GEORG GRIMM

DIE LEHRE DES BUDDHO

DIE RELIGION DER VERNUNFT UND DER MEDITATION

Herausgegeben von
Maya Keller-Grimm und Max Hoppe

AURUM VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Grimm, Georg:
Die Lehre des Buddho : d. Religion d. Vernunft u. d. Meditation / Georg Grimm. Hrsg. von M. Keller-Grimm u. Max Hoppe. – 20., unveränd. Aufl. –
Freiburg im Breisgau : Aurum Verlag, 1988.
ISBN 3-591-08248-1

1. – 19. Auflage 1915 – 1979
20., unveränderte Auflage 1988
ISBN 3-591-08248-1
© 1988 by Aurum Verlag GmbH & Co KG, Freiburg im Breisgau.
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks,
der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten.
Gesamtherstellung: Benziger AG, Graphisches Unternehmen,
Einsiedeln / Schweiz.
Printed in Switzerland.

INHALT

Vorrede XI
Einführung XXVIII
Verzeichnis der benutzten Werke IL

Thema und Basis der Lehre des Buddho 3

Die vier Hohen Wahrheiten

I. Die Hohe Wahrheit vom Leiden

1. Das Kriterium des Leidens 29
2. Die Persönlichkeit 36
3. Die Leidenswelt 65
4. Das Subjekt des Leidens 91

II. Die Hohe Wahrheit von der Leidensentstehung

1. Allgemeines 153
2. Alter und Tod – Geburt als die nächsten Bedingungen des Leidens . . . 160
3. Die Bedingungen der Wiedergeburt (Das Werden, das Anhaften, der Durst) 162
4. Der Vorgang der Wiedergeburt. Das Karma-Gesetz 172
5. Die Bedingungen des Durstes 198
6. Die Sankhārā 204
7. Das Nichtwissen – Überblick über die Leidensverkettung 220

III. Die Hohe Wahrheit von der Leidensvernichtung – Nibbānam 231

IV. Die Hohe Wahrheit von dem zur Leidensvernichtung führenden Pfad

A. Der Hohe achtfache Pfad im allgemeinen 281
B. Die Staffeln des Pfades im Einzelnen . . . . . .
   1. Der Gang in die Heimlosigkeit 304
   2. Die Zufluchtnahme zu den Drei Juwelen 317
   3. Die Sittenreinheit 329
   4. Die Konzentration – Die Meditation – 335
   5. Die beschaulichen Schauungen, der Steilaufstieg zu Nibbānam, das Höhere Wissen 354
C. Die Hilfsmittel der Konzentration 363
D. Die vier Brahma-Zustände 370

Anhang

I. 1. Die Tragweite des Begriffes atakkāvacara (»nicht im Bereiche des logischen Denkens«) in der Lehre des Buddho 385
2. Das Verhältnis der Lehre des Buddho zu den Upanischaden 391
3. Das Problem der synthetischen Urteile a priori im Lichte der Lehre des Buddho 401
4. Der prinzipielle Unterschied der Lehre des Buddho von der Philosophie Schopenhauers – Buddhistische Kommentare 409

II. 1. Das Problem der Charakteränderung 416
2. Der Weg zur Absolutheit 419

III. Register 423

Vorwort zur 20. Auflage

Die hier vorgelegte Neuauflage eines bewährten Standardwerkes soll der genaueren Kenntnis der Lehre des Buddhismus, einer der großen Religionen der Welt, und damit gleichzeitig dem ökumenischen Dialog auf einem letztlich gemeinsamen Weg, Teil aller »Evolution«, dienen.

»Die Lehre des Buddho« – das ist die alte, originale Buddha-Doktrin. Ihr Ziel ist die Entwicklung des Menschen, der die eigene Individualität bewußt dem Licht des wahren Selbst unterordnet. Nur von dort wird ja in der Tat die Zukunft von Individualität entworfen. Dieser Anspruch reicht weit über die Vermittlung nur indischer Religion und Philosophie hinaus, viel mehr führt uns dieses Werk zu grundsätzlicher religiöser Erkenntnis und Einsicht. Ohne sie wiederum ist verläßliche Ökumene nicht denkbar. Mit ihnen hingegen gewinnt unsere alltägliche verblaßte Welterfahrung ihre wirkliche Lebensnähe zurück.

Klar und eingängig weist Georg Grimm den buddhistischen Weg zur Erlösung – den Weg zur Befreiung aus einer von Leid und Angst zerrissenen Welt. Dieser Weg wird bestimmt durch die Möglichkeit von Meditation und Vernunft. Bei alledem zeichnet Anschaulichkeit diese pragmatische Lehre des Buddho aus, deren ethische Forderungen in mancher Hinsicht die anderer Weltreligionen übertreffen.

Bereits zu Lebzeiten des Autors erschienen 14 Auflagen dieses Werkes, das fast ausschließlich auf den Lehrreden des Buddho selbst und der bedeutendsten seiner Jünger aufbaut. Im Laufe der Jahre hat es immer wieder neue Leser und Freunde gefunden und ist heute aus der buddhistischen Literatur nicht mehr fortzudenken. Ein solches Standardwerk aber ist in besonderem Maße geeignet, die religiöse buddhistische Weltanschauung kennen und verstehen zu lernen – eine Religion, die der christlichen so fremd zu sein scheint und ihr zugleich in ihrem ethischen Gehalt nahesteht. Insbesondere bildet die Mystik eine Brücke zwischen den beiden Religionen. Dementsprechend mag die hier vorgelegte Neuherausgabe als ökumenischer Baustein dienen.

Freiburg i. Br., im Juni 1988 *Aurum Verlag*

VORREDE UND EINFÜHRUNG

VORREDE

Das vorliegende Hauptwerk erschien zu Lebzeiten des Autors in 14 Auflagen. Das immer und immer wieder gefragte Buch verlangt nach einer neuen Auflage. Eine Interpretation der Lehre, die beim Wort des Buddho bleibt, wie es uns der Pāli-Kanon aufbewahrt hat, und gerade deshalb den Tiefen der Lehre gerecht wird, ließ schon zu Lebzeiten *Dr. Georg Grimms* eine Gemeinde treuer Anhänger sich um ihn versammeln. Nach seinem Abscheiden am 26. August 1945 in Utting am Ammersee – geboren wurde er am 25. Februar 1868 in Rollhofen bei Lauf an der Pegnitz in Mittelfranken – wuchs diese Gemeinde noch erheblich an. Weit aber über diese engere Gemeinde hinaus reichen seine Freunde und Verehrer. (Vgl. biographische Notizen auf S. 516.)

Neben seiner sonstigen schriftstellerischen Tätigkeit hatte *Georg Grimm* schon lange eine weitere Neuauflage seines Hauptwerkes »Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft« vorbereitet. Die ungünstigen Zeiten seit 1933 verhinderten zu seinen Lebzeiten die Ausführung des Planes. Eine neue ausführliche Einführung in dieses erweiterte und durch vertiefte Erkenntnisse bereicherte Buch lag in zwei Fassungen vor. Es wurde die spätere Fassung gewählt, die aus der Abgeklärtheit des Verfassers in seinen letzten Jahren die treffendsten Worte für den Geist der Lehre findet, der, stets vom Buddha-Wort geleitet, aus dem Werke spricht. Fast völlig umgearbeitet wurden die Kapitel: »Die Sankhārā«, »Die Konzentration« und »Die beschaulichen Schauungen, der Steilaufstieg zu Nibbānam«, neu kamen hinzu die Kapitel »Die Zufluchtnahme« und »Die Tragweite des Begriffes atakkāvacara«. Nach einem der letzten Wünsche Georg Grimms erfuhr der Titel die Erweiterung: »Die Lehre des Buddho, die Religion der Vernunft und der Meditation«.

Es ist hier angebracht, auf einige Stellen in den letzten Veröffentlichungen bekannter Autoren hinzuweisen, aus denen der *Grundgedanke* der Lehre gleichfalls klar hervorgeht, weil das Buddha-Wort, so genommen, wie es sich gibt, einfach diese Deutung *fordert*. Es sind hier nur einige prägnante Stellen wiedergegeben, erschöpfend sind diese Hinweise natürlich keineswegs und können es in diesem Rahmen auch gar nicht sein. Beachtenswert sind vor allen Dingen die Ausführungen des Indologen *Erich Frauwallner* in seiner »Geschichte der indischen Philosophie«, 1. Band[1]. ». . . Es wurde . . . schon früh die Behauptung aufgestellt, daß der Buddhismus das Vorhandensein einer Seele leugnet und daß daher die Erlösung, das Erlöschen (Sanskrit: *nirvānam*, Pāli: *nibbānam*), ein Aufgehen in das Nichts ist. Und diese Behauptung hat lebhafte Erörterungen und eine ganze Literatur hervorgerufen. . . . Meiner Ansicht nach wären

[1] *Geschichte der indischen Philosophie*, 1. Band. Otto Müller Verlag Salzburg, 1953.

die Dinge nie so schwierig erschienen, wenn man sie von Anfang an auf Grund der alten kanonischen Texte betrachtet hätte. Wäre man nicht zuerst mit den phantastisch ausgeschmückten Legenden der späteren Zeit bekannt geworden, so hätte man schwerlich daran gedacht, wie es früher geschehen ist, an der Geschichtlichkeit der Person des Buddha zu zweifeln und in den Berichten über sein Leben einen Naturmythos zu sehen. Ebenso wäre die Frage, wie sich der älteste Buddhismus zum Problem der Seele und des Wesens der Erlösung stellte, von Anfang an in einem anderen Lichte erschienen, wenn man nicht zuerst späte Mahāyāna-Texte kennengelernt hätte, für deren Verständnis damals alle Voraussetzungen fehlten und die fast notwendig zu Mißdeutungen führen mußten. Nachdem es aber einmal zu solchen gekommen war, war es schwer, die einmal gefaßten Vorurteile zu ändern.« So bezeichnet es Frauwallner auch als »einen unhaltbaren groben Anachronismus«, wenn, vor allen Dingen von russischen Gelehrten, Lehren der späteren Dogmatik, insbesondere die Dharma-Lehre, bereits dem Buddho zugeschrieben wird.

Feinsinnig bringt uns Frauwallner den altindischen Geist näher, aus dem heraus die Lehre entstand, wenn er ausführt: »Und wie steht es mit der Frage der Erlösung? Man hat zunächst die Beantwortung dieser Frage schon aus dem Wort herauslesen wollen, mit dem der Buddhismus die Erlösung bezeichnet, aus dem Wort Erlöschen (*nirvānam*, P. *nibbānam*). Dieses Wort bezeichnet nämlich das Erlöschen einer Flamme und die Erlösung wird ausdrücklich mit einem solchen Erlöschen verglichen. Man sagte nun, wie eine Flamme mit dem Erlöschen vergeht und nicht mehr vorhanden ist, so ist auch der Erlöste mit der Erlösung vernichtet. Dieser Gedankengang beruht aber auf vollkommen falschen Voraussetzungen und begeht den schweren Fehler, fremde Anschauungen in die indische Gedankenwelt hineinzutragen. Wie wir bereits im Abschnitt über die epische Philosophie bei der Besprechung zwischen Bhṛgu und Bharadvāja gesehen haben, bedeutet das Aufflammen und Erlöschen eines Feuers für den Inder der alten Zeit kein Entstehen und Vergehen, sondern das bereits vorhandene Feuer wird dadurch sichtbar und wieder unsichtbar, und das ist der Grund, warum dieses Bild für das Schicksal der Seele nach dem Tode gebraucht wird. Die Aussage des Textes ist in dieser Hinsicht vollkommen eindeutig. Es heißt dort: ›Nicht vergeht die in den Leib eingegangene Seele *(jīvaḥ)*, wenn der Leib vergeht, sondern sie ist wie ein Feuer, nachdem das Brennholz verbrannt ist. So wie das Feuer, wenn man ihm kein Brennholz mehr zuführt, nicht mehr wahrnehmbar ist, sondern wegen seines Eingehens in den Äther ohne feste Stätte und daher schwer zu erfassen ist, ebenso befindet sich die Seele, wenn sie den Leib verlassen hat, in einem dem Äther ähnlichen Zustand, wird aber wegen ihrer Feinheit nicht wahrgenommen, daran ist nicht zu zweifeln.‹ Das Feuer vergeht also beim Erlöschen nicht, sondern es wird nur unfaßbar. Und die gleiche Vorstellung liegt zugrunde, wenn der Buddha die Erlösung mit dem Erlöschen eines Feuers vergleicht. Wie des er-

loschenen Feuers Weg nicht erkennbar ist, sagt er z. B. an einer Stelle, so ist es nicht möglich, den Weg der gänzlich Erlösten aufzuzeigen, die über die Fessel und Flut der Lüste hinausgedrungen sind und die unwandelbare Seligkeit erreicht haben. Diese eine Stelle mag hier genügen. . . . Dazu kommen andere Äußerungen und Ausdrucksweisen, welche deutlich zeigen, daß das Erlöschen nicht als Vernichtung verstanden wurde. Man spricht von einer Sphäre des Erlöschens (*nirvāṇadhātuḥ*), in die der Erlöste eingeht, von einer Stadt des Erlöschens (*nirvāṇapuram*). Und ebenso eindeutig ist es, wenn der Buddha von dieser Stätte des Erlöschens folgendermaßen spricht: ›Es gibt, ihr Mönche, ein Ungeborenes, Ungewordenes, nicht Gemachtes, nicht Gestaltetes. Gäbe es nicht, ihr Mönche, dies Ungeborene, Ungewordene, nicht Gemachte, nicht Gestaltete, würde es für das Geborene, Gewordene, Gemachte, Gestaltete keinen Ausweg geben.‹ Der Versuch, den Begriff der Vernichtung aus dem Ausdruck Erlöschen (*nirvāṇam*) herauszulesen, beruht also letzten Endes auf einem Mißverständnis.« (S. 225 bis 227)[2].

Einige Ausführungen verdienen noch unsere ganz besondere Aufmerksamkeit. Sie lauten: »Der gewöhnliche Mensch läßt sich leicht verleiten, seine irdische Persönlichkeit für sein wahres Ich (*ātmā*, P. *attā*) zu halten. Das führt dazu, daß er diesem Ich und Allem, was damit in Verbindung steht, besonderen Wert beilegt. Dadurch erwacht die Begierde, der Durst. Er klammert sich daran, er greift danach (*upādānam*), wie der Buddhismus sagt, und schafft so Bindungen, die ihn an dieses Dasein fesseln und ihn von Wiedergeburt zu Wiedergeburt zu neuem Werden (*bhavaḥ*) führen. Erkennt er dagegen, daß dieses Alles nicht sein wahres Ich ist und ihn in Wirklichkeit nicht berührt, dann erlischt die Begierde, er wendet sich von allem Irdischen ab, die Fesseln, die ihn an das Dasein binden, zerreißen und er erlangt die Erlösung.

Diese Vorstellungen knüpfen letzten Endes an Anschauungen an, die uns bereits aus der Philosophie der Upaniṣaden vertraut sind. Dort gilt als entscheidend für die Gewinnung der Erlösung die Erkenntnis des Ātmā, des Selbstes, also des wahren Ich. Denn wer dieses wahre Ich erkennt, wird sich von allem andern abkehren und dadurch vom Irdischen loslösen. Wie nämlich Yājñavalkya in seinem letzten Gespräch mit seiner Gattin Maitreyi eindrucksvoll ausführt, ist es nur das Ich, der Ātmā, der allen Dingen Wert verleiht, und ihm hat daher allein das rechte Streben zu gelten. Was von ihm verschieden ist, ist leidvoll *(tato 'nyad ārtam)*. Es sind also hier wie dort die gleichen Gedanken, auf die wir stoßen, nur sind sie im Buddhismus anders gewendet und sozusagen negativ formuliert. Es heißt hier nicht, daß man das wahre Ich erkennen soll, sondern daß man das, was nicht das Ich ist, nicht für das Ich (ātmā, P. attā) halten darf. Denn sonst klammert sich die Begierde an dieses falsche Ich und bewirkt dadurch die Verstrickung in den Wesenskreislauf. Und die

[2] Vgl. Georg Grimm, *Die Botschaft des Buddha,* der Schlüssel zur Unsterblichkeit. Baum-Verlag, Pfullingen/Württ. S. 66 flg.

Erlösung erfolgt nicht dadurch, daß man sich des wahren Ich bewußt wird, sondern dadurch, daß man Alles, was fälschlich für das Ich gehalten wird, als Nicht-Ich (*anātmā*, P. *anattā*) erkennt und so die Begierde davon löst.« (S. 192/193)

»Ferner berichtet die alte buddhistische Überlieferung, daß der Buddha anschließend an die Predigt von Benares eine zweite Rede an seine ersten fünf Jünger richtete, die ebenfalls erhalten ist und die Rede von den Kennzeichen des Nicht-Ich genannt wird. In dieser Rede führt er zunächst breit aus, daß die fünf Gruppen des Ergreifens[3] nicht als das Ich betrachtet werden dürfen. Dann richtet er an seine Jünger die Frage: ›Was meint ihr, ihr Mönche, ist die Körperlichkeit beständig oder unbeständig?‹ Sie antworten: ›Unbeständig, o Herr.‹ ›Was aber unbeständig ist, ist das Leiden oder Freude?‹ ›Leiden, o Herr.‹ ›Was nun unbeständig, leidvoll, dem Wechsel unterworfen ist, kann man, wenn man das betrachtet, sagen: das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst?‹ ›Das kann man nicht, o Herr.‹ Die gleichen Fragen und Antworten werden dann in Beziehung auf die vier übrigen Gruppen gestellt und gegeben. Und dann schließt der Buddha: ›Deshalb, ihr Mönche, was für Körperlichkeit, Empfindung, Bewußtsein, Gestaltungen und Erkennen es auch immer gegeben hat, geben wird und gibt, gleichviel ob in uns oder in der Außenwelt, gleichviel ob grob, ob fein, ob gering, ob hoch, ob fern, ob nah: alle diese Körperlichkeit, Empfindung, Bewußtsein, Gestaltungen und Erkennen sind nicht mein, sind nicht ich, sind nicht mein Selbst; so muß es in Wahrheit, wer die rechte Erkenntnis besitzt, ansehen. Wer es also ansieht, ihr Mönche, ein kundiger, edler Hörer, wendet sich ab von der Körperlichkeit, von Empfindung, Bewußtsein, Gestaltungen und Erkennen. Indem er sich davon abwendet, wird er frei von Begierde. Durch das Aufhören der Begierde gewinnt er die Erlösung. Im Erlösten entsteht das Wissen von seiner Erlösung: ›Vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet der heilige Wandel, erfüllt die Pflicht; keine Rückkehr gibt es mehr in diese Welt‹, also erkennt er.‹ Hier ist also der Gedanke von der falschen Ich-Vorstellung, von der man sich befreien muß, um die Begierde zu beseitigen und sich dadurch von der Verstrickung in den Kreislauf der Geburten zu lösen, klar ausgesprochen und breit ausgeführt. Und vor allem ist es der Satz Yājñavalkyas, daß alles vom wahren Ich, dem Ātmā, Verschiedene leidvoll ist, auf den hier aufgebaut wird. Nur erscheint er der ganzen Gestaltung der Lehre entsprechend anders gewendet, und zwar in der Form, daß alles, was leidvoll ist, nicht das Ich sein kann.« (S. 194/195)

Frauwallner weist darauf hin, daß die Beweisführung der Lehrrede von den Kennzeichen des Nicht-Ich, die der Buddho vor seinen ersten fünf Jüngern in Benares hielt, im Kanon an zahlreichen Stellen wiederkehrt. »Mit dieser Beweisführung hat aber der Buddha erreicht, was er will. Der falsche Glaube, der in der irdischen Persönlichkeit das Ich sieht, ist damit zurückgewiesen. Gleich-

[3] In ihnen geht die Persönlichkeit restlos auf, wie wir bald sehen werden.

zeitig ist aber jede Aussage über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des Ich umgangen.

Allerdings hat man versehentlich aus der oben wiedergegebenen Beweisführung eine Leugnung des Ich durch den Buddha herauslesen wollen. Aber das geht unbedingt zu weit. Für den unbefangenen Beurteiler ist damit nur gesagt, daß die fünf Gruppen nicht das Ich sind, und das ist auch der einzige Zweck, dem diese Beweisführung dient. Jeder Versuch, mehr darin zu finden, würde über diesen Zweck hinausgehen und ihn verfehlen. Ja, man könnte eher aus der Behauptung, daß alles, was vergänglich und leidvoll ist, nicht das Ich sein kann, die Folgerung ziehen, daß das Ich also unvergänglich und vom Leiden frei ist, und daß jemand, der so argumentiert, das Vorhandensein einer solchen Seele voraussetzt. Überdies wird im Anschluß an die obige Beweisführung in den Texten des buddhistischen Kanons nie davon gesprochen, daß ein Ich nicht vorhanden, sondern höchstens, daß es nicht faßbar ist. Das hat man wieder so zu deuten versucht, daß der Buddha diese Ausdrucksweise gewählt hat, um nicht die schwächeren unter seinen Jüngern durch die Leugnung des Ich und die sich daraus ergebende Vernichtung bei der Erlösung abzuschrecken. Aber solche Gedankengänge liegen der Verkündigung des Buddha vollkommen fern. Er wirbt nicht um Jünger, am allerwenigsten auf solchen krummen Wegen. Schließlich verwahrt sich der Buddha selbst gegen eine solche Deutung seiner Worte. In einer der Lehrreden, in der er wieder in der gewohnten Weise gezeigt hat, daß die fünf Gruppen nicht das Ich sind, bricht er anschließend daran in die Worte aus: ›Und mich, der ich also rede, also lehre, ihr Mönche, mich beschuldigen einige Asketen und Brahmanen unrichtig, nichtiger Weise, fälschlich und unzutreffend: ›Ein Verneiner ist der Asket Gautama, er lehrt die Zerstörung, Vernichtung und den Untergang des einmal vorhandenen Wesens (sataḥ sattvasya).‹ Was ich nicht bin, ihr Mönche, und nicht rede, dessen beschuldigen mich diese Asketen und Brahmanen unrichtig, nichtiger Weise, fälschlich und unzutreffend: ›Ein Verneiner ist der Asket Gautama, er lehrt die Zerstörung, Vernichtung und den Untergang des einmal vorhandenen Wesens.‹ Nur eines, ihr Mönche, lehre ich, jetzt wie früher: das Leiden und die Aufhebung des Leidens.‹

Wir können also zusammenfassend sagen, daß der Buddha die Frage nach dem Vorhandensein eines Ich zurückweist, weil er sie als eine der Fragen betrachtet, welche zu unfruchtbaren Erörterungen und Auseinandersetzungen führen und vom eigentlichen Ziel der Erlösung ablenken. Eine Leugnung der Seele wird aber nicht ausgesprochen, sie wird vielmehr, wo eine ausdrückliche Äußerung fällt, nur als unfaßbar bezeichnet.« (S. 224/225)[4]

Gustav Mensching schreibt in seiner das gesamte Gebiet des Buddhismus

[4] *Geschichte der indischen Philosophie*, 1. Band. Von Erich Frauwallner. Otto Müller Verlag Salzburg, 1953.

umfassenden »Buddhistische Geisteswelt«[5] über das Problem des Ich (attā): »Die abendländische Forschung ist sich über das in der originalen Buddhalehre Gemeinte nicht völlig einig. Wird jegliches Selbst geleugnet, oder will der Buddha das eigentliche Selbst nur der Welt der Erscheinungen, also dem konkret Daseienden und damit jeder Erkenntnis und Benennbarkeit entziehen? Ich halte meinerseits diese letztere Ansicht für zutreffend und glaube, daß auch die Texte diese Auffassung stützen. Unter Persönlichkeitswahn wird eindeutig der im Individuum zusammengefaßte Komplex der fünf Gruppen des Anhaftens verstanden. Abgesehen von diesen die Persönlichkeit konstituierenden Faktoren gibt es keine Persönlichkeit. Der unerlöste Mensch aber identifiziert irrtümlich einzelne dieser Daseinsfaktoren mit dem Ich. Die berühmte Predigt vom Nicht-Ich läuft darauf hinaus, daß der Buddha klarstellt, daß keines der endlichen und vergänglichen Daseinselemente ›mein Ich‹ ist. Damit ist vollkommen eindeutig die Existenz eines letzten Absoluten hinter den vergänglichen Faktoren ausgesagt. Die Verweigerung einer Aussage über Existenz bzw. Nichtexistenz eines eigentlichen Ich hat den Sinn, daß die aus der endlichen Welt stammenden und nur auf sie bezüglichen Kategorien des ›Seins‹ bzw. ›Nichtseins‹ auf das Absolute keine Anwendung haben. Drei Arten des (endlichen) Selbst werden als mögliche (aber irrige) Anschauungen unterschieden: das materielle, das geistige und das nur aus Bewußtsein bestehende Selbst. Von allen drei Formen des sogenannten Selbst muß der Mensch erlöst werden. Auch das Bewußtsein ist, wie wir sehen, eine Gruppe von Daseinsfaktoren und bleibt folglich nicht im Kreislauf der Wiedergeburten erhalten, es entsteht und vergeht nach dem Gesetz des Werdens in Abhängigkeit. Der Unheilscharakter der endlichen Individualexistenz wird im einzelnen dadurch charakterisiert, daß zehn Fesseln angenommen werden, deren erste fünf zu niederer Wiedergeburt und deren sechste bis zehnte, sofern die ersten fünf gelöst sind, zu höherer, aber selbstverständlich ebenfalls erlösungsbedürftiger Existenz führen.« (S. 51/52)

In einer Anmerkung hierzu führt Mensching aus: »H. v. Glasenapp vertritt den anderen Standpunkt z. B. in ›Vedanta und Buddhismus‹ (Mainzer Akademieschrift 1950) und vielfach sonst. Der Verfasser hat bereits in der Theol. Literaturzeitung (1953, Sp. 331 f.) ausführlich zu der Interpretation der anattā-Lehre durch H. v. Glasenapp kritisch Stellung genommen und dabei den Standpunkt vertreten, daß die Leugnung des ›Ich‹ sich nur auf die empirische Persönlichkeit innerhalb der Erscheinungswelt beziehen könne. Ich schrieb damals: ›Wenn also von allen dharma und dharma-Komplexen gesagt wird, sie seien anattā, dann kann das m. E. nur heißen, sie sind oder haben eigentlich nicht das, was in der empirischen Welt als Ich bezeichnet wird.‹ Zu meiner Freude finde ich in dem inzwischen erschienenen Werk von Erich Frauwallner, Geschichte der

[5] *Buddhistische Geisteswelt.* Vom historischen Buddha zum Lamaismus. Texte ausgewählt und eingeleitet von Gustav Mensching. Holle Verlag, Darmstadt – Baden-Baden – Genf, 1955.

indischen Philosophie I, 1953, genau den gleichen Standpunkt vertreten.« Mensching kommt dann auf die oben wiedergegebenen Ausführungen Frauwallners über anattā zurück. In Erwähnung von Samyutta-Nikāyo II, 86, wo vom Erlöschen einer Öllampe die Rede ist, deren Brennstoff aufgezehrt wurde, bringt er ausführlich die Darlegungen Frauwallners über den Begriff des Erlöschens in der religiösen Vorstellungswelt der alten Inder. Er fährt dann fort: »Genau dasselbe sagt nun auch der Buddha z. B. Udāna VIII, 10: wie des erloschenen Feuers Weg nicht erkennbar sei, so sei es auch nicht möglich, den Weg der gänzlich Erlösten aufzuzeigen. . . . Hier kam es darauf an, zu zeigen, daß der Buddha fraglos ein letztes Selbst angenommen hat, von dem er nicht sprach aus den oben erörterten Gründen. Aber – wie ich in meiner oben zitierten Rezension der Schrift *H. v. Glasenapps* über ›Vedānta und Buddhismus‹ schon schrieb – auch die häufig anzutreffende Formel vom ›Eingehen‹ ins Nirvāna ist völlig sinnlos, wenn es nichts gibt, was da eingeht innerhalb des Individuums. Auch ist schwer einzusehen, wieso ein Wesen bei der Erinnerung an seine früheren Geburten (pubbenivāsānussatināna) alle diese Dharma-Kombinationen als seine Geburten auffassen kann. Bekanntlich wird in den Fragen des griechischen Königs Menandros (indisch: Milinda), der im 1. vorchristlichen Jahrhundert in Nordindien regierte, im ›Milindapanha‹ auch die Frage erörtert, ob der Wiedergeborene, der ja nicht dasselbe Individuum sei wie der Verstorbene, somit den Früchten seiner Taten entgehe. Die Frage wird verneint mit der Begründung, daß die Existenz des neuen Individuums durch die des verstorbenen bedingt sei, wie das Feuer, das ich achtlos in meinem Hause entzündete, und das außer meinem Haus auch das meines Nachbarn entzündete, zwar nicht dasselbe Feuer ist, das ich entzündete, aber doch von dem von mir entzündeten bedingt ist, so daß ich auch dafür verantwortlich bin. Dieser Kausalzusammenhang bezieht sich aber, wie wir noch sehen werden, nur auf die phänomenale Wirklichkeit und es ist, wie gesagt, nicht einzusehen, wieso ich die phänomenale Kausalität und ihre Resultate in Gestalt aufeinanderfolgender Individualexistenzen als *meine* Daseinsformen betrachten und erinnern kann, ohne Annahme eines dahinter stehenden Ich.«

Wir müssen uns also immer klar darüber sein, daß der Buddho im alten Indien lehrte, das von tiefmetaphysischem Geiste erfüllt war. »Hier reichen sich die äußerlich verschiedensten Religionen die Hand *in der unablässigen Forderung, alles Irdische als das Vergängliche zu verachten und fest auf das Unvergängliche den Blick gerichtet zu halten,* mag dieses Brahman oder das Nirvāna oder anders genannt werden[6].« Und wenn es auch Materialisten gab, so konnten eben bei so hellem Licht auch die Winkel mit düsterstem Schatten nicht fehlen, aber es waren die Außenseiter, charakterisiert als Leugner, als Verneiner. Dieser echt indische Geist tritt uns im Mahāvaggo I, 14, einer Schrift

[6] *Die Fragen des Königs Menandros.* Aus dem Pāli zum ersten Male ins Deutsche übersetzt von F. Otto Schrader. Verlag Paul Raatz, Berlin SW., 1905.

des Vinaya-Pitakam, entgegen, wo uns geschildert wird, wie dreißig brahmanische Jünglinge den Buddho fragen, ob er nicht ein Weib gesehen, das ihnen davongelaufen, nachdem es einen der Ihren bestohlen habe. Der Buddho stellt ihnen feierlich die Gegenfrage: »Was ist wohl besser, Jünglinge, wenn ihr das Weib sucht oder wenn ihr euer Ich sucht?« Der altindische Geist macht die Jünglinge gleich aufgeschlossen für die Frage des Meisters, sie lassen alles und nehmen ihn zum Lehrer. Wie der Buddho diese Frage aus der Praxis heraus auf seine ganz eigene Art beantwortet, fanden wir schon angedeutet. Im vorliegenden Buch wird diese Antwort in ihrer ganzen Fülle und Weite dem aufmerksamen Leser zu einem siegverheißenden Wegweiser.

Denn aus dem Gegebenen entstehen dem Buddho die Fragen, und eine Beantwortung ist immer mit der Verwirklichung gekoppelt. Sie deutet stets hin in die Richtung, wo einzig und allein nur Freiheit möglich wird, in die Richtung, die in der Loslösung von der Persönlichkeit und ihrer Welt liegt. Georg Grimm weist darauf hin, daß die einfachen Gedanken des Buddho, die selbst von einem Kuhhirten verstanden werden konnten und als tragendes Fundament der Lehre immer wieder und wieder erscheinen, in einem Syllogismus darzustellen sind, den er den »Großen Syllogismus« nennt, wie ihn der Leser in der »Einführung« vorfindet. Dieser Gedankengang, wie er uns in den Zitaten eben bekannt wurde, ist der folgende: »Was als vergänglich und eben deshalb als leidvoll für mich erkannt wird, das hat man in rechter Weisheit also zu betrachten: ›Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.‹ Nun beobachte ich bei allem, was nur immer gesehen, gedacht, erkannt, im Geiste untersucht wird — so wird im 35. Suttam des Majjhima-Nikāyo gesagt —, ein Entstehen und Vergehen und erkenne es demgemäß als vergänglich und leidbringend. Und so gilt denn von allem Erkennbaren der Wirklichkeit gemäß: ›Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst[7].‹« Allerdings erscheint gerade die Zusammenfassung in einem Syllogismus manchen bedenklich, wohl weil sie ihnen »illegitim« eine wissenschaftliche Anerkennung der Richtigkeit der Buddhalehre zu erheischen scheint. Die so denken, mögen sich beruhigen, denn er ist ein Syllogismus, dessen Obersatz ohnehin nur *religiösen* Geistern aufleuchtet, die allein ja das Unbeständige, Ungenügende und Unsichere unserer Unheilssituation deutlich fühlen und darüber hinaus ahnen, daß sie im tiefsten Grunde frei davon sind. Er geht nur seltene religiöse Geister an, die *wissen* wollen, wo andere nur glauben. Ob sie dann *alles* Erkennbare an sich und um sich als unbeständig und hinfällig und damit ob seiner leidbringenden Natur als nicht das Ich durchschauen, wird an ihrer Erkenntniskraft liegen, soweit sie ihnen bei der vorhandenen Frucht der Taten die Möglichkeit geben kann, genügend scharf zu erkennen, um die *Hohe Wahrheit vom Leiden* ganz zu erfassen. Der Syllogismus macht es besonders deutlich, daß der Be-

[7] *Die Botschaft des Buddha,* der Schlüssel zur Unsterblichkeit. Von Georg Grimm. Baum-Verlag, Pfullingen/Württ., 1953.

trachtende von dem Gegebenen ausgeht, das immer seine Persönlichkeit und die von ihr erkannte Welt ist. Soweit sie als »nicht das Ich« durchschaut wird, wird sie aufgegeben, was immer in der Praxis sichtbar wird. Dieser Syllogismus hat allerdings eine *Voraussetzung*, und diese Voraussetzung ist ein nach Erkenntnis strebender religiöser Mensch. Ihn erschüttert die Vergänglichkeit alles Irdischen so tief, daß er innerlich zerbrechen und verzweifeln würde, wenn ihm nicht diese schwere Erschütterung das große Positive seines Lebens brächte: die erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen. Und dieses Erlebnis, das sich in den Meditationen immer wieder erneuert und vertieft, bestimmt stets mehr und mehr sein Denken und damit sein Reden und sein Handeln.

Einfach war die Darstellung der alten Lehre, die ein klares Rezept für eine Befreiung und Loslösung gab. Das mag auch *Sarvapalli Radhakrishnan* zum Ausdruck bringen wollen, wenn er schreibt: »Geschichtlich betrachtet bedeutete der Buddhismus die Verbreitung der Lehre der Upaniṣaden unter das Volk. Auf diese Weise bereitete er ein Erbe, das bis zum heutigen Tage fortwirkt.« (S. 398) Freilich konnte nur ein ganz Großer, ja der Größte die Erkenntnisse in so allgemein verständlicher Weise zum Ausdruck bringen, die nur von Weisen im eigenen Inneren erkannt werden (paccatam veditabbo viññāhi) (Sam. Nik. LV).

Es liegt auf der Hand, daß eine Lehre, die von Weisen im eigenen Inneren erkannt wird, besonders anfällig ist, wenn sie in die Deutung von Schriftgelehrten gerät, denen das fehlt, was die Lehre erst lebendig macht: das innere Erlebnis. Dann wird nämlich aus der großen Idee der Loslösung der kleine Gedanke der Verneinung. Eine in die Breite gehende Gelehrsamkeit wird den tiefen Gedanken der Lehre immer weniger gerecht. Das gilt noch vielmehr als für den Abhidhammo für die Kommentarliteratur seit Buddhaghoso (5. Jahrh. nach der Zeitwende). Der Abhidhammo wirkte durch wertvolle Gedanken auf dem Gebiete der Bewußtseinsanalyse oft sehr anregend, wenn auch gerade die fruchtbaren Gedanken in den Schulen des Mahāyānam zutage traten, weil der Geist der Meditation sie dort belebte. Wenn auch die wirklich religiösen Geister immer wieder vom eigenen echten Befreiungsstreben auf den rechten Weg geführt werden, so ist doch die Verflachung der Lehre durch die Schriftgelehrten für viele, die hören wollen, ein großes Verhängnis. Die Schriftgelehrten haben die Stimme, und ihre Worte vernebeln das, was ursprünglich klar gesagt war[8].

[8] *A. P. Buddhadatta*, der bekannte singhalesische Pāli-Gelehrte und Vorsteher des Aggārāma in Ambalangoda auf Ceylon – auf dem Konzil in Rangoon zum Agga-Mahāpandita ernannt – schrieb am 4. März 1947 zur englischen Ausgabe des Hauptwerkes Georg Grimms in einem Brief an seine Tochter:

"I read that book carefully and found, as you have stated in your letter itself 'that he was the recoverer of the old genuine doctrine of the Buddha, which has been submerged.' When we read our Pali texts and the commentaries we get the idea that Buddhism is a kind of Nihilism. But it refuses to accept nihilism or eternalism. Thus I

Ein Beispiel für diese Verflachung in ihrer formellen Äußerung finden wir von *Herbert Günther* in »Das Seelenproblem im älteren Buddhismus«[9] angegeben. »In allen Fällen, wo im Pāli *anattan* als Prädikat gebraucht wird, was die Mehrzahl aller Belegstellen ist, lautet die Übersetzung, wie zu erwarten, ›ist nicht das Ich‹, ›ist nicht das Selbst‹, aber auch die Wiedergaben durch ›ist ohne Selbst‹ und ›wesenlos‹ kommen vor. Die beiden letztgenannten Übertragungen sind für den Pāli-Kanon unbegründet und lassen sich unter keinen Umständen aufrechterhalten.« (S. 14/15) Das zeigt er dann durch eine sorgfältige philologische Interpretation der betreffenden Textstellen. An einer anderen Stelle führt er aus, daß die Deutung *attavirahata* »ohne ātman« nicht für den älteren Buddhismus gelten kann, sondern aus einer späten Zeit stammt, wo *attan* (skr. *ātman*) = svabhāva »Wesenhaftigkeit« bedeutet, also *anattan* = *niḥsvabhāva* = wesenlos. Der Indologe *Karl Seidenstücker* weist in seiner Abhandlung »Frühbuddhismus«[10] hin auf die »eigentümliche Auslegung der Anattā-Lehre in dem Sinne der Leugnung des eigentlichen Wesens außerhalb dessen, was vergänglich und sterblich am Menschen ist. Diese Tendenz tritt je jünger die Schriften sind, um so deutlicher hervor, bis dann im Abhidhamma und weiterhin besonders in der exegetischen und Kommentar-Literatur sie (etwa 1000 Jahre nach Buddha) sich uns sozusagen in Reinkultur präsentiert.« Diese Geistesrichtung war jeder wirklichen Meditation abträglich, und es läßt sich von ihr gar keine Brücke zu den Unbegrenzten, d. h. den Erweckungen von Güte zu allem, was da lebt und atmet, von Mitleiden mit allen gequälten Wesen, von Mitfreude und von heiligem Gleichmut herstellen. *Edward Conze* sagt[11]: »... Die Meditation über die Skandhas löst das eigene Selbst wie das anderer Menschen in einen Haufen unpersönlicher, momentaner Skandhas auf. Sie reduziert unsere Menschlichkeit auf fünf Haufen oder Stücke und auf einen Namen. Wenn in der Welt nur

was puzzled for a long time to understand the true meaning of Buddhism though I was a born-Buddhist. Many people do not go so far in these matters. At last I understood that Buddha's teaching was not so difficult to understand by the masses as they are now represented in the Canonical books; but was easily understood by the common people at that time. Those people who came before the Buddha were all not great thinkers; many of them had only a general knowledge of the things. But they were able to realize the truth, as it was preached by the Buddha. This was through the way that had pointed out by Dr. Grimm. They could easily understand when the Buddha preached that 'your body, mind etc. are not you or yours; the eye, ear, tongue etc. are not yours; therefore cling not to them, give them up; when you have no whatever clinging then you would be free from every suffering' and so on. When one goes through this way truely he will be freed and will realize the Truth."

[9] *Das Seelenproblem im älteren Buddhismus.* Von Herbert Günther. Rascher Verlag Zürich.

[10] *Yāna.* Zeitschrift für Altbuddhismus und religiöse Kultur. 1. Heft – X. Jahrgang: Jan./Febr. 1957. Herausgeber: Altbuddhistische Gemeinde, Zentrale Utting am Ammersee (13b).

[11] *Der Buddhismus.* Wesen und Entwicklung. Urban-Bücher. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1953.

Bündel von Skandhas bestünden, die, kalt und unpersönlich wie Atome ohne Unterbrechung ständig zugrunde gingen, dann gäbe es nichts, worauf Freundlichkeit und Mitleiden sich beziehen könnten. Man kann einem Skandha nichts Gutes wünschen, wenn es, bevor man diesen Wunsch noch ausdrücken konnte, bereits vergangen ist; man kann auch für ein Skandha, sei es ein *Gedankenobjekt* oder ein *Gesichtsorgan* oder ein *Tonbewußtsein,* kein Mitleid empfinden. In den buddhistischen Kreisen, in denen die Methode der Dharmas in größerem Ausmaße geübt wurde als die der Unbegrenzten, führte sie zu einer gewissen geistigen Vertrocknung, einer Entferntheit, einem Mangel an menschlicher Wärme...« (S. 121/122) Man muß dem hinzufügen, daß es so kam, weil den Dharmas (Pāli: *dhammā*) gegenüber der Sinn der Worte verloren gegangen war, der bei der Betrachtung der Gegenstände der Besonnenheit in den alten Sutten fort und fort daran erinnert: »Und unangelehnt verharrt er und an nichts in der Welt haftet er (anissito ca viharati, na ca kiñci loke upādiyati)«. Man vergegenwärtigte sich nicht, daß auch von den Dharmas gilt: »Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst«, wie es der Buddho immer wieder verkündet.

Conze kommt auf die Prophezeiungen zu sprechen, die das Verschwinden der wahren Lehre bei noch äußerem Bestehen des Buddhismus ankündigen, von denen die ältesten dem Bestehen der wahren Lehre 500 Jahre geben. Wir lesen dann an einer anderen Stelle: »...In der Frühzeit hören wir von vielen, die, oft mit großer Leichtigkeit, die Arhatschaft erreichten. Später werden es immer weniger. Schließlich verbreitete sich, wie die oben erwähnten Prophezeiungen zeigen, die Überzeugung, daß die Zeit der Arhats vorüber sei. Die Gelehrten verdrängten die Heiligen, und Kenntnisse traten an die Stelle der Erleuchtung. Eine der heiligen Schriften der Sarvastivadins berichtet die furchtbare, tieftraurige Geschichte, daß der letzte Arhat von der Hand eines der Gelehrten gefallen sei: eine gute Illustration für die Stimmung der Zeit!« (S. 109)

Radhakrishnan stellt Reflexionen über die Lehre an[12], die seine Aufmerksamkeit auf das Suttam von der Last und vom Träger der Last (Sam. Nik. XXII, 22) hinwenden: »Das Nirvāna ist kein Nichts, sondern nur eine Verneinung des Auf und Ab der Welt und die Rückkehr des Selbst in sich selbst. Die logische Folgerung daraus wäre, daß es etwas gibt, obwohl es nicht das empirische Selbst ist. Dies entspricht auch der Feststellung des Buddha, daß das Selbst weder dasselbe wie die Skandha (Pāli: khandhā [Gruppen]), noch etwas von ihnen völlig Verschiedenes ist. Es ist nicht lediglich eine Verbindung von Geist und Körper, noch ist es die von den Mängeln der Wandlung freie, ewige Substanz (Majj. Nik., 38. Suttam). Die Rede von der Last und ihrem Träger zeigt, daß die Skandha als die Last und Pudgala als der Träger verschiedene Wesenheiten sind. Wären sie identisch, brauchte man sie nicht zu unterscheiden. ›O ihr Mönche, ich bin dabei, euch die Last und ebenso den Träger der Last zu er-

[12] S. Radhakrishnan, *Indische Philosophie.* Band I: Von den Veden bis zum Buddhismus. Holle Verlag, Darmstadt – Baden-Baden – Genf.

klären: Die fünf Skandha sind die Last, und Pudgala ist der Träger der Last; wer da annimmt, es gebe keine Seele, ist ein Mensch mit unrichtigen Anschauungen.‹ Geboren werden heißt, die Last aufnehmen; sie niederlegen bedeutet, den Segen, das Nirvāna zu erlangen.« (S. 329/330)

Schon im Kanon findet sich also die Lehrrede von der Last und dem Träger der Last. *Heinrich Gomperz* schreibt von den Vaibhāshikas (wörtlich: Opponenten): »Vielleicht ist es dieselbe Schule, die auch als die der Ichlehrer (Pāli: Puggalavādins, »Personalisten«, La Vallée-Poussin, Bouddhisme, p. 163) bezeichnet wurde, weil sie ein unvergängliches Ich annahm, ohne sich übrigens über dessen Verhältnis zu den fünf Stücken auszusprechen, aus denen der Mensch besteht. So schlecht wir über ihre Lehre unterrichtet sind, mögen sie doch dem ursprünglichen Standpunkte des *Buddha* nahe genug geblieben sein[13].«

Was wir über sie wissen faßt *De La Vallée-Poussin* in seiner Schrift »Nirvāna« im folgenden zusammen: »Wenn der Buddha sich weigert, die Identität oder Verschiedenheit des Prinzips des Lebens und des Körpers zu bestätigen, so geschieht das — nach Auslegung der Pudgalavādins — weil der Pudgala, das Lebensprinzip oder das Lebewesen (sattva, tathāgata) in Wahrheit weder identisch mit den Elementen (skandhas), noch von den Elementen verschieden ist. Im Vergleich zu den Elementen ist der Pudgala unbeschreibbar (avācya): Der Pudgala wird nicht unabhängig von den Elementen wahrgenommen: daher ist er von den Elementen nicht verschieden: er hat nicht die Natur der Elemente, denn in diesem Falle wäre er der Geburt und dem Tode unterworfen: also ist er mit den Elementen nicht identisch. Ebenso kann man auch nicht sagen, daß er vergänglich ist oder unvergänglich. Der Pudgala ist ein Ding an sich (dravya): er wird definiert als Täter der Taten und als der, der die Früchte erntet. Auf ihn bezieht sich die Wiedergeburt und das Nirvāna, der Zustand der Gefangenschaft und der Zustand der Freiheit.« Man findet auch ihre Lehrauffassung definiert mit den Worten: »Der Pudgala sei etwas schlechthin Unbegreifliches, es sei nämlich kein Dharma, weil er nicht nur momentane Existenz habe, er sei aber andererseits auch wieder nicht eine durch sich selbst existierende immaterielle *geistige* Substanz, wie der individuelle Atman der Brahmanen.«

Nach dem Zeugnis des bekannten chinesischen Pilgers Hiouen Thsang, der von 619 bis 645 Indien durchpilgerte, standen die Vihāros der Pudgalavādins damals in hoher Blüte. Sie erfreuten sich der besonderen Gunst des eifrigen Nachahmers des Asoko, des großen indischen Kaisers Harsha (606–647). Ihre Hauptzentren, die im Westen Indiens lagen, fielen allerdings am ehesten wegen dieser Lage dem Ansturm und der Zerstörungswut der Mohammedaner zum Opfer.

Wir haben keine objektiv gehaltene Schilderung ihrer Auslegung der Buddhalehre. Sie waren selbständige Denker geblieben, und die Dogmatiker hatten sie als lästige Opponenten empfunden. Und doch schaut auch heute noch die Be-

[13] Heinrich Gomperz, *Die indische Theosophie vom geschichtlichen Standpunkt gemeinverständlich dargestellt.* Verlag Eugen Diederichs, Jena, 1925.

rechtigung ihrer Einstellung durch die vorhandenen Formulierungen, heißt es doch auch schon im 22. Dialog des Majj. Nik.: »Schon in dieser sichtbaren Erscheinung nenne ich den Tathāgato unerfaßbar.« Auch Vallée-Poussin erkennt, daß für sie das Nirvānaproblem einfach und logisch sei. In seiner Schrift »Nirvāna« lesen wir: »Ihre zahlenmäßige und lehrgemäße Bedeutung wurde von den Indologen, die sie gern als ›Ketzer‹ bezeichnen, nicht richtig gewertet. Ihr Ansehen war bemerkenswert.«

Edward Conze sucht ihr naheliegendes Anliegen zu verstehen: »Sie sprachen von einem undefinierbaren Prinzip mit dem Namen *pudgala*, d. h. ›Person‹, das weder verschieden noch nicht verschieden ist von den fünf Skandhas. Dieses Prinzip bleibt während der verschiedenen Wiedergeburten wirksam bis zur Erreichung des Nirwana. Es liegt etwa in der Mitte zwischen unserem *wahren* und unserem *empirischen* Selbst. Es erklärt auf der einen Seite unser Gefühl einer persönlichen Identität (wie das *empirische* Selbst) und bleibt andrerseits bis ins Nirwana bestehen (wie das *wahre* Selbst). Dies wurde unter all den strittigen Punkten als der bedeutsamste angesehen. Im Laufe der Jahrhunderte wurden die Orthodoxen niemals müde, ein Argument auf das andere zu türmen, um dieses Zugeständnis eines Selbst durch die Pudgalavadins aus dem Felde zu schlagen. Aber je hartnäckiger man versucht, etwas aus dem eigenen Kopf oder aus einem Denksystem fernzuhalten, mit um so größerer Sicherheit wird es durch eine Hintertür wieder hereinkommen. Schließlich sahen sich die Orthodoxen gezwungen, die Vorstellung eines dauernden Ego anzuerkennen; sie taten das zwar niemals offen, sondern verhüllten dieses Zugeständnis und versteckten es in besonders dunklen und unverständlichen Formulierungen, wie z. B. dem *unterbewußten Lebenskontinuum (bhavanga)* der Theravadins, dem *Dauer-Dasein eines höchst verfeinerten Bewußtseins* der Sautrantikas, dem *Wurzel-Bewußtsein* der Mahasanghikas usw. Das *Speicher-Bewußtsein* der Yogacarins entstammt derselben Geisteshaltung. Als die Anweisung, das individuelle Selbst nicht zu beachten, sich erst einmal zu der Maxime verhärtet hatte: ›Es gibt kein Selbst‹, wurden solche Zugeständnisse an den gesunden Menschenverstand unvermeidlich.« (S. 161/162)

Alle diese Erörterungen entspringen einem Anliegen, das zutiefst in uns liegt und ungestraft nicht vernachlässigt werden darf. Conze sieht es hinter dem Loslösungsstreben des echten Buddhajüngers und bringt es mit den Worten zum Ausdruck: »...Dabei wird vorausgesetzt, daß es eine endgültige Wirklichkeit gibt und daß etwas in uns existiert, mit dem wir diese endgültige Realität berühren können.« (S. 104) *Mrs. Rhys Davids*, die bekannte Pāli-Forscherin und Übersetzerin, hat unter den englischen Buddhisten diesem Problem die Beachtung verschafft, die es verdient. *Darüber hinaus* aber nimmt das vorliegende Werk den Pāli-Kanon einfach so, wie er sich gibt, und es wird dem aufmerksamen Leser deutlich werden, wie glückbringend es ist, durch einen *kongenialen* Geist in die Lehre des Größten der Götter und Menschen eingeführt zu werden.

Der durch seine Übersetzungen zu einem ganz besonderen Wegbereiter des Buddhismus in den Ländern deutscher Zunge gewordene *Karl Eugen Neumann* las das Buch der ersten Auflage, das 1915, im Todesjahr Neumanns, erschien. Er schrieb an den Verfasser: »Das Werk ist ohne Zweifel die weitaus bedeutendste Darstellung des Buddhismus, die seit Oldenberg erschienen ist: jedoch unvergleichlich tiefer, umfassender, nach allen Richtungen hin durchdacht. Bei der erstmaligen kursorischen Durchsicht sind es insbesondere zwei Erklärungen, die mir als ganz ausgezeichnet aufgefallen sind: anattā als Nicht-Ich und āsavo als Beeinflussung.«

Friedrich Zimmermann (1851–1917) wurde zu einem dankbaren Leser der »Lehre des Buddha«, wie seine Briefe an den Verfasser zeigen. Er war unter dem Namen *Subhadra Bhikshu* bekannt geworden als Verfasser des »Buddhistischen Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gótama«, der 1888 erstmalig erschien und dann vierzehn Auflagen erreichte und siebzehnmal in andere Sprachen übersetzt wurde. Interessant sind folgende Ausführungen: »Ganz besonders befriedigt war ich über Ihre Behandlung des schwierigen Themas Persönlichkeit und anattā. Es ist über diese Lehre in den buddhistischen Zeitschriften so viel verworrenes und verkehrtes Zeug zu Tage gefördert worden, daß ich daran zu zweifeln begann, ob irgend einer unserer deutschen ›Buddhisten‹ wohl die Sache verstünde. Es schien, als ob jeder seinen Tiefsinn glänzen lassen wollte, um den Leser in Mißverstand und Verwirrung zu stürzen und die Hauptlehre des Meisters zu diskreditieren. Denn im Grunde liefen alle diese tiefsinnigen Ausführungen darauf hinaus, der Buddha habe die Absurdität gelehrt, daß in und hinter der Persönlichkeit nichts, gar nichts stecke, vielmehr das Subjekt des Erkennens gar nicht existiere und der Buddha schlechterdings, in modernes Deutsch übersetzt, gesagt habe: ›Ihr Brüder, ich verkünde euch, ich bin nicht; bin nichts als eine Einbildung.‹ Wobei nicht einmal erklärt wurde, wer denn nun eigentlich diese Einbildung habe, so daß auch diese Einbildung wieder haltlos in der Luft hing.

Oft habe ich mir Vorwürfe gemacht, daß meine Abneigung gegen jede schriftliche Polemik, meine direkte nervöse Furcht vor einer solchen, mich abhielt, dagegen aufzutreten und diesem Unfug durch eine genaue Darlegung der Wahrheit ein Ende zu machen. Jetzt bin ich hocherfreut, daß Sie das getan haben, und zwar in so gründlicher und umfassender Weise, daß die gedankenlosen Anhänger des Nihilismus nicht dagegen werden auftreten können.«

Der Indologe *Dr. Karl Seidenstücker* (1876–1936) – am bekanntesten durch den »Pāli-Buddhismus in Übersetzungen« – äußerte: »... Von Fragen von ganz untergeordneter Bedeutung abgesehen muß ich sagen, daß ich eine so tiefe und treffende Darstellung der Buddha-Lehre noch nirgends gefunden habe. Vor allen Dingen freut mich die Bejahung und Betonung des transcendentalen Subjekts; dies war vor allen Dingen das Eine, was notwendig war...« Später wurde Seidenstücker ein enger Mitarbeiter Georg Grimms.

Der Leser wird sich überzeugen lassen, daß der Buddho altindischen Geist zur höchsten Vollendung gebracht hat. »Auch er hat den Ātman gesucht, wie diesen ja noch alle großen Geister gesucht haben: γνῶθι σεαυτόν: ›Erkenne dich selbst!‹ — so lautete schon die Aufschrift auf dem Tempel der Pythia; Heraklit aber war auf seiner Suche nach seinem Ich so weit gekommen, daß er versichern konnte, man werde die Grenzen der Seele nicht finden, auch wenn man alle Wege durchlaufe. Wie ganz Indien hatte dann auch der Buddha den Attā auf dem *indirekten* Wege gesucht, indem er vom Attā alles, was *nicht* der Attā ist, absonderte. Aber er ist diesen Weg so radikal und mit solchem Erfolg gegangen, daß sich ihm alles Erkennbare überhaupt, insbesondere auch das Geistige, insbesondere auch *das Denken* als *an*attā und damit als ein von uns zu Überwindendes erwies. Und *darum* sagt er: Ihr lehrt den Attā; ich aber lehre, was *nicht* der Attā ist. Ihr sprecht deshalb auch fortwährend vom Attā; ich aber spreche *nur* vom *an*attā, kurz, ihr habt die Attā-Methode, den Atta-vāda; ich aber habe die *Anattā*-Methode, den Anatta-vāda; und habe sie gerade deshalb, weil *nur* so der Attā, also eben *ich*, leidlos, selig werden kann. Oder ›könnte man wohl, Mönche, einer solchen Ich-Lehre (attavāda) anhängen, durch die dem daran Haftenden keine Sorgen, Klagen, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung aufsteigen möchten? Kennt ihr wohl eine solche?‹ — ›Nein, Herr.‹ — ›Gut, Mönche, auch ich kenne keine solche[14].‹

Und so ist denn der Buddha dem indischen Denken *nicht* untreu geworden, seine Lehre ist vielmehr die *Blüte* des indischen Denkens. Er ist ›der *wahre* Brahmane‹, der das Ideal der Upanishads *völlig* verwirklicht hat. Und gerade deshalb wird ihn Indien auch wieder als seinen größten Sohn bewillkommnen, sobald es dies wieder erkannt haben wird.«

Inzwischen ist auf großen Kundgebungen der Buddho von maßgebenden indischen Persönlichkeiten tatsächlich als der größte Sohn Indiens gefeiert wor-

[14] Diese Sätze und die dazu gehörenden Anmerkungen sind entnommen: Georg Grimm, Die Wissenschaft des Buddhismus, Leipzig 1923 bei W. Drugulin. — »Aus diesen Ausführungen ergibt sich wohl ohne weiteres, daß unsere moderne Ausdrucksweise ›das Ich ist *transzendent*‹ nicht etwa die Ausdrucksweise des Atta-vāda ist, für den das Ich ja nicht schlechthin transzendent ist — findet er es ja letzten Endes im reinen Erkennen —, sondern so recht die Sprache des *An*atta-vāda, indem der Satz ›Das Ich ist transzendent‹ ja eben besagt: ›Das Ich liegt über alle Erkenntnis hinaus, ist schlechterdings nicht ausfindig zu machen.‹ Wie töricht, wie unglaublich töricht die Beschuldigung ist, daß, wer die Transzendenz des Ich lehre, damit dem Atta-vāda huldige, wird wohl auch dem Einfältigsten klar, wenn er sich sagen läßt, daß der Buddha eben das, was im Begriff der Transzendenz gedacht wird, sogar dem Worte nach vom Ich lehrt: ›*Nicht bin ich irgendwo*, bei irgend wem, in irgend etwas‹ — (Majj. Nik., 106. Sut.) — ›Da nun das Ich, ihr Mönche, *nicht zu finden ist*‹ (anupalabhamāne) — ›Schon bei Lebzeiten, sag' ich, ist ein Vollendeter *nicht ausfindig* zu machen (ananuvejjo) (Majj. Nik., 22. Sut.)! — Weil keine Erkenntnis bis zum Ich vordringt, deshalb kann man vom Ich auch schlechterdings nichts, absolut gar nichts aussagen, der Rest ist vielmehr — *Schweigen;* und bloß dieses *Schweigen* über das Ich — nicht mehr! — lehrt der Buddha. ›Das ist die *wahre* Atman-Lehre, der *wahre* Atta-vāda‹ (cfr. Sam. Nik. XLV, 4).

den. Freilich wird man nicht viel auf öffentliche Demonstrationen geben dürfen, auf denen der Geist der Lehre leicht verfälscht wird, weil sich keine Lehre gleich der ursprünglichen Lehre des Buddho so intim an den einzelnen wendet und nur *von dir und mir aus* lebendig werden kann. Das gilt natürlich weit weniger für die späteren Formen des volkstümlich gewordenen Buddhismus, für deren religiösen Gehalt es ein großes Glück war, daß scholastische Spitzfindigkeiten nie in weiteren Kreisen Bedeutung gewannen. Die umgestaltende Kraft der Lehre blieb aber noch lange groß und ist es ganz gewiß noch dort, wo sie immer wieder und wieder an das Gewissen des einzelnen Menschen zu appellieren vermag.

Was die Gedankenströme, die vom Buddho ihren Impuls empfangen hatten, zu leisten imstande waren, hatte sich gerade im Lande ihres Ursprungs, in Indien, erwiesen, obwohl sie dort den Namen ihres Begründers verloren. Der Buddhismus hatte bereits eine große Mission vollbracht, als die letzten Reste der Gebilde, die sich noch mit diesem Namen bezeichneten, am Anfang des 13. Jahrhunderts aus Indien fast restlos verschwanden, nicht zum wenigsten deshalb, weil sie, innerlich ausgetrocknet und kraftlos geworden, unter Indern mit ihrer stark metaphysischen Veranlagung sich nicht mehr halten konnten. Die Lehre war weitgehend in den Hinduismus eingedrungen und war dort lebendig geblieben. Ihr Geist, auch in seiner späteren Entfaltung, hatte höchst anregend gewirkt, ihre so unübertroffen gut fundamentierte wohlwollende Haltung hatte in die Tiefe und Weite hinein Einfluß gewonnen und ganz besonders dazu beigetragen, daß sich eine Milde verbreitete, die sich auch auf die Tierwelt erstreckt. Die trennenden Schranken der Kasten waren von ihr von Anfang an innerlich überwunden worden, weil einzig und allein der einzelne in seinem moralischen Wert oder Unwert ausschlaggebend war. Wenn auch die brahmanische Reaktion seit Kumārila (erste Hälfte des 8. Jahrh. nach der Zeitwende), vielleicht ganz besonders auch in ihrer Opposition zum Buddhismus, zu einem weiteren Ausbau des Kastenwesens und zu seiner schließlichen Erstarrung führte, so blieb doch der starke Geist der Milde, der Toleranz und der Versöhnlichkeit erhalten, insoweit im Hinduismus das religiöse Streben des einzelnen mit seiner Entfaltung der Güte durchaus seine Bedeutung behielt. Und diesem Geist wird wieder die Anerkennung, wenn Indiens philosophischer Vizekanzler Radhakrishnan sagt: »Der Buddhismus hatte solchen Erfolg, weil er eine Religion der Güte war, die allen jenen geheimen Kräften Ausdruck verlieh, die der starr festgelegten sozialen Ordnung sowie der rituellen Religion widerstrebten, indem sie sich unmittelbar richten an die Armen, Niedrigen und Enterbten.« Und ein anderer angesehener Inder ruft aus: »Es ist in der Tat bemerkenswert, daß wir uns – in diesem Lande der verschiedensten Sekten und Glaubensbekenntnisse –, als wir unsere Unabhängigkeit gewannen, entschlossen, unsere Zuflucht zu nehmen zu dem Rad der Lehre, das Gotama, der Buddha,

zum ersten Male in Bewegung setzte auf dem heiligen Boden von Sarnath bei Kāshi (Benares).«

Das ist der Geist, lieber Leser, den dir das Buch übermitteln will. Es fordert dich aber auf, mit Aufmerksamkeit, ja mit Andacht zu lesen. Dann erst wirst du dieses Geistes innewerden, der darüber hinaus noch Höheres erreichen läßt, womit die ganze Welt und damit alles Leiden überwunden wird. Jedem wird es das geben, was er seinen Fähigkeiten und Veranlagungen nach daraus zu entnehmen imstande ist. Es bietet sich an als der Gefährte stiller Stunden. Das Gelesene fordert zum Nachdenken auf. Man muß gründlich kauen, damit die aufgenommene Nahrung gut verdaut werde. Das gibt uns ein Gleichnis für das rechte Lesen. Beim rechten Lesen aber werden uns aus dem Buch die Anregungen für unsere Meditationen zuwachsen, ohne die wir keine lebendigen Erkenntnisse gewinnen können. Bei solcher Benutzung wird es zum Freunde, zum Berater werden, und es mag kommen, daß es zu dem *einen* Buch wird das alle Bibliotheken ersetzt. – Bald aber – gleichsam schon unterwegs – wird der Leser die Wahrheit der Worte erfahren: »Jede Lehre, von der du dir sagen kannst, daß sie zu Leidenschaftslosigkeit führt und nicht zu Leidenschaft; zu Unabhängigkeit und nicht zu Bindung; zu Verminderung weltlichen Gewinns und nicht zu seiner Vermehrung; zu Einfachheit und nicht zu Habgier; zu Zufriedenheit und nicht zu Unzufriedenheit; zu Einsamkeit und nicht zu Geselligkeit; zu Leistung und nicht zu Schlaffheit; zu Freude am Guten und nicht zu Freude am Bösen – von solcher Lehre kannst du mit Bestimmtheit sagen: Das ist *die* Regel. Das ist *die* Lehre. Das ist des Meisters Botschaft[15].«

Utting am Ammersee, den 13. April 1957 *Max Hoppe*

[15] Zitiert aus: *Der Buddhismus.* Wesen und Entwicklung. Von Edward Conze. Urban-Bücher. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1953.

EINFÜHRUNG

Wer war der Buddho? [1]

Der Buddho wurde um die Mitte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. in der indischen Stadt Kapilavatthu als Prinz Siddhattho, Sohn des Königs Suddhodano aus der Familie der Gotamiden, geboren. Der Buddho war also ein Inder. Was das bedeutet, soll folgendes klar machen [2]:

Indien bildete von jeher eine eigene Welt. Es wird nach außen abgeschlossen im Nordwesten durch das indisch-persische Grenzgebirge, im Nordosten durch den Himalaja, der die höchsten Gipfel der Erde trägt, im Südwesten durch das persische und im Südosten durch das indische Meer. Wenn seine Abgeschlossenheit auch nicht so groß war, um die Handelsbeziehungen mit den benachbarten Völkern, wie sie seit jeher bestanden, erheblich zu erschweren, so genügte sie doch, Indien, wenigstens für die Zeit seiner Entwicklung, vor der Invasion durch fremde Heere, vor der Überflutung und Austrocknung seiner Kultur durch ausländische Einflüsse zu schützen. Als dann später die Stürme der griechischen, skythischen und mohammedanischen Invasionen über Indien hereinbrachen, war die indische Gedankenwelt bereits konsolidiert und schulmäßig geschlossen und damit unbeeinflußbar geworden. Vielmehr gerieten die fremden Eroberer gegenüber dem geknechteten Indien vielfach in eine ebenso große geistige Abhängigkeit wie das Römerreich gegenüber dem eroberten Griechenland. Die Kultur Indiens ist also eine durchaus ursprüngliche. Ihre Entwicklung wurde durch das Klima des Landes begünstigt, das gemeiner Sorge entband und so die Muße ließ, sich auch den großen Problemen, die das Dasein aufgibt, hinzugeben: Indien ist in seinem nördlichen Teile ein subtropisches, in seinem größeren Teile ein tropisches Land, wie denn auch die Poesie der Inder in allen Gattungen, Epos, Lyrik und Drama den Zauber der Tropenwelt widerspiegelt.

Das herrschende Volk in Indien gehört zur indisch-europäischen Völkergruppe, welche in sieben Hauptstämmen als Inder und Iranier im mittleren und südlichen Asien, als Griechen und Italiener im Süden, als Slawen, Germanen

[1] Buddho ist die Nominativform, während bei uns meistens die Stammform »Buddha« gebraucht wird. – In diesem Werk findet sich bei allen Nomina die Nominativform, so daß es stets kāyo (masc.) heißt statt der Stammform kāya, rūpaṃ (neutr.) statt rūpa. Es muß dann natürlich auch z. B. in der Anredeform, wenn auch mit einigen Bedenken, bei Sāriputto bleiben, wiewohl der Vocativ des Pāli »Sāriputta« lautet. Bei Wortzusammensetzungen wird aber des besseren Klanges wegen die Stammform gebracht, z. B. in »Buddhalehre«.

[2] Die historischen Unterlagen der folgenden Ausführungen gründen sich größtenteils auf Paul Deussens »Allgemeine Geschichte der Philosophie«, Band 1.

und Kelten in den nördlichen Ländern Europas seßhaft wurde. Daß die Sprachen der Griechen und Römer in einem näheren, die sämtlichen europäischen Kultursprachen in einem entfernteren Verwandtschaftsverhältnisse zueinander stehen, war mit Händen zu greifen und von altersher bekannt, ohne daß man sich doch über dieses Verhältnis eine befriedigende Rechenschaft zu geben wußte. Aber nachdem gegen Ende des vorigen Jahrhunderts das Sanskrit, die Sprache der alten Inder, bekannt geworden war, war es eine nicht zu verfehlende Entdeckung, daß Inder und Perser in Asien, Griechen und Römer, Kelten Germanen und Slaven in Europa die Abkömmlinge eines einheitlichen Urvolkes seien. Dagegen ist der ursprüngliche Wohnsitz dieses Muttervolkes nicht mehr ausfindig zu machen. Die Trennung des Urvolkes in die sieben Hauptstämme und die Wanderung der letzteren in ihre nunmehrigen Wohnsitze ist bereits in vorhistorischer Zeit erfolgt.

Die in Indien seßhaft gewordenen Indoeuropäer nannten sich von jeher Arya's und nannten sich so auch noch zu des Buddha Zeiten. Der Buddha sagt selber in Dīgha Nikāyo XVI, 1, 28: »So weit Arier wohnen und so weit der durch Kaufleute gepflegte Verkehr sich erstreckt, wird diese befestigte Stadt Pātaliputtam als die erste glänzen.«

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes »arya« ist »fromm« und sind deshalb »die Arier« »die zu den Frommen Gehörigen«, in welchem Sinne das Wort Arya auch als Volksname ursprünglich verstanden wurde. Das allein schon weist darauf hin, welcher Art die von den arischen Indern hervorgebrachte Kultur von Anfang an war.

»Fromm« ist ein *religiöser* Begriff, bedeutet eine religiöse Weltanschauung haben. Religiös ist aber eine Weltanschauung, wenn man sich in seinem Gewissen verpflichtet fühlt, auch auf die Sicherung seiner großen Zukunft nach dem Tode bedacht zu sein, sich an diese Verpflichtung »gebunden« erachtet (religatur), gleichviel ob man dabei an einen persönlichen Gott glaubt oder nicht. Das ist der eigentliche Sinn des Begriffes Religion, so befremdend *diese* Definition dem modernen, in diesem Sinne durchaus areligiösen Menschen auch erscheinen mag. Wegen dieser seiner Gewissensverpflichtung sieht sich ein religiöser Mensch insbesondere genötigt, sein Handeln nicht mehr ausschließlich auf die hemmungslose Befriedigung der Gier nach sinnlichem Genusse einzustellen, sondern auch die Folgen zu erwägen, die sich aus einem solchen brutalen Egoismus für das kommende Leben ergeben könnten. So führt eine religiöse Weltanschauung unweigerlich zur Veredelung der Lebensführung des Menschen und, wenn sie ein ganzes Volk erfüllt, des Volkes. Fehlt diese das Gewissen verpflichtende Hemmung, so kann es höchstens zur Zivilisation kommen, zur Verfeinerung der Genußsucht, zu deren Befriedigung man auch nicht vor den brutalsten Mitteln zurückschreckt.

Religiös gesinnt in diesem Sinne waren die arischen Inder von Urbeginn an und sind es bis zum heutigen Tage geblieben, ja man kann sagen, daß sie das

religiöseste Volk der Erde überhaupt waren und sind. Deshalb brachten sie es denn auch zu einer hohen *Kultur*, die sie insbesondere auch vor einer »Zivilisation der Fabrikschlote«, selbst nach Nietzsche »die erbärmlichste aller Zivilisationen[3]«, bewahrte.

Der religiöse Charakter der arisch-indischen Kultur wird speziell auch aus den folgenden Worten Deussens deutlich: »Eine eigentliche Geschichtsschreibung wie in Griechenland und Rom gibt es in Indien nicht, und die Historiker gewöhnlichen Schlages (wie sie denn auch einem Platon nicht verzeihen können, daß er kein Demosthenes wurde) zucken mitleidig die Achsel, daß ein so hoch begabtes Volk es nicht bis zu einem dauerhaften Staatsorganismus, nicht zu reden von einer öffentlichen Beredsamkeit, ja nicht einmal bis zu einer Aufzeichnung seiner Geschichte gebracht habe. Sie sollten lieber zu begreifen suchen, daß die Inder zu hoch standen, nach der Weise der Ägypter sich an Königslisten zu ergötzen, das heißt in der Sprache des Platon Schatten zu zählen, daß der arische Genius es verschmähte, die zeitlichen Dinge und ihre Ordnung sehr ernst zu nehmen, weil er mit der ganzen Energie seiner Kräfte das Ewige suchte und dies in einer überreichen poetischen und religiös-philosophischen Literatur zum Ausdruck brachte.«

Wie die religiöse Einstellung das Leben des arischen Inders schon von den ältesten Zeiten an beherrschte, zeigen im Überschwange die Hymnen des Rigveda[4], die wohl in der Zeit von 3000 bis 2000 vor unserer Zeitrechnung entstanden sind und auf weise Seher, Rischis, zurückgeführt werden, die »mit Einsicht in ihrem Denken forschten« (123). Sie waren also *Philosophen*, nicht Theologen, und war demgemäß ihre Weltanschauung eine philosophische. Jede philosophische Weltanschauung aber gründet sich auf zwei Elemente, auf Ausschau in die Außenwelt und auf Inschau in sich selbst, in die Tiefen der eigenen Persönlichkeit. Dabei ist die Inschau das Maßgebende: wer sich noch völlig mit seiner Persönlichkeit identifiziert, kommt zu einer ganz anderen Weltanschauung als derjenige, der seine Persönlichkeit mehr und mehr als eine bloße, ihm unwesentliche »Beilegung« erkennt. Die Rischis waren nun bereits zu letzterer Erkenntnis gelangt. Damit wußten sie sich in ihrem Kerne von dem Zerfalle ihres Körpers unberührt, mithin unsterblich, so daß sich für sie das Problem der Art und der Sicherung ihrer Zukunft nach dem Tode ergab. Die nach außen, auf die sich den fünf Außensinnen darbietende Erscheinungswelt gerichtete Erkenntnis zeigte natürlich auch ihnen das Walten der diese ganze Welt gestaltenden Naturkräfte. Diese Naturkräfte sollen sie dann nach allgemeiner Mei-

[3] Welche Versündigung an den kommenden Geschlechtern liegt nicht schon in dem schrankenlosen Raubbau an den Bodenschätzen der Erde, der zum Zwecke der immer größeren Befriedigung der Genußsucht getrieben wird!

[4] Der Veda, »das (heilige) Wissen« ist das älteste erhaltene Denkmal der indischen und indoeuropäischen Literatur. Er ist mehr als sechsmal so umfangreich wie die Bibel. Seine Texte waren ursprünglich, indischem uraltem Gebrauche gemäß, mündlich weiter gegeben worden und wurden erst später schriftlich niedergelegt.

nung – auch Deussen steht auf diesem Standpunkt – in ihrer Naivität zu »Göttern« personifiziert haben. So sei, wie jeder Polytheismus, auch das vedische Pantheon entstanden. Aber diese Erklärung ist überaus seicht: der arische Inder des Rigveda personifizierte nicht die Naturkräfte, sondern er personifizierte, ausgehend von der Erkenntnis, daß seine eigene Substanz hinter seinem Körper liege, das geheimnisvolle Prinzip, aus dem jede ursprüngliche Naturkraft hervorquillt, ihre der Erkenntnis nicht unmittelbar zugängliche Substanz und charakterisierte diese, weil er auch sie, wie seine eigene Substanz, ohne weiteres als vom Wechsel ihrer Erscheinungsformen unberührt und damit als ewig erkannte, als Götter. Weil er sich nun vielen Naturkräften und damit vielen Substanzen gegenübersah, so gab es für ihn eben auch viele Götter. Diese stellen somit in ihrer Gesamtheit den später das Brahman genannten Weltuntergrund dar. In diesem Sinne erklärte auch zweitausend Jahre später der Buddho Sonne und Mond als Götter und spricht er auch von »Baumgottheiten«, »die in den Bäumen leben« (Majj. Nik., 45). Alles, was Leben hervorbringt ist eben für den Inder göttlich, ein Gott.

Wie richtig dieser schon vom Urarier vollzogene Schluß vom eigenen Inneren auf den Kern aller Naturkräfte ist, ergibt die Tatsache, daß wir nur in uns selber in den Weltgrund, in dem ja auch wir wurzeln, hinunter steigen können, indem alles, was sich unseren Außensinnen darbietet, immer nur seine äußere Schale zeigt. Das bestätigen übrigens auch folgende Worte Kants: »Der bloße Begriff vom Ich, der unveränderlich ist, den man gar nicht mehr beschreiben kann, drückt die Substanzialität aus. Substanz ist das erste Subjekt aller inhärierender Akzidenzen. Es ist dieses Ich aber ein absolutes Subjekt, dem alle Akzidenzen und Prädikate zukommen können und was gar kein Prädikat von einem anderen Ding sein kann. Ja, was noch mehr ist, den Begriff, den wir überhaupt von allen Substanzen haben, *haben wir von diesem Ich entlehnt.* Dieses ist der ursprüngliche Begriff der Substanz« (570).

Daß der Polytheismus des Rigveda von der eben geschilderten Art ist, springt bei seiner Lektüre in die Augen. Wer möchte aber nicht einen solchen Polytheismus bewundern?

Doch nicht bloß das. Der altarische Inder war in der zweiten Hälfte der Rigveda-Periode auch schon zum Einheitsgedanken vorgedrungen, wie das der Rischi Dirghatamas in den lapidaren Worten ausspricht: »Vielfach benennen, was nur eins, die Dichter« (106). Näher ausgeführt ist diese »epochemachende« Erkenntnis in dem berühmten Schöpfungshymnus: »Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein. – Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. – Wer hielt in Hut die Welt, wer schloß sie ein? – Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer? – Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit. – Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar. – Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit – Das Eine, außer dem kein Andres war. – Doch wem ist auszuforschen es gelungen?

– Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen? – Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen – Wer sagt es also, wo sie hergekommen?« –

Die Antwort auf dieser Stufe war, daß man einen einzigen obersten Gott auf den Thron setzte, den man Prajāpati, d. i. »Herr der Geschöpfe«, nannte. Auch er war indes noch eine Person, unterschied sich aber von dem abendländischen persönlichen Gott dadurch, daß er nicht sowohl eine Welt außer sich setzte, sondern vielmehr sich selbst ganz oder teilweise (d. h. unbeschadet seines persönlichen Fortbestehens) in die Natur und ihre Erscheinungen umwandelt, »er, über dem nichts Höheres vorhanden, der eingegangen in die Wesen alle, Prajāpati, mit Kindern sich beschenkend.« (191)

Mit dieser Weltanschauung war auch das dem Menschen vorgesetzte Ziel und die seiner Verwirklichung dienende Moral bestimmt. Was hätte dieses Ziel anders sein können, als zur »Gemeinschaft, Weltgemeinschaft, Wesensgemeinschaft mit den Göttern« und damit »in die wahre Heimat« zu gelangen, zur »Weideflur, die niemand mehr rauben kann, wo nicht mehr der Schwache dem Starken tributpflichtig ist?« (288) Demgemäß lehrt die Moral des Rigveda den »Götterweg«, den Weg zu den Göttern. Dieser Weg aber war zunächst das Gebet zu den Göttern um Aufnahme in ihre Gemeinschaft:

Wo wandeln ist nach Lust, wo sich
Der dritte, höchste Himmel wölbt,
Wo lichterfüllte Räume sind,
Dort lasse mich unsterblich sein.

Wo Wonne ist und Seligkeit,
Wo Freude über Freude wohnt,
Wo sich der Sehnsucht Sehnen stillt,
Dort lasse mich unsterblich sein.«

Aber die Götter nehmen nur die Guten, die das Unvollkommene bei ihrem Tode zurücklassen, in ihre Gemeinschaft auf. Man muß sich also hienieden als guter Mensch betätigen, das heißt man muß *gütig* sein:

»Armen zu spenden, schmälert ja den Reichtum nicht;
Wer nicht gibt, hat auch keinen, der sich erbarmt.

Wer, wohlverseh'n mit Nahrung, wenn der Dürftige,
Um eine Gabe bittend, naht in seiner Not,
Sein Herz verhärtet dem, der Ehre stets erwies,
Der findet selbst auch keinen, der sich sein erbarmt.

Der erst genießt, der auch den Armen mitteilt.« (93)

Das zeigt, daß bereits damals, vor Jahrtausenden, den arischen Indern das große moralische Grundgesetz, die Güte, zum Bewußtsein gekommen war.

*

An die Stelle der Rischis des Rigveda traten in der jungvedischen Zeit, die etwa von 1000 bis 500 vor Chr. währte und mit den Upanischaden abschließt, mit der Ausbildung des Kastenwesens, die Großen der Brahmanen-Kaste, die sich selber als die Fortsetzer der Rischis betrachteten (12). Auch sie waren, wie alle Wesen – was sich in deren Todesangst zeigt – durchbebt von dem Schauder der Vergänglichkeit ihrer eigenen Körperlichkeit, auch sie pflegten, weil der Schauder aus ihnen selber quoll, die *Inschau* und waren so zur Einsicht gekommen, daß ihre Substanz, ihr wahres Ich, der Ātman, hinter ihrer Körperlichkeit liege und damit vom Tode des Körpers nicht berührt werde, somit unsterblich sei. Deshalb suchten auch sie die sie erwartende Zukunft nach dem Tode festzustellen, ebenfalls wieder durch Inschau, indem sie durch diese die möglichen Zustände ihres substanziellen Ichs jenseits des vergänglichen Körpers zu ermitteln suchten. Zu diesem Zwecke zogen sie sich aus dem Welttreiben an eine einsame Stätte zurück und suchten von sich alles abzustreifen, was nur abzustreifen war: die Außenwelt, ihren grobmateriellen Körper und damit das Sinnenleben, ihr gesamtes Vorstellen, bis nur mehr reines Denken ohne jede Objektwahrnehmung übrig geblieben war. Trotz alledem aber – und hierin lag das ungeheure Neue – sahen sie sich auch nach dieser äußersten Loslösung von allem, was man gemeinhin als die Substanz des Menschen betrachtet, in ihrem Bestande völlig unberührt. Im Gegenteil, das Bewußtsein der Tatsächlichkeit ihres Ichs trat um so strahlender hervor, je weiter der Ablösungsprozeß fortschritt. Ja, dieses Bewußtsein ging ihnen am Gipfel, wo sie alles Erkennbare hinter sich gelassen hatten, erst in seiner ganzen Herrlichkeit auf, obwohl auf diesem Gipfel, ihr Ich, abgesehen von diesem Bewußtsein seiner Tatsächlichkeit, ungreifbar und unbestimmbar geworden war: »Nicht nach innen erkennend, nicht nach außen erkennend, noch nach beiden Seiten erkennend, weder wahrnehmend noch nicht-wahrnehmend, auch nicht durch und durch aus Erkenntnis bestehend, unsichtbar, ungreifbar, nur in der Gewißheit des eigenen Ichs begründet, jenseits der ganzen Weltausbreitung, selig, zweitlos: das ist das vierte Viertel[5], das ist das Ich, das soll man erkennen[6].« Damit war der Gipfel der brahmanischen Weisheit erklommen. Der höchstmögliche Zustand des Menschen schien verwirklicht, das Endziel erreicht: unser Ich, aller vergänglichen, leidvollen Beilegungen ledig, ewig, in sich restlos selig: der

[5] Der Zustand des Wachens, »nach außen erkennend«, ist das erste Viertel, der Zustand des Schlafes, »nach innen erkennend«, das zweite Viertel. Der Zustand des Tiefschlafes, »weder nach innen noch außen erkennend«, ist das dritte Viertel.

[6] Māṇḍūkya-Up., 7.

höchste Gott, erhaben über alle Götter, erhaben auch über den bisherigen höchsten Gott Prajāpati war im eigenen Innern jenseits unseres empirischen Ichs als unser eigentliches, wahrhaftiges Ich gefunden. Da aber dieses Ich auch »sonder Persönlichkeit« ist, wie unser deutscher Meister Eckhart sagt, so trafen für dieses göttliche Ich die Bezeichnungen Gott, Gottheit, die das persönliche Element in sich schließen, überhaupt nicht mehr zu und so mußte für das Überpersönliche, wahrhaft göttliche, wahrhaft heilige vierte Viertel eine eigene Bezeichnung gefunden werden. Sie war eben *das Brahman, »das Heilige*[7]*«*.

Daß das Brahman mit dem vierten Viertel unseres Ichs identisch ist, kommt insbesondere in der folgenden Stelle der Paramahaṃsa-Upanischad zum klaren Ausdruck: »Jener Weg der Paramahaṃsas — (der höchsten Wanderschwäne) — ist schwer in der Welt zu finden, nicht viele betreten ihn. Was ist der höchste Paramahaṃsa? Der ist es: »Wer als Paramahaṃsa nicht mehr nach Kälte und Hitze fragt, nach Lust und Leid, nach Ehre und Unehre. Er läßt Stolz und Selbstsucht dahinter, und weil sein eigener Leib von ihm als ein Aas angesehen wird, wendet er sich von diesem verkommenen Leibe für immer ab und richtet sein Erkennen beständig auf jenes, nimmt in ihm seinen Stand und weiß von ihm, dem Ruhigen, Unwandelbaren: »Jenes Zweitlose, ganz aus Wohlbefinden Bestehende, bin ich selber. Das ist der wahre Yogin, ist der Wissende, sein Bewußtsein ist erfüllt von dem, dessen einziger Geschmack vollkommenes Wohlbefinden ist. *Dieses Brahman bin ich*, so weiß er und hat das Ziel erreicht, hat das Ziel erreicht.«

Die Loslösung von der grobmateriellen Körperlichkeit und damit der Aufstieg zur höchsten Geistigkeit vollzog sich natürlich ganz allmählich, von Stufe zu Stufe. Auf diese Weise durchschritt der »Betende« bei seiner Rückkehr in das Brahman, in seine »Heimat«, auch alle die »übermenschlichen« Daseinsformen, wie solche von vornherein in der schrankenlosen Wirklichkeit zu vermuten sind, *erlebte* mithin leibhaftig auch alle Götter- oder Himmelreiche in sich selber. So und *nur* so kann man sich nämlich schon hienieden von der Tatsächlichkeit dieser höheren Daseinsbezirke überzeugen: »Frag' nicht, was göttlich sei; denn so du es nicht bist, — so weißt du es doch nicht, ob du's auch hörst, mein Christ« (Ang. Sil.). — »An das Göttliche glauben die allein, die es selber sind« (Hölderlin). — »Freund, wird das Paradies in dir nicht erstlich sein, so glaube mir gewiß, du kommest nimmer drein« (Ang. Silesius). — »Edel sei der

[7] Die ursprüngliche Bedeutung von Brahman ist Gebet. (S. des Verfassers »Wissenschaft des Buddhismus«, S. 300 flg.). In der Regel bestand das Gebet auch bei den alten Indern in der Anrufung der Götter. *Dieses* Gebet kam natürlich für die großen Brahmanen — Brahmana heißt Beter — nicht in Frage. Ihr Gebet war andächtige, d. h. in feierlicher, heiliger Seelenstimmung vorgenommene Versenkung in die eigenen Tiefen. So ist es eigentlich selbstverständlich, daß diese tiefreligiösen Männer das durch *ihr* Gebet gefundene Heiligste »das Heilige«, »das Brahman« nannten. — Welchen weiten Inhalt der Begriff »Brahman« in sich schloß, geht ja auch daraus hervor, daß Brahman auch heilige Rede, heiligen Wandel, heiligen Stand (der Brahmanen) bedeutet.

Mensch, hilfreich und gut. – Denn das allein unterscheidet ihn von allen Wesen, die wir kennen. – Heil den *unbekannten höheren Wesen*, die wir *ahnen!* – Ihnen gleiche der Mensch, sein *Beispiel* lehr' *uns* jene glauben« (Goethe).

Damit fällt auch erst das richtige Licht auf die Lehre von der *Seelenwanderung* im Kreislauf der Wiedergeburten, der der arische Inder seit jeher – sie wird schon im Rigveda gelehrt – mit selbstsicherer Überzeugtheit anhängt. Wenn die Substanz des Menschen vom Tode nicht berührt wird, so bleibt für den, der sich nicht schon in seinem gegenwärtigen Dasein in das Heilige, das Brahman, zurückfindet, ja auch gar keine andere Möglichkeit als die Wiedergeburt zu einem neuen, ihm angemesseneren Dasein, in welchem er seiner Heimat weiter entgegenstreben kann.

Besonders klar wird der Kern der Seelenwanderungslehre in der Bṛihadāraṇyaka-Upanischad 4, 4, 2–6 dargelegt, wo es nach Schilderung des Auszuges der Seele aus ihrem bisherigen Körper heißt: »Dann nehmen ihn sein Wissen und seine Werke bei der Hand und seine vormalige Erfahrung. Wie eine Raupe, nachdem sie zur Spitze des Blattes gelangt ist, einen anderen Anfang ergreift und sich selbst dazu hinüberzieht, so auch die Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt hat, ergreift sie einen anderen Anfang und zieht sich dazu hinüber. – Wie ein Goldschmied von einem Bildwerke den Stoff nimmt, und daraus eine andere, neue, schönere Gestalt hämmert, so auch die Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt hat, schafft sich eine andere, neue schönere Gestalt, sei es der Götter oder des Prajāpati oder eines anderen Wesens . . . Je nachdem einer nun besteht, aus diesem oder jenem, je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren: wer Gutes tut, wird als Guter geboren, wer Böses tut, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses; darum, fürwahr, heißt es: Je nachdem seine Begierde ist, danach ist seine Einsicht; je nachdem seine Einsicht ist, danach tut er das Werk (karman), je nachdem er das Werk tut, danach ergehet es ihm.«

Aus dieser Weltanschauung leitete der spätere arische Inder folgende, jeden Volksgenossen verpflichtende Moralgrundsätze ab: 1. Mildtätigkeit, 2. Rechtschaffenheit, 3. kein lebendes Wesen verletzen, 4. Wahrhaftigkeit, 5. Selbstbeherrschung. Um sich diese Grundsätze tief einzuprägen, deutete er sogar das Rollen des Donners in diesem Sinn: »Da! da! da!«, das heißt: Damyata! Datta! Dayathvam! – »Bezähmt euch! Gebt Almosen! Habt Mitleid!«

Diese Moral wurde so allgemein befolgt, daß mancher indische Fürst sich etwas von dem Zeugnisse aneignen konnte, welches der König Ashvapati Kaikeya seinen Untertanen ausstellte: »In meinem Reiche ist kein Dieb, kein Geiziger, kein Trunkenbold, keiner, der nicht Opfer brächte, keiner, der nicht vedakundig, kein Buhler, keine Buhlerin.« (Deussen, l. c. S. 328 flg.) Solche Moral zeitigt der Glaube an die Wiedergeburt, wenn er, wie in Indien, mit dem Bewußtsein verbunden ist, daß die Art des künftigen Daseins durch das Tun im gegenwärtigen bestimmt wird.

Noch erheblich strenger waren die Anforderungen an diejenigen, die aus dem ganzen Kreislauf der Wiedergeburten und damit aus der Welt heraustreten und in das Heilige, das Brahman, hineinsinken wollten. Ihnen oblag, außer der Erwerbung des Vedawissens als der Hauptsache, als dessen Voraussetzung und Folge, die Selbstkasteiung *(Askese)* und die Entsagung (nyāsa). Die Selbstkasteiung bestand in der Erwerbung aller Tugenden und damit in der allmählichen Abtötung des Trieblebens, weiterhin in der freiwilligen Übernahme von Entbehrungen, wie Büßen und Fasten, um die Gier nach irdischen Freuden noch weiter zu schwächen. Das Radikalmittel war die *Entsagung*. Sie vollzog sich in der Loslösung von Weib und Kind und allem äußeren Besitz. Dieses Asketenleben entwickelte sich schon in den Zeiten der ältesten Upanischaden zu einem besonderen, dem Stande des Hausvaters gleichgearteten Berufszweige (dharmaskandha). Die Asketen durchzogen als herumschweifende Bettler das Land oder lebten als Waldeinsiedler. Die höchste Entsagung übte der Sannyāsin. Auch er durchschweifte als »höchster Wanderschwan« (Paramahaṃsa) das Land. Sein Kleid bestand aus Lumpen oder einem bloßen Lendentuch oder »der Weltraum« war sein Gewand, seine Nahrung war Bettel, sein Tongefäß zur Aufnahme der Nahrung auf der höchsten Stufe »sein Bauch oder seine Hand«, seine Beschäftigung Schweigen und Meditation, die ihn seinen Leib als Aas betrachten ließ, sein Ziel das Brahman.

Derart waren Land und Leute in Indien, als in ihm der Königssohn Siddhattho Gotamo, der spätere Buddho, geboren wurde. Derart müssen nach indischer Anschauung Land und Leute überhaupt sein, wenn Platz für einen Buddho sein soll, wie das auch aus den eigenen Worten des Buddho herausgelesen werden kann: »Der Vollendete ist ein Arier. Deshalb heißen seine vier Wahrheiten arische Wahrheiten« (Sam. Nik. LVI, 28).

II

Was ist ein Buddho?

Der große Spanier Calderon charakterisiert, abgrundtief, die Welt des Lebens also: »Ein Traum nur ist das ganze Leben — Und jeder Mensch, ich seh' es ein, — Er träumt sein ganzes Tun und Sein: — Der König träumt, er sei ein König, — Und tief in diesen Traum versenkt, — Gebietet er und herrscht und lenkt, — Und alles ist ihm untertänig. — Doch es zerstäubt sein Glück der Tod, — Der, auch ein Traum, ihm immer droht. — Der Reiche träumt von seinen Schätzen — Und ist dabei doch ohne Frieden. — Es träumt der Arme auch hienieden, — Er sei ganz elend und leibeigen. — Es träumet, wer beginnt zu steigen, — Es träumet, wer da sorgt und rennt, — Wer liebt und wer von Haß entbrennt. — Kurz, auf dem weiten Erdenballe, — *Was alle sind, das träumen alle*, — Obgleich nicht

einer es erkennt. — Ja, nur ein Traum ist alles Leben, — Und selbst die Träume sind ein Traum.«

Auch im Veda, auch in den Upanischaden wird noch viel geträumt. Alles ist, wie bei den christlichen Mystikern, im Halbdunkel gesehen und dargestellt, dazu auch noch in einen überaus komplizierten, symbolisierenden Opferkultus eingewebt. So muß man sich den Weg zu ihrem Verständnis erst mühsam bahnen. Doch nicht bloß das. Auch die Weisheit des Veda ist trotz ihrer ungeheueren, die tiefste Ehrfurcht auslösenden Größe noch nicht die vollkommene Weisheit. Denn auch das Brahman der Upanischaden ist noch nicht das Endziel des Menschen (purusha-artha), das fast alle indischen Systeme von jeher gesucht haben, sondern nur die vorletzte Stufe zu ihm. Dann ist die uneingeschränkte Identifizierung unseres eigenen Urgrundes, unseres eigenen Ichs (Ātman), mit dem Welt-Ātman eine bloße Spekulation, ganz in der Art der christlichen Mystiker, von denen Seuse sagt: »Schau, das göttliche Wesen ist eine geistige Substanz, die das sterbliche Auge nicht sehen kann. Man sieht Gott aber wohl in seinen Taten, wie man einen guten Meister spürt in seinen Werken. Denn wie Paulus sagt: ›Die Kreaturen sind ein Spiegel *(speculum)*, in dem Gott widerleuchtet.‹« Diese aus bloßen Spaziergängen in das transzendente Gebiet gewonnene *Spekulation* hat der Buddho als solche in seinen Worten enthüllt, daß die Welt an sich zu den vier unerfaßbaren Dingen gehört, mit denen sich zu befassen, Verstörung mit sich bringt (vgl. »Die Wissenschaft des Buddhismus«, Seite 322 flg.). Eine weitere große Verirrung im Veda ist sein Opferkultus, der in seinen Tieropfern geradezu in hohem Maße unmoralisch ist.

Aus dem Lebenstraume *vollkommen* »erwacht« ist nach dem Buddho nur ein Buddho. Das ist nicht nur der Sinn, sondern die wörtliche Bedeutung des Wortes Buddho. Das geht aus dem 54. Dialog des Majjhima Nikāyo hervor, in welchem ein aus dem Traum »Erwachter« als paṭibuddho bezeichnet wird, und insbesondere aus Samyutta Nikāyo VI, 4, 9, wo statt des Wortes Buddho »suttappabuddho«, »der aus dem Schlaftraume Erwachte« gesagt ist.

Wozu ist nun aber ein Buddho erwacht? Zur höchsten Wirklichkeit, zur Wirklichkeit, wie sie in Wahrheit ist, zu jener Wirklichkeit, die schon Schopenhauer in seinen Worten geahnt hat: »Wenn wir aus einem uns lebhaft affizierenden Traume erwachen, so ist, was uns von seiner Nichtigkeit überzeugt, nicht so sehr sein Verschwinden, als das Aufdecken einer zweiten Wirklichkeit, die unter der uns so sehr bewegenden — (des Traumes) — verborgen lag und nun hervortritt. Wir haben eigentlich alle eine bleibende Ahndung oder ein Vorgefühl, daß auch unter dieser Wirklichkeit, in der wir leben und sind, eine zweite andere verborgen liegt. Sie ist das Ding an sich, das ὕπαρ — (das eigentlich Reale) — zu diesem ὄναρ — (dem gegenwärtigen Lebenstraume).«

Ein Buddho ist aber nicht bloß zur höchsten Wirklichkeit erwacht, er legt seine höchste Erkenntnis, erhaben über die »aller Götter und Menschen«, auch in höchster Klarheit dar, frei von jeder mythologischen Verhüllung und mythi-

schen Einkleidung, dabei aber in so zwingender Form, daß sie sich dem, der ihm zu folgen vermag, als geradezu in sich evident präsentiert. Deshalb verlangt ein Buddho auch keinen Glauben, sondern verheißt Wissen: »Werdet ihr nun, Mönche, also erkennend, also sehend, vielleicht sagen: ›Dem Meister zollen wir Verehrung, aus Verehrung für den Meister reden wir also‹?« — »Wahrlich nicht, o Herr.« — »Wie nun, so sagt ihr einzig das, was ihr selbst durchdacht, selbst erkannt, selbst verstanden habt?« — »So ist es, o Herr.« — »Wohl, Mönche, belehnt seid ihr, Mönche, mit diesem Wunderding — (das ist die Lehre des Buddho) — dem klar sichtbaren, jederzeit zugänglichen, es heißt: ›Komm und sieh!‹ Verständige können es im eigenen Innern feststellen.« (M. S., 38. Sut.) Wo ist ein zweiter Religionsstifter, der ähnliches gesagt hätte?

Wann ist nun eine Wahrheit in sich evident, klar sichtbar? Anders ausgedrückt: Welche Erkenntnis ergibt offensichtliche Wahrheit? Das wissen sehr Wenige. Wenn man recht klug ist, meint man, Wahrheit sei gleichbedeutend mit unmittelbarer Anschauung. Aber die Anschauung ist lediglich die Quelle der Wahrheit[8].

Wahrheit ist Wissen und jedes Wissen ist ein Urteil und jedes Urteil ist das Werk der Urteilskraft, also eine Vernunfttätigkeit. Jede Vernunfttätigkeit aber besteht im Schlußfolgern mit Obersatz, Untersatz und Schlußsatz. Wenn ich z. B. die Wahrheit ausspreche: »Ich bin sterblich«, so beruht diese Wahrheit auf der Schlußfolgerung, dem Syllogismus: »Alle Menschen sind sterblich (Obersatz) — Ich bin ein Mensch (Untersatz) — Also bin ich sterblich« (Schlußsatz). Das gilt selbst für so selbstverständliche Wahrheiten wie: »Die Erde existiert«. Der zugrundeliegende Syllogismus heißt hier: »Was ich wahrnehme, existiert — die Erde nehme ich wahr — mithin existiert sie.« Wenn sich der Mensch bei solchen Sätzen seiner Schlußfolgerung nicht bewußt wird, so offenbart das nur, mit welcher Selbstverständlichkeit jedes Lebewesen, auch das Tier, seine Schlußfolgerungen zieht.

Ist aber jedes Wissen ein Urteil und beruht jedes Urteil auf einer Schlußfolgerung, dann muß sich auch alles Wissen beweisen lassen. Denn unter einem Beweis versteht man ja nur die Aufzeigung der Schlußfolgerung, auf der eine behauptete Wahrheit beruht, so daß also wahr auch nur ist, was und so weit es

[8] Die Anschauung oder unmittelbare Wahrnehmung ist eine Wahrnehmung der fünf *äußeren* Sinne, eine *sinnliche* Wahrnehmung, oder eine anschaulich unmittelbare Wahrnehmung vermittels des sechsten, des *anschauenden* Denksinnes. Diese letztere Wahrnehmung beschränkt sich auf die Anschauung des Raumes, des Erkennens selbst als solchen und endlich des völlig objektlosen Zustandes.

Diese unmittelbare — sinnliche oder geistig anschaulich unmittelbare — Wahrnehmung ist noch völlig wort- und begrifflos. Eben deshalb ist sie als solche auch nicht durch Worte, sondern nur durch Überführung in anderweite Anschauung etwa auf dem Wege des Kunstwerks mitteilbar.

sich beweisen läßt[9]. Eben deshalb sagt ja auch Kant, daß man, wenn man sich über die Richtigkeit eines Satzes nicht klar werden könne, ihn nur in die Form einer logischen Schlußfolgerung bringen dürfe – (Logos heißt Vernunft)[10].

Man darf also die Anschauung dem Syllogismus nicht entgegenstellen, sondern beide müssen sich zur Einheit verbinden. Der Syllogismus selbst muß in seinen beiden Prämissen, seinem Ober- und Untersatz *erlebt* werden, d. h. die Anschauung muß das granitne Fundament bilden, aus dem die Prämissen geschöpft sind. Ein *solcher* Syllogismus ist das Produkt vollkommen richtigen Denkens und gewährt eben deshalb unfehlbare Sicherheit, vollkommene Erkenntnis. Das meint man im Grunde ja auch nur, wenn man, wie das in der Folge auch in diesem Werke geschehen wird, von der untrüglichen Sicherheit der anschaulichen Erkenntnis spricht.

Eben durch diese Methode logischer Schlußfolgerung hat nun der Buddho seine Wahrheiten gewonnen und lehrt sie auch in dieser Form. Diesen logischen Charakter seiner Lehre betont er selber scharf im 12. Dialog des Majjhima-Nikāyo: Ein ehemaliger Mönch von ihm, ein gewisser Sunakkhatto, hatte in Vesālī herumerzählt: »Eine durch logisches Denken gewonnene Lehre trägt der Asket Gotamo vor, auf kritischer Untersuchung aufgebaut, von ihm selber ergründet, und der Zweck, warum er seine Lehre verkündet, ist einfach der, daß, wer logisch denkt, völlige Leidensvernichtung erlange.« Darauf erwiderte der Buddho, als er von seinem Mönche Sāriputto davon verständigt worden war: »Zornig, Sāriputto, ist Sunakkhatto, im Zorne hat er diese Worte gesprochen,

[9] Groß ist die Gefahr des Irrtums, wenn der Begriff oder das Urteil nicht unmittelbar, sondern erst durch Vermittlung mehrerer oder gar einer ganzen Reihe von Schlußketten auf die zugrundeliegende anschauliche Erkenntnis und damit auf die Wirklichkeit zurückgeführt werden kann im Gegensatz zu jenen Begriffen und Urteilen, welche in ihren Prämissen *unmittelbar* in der Anschauung gründen. Und eben diese Gefahr meint man, wenn man von der Minderwertigkeit *bloß bewiesener* Wahrheiten spricht.

[10] Intuition, Anschauung hat auch das Tier, aber noch sehr wenig Reflexion. Handeln auf Grund bloßer Intuition ist gleichbedeutend mit impulsivem Handeln, das von dem von der Reflexion, von dem prüfenden und vergleichenden Nachdenken, geleiteten bei weitem überragt wird. Wenn unsere Zeit auch hier wieder ihre »Umwertung aller Werte« vornimmt, indem sie die Intuition über die Reflexion stellt, so ist auch das nur ein weiteres Zeichen der Dekadenz. Die Entwicklung hat auch hier von dem einen Extrem des ausschließlichen Geltenlassens der Vernunfttätigkeit unter fast völliger Ausschaltung der Intuition, wie sie der Rationalismus gezeitigt hatte, zum anderen Extrem der Verhimmelung der »reinen Intuition« als ausschließliche Erkenntnisquelle geführt, wie sich unser ganzes Zeitalter ja durchaus in Extremen, und zwar eben in denen nach der Richtung der Dekadenz, bewegt. Reflexion »ist die zweite Potenz des Erkennens und ihre Ausübung erfordert Anstrengung« (Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 8. Kap.), allein schon ein hinreichender Grund, sie als unmodern zum alten Eisen zu werfen.

Wie überall, so liegt auch hier die Wahrheit in der Mitte: Intuition und Reflexion gehören untrennbar zusammen, indem nur eine Reflexion, die sich durchaus auf die Anschauung gründet und nie über sie hinausgeht, Wissen und damit Wahrheit bringt.

tadeln will ich, meint der törichte Mann, und lobt gerade damit den Vollendeten. Ein *Lob* des Vollendeten ist es ja, Sāriputto, wenn einer spricht: ›Und der Zweck, warum er seine Lehre darlegt, ist einfach der, daß, *wer logisch denkt*, völlige Leidensvernichtung erlange!‹« Die Lehre des Buddho ist *also eine Religion der Vernunft*, als welche sie übrigens im Kanon direkt durch das Epitheton vibhajjavādo charakterisiert wird, ein Wort, das der bekannte Pālilexikograph Childers eben mit »Religion of Logic or Reason« übersetzt.

Dieser wissenschaftliche Charakter der Lehre des Buddho wurde auch noch Jahrhunderte nach seinem Tode innerhalb seiner Gemeinde allgemein erkannt und anerkannt. Einen überaus bezeichnenden Ausdruck hat das in der Erzählung der ceylonesischen Kirchenchroniken von der ersten Unterredung Mahindos, des Bekehrers von Ceylon, mit dem König Devanampiyo Tisso um 250 v. Chr. gefunden: Der Thera (Älteste) stellt mit dem König ein förmliches Examen in der Logik an, um zu erforschen: »Besitzt der König einen hellen Verstand?« In der Nähe steht ein Mangobaum. Der Thera fragt: »Wie heißt dieser Baum, großer König?« — »Er heißt Mango, Herr.« — »Gibt es, großer König, außer diesem Mangobaum noch einen anderen Mangobaum oder gibt es ihn nicht?« — »Es gibt viele andere Mangobäume, Herr.« — »Gibt es außer diesem Mangobaum und jenen Mangobäumen noch andere Bäume, großer König?« — »Die gibt es, Herr; das sind aber keine Mangobäume.« — »Gibt es außer den anderen Mangobäumen und Nichtmangobäumen noch einen anderen Baum?« — »Ja, Herr, diesen Mangobaum hier.« — »Schön, großer König, du bist klug.« — Der Thera stellt noch eine ähnliche Prüfung an, die der König ebenso glänzend besteht: »Außer deinen Verwandten und den Nichtverwandten gibt es noch irgend einen Menschen, großer König?« — »Mich selbst, Herr!« — »Schön, großer König, sich selbst ist man weder ein Verwandter noch ein Nichtverwandter.« — »Da sah«, heißt es dann, »der Thera, daß der König klug ist und daß er die Lehre wird verstehen können, und er predigte ihm das Gleichnis vom Elefantenfuß.«

So ist denn, wie in jeder Wissenschaft, auch in der Wissenschaft des Buddho die Logik das große Instrument für die Erkenntnis der Wahrheit: seine Lehrsätze bewegen sich in Syllogismen, und zwar in Syllogismen mit lauter handgreiflich richtigen, selbstverständlichen Prämissen, wie das jeder feststellen kann, der sich die Mühe dazu nimmt. Eben deshalb offenbart sich ihre innere Evidenz jedem, der sie so gründlich studiert, wie etwa ein vor dem Examen stehender Student der Medizin seine medizinischen Lehrbücher. Freilich »verständig« muß man sein, so verständig wie der König Devanampiyo Tisso und auch den Willen und die Energie zu solchem Studium muß man haben. Wem diese letzteren fehlen, dem fehlt der religiöse Sinn, das will sagen, der hat kein Bedürfnis zur Sicherung seiner großen Zukunft nach dem Tode. Er ist also kein »Arya«, wie einen solchen der Buddho bei seiner Lehre voraussetzt.

Das Staunenswerteste, ganz einzige aber, das der Buddho mit keinem Zwei-

ten der Welt teilt, ist das Folgende: Er hat nicht nur wie kein anderer das große praktische Problem herausgeschält, wie wir uns vollkommen leidfrei und unbedingt selig machen können, sondern er hat dieses Kernproblem unmittelbar auf das Urproblem unseres tiefsten Wesens zurückgeführt, und zwar -- das ist das ganz Einzige – auf einen einzigen Syllogismus von solcher Einfachkeit, daß ihn bei gutem Willen schließlich auch ein kluger Schäfer in seiner ganzen überwältigenden Gewißheit einsehen und erleben kann. Dieser Syllogismus ist folgender:

»Was ich an mir entstehen und vergehen und deshalb mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann nicht ich selber sein.

Nun sehe ich alles nur immer Erkennbare an mir entstehen und vergehen und – mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit – mir Leiden bringen.

Also ist nichts Erkennbares mein Ich.«

Das besagt: Weder mein Körper noch auch mein Geist ist mein substanzielles Ich, vielmehr sind Körper und Geist nur unwesentliche »Beilegungen« von mir, deren ich mich wieder entledigen kann, um dann als ein »Vollendeter, tief, unermeßlich, unergründlich wie der große Ozean« in die absolute Wirklichkeit, das Nibbānam, in dem alles Erkennbare erloschen ist, »in unvergänglicher Seligkeit« »unterzutauchen«; »Friedvoll ist dieser Zustand, hocherhaben ist dieser Zustand.«

Dieser Syllogismus ist der Ausgangspunkt für das Verständnis der Lehre des Buddho, in den durch die Meditation herbeigeführten Möglichkeiten findet er seine Krönung. In der Richtung des Strebens, die er angibt, zeichnet sich zugleich das höchste Ziel ab, das im erkennenden Schauen zu immer größerer Gewißheit wird.

So wird hier nur auf eine Logik Wert gelegt, deren Prämissen ganz und gar in der anschaulichen Wirklichkeit fußen. Darauf geht die ganze Betrachtungsart des Buddho zurück. Das bedingt von Anfang an ein sehr *bedächtiges*, ja überaus *langsames* Denken, ein *betrachtendes* Denken, das zur Meditation wird[11]. Am Anfange steht ein leises Dämmern, eine leise, bloß gefühlsmäßige *Ahnung* der Wahrheit. In ihrem allmählichen Fortschreiten wird diese Ahnung ein von Zweifeln durchsetztes *Fürwahrhalten*, schließlich zur völligen *logischen Erfassung*, bis sie am Gipfel in die *greifbar anschauliche Durchdringung* ihres Objektes ausmündet, die, wie die in voller Glut aufsteigende Sonne alles Zwielicht, so alle Zweifel für immer verscheucht. Dann wird die Wahrheit – eben, indem man ihr Objekt mit dem geistigen Auge bis auf den *Grund* durchdringt – unmittelbar *erlebt*, so, wie ich im unmittelbaren Anblick des Montblanc-Massivs dieses in seiner ganzen gewaltigen Gliederung *erlebe*. Und *so*, in *dieser* Weise, mit *solcher* Deutlichkeit muß man alle Elemente seiner Persönlichkeit

[11] Meditation (meditari = nachdenken, nachsinnen, überdenken) das Nachdenken, das Nachsinnen, die Betrachtung. In der Lehre des Buddho wird die Meditation zum Mittel tiefsten Erkennens. Sie führt die Kontemplation, das erkennende Schauen herbei.

als nicht das Ich (anattā), als sich durchaus wesensfremd *erleben*, um ein wirklicher »Seher des Nibbānam« und damit zugleich ein solcher zu werden, der auch die ganze Seligkeit der infolge *dieser* »Schau« sich einstellenden vollendeten *Wunschlosigkeit* unmittelbar und leibhaftig an sich erfährt. Dann wird man auch ein wirklicher *Künder* des Nibbānam sein.

Einen klassischen formellen Beweis dafür, daß die Prämissen der Urteile und Schlußfolgerungen des Buddho sich jeden Augenblick und ohne Mühe in der anschaulichen Wirklichkeit wiederfinden, eine Eigentümlichkeit, die nicht mehr und nicht weniger als das Formelle *aller* genialen Erkenntnistätigkeit darstellt, bildet der Umstand, daß die Darlegungen des Buddho samt und sonders mit aus der Wirklichkeit entnommenen *Gleichnissen* durchsetzt sind, und zwar in einem so gehäuften Maße und jeweils in so packender Weise, wie man es anderweit überhaupt nicht mehr findet. Sind doch Gleichnisse ganz hervorragend geeignet, abstrakte Gedanken als das Spiegelbild der anschaulichen Wirklichkeit zu verifizieren, eben weshalb ja auch jeder wirklich geniale Kopf — in je höherem Maße er es ist, umsomehr — das Bedürfnis empfindet, seine abstrakten Gedanken durch Gleichnisse deutlich zu machen. »Auch durch Gleichnisse wird da manchem verständigen Manne der Sinn einer Rede klar«, sagt deshalb auch der Größte der Jünger des Buddho, Sāriputto (Majj. Nik., 43. Suttam). Der Buddho selbst aber war so sehr von der Erkenntnis durchdrungen, daß eben nur abstrakte Erkenntnisse, die jederzeit mühelos als in der anschaulichen Wirklichkeit gründend aufgezeigt werden können, einen Wert haben, daß er sogar schon den kaum erst in seinen Orden Eingetretenen es zur Pflicht gemacht hat, sich und anderen die Erkenntnisse, die ihnen seine Lehre zu vermitteln hatte, durch Gleichnisse und damit eben durch das Zurückgehen auf die anschauliche Wirklichkeit deutlich zu machen: »Seine Rede ist inhaltreich, *gelegentlich mit Gleichnissen geschmückt*, klar und bestimmt, ihrem Gegenstande angemessen«, ist ein stehender Satz bei der Aufzählung der grundlegenden Ordenspflichten. Ein Urteil, das man nicht durch ein Gleichnis aus der Wirklichkeit veranschaulichen kann, hat denn auch in der Tat keinen wirklichen Wert.

Die Lehre des Buddho beruht also auf dem *anschaulichen* Denken, das allein er deshalb auch verlangt. Diesen Charakter seiner Lehre stellt er auch ausdrücklich fest in dem stehenden Satze: »Diese Lehre ist tief, schwer zu sehen, schwer zu gewahren, ruhevoll, erhaben, *nicht im Bereich des bloß abstrakten Begriffes* (atakkāvacara), subtil, nur von Weisen zu erfassen.« Er hatte allen Grund dazu, insbesondere auch die Eigenschaft seiner Lehre als dem bloß abstrakten Begriff nicht erreichbar zu betonen. Denn gerade zu seiner Zeit blühte in Indien unter den »Samanen und Brahmanen« die Dialektik, die Disputierkunst, im höchsten Maße, wie sie höher auch in Griechenland in der Glanzzeit der Sophistik nicht in Schwung gewesen sein konnte. Da wurde auf Grund bloß abstrakter Begriffe im Gewande der Logik unfehlbar »Alles ist«, wie das Gegenteil davon »Nichts ist« bewiesen, wurde ebenso gut »Alles ist Einheit«,

wie »Alles ist Vielheit« bewiesen (Cfr. Franke, Dīgha Nik., S. 19, Anm. 3). Dabei bestand aber das Falsche natürlich nicht darin, daß man *mit den Gesetzen der Logik*[12] arbeitete, sondern darin, daß man fertige Begriffe (takkā) nach Art algebraischer Gleichungen gemäß den Gesetzen der Logik hin- und herwarf, ohne sich jeweils über die Realität dieser Begriffe und ihren *wahren* Gehalt durch Hinuntersteigen zur anschaulichen Wirklichkeit zu vergewissern, ohne also meditativ zu denken. »In die Begriffe geht alles Denkbare hinein, mithin auch das Falsche, das Absurde« (Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 73 ff.). Eben deshalb müssen sie im einzelnen Falle erst aus der anschaulichen Wirklichkeit ihre Legitimation erheben, d. h. das Denken muß stets ein *anschauliches* bleiben, darf nie auch nur einen Augenblick den Zusammenhang mit der sinnlichen *Erfahrung* verlieren, wenn nicht alle mit ihm gewonnenen Urteile »in der Luft schweben« sollen (Dīgha Nik. I, 1, 29; Franke, S. 22, Anm. 1). Eben das und *nur* das will der Buddho mit seinen Worten sagen, seine Lehre sei »atakkāvacara«, die also bedeuten: Meine Lehre liegt nicht im Gebiet des *bloß abstrakten Begriffs* (takkā), »wurzelt« vielmehr »in der Anschauung« (Majj. Nik., 48. Suttam), beruht also auf jenem Denken, das nicht bloß mit abstrakten Begriffen (takkā) als leeren Hülsen, in die jeder hineinlegt, was er will, sondern mit *anschaulichen* Vorstellungen operiert; zur Erfassung meiner Lehre reicht also auch die bloße dialektische Methode nicht aus, sondern es ist darüber hinaus *unmittelbare Beobachtung*, ist eben *anschauliches* Denken nötig.

An der Hand dieser Methode des Meisters, geführt von seinem eigenen Wort, wird im vorliegenden Werk das Verständnis erschlossen für den Kreislauf der Wiedergeburten in den Tiefen und in den Höhen. Dabei bringt *dieses* Verstehen auch zugleich das Begehen des Pfades mit sich. Ein einzigartiger Höhenweg tut sich auf! Allmählich wird der Wachgewordene da hinaufdringen, nachdem er sein geistiges Auge an das blendende Licht des religiösen Ideals, wie es ihm aus der Buddhalehre als das *Mysterium tremendum* entgegenfunkelt, gewöhnt hat. Aber wie man schon Erleichterung, Freude und Behagen empfindet, wenn man aus den Niederungen eines Gebirgstales auch nur die ersten Abhänge des mächtigen Gebirgsstockes erklimmt, so wird die Buddhalehre jedem Verständigen, wenn er zugleich guten Willens ist, wenigstens so weit verständlich, als sie ihn den Kreislauf seiner Wiedergeburten mit der Möglichkeit seiner *Beherrschung* einsehen lehrt. Damit erlebt er in seinen Meditationen das unerschütterliche Fundament aller echten Religiosität und in

[12] Logik kommt von λογίζεσθαι, überdenken, überrechnen, und dieses von logos, Wort und Vernunft, die unzertrennlich sind. Darnach bedeutet aber *logisches Denken* das den Gesetzen der Vernunft gemäße Denken, bezeichnet jenes Verfahren der Vernunft, des Logos, welches diese Vernunft, sich selber überlassen und ungestört, also beim einsamen Denken eines vernünftigen Wesens, welches durch nichts irregeführt wird, befolgt, sei es mit dem Material bloß abstrakter, oder sei es *mit dem Material anschaulicher Vorstellungen* (cfr. Schopenhauers handschriftlichen Nachlaß, S. 3 ff.).

dieser den inneren Frieden und damit das *wahre* Glück, von dem unser von geistigem Hochmut strotzendes Zeitalter mit all seinen Wissenschaften und all seinen technischen Errungenschaften nicht einmal mehr die Spur besitzt.

III

Die Art der Überlieferung des »Wunderdinges«

Die Lehre des Buddho ist die Lehre vom allwaltenden Vergänglichkeitsgesetze. Sie wäre nicht wahr, wenn sich dieses Gesetz nicht auch an ihr selber erfüllt hätte. Ihr äußeres Schicksal war nämlich folgendes:

Nachdem sie der Buddho ein halbes Jahrhundert hindurch in Mittelindien jeweils in Begleitung einer Schar von Mönchen, von Ort zu Ort wandernd, allem Volke verkündet und die Mönche seine einzelnen Reden und Aussprüche nach vedischer Art ihrem Gedächtnisse wohl eingeprägt hatten, wurden diese nach dem Tode des Meisters, der um 483 v. Chr. erfolgte, nebst den Darlegungen seiner großen Jünger mit peinlicher Genauigkeit, weil im Bewußtsein ihrer ungeheueren Wichtigkeit, von Mund zu Mund weitergegeben. Dabei wurden die heiligen Texte – Sutten – auf mehreren Konzilien in Gruppen – Nikāyos – geordnet und in Pitakas, Körbe, zusammengefaßt, und zwar als das Suttapitakam, der Korb der Reden, und das Vinayapitakam, der Korb der Ordensregeln. Diesen beiden »Körben« wurde später als eine selbständige Weiterbildung das Abhidhammapitakam, der Korb der Scholastik, angefügt. Damit war das Tipitakam, der Dreikorb, als die Gesamtheit der buddhistischen Heiligen Schriften für alle Zeiten festgelegt. Schriftlich aufgezeichnet wurde das Tipitakam erst wenige Jahrzehnte vor unserer Zeitrechnung unter dem König Vattagāmini in Ceylon, wohin es durch Mahindo, den Sohn des großen buddhistischen Königs Asoko (264–227 v. Chr.) gebracht worden war.

Hiernach kann also für die Feststellung der ursprünglichen Lehre des Buddho nur dieses Tipitakam in Frage kommen. Das ausdrücklich festzustellen erscheint nötig, weil schon gar bald nach dem Tode des Buddho eine neue Quelle für *die Erklärung* seiner Lehre zu fließen begann, nämlich eine Kommentarliteratur von beträchtlichem Umfange. Der größte Teil derselben wurde später in ein Sammelwerk unter dem Namen Aṭṭhakathā, »Erklärung des Sinnes«, zusammengefaßt. Die Kommentare waren natürlich von Mönchen, Theras (Älteste), verfaßt. Sie sollen zugleich den Standpunkt der ersten drei Konzilien vertreten haben – (ungefähr 483, 383, 245 v. Chr.). Die Aṭṭhakathā soll zusammen mit dem Tipitakam um 245 v. Chr. von dem Mönche Mahindo, dem Sohne des Königs Asoko, nach Ceylon gebracht und dort in die singhalesische Sprache übersetzt worden sein. Weder von der ursprünglichen, in der Pālisprache abgefaßten Aṭṭhakathā noch von der durch Mahindo in das Altsinghale-

sische übersetzten Mahā-Aṭṭhakathā ist noch etwas vorhanden. Dagegen wurde die letztere noch im fünften Jahrhundert nach Christus von dem aus Indien nach Ceylon übersiedelten Mönche Buddhaghoso vorgefunden. Er hat sie nach seinen Angaben in ihren wesentlichen Teilen unter Hinzufügung seiner eigenen Erklärungen in die Pālisprache zurückübersetzt. Diese Aṭṭhakathā Buddhaghosos ist noch erhalten und wird von den heutigen Mönchen in Ceylon, Burma und Siam die Theravāda-Interpretation genannt.

Diese so von Buddhaghoso perpetuierte Kommentarliteratur umrankte wie ein mächtiges Schlinggewächs den Dreikorb, ja es wird oftmals in den Klöstern von Ceylon, Burma und Siam als Ketzerei betrachtet, sich eine eigene Meinung über den Inhalt des Dreikorbes bilden zu wollen, mag diese auch noch so zwingend begründet sein. Das ist dann also genau das Verfahren der katholischen Kirche, die ebenfalls seit zweitausend Jahren jede individuelle Auslegung der Bibel verbietet, weshalb Deussen in seinen »Erinnerungen an Indien« mit Recht sagt, der Buddhismus von heute sei ein Vergrößerungsspiegel der Fehler des Katholizismus.

Dabei ist das Tragische, daß diese Theravāda-Interpretation des Buddhaghoso und Späterer dem Kerne der Lehre des Buddho nicht mehr gerecht wird. Die Tatsache der Wiedergeburt erklärt sich diese Schule so: Die menschliche Wesenheit bestehe in den körperlichen und geistigen Kräften, die in ihrem Zusammenwirken sich selber als »Ich« bezeichnen. Wie alles, so gingen natürlich auch diese sich selbst »Ich« nennenden Kräfte im Tode unter. Aber in Fortsetzung von ihnen sprängen dann an einem anderweitigen, von Eltern im Begattungsakt bereiteten Keimmaterial den untergegangenen gleichwertige neue Kräfte auf, die wieder einen Menschen bilden und in diesem, so sich selber bezeichnend, wiederum »Ich« sagen. Es sei gerade so, wie wenn sich an einer herabgebrannten Kerze vor ihrem Erlöschen eine neue entzünde. Das sei die Wiedergeburt, wie sie vom Buddho gelehrt werde. In Wahrheit ist diese Theorie, die in den Worten des Buddho selbst keine Grundlage hat, natürlich nichts weiter als eine besondere Form des Vernichtungsglaubens, den der Buddho in feierlicher Weise ablehnt. Denn gerade weil die an einem anderweitigen Keimmaterial aufspringenden Kräfte *neue* sind, sind sie eben nicht mehr die alten: die Kräfte, die den früheren Menschen gebildet hatten, sind definitiv und für ewig untergegangen. Was gehen denn mich, wenn ich mit dem Untergange der mein Wesen bildenden Kräfte selber untergehe, die *neuen* Kräfte an, die nach meinem Tode an einem neuen Keimmaterial aufspringen sollen, auch wenn diese neuen Kräfte den untergegangenen noch so gleichwertig sind? Welcher klar denkende Kopf spricht hier noch von Wiedergeburt – und gar noch in dem Sinne, wie sie der Buddho in dem Gleichnis von dem *einen* Wanderer schildert? »Gleichwie wenn ein Mann von seinem Orte an einen anderen Ort ginge und von diesem Ort wieder an einen anderen Ort und von diesem Ort an seinen eigenen Ort zurückkehrte; da käme ihm der Gedanke: »Ich bin von meinem

Ort nach jenem Ort gegangen, dort bin ich also gestanden, also gesessen, habe also gesprochen, also geschwiegen; von jenem Orte bin ich aber nach diesem Orte gegangen, da nun bin ich also gestanden, also gesessen, habe also gesprochen, also geschwiegen; dann bin ich von diesem Orte wieder nach meinem eigenen Orte zurückgekehrt: ebenso auch erinnern sich meine Jünger an manche verschiedene frühere Daseinsformen« (Majj. Nik., 77. Suttam). – Die nicht aus den Worten des Buddho selbst herauszulesende Deutung wird nur erreicht durch die Erklärung, daß die Reden des Buddho nicht wörtlich, so wie sie sich geben, genommen werden dürften. Das allerdings ergab den direkten Gegensatz zu dem, was wir oben als den durch die Jahrhunderte sich offenbarenden arisch-indischen Genius mit seiner gewaltigen Ātman-Lehre kennen gelernt haben. So kann es auch nicht wundernehmen, daß *dieser* Buddhismus nicht nur die Verachtung des 788 n. Chr. geborenen großen vedischen Kommentators Shankara in einem Maße auslöste, daß er den Buddho, den er offenbar nur in der Form des Kommentar-Buddhismus kannte, einen alten Schwätzer nannte, sondern auch die Lehre des Buddho um 800–1000 n. Chr. völlig aus Indien verschwand (Deussen, l. c. I, 3, S. 180). In der Tat, *dieser* Buddhismus ist keine Religion für indische Arya[13][14].

Die Mahā-Aṭṭhakathā trägt zweifellos auch die Hauptschuld, daß der Orden des Buddho frühzeitig in Sekten auseinanderfiel. Ganz speziell trifft das wohl zu auf die bereits auf dem zweiten Konzil von Vesālī um das Jahr 383 v. Chr. erfolgte Spaltung in Theravādins, die Vertreter des Kommentarbuddhismus, und in Mahāsānghikas, die Opponenten. In das erste Jahrhundert nach Christus fällt der Ursprung des Mahāyānam, des »großen Fahrzeuges«, wie es seine Anhänger selbst nannten. Im Gegensatz hierzu bezeichneten sie die letzten Endes auf dem Pāli-Kanon fußenden älteren Richtungen geringschätzig als Hīnayānam, »das kleine (mangelhafte) Fahrzeug«. Der Buddho lehrt, daß der Mensch, welcher *sowohl* zum eigenen Heil *als auch* zum Heile der andern

[13] Der Gegensatz, in welchem manche Kommentare nicht nur zur Lehre des Buddho selber, sondern auch zum arisch-indischen Genius überhaupt stehen, drängt förmlich zur Annahme, daß diese Kommentatoren gar keine reinen Arier, sondern Dravidas (Ureinwohner Indiens) waren, die schon zu des Buddho Zeiten zahlreich im Süden Indiens wohnten und heute noch dort wohnen. Auch die Singhalesen bestehen aus arischen und dravidischen Elementen.

[14] Freilich hat sich die buddhistische *Laienwelt* in den Ländern, wo der Buddhismus fortexistierte, durchaus nicht um die theoretische Umkehrung des Buddhagedankens durch die buddhistischen *Gelehrten* – das Unglück war ja eben, daß die Mönche zum großen Teil bloße Gelehrte geworden waren – gekümmert, so daß diese Verkehrung des Buddhagedankens durch seine berufenen Hüter ohne praktische Folgen geblieben ist. Und das war das große Glück für den historischen Buddhismus. Das meint ja auch E. Arnold, der Verfasser des berühmten Lehrgedichts »Die Leuchte Asiens«, wenn er in der Vorrede sagt, es sei seine feste Überzeugung, daß ein Drittel der Menschheit nie und nimmer dazu hätte gebracht werden können, an das Nichts als den Ausgang alles Wesens und das Ziel alles Strebens zu glauben.

wirkt, »der größte, der beste, der würdigste, der erhabenste ist« (Ang. Nik. IV, 95). Dabei betont er, daß nur einer, »der selber nicht sumpfversunken ist, einen anderen Sumpfversunkenen herausziehen kann« (Majj. Nik., 8. Suttam). Das Mahāyānam aber errichtete darüber hinaus ein Bodhisattva-Ideal, das erst nach Erlösung aller anderen Wesen das eigene höchste Heil erreichen will. Dazu kommt noch eine aus dem Brahmanismus herübergenommene Mythologie und ein ausgeprägter Kultus göttlicher und dämonischer Wesen.

Um den Beginn unserer Zeitrechnung stand »die Gemeinde der Buddhisten durch alle Weiten Indiens in Blüte« und brachten ihre Sendboten fern über Indien hinaus »zu Nationen den Glauben Buddhas«, »deren Namen selbst man noch in Indien nicht kannte« (Oldenberg, 445). Allerdings war die Lehre zur Volksreligion geworden und für »das Auszeichnende der Lehre, wie sie den Erwachten eigentümlich ist« galt ganz gewiß die Prophezeiung des Meisters gegenüber seinem Jünger Anando: »Nicht lange, Anando, wird heiliges Leben bewahrt bleiben. Fünfhundert Jahre wird die Lehre der Wahrheit bestehen (Cullavaggo X, 1, 6). Indessen hat »das Wunderding« auch als bloße Volksreligion dem ganzen nichtislamisierten Asien, also mehr als der Hälfte der Menschheit, seinen Stempel aufgedrückt, selbst da, wo sie nicht mehr als eine bestimmte Körperschaft existiert, wie in Indien: alle asiatischen Religionen verdanken ihr edelstes, noch heute wirksames moralisches Element, gipfelnd in der Güte gegen alles, was da lebt und atmet, der Lehre des Vollkommen-Erwachten. (Vgl. William Hunter, »A brief history of the Indian People«)

Zunächst in seinen späteren Formen kam der Buddhismus im vorigen Jahrhundert nach Europa. Im gegenwärtigen Jahrhundert erschienen aber auch Ausgaben des Tipitakam im Urtexte. Ihnen folgte eine Reihe von Übersetzungen und Darstellungen. Sie wühlten zunächst ein erhebliches Interesse auf. Da aber auch ein Teil der europäischen Indologen sich in das Netz des erwähnten Kommentarbuddhismus verstrickte und ihre Übersetzungen sowie ihre Darstellungen der Lehre in diesem negativen Sinne gestaltete, so wendeten sich die religiös interessierten Kreise gar bald wieder enttäuscht ab. Auch für den europäischen Arier kommt eine *solche* Religion nicht in Betracht.

Demgegenüber hat der Verfasser des vorliegenden Werkes die Kommentarliteratur kaum herangezogen. Er hat sein Werk fast ausschließlich auf das Suttapitakam, den Korb der Lehrreden des Buddho und seiner großen Jünger, aufgebaut. Er folgte, soweit als möglich, dem Beispiele des Mönches Purāno, der, als er aufgefordert wurde, an dem alsbald nach dem Tode des Buddho stattfindenden Konzil teilzunehmen, das in höflicher Form ablehnte, da er vorziehe an dem festzuhalten, was er selber aus des Meisters Munde gehört habe. Die Richtigkeit des Standpunktes, sich an die Worte des Buddho selber zu halten, geht übrigens auch daraus hervor, daß derselbe von seiner Lehre sagt, sie trage ihre Bestätigung in sich selber, bedürfe keiner anderen Autorität.

Freilich können bei der Art seiner Überlieferung auch in den Korb der

Lehrreden mancherlei Zutaten späterer Mönche hineingeraten sein, die nicht im Sinne des Buddho waren. Um solche auszuscheiden, wendet der Verfasser ein Kriterium für die Echtheit der beigebrachten Belegstellen an, das durch folgendes Gleichnis verdeutlicht sei. Man habe das Trümmerfeld einer antiken Stadt ausgegraben. Nach der Überlieferung befand sich in ihrer Mitte ein gewaltiger Tempel, dessen Grundriß übrigens noch erkennbar ist. Die Forscher sind noch daran, die herumliegenden mächtigen Quadern auf ihre Zugehörigkeit zum Tempel festzustellen. Fast um jeden Stein entspinnt sich ein gelehrter Streit, ob er zum Tempel gehöre oder nicht, so daß kein Ende abzusehen ist. Ein Architekt hört lange schweigend zu. Da faßt er einen kühnen Entschluß: er will den Tempel mit den ursprünglichen Steinen wieder aufbauen. So läßt er denn Arbeiter kommen, bezeichnet Stein um Stein, heißt jeden an seinem Platze einfügen, bis schließlich der ganze Tempel lückenlos und so, daß jeder Quader sich genau an den anderen schließt, in seiner ganzen Pracht und in sinnfälliger Harmonie aller seiner Teile rekonstruiert ist. Ist damit nicht der ganze Streit um die Echtheit jedes einzelnen Steines auf die sicherste und einfachste Weise entschieden? Vielleicht erkennt der Leser ebenso in den Belegstellen, die die vorliegende »Lehre des Buddho« tragen, die ursprünglichen Quadern der Meisterworte und in dem ganzen System den Dhammo anītiho (die Lehre, die ihre Bestätigung in sich selbst trägt) wieder. Sicher hat er ihn wiedererkannt, wenn er beim Studium des Buches auch die Wahrheit der anderen Worte an sich erfährt, die Lehre des Buddho sei wie die Tatze des Löwen: »Was sie da trifft, ob hoch oder niedrig, das trifft sie gründlich.«

Dabei mag es ihm dann gleichgültig sein, ob und wieviele andere außer ihm die gleiche Erfahrung machen, ob insbesondere je die Worte Schopenhauers sich erfüllen werden: »Wir dürfen daher hoffen, daß einst auch Europa von aller jüdischen Mythologie gereinigt sein wird. Das Jahrhundert ist vielleicht herangerückt, in welchem die aus Asien stammenden Völker Japhetischen Sprachstammes – (Indoeuropäer) – auch die *heiligen Religionen der Heimat* wieder erhalten werden: denn sie sind, nach langer Verirrung, für dieselben wieder reif geworden.« (Parerga II, p. 242)

VERZEICHNIS DER BENUTZTEN PĀLIWERKE

ABKÜRZUNGEN

Vinaya Pitakam:

1. Mahāvaggo
2. Cullavaggo

Sutta Pitakam:

3. Dīgha Nikāyo	Dīgha Nik.	D. N.
4. Majjhima-Nikāyo	Majj. Nik.	M. N. M. S. (Mittl. Sammlung)
5. Samyutta Nikāyo	Sam. Nik.	
6. Anguttara Nikāyo	Angutt. Nik	A. N.
7. Dhammapadam		
8. Udānam		
9. Itivuttakam		
10. Suttanipāto	Su.	
11. Thera- und Therī-Gāthā	(Psalmen der Mönche und Nonnen)	
12. Mahā Niddeso		
13. Cariyā Pitakam		

Abhidhamma Pitakam:

14. Dhamma Saṇgaṇi
15. Puggala Paññatti

Nach-Kanonisch:

16. Milinda Pañho

In den meisten Fällen ist der Band und die Seite der Pāli-Ausgabe des Kanons der »Pāli Text Society« angegeben, z. B.: Sam. Nik. III, p. 235. In diesem Falle steht dann dahinter stets die allgemein gültige Stellenangabe in Klammern, hier z. B.: (XXVIII, 1).

Hinweise auf Übersetzungswerke, die hinzugezogen wurden

1. »Die 152 Sutten des Majjhima Nikāyo, der Mittleren Sammlung, enthalten in ihrer unvergleichlichen Tiefe, Anschaulichkeit und Schönheit die Lehre des Buddho nach allen Richtungen und in verschiedenster Beleuchtung, weshalb speziell diese Sammlung für jeden, der zu einer lebendigen Erfassung der Lehre des Buddho gelangen will, unentbehrlich ist.« Diese Wertschätzung ließ Georg Grimm den Majjhima Nikāyo ganz besonders für das vorliegende Werk heranziehen. Gerade hier ist aber auch dem Übersetzer Karl Eugen Neumann mit seinen Übertragungen »Die Mittlere Sammlung« bei allen Ungenauigkeiten und Übersetzungsfehlern eine bedeutende Leistung gelungen. Sein Übersetzungswerk ist 1956 im Artemis Verlag, Zürich/Stuttgart und im Paul Zsolnay Verlag, Wien, neu erschienen. Dazu gehören die auch hier hinzugezogenen Übersetzungen des Dīgha Nikāyo, der »Längeren Sammlung«, des Suttanipāto, der »Sammlung der Bruchstücke«, der Thera- und Therī-Gāthā, der »Lieder der Mönche und Nonnen« und des Dhammapadam, des »Wahrheitpfades«.

2. Dighanikāya, das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons. In Auswahl übersetzt von Dr. R. Otto Franke. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht.

3. Die Übersetzungen aus dem Anguttara Nikāyo, der »Angereihten Sammlung«, des Puggala Paññatti, des »Buches der Charaktere« und des Milinda Pañho, der »Fragen des Milindo« von Nyanatiloka. Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg.

4. Pāli-Buddhismus in Übersetzungen. Texte aus dem Pāli-Kanon und dem Kammavāca. Aus dem Pāli übersetzt nebst Erläuterungen und einer Tabelle von Karl Seidenstücker. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, 4. bis 8. Tausend. Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg. – Zit. als »Pāli-Buddh.« – Udāna, das Buch der feierlichen Worte des Erhabenen. In erstmaliger deutscher Übersetzung aus dem Urtext von Dr. Karl Seidenstücker. Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg. – Süd-buddhistische Studien. Von Dr. K. Seidenstücker, Hamburg 1916.

5. Die Fragen des Königs Menandros. Übersetzt von Dr. F. Otto Schrader, Berlin SW., Paul Raatz. (Abgekürzte Übersetzung des ersten [älteren] Teiles des Milinda Pañho).

6. Der Buddhismus. Von Professor Dr. M. Winternitz. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). – Zit. mit »Winternitz«.

7. Das Leben des Buddha. Eine Zusammenstellung alter Berichte aus den kanonischen Schriften der südlichen Buddhisten. Aus dem Pāli übersetzt und erläutert von Dr. Julius Dutoit. Leipzig, Lotus-Verlag.

8. Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Von Hermann Oldenberg. 5. Aufl. Stuttgart und Berlin. J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf. – Zit. mit »Oldenberg«.

9. Māra und Buddha. Von Ernst Windisch. Leipzig, bei S. Hirzel. – Zit. mit »Windisch«.

Die Seitenangaben der Werke Arthur Schopenhauers beziehen sich auf die Ausgabe von Prof. Dr. Paul Deussen, R. Piper & Co. Verlag, München, die eingeklammerten Zahlen geben die Seiten der Reclam-Ausgabe an. (W. a. W. u. V. = Welt als Wille und Vorstellung)

THEMA UND BASIS DER LEHRE DES BUDDHO

Thema und Basis der Lehre des Buddho

Schopenhauer hat uns die große Wahrheit aufgezeigt, daß die Natur alles Seienden im Wollen besteht. Jedes Wesen will vom ersten Augenblick seiner Existenz bis zu seinem letzten Atemzuge, und alle seine Kräfte, geistige wie physische, sind ausschließlich zum Dienste dieses Wollens da, ja, sind weiter nichts als der sichtbar gewordene Wille selbst. Will der Mensch nicht mehr, will er überhaupt nichts mehr, so fühlt jeder ohne weiteres, daß er als Mensch unmöglich geworden ist, daß er früher oder später, eben wegen Aufhebung seines Willens und damit seiner eigentlichen Natur, aus der Welt verschwinden muß, und wollte die Menschheit nicht mehr, wollte überhaupt kein Wesen mehr, nichts mehr, so würde die ganze Welt binnen kurzem verschwunden sein, eben weil alles Sein nur im Wollen gründet.

Weil alles Sein Wollen ist, ist auch alles, was diesem Wollen gemäß geht, Glück, und was es hemmt, Leid – Leid ist gehemmtes Wollen – so daß also Glück und Leid letzten Endes nur die Offenbarung davon sind, wie weit sich der Wille des einzelnen Wesens in der Welt zu behaupten und durchzusetzen vermag.

So offensichtlich das alles für jeden ist, der es einmal gefaßt hat, ebenso zweifellos ist aber auch, daß alles Wollen jeden Augenblick nach allen Richtungen hin gehemmt wird, ja, daß es sogar da, wo es sich zu erfüllen scheint, schließlich in den Folgen sich immer wieder gegen sich selbst kehrt, und daß es zuletzt im unvermeidlichen Tode vollständig Schiffbruch leidet.

So ist es heute, so war es in aller Vergangenheit und so wird es bleiben, so lange es Menschen, ja überhaupt lebende Wesen gibt. Denn jeder fühlt und der Verständige erkennt es, daß die Umstände, welche einer wirklichen und dauernden Befriedigung unseres Wollens entgegenstehen, naturgesetzliche sind, eine eiserne Notwendigkeit darstellen, die mit jedem Wollen so unweigerlich verknüpft sind, wie die Hitze mit dem Feuer. Denn wo Leben ist – und wo Wille ist, *ist* Leben, der Wille ist ja überhaupt näher nur ein Wille zum Leben – da wird auch, selbst bei Annahme aller nur denkbaren Entwicklungsmöglichkeiten, zum mindesten der Tod sein und damit der stete, immer wieder von neuem eintretende, schließliche Zusammenbruch dieses Lebens und damit auch alles Wollens.

So klar das alles ist, so wird es doch keinen Menschen geben, der sich nicht ein Mal während seines Lebens die bange Frage vorlegte. ob es denn nun wirklich keinen Ausweg aus dieser schrecklichen Selbstentzweiung unseres Wesens gebe, das immer sucht, was doch schon nach der Natur dieses Wollens ausgeschlossen bleiben muß, ob es nicht wenigstens eine Möglichkeit gebe, dem *Tode*

zu entrinnen. Ist das nicht sonderbar? Ist die bloße Aufwerfung dieser Frage nicht noch rätselhafter als das Problem des Todes selber? Denn wenn das Leiden, wenn insbesondere der Tod naturgesetzlich bedingt ist, wie sollte es dann möglich sein, ihnen zu entrinnen? Wie kann der Mensch angesichts der unzweideutigen Sprache der Natur, die ihm an jeder Leiche augenscheinlich demonstriert, daß dem Tode alles untertan ist, auch nur auf den Gedanken kommen, es könnte möglich sein, ihn zu überwinden?

Und doch ist diese Frage nicht nur eine Frage jedes Einzelnen, sondern die große Frage der Menschheit selbst von Urbeginn an gewesen und wird sie bleiben, so lange es Menschen geben wird. Sie bildet das Haupt- und im Grunde das einzige Thema sowie die Stärke aller Religionen und ist die Quelle aller Philosophie. Man befreie die Menschheit vom Leiden, insbesondere vom Tode, und alle Religion und Philosophie wird nicht bloß als überflüssig gelten, sondern in der Tat überflüssig sein. Nicht einmal einen Gott bräuchte der leidlose, unsterbliche Mensch mehr, woran zugleich deutlich wird, daß auch der Gottesbegriff letzten Endes nur ein Hilfsmittel zur Lösung des Leidens- und Todesproblems ist. Umgekehrt nehmen die Menschen ruhig die absurdesten Dogmen mit in den Kauf, wenn sie ihnen nur die Überwindung des Leidens und des Todes in Aussicht stellen. »Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre«, sagt Schopenhauer[1], »würde es vielleicht doch keinem einfallen, zu fragen, warum die Welt da sei und gerade diese Beschaffenheit habe. Dementsprechend finden wir, daß das Interesse, welches philosophische oder religiöse Systeme einflößen, seinen allerstärksten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode hat; und wenngleich die letzteren das Dasein ihrer Götter zur Hauptsache machen und dieses am eifrigsten zu verteidigen scheinen; so ist dies im Grunde doch nur, weil sie an dasselbe ihr Unsterblichkeitsdogma geknüpft und es für unzertrennlich von ihm halten; nur um dieses ist es ihnen eigentlich zu tun. Denn wenn man ihnen dasselbe anderweitig sicherstellen könnte, so würde der lebhafte Eifer für ihre Götter alsbald erkalten, und er würde fast gänzlicher Gleichgültigkeit Platz machen, wenn umgekehrt die völlige Unmöglichkeit einer Unsterblichkeit ihnen bewiesen wäre.« Dem entspricht es andererseits, daß gerade jene Lehre, die, sich an die augenscheinliche Aussage der Natur selbst haltend, die Vernichtung des Menschen im Tode lehrt, der Materialismus, wie Schopenhauer weiter sagt, nie einen dauernden Einfluß auf die Menschheit hat gewinnen können. Das beweist, daß die vom Materialismus gegebene Lösung des Problems dem innersten Wesen des Menschen widerspricht und deshalb selbst nicht richtig sein kann. Denn gerade vom Standpunkte des Materialismus aus ist der Mensch ein bloßer Teil der Natur, ein bloßes Produkt derselben und sonst nichts. Soll dem aber so sein, dann muß sein Wesen sich auch im Einklang mit ihr befinden, der Mensch könnte also in seinem Empfinden unmöglich mit ihren Aussagen in Widerstreit geraten.

[1] W. a. W. u. V. II, 177 (185).

Die Sachlage ist mithin die, daß im tiefsten Grunde des Menschen die Überzeugung verankert ist, daß es trotz aller scheinbaren Unmöglichkeit »einen Weg und einen Steg« geben müsse, der jenseits des Leidens, jenseits des Todes führt.

Ist es nun aber der Menschheit gelungen, einen solchen Weg ausfindig zu machen? Hier ist ohne weiteres so viel klar, daß eine Antwort nur von den Religionen zu erwarten ist. Denn die Philosophie, die allein noch in Betracht kommen könnte, hat zwar in ihren größten Vertretern staunenswerte Tiefblicke in das Mysterium des Todes getan, aber keiner von den Philosophen erhebt auch nur den Anspruch, einen praktisch gangbaren Weg zu kennen, der über den Tod hinausführt. Die Religionen aber sind alle auf dem Glauben aufgebaut, so sehr, daß dieser Umstand nach den bei uns herrschenden Begriffen direkt die formale Wesensseite jeder Religion ist, so daß also ein System, das den Glauben perhorresziert, eo ipso in keinem Falle als Religion angesprochen werden darf. Nun kann aber nicht jeder Mensch glauben. »Es gibt«, wie Schopenhauer sagt[2], »einen Siedepunkt auf der Skala der Kultur, wo aller Glaube sich verflüchtigt und der Mensch nach besserer Einsicht verlangt.« Sobald er einmal so weit gekommen ist, ist er für den Glauben und damit für die Religion unwiederbringlich verloren; denn der Glaube ist — wiederum nach Schopenhauer[3] — wie die Liebe, er läßt sich nicht erzwingen; er gedeiht nur auf dem Boden der Unwissenheit. Auch ganz abgesehen davon ist es um das bloße Glauben immer ein mißliches Ding, besonders dann, wenn, wie in unserem Falle, die einzelnen Religionen und Konfessionen über den Weg, auf dem man den Tod überwinden könne, Verschiedenes lehren, dabei aber jede beansprucht, daß der von ihr gewiesene der allein richtige sei, daß man also nur ihr, nicht den anderen glauben darf. Wem soll man da trauen? Es gibt gar keinen anderen Ausweg, als die verschiedenen einzelnen Religionen auf ihre Vernunftgemäßheit zu prüfen. An diese appellieren sie ja in ihrem heißen Bemühen, sich gegenseitig ihre Anhänger abzujagen, samt und sonders selbst. Eben dadurch haben dann aber auch alle sich selbst ihr Todesurteil gesprochen. Denn sie geben damit zu, daß schließlich immer wieder das menschliche Erkenntnisvermögen das Richteramt darüber zu übernehmen habe, was wahr ist und was nicht. Eben mit den Anforderungen dieses Erkenntnisvermögens aber geraten sie andererseits in ihren Lehren selbst wieder in den eklatantesten Widerspruch, was seinen klassischen Ausdruck in dem Satz gefunden hat: Credo, quia absurdum est.

Das wird gerade in der heutigen Zeit fühlbar, wo die Überzeugung von der Unzulänglichkeit der Religionen allmählich zum Massenphänomen zu werden beginnt und sich »dem Glaubensollen« immer mehr das »Wissenwollen« gerade auch in der hier fraglichen Richtung entgegenstellt. Doch wer kann dieses Verlangen befriedigen, nachdem, wie schon angedeutet, hier auch alle unsere Philosophie vollständig versagt? Wir scheinen tatsächlich beim Standpunkte jener

[2] Satz vom Grunde, S. 230 (139).
[3] Parerga II, S. 427 (412).

Vielen angelangt zu sein, daß hier jedes Wissen unmöglich und, nachdem auch der bloße Glaube unhaltbar geworden sei, nur mehr völlige Resignation übrig bleibe. Doch da kommt eben zur rechten Zeit infolge jener geheimen Zusammenhänge im Weltgeschehen, zufolge deren für jeden unhaltbar gewordenen Zustand sich die Abhilfe, beziehungsweise der Ersatz, einstellt, aus dem fernen Osten, wie schon so oft, das Heil: ex oriente lux.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Situation: »Das Zeitalter der Naturwissenschaften will nicht mehr glauben, sondern wissen[4].« Ja noch mehr, es begnügt sich nicht einmal mehr mit der schwächeren Art von Wissen, nämlich der rein abstrakten, durch bloße Begriffe vermittelten oder sogar in bloßen Begriffen bestehenden Erkenntnis, was speziell in der Zurückweisung aller reinen Begriffsphilosophie, wie sie früher üblich war, zum Ausdrucke kommt, sondern es will unmittelbare Einsicht, will auch die metaphysischen Vorstellungen auf die eigene, jedem zugängliche unmittelbare Erfahrung gründen. Denn nur diese allein gibt wirkliche Gewißheit. Um das ganz zu verstehen, muß man sich der unvergleichlichen Aufhellung des Verhältnisses zwischen der anschaulichen und der abstrakten Erkenntnis durch Schopenhauer, dieses Diamanten seiner Philosophie, erinnern, welches Verhältnis sich kurz also präzisieren läßt:

Die abstrakte Erkenntnis hat ihren ganzen Inhalt nur aus der anschaulichen, entlehnt ihren ganzen Stoff aus ihr. Sie vermag also auch nicht eigentlich neue Erkenntnis zu schaffen, sondern dient bloß dazu, die gewonnene anschauliche Erkenntnis in feste Begriffe abzusetzen, sie so zu fixieren und anderen zu vermitteln. Wahrheit, das heißt die adäquate Auffassung eines Seienden im menschlichen Erkenntnisvermögen, kann also letzten Endes immer nur durch eigene unmittelbare Anschauung gewonnen werden. »Die Anschauung ist nicht nur die Quelle aller Erkenntnis, sondern sie selbst ist die Erkenntnis κατ᾽ἐξοχήν. Wie aus dem unmittelbaren Lichte der Sonne in den geborgten Widerschein des Mondes, gehn wir aus der anschaulichen, unmittelbaren, sich selbst vertretenden und verbürgenden Vorstellung über zur Reflexion, zu den abstrakten, diskursiven Begriffen der Vernunft, die allen Gehalt nur aus jener anschaulichen Erkenntnis und in Beziehung auf dieselbe haben. Solange wir uns rein anschauend verhalten, ist alles klar, fest und gewiß. Da gibt es weder Fragen, noch Zweifeln, noch Irren: man will und kann nicht weiter, hat Ruhe im Anschauen, Befriedigung in der Gegenwart. Aber mit der abstrakten Erkenntnis, mit der Vernunft, ist im Theoretischen der Zweifel und der Irrtum, im Praktischen die Sorge und die Reue eingetreten[5].«

Vollständige Beruhigung verleiht also nur die anschauliche Erkenntnis. Wenn man *sie* besitzt, braucht man keinen Glauben mehr; jeder solche schmilzt angesichts ihrer wie flüssiges Wachs hinweg; wenn man sie besitzt, ist auch alle bloß abstrakte Erkenntnis mit allen ihren Fehlerquellen überflüssig: wer sich von

[4] Du Prel, Das Rätsel des Menschen, S. 100.
[5] W. a. W. u. V. I, §§ 8, 9; II, Kap. 7.

der Existenz einer Sache durch eigene Anschauung vergewissert hat, braucht diese Existenz so wenig zu glauben, wie sie sich erst beweisen zu lassen. Nur dieser höchste Grad von Wahrheit könnte dem Menschen auch bezüglich des Urproblems, ob es möglich sei, das Leiden und vor allem den Tod zu überwinden, auf die Dauer genügen. Diesen höchsten Grad von Wahrheit verlangt unser Zeitalter auch in dieser Beziehung.

Nun höre man! Vor Tausenden von Jahren hat in Indien ein Mann gelebt, der einerseits dieses große Urproblem der Menschheit wie kein Zweiter in seiner ganzen Reinheit, frei von allem anderen Beiwerk irgendwelcher Art, insbesondere auch geläutert von den anderweiten trüben Abfallprodukten des metaphysischen Erkenntnistriebes, herauskristallisiert hat und der von sich behauptet, das Problem derart gelöst zu haben, daß jeder aus eigener Anschauung, aus eigener unmittelbarer Einsicht von der Richtigkeit dieser Lösung sich überzeugen, ja sie selbst jederzeit, wenn er nur will, unmittelbar an sich selbst erproben kann, der also nicht, wie unsere Religionen, bloß einen Wechsel auf eine ungewisse Zukunft nach dem Tode ausstellt. Und es trifft sich, daß die Lehre dieses Mannes, den viele den Größten der Arier und damit den Größten aller Menschen nennen, gerade jetzt zu uns Europäern herüberdringt, wo wir sehnsüchtig nach einer Lehre Ausschau halten, die uns einerseits den Kernpunkt aller Religionen und aller Metaphysik rein und ungemischt darbietet und andererseits seine Lösung nach der Methode der exakten Naturwissenschaften, nämlich auf dem Wege des eigenen Experiments, verbürgt. Es ist die Lehre Gotamo's, des Buddho[6], des Erwachten, der Gipfelpunkt indischer Weisheit. Ist es da zu verwundern, wenn alle, die an der großen Frage des im Tode kulminierenden Leidens nicht gleichgültig vorübergehen und die dabei als Kinder einer wissenshungrigen Zeit auch nicht mehr glauben können, sondern wissen wollen, sich mehr und mehr auch bei uns um diese Lehre zu scharen anfangen und dieselbe für sie den Thron der nicht mehr befriedigenden Religionen einzunehmen beginnt?

Fürwahr, man nenne einen zweiten Sterblichen, der das große Problem der Menschheit, wie dem Leiden und vor allem dem Tode zu entrinnen sei, auch nur so in seiner ganzen Reinheit aufgestellt und zum ausschließlichen Gegenstande seiner Lehre und seines Lebens gemacht hätte, wie eben der Buddho!

Die Lösung dieses Problems des Leidens war von allem Anfang an die große Aufgabe, die er sich gestellt hatte. Um ihretwillen verzichtete er, der die Anwartschaft auf die Krone seines Vaters, eines indischen Kleinkönigs, hatte, auf diese Krone, auf Reichtum, Weib und Kind und »zog noch in frischer Blüte, glänzend, dunkelhaarig, im Genusse glücklicher Jugend, im ersten Mannesalter, gegen den Wunsch seiner weinenden und klagenden Eltern, mit geschorenem Haar und Barte, mit gelbem Gewande bekleidet, vom Hause fort in die Heim-

[6] *Gótamo* war der Familienname.

losigkeit hinaus[7]«, um zu erfahren, ob es nicht etwa möglich wäre, dieser ganzen Leidensverkettung ein Ende zu machen[8]. Wenn der Bericht, der uns die Motive seiner Weltflucht in ihren Einzelheiten übermittelt, auch nur Legende ist, so ist diese Legende doch so schön und so sehr im Geiste seiner Lehre, kennzeichnet und umgrenzt ihren Inhalt bereits von allem Anfang an so scharf und richtig, daß sie hier wiedergegeben sei:

»Schon bei der Geburt des Prinzen Siddhattho — der ursprüngliche Name des Buddho — sagten die Brahmanen, welche als Priester und Astrologen am Hofe seines Vaters, des Königs Suddhódano lebten, die künftige Bestimmung des Kindes voraus. Sie prophezeiten: ›Wenn Prinz Siddhattho den Thron besteigt, so wird er ein König der Könige, ein Weltbeherrscher werden; wenn er aber dem Thron entsagt und das Leben eines Asketen erwählt, so wird er ein Weltüberwinder, ein vollendeter Buddho werden‹; und der Büßer Kaladéwalo eilte aus der Wildnis des Himalaya herbei, warf sich vor dem Kinde zur Erde und sprach: ›Wahrlich, dieses Kind wird einst ein höchst vollendeter Buddho werden und den Menschen den Weg zur Befreiung weisen.‹ Und er weinte, da er wußte, daß er bei seinem hohen Alter diesen Zeitpunkt nicht mehr erleben könne. Der König aber suchte durch alle ihm zu Gebote stehenden Mittel die Erfüllung dieser Weissagung zu verhindern; denn er wünschte, daß Prinz Siddhattho ein weltbeherrschender Monarch werde. Da die Brahmanen ihm gesagt hatten, daß der Anblick des menschlichen Leidens und der irdischen Vergänglichkeit den Prinzen zur Weltflucht veranlassen werde, hielt er aus der Nähe seines Sohnes alles fern, was diesem Kenntnis vom menschlichen Elend und vom Tode hätte geben können. Er umgab ihn mit allen Genüssen und allem königlichen Glanz, um ihn recht fest ans Weltleben zu fesseln. Als er zum Jüngling heranwuchs, ließ ihm sein Vater drei Paläste erbauen, für jede der drei indischen Jahreszeiten — die heiße, die kalte und die Regenzeit — je einen. Alle waren ausgestattet mit der größten Pracht. Ringsumher breiteten sich weite Gärten und Haine aus, mit klaren, von Lotosblumen umgrenzten Teichen, kühlen Grotten, plätschernden Quellen und Beeten voll der schönsten Blumen. In diesen Gärten und Hainen verlebte der Prinz seine Jugend, aber er durfte sie nicht verlassen, und allen Armen, Kranken und Greisen war der Zutritt aufs strengste verwehrt. Söhne aus den edelsten Familien des Landes bildeten seine Umgebung. In seinem sechzehnten Jahre vermählte ihn sein Vater mit der Prinzessin Yasodharâ, und außerdem umgab er ihn mit einem ganzen Harem von schönen, in Tanz, Gesang und Saitenspiel geschulten Mädchen, wie es damals bei den indischen Fürsten der Brauch war. Als er nun eines Tages im Parke spazieren fuhr, bemerkte er plötzlich einen gebrechlichen alten Mann, mit von der Last der Jahre gekrümmtem Rücken, der, auf einen Stab gestützt, mühsam dahinschlich. Siddhattho fragte verwundert seinen Wagen-

[7] Majj. Nik. I, p. 163 (36. Suttam).
[8] Majj. Nik. I, p. 196 (29. Suttam).

lenker Tschanno, was für ein seltsames Wesen das sei, und Tschanno antwortete, es sei ein Greis. — ›Wurde er in diesem Zustande geboren?‹ fragte der Prinz weiter. — ›Nein, Herr, er war einst jung und blühend, wie du.‹ — ›Gibt es mehr solcher Greise?‹ forschte der Prinz immer erstaunter. — ›Sehr viele, Herr!‹ — ›Und wie geriet er in diesen beklagenswerten Zustand?‹ — ›Es ist der Lauf der Natur, daß alle Menschen alt und gebrechlich werden müssen, soferne sie nicht in jungen Jahren sterben.‹ — ›Auch ich, Tschanno?‹ — ›Auch du, Herr!‹ Dieser Vorfall stimmte den jungen Prinzen so nachdenklich, daß er befahl, nach Hause zurückzufahren, da er alle Freude an der schönen Umgebung verloren hatte. Einige Zeit hernach erblickte er bei einer abermaligen Ausfahrt einen Aussätzigen, und als ihn auf seine Frage Tschanno auch über diese Erscheinung aufklärte, wurde er so tief ergriffen, daß er fortan alle Lustbarkeiten mied und über das menschliche Elend nachzugrübeln begann. Nach Verlauf einer längeren Zeit wurde ihm die dritte Erscheinung zuteil. Er sah einen bereits in Verwesung befindlichen Leichnam am Wege liegen. Auf das heftigste erschüttert, kehrte er sofort nach Hause zurück, indem er ausrief: ›Weh mir, was nützt mir aller königlicher Glanz, alle Pracht und aller Genuß, wenn sie mich nicht vor dem Greisenalter, der Krankheit und dem Tode bewahren können! Wie unglücklich sind die Menschen! Gibt es denn kein Mittel, dem Leiden und dem Tode, die sich mit jeder Geburt erneuern, auf immer ein Ende zu machen?‹ Diese Frage beschäftigte ihn fortan unausgesetzt. Die Antwort wurde ihm bei einer späteren Ausfahrt. Es erschien ihm ein Asket im gelben Gewande, wie es die buddhistischen Mönche tragen, dessen ehrwürdige Züge den tiefen Frieden seines Innern deutlich widerspiegelten.«

Diese Erscheinung wies ihm den Weg, auf dem er die Lösung seines großen Problems zu suchen hatte. Es reifte in ihm der Entschluß heran, gleich jenem ehrwürdigen Asketen die Welt zu verlassen und in die Wildnis zu gehen, ein Entschluß, den er dann auch alsbald in die Tat umsetzte in der unerschütterlichen Überzeugung, daß es ihm beschieden sein werde, das Ende des Leidens in jeder Form zu erschauen.

Diesem seinem großen Problem galten die folgenden sechs Jahre furchtbarster Selbstkasteiung, auf die ihn die damalige indische Sitte als dem Wege zur Wahrheitserschauung zunächst verwies und von der er selber sagt: »Was für Asketen und Brahmanen auch je in der Vergangenheit – in der Zukunft – in der Gegenwart — herantretende schmerzliche, brennende, bittere Gefühle erfahren haben — erfahren werden — erfahren: das ist das Höchste, weiter geht es nicht[9].« Diesem einzigen Ziele galt dann auch jene Zeit stiller Selbstvertiefung, in die er sich, als er sich von der Nutzlosigkeit aller Schmerzensaskese überzeugt hatte, versenkte und die ihm dann schließlich auch die Lösung seines großen Problems brachte. Triumphierend teilte er sie als den Ersten den fünf Mönchen mit, die in den Zeiten der Selbstpeinigung um ihn gewesen waren,

[9] Majj. Nik. I, p. 246 (36. Suttam).

ihn aber verlassen hatten, als er diesen Weg als einen Irrweg erkannt hatte: »Heilig, Mönche, ist der Vollendete, der vollkommen Erwachte. Leiht Gehör, Mönche, die Todlosigkeit ist gefunden. Ich führe ein, ich lege die Lehre dar. Der Führung folgend, werdet ihr in gar kurzer Zeit dieses Ziel noch in dieser Erscheinung euch offenbar machen, verwirklichen und erringen[10].« In der Tat fanden auch sie alsbald gleich dem Meister »die geburtlose, alterlose, krankheitlose, todlose, schmerzlose, schmutzlose, unvergleichliche Sicherheit[11]«, fanden das Ende des Leidens.

Diese Botschaft vom Ende des Leidens bildete auch weiterhin das einzige Thema des Buddho, des Erwachten, wie er sich von da an selber nannte. Ihrer Verkündung waren die noch folgenden fünfundvierzig Jahre seines Lebens geweiht. Täglich, ja stündlich, konnte er von sich sagen: »Nur eines verkünde ich heute, wie früher, das Leiden und seine Vernichtung[12].« »Wie das große Meer, Mönche, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, vom Geschmacke des Salzes, also ist auch, Mönche, diese Lehre und Ordnung nur von *einem* Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung[13].« Diesen einzigen Inhalt seiner Lehre hat er auch schon äußerlich dadurch kenntlich gemacht, daß er sie in die vier Hohen Wahrheiten vom Leiden zusammenfaßte, in denen alles Gute mitinbegriffen sei: »Gleichwie etwa, Brüder, alles Lebendige, Bewegliche, Fußbegabte in der Elefantenspur mit fortkommt, die Elefantenspur ist ja der Größe wegen als die vornehmste ihrer Art bekannt; ebenso nun auch, Brüder, stellt sich alles Gute in den vier Hohen Wahrheiten ein, in welchen vier? In der Hohen Wahrheit vom Leiden, in der Hohen Wahrheit von der Leidensentstehung, in der Hohen Wahrheit von der Leidensvernichtung, in der Hohen Wahrheit von dem zur Leidensvernichtung führenden Pfade[14].«

Zwar war sein Wissen nicht auf diese vier Hohen Wahrheiten beschränkt, sein Geist hatte die Abgründe des Seins auch noch nach anderen Richtungen hin tiefer als irgend ein anderer Sterblicher durchdrungen; aber mit ausgesprochener Absichtlichkeit hat er davon der Menschheit nichts mitgeteilt, sondern sich ausschließlich auf die vier Hohen Wahrheiten beschränkt: »Zu einer Zeit weilte der Erhabene zu Kosambi im Sinsapawalde. Und der Erhabene nahm wenige Sinsapablätter in seine Hand und sprach zu den Mönchen: »Was meint ihr, Mönche, was ist mehr, diese wenigen Sinsapablätter, die ich in die Hände genommen habe oder die anderen Blätter droben im Sinsapawalde?« — »Die wenigen Blätter, Herr, die der Erhabene in die Hand genommen hat, sind gering, und viel mehr sind jene Blätter droben im Sinsapawalde.« — »So auch, Mönche, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch *nicht* verkündet, als das,

[10] Majj. Nik. I, p. 172 (26. Suttam).
[11] Majj. Nik. I, p. 173 (26. Suttam).
[12] Majj. Nik. I, p. 140 (22. Suttam).
[13] Cullavaggo IX, I, 4.
[14] Majj. Nik. I, p. 184 (28. Suttam).

was ich euch verkündet habe. Und warum, Mönche, habe ich euch jenes nicht verkündet? Weil es euch, Mönche, keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erwachung, zum Nibbānam führt. Deshalb habe ich euch jenes nicht verkündet. Und was, Mönche, habe ich euch verkündet? Was das Leiden ist, Mönche, habe ich euch verkündet; was die Entstehung des Leidens ist, Mönche, habe ich euch verkündet; was die Aufhebung des Leidens ist, Mönche, habe ich euch verkündet; was der Weg zur Aufhebung des Leidens ist, Mönche, habe ich euch verkündet[15].«

Ja, der Buddho geht so weit, daß er jede über diesen ausschließlich praktischen Zweck hinausgehende Problemstellung, alle irgendwie theoretischen Fragen und spekulativen Untersuchungen, insbesondere auch über das Wesen der Welt oder von uns selbst, verwirft als Ausfluß des Hanges zur Vielwisserei, der nur in »eine Gasse der Ansichten, ein Gestrüpp, eine Schlucht der Ansichten« einmünde und so den unerfahrenen Erdensohn nur noch tiefer ins Leiden verstricke[16]. Hiernach lehrt der Buddho also insbesondere auch keinerlei System der Philosophie, nicht nur keine Metaphysik, sondern auch keine Ontologie oder Dianoiologie. Zur Welt als solcher, ihrer Entstehung, Dauer, ihren Gesetzen, verhält er sich als letzten Endes für den Menschen zwecklosen »Weltansagen, Weltauskünften unberührsam[17]«. Für ihn hat all das nur Interesse, soweit es für die Frage der praktischen Leidensvernichtung von Bedeutung ist. Deshalb werden bei seiner Lehre auch jene Philosophen, die, vom Durste nach Erkenntnis als Selbstzweck bestochen, alle Rätsel des Daseins gelöst haben wollen, nicht auf ihre Rechnung kommen, können nicht auf ihre Rechnung kommen, da für den Buddho, wenn für irgend einen, das Wort gilt: non meum est docere doctores. Abgesehen davon, daß das Welträtsel als solches zu denjenigen gehört, mit denen zu befassen, Verstörung mit sich bringt[18], und daß diejenigen, welche sich mit ihm abgeben, den Blindgebornen gleichen, die man einen Elefanten hat betasten lassen: der eine hat den Kopf, der andere den Rüssel, der dritte den Fuß, der vierte den Schwanz betastet, und nun ruft ein jeder: »der Elefant sieht so aus — nein, er sieht so aus«, bis sich aus dem Kampf der Ansichten ein Kampf der Fäuste entspinnt[19], verkennen solche Forscher die ganze Situation, in der sie sich befinden und die der Lage von Gelehrten vergleichbar ist, welche, in eine öde Wüste geraten und von allen Seiten von wilden Tieren bedrängt, statt auf Abwehr derselben und weiterhin auf eigene Rettung zu sinnen, zoologische Studien über die sie angreifenden Tiere mit dem Erfolge

[15] Samyutta Nik. vol. V, pag. 437 f. (LVI, 31).
[16] Majj. Nik. I, p. 8 (2. Suttam).
[17] Dīgha Nik. IX.
[18] Angutt. Nik. IV, 77.
[19] Udānam VI, 4.

anstellen, daß sie schließlich von diesen samt den Resultaten ihrer Studien aufgefressen werden. Der Buddho selbst würdigt ihren Standpunkt, wie folgt:

»Gleichwie etwa, Mālunkyāputto, wenn ein Mann von einem Pfeile getroffen wäre, dessen Spitze mit Gift bestrichen wurde, und seine Freunde und Genossen, Verwandte und Vettern bestellten ihm einen heilkundigen Arzt; der aber spräche: ›Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn, bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, ob es ein Fürst oder ein Brahmane, ein Bürger oder ein Diener ist‹; er aber spräche: ›Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn, bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, wie er heißt, woher er stammt oder hingehört‹; er aber spräche: ›Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn, bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, ob es ein großer oder ein kleiner oder ein mittlerer Mensch ist!‹ . . . er aber spräche: ›Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn, bevor ich den Bogen nicht kenne, der mich getroffen hat, ob er kurz oder lang gewesen‹; er aber spräche: ›Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn, bevor ich die Sehne nicht kenne, die mich getroffen hat, ob es eine Saite, ein Draht oder eine Flechse, ob es Schnur oder Bast war‹; er aber spräche: ›Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn, bevor ich den Schaft nicht kenne, der mich getroffen hat, ob er aus Rohr oder Binsen ist‹; . . . er aber spräche: ›Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn, bevor ich die Spitze nicht kenne, die mich getroffen hat, ob sie gerade oder krumm oder hakenförmig ist, oder ob sie wie ein Kalbzahn oder wie ein Oleanderblatt aussieht‹: *nicht genug könnte, Mālunkyāputto, dieser Mann erfahren; denn er stürbe hinweg.*

»Ebenso nun auch, Mālunkyāputto, ist es, wenn einer da spricht: ›Nicht eher will ich beim Erhabenen das heilige Leben führen, bis mir der Erhabene mitgeteilt haben wird, ob die Welt ewig ist oder zeitlich ist, ob die Welt endlich ist oder unendlich ist, ob Leben und Leib ein und dasselbe oder anders das Leben und anders der Leib ist, ob der Vollendete nach dem Tode besteht oder nicht besteht oder besteht und nicht besteht oder weder besteht noch nicht besteht‹; *nicht genug könnte, Mālunkyāputto, der Vollendete einem Solchen mitteilen: denn er stürbe hinweg.*

»Wenn die Ansicht ›Ewig ist die Welt‹, Mālunkyāputto, besteht, kann heiliges Leben bestehn: Das gilt nicht. Wenn die Ansicht ›Zeitlich ist die Welt‹, Mālunkyāputto, besteht, kann heiliges Leben bestehn: auch Das gilt nicht. Ob die Ansicht ›Ewig ist die Welt‹, Mālunkyāputto, besteht oder die Ansicht ›Zeitlich ist die Welt‹: sicher besteht Geburt, besteht Altern, besteht Sterben, besteht Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung, deren Zerstörung schon bei Lebzeiten ich kennen lehre[20].«

Es ist also wirklich nur wiederum ein Zeichen der überragenden Weisheit des Buddho, daß er aus dem Meere der Wahrheit, in das er sich versenkt hatte, gerade nur so viel mitgeteilt hat, als zur Rettung aus unserer verzweifelten

[20] Majj. Nik. I, p. 429 (63. Suttam).

Lage nötig ist; jedes Mehr würde den Geist nur vom großen Ziele, alle Kräfte auf diese Rettung zu verwenden, ablenken.

Natürlich aber erschöpfen deswegen die vier Hohen Wahrheiten nun nicht *alle Wahrheiten*, die der Buddho anerkennt. Er läßt selbstverständlich alle Wahrheiten gelten, die der menschliche Geist je gefunden hat und noch finden wird; ja, er übernimmt manche von ihnen direkt in seine Lehre, wie die Wiederverkörperung, eben weil sie wahr sind: »Wovon die Weisen erklären: ›Es ist nicht in der Welt‹, davon sage auch ich: ›Es ist nicht‹, und wovon die Weisen erklären: ›Es ist in der Welt‹, davon sage auch ich: ›Es ist‹[21].« Allein gerade weil diese Wahrheiten der Menschheit auch ohne ihn schon bekannt waren und auch ohne einen »vollkommen Erwachten« gefunden werden können, erkennt er sie nicht als das Auszeichnende *seiner* Lehre an. Was *er* der Menschheit gegeben hat, das ist etwas ganz Einziges, etwas, das sie von keinem anderen je wieder erhalten könnte, einen zweiten vollkommen Erwachten ausgenommen: es ist »die Lehre, die nur *Vollkommen-Erwachte* zu enthüllen vermögen[22]«. Freilich hat auch die Menschheit selbst in ihren größten Repräsentanten tiefe Einblicke in das Leiden, seine Entstehung, Vernichtung und den Weg, der zu dieser Vernichtung führt, getan. Bei der das ganze All wie das Leben jedes Einzelnen beherrschenden Tatsache des Leidens wäre es ja auch geradezu unbegreiflich, wenn dem nicht so wäre. Allein das waren immer nur einzelne Licht- und Tiefblicke, waren nur Teilerkenntnisse, die zu keinem durchgreifenden Resultate führen konnten. Das gilt von der modernen Philosophie Schopenhauers, der wie kein zweiter im Abendlande die Leidensnatur alles Lebenden aufgezeigt hat, aber dabei doch den »Weg und den Steg« nicht finden konnte, der aus diesem Leiden herausführt, nicht weniger als von den alten Upanischaden, die in ihrer Größe einzig von der Lehre des Buddho überragt werden. Auch sie stehen gerade so weit hinter ihr zurück, als sie die Tatsache des Leidens nicht zu ihrem ausschließlichen Inhalt haben, nicht überall und nicht immer Leiden sehen und deshalb auch nicht den deutlichen Weg zu seiner restlosen Vernichtung kennen[23].

[21] Samyutta Nik. XXII, 94.

[22] Majj. Nik. II, p. 145 (91. Suttam).

[23] Schon danach kann man beurteilen, ob es wirklich ein Vorzug der Upanischaden vor der Lehre des Buddho ist, daß sie nur *gelegentlich* von der Leidensnatur der Welt sprechen, wie das Deussen in seiner Einleitung zur Maitrāyana-Upanischad — »Sechzig Upanischaden des Veda« S, 313 — in den Worten durchblicken läßt: »Der Pessimismus ist auch den alten Upanischaden nicht fremd; aber Deklamationen über das Elend des Daseins wie diese hier wurden wohl erst nach Ausbildung des Sānkhyam und nach dem Aufkommen des Buddhismus Brauch.« — Es ist klar, daß, was hier als Vorzug der Upanischaden und als Nachteil der Lehre des Buddho dargestellt wird, in dem Augenblick sich in sein Gegenteil verkehrt, in dem die Einsicht aufgeht, daß die vier Hohen Wahrheiten des Buddho wirklich in ihrem vollen Umfange und ohne jede Einschränkung zutreffen, indem *dann* ja jede Erkenntnis, die nicht letzten Endes auf Leiden stößt, Leiden aufdeckt, eben deshalb nicht bis zum tiefsten Grunde geschürft hat, mithin unvollkommen ist. — Im übrigen wird auf den Unterschied der Lehre der Upanischaden von der des Buddho später noch zurückzukommen sein.

Der Buddho bringt uns also zunächst das Ur- und Grundproblem unseres Lebens, wie wir dem Leiden und vor allem dem Leid des Todes entgehen können, wie kein anderer zum Bewußtsein. Er verheißt uns aber weiterhin seine Lösung in der höchstmöglichen Form von Gewißheit, nämlich durch Erweckung unserer eigenen *anschaulichen* Erkenntnis. Seine Lehre ist zunächst frei von jeder mythologischen oder allegorischen Einkleidung, wie sie den Religionen eigentümlich ist: »Gleichwie etwa, wenn sich da in der Nähe eines Dorfes oder einer Stadt ein großer Salbaum befände, und vergänglich wechselnd fielen Blätter und Zweiglein von ihm ab, fiele Geäst und Rinde und Grünholz ab, so daß er späterhin frei von Blättern und Zweiglein, frei von Geäst und Rinde, frei von Grünholz, rein aus Kernholz bestände; ebenso nun auch ist hier des Herrn Gotamo Darstellung frei von Blättern und Zweiglein, frei von Geäst und Rinde, frei von Grünholz, *rein aus Kernholz bestanden*[24].« Der Buddho verschmäht aber auch jedes Theoretisieren: »Der Vollendete ist frei von jeder Theorie; denn er hat es *gesehen*«, sagt er von sich selbst[25]. Nicht einmal mit logischen Schlußfolgerungen, die irgendwie die unmittelbare Anschauung verlassen, gibt er sich ab. Das einzige Kriterium der Wahrheit ist und bleibt für ihn immer die höchsteigene, unmittelbare, anschauliche Erfassung der Wahrheit. Es ist nur die selbstverständliche Konsequenz davon, wenn er auch keinerlei Glauben für seine eigene rein beschreibende Darstellung des von ihm angeblich anschaulich Erkannten verlangt, ja seine Mönche sogar auffordert, auch von ihm selbst nichts auf Treu und Glauben anzunehmen und nur das gelten zu lassen, was sie selbst geschaut hätten: »Werdet ihr nun, Mönche, also erkennend, also verstehend, vielleicht sagen: ›Dem Meister zollen wir Verehrung, aus Verehrung vor dem Meister reden wir also?‹ — ›Wahrlich nicht, o Herr.‹ — ›Wie nun, Mönche, so sagt ihr einzig das, was ihr selbst durchdacht, selbst erkannt, selbst verstanden habt?‹ — ›So ist es, o Herr.‹ — 'Recht so, Mönche, enthüllt habe ich euch diese Lehre, klar sichtbar, jederzeit zugänglich, sie heißt: ›Komm und sieh'!‹[26]« Und weiterhin: »Glaube nicht, o Bhaddiyo, nach Hörensagen, nicht nach Traditionen, nicht nach Gerüchten, nicht nach dem überlieferten Wort, nicht nach bloßen Vernunftgründen, nicht allein nach logischen Schlußfolgerungen, nicht nach dem äußeren Schein, nicht danach, ob etwas übereinstimmt mit deinen Ansichten, die du hegst und billigst, nicht danach, ob dir etwas wahr dünkt, denke auch nicht: der Asket« — eben der Buddho selbst — »ist mein Meister, sondern wenn du, Bhaddiyo, *selber erkennst:* Diese Dinge sind böse, diese Dinge führen zum Unheil und Leiden, so mögest du sie verwerfen[27].« Insbesondere warnt er noch oftmals, auf irgend welche überlieferte Glaubenssätze etwas zu geben; denn: man »erinnert sich gut und erinnert sich

[24] Majj. Nik. I, p. 488 (72. Suttam).
[25] Majj. Nik. I, p. 486 (72. Suttam).
[26] Majj. Nik. I, p. 265 (38. Suttam).
[27] Angutt. Nik. IV, 193.

schlecht[28]«, er vergleicht die Gläubigen auch mit einer »Reihe aneinander geschlossener Blinder, von denen kein erster sieht und kein mittlerer sieht und kein letzter sieht[29]«, warnt speziell auch, sich auf die Gedankengänge irgend eines spekulierenden Philosophen zu verlassen; denn ein solcher »philosophiert gut und philosophiert schlecht[30]«. Nur die eigene unmittelbare Einsicht hat Wert, und auch die Lehre des Buddho selbst hat nur insofern Wert, als sie diese eigene Einsicht ermöglicht: »Und der Meister legt ihm die Lehre dar, weit und weiter, erhaben und erhabener, mit ihren Teilen von Gut und Böse. Wie nun der Meister die Lehre darlegt, weit und weiter, erhabener und erhabener, mit ihren Teilen von Gut und Böse, wird sie dem Jünger klarer und klarer und Satz um Satz erschließt sich ihm. Bei wem da, Mönche, das Vertrauen zum Vollendeten mit solchem Anhalt, auf solche Weise, unter solchen Umständen Boden gefunden, Wurzeln geschlagen, Triebe angesetzt hat, das wird, Mönche, wohlbegründetes Vertrauen genannt, in der eigenen *Anschauung* wurzelnd, stark, und kein Asket oder Brahmane, kein Gott und kein Teufel, kein Brahma noch irgend einer in der Welt kann es ausroden. *Das ist die Art, Mönche, wie man beim Vollendeten die Lehre prüft, und das ist die Art, wie der Vollendete der Lehre gemäß wohl geprüft* wird[31].« — »Nicht kann man, Mönche, gleich am Anfang Gewißheit erlangen, sondern allmählich sich mühend, allmählich kämpfend, Schritt um Schritt weiterschreitend, erlangt man *Gewißheit*. Wie aber erlangt man, allmählich sich mühend, allmählich kämpfend, Schritt um Schritt weiterschreitend, Gewißheit? Da kommt einer heran, Mönche, von Zutrauen bewogen. Herangekommen gesellt er sich zu. Zugesellt gibt er Gehör. Offenen Ohres hört er die Lehre. Hat er die Lehre gehört, behält er sie. Hat er die Sätze behalten, betrachtet er den Inhalt. Hat er den Inhalt betrachtet, gewähren ihm die Sätze Einsicht. Indem ihm die Sätze Einsicht gewähren, billigt er sie. Indem er sie billigt, wägt er ab. Hat er abgewogen, arbeitet er, und weil er unermüdlich arbeitet, verwirklicht er eben leibhaftig die höchste Wahrheit und *weise durchbohrend erschaut er sie*[32].«

Hiernach verlangt der Buddho von seinen Jüngern nur Eines, nämlich die Beschreitung des von ihm gewiesenen Weges, auf welchem man selber die anschauliche Erkenntnis der Wahrheit gewinnen kann. Dieses Minimum von Vertrauen, wenigstens einmal den von ihm gewiesenen Weg zur Entdeckung der Wahrheit zu versuchen, kann freilich auch er nicht entbehren, kann es wohl aber auch als anima candida, als ein Mann, der offensichtlich keinerlei selbstsüchtige Zwecke mehr verfolgt, verlangen. Ist ihm aber nur erst einmal dieses Mindestmaß von Vertrauen, das in der Welt ganz unentbehrlich ist, entgegen-

[28] Majj. Nik. I, p. 520 (76. Suttam).
[29] Majj. Nik. II, p. 170 (95. Suttam).
[30] Majj. Nik. I, p. 520 (76. Suttam).
[31] Majj. Nik. I, p. 319 (47. Suttam).
[32] Majj. Nik. I, p. 479 (70. Suttam).

gebracht und der von ihm gewiesene Weg, den er mit der Genauigkeit einer Generalstabskarte beschreibt, erst einmal beschritten, dann ergibt sich alles Weitere von selbst, indem schon gar bald die vorausgesagten Lichtblicke und ungeahnten Ergebnisse der Reihe nach, den nach und nach erreichten Stationen eines Wanderers auf der Landstraße vergleichbar, sich einstellen und so das anfängliche Vertrauen von selbst immer mehr in die unerschütterliche Gewißheit von der Richtigkeit auch der noch nicht zurückgelegten Wegstrecke übergeht: »Wer da, Mönche, ein Meister ist, der der Welt nachgeht, mit weltlichen Dingen sich abgibt, selbst der wird nicht wie ein Krämer und Trödler behandelt (indem man von ihm verlangt): ›So möchten wir es haben, dann wollen wir uns einlassen; können wir es nicht so haben, wollen wir uns nicht einlassen.‹ Warum denn, Mönche, der Vollendete, der gänzlich von weltlichen Dingen losgelöst ist? Dem vertrauenden Jünger, Mönche, der im Orden des Meisters mit ernstem Eifer sich übt, geht die Zuversicht auf: Meister ist der Erhabene, Jünger bin ich, der Erhabene weiß, ich weiß nicht. Dem vertrauenden Jünger, Mönche, der im Orden des Meisters mit ernstem Eifer sich übt, teilt sich der Orden des Meisters erquickend mit und köstlich, ihm geht die Zuversicht auf: Gerne sollen Haut und Sehnen und Knochen einschrumpfen an meinem Leibe, auftrocknen Fleisch und Blut: was da durch Mannesgewalt, Manneskraft, Mannestapferkeit erreicht werden kann, nicht bevor es erreicht ist, wird die Kraft nachlassen[33].« Der Buddho verlangt also nicht mehr Vertrauen, als man einem *Wegweiser* entgegenbringen muß, aber auch nicht weniger als ein solcher: »Das kann ich, Brahmane, hierbei tun: Wegweiser ist der Vollendete[34].«

Entsprechend diesem seinem Standpunkte fehlen in seinen Reden auch alle und jede rein abstrakten Begriffe und kommen nur solche vor, die unmittelbar aus der Anschauung abgezogen sind, also jederzeit ohne weiteres in sich evident sind, gerade so wie ja auch in einem Reisehandbuch schwierige Fachausdrücke der Physik, Geologie usw. nichts zu tun haben.

Will so der Buddho die eigene anschauliche Erkenntnis der Wahrheit vermitteln, so entsteht nunmehr die Frage, welcher Art denn diese Anschauung sei, die zu so außerordentlichen Resultaten, wie er sie in Aussicht stellt, führen könnte. Im Objekt kann ihre Besonderheit nicht liegen, da auch der Buddho es mit der uns umgebenden Welt zu tun hat. Es kann also nur eine eigene Art, die Dinge anzuschauen, sein, die er uns lehren will. Und in der Tat besteht ihr Geheimnis in einer außerordentlichen Vertiefung der normalen Betrachtungsart der Dinge. Der Buddho trifft hier vollständig mit Schopenhauer zusammen. Wie dieser geht auch er zunächst davon aus, daß es verschiedene Grade dieser anschaulichen Erkenntnis gebe, angefangen vom stumpfsinnigen Blick, mit welchem das Tier in die Welt hineinschaut, bis hinauf zu dem in die Tiefen dringenden Blick des Genies; und eben die Vermittlung dieser von Schopenhauer

[33] Majj. Nik. I, p. 480 (70. Suttam).
[34] Majj. Nik. III, p. 6 (107. Suttam).

sogenannten *genialen* Betrachtungsart der Dinge in Form der reinen Kontemplation ist das Ziel des Buddho, das er jedem vorsteckt. Er gibt nicht nur im Detail die einzelnen Stufen an, die zu ihr hinaufführen, sondern er lehrt auch die immer größere Vervollkommnung dieser reinen Kontemplation selbst bis hinauf zum Gipfel, wo »sie der Welt den Schleier hinwegnimmt[35]«.

Auch in den Voraussetzungen, unter denen diese reine Kontemplation zustande kommt, trifft der Buddho mit Schopenhauer zusammen. Ganz ebenso nämlich, wie sie bei Schopenhauer durch ein so tiefes Schweigen des Willens einerseits und eine solche Energie der anschauenden Tätigkeit andererseits bedingt ist, daß sogar die Individualität aus dem Bewußtsein verschwindet und der Mensch als reines Subjekt des Erkennens übrig bleibt, muß auch nach dem Buddho durch Beseitigung aller und jeder Willensregung eine derart vollständige Gemütsruhe — samatho — herbeigeführt werden, daß »die Gedanken des Ich und des Mein sich nicht mehr erheben«, und andererseits die äußerste Energie in der Anschauung erzeugt werden, wenn »das Auge des Erkennens« aufgehen soll, indem insbesondere die »Hemmungen« der geistigen Schlaffheit und des Schwankens aufgehoben werden müssen; und wie man nach Schopenhauer, um geniale Gedanken zu haben, sich der Welt so gänzlich entfremden muß, daß einem die allergewöhnlichsten Vorgänge als völlig neu und unbekannt erscheinen, so hat auch nach dem Buddho der »durchdringende Blick« die »Loslösung« zur Voraussetzung, wird durch die »Entfremdung« bedingt, »fern von Sinnenlüsten, fern von unheilsamen Geisteszuständen«. Sogar finden wir den adäquaten Ausdruck für das »reine Subjekt des Erkennens« in den Worten wieder, mit denen die Jünger in den Sutten häufig den Meister charakterisieren, indem sie ihn »den Auggewordenen, den Erkenntnisgewordenen« heißen.

Aber der Buddho weicht hier in zwei Punkten von Schopenhauer ab oder geht vielmehr über ihn hinaus, zunächst, was das Objekt der Kontemplation anlangt. Er lehrt nämlich, indem er im übrigen die Betrachtung der uns allein zugänglichen Welt als die normale und ausreichende ausdrücklich betont, daß auf den höchsten Graden der »Entfremdung«, der »Loslösung«, wenn man in vollständigem Gleichmut *alles* hat fahren lassen und damit den Blick ausschließlich nach Innen zu richten vermag, in der inneren Erleuchtung eine höhere Anschauung gleich dem Küchlein aus dem Ei hervorbreche, die weit über die Grenzen von Geburt und Tod hinausreiche und so erst die volle Klarheit über unsere Lage ermögliche. Schopenhauer hat auf dieses Gebiet, das er mit Illuminismus bezeichnet, als auf etwas Vorhandenes zwar hingedeutet und ihm seinen Raum freigelassen, aber es nicht betreten, wohl fühlend, daß er es, weil er ja die Vorbedingungen hierzu nicht kannte, gar nicht betreten könne. Nach dem Buddho ist entgegen der Ansicht Schopenhauers, der übrigens insoweit mangels jeglicher Erfahrung ja gar kein maßgebendes Urteil haben konnte, auch diese Anschauung höherer Art gar wohl mitteilbar, wie er sie

[35] Majj. Nik. II, p. 134 (91. Suttam).

uns denn auch in der denkbar klarsten Weise kennen lehrt. Freilich ist sie auch nach ihm nur Wenigen erreichbar, *aber auch zur Leidensvernichtung keineswegs notwendig*. Im übrigen aber – und damit kommen wir zu einem wesentlichen Unterschied zwischen dem Buddho und Schopenhauer, der, wie wir noch sehen werden, mit der Verschiedenheit der Beantwortung, die die Grundfrage des Schopenhauerschen Systems vom Buddho erfährt, zusammenhängt – kann der Mensch die Fähigkeit zur genialen Auffassung der Welt gar wohl in sich entwickeln, ja, es so weit bringen, daß er sie jeweils »ohne Mühe und Anstrengung« herbeizuführen vermag, entgegen der Ansicht Schopenhauers, nach welchem die geniale Erkenntnis nicht etwa schwer ist, sondern überhaupt nicht in unserer Macht steht und sie nur ein ausnahmsweise eintretender Zustand, eine »Feierstunde«, ein »lucidum intervallum« des Genies bildet, das selbst wieder bereits als solches geboren sein muß. Die Vermittlung dieser genialen Betrachtungsweise der Dinge ist sogar, wie bereits angegeben, direkt das Ziel der Lehre des Buddho.

Um diese Kunst zu lehren, braucht er nur einen »verständigen Mann« vor sich zu haben, »keinen Heuchler und Gleisner, einen geraden Menschen[36]«. Ihn macht er sich erbötig nach einem ganz bestimmten Training auf den Berg der reinen Erkenntnis hinaufzuführen, von dem aus er nicht nur, was Schopenhauer in Aussicht stellt, im Einzelnen das Allgemeine, nämlich die Ideen, sondern etwas ganz anderes, etwas Unerhörtes, nämlich den Ozean des Leidens, tief unten zu seinen Füßen wogen sieht, während er selbst in unzugänglicher Höhe thront, wohin auch nicht mehr der kleinste Tropfen dieses Ozeans hinaufzuspritzen vermag und wo somit lauterste Seligkeit herrscht. Es ist, »wie wenn da in der Nähe eines Dorfes oder einer Burg ein hoher Felsen stünde. Zu diesem gingen zwei Freunde, aus dem Dorfe oder der Burg hinschreitend, heran, dem Felsen entgegen. Dort angelangt bliebe der eine der Freunde unten am Fuße des Felsens stehen, wähend der andere auf den Scheitel des Felsens emporstiege. Und es riefe der Freund unten, am Fuße des Felsens, dem Freunde zu, der auf den Scheitel des Felsens gestiegen: ›Was denn, Bester, siehst du oben vom Felsen aus?‹ Der aber sagte: ›Ich sehe da, Bester, oben vom Felsen aus einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel.‹ Und jener spräche: ›Unmöglich ist es, Bester, es kann nicht sein, daß du oben vom Felsen aus einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel siehst.‹ Da stiege der Freund oben vom Scheitel herab bis zum Fuße, ergriffe den Freund unter dem Arm, führte ihn auf den Felsen empor und nachdem er ihn eine Weile hätte ausruhen lassen, fragte er ihn: ›Was denn, Bester, siehst du oben vom Felsen aus?‹ Und jener spräche: ›Ich sehe da, Bester, oben vom Felsen aus einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel.‹ Der aber sagte: ›Eben erst haben wir, Bester, deine Rede also ver-

[36] Majj. Nik. II, p. 44 (8o. Suttam).

nommen: Unmöglich ist es, es kann nicht sein, daß du oben vom Felsen aus einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel siehst. Und jetzt wiederum, Bester, haben wir deine Rede also vernommen: Ich sehe da oben vom Felsen aus einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel.‹ Und jener spräche: ›Solange ja mich eben, Bester, dieser hohe Fels gehindert hat, habe ich *das Sichtbare nicht gesehen*‹[37].«

Freilich erreichen wir auch nach Schopenhauer, wenn wir reines Subjekt des Erkennens geworden sind, einen schmerzlosen Zustand, das größte und reinste Glück des Lebens. Aber *dieses Glück* ist vergänglich. Denn es besteht nur in einer zeitweiligen Beruhigung der unaufhörlichen Qual des Wollens, in einem vorübergehenden Schweigen des Willens, in dessen Fesseln wir nach wie vor geschlagen bleiben, ja, der wir im Grunde selbst sind, während wir nach dem Buddho auf dem Wege der reinen Kontemplation auch zur *dauernden*, restlosen Vernichtung des Willens gelangen können und damit die Fesseln, in die er uns geschlagen hatte, für immer zerbrochen vor unseren Füßen liegen sehen.

Daß sie beide, Schopenhauer und der Buddho, vom Berge der Erkenntnis aus nicht dasselbe geschaut haben[38], liegt einmal daran, daß Schopenhauer sozusagen nur die Abhänge dieses Berges erklommen hatte, während der Buddho von der obersten Spitze aus »in diese Schmerzenswelt hineinblickte[39]«. Der *Willens*mensch Schopenhauer konnte ja auch schon infolge seiner Überzeugung von der Unmöglichkeit, seinen Willen zu beeinflussen, gar keinen Versuch machen, die geniale Betrachtungsart weiter in sich zu entwickeln, sondern mußte eben geduldig abwarten, bis die gute Stunde ein mehr oder minder willensfreies Erkennen von selbst brachte, dessen Tiefe und Dauer er gleichfalls in keiner Weise zu bestimmen vermochte, während der Buddho durch die höchste Reinheit seines ganzen Lebenswandels seine Erkenntnis von vornherein von allen Trübungen des *Wollens* gereinigt und sich so befähigt hatte, sich nach Wunsch und beliebig lang in die tiefste Kontemplation zu versetzen, sich rein erkennend zu verhalten, in welchem Zustand ihm dann die ganze Wahrheit über die Welt aufging.

Ein weiterer Grund, daß sich den beiden Großen vom Berge der Erkenntnis aus nicht der gleiche Anblick darbot, ist der, daß sie beide ihren Blick auf ein ganz verschiedenes Gesichtsfeld eingestellt hatten. Schopenhauer wollte »die Urphänomene im Einzelnen und im Ganzen als Welt« erklären und sah deshalb auch nur die »Ideen«, die *Form* dieser Urphänomene und als ihren *Gehalt* den unendlichen Ozean des Willens, so gewaltig, daß er ihn selbst verschlang und er sich selbst als in ihm bestanden wähnte, damit auch ohne alle Möglichkeit der Entrinnung, bis nicht etwa einmal dieser Ozean von selbst auftrockne. Der

[37] Majj. Nik. III, p. 130 (125. Suttam).
[38] Worin sie sich unterscheiden, wird in der Folge völlig klar werden.
[39] Majj. Nik. I, p. 268 (26. Suttam).

Buddho wollte unter Verzicht auf irgend welche Erklärung aller anderen Phänomene einfach das Ende des Leidens finden und fand deshalb auch schließlich hinter dem Ozean des Willens noch ein anderes Reich, das Reich der Leidlosigkeit, indem sich ihm zugleich der schmale Zugang zu ihm erschloß.

Gerade diese ausschließliche Beschränkung seines ganzen Strebens auf diesen einen Punkt, wie dem Leiden zu entfliehen sei, hat ihn schließlich zum Ziele geführt. Und so hat er denn auch diesen Umstand zur Grundlage seines einzigartigen Erlösungsweges gemacht, den man kurz charakterisieren kann als ein sich immer mehr vertiefendes erkennendes Schauen, eine immer reinere Kontemplation des Leidens nach seinem Umfang, seinen Ursachen und seinem Verhältnis zu uns selbst. *Sie* bildet das Ziel aller Erkenntnis und die Quelle aller Weisheit. Alle Tugend dient letzten Endes nur ihr allein, indem sie in einem reinen Gemüte, in welchem die Stürme des Wollens beschwichtigt sind, die unumgänglich notwendige Voraussetzung für sie schafft. Nur wer durch Pflege unaufhörlicher Besonnenheit derart, daß er alles, was er denkt, spricht und handelt, mit klarem Bewußtsein vollzieht, seinen Geist nach und nach dahin trainiert hat, daß er anhaltend und ausschließlich sich auch in die Betrachtung des Leidens vertiefen kann, nur der wird »weise durchbohrend« sich zu jenem Anblick durchringen, bei welchem anfangs in gralsgleicher Ferne, mit der Zeit aber immer deutlicher »jene Insel, die einzige« aufsteigt, auf der es keinerlei Leiden, insbesondere keinen Tod mehr gibt. Nur ein solcher ist überhaupt erst kompetent, über Wahrheit oder Unwahrheit der Lehre des Buddho ein maßgebendes Urteil zu fällen. Sonst gleicht er dem Freunde, der sich weigert, auf den Felsen zu steigen, von dem aus sich die entzückende Aussicht bietet, aber gleichwohl bestreitet, daß man von oben diese Aussicht hat, er gleicht dem Blindgebornen, für den das Sichtbare nur deshalb nicht existiert, weil *er* es nicht sieht: »Gleichwie etwa, Brahmane, wenn da ein Blindgeborner wäre: der sähe keine schwarzen und keine weißen Gegenstände, keine blauen und keine gelben, keine roten und keine grünen, er sähe nicht, was gleich und ungleich ist, sähe keine Sterne und nicht Mond und nicht Sonne. Und er spräche also: ›Es gibt nichts Schwarzes und Weißes, es gibt Keinen, der Schwarzes und Weißes sähe; es gibt nichts Blaues und Gelbes, es gibt Keinen, der Blaues und Gelbes sähe; es gibt nichts Rotes und Grünes, es gibt Keinen, der Rotes und Grünes sähe; es gibt nichts Gleiches und Ungleiches, es gibt Keinen, der Gleiches und Ungleiches sähe; es gibt keine Sterne, es gibt Keinen, der Sterne sähe; es gibt weder Mond noch Sonne, es gibt Keinen, der Mond und Sonne sähe. Ich selber weiß nichts davon; ich selber seh' nichts davon; *darum* ist es nicht‹: Ebenso nun auch, Brahmane, ist der Brahmane Pokkharasāti, der Opamañña aus Subhagavanam, blind und augenlos. Daß der etwa die übermenschliche Erhabenheit hehres Wissen bringender unmittelbarer Anschauung erfassen, erleben, verwirklichen könnte, ist unmöglich[40].«

[40] Majj. Nik. II, p. 201 (99. Suttam).

Daraus ergibt sich nun allerdings auch eine gewisse Exklusivität der Lehre des Buddho; setzt sie doch Menschen voraus, denen nicht nur das Leiden als das Urproblem ihres Daseins klar zum Bewußtsein gekommen ist, sondern die auch soweit fortgeschritten sind, daß sie das Heil, wenn ein solches zu erhoffen ist, nicht mehr von außen, sondern nur mehr durch eigene Kraft erwarten, für die also, wie es im Samyutta Nikāyo heißt, das Streben, seinen Frieden durch andere, wie Priester, Opferer usw., erwirken zu wollen, dasselbe ist, als wenn etwa ein Stein in tiefes Wasser geworfen würde, und es kämen nun Leute herbei und bäten und flehten und falteten die Hände und knieten ringsumher nieder: »Steig' auf, o lieber Stein, tauch' empor, o lieber Stein, zum Ufer spring' empor, o lieber Stein.« Aber der Stein bleibt unten[41]. Solche Menschen aber hat es zu allen Zeiten nicht allzu viele gegeben. Die Meisten finden es für angezeigt, vom Leiden in irgend welcher Form überhaupt keine Notiz zu nehmen, geschweige sich eingehend mit ihm zu befassen. Ihnen ist natürlich eben deshalb auch nicht zu helfen, weshalb sie für den Buddho nicht weiter in Betracht kommen. Er nennt sie »die gewöhnlichen Menschen, der Lehre der Edlen unkundig, der Lehre der Edlen unzugänglich[42]«; es sind dieselben, die nach Schopenhauer die Fabrikware der Natur bilden und unter die man auch gehören kann, wenn man ein Gelehrter ist, es ist der große Haufe, zu dem nach Thilo gewöhnlich einer mehr gehört, als man glaubt. »Mit diesen hat Herr Gotamo keine Gemeinschaft[43].« Aber auch mit jenen hat er keine Gemeinschaft, die zwar an der Tatsache des Leidens nicht blind vorübergehen, aber sich nicht darüber aufklären lassen *wollen*, daß die Befreiung von ihm durch keinerlei Art von Gnade, insbesondere auch nicht seitens eines persönlichen Gottes, sondern ausschließlich durch eigene Kraft und eigenes Handeln verwirklicht werden kann[44]. Die Lehre des Buddho erfordert also, sowie sie die exakteste Methode, nämlich die naturwissenschaftliche der experimentellen Verwirklichung der Wahrheit, zum Organon hat, auch ganze Menschen, »keine Heuchler, keine Gleisner, keine aufgeblasenen Windbeutel, mutige, starke Herzen, einsichtige, klare Köpfe, beständige, einige Geister, Weise und Scharfsinnige[45]«, die ja auch allein der experimentellen Methode gewachsen sind. Mit ihnen, »den Edlen, der Lehre der Edlen kundig, der Lehre der Edlen wohl zugänglich[46]«, hat er als den wahren Aristokraten der Menschheit, denen diese Welt »zu minder ist[47]«, die deshalb

[41] Samyutta Nik. vol. IV, p. 312—314 (XLII, 6).

[42] Majj. Nik. III, p. 17 (109. Suttam).

[43] Majj. Nik. III, p. 6 (107. Suttam).

[44] »Von heute, Vaccho, zurück bis zum einundneunzigsten Weltalter, dessen ich gedenke, weiß ich von keinem Nackten Büßer, der in himmlische Welt gelangt wäre, einen ausgenommen: *Der aber glaubte an eigene Tat und eigenes Handeln.*« (Majj. Nik. I, p. 483 [71. Suttam]). »Der Asket Gotamo, ihr Herren, lehrt ja *eigene* Tat und eigenes Handeln.« (Majj. Nik. II, p. 167 [95. Suttam]).

[45] Majj. Nik. I, p. 32 (5. Suttam).

[46] Majj. Nik. III, p. 18 (109. Suttam).

[47] Dīgha Nik. XIX.

über sie hinauswachsen wollen, Gemeinschaft. Ihnen stellt er aber auch als Preis eine Lösung des großen Problems des Weltleidens in Aussicht, die infolge ihrer Basierung auf der unmittelbarsten eigenen Anschauung unerschütterliche Gewißheit verleiht: »Wer die vier Hohen Wahrheiten nicht gebührend verstanden hat«, heißt es im Samyutta Nikāyo, »der geht von einem Meister zum anderen und blickt ihm prüfend ins Antlitz: ›Ob der wohl etwa wirklich weiß, wirklich sieht?‹ Es ist, als ob ein Flaum oder eine Flocke Baumwolle, leicht, am Winde haftend, in die Ebene herabgeweht, bald von diesem, bald von jenem Wind, bald dahin, bald dorthin getragen würde: und zwar um ihrer Leichtigkeit willen. Wer aber die vier Hohen Wahrheiten gebührend verstanden hat, der geht nicht mehr von einem Meister zum anderen und blickt ihm prüfend ins Antlitz: ›Ob der wohl etwa wirklich weiß, wirklich sieht?‹ Es ist, als ob eine eherne Säule oder eine Torsäule, tief gegründet, wohl eingegraben, ohne zu schwanken, ohne zu beben, dastände, und wenn nun von dieser oder von jener Seite Wind und Wetter mächtig heranstürmt, kann sie eben nicht erzittern, nicht erbeben, nicht mehr schwanken: und warum nicht? Um der Tiefe des Grundes willen, weil die Säule wohl eingegraben ist[48].«

Und von diesem System, das den Edelsten der Menschen ein solches Ziel durch Anwendung der sichersten und eben deshalb modernsten Methode verbürgt, hat man behauptet, es passe nicht mehr in unsere Zeit! Man muß schon nach Gründen für eine solche Behauptung — und solche müssen doch wohl existieren — auf die Suche gehen. Da findet man denn schließlich, soweit das Urteil nicht überhaupt auf Unverstand zurückzuführen ist, sei es ausgesprochen oder in irgend welchen Variationen, als eigentlichen Grund immer den, daß es den modernen Kritisierern der Heilsordnung des Buddho — er selbst nennt sie Leute, »die die Lehre bloß lernen, um Reden und Meinungen über sie äußern zu können«, statt ihre Wahrheit praktisch zu erproben[49] — nicht paßt, daß nach ihm die Erlösung vom Leiden mit der Erlösung von der Welt zusammenfällt und daß er von seinen Jüngern verlangt, daß sie mit dieser Erlösung *auch Ernst machen. Das* soll nicht mehr modern sein. Nun mag zugegeben werden, daß allerdings gerade in unserem Zeitalter trotz oder vielleicht wegen seiner hohen Zivilisation[50] die Menschheit in ganz erschreckendem Maße der materialistischen Weltauffassung huldigt, selbst da, wo sie theoretisch verabscheut wird, und ihr eben deshalb jedes Bewußtsein für das Unangemessene ihres Aufenthaltes in dieser Welt und damit für die Notwendigkeit der Erlösung abhanden gekommen ist. Es will natürlich auch nicht bestritten werden, daß das Höchste, zu dem es unsere Modernen in dieser Richtung gemeinhin bringen, darin be-

[48] Samyutta Nik. V, p. 443–445 (LVI, 39).

[49] Majj. Nik. I, p. 133 (22. Suttam).

[50] Zivilisation allein, ohne *Kultur*, das heißt ohne Herzensveredelung, ist nichts weiter als eine Verfeinerung der Genußsucht in allen ihren Formen und deswegen im Grunde eine Steigerung des Egoismus und damit des Kampfes aller gegen alle.

steht, daß sie mit Gelehrsamkeit gespickte Bücher über die Erlösung und über alle jene schreiben, die die *praktische* Erlösung gelebt und gelehrt haben, oder auch, daß sie bei wohlbesetzter Tafel sich über die Größe der Weltentsagung ergehen. Allein das schließt doch nicht aus, daß es auch in unserer Zeit einige Wenige gibt, die sich von dieser Welt durchaus *nicht* befriedigt fühlen, die daher über sie hinauszukommen trachten und für welche eben deshalb die bisher für unmöglich gehaltene Botschaft einer Erlösung *noch bei Lebzeiten* aus *eigener Kraft* und so, daß man ihren Eintritt *anschaulich an sich erfährt*, das gewaltigste Ereignis ist, das sich in dieser Welt überhaupt zutragen kann. Für *diese* ist die Lehre des Buddho modern, so modern, wie nur irgend eine naturwissenschaftliche Disziplin, mit der sie ja die Methode teilt, es sein kann. Für diese Wenigen wird übrigens die Lehre des Buddho, der selbst sie eben deshalb die »*zeitlose*« genannt hat, zu allen Zeiten modern sein, wie denn die definitive Lösung eines Problems für alle Zeiten gültig bleibt. Man kann das *Interesse* an dem Problem verlieren — ob das in unserem Falle ein *Vorzug* ist, möge jeder sich selbst beantworten — ja, man mag auch eine noch einfachere Lösung des Problems als die gegebene ausfindig zu machen suchen. Aber solange das nicht gelungen ist — und man nenne einen Zweiten, der das Erlösungsproblem, *jedem Verständigen erreichbar*, mit der unmittelbare, *anschauliche* Gewißheit verleihenden Sicherheit wie der Buddho gelöst hat — so lange ist es einfach Torheit, die erfolgte Lösung deshalb in Mißkredit bringen zu wollen, weil sie schon vor ein paar Jahrtausenden erfolgt sei[51]; so lange ist es insbesondere auch Torheit — man erwäge selbst, ob das Wort zu stark ist! — die Lösung des Problems durch den Buddho, wie es gleichfalls oft geschieht, deshalb unmodern zu schelten, weil sie *ganz*, wie wir noch sehen werden, nur auf dem Wege des Ganges in die Heimlosigkeit — Pabbajjā — das heißt also als *Mönch*, verwirklicht werden kann. Wer das Ziel will, muß auch das allein bekannte Mittel dazu wollen. Es wird später noch ausführlich von diesem Gang in die Hauslosigkeit, insbesondere der dabei möglicherweise eintretenden Pflichtenkollision, zu reden sein. Hier, wo die Sache nur nach der Seite der Angemessenheit auch für unser Zeitalter zu berühren war, möge nur noch darauf hingewiesen werden, daß es doch im Grunde selbstverständlich ist, daß, wer sich noch in *diesem* Leben *ganz* von der Welt erlösen will, eben auch noch in *diesem* Leben sie *ganz* verlassen, *völlig* aus ihr heraustreten muß. Man kann den Pelz nicht waschen, ohne ihn naß zu machen, gilt auch hier. Der Buddho müßte übrigens nicht der große Geist gewesen sein, der er war, wenn er nicht auch erkannt hätte, daß zu dieser völligen Erlösung noch bei Lebzeiten nur die Allerwenigsten fähig und reif

[51] Es ist doch auch schon von vornherein zu vermuten, daß die Lösung des Erlösungsproblems, wenn sie dem menschlichen Geiste überhaupt erreichbar ist, im alten Indien erfolgt sein muß, in welchem, wie in keinem anderen Lande und zu keiner anderen Zeit, dieses Problem sowohl nach der spekulativen wie nach der praktischen Seite hin die Menschen in beispielloser Weise in seinen Bann gezogen hatte.

sind. Es ist deshalb wiederum nichts weiter als eine Torheit, zu befürchten, unser aufgeklärtes Europa könnte von leibhaftigen buddhistischen Mönchen überschwemmt werden. Aus diesem Grund mutet der Buddho ja auch niemand zu, diesen Weg zu gehen, wenn er sich aus irgend welchen Gründen hiezu nicht in der Lage fühlt. Er zeigt vielmehr auch allen denen, in welchen zwar das Bewußtsein ihrer jenseits der Welt liegenden ewigen Bestimmung ebenfalls bereits lebendig geworden ist, die aber derselben *innerhalb* der Welt entgegenwandern wollen, den für *sie* nächsten Weg, so zwar, daß sie gleichfalls noch während dieses Lebens bis zur unerschütterlichen Gewißheit vordringen können, daß sie nach dem Tode nicht mehr in diese *unsere* Welt zurückkehren, sondern in einer der höchsten Lichtwelten das große Endziel völlig verwirklichen werden. Ja, weil er den Steg kennt, der aus der Welt herausführt, kennt er auch die Pfade, die innerhalb unserer Welt zu einer günstigen Wiedergeburt führen, und zeigt auch sie mit *anschaulicher* Gewißheit. Seine Lehre ist deshalb auch in dem Sinne modern, als sie jedem, der sich nicht selbst zum großen Haufen in dem oben erörterten Umfange schlägt, also auch dem für seine ferne Zukunft besorgten *Weltmenschen* das *ihm* erreichbare Maß von Leidlosigkeit und Wohlsein sichern will: »Wenn freilich diese Lehre nur von Herrn Gotamo und den Mönchen und den Nonnen, aber nicht von den Anhängern und Anhängerinnen, *im Hause lebend*, weiß gekleidet, *enthaltsam lebend*, und nicht von den Anhängern und Anhängerinnen, *im Hause lebend*, weiß gekleidet, *Sinnenfreuden genießend*, erlangt werden könnte, dann wäre dieses heilige Leben unvollkommen, eben insofern; weil aber diese Lehre sowohl von Herrn Gotamo, den Mönchen und den Nonnen, wie auch von den Anhängern und Anhängerinnen, *im Hause lebend*, weiß gekleidet, *enthaltsam lebend*, und den Anhängern und Anhängerinnen, *im Hause lebend*, weiß gekleidet, *Sinnenfreuden genießend*,

[52] Majj. Nik. III, p. 6 (107. Suttam).

[53] Die so oft aufgeworfene Frage, ob eine Verbreitung buddhistischer Ideen bei uns in Hinsicht auf die Eigenart unserer Zivilisation wünschenswert sei, welch' letztere, entgegen der buddhistischen Anschauung, den Schwerpunkt in die Auswirkung unserer Persönlichkeit verlege, wie man euphemistisch sagt – in Wahrheit ist es ein Auswirken der uns erfüllenden *Triebe* – ist einmal falsch gestellt und dann auch müßig. Richtig müßte sie doch lauten, ob der Buddho mit der Lösung des Menschenrätsels recht hat oder nicht. Hat er recht, dann haben eben deswegen *alle* anderen, soweit sie mit ihm nicht übereinstimmen, sowohl in Theorie als auch *in der Praxis* ohne weiteres unrecht. Die Bekämpfer des Buddhismus werden deshalb, soweit sie es überhaupt ehrlich meinen, seine Lehren sachlich zu widerlegen haben, was ja, da sie sich auf keinerlei Offenbarung, sondern nur auf die Erkenntnis stützen, für den Fall ihrer Unrichtigkeit nicht schwer sein kann. – Dann ist die Frage aber auch müßig: Jeder, der überhaupt Anlaß nimmt, die Lehre des Buddho kennen zu lernen, muß sich persönlich mit ihr abfinden. Wie die anderen sich zu ihr stellen, kann ihn weiter nicht berühren. Er allein muß ja auch die Früchte seines Wirkens ernten. Aus diesem Grunde räumt der Buddhist natürlich auch jedem anderen System gegenüber das gleiche Recht ein: der Buddhismus lehrt unbeschränkte Toleranz.

erlangt werden kann, ist dieses heilige Leben vollkommen, eben insofern«, wird im dreiundsiebzigsten Suttam der Mittleren Sammlung ausgeführt.

Nach alledem gilt für den Kenner auch heute noch, was der Brahmane Mogallāno, ein Zeitgenosse des Buddho, von dessen Lehre rühmt: »Gleichwie etwa unter den Wurzeldüften der schwarze Rosenlauch in seiner Art als vorzüglichster gilt, unter den Kernholzdüften der rote Sandel in seiner Art als vorzüglichster gilt, unter den Blumendüften der weiße Jasmin in seiner Art als vorzüglichster gilt, ebenso nun auch ist des Herrn Gotamo Belehrung die beste in heutiger Zeit[52] [53].«

DIE HOHE WAHRHEIT VOM LEIDEN

Das Kriterium des Leidens

Leiden ist gehemmtes Wollen. Dieser von Schopenhauer geprägte Satz ist so klar und so wahr, daß er keines weiteren Beweises bedarf. Alles, was meinem Wollen, meinem Wünschen zuwiderläuft, ist Leiden, und alles, was sich zwar meinem Begehren *gemäß*, aber unter Widerständen vollzieht, ist insoweit ebenfalls Leiden. Von dieser selbstverständlichen Definition des Leidens geht deshalb auch der Buddho aus, wenn er in der ersten der vier Hohen Wahrheiten das Leiden definiert, wie folgt: »Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Sterben ist Leiden, mit Unliebem vereint sein, ist Leiden, von Liebem getrennt sein, ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt: Das ist Leiden[1].« Insoweit wird also auch jeder Mensch ihm ohne weiteres beipflichten. Das Besondere seiner Lehre liegt nun aber darin, daß es nach ihm *nur* Leiden in der Welt gibt. Der Buddho fährt nämlich im unmittelbaren Anschluß an seine obigen Worte fort: »Kurz, die fünf Gruppen des Anhaftens sind Leiden.« Es wird später noch näher auf diese fünf Gruppen zurückzukommen sein. Einstweilen genügt es, sie kurz dahin zu präzisieren, daß sie die sämtlichen überhaupt nur möglichen Willensbetätigungen darstellen, so daß also die Worte besagen: *Alle* Willensbetätigungen sind Leiden, oder auch, da, wie wir bereits wissen, die Natur jegliches Seienden im Wollen besteht: Alles ist schon seiner Natur nach leidvoll: »Leiden nur entsteht, wo etwas entsteht, Leiden nur vergeht, wo etwas vergeht[2].« Gegen *diesen* Teil der ersten der vier Hohen Wahrheiten lehnt sich der Durchschnittsmensch auf, *ihn* glaubt er als eine Verirrung, entsprungen aus weltfernem und weltfremdem Grübeln, zurückweisen zu müssen, eine Verirrung, die als solche schon durch einen flüchtigen Blick auf das Leben kenntlich werde. Denn wie unendlich viel Lust, wie unendlich viel Wollust, wie unendlich viel reinere Freuden im Familienleben, in Natur und Kunst biete doch das Leben! Wie kann man es wagen, all das einfach zu übersehen, ja die Augen davor zu verschließen? Nein, im Leben ist nicht alles Leiden, es ist nicht einmal wahr, daß das Leiden in ihm auch nur *überwiegt*, sondern trotz des fraglos vorhandenen Leidens ist die Welt schön und wert, genossen zu werden. So denkt er; ja, er läßt sich vielleicht sogar zu lyrischen Ergüssen hinreißen, wie: »Wunderschön ist Gottes Erde und wert, darauf vergnügt zu sein, drum will ich, bis ich Asche werde, mich dieser schönen Erde freu'n.«

Soll demgegenüber der Buddho gleichwohl recht haben, dann ist ohne wei-

[1] Mahāvaggo I, 9.
[2] Samyutta Nik. vol. II, pag. 17 (XII, 15).

teres klar, daß sich der gewöhnliche Mensch in einem grauenhaften Irrtum in der Beurteilung des Lebensinhaltes nach seinem wirklichen Werte befinden muß. Unmöglich wäre das ja nicht. Denn die Frage über den Wert des Lebens läßt sich nicht ohne weiteres aus der klaren und reinen Anschauung, bei der nach Schopenhauer alles fest und gewiß ist, beantworten; diese Beantwortung stellt vielmehr ein *Urteil*, also eine Zusammenfassung des von der Anschauung gebotenen Materiales in ein Verhältnis von Begriffen vermittels der Tätigkeit der Vernunft dar. Nun spielt bei der Tätigkeit der Vernunft nach Schopenhauer der Irrtum gar oft eine gewaltige Rolle, das insbesondere dann, wenn es sich um die Subsumierung von zahllosen, sich über die Vergangenheit und Zukunft erstreckenden Einzelvorfällen der verschiedensten Art unter einen oder wenige feste Begriffe handelt. Irrtumslos kann etwas Derartiges nur bei äußerster Besonnenheit, enthaltend den Überblick über Vergangenheit und Zukunft, gelingen, eine Besonnenheit, die selbst wiederum nur den Wenigsten eigen ist. Die große Masse der Menschheit gerät bei einer solchen Betätigung ihrer Vernunft in die gewaltigsten Irrtümer, so zwar, daß ein solcher Irrtum »Jahrtausende herrschen, auf ganze Völker sein eisernes Joch werfen, die edelsten Regungen der Menschheit ersticken und selbst den, welchen zu täuschen er nicht vermag, durch seine Sklaven, seine Getäuschten, in Fesseln legen lassen kann[3].« Ein solcher Irrtum ist dann »der Feind, gegen welchen die weisesten Geister aller Zeiten den ungleichen Kampf unterhielten, und nur, was *sie* ihm abgewannen, ist Eigentum der Menschheit geworden[4]«.

Sollte vielleicht auch hier, bei der Frage der Beantwortung des Wertes des Lebens, ein solcher Grundirrtum der großen Masse, ja der Menschheit im Ganzen genommen, vorliegen, den nur erleuchtete Geister, wie eben ein Buddho, zu beheben vermögen? Nur äußerste Besonnenheit, diese Grundvoraussetzung eines richtigen Urteils, auch unsererseits kann zu einer richtigen Antwort führen.

In ihrer Anwendung ist zunächst ein Grundirrtum aufzudecken, den man gewöhnlich begeht, wenn man über den Wert oder Unwert des Lebens urteilt und der ein Verständnis der Lehre des Buddho von vornherein unmöglich macht. Es ist der, daß, was der Mensch mit so beispielloser Heftigkeit begehrt, wie das Leben, doch auf jeden Fall auch begehrens*wert* sein müsse. Und doch ist das ein gewaltiger Trugschluß. Man stelle sich einen Menschen vor, der zu lebenslänglichem Zuchthaus verurteilt ist mit der Aussicht auf eine unaufhörliche Kette von Leiden. Wird er nicht im Angesichte eines plötzlichen Todes gleichwohl rufen: Ich will leben, leben? Oder man begebe sich an das Sterbelager eines seit Jahren siechen Menschen, der zum Schlusse noch von den qualvollsten Schmerzen gepeinigt wird. Wird nicht auch er trotz alledem nur zu oft den Schmerzensschrei ausstoßen: Ich will leben, leben? Werden sie beide nicht

[3] Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, § 8.
[4] Schopenhauer l. c.

auch leben wollen, wenn man ihnen vorhält, daß für sie der Tod ja nur die Erlösung von schwerem, unheilbarem Leiden darstelle, daß ferneres Leben für sie nur weiteres Leiden bedeute? Werden sie nicht wiederum antworten: Ich will leben, leben um jeden Preis, selbst um den Preis, daß das ganze Leben nur Leiden ist? Daraus wird doch zur Evidenz deutlich, daß der Mensch gemeinhin auch ein leidvolles Leben, ja sogar ein Leben, das *nur* leidvoll ist, mit in den Kauf nimmt, wenn er nur überhaupt leben kann und darf. Daraus erhellt dann aber doch weiterhin mit derselben Evidenz, daß diese grenzenlose Anhänglichkeit an das Leben ihren Grund nicht in der Erkenntnis haben kann, daß Leben nicht gleich Leiden, sondern etwas wirklich Erstrebenswertes sei – der Grund für diese Anhänglichkeit an das Leben ist ein ganz anderer, wie wir später sehen werden – daß es also auch nicht angeht, für die Entscheidung der Frage, ob im Leben das Leiden überwiege oder ob vielleicht gar Leben und Leiden letzten Endes gleichwertige Begriffe seien, diesen Trieb des Menschen zum Leben mit heranzuziehen. Im Gegenteil ist ja eben die Frage, ob er vor der geläuterten Erkenntnis sich nicht als ein völlig verkehrter erweist. Damit scheidet dann aber auch von vornherein die Hauptwaffe aus, mit der der normale Mensch an diesen Teil der Lehre des Buddho herantritt. Denn eben diese Anhänglichkeit an das Leben als solches ist ja das wichtigste Argument, von dem er sich bei der Prüfung der Frage, ob das Leben denn auch *wert* sei, gelebt zu werden, leiten läßt. Die Erwägung: »Es ist doch selbstverständlich, daß das Leben lebenswert ist; denn sonst könnte ich es ja nicht so unwiderstehlich begehren« wird ihn entweder die Lehre des Buddho von der Leidensnatur alles Lebens ohne weiteres verneinen lassen oder wenn er gleichwohl auf die vom Buddho beigebrachten Gründe eingeht, so bildet sie doch den ihm selbst gewöhnlich verborgen bleibenden Untergrund, auf dem er diese Prüfung anstellt, der diese deshalb auch von vornherein entscheidend beeinflußt und ihr Resultat bereits im voraus bestimmt. Er zeigt also einen Mangel an Besonnenheit, durch den er sich selbst den Weg zum Verständnis der ersten der vier Hohen Wahrheiten verbaut. Wer diese verstehen will, der muß vor allem fähig sein, seine beispiellose Anhänglichkeit an das Leben bei der Prüfung der Frage, wie weit im Leben das Leiden dominiert, zunächst einmal vollständig auszuschalten, sich, selbst wenn er diese Anhänglichkeit für etwas Unantastbares hält, von ihr bei der Bildung seines Urteils in keiner Weise beeinflussen lassen, er muß mit anderen Worten der Frage vollständig *objektiv* gegenübertreten können als einer, der von hoher Warte aus auf das Leben herunterschaut, gleichsam ihm entrückt, und deshalb weder von Verlangen noch durch Abneigung irgendwie bestimmt wird. Dann erst kann er ruhig das Für und Wider abwägen und so auch erst das nötige Maß für die Beurteilung der *Berechtigung* dieses seines Lebenstriebes selbst gewinnen: ein geiler Mensch ist nicht die maßgebende Persönlichkeit, über Schönheit oder Häßlichkeit eines Weibes zu urteilen und ein von Lebensgier Besessener nicht der Mann, über den Wert oder Unwert des Lebens zu entscheiden.

Wie Wenige aber von denen, die selbstgefällig den »Pessimismus« des Buddho kritisieren, erfüllen diese Grundvoraussetzung eines objektiven Urteils!

Nicht weniger wichtig bei der Bewertung des Lebens ist ein zweiter Umstand, mit dem gleichfalls die Wenigsten rechnen: Glück ist Willensbefriedigung, Leid ist Willenshemmung. Nun ist jedes Ereignis in der Welt nicht etwas für sich Bestehendes, sondern, wie es selbst die Wirkung einer Ursache war, auch seinerseits wieder Ursache von neuen Wirkungen. Dementsprechend knüpft sich an jedes Ereignis eine Unzahl von Willensregungen, teils freudige, teils leidige. Die Frage ist deshalb: Wonach bestimmt sich die Beurteilung eines Ereignisses, ob es als ein glückliches oder als ein leidiges anzusprechen ist? Zur Beantwortung dieser Frage steigen wir am besten zur unmittelbaren Erfahrung herab: Einer habe das große Los gewonnen. Das ist ohne Frage eine Befriedigung des Willens im höchsten Grade und damit auch ein gewaltiges Glück. Nun geriete dieser Mann, der bis dahin ein sorgenfreies Leben geführt hätte, infolge dieses Ereignisses auf Abwege, würde ein Müßiggänger und Verschwender, vergeudete den ganzen Gewinst und fände sich schließlich, von allen verachtet, im tiefsten Elend, verkommen und ohne die Kraft, sich wieder emporzuarbeiten. Wie fällt *nunmehr* sein und der anderen Urteil über den seinerzeitigen Haupttreffer aus? Fraglos dahin, daß dieses scheinbare Glück in Wahrheit das größte Unglück seines Lebens war. Ein anderer Fall: Einer legte den Schwerpunkt seines Daseins in gutes Essen und Trinken. Darin fühlt er sich wohl und behaglich und stünde auch nicht an, anderen gegenüber die Schönheit dieses seines Lebens zu gegebener Zeit ins richtige Licht zu setzen. Nun aber stellte sich im Laufe der Zeit infolge dieses Lebens eine schwere Erkrankung ein. Wird er nun, sich in Qualen windend, auch jetzt noch jene Zeit des Schmausens in Erkenntnis, daß sie die Ursache seines gegenwärtigen Leidens ist, als eine glückliche preisen und sich ihrer mit Vergnügen erinnern in dem Gedanken: »Schön war's doch«, oder wird er sie nicht vielmehr als die Quelle seines gegenwärtigen Leidens verwünschen? Oder: Ein von Durst Gequälter gewahrte ein kühles Naß. Voll Gier tränke er davon und fühlte momentanes Wohlbehagen seinen Körper durchrieseln. Später würde er an den sich einstellenden Schmerzen gewahr, daß das, was er getrunken, Gift war. Wird er noch den Mut haben, jenen kühlen Trunk als Wohl zu bezeichnen oder wird er nicht, dieses Wohl als die Ursache tiefen Schmerzes erkennend, es nun rückblickend als ein Unglück und damit unter die Rubrik *Leid* registrieren? Danach erhellt aber auch hier zur Evidenz, daß eine momentane, dem Wollen gemäße Empfindung noch nicht berechtigt, sie nun auch als Wohl im Buche des Lebens zu buchen, ja, daß selbst zahllose, durch ein Ereignis ausgelöste wohlige Willensregungen nachträglich *allen* ihren Wert verlieren, ja sogar verwünscht werden, wenn ein einziger Augenblick in dieser langen Kette leidvoll ist, und dieser einzige *ausschlaggebende* Augenblick ist der jeweils *letzte* in der Kette der durch das sogenannte glückliche Ereignis ausgelösten Wirkungen. Dieser einzige *letzte* Augenblick

gibt der ganzen Kette vielleicht jahrelanger Willensreize erst sein definitives Gepräge. Er saugt, wenn er selbst leidvoll ist, jahrelanges Glück, wie ein Schwamm das ihn umgebende Wasser, auf und vermag es bis auf den letzten Rest, als ob es nie gewesen wäre, aus dem Konto des Lebens zu streichen; er vermag aber auch ebenso jahrelanges Leid wie eine ätzende Säure daraus zu entfernen: Einer mag sein ganzes Leben der unglücklichste Mensch gewesen sein; wird er *jetzt*, in diesem Augenblick, plötzlich glücklich, fühlt er sich wirklich *vollkommen* wohl, ist also dieses sein Wohlbefinden auch in keiner Weise mehr getrübt durch den Ausblick auf die Zukunft, so wird die *ganze* leidvolle Vergangenheit radikal vergessen sein; es ist, als ob er von einem schweren, drückenden Alp befreit wäre, der nunmehr in den Abgrund der Vergangenheit hinuntergekollert ist und eben deshalb nicht weiter zählt.

Es *kann* ja auch gar nicht anders sein, wenigstens für den in der Philosophie Schopenhauers Geschulten: Real ist immer nur die Gegenwart, also auch immer nur *die* Willensbefriedigung und damit *das* Glück, beziehungsweise *die* Willenshemmung und damit *das* Unglück, das ich gerade *jetzt*, im gegenwärtigen Augenblick, empfinde. Das bereits der Vergangenheit angehörende Glück oder Unglück ist, wie alles Vergangene, nichts weiter als ein wesenloses Schemen; insbesondere ist vergangenes Wohl, in Beziehung zu meinem gegenwärtigen Wehe gebracht, höchstens geeignet, das letztere zu vergrößern, entsprechend dem Gesetz, daß ein Fall desto schmerzlicher wirkt, aus um so größerer Höhe er erfolgt.

Hiernach kommt es also für die Bewertung des Lebens als glücklich oder leidvoll auf den jeweiligen letzten Augenblick und letzten Endes auf den letzten Bewußtseinszustand *vor dem Tode* an. Denn nur *diese* Gegenwart wird dann real sein: Fühle ich mich in *diesem* Moment wohl und damit glücklich, so zählt dem gegenüber ein ganzes Leben voll des schwersten Leidens nichts, und fühle ich mich in diesem Augenblick unglücklich, so wird dieses Gefühl selbst durch die glücklichste Vergangenheit nicht gemildert, vielmehr durch den schrecklichen Kontrast zu dieser nur noch ins Unerträgliche gesteigert.

Hierüber muß man sich durch tiefe Reflexion vor allem klar geworden sein, bevor man ein Urteil darüber abzugeben kompetent ist, wie weit das Leben als Wohl oder als Leiden zu registrieren ist. Von *dieser* Grundtatsache geht eben deshalb auch der Buddho bei der ersten seiner vier Hohen Wahrheiten, der Hohen Wahrheit vom Leiden, aus. Sie bildet den Schlüssel zu deren Verständnis.

Entsprechend dem Bisherigen liegt nämlich allen Darstellungen des Buddho über das Leiden folgender Gedankengang zugrunde: Ich mag durch eine Willensbefriedigung noch so sehr beglückt sein: in dem Momente, wo sie durch Entreißung des Objektes, das diese Befriedigung des Willens herbeiführt, in Leid übergeht, ein Leid, das um so größer ist, je größer das Glück war, das der Besitz des Objektes gewährte, wird nur mehr diese Tatsache des Leidens real

sein und damit den ausschließlichen Gradmesser für die Einschätzung des Objektes als eines für mich glücklichen oder leidvollen abgeben: das Objekt war ein solches, daß mir *zuletzt*, am Ende, nur Eines geblieben ist, Leid. Ich kann es also ehrlicherweise auch nur mit diesem *Schlußergebnisse*, das heißt eben als einen *negativen* Posten, ins Buch meines Lebens eintragen. — Da so unendlich viel, ja eigentlich alles von dieser Erkenntnis abhängt, so wollen wir noch einmal zur unmittelbaren Erfahrung herabsteigen: Einer fände seine ganze, ausschließliche Willensbefriedigung in dem Besitze oder der Pflege irgend eines Objektes, in seiner Frau oder seinen Kindern oder in der Verwirklichung irgend einer lieb gewordenen Idee. Nun werde ihm dieses sein ganzes Interesse auf sich konzentrierende Objekt entrissen, die weitere Beschäftigung mit ihm unmöglich gemacht: das Leben selbst wird für ihn wertlos geworden sein, er wird in die Klage ausbrechen: das Leben hat für mich keinen Wert mehr.

Hiernach hängt aber nach dem Buddho die Entscheidung der Frage, inwieweit das Leben als leidvoll anzusprechen sei, von der anderen ab, ob es Objekte des Willens gibt, die dem Menschen nicht entrissen werden können, und damit Willensbefriedigungen, die nicht in Leid übergehen. Nur solche könnten mit innerer Berechtigung als Wohl, als Glück gebucht werden; *alle* anderen *kann* eine geläuterte Erkenntnis ehrlicherweise gar nicht anders als unter die Rubrik Leid einstellen. Ein unentreißbares Willensobjekt würde aber notwendigerweise voraussetzen, daß es nicht selbst vergänglich ist. Denn in dem Augenblicke, wo es vergeht, sich auflöst, ist es für den Willen unwiederbringlich verloren, auch wenn er sich noch so sehr daran klammert. Die Frage spitzt sich also dahin zu, ob es Objekte des Willens gibt, die unvergänglich sind, oder mit anderen Worten: *das eigentliche und letzte Kriterium des Leidens ist die Vergänglichkeit: »Was vergänglich ist, ist leidvoll*[5]*.«*

In der Tat bildet dieser Satz das granitne Fundament, auf dem sich die ganze Lehre des Buddho vom Leiden aufbaut: »Daß es drei Empfindungen gibt, habe ich gelehrt: Freude, Leid und was weder Freude noch Leid ist... Und wiederum habe ich gelehrt: Was immer empfunden wird, gehört dem Leiden an. So habe ich allein im Hinblick auf *die Unbeständigkeit* der Erscheinungen gesagt, daß, was immer empfunden wird, dem Leiden angehört, im Hinblick darauf, daß die Erscheinungen der Vernichtung, dem Untergang unterworfen sind, daß die Freude an ihnen erlischt, daß sie dem Aufhören, der Wandelbarkeit unterworfen sind[6]*.«*

Wie wir sehen, geben diese Worte nicht bloß in der Vergänglichkeit das untrügliche Kriterium dafür, was als leidvoll anzusprechen sei, sondern sie enthalten auch die Konstatierung, daß diesem Gesetze der Vergänglichkeit *alles* untersteht: *alle* Erscheinungen sind unbeständig, sind der Vernichtung, dem Untergang unterworfen.

[5] Samyutta Nik. vol. IV, pag. 1 (XXXV, 1).
[6] Samyutta Nik. vol. IV, pag. 216 (XXXVI, 11).

Das nun aber wirklich und im vollen Umfange klar zu erkennen, ist das, worauf alles ankommt. Zwar von den mittelbaren Objekten unseres Wollens, den Objekten der Außenwelt, wird ein jeder ohne weiteres einräumen, daß sie ausnahmslos vergänglich sind, weil ja insoweit der stete Wechsel, die unaufhörliche Auflösung, offensichtlich ist. Aber anders wird die Sachlage, wenn die *unmittelbare* Auswirkung unseres Wollens in dem, was wir unsere *Persönlichkeit* nennen, in Frage kommt. Diese Persönlichkeit soll als das Einzige in der Welt außerhalb des Bereiches der Vergänglichkeit liegen, sei es entweder ganz und im vollen Umfange, so daß der Mensch sozusagen mit Haut und Haar unsterblich wäre, sei es teilweise, indem wenigstens ihr Kern beharrend, mithin unvergänglich sei, welchen Kern die einen in der Seele, die anderen — Schopenhauer und seine Schule — eben in dem sich in der Persönlichkeit auswirkenden Willen finden.

Daß so sogar das gewaltige Genie Schopenhauers in der Persönlichkeit, wenn auch erst in deren letztem Substrat und unter mannigfachen Reservationen, die einzige unübersteigbare Schranke für das im übrigen alles umfassende Gesetz der Vergänglichkeit anerkennen zu müssen glaubte, mag deutlich machen, wie tief der Wahn im Menschen eingesenkt ist, daß die Persönlichkeit das Unvergängliche, das Ewige in sich berge. Eben deshalb fand man auch von jeher in dem vermeintlich dem Bereiche der Vergänglichkeit entrückten Teil der Persönlichkeit das Eiland im Ozean des Weltleidens, auf das man sich nur zurückzuziehen brauche, etwa als reiner Geist, um dem Leiden zu entrinnen; eben deshalb konnte sich aber auch die Menschheit nie zu der ersten der vier Hohen Wahrheiten durchringen, daß *alles*, ausnahmslos alles in der Welt, leidvoll sei.

Hier in der Persönlichkeit liegt also das große Hindernis für die Anerkennung der ersten der vier Hohen Wahrheiten — *alles* andere ist, wie gesagt, *offensichtlich* vergänglich und deshalb nach dem Dargelegten leidvoll. *Dieses* Hemmnis zu beseitigen, mußte deshalb auch die Hauptaufgabe des Buddho in der hier fraglichen Richtung sein; und sie war es auch in der Tat. Denn regelmäßig beschränkt er sich darauf, verwendet aber auch alle erdenkliche Mühe darauf, deutlich zu machen, daß auch alles an der Persönlichkeit und somit diese selbst restlos dem ehernen Gesetze der Vergänglichkeit und mithin der Auflösung, dem Verfall unterworfen, eben deshalb aber auch gleichfalls vollumfänglich leidvoll ist. Er tut das in der Weise, daß er die Persönlichkeit in ihre Bestandteile: körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten und Erkennen auflöst und von jedem dieser Bestandteile das Merkmal der Vergänglichkeit aufzeigt.

Es ist aber klar, daß wir hier dem Buddho nur dann weiter folgen können, wenn wir uns vorher überzeugt haben, daß diese von ihm gegebene Auflösung der Persönlichkeit in die genannten fünf Komponenten auch wirklich richtig und erschöpfend ist, wenn wir uns also über das Wesen der Persönlichkeit über-

haupt vollständig klar geworden sind. Hiermit werden wir uns deshalb zunächst zu beschäftigen haben.

Die Persönlichkeit

»Die Persönlichkeit, die Persönlichkeit, heißt es, Ehrwürdige; was hat denn wohl der Erhabene gesagt, Ehrwürdige, was die Persönlichkeit sei?« So fragt der Anhänger Visākho die weise Nonne Dhammadinnā, seine frühere Ehefrau. »Die fünf Gruppen des Anhaftens sind die Persönlichkeit, hat der Erhabene gesagt, Bruder Visākho, nämlich die Haftensgruppe der körperlichen Form, die Haftensgruppe der Empfindung, die Haftensgruppe der Wahrnehmung, die Haftensgruppe der Gemütsregungen, die Haftensgruppe des Erkennens. Diese fünf Gruppen des Anhaftens, Bruder Visākho, sind die Persönlichkeit, hat der Erhabene gesagt[7].«

Hiernach besteht also nach dem Buddho die Persönlichkeit aus fünf Gruppen: dem Körper, den Empfindungen, den Wahrnehmungen, den Gemütsregungen und dem Erkennen. Aber diese Gruppen sind keine Gruppen schlechthin, sondern näher bestimmt als Gruppen *des Anhaftens*. Um die vom Buddho gegebene Definition zu verstehen, ist also ein Doppeltes einzusehen nötig, einmal, daß die Persönlichkeit sich wirklich in diesen fünf Gruppen erschöpft, in ihnen aufgeht, und dann, warum der Buddho sie gerade solche des *Anhaftens* nennt.

Dabei ist die Beantwortung der letzteren Frage Grundvoraussetzung für das Verständnis des Wesens der Persönlichkeit und sollte demnach eigentlich zunächst erfolgen. Denn um etwas als die Summe einer Anzahl bestimmter Gruppen begreifen zu können, muß vor allem der allgemeine Charakter dieser Gruppen selbst erkannt sein, der im konkreten Falle eben darin beruht, daß es Gruppen des *Anhaftens* sind, die die Persönlichkeit konstituieren. Nun ist aber da, wo wir zur Zeit stehen, eine eingehende Behandlung dieser Frage aus Gründen der Systematik noch nicht möglich, sie kann vielmehr erst an späterer Stelle erfolgen. Es bleibt deshalb nichts anderes übrig, als einstweilen das Resultat dieser späteren Ausführungen vorwegzunehmen, indem wir dasselbe bis dahin als feststehend annehmen. Dasselbe ist aber kurz folgendes: Nach dem Buddho geht unser Wesen nicht in unserer Persönlichkeit auf, wir *haften* vielmehr bloß an ihr, hängen uns bloß an sie an, allerdings so innig, daß wir wähnen, wir seien in ihr bestanden, »gleichwie wenn ein Mann mit harzbeschmierten Händen einen Zweig ergriffe[8].« Nichts anderes als der Ausdruck davon ist es deshalb, wenn er die fünf Gruppen, die unsere Persönlichkeit ergeben, Gruppen des *Anhaftens* — upadānakkhandhā — nennt[9].

[7] Majj. Nik. I, p. 299 (44. Suttam).

[8] Angutt. Nik. IV, 178.

[9] Das Wort, das wir mit *Persönlichkeit* übersetzen, heißt sakkāyo. Dasselbe setzt sich zusammen aus sat-kāyo. Dabei bedeutet kāyo, wie uns die am Eingang dieses Kapitels angeführte Definition besagt, den Inbegriff der fünf Gruppen: körperliche Form, Emp-

Dieses Charakters der fünf Gruppen müssen wir uns stets bewußt bleiben, wenn wir es nunmehr unternehmen, sie unter Führung des Buddho als die alleinigen und vollständigen Komponenten unserer Persönlichkeit zu begreifen und zwar dem Prinzip des Buddho gemäß anschaulich derart, daß wir ihr Getriebe in Form der Persönlichkeit so durchschauen, wie etwa die Anlage und das Zusammenwirken der Teile einer von uns vollständig begriffenen sinnreichen Maschine.

Die Grundlage der Persönlichkeit bildet der materielle Körper. Er entsteht im Moment der Zeugung durch Vater und Mutter aus den einzelnen chemischen Stoffen, die der Buddho, der uralten Sitte folgend, in die vier Hauptelemente, das Erdige, Wässerige, Feurige, Luftige zusammenfaßt, welche Stoffe sowohl das weibliche Ei wie die männliche Samenzelle konstituieren, als auch weiterhin das Material zum Aufbau des Körpers liefern, indem sie – durch eine uns *zunächst* noch unbekannte Kraft – aus dem Blute der Mutter herangezogen und in die Form des neuen Körpers verarbeitet werden. Nach Vollendung dieses Aufbaues wird dieser Körper geboren und nun auch weiterhin in gleicher Weise erhalten, indem im Wege der Nahrungsaufnahme für die unaufhörlich abfließenden Bestandteile neuer Ersatz aus den vier Hauptelementen herbeigeführt wird: »Dieser mein gestalthafter Körper ist aus den vier Elementen zusammengesetzt, von Vater und Mutter gezeugt, aufgebaut aus Reisbrei und saurem Reisschleim[10].«

Dieser so beschaffene Körper zeigt sich behaftet mit den ebenfalls aus den vier Hauptelementen bestehenden Sinnesorganen. Damit, das heißt also in dem »Körper behaftet mit den sechs Sinnesorganen«, hätten wir das, was man gemeinhin und was auch der Buddho selbst als den Körper oder genauer *die körperliche Form* – rūpam – bezeichnet:

»Gleichwie etwa, Brüder, vermittels der Balken und Binsen, des Strohes und Lehms ein beschränkter Raum, eben ›das Haus‹ zustandekommt: geradeso, Brüder, kommt vermittels der Knochen und Sehnen, des Fleisches und der Haut ein begrenzter Raum, eben ›die körperliche Form‹ zustande[11].«

Dieselbe besteht also *ausschließlich* aus den vier Hauptelementen. Die sie aufbauenden Stoffe sind durchaus identisch mit den anorganischen Stoffen der äußeren Welt, sind ja direkt aus denselben genommen und kehren später auch

findung, Wahrnehmung, Gemütsregungen, Erkennen, während sat = seiend ist. Mit sakkāyo will also der Inbegriff der fünf Gruppen als das wirklich *Seiende – so von uns –* bezeichnet, das heißt zum Ausdruck gebracht werden, daß wir in diesen fünf Gruppen *bestanden* seien.

Genau den gleichen Inhalt hat aber unser Begriff der *Persönlichkeit.* Mit ihm wird nämlich ein für sich bestehendes *Wesen* gedacht, das in den Merkmalen – eben den fünf Gruppen – in denen es *erscheint, sich erschöpft.* Sakkāyo und Persönlichkeit sind also in der Tat gleichwertige Begriffe.

[10] Digha Nik. II.

[11] Majj. Nik. I, p. 190 (28. Suttam).

wieder in ihre Gemeinschaft zurück. Sie werden nur, wenn sie dem Körper einverleibt werden, in die diesem eigentümliche Form gebracht, wie ja auch die Materialien, aus denen ein Haus errichtet wird, in die einem solchen entsprechende Form verarbeitet werden müssen.

So offensichtlich diese Tatsache ist und so unbedingt sie auch rein begriffsmäßig zugegeben zu werden pflegt[12], so kommt sie doch den wenigsten Menschen wirklich je vollkommen deutlich zum Bewußtsein — nebenbei bemerkt, ein klarer Beweis, wie überaus seicht die »normale« Anschauung ist. Man *muß* aber diese Tatsache durch längere Betrachtung in ihrer ganzen Evidenz durchschauen, wenn man das Wesen der Persönlichkeit völlig begreifen will: die *Grundlage* dieser Persönlichkeit, eben der Körper einschließlich der Sinnesorgane, ist weiter nichts als eine bloße Ansammlung und Umformung von toten Stoffen der äußeren Natur, ja besteht der Hauptsache nach aus verarbeitetem *Kot*.

Man sollte meinen, daß bei wirklicher Durchschauung dieser Sachlage schon hier sich einige Verwunderung darüber regen müßte, wie die Menschen an einem Gebilde mit *solcher* Grundlage, nämlich eben an der Persönlichkeit als dem Höchsten hängen können, das sie kennen. Eben deshalb wird aber auch wohl schon hier deutlich, warum der Buddho ein so großes Gewicht auf die Durchschauung dieser *Grundlage* unserer Persönlichkeit als einer bloßen Verbindung der in den vier Hauptelementen zusammengefaßten Stoffe legt:

»Was ist nun, Brüder, das Erdenelement? Das Erdenelement mag innerlich sein oder äußerlich. Was ist aber, Brüder, das innerliche Erdenelement? Was sich innerlich einzeln fest und hart dargestellt hat, als wie Kopfhaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Mark, Nieren, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lungen, Magen, Eingeweide, Weichteile, Kot oder was sich irgendwie sonst noch innerlich einzeln fest und hart dargestellt hat: das nennt man, Brüder, innerliches Erdenelement. Was es nun da an innerlichem Erdenelement und was es an äußerlichem Erdenelement gibt, ist Erdenelement. . . . Was ist nun, Brüder, das Wasserelement? Das Wasserelement mag innerlich sein oder äußerlich. Was ist aber, Brüder, das innerliche Wasserelement? Was sich innerlich einzeln flüssig und wässerig dargestellt hat, als wie Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Lymphe, Tränen, Serum, Speichel, Rotz, Gelenköl, Urin oder was sich irgend sonst noch innerlich einzeln flüssig und wässerig dargestellt hat: das nennt man, Brüder, innerliches Wasserelement. Was es nun da an innerlichem Wasserelement und was es an äußerlichem Wasserelement gibt, ist Wasserelement. . . .Was ist nun, Brüder, das Feuerelement? Das Feuerelement mag innerlich sein oder äußerlich. Was ist aber, Brüder, das innerliche Feuerelement? Was sich innerlich einzeln flammig und feurig dargestellt hat, als wie wodurch Wärme erzeugt wird, wodurch man verdaut, wodurch man sich erhitzt, wodurch gekaute Speise und geschlürfter

[12] »Gedenk', o Mensch, daß du Staub bist und wieder zum Staube zurückkehren wirst«, ruft ja auch die katholische Kirche ihren Anhängern angesichts jeder Leiche zu.

Trank einer vollkommenen Umwandlung unterliegen, oder was sich irgendwie sonst noch innerlich einzeln flammig und feurig dargestellt hat: das nennt man, Brüder, innerliches Feuerelement. Was es nun da an innerlichem Feuerelement und was es an äußerlichem Feuerelement gibt, ist Feuerelement.... Was ist nun, Brüder, das Luftelement? Das Luftelement mag innerlich sein oder äußerlich. Was ist aber, Brüder, das innerliche Luftelement? Was sich innerlich einzeln flüchtig und luftig dargestellt hat, als wie die aufsteigenden und absteigenden Winde, die Winde des Bauches und Darmes, die Winde, die jedes Glied durchströmen, die Einatmung und die Ausatmung: dies oder was sich irgend sonst noch innerlich einzeln flüchtig und luftig dargestellt hat, das nennt man, Brüder, innerliches Luftelement. Was es nun da an innerlichem Luftelement und was es an äußerlichem Luftelement gibt, ist Luftelement[13]. Der Buddho stellt also die Stoffe, die unseren Körper aufbauen, denen der *Außenwelt völlig gleich*, ja, identifiziert sie mit diesen.

* * *

Der solcherart zusammengesetzte Körper mit den sechs Sinnenwerkzeugen ist aber, wie schon gesagt, nur die *Grundlage* der Persönlichkeit, nicht aber bereits diese selbst. Damit es zu dieser kommt, müssen die vier anderen Gruppen, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten und Erkennen entwickelt werden. Dies geschieht dadurch, daß die sechs Sinnesorgane in die ihnen eigentümliche Tätigkeit treten, welche darin besteht, je eine bestimmte Sorte der Außenwelt aufzufangen: Das Auge die Formen[14], das Ohr die Töne, die Nase die Düfte, die Zunge die Säfte, der Leib das Tastbare[15], während der Denksinn als das Sammelbassin die Objekte der übrigen fünf Sinne zum Gegenstande hat: »Fünf Sinnen, o Bruder, eignet verschiedenes Gebiet, verschiedener Wirkungskreis und keiner hat am Gebiet und Wirkungskreis des anderen teil. Es ist das Gesicht, das Gehör, der Geruch, der Geschmack, das Getast. Diese Sinne, Bruder, haben die nicht eine Zentrale (paṭisaraṇaṃ), nimmt nicht etwas an ihrem Gebiet und Wirkungskreis teil?« — »Diese fünf Sinne haben das *Denken* als Zentrale (mano), das Denken hat an ihrem Gebiet und Wirkungskreis teil[16].

Der Denksinn ist aber nicht bloß die Zentrale für die fünf Außensinne. Er ist überdies das spezielle und ausschließliche Wahrnehmungsorgan für den gren-

[13] Majj. Nik. I, p. 185 (28. Suttam).

[14] Das Objekt des Auges sind nur die *Farben:* »Man nimmt wahr, man nimmt wahr, Bruder. Und was nimmt man wahr? Blaues nimmt man wahr und Gelbes nimmt man wahr und Weißes nimmt man wahr« (43. Dialog M. N.). — Daß das Objekt des Sehsinnes *nur* die Farben des Lichtes sind, zeigt sich schon darin, daß farblose Gegenstände, wie die Luft, unsichtbar sind. Über die Maßen deutlich aber wird es, wenn man einen Stab, etwa einen Thermometer, in ein Schaff Wasser hält: der Stab erscheint gebrochen oder verkürzt, eben weil wir nicht ihn selber, sondern nur das von ihm zurückgeworfene Licht sehen, das im Wasser gebrochen wird. Die »Formen« (rupā), wie der Buddho regelmäßig die Objekte des Sehsinnes bezeichnet, sind also zunächst nur Lichtformen.

[15] in Form von *Widerständen* (Druck) und Temperaturunterschieden.

[16] Majj. Nik. I, p. 295 (43.Suttam).

zenlosen *Raum*. Näher ist dieser vom Buddho aufgestellte Tatbestand unter Anführung der einschlägigen Belegstelle im Appendix III, 2 dieses Werkes dargelegt.

*

Derart ist der Sinnen*apparat*. Damit nun aber dieser Apparat arbeite, damit also die äußeren Körper die Sinnenwerkzeuge in die ihnen eigentümliche Tätigkeit versetzen, müssen die Sinnesorgane zunächst *funktionsfähig* sein, oder, wie der Buddho sich ausdrückt, das Sehorgan, das Hörorgan, das Riech-, Schmeck-, Tast- und Denkorgan muß »ungebrochen« sein; dann müssen die den einzelnen Sinnesorganen entsprechenden Objekte in deren Bereich treten; und endlich muß die Sehtätigkeit, die Hörtätigkeit usw. durch Einwirkung des äußeren Objekts *angeregt*, gereizt werden, oder, wie der Buddho sagt, es muß »ein entsprechendes Ineinandergreifen« der Sinnesorgane und der in ihren Bereich tretenden Gestalten, Töne, Düfte, Säfte, Tastobjekte und Vorstellungen stattfinden. Trifft das alles zu, so flammt durch das Ineinandergreifen von Sinnesorgan und Sinnesobjekt das Element des *Bewußtseins* auf:

»Ist das Sehorgan, Brüder, ungebrochen, und treten keine äußeren Gestalten in den Gesichtskreis, so findet auch kein entsprechendes Ineinandergreifen statt, und kommt es zu keiner Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins. — Ist das Sehorgan, Brüder, ungebrochen, und treten die äußeren Gestalten in den Gesichtskreis, aber es findet kein entsprechendes Ineinandergreifen statt, so kommt es auch zu keiner Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins[17]. — Wenn aber, Brüder, das Sehorgan ungebrochen ist, und äußere Gestalten in den Gesichtskreis treten, und es findet ein entsprechendes Ineinandergreifen statt, so kommt es also zur Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins. — Ist das Hörorgan, Brüder, ungebrochen, ist das Riechorgan, Brüder, ungebrochen, ist das Schmeckorgan, Brüder, ungebrochen, ist das Tastorgan, Brüder, ungebrochen, ist das Denkorgan, Brüder, ungebrochen und treten keine äußeren Dinge[18]

[17] Wenn ich beispielsweise geistesabwesend von meinem Fenster auf die Straße hinausschaue, so können die verschiedensten Gestalten in meinen Gesichtskreis treten und doch findet kein »entsprechendes Ineinandergreifen« zwischen Auge und Gestalt statt, eben weshalb dann auch kein Bewußtsein von diesen Gegenständen in mir aufflammt.

[18] Auch dem Denkorgan muß ein Objekt gegenübertreten. Wie schon oben angegeben, bilden diese Objekte des Denkorgans die Objekte der sämtlichen übrigen fünf Sinne, das heißt also die sämtlichen möglichen Dinge der Welt überhaupt, sei es unmittelbar als konkrete anschauliche Vorstellungen, sei es mittelbar als vermittels der Ideenassoziation aus dem Gedächtnis emporgehobene Phantasiegebilde oder bereits früher gebildete abstrakte Begriffe, an denen sich dann das Denkorgan neuerdings betätigt. — *Wir* sprechen, wie angegeben, von anschaulichen und abstrakten *Vorstellungen*. Demgemäß werden wir auch fernerhin die *Dhammā* als die Objekte des Denksinns mit ›*Vorstellungen*‹ — wobei dieses Wort in dem Sinne zu nehmen ist, daß dem Denkorgan etwas vor-gestellt wird — abwechselnd indes auch, zur größeren Klarheit, als »die Denkobjekte« wiedergeben.

in den Denkkreis, so findet auch kein entsprechendes Ineinandergreifen statt und es kommt zu keiner Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins. — Ist das Denkorgan, Brüder, ungebrochen, und treten äußere Dinge in den Denkkreis, aber es findet kein entsprechendes Ineinandergreifen statt, so kommt es auch zu keiner Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins. Wenn aber, Brüder, das Denkorgan ungebrochen ist, und äußere Dinge in den Denkkreis treten, und es findet ein entsprechendes Ineinandergreifen statt, so kommt es also zur Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins[19].«

Anderweit[20] schildert der Buddho den Prozeß, wie folgt: »Durch das Auge und die Gestalten entsteht Bewußtsein: gerade ›Sehbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch das Ohr und die Töne entsteht Bewußtsein: gerade ›Hörbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch die Nase und die Düfte entsteht Bewußtsein: gerade ›Riechbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch die Zunge und die Säfte entsteht Bewußtsein: gerade ›Schmeckbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch den Leib und die Tastobjekte entsteht Bewußtsein: gerade ›Tastbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch das Denkorgan und die Dinge entsteht Bewußtsein: gerade ›Denkbewußtsein‹ kommt da zustande. Gleichwie etwa Feuer, Mönche, aus was für einem Grund es brennt, gerade durch diesen und nur durch diesen zustande kommt: durch Holz wird es genährt ...d gerade ›Holzfeuer‹ kommt da zustande, durch Reisig wird es genährt und gerade ›Reisigfeuer‹ kommt da zustande, durch Heu wird es genährt und gerade ›Heufeuer‹ kommt da zustande, durch Dünger wird es genährt und gerade ›Dungfeuer‹ kommt da zustande, durch Spreu wird es genährt und gerade ›Spreufeuer‹ kommt da zustande, durch Kehricht wird es genährt und gerade ›Kehrichtfeuer‹ kommt da zustande: ebenso nun auch, Mönche, kommt Bewußtsein, aus was für einem Grund es entsteht, gerade durch diesen und nur durch diesen zustande. Durch das Auge und die Gestalten entsteht Bewußtsein: gerade ›Sehbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch das Ohr und die Töne entsteht Bewußtsein: gerade ›Hörbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch die Nase und die Düfte entsteht Bewußtsein: gerade ›Riechbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch die Zunge und die Säfte entsteht Bewußtsein: gerade ›Schmeckbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch den Leib und die Tastobjekte entsteht Bewußtsein: gerade ›Tastbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch das Denkorgan und die Dinge entsteht Bewußtsein: gerade ›Denkbewußtsein‹ kommt da zustande.«

Überdenkt man diese Darstellung genau, so liefert sie ein überraschendes Resultat: das Bewußtsein ist weiter nichts als die jeweilige Wirkung einer ganz bestimmten Ursache, nämlich eben des Ineinandergreifens einer der sechs Sinnentätigkeiten und ihrer Objekte, ist *nur* da, wenn und solange diese Ursache besteht und zerfließt wiederum in nichts, wenn diese Ursache schwindet;

[19] Majj. Nik. I, p. 190 (28. Suttam).
[20] Majj. Nik. I, p. 259 (38. Suttam).

es flammt auf in dem Moment, wo ein Sinnesorgan durch eines der ihm entsprechenden äußeren Objekte gereizt wird, wie Feuer aufflammt, wenn ein Zündhölzchen an seiner Reibfläche gerieben wird, und es schwindet wieder, wenn die Sinnesorgane außer Funktion gesetzt werden, genau so, wie das Feuer wieder ausgeht, wenn das Holz, an dem und durch das es emporlodert, ihm entzogen wird: Wenn ich nicht sehe, das heißt also, wenn ich nicht das Auge, es auf ein Objekt einstellend, in Aktion setze, brennt in mir auch kein Sehbewußtsein – man kann direkt »*brennen*« sagen – wenn ich nicht höre, kein Hörbewußtsein, und wenn *alle* Sinnentätigkeiten, einschließlich des Denkens, eingestellt werden, brennt überhaupt kein Bewußtsein mehr: es ist »*erloschen*«: »Aus was für einem Grunde, Mönche, Bewußtsein entsteht, *gerade durch diesen und nur durch diesen kommt es zustande.*« »*Ohne zureichenden Grund entsteht kein Bewußtsein*[21].« – kurz: das Bewußtsein ist etwas *ursächlich Bedingtes.*

*

Flammt nun aber durch das Anheben der Sinnestätigkeit das entsprechende Bewußtsein – Sehbewußtsein, Hörbewußtsein usw. – auf, so werde ich nunmehr durch das äußere Objekt überhaupt erst *berührt:* »Durch das Auge, Brüder, und die Gestalten entsteht das Sehbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung;* durch das Ohr, Brüder, und die Töne entsteht das Hörbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung;* durch die Nase, Brüder, und die Düfte entsteht das Riechbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung;* durch die Zunge, Brüder, und die Säfte entsteht das Schmeckbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung;* durch den Leib, Brüder, und die Tastobjekte entsteht das Tastbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung*; durch das Denkorgan, Brüder, und die Denkobjekte entsteht das Denkbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung*[22] [23].«

Vor dieser Berührung, also ehevor das Bewußtsein aufflammt, in welchem ich von dem in ihm erscheinenden Objekte erst *berührt* werde, ist dieses äußere, die Sinnestätigkeit anregende Objekt, und zwar auch mein eigener Körper, für mich schlechterdings nicht vorhanden. Erst infolge des aufflammenden Bewußtseins werde ich von dem äußeren Objekte mit der Maßgabe *berührt*, daß ich zunächst von einer *Empfindung* getroffen werde. »Und was empfindet man? Wohliges empfindet man, Leidiges empfindet man, weder Wohliges noch Leidiges empfindet man[24].« Weiteres erfährt man durch die Empfindung allein nicht. Man erkennt also in diesem Stadium auch das die Empfindung auslösende Objekt noch nicht. Letzteres erfolgt erst durch die sich an die Empfindung

[21] Majj. Nik. I, p. 256 (38. Suttam).

[22] Der Grund, warum der Buddho in der unpersönlichen Form: »*es gibt* eine Berührung« und nicht in der persönlichen: »*ich* werde berührt« spricht, wird später deutlich werden.

[23] Majj. Nik. I, p. 111 (18. Suttam).

[24] Majj. Nik., 43. Suttam.

unmittelbar anschließende *Wahrnehmung*. Deutlich kann man das zeitliche Verhältnis der Empfindung zur Wahrnehmung beim niedrigsten Sinn, dem Tastsinn, beobachten: Wenn ich im leichten Schlafe in der Dunkelheit mit dem Arme an einen Gegenstand stoße, so flammt infolge des Ineinandergreifens des Tastorganes und seines Objektes Bewußtsein auf, in dem allererst die Berührung zwischen mir und dem Gegenstand eintritt; ist der Schlaf so tief, daß kein Ineinandergreifen des Tastorgans und des äußeren Objektes statthat und somit kein Bewußtsein ausgelöst wird, dann werde ich davon auch nicht *berührt*. Bin ich aber berührt, so entsteht in mir zunächst eine bloße Empfindung; die *Wahrnehmung* des Objektes, welches die Empfindung veranlaßte, tritt erst nach und nach durch fortwährendes Betasten ein.

Das Resultat dieser Wahrnehmungstätigkeit vermittels unserer Wahrnehmungsorgane ist aber zunächst noch ein recht dürftiges.

Jeder unserer Außensinne vermittelt uns nämlich nur ganz bestimmte Eigenschaften der Dinge. So sehen wir mit dem Auge, wie schon angeführt, nur Farben.

Das Ohr führt nur Töne, die Nase nur Düfte, unser Schmeckorgan nur Geschmäcke in unser Bewußtsein ein, während uns der Tastsinn den Grad der Festigkeit der Objekte vermittelt und uns damit untrügliche Anhaltspunkte zur Erkenntnis der Größe, Gestalt, Härte, Temperatur des Gegenstandes gibt. Das sind also nur immer einzelne Bausteine, aus denen unser Verstand erst die Dinge, aus denen diese Bausteine stammen, zusammenkonstruieren muß, bevor es zur Gesamtwahrnehmung des Dinges kommen kann. Wenn ich beispielsweise auf freiem Felde in der Ferne plötzlich einen sich über die Bodenfläche erhebenden Farbfleck sehe, so ist es eben zunächst nichts weiter als ein solcher Farbfleck, der sich mir repräsentiert. Um zu wissen, was er eigentlich vorstellt, muß die syllogistische Verstandestätigkeit einsetzen: Da sich die Umrisse des Farbfleckens mit einer menschlichen Figur decken, so liegt der Schluß nahe, daß es eine solche sei. Nun kann es aber sein, daß die Gestalt bloß ein Flächenbild, etwa eine aufgestellte Schützenscheibe ist. Habe ich aus den verschiedenen Farbennuancierungen, insbesondere den Abstufungen von Hell und Dunkel an den Grenzlinien der farbigen Figur, festgestellt, daß es eine dreidimensionale Figur ist, so ziehe ich den weiteren Schluß, daß ich einen leibhaftigen Menschen vor mir habe. Da sich die Gestalt aber nicht bewegt, werde ich mir meines Schlusses alsbald wieder unsicher, indem mir der Gedanke aufsteigt, daß es vielleicht auch eine einen Menschen bloß vortäuschende dreidimensionale Vogelscheuche sein könnte. Nun wird mein zweiter Sinn, das Gehör affiziert, indem ich aus der Richtung der Gestalt eine menschliche Stimme höre. Sofort bringe ich in meiner Verstandestätigkeit diese Stimme mit der Gestalt in Verbindung und bin mir nun gewiß, daß es ein Mensch ist. Und doch habe ich mich getäuscht. Denn nun sehe ich, daß sich neben der Figur eine andere vom Boden erhebt und schreiend davon läuft. Jetzt weiß ich, daß die Stimme nicht von der

ursprünglichen Figur ausging und so schwindet meine vermeintliche Gewißheit über ihre Natur wieder hinweg, mit der Folge, daß ich überhaupt zu keiner bestimmten Wahrnehmung kommen kann. Da fängt die Figur ebenfalls zu laufen an und nun erst bin ich mir sicher, daß es tatsächlich ein Mensch ist. Und doch wäre noch immer eine Täuschung möglich. Wie nämlich, wenn es ein sich künstlich bewegender Automat wäre? Wirkliche Gewißheit erhalte ich erst, wenn ich der Gestalt so nahe komme, daß ich ihr Gesicht erkennen und mit ihr sprechen kann. Nun erst kann ich feststellen, daß die Figur alle Merkmale an sich trage, die sich aus meiner allgemeinen Vorstellung »Mensch«, die in mir ist, ergeben und so die unfehlbare Schlußfolgerung ziehen, daß ich einen Menschen vor mir habe. *Erst jetzt schaue ich sie auch wirklich als einen Menschen an*, indem ich das von mir in Übereinstimmung mit der objektiven Wirklichkeit zusammenkonstruierte Gesamtbild — wieder in dieser Übereinstimmung mit der objektiven Wirklichkeit — an den Ort versetze, bzw. dorthin »ausbreite«, von dem aus mir meine Außensinne die einzelnen Merkmale zugeführt haben. So ist es aber mit der Wahrnehmung *aller* Objekte, auch jener, die mir unmittelbar gegenüber sind, nur daß hier die einzelnen Eindrücke meiner Außensinne von meinem Zentralerkenntnisvermögen mit solcher Sicherheit und so blitzschnell aufgefaßt und im synthetischen Denken zur Einheit zusammengefaßt werden, daß von dieser ganzen Verstandesoperation nichts als bloß das Resultat in das Bewußtsein kommt.

In dieser Weise hat schon der Buddho den ganzen Wahrnehmungprozeß aufgelöst und damit, wie alle tieferen Wahrheiten, auch die von den Modernen sogenannte Intellektualität der empirischen Anschauung vorweggenommen. Er sagt nämlich:

»Durch Berührung ist die Empfindung bedingt; was man empfindet, nimmt man wahr (als Lichtformen, Töne, usw.); was man wahrnimmt, denkt man (zusammen); was man zusammendenkt, breitet man — (in den Raum) — aus; was man so ausbreitet, tritt eben dadurch bedingt als das, was man die Wahrnehmung der Weltausbreitung (papañco) nennt, in den durch das Auge in das Bewußtsein tretenden Formen — den durch das Ohr in das Bewußtsein tretenden Tönen — den durch die Nase in das Bewußtsein tretenden Düften — den durch die Zunge in das Bewußtsein tretenden Säften — den durch den Leib in das Bewußtsein tretenden Tastobjekten — den durch das Denkorgan in das Bewußtsein tretenden Dingen vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Zeiten an den Menschen heran[25].«

Diese so schon vom Buddho gelehrte Intellektualität der Anschauung wird noch offensichtlicher durch folgendes: Schon bei dem Zustandekommen der unmittelbaren Wahrnehmung eines Objektes liegen die Fehlerquellen nicht in unseren Außensinnen, sofern diese nur normal sind, sondern in der synthetischen Verstandestätigkeit. Die Fehler, die unser Verstand in diesem Bereiche

[25] Majj. Nik. I, p. 111 flg. (18. Suttam).

macht, ergeben das, was man *falschen* Schein nennt. Ein solcher liegt zum Beispiel vor, wenn man in einem von zwei nebeneinanderstehenden Eisenbahnzügen sitzt und man nun plötzlich den eigenen Zug sich in Bewegung setzen sieht, während dieser in Wirklichkeit stehen bleibt und der andere Zug abfährt. Hier ist es nicht unser Auge, sondern unser Verstand, der uns täuscht. Das Auge verständigt uns nur von der Tatsache, daß eine Veränderung in der Lage der beiden Züge zu einander sich zu vollziehen beginnt, nicht aber davon, von welchem der beiden Züge die Veränderung ausgeht. Letzteres ist vielmehr eine Schlußfolgerung unseres Verstandes. Da wir nämlich in der Erwartung der Abfahrt unseres Zuges sind, so vollziehen wir, uns völlig unbewußt, den Schluß: »Unser Zug kann jeden Augenblick abgehen — nun sehen wir eine Veränderung in der Lage unseres Zuges zum andern eintreten — also ist es unser Zug, der diese Lageveränderung herbeiführt.« Diese Vorstellung, die so in uns aufsteigt, halten wir dann für so der Wirklichkeit entsprechend — es könnte ja auch so sein, wie wir denken — daß wir tatsächlich unseren Zug sich bewegen zu sehen vermeinen. Daß der falsche Schein in der Tat nur durch eine solche falsche Schlußfolgerung von uns ausgelöst ist, wird deutlich, wenn es ein einzelner Wagen ohne Motorkraft ist, in dem wir sitzen. Sind wir uns dessen im gegebenen Augenblick klar bewußt, so werden wir ganz sicher bei einer Veränderung der Lage dieses unseres Wagens zu einem auf dem Nebengleis stehenden Zuge auch diesen letzteren der Wirklichkeit gemäß abfahren sehen. So ist es auch mit dem falschen Schein, zufolge dessen wir die Sonne am Himmel sich fortbewegen sehen. In Wahrheit sehen wir auch hier nur, wie unser eigener Standpunkt auf der Erde sich gegenüber dem der Sonne unaufhörlich verschiebt. Da nun in unserem Bewußtsein die Vorstellung tief verankert ist, daß die Erde unbeweglich feststehe — der gegenteilige rein abstrakte Gedanke, daß in Wahrheit die Erde sich bewegt, kann jene Grundvorstellung um so weniger beseitigen oder auch nur schwächen, als er ja bloß abstrakt und nicht einmal in dieser Form uns beständig gegenwärtig ist — so vollziehen wir wiederum automatisch den Schluß: »In dem Verhältnis von meinem Standpunkt auf der Erde zur Sonne tritt fortwährend eine Lageveränderung ein — an der Erde kann die Ursache hievon nicht liegen — also ist es die Sonne, die sich bewegt«, wieder mit der Wirkung, daß wir nun auch tatsächlich die Sonne sich bewegen sehen. Wäre man aber ein Astronom, der den wirklichen Vorgang genau kennt, und könnte man sich die wirkliche Sachlage in ihren Details in höchster Anschaulichkeit vorhalten, also die falsche Grundvorstellung, nach welcher die Erde stillsteht, vorübergehend völlig ausschalten, dann würde man, solange man das könnte, auch mit dem Auge der Wirklichkeit gemäß die Sonne stillstehen sehen.

Ganz deutlich wird der Anteil, ja der überwiegende Anteil unserer syllogistischen Verstandestätigkeit an dem Zustandekommen der Wahrnehmung der Dinge in folgendem Falle: Man lege eine kleine Kugel von einigen Zenti-

metern Durchmesser, etwa aus Brotmasse geformt, auf den Tisch, lege den rechten Mittelfinger über den rechten Zeigefinger und berühre nun mit den Spitzen der in diese abnorme Lage gebrachten Finger die Kugel. Man wird ganz deutlich zwei Kugeln fühlen.

Der Grund hiefür ist wiederum der folgende: Wenn sowohl die linke Seite des Zeigefingers als die rechte Seite des Mittelfingers in ihrer normalen Lage den Eindruck einer Kugel empfangen, so müssen diese Eindrücke von zwei Kugeln herrühren. Diese Erfahrung tragen wir in Form einer allgemeinen, lebendigen Vorstellung mit uns herum und legen sie deshalb als selbstverständlich auch in unserem Falle der abnormen Fingerlage zugrunde. Wir folgern also auch hier: »Wenn sowohl die linke Seite des Zeigefingers wie die rechte Seite des Mittelfingers den Eindruck einer Kugel haben, so müssen diese Eindrücke von zwei Kugeln herrühren – nun habe ich auch im vorliegendem Fall solche Eindrücke – also liegen auch zwei Kugeln vor.« Diese Schlußfolgerung bestimmt dann auch hier wieder unsere unmittelbare Wahrnehmung so maßgebend, daß wir wirklich zwei Kugeln fühlen. Jedoch kann auch dieser falsche Schein wieder weggebracht werden, wenn man, während man die Kugeln betastet, sie aus größter Nähe und möglichst scharf anblickt und so seine aus dem normalen Fall abgezogene Grundvorstellung, unter die wir den konkreten Fall zu subsumieren geneigt sind, nicht aufkommen läßt.

Ein falscher Schein wird sich bei dem Anteil, den der Intellekt als Zentralorgan am Zustandekommen der empirischen Anschauungen hat, selbst in normalen Fällen dann ergeben, wenn dieser Intellekt nicht genügend entwickelt ist, er also das ihm von den Außensinnen zugeführte Material noch nicht richtig verarbeiten, d. h. »zusammendenken« und ihm deshalb auch nicht seinen Platz im Raum anweisen kann. Das ist z. B. beim Kinde der Fall, das mit seinen Händchen die Stelle nicht finden kann, von der aus ihm ein Gegenstand entgegengehalten wird und das deshalb danebengreift.

* * *

So repräsentiert sich unter Führung des Buddho in völliger Übereinstimmung mit der täglichen Erfahrung und den Feststellungen unserer exakten Wissenschaften die Entstehung und das Getriebe der Persönlichkeit bzw. der fünf Haftensgruppen; denn: »alle körperliche Form[26]«, die dem so Gebildeten[27], eignet, wird unter der Gruppe der körperlichen Form zusammengefaßt, alle Empfindung, die dem so Gebildeten eignet, wird unter der Gruppe der Empfindung zusammengefaßt, alle Wahrnehmung, die dem so Gebildeten eignet, wird unter der Gruppe der Wahrnehmung zusammengefaßt, alle Gemütsregungen, die dem so Gebildeten eignen, werden unter der Gruppe der Gemütsregungen

[26] nämlich unser Körper, der »vermittels der Knochen und Sehnen, des Fleisches und der Haut zustandekommt«. Cfr. oben S. 37.

[27] nämlich der *Persönlichkeit.*

zusammengefaßt[28], alles Erkennen, das dem so Gebildeten eignet, wird unter der Gruppe des Erkennens zusammengefaßt. Man versteht jetzt: *Das* also ist die Einstellung, die Vereinigung, die Verbindung dieser fünf Gruppen des Anhaftens[29].« Man versteht jetzt, wie wir hinzufügen können, die Entstehung der Persönlichkeit, die Entstehung von jenem, worin der Mensch gemeinhin sein Wesen erblickt.

Überblickt man diese ganze Entstehungsgeschichte der Persönlichkeit, so leuchtet zunächst ohne weiteres ein, daß die fünf Gruppen, in die sie der Buddho aufgelöst hat, sie wirklich vollständig erschöpfen: man wird an ihr nichts entdecken, was sich nicht in eine dieser fünf Gruppen einreihte. Weiterhin aber wird klar, daß die vier Gruppen: Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Erkennen sich immer *verbunden* einstellen, daß also, sobald durch das Zusammentreffen eines Sinnesorganes mit dem ihm entsprechenden Objekte Bewußtsein aufflammt, dann auch sofort und zugleich die Empfindung und die Wahrnehmung des Objektes sowie die daran sich anschließenden Gemütsregungen und das Erkennen als unausbleibliche Folge im Bewußtsein erscheinen: »Was auch da, durch Sehberührung, durch Hörberührung, durch Riechberührung, durch Schmeckberührung, durch Tastberührung, durch Denkberührung bedingt, an Empfindung hervorgeht, an Wahrnehmung hervorgeht, an Gemütsregungen hervorgeht, an Erkennen hervorgeht«, heißt es im 147. Suttam des Majj. Nik., eine Stelle, die in den »Fragen des Milindo[30]« näher ausgeführt ist, wie folgt:

[28] Die vierte der fünf die Persönlichkeit aufbauenden Gruppen (khandhā) ist die Gruppe der sankhārā, der sankhāra-khandho. Das Verständnis des Wortes sankhāro ist grundlegend für das Verständnis der Lehre des Buddho überhaupt. Es wird deshalb weiter unten noch näher auf seine Bedeutung zurückzukommen sein. Hier genüge es, folgendes festzustellen: Der sankhāra-khandho begreift die sämtlichen *inneren Regungen* in sich, die auf Grund der Empfindung und Wahrnehmung eines Sinnesobjektes in uns aufsteigen, also zunächst eben das Erwägen oder *Denken*, weiterhin alles im unmittelbaren Anschluß an dieses Denken sich einstellende *Wollen* in allen seinen möglichen Äußerungen, wie Verlangen, Freude, Begeisterung, Abneigung, Zorn, Ärger, Traurigkeit, Furcht usw., kurz, den ganzen Komplex des aus Anlaß der Empfindung und Wahrnehmung eines bestimmten Sinnesobjektes einsetzenden *Vorstellungs- und Wollenslaufes*. Diesen fassen wir im Deutschen als die Gesamtheit der durch eine konkrete Empfindung und Wahrnehmung hervorgerufenen *Gemütsregungen* zusammen, wobei zu bemerken ist, daß das Wort »Gemüt« selbst nichts weiter als einen bloßen Sammelnamen für die Summe aller überhaupt möglichen inneren Regungen nach der Willens- und Vorstellungsseite hin darstellt. – Eben deshalb ist auch der Ausdruck »Gruppe der Gemütsregungen« dem sankhāra-khandho völlig adäquat. – Streng genommen sind natürlich auch die Gemütsregungen nach der *Vorstellensseite* hin *Willensäußerungen*, nämlich eben die unmittelbare Verwirklichung des aufsteigenden Wollens im *Denken*. Dies kommt auch treffend in unserem Worte »Gemüt« zum Ausdruck, in welchem die Beziehung auf den Willen bei weitem überwiegt.

[29] Majj. Nik. I, p. 190 (28. Suttam).

[30] 2. Teil, 3. Kap.

»Der König sprach: Ist es wohl möglich, ehrwürdiger Nāgaseno, diese zur Einheit verbundenen Erscheinungen von einander zu trennen und ihre Verschiedenheit zu zeigen, so daß man sagen könnte: ›Dies ist die Berührung, dies die Empfindung, dies die Wahrnehmung, dies der Wille, dies das Erkennen, dies der begriffliche Gedanke, dies das diskurvise Denken‹?« — »Nein, o König, das ist nicht möglich.« — »Gib mir eine Erläuterung hiefür!« — »Sagen wir, o König, der Koch eines Fürsten bereite eine Suppe oder eine Sauce und füge etwas saure Milch, Salz, Ingwer, Kümmel, Pfeffer und andere Gewürze hinzu. Wenn nun der Fürst zu ihm sprechen sollte: ›Ziehe mir einzeln den Saft der sauren Milch heraus, sowie des Salzes, des Ingwers, des Kümmels, des Pfeffers und der anderen Gewürze, die du hinzugefügt hast‹ — könnte da wohl, o König, der Koch die Säfte jener so innig gemischten Gewürze von einander trennen und herausholen und sagen: ›Dies ist das Saure, dies das Salzige, dies das Bittere, dies das Beißende, dies das Herbe und dies das Süße‹?« — »Gewiß nicht, o Herr! Das ist unmöglich. Dennoch aber sind die sämtlichen Gewürze mit ihren jedesmaligen charakteristischen Merkmalen darin enthalten.« — »Ebenso auch, o König, ist es unmöglich, diese zur Einheit verbundenen Erscheinungen wirklich von einander zu trennen und ihre Verschiedenheit zu zeigen und zu sagen: ›Dies ist die Berührung, dies die Empfindung, dies die Wahrnehmung, dies der Wille, dies das Erkennen, dies der begriffliche Gedanke, dies das diskursive Denken‹.«

Bewußtsein, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Erkennen sind also das jeweilige, stets verbunden auftretende Produkt der Sinnentätigkeiten, das diese immer wieder neu mit der Exaktheit eines maschinenmäßigen Betriebes erzeugen. In der Tat ist, wenn man der Sache ganz auf den Grund geht, die körperliche Form mit den Sinnesorganen, also das, was wir die *Unterlage* der Persönlichkeit genannt haben, nichts weiter als das maschinelle Getriebe der sechs Sinne, die *Sechssinnenmaschine*, die den Zweck hat, *uns in Kontakt mit der Außenwelt in Form der Erzeugung von Bewußtsein und damit von Empfindung und Wahrnehmung derselben zu bringen.* Diese Maschine hat in den fünf einzelnen Sinnesorganen ebenso vielfach verschiedene Werkzeuge für das »Ineinandergreifen« mit den fünf *spezifisch verschiedenen Gruppen von Bestandteilen der Außenwelt* – das sechste Sinnesorgan, der Denksinn, ist, wie bereits erwähnt, lediglich die Zentrale der Außensinne. Die Welt mag nämlich sein, was sie will: auf *jeden* Fall setzt sie sich aus jenen »Merkmalen, Kennzeichen[31]« zusammen, die uns weiterhin als die Gestalten, die Töne, die Düfte, die Säfte, die Tastobjekte in *Form der Wahrnehmung* zum *Bewußtsein* kommen und die dann selbst wieder das Material für die Produkte des Denksinnes abgeben. Ja, sie *erschöpft* sich in diesen Elementen: »*Alles* will ich euch zeigen, Mönche: was ist alles? Das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Leib und die Tastobjekte, das Denken und die Vorstellungen. Das heißt man, Mönche,

[31] Digha Nik. XV.

alles[32].« Dieser Satz wird uns in seiner inneren Evidenz später noch klarer werden. Hier beweise er nur so viel, daß nach dem Buddho die Welt auf jeden Fall nichts weiter ist als eine Welt der Gestalten, der Töne, der Düfte, der Säfte, der Tastobjekte und der (aus diesen zusammenkonstruierten) Dinge, zu deren Auffassung, beziehungsweise Verarbeitung vermittels des sechsten Sinnes in Form aller nur möglichen Gemütstätigkeiten, eben die Sechssinnenmaschine bestimmt und eingerichtet ist.

*

Freilich ist diese aus dem Bisherigen noch nicht voll verständlich. Wie soll ein ausschließlich aus den vier Hauptstoffen, also aus toter Materie bestehendes Gebilde — und etwas anderes ist unser Körper so, wie wir ihn bisher kennen gelernt haben, doch nicht — befähigt sein, wenn er in Tätigkeit versetzt wird, Bewußtsein und damit Empfindung, Wahrnehmung, Denken, kurz, den Inbegriff aller jener Phänomene zu erzeugen, die wir die geistigen nennen? Wenn ein aus toten Stoffen zusammengesetzter Körper in Bewegung gesetzt wird, entstehen doch immer bloß rein mechanische Bewegungen, nie aber die sogenannten geistigen Phänomene, auch wenn dieser Körper im übrigen die Gestalt eines menschlichen Körpers hat, wie etwa ein menschlicher Leichnam, was doch wohl der deutlichste Beweis dafür ist, daß in dem stofflichen Körper als solchem und für sich allein nicht der zureichende Grund für diese geistigen Phänomene liegen kann! Andererseits aber haben wir im bisherigen gesehen, daß diese geistigen Phänomene an den stofflichen Körper, beziehungsweise dessen Organe, gebunden, durch sie bedingt sind. Daraus folgt, daß der stoffliche Körper, beziehungsweise dessen gleichfalls aus den Stoffen der äußeren Natur aufgebaute Sinneswerkzeuge, damit die letzteren Bewußtsein auslösen und damit die ihnen eigenen spezifischen Wirkungen des Sehens, Hörens, Riechens, Schmekkens, Tastens, Denkens hervorbringen können, besonders *geeigenschaftet* sein müssen. Ein Analogon mag das erläutern:

Wenn ich einem ein Stück gewöhnliches Eisen gebe und ihn auffordere, mit demselben andere Eisenteilchen ohne unmittelbare Berührung anzuziehen und festzuhalten, so wird er mir mit Recht erklären, daß das ein Ding der Unmöglichkeit sei, da dem Eisen als solchem die hierzu erforderliche Eigenschaft schlechthin abgehe. Wenn er aber etwas von Physik versteht, so wird er hinzufügen, daß er die zugemutete Aufgabe leicht ausführen könne, wenn ihm ein *Magnet*eisen eingehändigt werde. Manche Stücke des natürlich vorkommenden Eisenoxyduloxyds oder Magneteisensteines besitzen nämlich die Eigenschaft, Eisenteilchen anzuziehen und festzuhalten; man nennt diese Eigenschaft Magnetismus, und ein Stück jenes Eisenerzes, welches sie besitzt, heißt ein natürlicher Magnet. Dieses Eisen hat also eine Eigenschaft, welche das gewöhnliche Eisen nicht hat, es entwickelt etwas dem Leben Analoges, indem es von innen

[32] Samyutta Nik. vol. IV, p. 15 (XXXV, 24).

heraus Bewegung verursacht, und zwar entwickelt es diese Eigenschaft deshalb, weil es *magnetisiert* ist. Was ist aber nun dieser Magnetismus? Auf jeden Fall etwas zum Eisen Hinzukommendes. Das beweist ja auch schon der Umstand, daß man durch Berühren oder Bestreichen mit einem natürlichen Magneten den Magnetismus vorübergehend auf Eisen und dauernd auf Stahl übertragen kann, die selbst dadurch zu künstlichen Magneten werden. Im übrigen aber ist uns dieses Etwas gänzlich unbekannt. Vielleicht ist es ein überaus Feines, Ätherisches, das als solches nicht wahrnehmbar, insbesondere auch nicht wägbar ist; vielleicht besteht es auch bloß in einer Veränderung bestimmter Art der Eisenmoleküle selbst. Doch mag dem sein, wie ihm wolle, auf jeden Fall verleiht die Magnetisierung, also der Vorgang, durch welchen unmagnetisches Eisen zu magnetischem wird, dem Eisen eine seinem eigenen Wesen durchaus fremde, geheimnisvolle Fähigkeit, die ihrerseits selbst wieder nur in Abhängigkeit vom Eisen bestehen kann derart, daß sie spätestens — sie kann auch schon vorher wieder von ihm weichen — mit der Vernichtung des Eisens ebenfalls verschwindet. – Genau dasselbe Verhältnis, wie zwischen dem *unmagnetischen* und dem *magnetischen* Eisen besteht nun aber auch zwischen der *unorganischen* und der *organischen* Materie. Unorganische Stoffe können nie und unter keinen Umständen Träger der in Empfindung, Wahrnehmung und Denken bestehenden Bewußtseinsprozesse sein. Damit sie hierzu fähig werden, müssen sie besonders geeigenschaftet, müssen, wie das Eisen *magnetisch*, so *organisch* gemacht, müssen, wie jenes *magnetisiert*, so *organisiert* werden. Eben das geschieht nun aber, wenn sie sich in einem Mutterleibe zu einer körperlichen Form bestimmter Gattung aufbauen. Wie manches Eisenoxyduloxyd bereits von der Natur *magnetisiert* wird, so wird hier im Mutterleibe von allem Anfang der stoffliche Körper, beziehungsweise werden seine ebenfalls rein stofflichen Sinnenwerkzeuge *organisiert*, das ist, fähig gemacht, als Sinnesorgane zu dienen. Freilich können wir auch hier nicht sagen, wie diese *Organisierung* erreicht wird und worin sie besteht, ob der stoffliche Körper mit einer Art ätherischen Fluidums, das als solches weder wahrnehmbar noch wägbar ist, förmlich geladen wird oder ob nur eine Veränderung des Zustandes der Stoffmoleküle selbst vor sich geht. Allein auch hier wissen wir jedenfalls so viel, daß die *Organisierung* etwas zu den anorganischen Stoffen Hinzukommendes ist, was den aus ihnen gebildeten Sinnenwerkzeugen eine ihrem Wesen durchaus fremde, geheimnisvolle Fähigkeit verleiht, nämlich die, sobald sie in Tätigkeit gesetzt werden, Bewußtsein aufflammen zu lassen und dadurch Empfindung und Wahrnehmung zu erzeugen. Diese Überführung von *anorganischer* Materie in *organische* ist gleichbedeutend mit der von *toter* in *lebende;* denn unter letzterer versteht man eben die Fähigkeit, Empfindung auszulösen, so daß also *Vitalität* und *Organisiertsein* einer körperlichen Form dasselbe besagen[33]. Diese Vitalität

[33] Lebendig- und Organischsein sind Wechselbegriffe, führt Schopenhauer in W. a. W. u. V. II, S. 336 (347) aus.

ist ganz ebenso, wie der Magnetismus nur in Abhängigkeit vom Eisen bestehen kann, so zwar, daß er spätestens mit dessen Zersetzung gleichfalls verschwindet, durchaus an den stofflichen Körper gebunden, kann also auch nur in Abhängigkeit von ihm bestehen und muß ebenfalls spätestens mit seiner Auflösung gänzlich verschwinden.

So wird nunmehr die Sechssinnenmaschine vollständig begreiflich. Sie besteht aus dem *mit Vitalität ausgestatteten* oder, wenn man so will, mit Vitalität *geladenen* oder, kurz, dem *lebensfähigen* Körper. Erst Sinnesorgane, die bereits lebensfähig sind, und bloß solche, die noch Lebensfähigkeit besitzen, sind funktionsfähig. Das ist auch die Bedeutung der Worte im achtundzwanzigsten Suttam der Mittleren Sammlung, das Sehorgan, das Hör-, Riech-, Schmeck-, Tast- und Denkorgan müsse ungebrochen sein, wenn der Sinnesprozeß anheben solle[34]. Indes besteht Anlaß, noch näher darzulegen, daß das Vorgetragene nun auch wirklich dem Standpunkte des Buddho entspricht, der allein hier ja wiederzugeben ist.

Schon der Mönch Mahākottito wollte wissen, wie die Sinnenwerkzeuge unseres Körpers zu der ihnen eigentümlichen Fähigkeit kämen, Bewußtsein und damit Empfindung und Wahrnehmung auszulösen, wie er das in seiner Frage an Sāriputto zum Ausdrucke bringt: »Fünf Sinne haben wir da, Bruder: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Getast. Wodurch bestehen nun, Bruder, diese fünf Sinne?« Er erhält von Sāriputto die Antwort: »Diese fünf Sinne[35], o Bruder, bestehen durch die *Lebensfähigkeit*[36].« Damit erklärt Sāriputto also ausdrücklich, daß die Sinnentätigkeiten nichts weiter als die Äußerungen der Lebensfähigkeit darstellen, in dieser ihren zureichenden Grund haben. Auch der Buddho selbst bringt den gleichen Gedanken dadurch zum Ausdruck, daß er für die Sechssinnenmaschine oder den körperlichen Organismus die Bezeichnung nāma-rūpam gebraucht. Er versteht nämlich dabei unter rūpam den aus den anorganischen Stoffen bestehenden Körper und unter nāmam die Fähigkeit der Empfindung, Wahrnehmung, des Denkens, der Berührung und des Achtgebens: »Und was, Mönche, ist nāma-rūpam? Empfindung, Wahrnehmung, Denken, Berührung, Achtgeben: das nennt man nāmam. Die vier Grundelemente und die von den vier Grundelementen abhängige körperliche Form: das nennt man rūpam. So ist jenes nāmam und dieses rūpam. Das nennt man, Mön-

[34] Cfr. oben, S. 40/41.

[35] Der sechste Sinn, der Denksinn, ist hier nicht genannt, offenbar deshalb nicht, weil unmittelbar vorher von Sāriputto ausgeführt worden ist, daß er nichts weiter als die *Zentrale* der übrigen Sinne sei, also auch die gleiche Grundvoraussetzung wie diese haben muß.

[36] Majj. Nik. I, p. 295 (43. Suttam).

che, nāma-rūpam[37].« Da die unter nāmam zusammengefaßten *Fähigkeiten*[38] den Kern dessen bilden, was man *Leben* nennt[39], so ist mithin die inhaltliche Bedeutung von nāma-rūpam wiederum der *lebensfähige Körper*[40]. Übrigens kann nāma-rūpam auch mit Geist-Leib übersetzt werden, da *wir* die unter nāmam begriffenen Fähigkeiten auch die geistigen und in ihrer Zusammenfassung Geist[41] nennen[42].

Daß dabei speziell das Verhältnis von nāmam zu rūpam das des Magnetismus zum Eisen ist, geht aus folgendem hervor:

Nāma-rūpam ist die Sechssinnenmaschine, die den Kontakt zwischen uns und den Objekten der Außenwelt und damit Wahrnehmung und Gemütstätigkeiten und Erkennen überhaupt erst möglich macht. Der Buddho spricht das auch noch anderweit

[37] Samyutta Nik. XII, 2.

[38] Daß der Buddho unter nāmam nur die *Fähigkeit* der Empfindung, Wahrnehmung, des Denkens, der Berührung und des Achtgebens versteht, ergibt sich in der durchsichtigsten Weise aus der später noch zu behandelnden Kausalitätskette – dem Paticca-samuppādo – indem daselbst nāma-rūpam als *Voraussetzung* der konkreten Berührung, Empfindung, Wahrnehmung usw. aufgeführt wird. – Man kann in den Sutten oft finden, daß ein Wort sowohl eine bestimmte Eigenschaft als auch die Fähigkeit zu ihr in sich begreift.

[39] Gewöhnlich wird als das Charakteristische des Lebens nur die *Empfindungs*fähigkeit angegeben, und mit Recht; denn Wahrnehmung, Denken, das Achtgeben sind nur die notwendigen Folgeerscheinungen der Empfindung auf den höheren Stufen des Lebens.

[40] Dabei äußert sich das, was wir bisher als die *Lebensfähigkeit* kennen gelernt haben, nach zwei Richtungen, nämlich einmal als die Fähigkeit zu den vegetativen Funktionen des Körpers und dann als die zu den sinnlichen – eben Empfindung und Wahrnehmung – der sechs Sinnesorgane, das Denkorgan als Zentrale eingeschlossen, oder, wie *wir* sagen, des Zentralnervensystems. Unter nāmam wird nun speziell diese zweite Seite der Lebensfähigkeit, also das *Vermögen der Sinnlichkeit*, begriffen. Da aber dieses Vermögen als der höhere Grad der Lebensfähigkeit den niederen, nämlich die Fähigkeit zum vegetativen Leben, voraussetzt und deshalb als selbstverständlich in sich einschließt, so konnte der Buddho füglich bei der obigen Definition von nāmam diese letztere niedere Seite der Lebensfähigkeit unerwähnt lassen. Ganz ebenso machen es ja auch wir selbst, wenn wir Leben einfach als *Empfindungsfähigkeit* definieren.

[41] Über den Begriff *Geist* als eines bloßen Sammelnamens siehe weiter unten.

[42] Der Ausdruck nāma-rūpam ist aus dem Veda übernommen und bedeutet dort das, *was Name und Gestalt hat*, das ist das einzelne Individuum: »Die Welt hier war damals nicht entfaltet; eben dieselbe entfaltete sich in Namen und Gestalten, so daß es hieß: ›der so und so mit Namen – [nāmam] – Heißende hat die und die Gestalt [rūpam].‹ Eben dieselbe wird auch heute noch entfaltet zu Namen und Gestalten, so daß es heißt: ›der so und so mit Namen Heißende hat die und die Gestalt‹.« (Deussen, Sechzig Upanischad's, S. 394.) »Name und Gestalt sind die Realität.« (Deussen, l. c. S. 407.) Eben diese Realität des Individuums versteht natürlich auch der Buddho unter nāma-rūpam. Das Auszeichnende bei ihm besteht bloß darin, daß er sich nicht genügen läßt, diese Realität dunkel als das, was Name und Gestalt hat, zu umschreiben, sondern daß er diese beiden Elemente der Individualität auf ihren wirklichen Gehalt zurückführt, indem er die *Gestalt* als ein Produkt der Materie und das, was diese Materie belebt und sie eben dadurch zu einem Individuum mit eigenem *Namen* macht, als den Inbegriff der sogenannten geistigen Fähigkeiten aufzeigt.

in den Worten aus: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist die Berührung von irgend etwas abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›Ja, sie ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist die Berührung abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit von nāma-rūpam entsteht die Berührung‹[43].« Dabei erklärt er nun nāma-rūpam, wie folgt[44]: Er unterscheidet den nāmakāyo und den rūpakāyo, das heißt also, da kāyo *Körper* bedeutet, den Geistkörper und den Stoffkörper, und führt im Anschluß daran aus, daß, wenn der Geistkörper nicht vorhanden wäre, dann auch der Stoffkörper für uns nicht erreichbar wäre[45], mithin nicht existieren könnte, und, umgekehrt, daß, wenn der stoffliche Körper nicht vorhanden wäre, dann auch »jene Merkmale, jene Kennzeichen, jene Äußerungen«, in welchen sich der Geistkörper offenbart, das ist also Empfindung, Wahrnehmung und Gemütstätigkeiten, für uns nicht möglich wären, so daß also tatsächlich erst in der Verbindung dieser beiden »Körper« die Möglichkeit der Berührung und damit der Empfindung gegeben ist: »Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit der Berührung, nämlich nāma-rūpam.«

Hienach besteht also die Sechssinnenmaschine — nāma-rūpam — nach dem Buddho tatsächlich aus zwei gleichwertigen Komponenten, die erst in ihrer Vereinigung die Fähigkeit zur Erzeugung von Bewußtsein und damit Empfindung, Wahrnehmung und Erkennen ergeben, nämlich eben dem Stoffkörper und dem Geistkörper. Diese beiden Komponenten sehen wir von ihm einander ebenso gegenübergestellt, wie *wir* dem Stahl den Magnetismus gegenüberstellen, die beide ja auch erst in ihrer Vereinigung die Fähigkeit der Anziehung und Abstoßung anderer Eisenteile haben. Um diese Übereinstimmung auch äußerlich erkennbar zu machen, darf man nur entsprechend dem Ausdruck *nāma-rūpam* statt Magnet *»Magnet-Eisen«* sagen und dann diesen Begriff im Anschluß an den nāmakāyo und rūpakāyo, den Geistkörper und Stoffkörper, als die Kombination des *»Magnetkörpers«* und des *»Eisenkörpers«* definieren.

Freilich *wie* nun das Verhältnis zwischen diesem Geistkörper und Stoffkörper näher beschaffen ist, das wissen wir nicht, so wenig als es bisher gelungen ist, das Verhältnis des Magnetismus zum Stahl als seinem Träger aufzuklären. Auch der Buddho sagt es uns nicht, sondern ganz ebenso, wie auch wir den Magnetismus nur nach seinen Wirkungen beschreiben können, in welchen er in die Erscheinung tritt, begnügt sich auch er damit, den Geistkörper aus »jenen Erscheinungen, jenen Merkmalen, jenen Kennzeichen, jenen Äußerungen« zu bestimmen, »in welchen er offenbar wird[46].« Auf jeden Fall muß man sich davor hüten, die hier gewählte Wiedergabe des Wortes nāmakāyo mit *»Geistkörper«*

[43] Dīgha Nik. XV.

[44] Cfr. Dīgha Nik. XV.

[45] Speziell hier muß man sich gegenwärtig halten, daß wir in unserem eigentlichen Wesen etwas hinter unserer Persönlichkeit Liegendes sind.

[46] Cfr. Dīgha Nik. l. c.

als ein Geistiges in dem bei uns gebräuchlichen Sinne einer unzerstörbaren, immateriellen Substanz zu nehmen, welche etwa in dem Stoffkörper wohnen würde. Mit »Geistkörper« will vielmehr, wie schon angegeben, nichts weiter als jener unbekannte Faktor bezeichnet werden, der den grobstofflichen Körper in jenen Zustand überführt, in welchem er Empfindungen, Wahrnehmungen und Erkennen für uns zu erzeugen fähig wird. In der Lehre des Buddho gibt es den Gegensatz von Geist und Stoff in dem bei unseren Theologen gebräuchlichen Sinne überhaupt nicht. Geist und Stoff sind bei ihm »nicht etwas durchaus Verschiedenes, sondern figurieren in ein und derselben Skala, indem das Stoffliche zugleich ein Grobgeistiges, das Geistige und Seelische zugleich ein Feinstoffliches ist[47]«; oder, anders ausgedrückt: Der Geistkörper ist genau in demselben Sinne ein Geistiges, wie der Magnetismus im Verhältnis zum grobstofflichen Eisen ein Geistiges genannt werden kann. In dieser Auffassung ist der Buddho ja auch durchaus im Einklang mit unserer modernen Physiologie, für die es ebenfalls ausgemacht ist, daß auch die sogenannten geistigen Prozesse im Grunde materielle Vorgänge, wenn auch feinster Art, so wie wir uns etwa Ätherschwingungen vorstellen, sein müssen. Positiv kommt man der Wahrheit jedenfalls am nächsten, wenn man das Verhältnis des Geistkörpers zum Stoffkörper dahin definiert, daß der Geistkörper eine nähere *Bestimmung*, das heißt also eine *Eigenschaft* des Stoffkörpers, darstellt, wiederum in dem Sinne, wie der Magnetismus eine Eigenschaft des Eisens bildet. Das geht schon daraus hervor, daß nach dem Buddho die Lebensfähigkeit, die ja, wie bereits dargelegt, im Grunde mit den im Begriff *Geistkörper* zusammengefaßten Fähigkeiten identisch ist, und die animalische Wärme des Stoffkörpers sich wechselseitig bedingen. Nachdem nämlich Sāriputto erklärt hat, daß die Sinne durch die Lebensfähigkeit bedingt seien, setzt sich der Dialog zwischen ihm und dem Mönche Mahākottito also fort: »Wodurch besteht aber die Lebensfähigkeit, o Bruder?« — »Die Lebensfähigkeit besteht durch die Wärme.« — »Und wodurch, o Bruder, besteht die Wärme?« — »Die Wärme besteht durch die Lebensfähigkeit!« — »So verstehen wir nun jetzt die Rede des ehrwürdigen Sāriputto also: ›Die Lebensfähigkeit besteht durch die Wärme‹ und: ›Die Wärme besteht durch die Lebensfähigkeit‹; wie soll man, o Bruder, den Sinn solcher Rede deuten?« — »So will ich dir denn, o Bruder, ein Gleichnis geben. Auch durch Gleichnisse wird da einem verständigen Manne der Sinn einer Rede klar[48]. Gleichwie, o Bruder, bei einer brennenden Öllampe durch die Flamme das Licht erscheint und durch das Licht die Flamme, ebenso nun auch, o Bruder, besteht die Lebensfähigkeit durch die Wärme und die Wärme durch die Lebensfähigkeit.« Die Lebensfähigkeit verhält sich also zur tierischen Wärme, die den Stoffkörper erfüllt und durchdringt, wie das Licht zur Flamme, und ist damit, wie die animalische Wärme, selbst

[47] Schrader, Die Fragen des Königs Menandros, S. 169.

[48] Aus dem gleichen Grunde ist hier auch die Vergleichung mit dem Magnetismus durchgeführt.

eine Eigenschaft des Stoffkörpers. Daß übrigens auch hier die Analogie mit dem Magnetismus gegeben ist, geht daraus hervor, daß der Magnetismus, wie Schopenhauer sagt[49], keine ursprüngliche Naturkraft, sondern auf Elektrizität zurückzuführen ist, diese selbst aber wieder mit der Wärme in Wechselwirkung steht (Thermoelektrizität).

Endlich mag man, wie im Verhältnis von Stoff- und Geistkörper die Analogie von Eisen und Magnetismus auf der ganzen Linie zutrifft, noch aus dem weiteren Umstande ersehen, daß, wie der Magnetismus vom Magneten auf anderes Eisen übertragen werden kann, so der Geistkörper vom Heiligen im Zustande hochgradiger Konzentration in einem gewissen Sinne *exteriorisiert* zu werden vermag:

»Wenn so der Geist des Mönches konzentriert, völlig rein, ganz lauter, frei vom Dunste (irgendwelcher Gemütsregung), ohne jeden trübenden Fleck, geschmeidig, gefügig, unablenkbar, unverstörbar geworden ist, dann wendet er ihn hin und richtet ihn auf die Hervorbringung eines aus Geist bestehenden Körpers. Und so ruft er aus diesem (leiblichen) Körper einen anderen gestalthaften, aber aus Geist bestehenden Körper hervor, mit allen Haupt- und Nebenorganen und Vermögen.

»Es ist, großer König, wie wenn jemand einen Muñja-Grashalm aus seiner Blattscheide herauszieht und dabei denkt: ›Dies ist die Blattscheide des Muñja-Grases, dieses der Halm, Blattscheide und Halm ist zweierlei, aber der Halm ist aus der Blattscheide herausgezogen‹: Geradeso, großer König, richtet und fixiert der Mönch, wenn sein Geist so konzentriert ist, denselben auf die Hervorbringung eines aus Geist bestehenden Körpers und ruft so aus diesem leiblichen Körper einen anderen gestalthaften, aber aus Geist bestehenden, mit allen Haupt- und Nebenorganen und Vermögen versehenen, hervor[50 51].«

Hienach ist also die Ähnlichkeit zwischen dem mineralischen Magnetismus und dem, was wir bisher nach dem Buddho als Lebensfähigkeit oder Geistkörper bestimmt haben, in der Tat so groß, daß man es vollkommen versteht, wenn die neuere Zeit für letztere Qualität direkt den Ausdruck »*animalischer* Magnetismus« geprägt hat.

Faßt man das bisher Ausgeführte zusammen, so besteht also die Sechssinnenmaschine — nāma-rūpam — aus zwei Komponenten, von denen die eine — rūpam, der aus den toten Stoffen der Außenwelt aufgebaute Körper — der Träger der anderen, nämlich der Vitalität — auch nāmam oder nāmakāyo, Geistkörper, genannt — ist, derart, daß die letztere eine nähere Bestimmung, das heißt also eine *Eigenschaft* der ersteren bildet, genau so, wie der Magnetismus eine Eigenschaft des Eisens darstellt; wie der Magnetismus das Eisen *magnetisch*, so macht

[49] Satz v. Grunde, S. 154 (59); Sehn u. Farben, S. 77 (91).

[50] Digha Nik. II.

[51] Wer dächte hier nicht an die modernen Versuche, die Empfindung zu *exteriorisieren!* (cfr. Rochas, l'Extériorisation de la sensibilité).

die Vitalität den Stoffkörper *organisch*, das heißt gestaltet tote Materie zu lebender, die allein in der Form des körperlichen Organismus[52] Bewußtsein auszulösen und damit die Berührung mit der Außenwelt herbeizuführen *fähig* ist[53].

Aus dem Ausgeführten wird sich wohl auch die Einsicht ergeben, daß das Seh-, Hörbewußtsein usw. nicht im *Gehirn* entsteht, wie man heutzutage daraus folgern zu müssen glaubt, daß, wenn der vom einzelnen Sinnesorgan zum Gehirn führende Nervenstrang abgeschnitten wird, dann auch nichts mehr gesehen, gehört wird, sondern unmittelbar im Auge, im Ohre usw. selbst, indem die Abschneidung der einschlägigen Nerven nur die Leitung zur Stromquelle unterbricht, so daß der Nerv sozusagen stromlos wird, nicht mehr mit Lebensfähigkeit geladen ist.

*

Damit ist der körperliche Organismus — nāma-rūpam — als Sechssinnenmaschine völlig begriffen und damit auch das eine Substrat der Persönlichkeit. Die letztere hat aber noch ein weiteres, *das Bewußtsein*. Die Möglichkeit, mit der Welt in Berührung zu kommen, hängt nämlich, wie im bisherigen genügend dargetan ist, außer von dem Vorhandensein des körperlichen Organismus noch davon ab, daß dieser in seiner sechsfachen Sinnentätigkeit Bewußtsein auslöst. Würde infolge der Tätigkeit des Organismus *kein* Bewußtsein aufflammen, dann würden wir trotz dieser Sinnentätigkeit von der Welt nicht berührt werden, würden mit anderen Worten nichts empfinden und wahrnehmen. Somit ist die Persönlichkeit erst *das einheitliche Resultat* des *körperlichen Organismus und des Elements des Bewußtseins*. Auch dieses ihr zweites Substrat ist noch etwas näher zu beleuchten.

Zunächst ist der mögliche Einwand zurückzuweisen, daß das Bewußtsein als eine eigene Grundlage der Persönlichkeit gar nicht angesprochen werden könne,

[52] Man wird merken, daß bei diesem Terminus »körperlich« dem rūpam und »Organismus« dem nāmam entspricht.

[53] Mit diesen Ausführungen stimmt es vollständig überein, wenn im Milindapañho nāma-rūpam also bestimmt wird:

Der König sprach: »Meister Nāgaseno, du sprachst von nāma-rūpam. Was bedeutet dabei ›nāmam‹ und was ›rūpam‹?«

»Was es an einem Wesen Grobstoffliches gibt, das ist ›rūpam‹, und was es Feines, Seelisches, Geistiges an ihm gibt, das ist ›nāmam‹.«

»Woher kommt es, Meister Nāgaseno, daß nicht ›nāmam‹ für sich wiedergeboren wird oder ›rūpam‹ für sich?«

»Diese beiden, Großkönig, *sind untrennbar miteinander verknüpft:* nur *als Einheit* können sie ins Dasein treten.«

»Gib ein Gleichnis.«

»Gleichwie, Großkönig, eine Henne Dotter und Eischale nicht getrennt legen kann, weil Dotter und Eischale so voneinander abhängig sind, daß sie nur als Einheit entstehen können: ebenso, Großkönig, würde es kein rūpam geben, wenn es kein nāmam gäbe. Denn nāmam und rūpam sind derart voneinander abhängig, daß sie nur zusammen entstehen können, und so geschieht es seit undenkbarer Zeit.«

und zwar deshalb nicht, weil es selbst durch den körperlichen Organismus jeweils immer erst hervorgebracht wird. Um diesen Einwand als hinfällig zu erkennen, genügt der einfache Hinweis darauf, daß ja auch ein brennendes Zündholz aus zwei vollständig heterogenen Elementen besteht, dem Holz und dem Feuer, obwohl das letztere erst durch Berührung des ersteren mit der Reibfläche der Zündholzschachtel ausgelöst wird, ganz ebenso, wie ja auch das Bewußtsein durch das Ineinandergreifen des einzelnen Sinnesorganes mit dem ihm entsprechenden äußeren Objekt aufflammt.

Mit dem Element des Feuers teilt das Bewußtsein dann auch noch die weitere Eigenschaft, daß es jeweils immer wieder neu entfacht werden muß.

Im übrigen aber ist das Verhältnis des körperlichen Organismus zum Bewußtsein viel inniger als das zwischen Zündholz und Feuer. Während nämlich das Verhältnis der beiden letzteren zu einander ein einfach bedingtes, das heißt also einfach das von Ursache und Wirkung schlechthin ist, bedingen sich der körperliche Organismus und das Bewußtsein *gegenseitig*.

Zunächst wissen wir nämlich bereits, daß das Bewußtsein durch den körperlichen Organismus bedingt, weil ja dessen Produkt, ist. Andererseits ist aber auch der Bestand des körperlichen Organismus selbst wiederum durch das Bewußtsein bedingt. Denn würde ersterer letzteres nicht erzeugen, dann gäbe es eben deshalb auch keine Empfindung. Der empfindungslose, wenn auch lebens*fähige*, Körper aber wäre, wie ohne weiteres erhellt, schon mangels der Fähigkeit, Nahrung aufzunehmen, dem Untergang geweiht. Ja, sogar schon der Embryo im Mutterleib könnte sich nicht zur Reife entwickeln, wenn er nicht in seinen späteren Stadien eine Sinnentätigkeit entfaltete und sich infolge davon Bewußtsein auf ihn herabsenkte. Denn wie bekannt, zeigt er bereits vom sechsten Monat der Schwangerschaft ab eigenes Leben, das sich in selbständigen Bewegungen äußert. Nun ist aber, wie wir wissen, Lebensfähigkeit identisch mit Empfindungsfähigkeit und wirkliches Leben mit wirklicher Empfindung. Also hat eben auch der Embryo von diesem Stadium an bereits Empfindung und damit, weil, wie wir ebenfalls bereits wissen, eine solche ohne Bewußtsein nicht möglich ist, auch Bewußtsein. Freilich ist dies nur die niederste Art der Empfindung, das heißt bloße *Tastempfindung*, welche durch das über den ganzen Körper verbreitete Tastorgan, das ist den entsprechenden Teil des Nervenapparates, ausgelöst wird, wie sie beispielsweise ein Wurm haben mag, und ist demzufolge auch das sich einstellende Bewußtsein nur ein solches, welches diesem niedersten Grad von Empfindung, ohne hinzukommende Wahrnehmung, entspricht[54] – die sämtlichen anderen Sinne verhalten sich noch untätig, erzeugen also ihrerseits noch kein Bewußtsein, insbesondere das Gehirn noch kein *Denk-* und damit natürlich auch keinerlei *Selbst*bewußtsein. Aber immerhin muß auch schon im Embryo mit der Zeit wenigstens dieses Tastbewußtsein entwickelt werden, wenn er zur Reife kommen soll, so daß also auch schon bei

[54] *Dieses* Bewußtsein *erschöpft sich* also in der konkreten Empfindung.

ihm das Bewußtsein die Bedingung für die Weiterentfaltung und Weiterentwicklung von nāma-rūpam oder des körperlichen Organismus ist. Ja, das Bewußtsein muß sich schon im Augenblick der Empfängnis auf den befruchteten Keim herniedersenken, wenn dieser seinerseits sich soll zum Embryo entwickeln können. Allerdings ist es in dieser Periode, entsprechend dem Umstand, daß es da noch undifferenzierte, d. h. noch nicht zu Sinnesorganen differenzierte organische Materie ist, die es auslöst, noch so schwach, daß es bloße *vegetative* Reize vermittelt, ist also zunächst nur ein Bewußtsein und löst nur Empfindungen, bzw. Analoga von solchen, aus, wie sie ein sich entwickelnder Pflanzenkeim hat. Erst allmählich im Verlaufe der embryonalen Entwicklung steigert sich dieses pflanzenhafte Bewußtsein zum tierischen Tastbewußtsein. Damit steht aber die gegenseitige Bedingtheit der beiden, des körperlichen Organismus und des Bewußtseins, fest:

»Wie, Freund, zwei Bündel von Ried gegen einander gelehnt stehen, so auch, Freund, entsteht Bewußtsein durch den körperlichen Organismus — nāma-rūpam — der körperliche Organismus durch Bewußtsein[55].«

»Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist der körperliche Organismus — nāma-rūpam — von irgend etwas abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›Ja, er ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist der körperliche Organismus abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit von dem Bewußtsein entsteht der körperliche Organismus‹.

»Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist das Bewußtsein von irgend etwas abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›Ja, es ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist das Bewußtsein abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit von dem körperlichen Organismus entsteht das Bewußtsein[56].‹

»Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit vom Bewußtsein der körperliche Organismus entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß das Bewußtsein nicht in den Mutterschoß hinabstiege, — würde sich da in dem Mutterschoß der körperliche Organismus herausbilden?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Angenommen, Anando, daß das Bewußtsein, nachdem es in den Mutterschoß hinabgestiegen ist, wieder verschwände, würde da der körperliche Organismus zu dem bevorstehenden Dasein geboren werden?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Angenommen, Anando, daß das Bewußtsein von einem Kinde, sei es nun Knabe oder Mädchen, getrennt würde, — würde da der körperliche Organismus zum Wachstum, zur Entfaltung und Entwicklung gelangen?«

»Gewiß nicht, Herr.«

[55] Samyutta Nik. vol. II, pag. 114 (XII, 67).
[56] Samyutta Nik. XII, 2.

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit des körperlichen Organismus, nämlich das Bewußtsein.

»Ich habe gesagt: In Abhängigkeit vom körperlichen Organismus entsteht das Bewußtsein. Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit vom körperlichen Organismus das Bewußtsein entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß das Bewußtsein im körperlichen Organismus keine Wurzel hätte, — würde da Entstehung und Ursprung eines künftigen Geborenwerdens, Alterns, Sterbens und Leidens wahrzunehmen sein?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit des Bewußtseins, nämlich der körperliche Organismus[57] [58].«

Was ist aber dieses Bewußtsein — viññānam — näher? Der Buddho definiert es selbst als ein »unsichtbares, unendliches, von allen Seiten leuchtendes« »Element« (dhātu)[59]. In dasselbe treten, nachdem es jeweils durch das Ineinandergreifen der Sinnentätigkeiten mit den ihnen entsprechenden Objekten ausgelöst ist, diese Objekte im gleichen Moment ein. Mit diesem ihrem Eintritt in das Element des Bewußtseins können uns die Sinnesobjekte erst berühren und wird erst dadurch ihre Empfindung und Wahrnehmung für uns möglich. Die ganze Welt ist also für uns nur insoweit vorhanden, als sie von diesem Element bestrahlt wird, und geht für uns wieder restlos unter, sobald dieses Element vorübergehend oder für immer zur Aufhebung gebracht wird: »Im Bewußtsein steht das All« und: »Durch die Aufhebung des Bewußtseins wird dies hier aufgehoben«, lehrt deshalb der Buddho weiterhin[60] [61]. Und weil so dieses Element

[57] Majj. Nik., 109. Suttam: »Der körperliche Organismus — nāma-rūpam — ist der Grund, der körperliche Organismus ist die Ursache, daß die Gruppe des Bewußtseins erscheinen kann.«

[58] Dīgha Nik. XV.

[59] Dīgha Nik. XXXIII, 16; XI, 85.

[60] Suttanipāto, V. 1114, 1037, 734, 735.

[61] Bekanntlich weist die moderne auf dem Sensualismus des Locke sich aufbauende empiristische Theorie der Sinneswahrnehmungen eine klaffende Lücke auf. Nach ihr kommen nämlich die Empfindungen und Wahrnehmungen schon dadurch zustande, daß das äußere Objekt einen Reiz auf das Sinnesorgan ausübt. Dabei bleibt aber völlig unverständlich, wieso es kommt, daß die reizenden Objekte als *außerhalb* der Sinnesorgane empfunden und wahrgenommen werden, da der ganze Prozeß sich doch nur im oder *am* Sinnesorgan abspielt, also doch unmöglich über dieses hinausführen kann (Problem der Exzentrizität der Empfindung und Wahrnehmung). Nun vergleiche man damit die oben dargestellte Lehre des Buddho: Gerade an dem Punkt, wo uns in der modernen empiristischen Theorie die Lücke entgegengähnt, schiebt sich der vom Buddho entdeckte Faktor ein und füllt jene Lücke völlig aus. Durch die Berührung von Sinnesorgan und unmittelbarem Sinnesobjekt, beispielsweise dem auf die Oberfläche des Auges aufschlagenden Molekularstrom des Äthers, wird nämlich eben das »unsichtbare«, Bewußtsein genannte, »Element« ausgelöst, das augenblicklich — mit Gedankenschnelle — dem Molekularstrom entlang bis zu dem diesen auslösenden Objekt sich ausbreitet — vergleichbar dem elektrischen Strom, der gleichfalls mit Blitzesschnelle den ganzen Leitungsdraht, und sei dieser beliebig lang, zurücklegt — und so erst die Emp-

die unumgängliche Voraussetzung oder auch das Medium bildet, daß wir – cfr. Anm. 45, S. 53 – uns der Objekte der Welt *bewußt werden* – dieses Bewußtwerden *besteht* ja eben in der Berührung, der Empfindung und der Wahrnehmung – *deshalb* heißt es das Element des Bewußtseins oder – richtiger – des Bewußt*werdens*[62].

Auch hiernach ist mithin sein Verhältnis zum körperlichen Organismus das gleiche, wie das des Feuers zum Zündholz, in welch ersteres die Gegenstände ebenfalls erst eintreten müssen, um – in der Dunkelheit – wahrgenommen werden zu können: »Wenn der Geist des Mönches so konzentriert, ganz rein, vom Dunstkreis des Weltlichen frei, fügsam, unverstörbar geworden ist, dann stellt er ihn ein auf das erkennende Schauen und erkennt: ›Dieser mein geformter Körper besteht aus den vier Elementen, von Vater und Mutter gezeugt, ist ein Haufen von – (umgewandeltem) – Reisbrei und sauerem Reisschleim, vergänglich, der Vernichtung, dem Verbrauch, Zerfall, Untergang unterworfen und gleichwohl ist dieses mein Bewußtsein an ihn gebunden, an ihn geknüpft!‹ Es ist geradeso, großer König, wie wenn um einen Velurya-Edelstein ein Faden geschlungen wäre[63].« Das Verhältnis unseres Bewußtseins zu unserem Körper ist also in der Tat genau so, wie man sagen kann: »Das ist das Zündholz, aus Holz und chemischen Stoffen bestanden, vom Chemiker erzeugt, das aber ist das Feuer, daran gebunden, daran geknüpft.«

Nunmehr verstehen wir nicht bloß die fünf Gruppen als die alleinigen und vollständigen Komponenten der Persönlichkeit, sondern durchschauen auch, wie in Aussicht gestellt, ihr Getriebe in Form der Persönlichkeit ganz ebenso, wie wir die Anlage und das Zusammenwirken der Teile einer von uns vollständig begriffenen Maschine durchschauen: die Persönlichkeit ist selbst eine solche in Betrieb befindliche Maschine, jedoch einschließlich der Erzeugnisse derselben:

Die Maschine stellt der *körperliche Organismus* dar, den wir eben deshalb die Sechssinnenmaschine genannt haben. Sie hat das Eigentümliche, daß sie nur

findung und Wahrnehmung des Objekts für uns, die wir, ebenfalls als ein Unergründliches, hinter dem ganzen Prozeß stehen, möglich macht. Dieses Element, feiner als die feinste strahlende Materie, auch wie der Raum, ist unendlich wie dieser, wie diese Unendlichkeit speziell an dem letzteren offenbar wird, indem es, sobald das Denkorgan auf ihn gerichtet wird, ihn in seiner ganzen Unendlichkeit erleuchtet. (Vgl. Anhang III.)

[62] Wie wir später noch sehen werden, gibt es in der Welt überhaupt kein *Sein*, sondern nur ein unaufhörliches *Werden*, also auch kein Bewußt*sein*, sondern nur ein Bewußt*werden*. – Statt Bewußtsein, bzw. Bewußtwerden, kann man auch *Erkennen* sagen. »Denn das Bewußtsein besteht im Erkennen« (Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 225 [233]). Eben deshalb kann man das Element des Bewußtseins auch das Element des Erkennens nennen. Freilich spricht man vom Erkennen, im Gegensatz zum rein passiven Bewußtwerden, speziell dann, wenn das Element des Bewußtseins direkt im Dienste des aktiven Willens, etwas mit seinem Lichte zu bestrahlen, steht. In solchen Fällen werden auch wir viññāṇam stets mit »Erkennen« wiedergeben.

[63] Digha Nik. II, 83–84.

bei Hinzukommen eines weiteren, der Art nach von ihr völlig verschiedenen Elements bestehen und arbeiten kann. Dieses heterogene Element ist das *Bewußtsein*, welches seinerseits die Besonderheit besitzt, daß es, sobald die Sechssinnenmaschine zu arbeiten beginnt, eben dadurch immer wieder neu erzeugt wird. Sobald es in dieser Weise aufflammt, ergibt es, je nachdem es von dem Sehorgan, dem Hör-, Riech-, Schmeck-, Tast- oder Denkorgan ausgelöst wird, die Seh-, beziehungsweise Hör-, Riech-, Schmeck-, Tast- und Denk*empfindung* und die daraus resultierende *Wahrnehmung* des empfundenen Objektes, aus der dann weiterhin die *Gemütsregungen* aufsteigen[64].

Hienach sind also der körperliche Organismus und das Bewußtsein die beiden Grundgruppen, die selbst wieder zur Hervorbringung der drei weiteren Gruppen Empfindung, Wahrnehmung und Gemütsregungen als ihrem gemeinschaftlichen Resultate sich vereinigen[65]. Sie sind in ihrer gegenseitigen Bedingtheit

[64] Die Bedingtheit der Empfindung und damit auch der selbst wieder durch diese bedingten Wahrnehmung und Gemütstätigkeiten speziell durch den körperlichen Organismus wird besonders scharf auch in den folgenden Stellen ausgesprochen: »In diesem Mönche, der also auf sich achtet und seine Erkenntnistätigkeit beherrscht, der unverwandt in heilsamem Streben und in der Arbeit an sich selbst verharrt, entsteht eine Lustempfindung – eine Schmerzempfindung – eine Empfindung, die weder Lust noch Schmerz ist. Dann erkennt er folgendes: In mir ist diese Empfindung entstanden. Sie ist aus einer Ursache entstanden, nicht ohne Ursache. Wo liegt diese Ursache? *Sie liegt in diesem Körper*« (Sam. Nik. IV, 211). – »Ein Mönch, dessen Geist erlöst ist, weiß: ›Bei der Auflösung des Körpers werden alle . . . Empfindungen erloschen sein.‹ Es ist gerade, Mönche, wie da durch einen Baum bedingt, ein Schatten entstehen möchte. Da sollte ein Mann, mit einer Axt und einem Korb versehen, hingehen und jenen Baum an der Wurzel fällen. Nachdem er ihn an der Wurzel gefällt hat, sollte er die Wurzel ausgraben und mitsamt den feinen Wurzelfasern herausziehen. Darauf sollte er jenen Baumstamm in Stücke sägen, diese aber zerspalten und zu Spänen machen. Die Späne sollte er vom Wind und der Sonne austrocknen lassen, alsdann verbrennen und in Asche verwandeln, die Asche aber in die Winde streuen oder im Flusse von der reißenden Flut fortspülen lassen. So wäre da jener durch den Baum bedingte Schatten von Grund aus zerstört, gleich einer Palme dem Boden entrissen, vernichtet, könnte künftig nicht mehr entstehen. Ebenso – [radikal] – nun auch . . . *werden bei der Auflösung des Körpers alle Empfindungen erloschen sein*« (Majj. Nik., 140. Suttam).

[65] Unter der ersten der fünf Gruppen, der Gruppe der körperlichen Form oder der Körperlichkeit, *rūpakkhandho*, wird also das verstanden, was wir im obigen als *nāma*-rūpam kennen gelernt haben. Das ist außer Frage. Denn einerseits begreift der rūpakkhando eben den *lebensfähigen* Körper in sich: »Wäre die Körperlichkeit« – eben rūpam, das Objekt der ersten Gruppe, – »Mönche, das Selbst, so könnte sie nicht *der Krankheit ausgesetzt sein*« (Mahāvaggo I, 6) – und andererseits ist, wie wir gesehen haben, *nāma-rūpam* eben dieser lebensfähige Körper. – Daß die erste Gruppe gleichwohl nur als *rūp*akkhando bezeichnet wird, mit Hinweglassung von nāmam, beruht einfach darauf, daß für gewöhnlich unter rūpam die Lebensfähigkeit als selbstverständlich mitgedacht wird, gleichwie auch wir, wenn wir den lebenden Körper meinen, trotzdem nur vom »Körper« schlechthin sprechen. Ausdrücklich näher durch nāmam bestimmt wird rūpam und somit als *nāma-rūpam* bezeichnet nur da, wo es speziell darauf ankommt, die Lebensfähigkeit von rūpam eigens hervorzuheben, wie eben in den oben angeführten Stellen aus dem Paticcasamuppādo, in denen darzutun war, daß nur ein

die *reale* Unterlage der Persönlichkeit, ergeben den *»mit Bewußtsein behafteten Körper«*, wie es in den Reden regelmäßig heißt:

»Somit, Anando: Was da geboren wird oder altert oder stirbt oder vergeht oder entsteht, was im Bereiche der Begriffe liegt, was im Bereiche der Erklärungen, im Bereiche des Offenbarwerdens, im Bereiche des Erkennens liegt, was geboren wird, um in seiner gegenwärtigen Gestalt in die Erscheinung zu treten — das ist der körperliche Organismus — *nāma-rūpam — mitsamt dem Bewußtsein*[66] [67]«.

Nunmehr können wir auch ohne weiteres eine allen fünf Gruppen, in denen die Persönlichkeit besteht, anhängende wesentliche Eigenschaft, auf die der Buddho das entscheidende Gewicht legt, ja, derentwegen allein er überhaupt die

lebensfähiger Körper die hinreichende Ursache für die konkrete Empfindung und Wahrnehmung abgeben könne. Der rūpakkhandho ist also eigentlich der *nāma*-rūpakkhandho. Daß nāmam im rūpa*kkhandho* enthalten sein *muß*, ergibt sich übrigens schon daraus, daß nāmam von rūpam überhaupt gar nicht getrennt werden kann, beide vielmehr absolut untrennbar von einander sind, so daß, wo das eine ist, auch das andere vorliegt (cfr. S. 56, Anm. 53). — Wenn demgegenüber anderweit auch die drei weiteren khandhā vedanā, saññā und sankhārā unter nāmam zusammengefaßt werden, so ist der Sinn einfach der: Der rūpakkhandho oder eigentlich der nāma-rūpakkhandho begreift den mit Lebens*fähigkeit*, speziell mit der *Fähigkeit* der Hervorbringung der sogenannten geistigen Prozesse ausgestatteten Körper in sich, der vedanākkhandho, saññakkhandho und sankhārakkhandho aber sind die Gruppen dieser geistigen *Prozesse* selbst, in den Begriff *nāma*kkhandhā deshalb zusammengefaßt, weil sie auf nāmam als der entsprechenden *Fähigkeit* oder *Eigenschaft* des materiellen Körpers als eines lebenden *beruhen*.

Die Gruppe des Bewußtseins, der viññānakkhandho, gehört auch nicht in diesem Sinne zu den nāmakkhandhā, da nach den obigen Ausführungen im Texte das Bewußtsein ein zu nāmam hinzukommendes selbständiges Element ist. Eben deshalb heißt es oben im Texte in der Folge ja auch: »nāma-rūpam *mitsamt* dem Bewußtsein«.

[66] Dīgha Nik. XV.

[67] Hier möge auch noch auf die folgende Stelle des Dīgha Nik. XXIII aufmerksam gemacht werden:

». . . Wenn da, o Kassapo, die Eisenkugel mit Hitze verbunden, mit Luft verbunden, sprühend, flammend und flackernd ist, dann ist sie leichter, geschmeidiger, biegsamer; wenn aber die Eisenkugel nicht mehr mit Hitze und Luft verbunden, erkaltet, erloschen ist, dann ist sie schwerer geworden, starrer und steifer. Ebenso nun auch, Kriegerfürst, ist dieser Körper, wenn er mit *Lebensfähigkeit verbunden, Wärme verbunden, Bewußtsein verbunden* ist, dabei leichter, geschmeidiger, biegsamer; wenn aber dieser Körper nicht mehr mit Lebensfähigkeit und Wärme und Bewußtsein verbunden ist, dann ist er schwerer geworden, starrer und steifer.«

Hier ist also statt *»nāma*-rūpam mitsamt dem Bewußtsein« gesagt »dieser Körper *mit Lebensfähigkeit verbunden, Wärme verbunden,* Bewußtsein verbunden«, woraus wiederum zur Evidenz hervorgeht, daß nāmam eben gleich »mit Lebensfähigkeit verbunden, Wärme verbunden« ist. Zugleich ist auch an dieser Stelle das Verhältnis dieser Lebensfähigkeit zum Stoffkörper in ganz derselben Weise wie jenes des Magnetismus zum Eisen bestimmt, indem der mit Lebensfähigkeit ausgestattete Körper einer *erhitzten* Kugel verglichen wird.

Persönlichkeit in diese ihre Gruppen aufgelöst hat, feststellen. Überblicken wir nämlich das Ganze nochmal, so ergibt sich folgender Gesamtanblick:

Die materielle Unterlage der Persönlichkeit ist der körperliche Organismus oder die von uns sogenannte Sechssinnenmaschine. Diese Maschine, die außer den Sinnesorganen selbst nur noch mit den nötigen Vorrichtungen zu ihrer längeren Unterhaltung und fortwährenden Speisung gleichwie jede andere Maschine ausgestattet ist, wird im Mutterleibe – von wem werden wir noch sehen – aus den Bestandteilen der Außenwelt, indem diese zugleich vom mütterlichen Organismus assimiliert, das heißt aus toter in lebensfähige Materie umgewandelt, also organisiert werden, erbaut und weiterhin durch stete Nahrungszufuhr betriebsfähig erhalten. Solange sie in Ordnung ist und richtig funktioniert, erfüllt sie auch ihren Zweck, das Element des Bewußtseins und damit Empfindung und Wahrnehmung der Außenwelt, auf Grund deren aber Gemütsregungen zu ermöglichen. Wird sie betriebsunfähig oder zerfällt sie ganz, dann ist es natürlich auch mit dem Bewußtsein und damit mit Empfindung und Wahrnehmung, eben weil sie bloße Produkte dieser Sechssinnenmaschine und des Bewußtseins waren, und eben damit natürlich auch mit neuen Gemütsregungen vorbei, soweit nicht wieder eine neue solche Maschine erbaut wird. Auch *Empfindung*, *Wahrnehmung* und *Gemütsregungen* sind also so wenig wie das Element des Bewußtseins irgend etwas Substanzielles, sondern die bloßen jeweiligen Resultate der Sechssinnenmaschine *in Verbindung* mit dem Bewußtsein und letzten Endes durch die erstere bedingt. Da nun, wie wir bereits gesehen haben, auch diese Sechssinnenmaschine selbst, das heißt also der körperliche Organimus, wiederum ein Produkt aus den vier Hauptmaterien ist, so sind also die sämtlichen fünf Gruppen, aus denen sich die Persönlichkeit zusammensetzt, *ursächlich bedingt:* »Und das Wort des Erhabenen lautet: Wer die Entstehung aus Ursachen merkt, der merkt die Wahrheit. Wer die Wahrheit merkt, der merkt die Entstehung aus Ursachen. Aus Ursachen sind sie aber entstanden, diese fünf Gruppen des Anhaftens[68].«

Nunmehr verstehen wir aber noch ein anderes: Weil unser mit den Sinnesorganen ausgestatteter Körper der Apparat ist, mittels dessen wir mit der Welt in Verbindung treten, indem er, in Aktion geratend, das Element des Bewußtseins und damit Empfindung und Wahrnehmung derselben erst erzeugt, liegt in ihm *wie der Anfang so auch das Ende der Welt* für uns beschlossen: Mit der Auflösung des Körpers im Tode entschwindet für uns auch die ganze Welt; und wenn es, wie der Buddho verheißt, eine definitive Überwindung der Welt geben soll, so kann schon jetzt gesagt werden, daß sie nur dadurch möglich ist, daß es einen Weg zur definitiven Vernichtung jedes körperlichen Organismus – hier muß man sich erinnern, daß der Buddho die stete Wiedergeburt lehrt – und damit der Sinnentätigkeiten und damit des Bewußtseins und damit der Persönlichkeit und damit eben der Welt selbst gibt:

[68] Majj. Nik. I, p. 190 (28. Suttam).

»Einst weilte der Erhabene im Jetahaine bei Sāvatthī, im Kloster des Anāthapindiko. Und Rohitasso, ein himmlischer Geist, von Schönheit strahlend, erleuchtete bei hereinbrechender Nachtzeit den ganzen Jetahain und begab sich zum Erhabenen. Dort angelangt, begrüßte er den Erhabenen ehrerbietig und stellte sich zur Seite hin. Zur Seite stehend sprach Rohitasso, der himmlische Geist, zum Erhabenen:

›Ist man wohl imstande, o Herr, durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen?‹

›Nicht ist man imstande, Bruder — das sag' ich — durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen.‹

›Wunderbar ist es, o Herr, erstaunlich ist es, o Herr, wie da der Erhabene so richtig sagt: ›Nicht ist man imstande, Bruder — das sag' ich — durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen.‹ Einst, in einer früheren Geburt, o Herr, da war ich ein Einsiedler, Rohitasso geheißen, der Sohn des Bhojo, und magiegewaltig konnte ich durch die Lüfte schreiten. Derart, o Herr, war meine Geschwindigkeit, daß ich etwa in der Zeit, die ein kräftiger, geübter, gewandter und erprobter Bogenschütze braucht, um mühelos mit leichtem Pfeile über den Schatten einer Palme hinwegzuschießen, einen Schritt zurücklegte, der so groß war, wie das östliche Meer von dem westlichen Meere entfernt liegt. Solche Geschwindigkeit, solchen Schritt besitzend, o Herr, kam mir der Wunsch, durch Gehen das Ende der Welt zu erreichen. Und ohne Speise und Trank, o Herr, ohne Kauen, ohne Schmecken, ohne Kot und Urin zu entleeren, ungehindert durch Schlaf und Müdigkeit, verbrachte und lebte ich volle hundert Jahre; und nachdem ich volle hundert Jahre hindurch gegangen war, da starb ich auf dem Wege, ohne jedoch das Ende der Welt erreicht zu haben. Wunderbar ist es, o Herr; erstaunlich ist es, o Herr, wie da der Erhabene so richtig sagt: ›Nicht ist man imstande, o Bruder — das sag' ich — durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen.‹

›Wahrlich, nicht ist man imstande, Bruder — das sag' ich — durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen. *Doch nicht kann man, Bruder — das sag' ich — ohne der Welt Ende erreicht zu haben, dem Leiden ein Ende machen.* Das aber verkünde ich, Bruder: *In eben diesem sechs Fuß hohen, mit Wahrnehmung und Denken behafteten Körper, da ist die Welt enthalten, der Welt Entstehung, der Welt Ende und der zu der Welt Ende führende Pfad*[69]‹« oder, wie wir bereits oben gehört haben und jetzt erst ganz verstehen, in »nāma-rūpam« — unserem körperlichen Organismus — »mitsamt

[69] Angutt. Nik. IV, 45.

dem Bewußtsein« liegt alles beschlossen, »was im Bereiche der Begriffe liegt, was im Bereiche der Erklärungen, im Bereiche des Offenbarwerdens, im Bereiche des Erkennens liegt.«

Bietet uns so der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein die *Möglichkeit*, mit der Welt in Kontakt zu kommen, so wird diese Welt für uns *wirklich* in dem Maße, als der erstere als die Sechssinnenmaschine in Aktion gesetzt wird und damit die sämtlichen fünf Gruppen erscheinen, somit in dem Maße, als wir uns zur *Persönlichkeit* entfalten: In und mit dieser erleben wir mithin das, was wir die Welt oder das All heißen; und weil uns dieses Leben und Weben im All das Höchste scheint, was es gibt, deshalb kennen wir auch kein höheres Glück als unsere Persönlichkeit, in der jeder von uns für sich diesen ganzen Weltprozeß verwirklicht sieht: »Volk und Knecht und Überwinder — sie gesteh'n zu jeder Zeit — höchstes Glück der Erdenkinder — sei nur die Persönlichkeit.«

Weiterhin aber ergibt sich aus diesem Gesichtspunkte, wie weise es vom Buddho war, daß er den Nachweis des ausnahmslosen Geltungsbereiches des großen Vergänglichkeitsgesetzes und damit der Universalität des Leidens speziell an den fünf Gruppen, die die Persönlichkeit konstituieren, führt. Denn mit *ihrer* Vergänglichkeit ist *alles* als vergänglich und leidvoll erkannt, eben weil für uns alles nur in unserer und durch unsere Persönlichkeit besteht.

Zu diesem Nachweise können wir deshalb nunmehr zurückkehren.

Die Leidenswelt

Die ganze Welt, Anfang, Dauer und Ende derselben, ist für uns an unsere Persönlichkeit geknüpft. Die fünf Gruppen, welche diese Persönlichkeit konstituieren, sind *ursächlich bedingt* derart, daß die Gruppe des Körpers die Grundlage für die übrigen vier Gruppen, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Erkennen, bildet, ja, sie durch die Tätigkeit der Sinnesorgane allererst erzeugt. Der Körper selbst aber ist ein Produkt aus den in den vier Hauptelementen zusammengefaßten Stoffen, ist »aus den vier Hauptelementen entstanden«, also selbst wieder durch diese bedingt. Unsere Persönlichkeit und damit unsere ganze Welt teilen also letzten Endes das Schicksal dieser vier Hauptelemente, d. h. sie sind, wie diese, *vergänglich*.

Das sind Sätze, die ein jeder, der sie einmal begriffen hat, auch ohne weiteres einsieht, sie sind *dann* für ihn *selbstverständlich*. Eben diese Selbstverständlichkeit will der Buddho uns einsehen lehren, wie er denn im Grunde überhaupt nur mit Selbstverständlichkeiten arbeitet — was anschaulich erkannt wird, ist ja *immer* selbstverständlich.

Zunächst handelt es sich also für den Buddho darum, uns die Vergänglichkeit der vier Hauptelemente mit möglichster Anschaulichkeit aufzuzeigen:

»Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo die äußeren Wasser rasen, und verschwunden ist dann die äußere Erde. Dieses äußerlichen Erdenelementes, des so ungeheueren, Vergänglichkeit wird sich also, Brüder, zeigen, zeigen wird es sich, daß es den Gesetzen der Zerstörung, der Auflösung, der Veränderung unterworfen ist.

»Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo die äußeren Wasser rasen, wo sie ein Dorf fortreißen, eine Stadt fortreißen, eine Residenz fortreißen, ein Land wegspülen, Länder und Reiche wegspülen. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo die Gewässer des großen Meeres Hunderte von Meilen tief sind, wo sie sechshundert Meilen, neunhundert Meilen, zwölfhundert Meilen, fünfzehnhundert Meilen, achtzehnhundert Meilen tief sind. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo das Wasser des großen Meeres sieben Palmen hoch steht, wo es sechs Palmen, wo es fünf Palmen, wo es vier Palmen, wo es drei Palmen, wo es zwei Palmen, wo es eine Palme hoch steht. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo das Wasser des großen Meeres sieben Mannestiefen hat, wo es sechs Mannestiefen, wo es fünf Mannestiefen, wo es vier Mannestiefen, wo es drei Mannestiefen, wo es zwei Mannestiefen, wo es eine Mannestiefe hat. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo das Wasser des großen Meeres halbe Manneshöhe erreicht, wo es bis zur Hüfte, wo es bis zum Knie, wo es bis zum Knöchel reicht. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo das Wasser des großen Meeres kein Naß von der Höhe eines Fingergliedes besitzt. Dieses äußerlichen Wasserelementes, des so ungeheueren, Vergänglichkeit wird sich also, Brüder, zeigen, zeigen wird es sich, daß es den Gesetzen der Zerstörung, der Auflösung, der Veränderung unterworfen ist.

»Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo die äußeren Feuer rasen, wo sie ein Dorf verzehren, eine Stadt verzehren, eine Residenz verzehren, ein Land verzehren, Länder und Reiche verzehren, wo sie Wiesen und Anger, Wälder und Auen und blühende Gefilde ergreifen und erst erlöschen, wenn alles ausgebrannt ist. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo man mit einem Hahnenflügel, mit einem Wedel Feuer anfachen muß. Dieses äußerlichen Feuerelementes, des so ungeheueren, Vergänglichkeit wird sich also, Brüder, zeigen, zeigen wird es sich, daß es den Gesetzen der Zerstörung, der Auflösung, der Veränderung unterworfen ist.

»Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo die äußeren Lüfte rasen, wo sie ein Dorf fortreißen, eine Stadt fortreißen, eine Residenz fortreißen, ein Land verwehen, Länder und Reiche verwehen. Es gibt, Brüder, eine Zeit, im letzten Monat des Sommers, wo man mit einem Palmenwedel, mit einem Fächer Wind anwehen muß, wo selbst im fließenden Wasser kein Halm sich regt. Dieses äußerlichen Luftelementes, des so ungeheueren, Vergänglichkeit wird sich also, Brüder, zeigen, zeigen wird es sich, daß es den Gesetzen der Zerstörung, der Auflösung, der Veränderung unterworfen ist[70].«

Zeigen sich so aber alle in den vier Hauptelementen zusammengefaßten Stoffe dem großen Vergänglichkeitsgesetze unterworfen, so gilt dies natürlich auch

[70] Majj. Nik. I, p. 185 (28. Suttam).

von allen *Gebilden* derselben, gilt insbesondere auch von unserem Körper, weshalb der Buddho denn auch im unmittelbaren Anschluß an die Schilderung der unaufhörlichen Veränderlichkeit aller Elemente weiterfährt: »Und da sollte man von diesem acht Spannen großen Körper sagen können: ›Ich‹ oder ›Mein‹ oder ›Ich bin (das)‹? Vielmehr, ›Welch toller Gedanke!‹ wäre darauf die richtige Antwort.« Das heißt, auch unser Körper ist »den Gesetzen der Zerstörung, der Auflösung, der Veränderung unterworfen.« Mit *seiner* Vergänglichkeit erhellt dann aber auch wiederum ohne weiteres die aller anderen Komponenten unserer Persönlichkeit, die ja den Körper beziehungsweise dessen Organe zur Voraussetzung haben:

»Der Körper, Mönche, ist vergänglich; und das, was der Erscheinung des Körpers zugrunde liegt, sie bedingt, auch das ist vergänglich; der aus Vergänglichem entstandene Körper, Mönche, wie könnte der unvergänglich werden!

»Die Empfindung ist vergänglich; und das, was der Erscheinung der Empfindung zugrunde liegt, sie bedingt, auch das ist vergänglich; die aus Vergänglichem entstandene Empfindung, Mönche, wie könnte die unvergänglich werden!

»Die Wahrnehmung ist vergänglich; und das, was der Erscheinung der Wahrnehmung zugrunde liegt, sie bedingt, auch das ist vergänglich; die aus Vergänglichem entstandene Wahrnehmung, Mönche, wie könnten die unvergänglich werden!

»Die Gemütsregungen sind vergänglich; und das, was der Erscheinung der Gemütsregungen zugrunde liegt, sie bedingt, auch das ist vergänglich; die aus Vergänglichem entstandenen Gemütsregungen, Mönche, wie könnten die unvergänglich werden!

»Das Erkennen ist vergänglich; und das, was der Erscheinung des Erkennens zugrunde liegt, es bedingt, auch das ist vergänglich; das aus Vergänglichem entstandene Erkennen, Mönche, wie könnte das unvergänglich werden[71]!«

Somit gilt also von *allen* fünf Gruppen der Persönlichkeit, auf die sich unser gesamtes Wollen konzentriert, weshalb sie der Buddho ja auch die fünf Gruppen des *Anhaftens* nennt, ebenso wie von allen äußeren, in den fünf Gruppen mit inbegriffenen Willensobjekten der Satz: »Entstehung zeigt sich, Vergehen zeigt sich, während des Bestehens zeigt sich Veränderung[72].«

Damit steht dann aber auch zugleich fest, daß die ganze Persönlichkeit in allen ihren Bestandteilen und damit auch die ganze durch sie uns vermittelte Welt *leidvoll* ist; denn »was vergänglich ist, ist leidvoll:«

»Was haltet ihr davon, Mönche: ist der Körper unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, o Herr.«

[71] Samyutta Nik. XXII, 18

[72] Angutt. Nik. III, 47.

»Was aber vergänglich ist, ist das wehe oder wohl?«

»Wehe, o Herr.« . . .

»Was haltet ihr davon, Mönche: ist die Empfindung – ist die Wahrnehmung – sind die Gemütstätigkeiten – ist das Erkennen unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, o Herr.«

»Was aber vergänglich ist, ist das wehe oder wohl?«

»Wehe, o Herr . . .[73].«

Dieses Wehe infolge der Vergänglichkeit zeigt sich beim Körper als »Alter, Krankheit und Tod«; bei den anderen vier Gruppen als »Schmerz, Gram, Kummer und Verzweiflung«.

Am Schlusse bleibt also von jeder Willensbefriedigung, welcher Art sie auch sein mag, nur das Wehe über ihren Verlust. Nur mit *diesem* Schlußeffekt kann sie dann aber auch nach dem bisherigen im Buche des Lebens eingetragen werden. Das letztere muß also am Ende naturnotwendig lauter negative Einträge aufweisen, mit anderen Worten, der Buddho hat recht: *Alles* ist letzten Endes als Leid zu bewerten.

Klar wird dies dem gewöhnlichen Menschen freilich erst mit dem definitiven Abschluß dieses Lebensbuches, mit dem herannahenden Tode. *Dann*, mit dem vollständigen Zusammenbruche *alles* Wollens, wenn er merkt, daß ihm alles entrissen wird, Vermögen, teuere Angehörige, ja der eigene Körper, in dessen Schmerzen er sich windet, und mit ihm auch seine ganze übrige Welt, dann bleibt auch für ihn nur mehr ein Meer des Leidens übrig und dieses Meer von Leiden allein wird dann real sein. Man besinne sich doch einmal: Was ist für uns heute das Gestern mit allen seinen Freuden? Nichts mehr als ein bloßes Schemen. Genau so wird aber morgen das Heute, übermorgen das Morgen und schließlich angesichts des Todes – das ganze Leben sein: alle seine Annehmlichkeiten sind dann vorüber, definitiv vorüber, und nichts ist geblieben als Leid, namenloses Leid. Wer das ganz erfahren will, wer also über die erste der vier Hohen Wahrheiten des Buddho ein *maßgebendes* Urteil abgeben will, der begebe sich an ein Sterbelager und stelle *dort* seine Betrachtungen an, am besten am Sterbelager eines Genußmenschen. Gleicht er nicht einem Kaufmann, der, nachdem er mit einer Million ein Geschäft gegründet hatte, in Saus und Braus dahinlebte, bis er alles vergeudet hat und sich nun vis-à-vis du rien sieht? Sind nicht so gut wie in den Geschäftsbüchern des Letzteren so auch im Lebensbuche des Ersteren alle Aktivposten verschwunden und nur Passiva übrig geblieben?

Freilich hat der um seine Existenzberechtigung kämpfende Wille zum Leben, wie er sich täglich in zahllosen Gehirnen selbst verteidigt, noch eine letzte Ausflucht übrig, um sein Urteil über den Wert des Lebens nicht modifizieren zu müssen, nämlich jene, daß letzten Endes auch für den Sterbenden, und zwar

[73] Majj. Nik. I, p. 138 (22. Suttam).

je mehr er in seinem Leben gewirkt habe, desto mehr, das beglückende Bewußtsein übrig bleibe, daß wenigstens die *Früchte* seiner Arbeiten, Mühen und Sorgen seinen Angehörigen, ja schließlich der ganzen Menschheit zugute kämen, indem sie zu deren Weiterentwicklung beitrügen. Hierauf würde der Buddho, wenn er noch lebte, erwidern: Du Tor, du sprichst von einer *Entwicklung* der Menschheit. Betrachte dir doch einmal diese Entwicklung etwas genauer. Gewiß ist sie da, die Menschheit steigt immer höher und höher, bis — nun ja, bis das ganze schwindelnde Gebäude, bis auch deine ganze erträumte Überkultur dem Gesetze der Auflösung und des Verfalles, wie schon so oft in der unendlichen Vergangenheit, zum Opfer fallen wird, worauf das Spiel wieder von neuem beginnen kann und so weiter in saecula saeculorum, nur unterbrochen von den jeweiligen Weltkatastrophen, in denen mit allem Lebendigen auch sein ganzer Schauplatz durch den Sturz der Planeten in die Sonne bis zu ihrer Neubildung verschwinden wird. Inzwischen aber bricht jeder einzelne Mensch immer wieder im unvermeidlichen Tode schmerzhaft in sich zusammen mit der Aussicht, daß auch seine Kinder und Kindeskinder wie alle die zahllosen Generationen nach ihnen doch nur leben, um, wie er selbst — *zu sterben*, und daß mit ihnen auch die Früchte seiner eigenen Arbeiten, die er ihnen hinterließ und in denen er schließlich allein noch den Wert seines Lebens zu erblicken vermochte, in den endlosen Abgrund der Vergangenheit hinunterstürzen, kurz: *es gibt keine Entwicklung, wie du sie träumst*. Wie dem Leben der Tod so wesentlich ist wie die Geburt, das Alter so wesentlich wie die Jugend[74], so gibt es auch keine Weltentwicklung, auf die nicht naturnotwendig der Verfall folgen müßte. Entwicklung und Verfall sind nur die beiden Seiten *eines* Vorganges, des Geschehens, des Weltgeschehens, überhaupt: was *wird*, stellt sich in der ersten Hälfte als Entwicklung, in der zweiten als Verfall dar.

Diese die ganze Welt beherrschende Unmöglichkeit jeder dauernden Willensbefriedigung und damit das schließliche jedesmalige Dominieren des Leidens ist so offensichtlich, so in die Augen fallend, daß man sie keinesfalls widerlegen, sondern höchstens ignorieren kann. Und in der Tat, so unglaublich es ist: der Wille im Menschen, dieses sein Fundament, ist so stark, daß er es fertig bringt, sogar diese das ganze Wesen der Welt beleuchtende Grundwahrheit nicht zu sehen, wenn er sie nicht sehen *will*, und mit leeren Sophistereien über sie hinwegzugehen oder gar in tönenden Phrasen von der Erreichung eines glücklichen Endzustandes der Menschheit zu faseln, wobei ihn auch die Erwägung nicht irre macht, daß dieser glückliche Endzustand in Hinsicht auf die unendliche Zeit, die bereits in das anfangslose Meer der Vergangenheit hinabgeflossen ist,

[74] Vgl. damit die Worte des Meisters gegenüber der Verwunderung Anandos, daß der Erhabene nun nicht mehr so stattlich erscheine wie früher: »So ist es, Anando, daß der Jugend Altern, der Gesundheit Siechtum, dem Leben Sterben eignet« (Samyutta Nik. V, pag. 216 (XLVIII, 41).

ja doch schon längst erreicht sein müßte, wenn er überhaupt zu erreichen wäre[75]. Mit solchen Menschen ist nicht zu rechten. Es sind jene, die, wie schon oben ausgeführt, bei der Bewertung des Lebens unter dem Banne ihrer blinden Anhänglichkeit an dasselbe stehen, die sich eben deshalb dem Problem gegenüber nicht objektiv, nicht rein erkennend verhalten können und so »unfähig zur Klarsicht« sind, wie der Buddho sagt. Der *objektive* Beurteiler aber wird nach dem Bisherigen wohl unmöglich zu einem anderen Urteile über das Leben kommen können, als es der Buddho abgibt, und wird nur zu sehr die Wahrheit der Worte verstehen:

»Sieh' hin, o Weiser, auf dieses Sein,
Entsteh'n, Vergeh'n ist seine Pein[76].«

Indessen wäre auch eine solche Erkenntnis, daß das Leben letzten Endes nach allen seinen Richtungen naturnotwendig in Leiden übergehen muß und deshalb schließlich selbst Leiden und nichts als Leiden wird, noch erträglich.

[75] Man vergleiche zu dem eben Gesagten Du Prel, »Rätsel des Menschen«, S. 77:
»Im großen und ganzen läßt sich also sagen, daß die Lösung des Menschenrätsels durch den Materialismus sehr trostlos ist. . . . Um uns für diese Trostlosigkeit zu entschädigen, akzentuiert der Materialismus das Leben der Gattung. Nicht um das Individuum sei es der Natur zu tun, sondern um die Gattung. Im beständigen Fortschritt soll die Menschheit einem Zustand entgegengehen, der schließlich bis zum goldenen Zeitalter gesteigert gedacht werden kann. In dieser Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts als dienendes Glied mitzuwirken, sei die Aufgabe des einzelnen. – Dieser Trost hält aber leider nicht lange vor; denn abgesehen davon, daß auch Gattungen aussterben, ist es überhaupt eine Willkür, auf dem biologischen Standpunkt der Betrachtung stehen zu bleiben. Als Naturforscher muß der Materialist den höheren, astronomischen Standpunkt einnehmen: Es wird ein Zeitpunkt eintreten, da die Erde durch die Abwärtsbewegung der Isothermen von den Polen zum Äquator schließlich unbewohnbar sein wird, später aber wird die Erde in einen Meteoritenstrom zerfallen und in die Sonne stürzen. Mag also die Menschheit selbst ein goldenes Zeitalter erreichen, so fehlt ihr doch ein Erbe. Was aber überhaupt einmal ein definitives Ende nehmen kann, ist jedenfalls zwecklos. Materialistisch betrachtet macht der Individualtod das vorangegangene Leben ebenso zwecklos, wie durch das Aussterben der Menschheit die vorangegangene Kulturgeschichte zwecklos wird. Man kann in keinen Punkt der Entwicklungsgeschichte einen Zweck legen, wenn man in den Endpunkt keinen Endzweck legen kann. – Zwar hebt, astronomisch betrachtet, das Spiel immer wieder von neuem an, indem Sonnensysteme in kosmische Nebel sich auflösen und aus diesen wieder Sonnensysteme werden. Aber das Resultat der biologischen und geschichtlichen Prozesse geht ja doch immer verloren. Eine Zwecklosigkeit wird nicht dadurch vernünftig, daß sie ewig erneuert wird. Es fehlt also jeder Anlaß, sich für die Geschichte der Gattungen zu enthusiasmieren, deren Realität zudem über die der Individuen nicht hinausgeht. Ein Künstler, der sein Werk immer wieder zerstört, braucht nicht angestaunt zu werden, sondern gehört ins Narrenhaus, und zwar umsomehr, je genialer seine Werke sind. Es ist also eine bloße Phrase, wenn der Materialismus uns für die Großartigkeit der Natur zu begeistern sucht; seinen eigenen Prämissen nach muß er sie vielmehr als eine materialisierte Absurdität bezeichnen.«

[76] Majj. Nik. I, p. 168 (26. Suttam).

Man könnte sich auch ihr gegenüber immer noch auf den Standpunkt zurückziehen, daß es dann, eben weil nur die jeweilige Gegenwart real ist, die größte Weisheit sei, diese jeweilige Gegenwart zu genießen und dies zum Zwecke seines Lebens zu machen[77], gleichviel, wie später das Urteil über das Ganze ausfallen mag, und sich weiterhin auch mit dem traurigen Ende abfinden in dem Gedanken, daß ja auch dieses Ende ein Ende haben und somit werde überstanden werden. Aber auch das wäre nach dem Buddho eine Selbsttäuschung, ja die schrecklichste von allen. Denn dieses unser gegenwärtiges Dasein ist nicht *das* Leben, es ist nur ein minimaler Ausschnitt aus dem Leben, aus unserem Leben. Dieses selbst ist ohne Anfang und ohne Ende, wenn wir ihm nicht ein Ende machen: »Unausdenkbar, Mönche, ist ein Anfang dieses Samsāro – Kreislauf der Wiedergeburten[78]« – »nicht zu erkennen ein erster Beginn der Wesen, die durch Nichtwissen gehemmt, durch den Durst verkoppelt, (in den Welten) umherwandern, herumirren[79]«. Erst von dieser Warte aus zeigt sich die Leidensfülle, ja die Schrecklichkeit und Entsetzlichkeit des Lebens in seinem ganzen Umfang.

Der Buddho lehrt nämlich, daß der Samsāro, innerhalb dessen die Wesen unaufhörlich hin- und herwandern, aus fünf Fährten besteht: »Fünf Fährten gibt es, Sāriputto: und was für welche? Den Abweg, den tierischen Schoß, das Gespensterreich, die Menschen und die Götter. Den Abweg kenn' ich, Sāriputto, und den abwärts führenden Pfad und den abwärts führenden Wandel, durch dessen Pflege man bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, zu Verderben und Unheil gelangt, an Orte der Qual und des Jammers: diesen Weg kenne ich. Den tierischen Schoß kenn' ich, Sāriputto, und den zum tierischen Schoße führenden Pfad und den zum tierischen Schoße führenden Wandel, durch dessen Pflege man bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, zum tierischen Schoße gelangt: auch diesen Weg kenne ich. Das Gespensterreich kenn' ich, Sāriputto, und den zum Gespensterreich führenden Pfad und den zum Gespensterreich führenden Wandel, durch dessen Pflege man bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, zum Gespensterreich gelangt: auch diesen Weg kenne ich. Die Menschen kenn' ich, Sāriputto, und den zur Menschenwelt führenden Pfad und den zur Menschenwelt führenden Wandel, durch dessen Pflege man bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, zur Menschheit gelangt: auch diesen Weg kenne ich. Die Götter kenn' ich, Sāriputto, und den zur Götterwelt führenden Pfad und den zur Götterwelt führenden Wandel, durch dessen Pflege man bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, an Orte göttlicher Freude gelangt: auch diesen Weg kenne ich. . . . Und ich durchschau' und erkenne Geist und Gemüt eines Menschen also, Sāriputto: ›Derart

[77] Schopenhauer, Parerga II, S. 309 (295).

[78] Sanskrit: Saṃsāraḥ = »der zum Ausgangspunkt zurückkehrende (sam) Lauf (sar)«. (Deussen, Sechzig Upanischad's des Veda, S. 916).

[79] Samyutta Nik. II, p. 178 flg. (XV, 1–20).

handelt dieser Mensch, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, abwärts, auf schlechte Fährte, in Verderben und Unheil geraten wird;‹ und ich seh' ihn dann später mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, abwärts geraten, auf schlechte Fährte, in Verderben und Unheil, einzig von schmerzlichen, stechenden, brennenden Gefühlen erfüllt: gleichwie etwa, Sāriputto, wenn da eine Kohlengrube wäre, tiefer als Manneshöhe, voller glühender Kohlen, ohne Flammen, ohne Rauch; und es käme einer heran, vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, und schritte geraden Weges auf eben diese Grube zu; den habe ein scharfsehender Mann erblickt und spräche nun: ›Derart handelt jener liebe Mann, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er mitten in die glühenden Kohlen hineinfallen wird;‹ und er sähe ihn dann später in der Kohlengrube drinnen, einzig von schmerzlichen, stechenden, brennenden Empfindungen erfüllt[80]. . . . — Und ferner, Sāriputto, durchschau' und erkenn' ich Geist und Gemüt eines Menschen also: ›Derart handelt dieser Mensch, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, in tierischen Schoß geraten wird;‹ und ich seh' ihn dann später mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, in tierischen Schoß geraten, von schmerzlichen, stechenden, brennenden Empfindungen erfüllt: gleichwie etwa, Sāriputto, wenn da eine Senkgrube wäre, tiefer als Manneshöhe, voller Unrat; und es käme einer heran, vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, und schritte geraden Weges auf eben diese Senkgrube zu; den habe ein scharfsehender Mann erblickt und spräche nun: ›Derart handelt jener liebe Mann, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er mitten in den Kot hineinfallen wird;‹ und er

[80] In dem 129. Suttam der M. S. heißt es: »Mag nun einer, Mönche, mit rechter Rede sagen: ›Einzig unerwünscht, einzig unbegehrt, einzig unangenehm‹, mag er es eben von höllischer Welt mit rechter Rede sagen: ›Einzig unerwünscht, einzig unbegehrt, einzig unangenehm‹; da man es ja, Mönche, auch im Gleichnisse nicht wohl dartun kann, wie tief die Leiden höllischer Welten reichen.« — Als einer der Mönche gleichwohl ein Gleichnis verlangt, frägt der Erhabene, ob wohl ein Verbrecher, der täglich morgens, mittags und abends je hundert Klingenhiebe erhalte, infolge davon nicht Trauer und Trübsinn erfahre. Die Antwort ist: »Auch nur, o Herr, mit einem Klingenhiebe gezüchtigt, würde dieser Mann infolge davon Trauer und Trübsinn erfahren, geschweige denn mit dreihundert Klingenhieben.« — »Da hob nun der Erhabene einen mäßigen, handgroßen Stein auf und wandte sich an die Mönche: ›Was meint ihr wohl, Mönche: was ist größer, dieser mäßige, handgroße Stein, den ich da habe, oder der Himālayo, der König der Berge?‹ — ›Geringfügig ist, o Herr, dieser mäßige, handgroße Stein, den der Erhabene da hat: gegen den Himālayo, den König der Berge, kann er nicht gezählt, nicht gerechnet, nicht verglichen werden.‹ — ›Ebenso nun auch, Mönche, kann, was ein Mensch, mit dreihundert Klingenhieben gezüchtigt, infolge davon an Trauer und Trübsinn erfährt, gegen das Leiden höllischer Welt nicht gezählt, nicht gerechnet, nicht verglichen werden.‹ «

sähe ihn dann später in der Jauche drinnen, von schmerzlichen, stechenden, brennenden Gefühlen erfüllt[81] .... — Und ich durchschau' und erkenne Geist und Gemüt eines Menschen also, Sāriputto: ›Derart handelt dieser Mensch, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, ins Gespensterreich geraten wird;‹ und ich seh' ihn dann später mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, ins Gespensterreich geraten, von manchem Schmerzgefühle erfüllt: gleichwie etwa, Sāriputto, wenn da auf schlechtem Erdreich ein Baum gewachsen ist, mit verkümmertem Laube, spärlichem Grün, das kaum Schatten wirft; und es käme einer heran, vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, und schritte geraden Weges auf eben diesen Baum zu; den habe ein scharfsehender Mann erblickt und spräche nun: ›Derart handelt jener liebe Mann, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er gerade zu diesem Baume gelangen wird;‹ und er sähe ihn dann später im Schatten dieses Baumes sitzen oder liegen, von manchem Schmerzgefühle erfüllt. . . . — Und ferner, Sāriputto, durchschau' und erkenn' ich Geist und Gemüt eines Menschen also: ›Derart handelt dieser Mensch, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, als Mensch wiedererscheinen wird;‹ und ich seh' ihn dann später mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, als Mensch wiedererscheinen, von manchem Wohlgefühle erfüllt: gleichwie etwa, Sāriputto, wenn da auf gutem Erdreich ein Baum gewachsen ist, mit breitem Laubdach, dichtem Grün, tiefem Schatten; und es käme einer heran, vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, und schritte geraden Weges auf eben diesen Baum zu; den habe ein scharfsehender Mann erblickt und spräche nun: ›Derart handelt jener liebe Mann, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er ge-

[81] Cfr. dazu das Zit. 129. Suttam der M. S.: »Wollte ich gleich, Mönche, auf mancherlei Weise Dinge der Tierheit euch deuten, so könnte man es doch, Mönche, nicht wohl durch Worte erfassen, wie tief die Leiden der Tierheit reichen.

»Gleichwie etwa, Mönche, wenn ein Mann eine einkehlige Reuse in den Ozean würfe; die würde da vom östlichen Winde nach Westen getrieben, vom westlichen Winde nach Osten getrieben, vom nördlichen Winde nach Süden getrieben, vom südlichen Winde nach Norden getrieben; und es wäre da eine einäugige Schildkröte, die alle hundert Jahre einmal emportauchte; was meint ihr nun, Mönche: sollte da etwa die einäugige Schildkröte mit ihrem Halse in jene einkehlige Reuse hineingeraten?« — »Wohl kaum, o Herr; oder doch nur, o Herr, irgend einmal vielleicht, im Verlaufe langer Zeiten.« — »Eher noch mag, Mönche, die einäugige Schildkröte mit ihrem Halse in jene einkehlige Reuse hineingeraten; aber schwieriger, sag' ich, Mönche, ist Menschentum erreichbar, sobald der Tor einmal in die Tiefe hinabgesunken. Und warum das? Weil es dort, Mönche, keinen gerechten Wandel, geraden Wandel, kein heilsames Wirken, hilfreiches Wirken gibt: einer den anderen auffressen ist dort, Mönche, der Brauch, den Schwachen ermorden.«

nommen, daß er gerade zu diesem Baume gelangen wird;‹ und er sähe ihn dann später im Schatten dieses Baumes sitzen oder liegen, von manchem Wohlgefühle erfüllt. . . . — Und ich durchschau' und erkenne Geist und Gemüt eines Menschen also, Sāriputto: ›Derart handelt dieser Mensch, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, an Orte göttlicher Freude gelangen wird;‹ und ich seh' ihn dann später mit dem göttliche Auge, dem geklärten, überirdischen, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, an Orten göttlicher Freude, nur von Wohlgefühlen erfüllt: gleichwie etwa, Sāriputto, wenn da ein Landhaus stände, mit luftiger Terrasse, zierlich gebohnt und geglättet, mit gefälligem Geländer versehen, vor den Fensterbogen duftige Matten, und ein Lager befände sich dort, aus flockigen, wollenen Decken gepolstert, mit zartesten Antilopenfellen behangen, zu beiden Seiten purpurne Kissen; und es käme einer heran, vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, und schritte geraden Weges auf eben dieses Landhaus zu; den habe ein scharfsehender Mann erblickt und spräche nun: ›Derart handelt jener liebe Mann, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er gerade zu diesem Landhaus herankommen wird;‹ und er sähe ihn dann später in diesem Landhause, auf der Terrasse, auf dem Lager sitzen oder liegen, nur von Wohlgefühlen erfüllt[82].«

Erstrebenswert unter diesen fünf Fährten könnte im Grunde nur die letzte, die göttliche Fährte, sein. Doch untersteht nach dem Buddho auch sie, wie übrigens alle fünf Fährten — insbesondere nimmt auch die Objektivierung in der Tierwelt und in den Höllen stets wieder ein Ende, wenn auch möglicherweise erst nach jeweils ungemessenen Zeiträumen — dem großen Gesetze der Vergänglichkeit: »Bis in die höchste Götterwelt reibt alle Wesenheit sich auf.« »Die dreiunddreißig Götter und die Yāmagötter, die Freudenreichen Gottheiten, die Götter, die eigenen Schaffens sich freuen, und die Gebietenden Götter, mit der Fessel des Begehrens gebunden, kehren sie in Māros[83] Gewalt zurück[84].« Unfehlbar muß also immer wieder der Abstieg auf die niederen Fährten erfolgen.

Dazu kommt aber noch, daß auch dieser Lichtblick des Aufenthalts in einer Götterwelt oder auch nur im Menschenreiche sich bloß den wenigsten Wesen eröffnet, ganz im Einklang mit der Lehre Christi, wonach ja auch »Viele berufen, aber nur Wenige auserwählt sind«:

»Gleichwie, Mönche, es hier auf der indischen Erde nur wenige schöne Gärten und Wälder, Felder und Teiche gibt, aber bei weitem mehr Abhänge und Schluchten, schwer passierbare Flüsse, wilde Urwälder und unerklimmbare Höhen:

[82] Majj. Nik. I, p. 73 (12. Suttam).
[83] Māro = der Tod; davon noch später.
[84] Samyutta Nik. vol. I, pag. 133 (V, 7).

»Ebenso werden, Mönche, nur wenige Wesen, die als Menschen gestorben sind, unter den Menschen wiedergeboren, aber bei weitem mehr Wesen, die als Menschen gestorben sind, gelangen in einer Hölle, unter den Tieren oder im Gespensterreiche wieder zum Dasein — und es werden, Mönche, nur wenige Wesen, die als Menschen gestorben sind, unter den Göttern wiedergeboren; aber bei weitem mehr Wesen, die als Menschen gestorben sind, gelangen in einer Hölle, unter den Tieren oder im Gespensterreiche wieder zum Dasein[85].«

So irrt denn jedes Wesen seit Ewigkeit im Samsāro durch die fünf Reiche hin und her, sieht sich im unaufhörlichen Wechsel der fünf Gruppen, die seine Persönlichkeit aufbauen, und damit im ewigen Wechsel dieser selbst bald als Mensch, bald als Gespenst, bald als Tier, bald als Teufel, hin und wieder als Gott: »Man keimt in Schoßen, keimt in anderen Welten und kehrt im Wandelkreise hin und wieder[86].«

Man muß sich anschaulich vorzustellen suchen, was das bedeutet; und zwar muß man sich zunächst über die Endlosigkeit dieser Weltenwanderung an sich klar werden:

»Gleichwie, Mönche, wenn ein Mann die Gräser und Kräuter, Zweige und Blätter dieses ganzen indischen Kontinents abschnitte, einsammelte und eine Handvoll nach der anderen aufhäufte, sagend: ›Dies ist meine Mutter, dies ist die Mutter meiner Mutter‹ usw. — da wäre kein Ende der Mütter der Mutter dieses Mannes, Mönche, abzusehn, wohl aber erreichte er den letzten Rest, das Ende aller Gräser und Kräuter, Zweige und Blätter dieses indischen Kontinents; was ist die Ursache hiervon? — Unausdenkbar, Mönche, ist ein Anfang dieses Samsāro, nicht zu erkennen ein erster Beginn der Wesen, die durch Nichtwissen gehemmt, durch den Durst verkoppelt, (in den Welten) umherwandern, herumirren. . . .«

»Gleichwie, Mönche, wenn ein Mann diese große Erde handvollweise zu einem Erdenball aufhäufen würde, sagend: ›Dies ist mein Vater, dies ist der Vater meines Vaters‹ usw. — da wäre kein Ende der Väter des Vaters dieses Mannes abzusehn, aber diese große Erde würde aufgebraucht, würde zu Ende gehn; was ist die Ursache hiervon? — Unausdenkbar, Mönche, ist ein Anfang dieses Samsāro, nicht zu erkennen ein erster Beginn der Wesen, die durch Nichtwissen gehemmt, durch den Durst verkoppelt, (in den Welten) umherwandern, herumirren:

»und so habt ihr, Mönche, durch lange Zeit Leid erfahren, Qual erfahren, Unglück erfahren und das Leichenfeld vergrößert — lange genug, wahrlich, Mönche, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, lange genug, um

[85] Angutt. Nik. I, 19 wo derselbe Gedanke auch bezüglich der Wesen in den anderen vier Reichen entsprechend ausgeführt wird.

[86] Psalmen der Mönche, V. 785.

vor ihnen zurückzuschrecken, lange genug, um sich von ihnen loszulösen[87] [88].«

Doch der Buddho gibt sich mit dieser allgemeinen Schilderung der Unendlichkeit des Kreislaufes unserer Wiedergeburten nicht zufrieden. Er zeigt uns auch im einzelnen, welcher Art unsere jeweiligen Existenzen waren, und zwar zunächst innerhalb des Menschenreiches selbst:

»Was denkt ihr, Mönche: Was ist wohl mehr, die Tränenflut, die ihr auf diesem langen Wege, immer wieder zu neuer Geburt und neuem Tode eilend, mit Unerwünschtem vereint, von Erwünschtem getrennt, klagend und weinend vergossen habt — oder das Wasser der vier großen Meere? . . .

»Lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, den Tod der Mutter erfahren, lange Zeit hindurch den Tod des Vaters, lange Zeit hindurch den Tod des Sohnes, lange Zeit hindurch den Tod der Tochter, lange Zeit hindurch den Tod der Geschwister, lange Zeit hindurch habt ihr den Verlust eurer Habe erlitten, lange Zeit hindurch waret ihr von Krankheit bedrückt: und während euch der Tod der Mutter, der Tod des Vaters, der Tod des Sohnes, der Tod der Tochter, der Tod der Geschwister, der Verlust des Vermögens, die Qual der Krankheit zuteil wurde, während ihr mit Unerwünschtem vereint, von Erwünschtem getrennt waret, da vergosset ihr, von Geburt zu Tod, von Tod zu Geburt eilend, auf diesem langen Wege wahrlich mehr Tränen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist.

»Was denkt ihr, Mönche: Was ist wohl mehr, das Blut, das auf diesem langen Wege, während ihr immer wieder zu neuer Geburt und neuem Tode eiltet, bei eurer Enthauptung dahinfloß — oder das Wasser der vier großen Meere ? . . .

»Lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Mörder verurteilt, bei eurer Hinrichtung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist; lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Räuber ergriffen, bei eurer Hinrichtung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist; lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Ehebrecher ertappt, bei eurer Hinrichtung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist[89].«

Indessen ist damit das *Maß* des Leidens, das wir bereits hinter uns haben, noch lange nicht erschöpft. Viel schrecklicher waren noch jene Leiden, die uns erwuchsen, während wir in den *Abgründen* des Seins umherirrten:

[87] Samyutta Nik. II, p. 178 (XV, 1).

[88] Im Samyutta Nik. V, pag. 458 (LVI, 50) wird ausgeführt, wie infolge der zahllosen abgelegten Körper auch nur seitens *eines* Menschen im Verlauf seines Samsāro der aus ihnen sich aufschichtende Haufe von Totengebein unermeßlich ist: bergeshoch schichtete sich der Knochenfels im Verlauf auch nur eines Weltäons während des rastlosen Wandels von Geburt und Tod, wenn man im Geiste die Knochen zusammenfaßte, bei jedem einzelnen an, bis zu einem Gebirg aus Menschenkalk. Damit vergleiche man auch die Stelle des Jātakam No. 166, daß es keinen Fleck Erde gebe, der nicht Staub Verstorbener sei und den Ausspruch Voltaire's: »Le globe ne contient que des cadavres.«

[89] Samyutta Nik. l. c.

»Was denkt ihr, Mönche: was ist wohl mehr, das Blut, das auf diesem langen Wege, während ihr immer wieder zu neuer Geburt und neuem Tode eiltet, bei eurer Enthauptung dahinfloß – oder das Wasser der vier großen Meere? . . .

Lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Rinder und Kälber bei eurer Enthauptung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Büffel und Büffeljunge bei eurer Enthauptung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Schafe und Lämmer bei eurer Enthauptung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Böcke und Zicklein bei eurer Enthauptung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Rehe und Hirsche bei eurer Erlegung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Schweine und Ferkel bei eurer Abschlachtung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Hühner, Tauben, Gänse usw. bei eurer Abschlachtung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist.

Wie aber ist das möglich? – Unbestimmbar, Mönche, ist der Anfang dieses Samsāro, nicht zu erkennen ein erster Beginn der Wesen, die durch Nichtwissen gehemmt, durch den Durst verkoppelt, – (in den Welten) – umherwandern, umherirren:

und so habt ihr, Mönche, durch lange Zeit Leid erfahren, Qual erfahren, Unglück erfahren und das Leichenfeld vergrößert – lange genug, wahrlich, Mönche, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, lange genug, um vor ihnen zurückzuschrecken, lange genug, um sich von ihnen loszulösen[90].«

Es ist klar, daß, *wenn* das alles so ist – der Aufenthalt in den Höllen ist dabei noch gar nicht in Betracht gezogen – wenn das wirklich unser vergangenes Schicksal war und unser künftiges sein wird, *dann* der Satz: »Alles Leben ist Leiden« in seinem gräßlichsten Sinne wahr ist.

Aber nicht Wenige werden erklären, hier dem Buddho nicht weiter folgen zu könnnen, selbst wenn sie seinem Urteile über die Einschätzung des Wertes unseres gegenwärtigen Lebens zustimmen. Denn hier fehle jede Möglichkeit der eigenen unmittelbaren Einsicht, die doch auch nach dem Buddho das einzige wirkliche Kriterium aller Wahrheit sei. Denen ist zu erwidern, daß der Buddho

[90] Samyutta Nik. II, p. 187 (XV, 13).

auch gar nicht verlangt, daß sie diesen seinen Aussagen kritiklos und auf bloßen Glauben hin beipflichten. Der Satz, daß man nur gelten lassen soll, was man selber unmittelbar erkannt hat, gilt auch hier; und gerade den *unmittelbaren* Einblick in den Kreislauf unserer Wiedergeburten zu verschaffen, ist das spezielle Thema der zweiten der vier Hohen Wahrheiten, wie wir noch sehen werden. Ja, es mag sein, daß man auf dem von dem Buddho gewiesenen Wege, wie gleichfalls noch gezeigt werden wird, sogar den anschaulichen Überblick über die eigene vorgeburtliche Vergangenheit und das Dahinschwinden und Wiedererscheinen der anderen Wesen durch Entwicklung »des göttlichen Auges, des geklärten, überirdischen« gewinnt.

Inzwischen ist aber gerade diese Wahrheit über die Art unserer vor- und nachgeburtlichen Existenz eine solche, daß sie auch ohne den unmittelbaren Einblick, also auf dem indirekten Wege, gefunden werden kann, indem sie sich schon der bloßen nüchternen Beurteilung als die einzig mögliche erweist. Eben deshalb ist sie ja auch keine dem Buddho allein eigentümliche, bildet vielmehr den Urglauben der Menschheit und liegt als solcher auch allen großen Religionen der Erde zugrunde mit Ausnahme des Judentums und der aus diesem entsprossenen zwei Religionen, des Christentums und des Mohammedanismus[91].

Diesen indirekten Weg zu ihrer Feststellung wollen auch wir zunächst einmal, gleichsam einführungsweise, gehen. Er ist der Weg der *Hypothese:* Die menschliche Vernunft sucht, solange der unmittelbare Einblick in ein Geschehen nicht möglich ist, nicht bloß im Bereiche des gemeinen Lebens, sondern auch innerhalb der Wissenschaften die Wahrheit in *dieser* Form festzustellen, indem unter Umständen auch eine bloße Hypothese bis an unmittelbare Gewißheit heranreichen kann. Letzteres ist beispielsweise der Fall bei der Kant-Laplace'schen Weltentstehungstheorie, der Äthertheorie. Dabei besteht das Kriterium der Hypothese auf ihre innere Begründetheit darin, daß sie das einschlägige Geschehen möglichst vollständig erklärt und sich widerspruchslos auch in den ganzen übrigen Naturverlauf einfügt. So steht der Anerkennung der Kant-Laplace'schen Hypothese als voller Gewißheit vor allem der Umstand entgegen, daß das Verhältnis der Dichtigkeiten der Planeten und der Sonne sich nicht gut mit ihr vereinigen läßt.

Diese Grundsätze, auf die Lehre des Buddho über die Art unserer vor- und nachgeburtlichen Existenz angewendet, ergeben folgendes. Seine Lehre begreift drei Behauptungen in sich:

1. Es gibt ein Fortleben nach dem Tode,

[91] Cfr. Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, S. 576 (595). Der von Schopenhauer zitierte *Obry* sagt in seinem vortrefflichen Buche »Du Nirvâna Indien«: »Dieser alte Glaube hat die Reise um die Welt gemacht und war im hohen Altertum so weit verbreitet, daß ein gelehrter Anhänger der anglikanischen Kirche von ihm urteilt, er sei ohne Vater, ohne Mutter und ohne Genealogie.«

2. dasselbe vollzieht sich in Form der Wiedergeburt, und zwar näher der Palingenesie,

3. diese selbst findet innerhalb der angegebenen fünf Fährten statt.

Über die Wahrheit der ersten Tatsache war sich die ungeheuere Überzahl der Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten klar, so sehr, daß sich diese Übereinstimmung eigentlich nur durch den Satz Spinozas begreifen läßt: sentimus experimurque nos aeternos esse: unser unmittelbares Bewußtsein sagt uns, daß wir unvergänglich sind[92]. In Widerstreit geraten die Menschen hier erst bei der Herübernahme dieser unmittelbaren, in den Tiefen ihres Wesens begründeten und deshalb nur gefühlten Wahrheit in die abstrakte Erkenntnis, also bei dem Versuche, sie nach dem Satz vom Grunde zu begreifen; gegen sie kämpfen nur jene, die sich wissenschaftlich als Materialisten bezeichnen und die auch dem Buddho schon gar wohl bekannt waren: »Da behauptet, Sandako, ein Meister diese Ansicht: ›Almosengeben, Spenden, Opfer bringen ist ein leerer Wahn, es gibt keine Frucht und kein Reifwerden der guten und bösen Taten, es gibt nicht diese Welt und nicht eine andere Welt; es gibt nicht Vater und nicht Mutter und nicht ohne Zeugung ins Dasein tretende Wesen, es gibt in der Welt keine Religiosen und Brahmanen, die vollkommen und vollendet sind, die diese Welt und jene Welt durchschauen, erleben und offenbaren. Aus den vier Hauptelementen hier ist der Mensch entstanden; wenn er stirbt, geht Erde wieder zur Erde, Wasser zum Wasser, Feuer zum Feuer, Luft zur Luft, in den Raum hinaus wandern die Sinne. Mit der Bahre zu fünft schreiten die Leute mit dem Toten hinweg. Bis zur Verbrennung werden Sprüche gesungen. Dann sind nur noch bleiche Knochen übrig und in der Asche enden seine Opferdarbringungen. Nur von Toren wird Freigebigkeit gepredigt. Unsinn, Lüge, Gefasel bringen sie vor, die da behaupten, es gebe Etwas. Seien es Toren, seien es Weise: Bei der Auflösung des Körpers zerfallen sie, gehen zugrunde, sind nicht mehr nach dem Tode‹[93].«

Aber sonderbarerweise, trotzdem er den Augenschein für sich hat – mit dem Tode zerfällt ja *offensichtlich*, was wir Mensch zu heißen gewohnt sind – hat der Materialismus, wie Schopenhauer sagt und wie früher schon einmal erwähnt, nie einen dauernden Einfluß auf die Menschheit erlangen können. Die Gründe sind klar: Auch der Materialismus ist, wie jedes andere wissenschaftliche System, das das Phänomen des Lebens erklären will, eine *Hypothese*. Eine Hypothese kann aber nach dem Obigen nicht richtig sein, wenn sie mit einer Grundtatsache des Naturverlaufes im Widerspruch steht. Zum Naturverlauf

[92] Wenn man sich darüber klar werden will, wie tief im Menschen dieses Bewußtsein verankert ist, dann muß man sich jene nicht zu bannende Sorge vor Augen halten, die jeden Menschen im unmittelbaren Angesichte des Todes um seine Zukunft nach diesem ergreift und zwar auch jene ergreift, die in gesunden Tagen für jeden Glauben an ein Fortleben nur ein überlegenes Lächeln haben.

[93] Majj. Nik. I, p. 515 (76. Suttam).

in diesem Sinne gehört aber doch wohl mit dem Menschen und allen seinen Handlungen auch das erwähnte, ein Gemeingut der Menschheit als Ganzes genommen bildende unmittelbare Bewußtsein der Fortdauer nach dem Tode. Auch dieses muß deshalb doch wohl von einer Erklärung des Lebens mitumfaßt werden. Wollte man diese Erklärung aber etwa dahin zu geben versuchen, daß sich aus diesem Bewußtsein höchstens ein dem Menschen eigentümlicher *Trieb* zur Fortdauer nach dem Tode ergebe, keineswegs aber, daß dieser Trieb nun auch eine Erfüllung zu erhoffen habe, so wäre darauf zu erwidern, daß schon die bloße Tatsache eines solchen in jedem Menschen gleichmäßig vorhandenen, also wesenhaften Triebes für sich ganz allein auch dessen Verwirklichung in irgend einer Form verbürgt nach dem Satze: natura nihil frustra facit. Wir hätten diesen Trieb gar nicht, wenn er keine Befriedigung zu erwarten hätte: Wenn ein Naturforscher bei irgend einem Wesen einen ihm eigentümlichen Trieb festgestellt hat, so wird er ohne weiteres so sehr von der Möglichkeit seiner Befriedigung überzeugt sein, daß er die Zumutung, das Suchen nach dem Objekte dieses Triebes aufzugeben, weil ihm doch kein solches entspreche, kurzer Hand als töricht zurückweisen und in seinem Forschen nicht eher nachlassen wird, bis er dieses Objekt gefunden hat, aus dem sicheren Gefühle heraus, daß die Natur in der Linie des geringsten Widerstandes arbeitet und deshalb auch keine Bedürfnisse schafft, für die es keine Mittel zur Abhilfe gibt. Dann aber zerschellt der Materialismus schon an jeder moralischen, also selbstlosen Handlung in der Welt, wie es solche doch zweifellos gibt, die dann aber auch ebenfalls, so gut wie Geburt und Tod, zum Phänomen des Lebens gehören und mit denen deshalb eine Hypothese der Erklärung dieses Phänomens unmöglich in Widerstreit geraten darf. Auch der Materialist hegt wohl Hochachtung und Bewunderung vor einem Menschen, der seine eigene Person ohne Zaudern für einen anderen preisgibt. Wie ist diese Hochachtung, diese Bewunderung aber mit seinem System vereinbar, wonach es doch sinnlos sein muß, mich selbst total zu vernichten, nur damit ein anderer, der mich im Grunde doch gar nichts angeht — denn welches Band sollte mich nach dem Materialismus mit einem fremden Menschen verbinden? — lebe? Bin ich nicht vielmehr ein Tor, wenn ich mein eigenes Leben, das doch nach dieser Anschauung für mich das Höchste sein muß, eben weil seine Vernichtung die restlose Vernichtung von allem anderen für mich miteinschließt, für einen anderen aufopfere? Und wo bliebe der Ausgleich für eine wohl auch von einem Materialisten als edel empfundene Lebensaufopferung für einen anderen, wenn es mit dem Tode aus ist? Denn auch das ist doch wohl eine zum Phänomen des Lebens gehörige und deshalb von einer Erklärung desselben mitzuumfassende Tatsache, daß in uns das unausrottbare Bewußtsein lebt, daß jeder Tat irgendwie ihr Lohn werden muß. Sollte der Materialist die Antwort geben: Nun ja, der Ausgleich für die Tat liegt eben darin, daß sie einem *anderen* Menschen zugute kommt, so wäre die weitere Frage zu beantworten: Wie ist es aber

dann, wenn der sein Leben Preisgebende es für eine *verlorene* Sache preisgibt? Zum Beispiel jene fünfhundert Schweizer, die sich für ihren König Ludwig XVI. bei der Erstürmung der Tuilerien durch den Pöbel opferten. War die Tat, rein natürlich betrachtet, nicht vollständig wertlos? Und doch, wer hat den Mut zu sagen, es wäre für jene Edlen ganz das Gleiche gewesen, wenn sie, statt ihr Leben für ihren Herrn hinzugeben, ihn feig verraten und sich auf die Seite des Pöbels gestellt hätten? Wenn es aber *nicht* gleich war, wann und wo soll der Ausgleich, nach dem das menschliche Empfinden förmlich schreit, erfolgen, wenn mit dem Tode die restlose Vernichtung eintritt? So aber ist es mit jeder guten, insbesondere mit jeder heroischen Tat, die nicht die erwarteten Früchte bringt[94].

Mit dieser Erwägung fertigt denn auch der Buddho selbst die materialistische Lehre, daß es mit dem Tode aus sei, ab: »Da überlegt nun, Sandako, ein verständiger Mann: ›Dieser liebe Meister behauptet eine solche Meinung, eine solche Ansicht‹ — eben die materialistische, wie sie in den obigen Worten wiedergegeben ist. ›Wenn es wahr ist, was er sagt, so ist alles irdische Tun ohne Zweck. Beide sind wir also hier ohne Unterschied eins geworden. . . . Eine Torheit it es daher von diesem lieben Meister, nackt zu gehen, den Scheitel zu scheren, auf den Fersen zu sitzen, Haar und Bart auszuraufen, wenn ich, der in einem Hause voller Kinder lebt, der Seide und Sandel gebraucht, Schmuck und duftende Salben verwendet, der an Gold und Silber Gefallen hat, künftighin ganz dasselbe Los wie dieser liebe Meister haben werde.‹ Und er erkennt: ›Es ist unechte Asketenschaft und wendet sich unbefriedigt von solchem Asketentum ab[95].‹«

In der Tat ist die Erkennntis, daß der Materialismus von vornherein jede wirkliche Moral unmöglich macht, das durchschlagende Moment für jeden *moralischen* Menschen, der ja allein die ganze Bedeutung des moralischen

[94] Du Prel nennt jene Anlage im Menschen, kraft deren er sich für seine Handlungen über den Tod hinaus verantwortlich fühlt, den *moralischen Instinkt:* »Der Mensch ist die höchste Naturtatsache und die Moral ist seine höchste Funktion. Instinktiv stellen wir dieselbe höher als die Bildung. Am moralischen Menschen vermissen wir kaum die Bildung, Genie ohne Moral aber stößt uns ab. Dummheit erregt Bedauern oder Heiterkeit, Schlechtigkeit erregt Entrüstung. »Der eigentliche Prüfstein philosophischer Systeme liegt also darin, ob sie fähig sind, die Moral zu begründen. — Der moralische Instinkt ist nun aber unlogisch, wenn die menschliche Individualität nur zwischen Wiege und Grab liegt. Hätte nur unser sichtbares Bahnstück Geltung und gingen wir mit Bewußtsein unserem Erlöschen entgegen, dann gleichen wir dem zum Tod Verurteilten, nur daß unser Weg zur Richtstätte etwas länger und der Zeitpunkt ungewiß ist, wann wir sie erreichen. Das Gesetz gesteht dem Verurteilten für seine letzten Tage die Erfüllung seiner leiblichen Wünsche zu. So war es schon bei den alten Griechen. Diesen Anspruch mit Vernachlässigung der Vorbereitung für das Jenseits werden wir aber für unsere ganze Lebensdauer erheben, wenn wir als Materialisten den Tod als Vernichtung ansehen« (Rätsel des Menschen, S. 96).

[95] Majj. Nik. I, p. 516 (76. Suttam).

Handelns unmittelbar an sich und in sich fühlt, ihn schon aus diesem seinem unmittelbaren Gefühle heraus – die gefühlte Wahrheit ist nach Schopenhauer ja die unmittelbar erkannte, die nur noch nicht als abstrakte Erkenntnis in Begriffe abgezogen ist – von sich zu weisen. Und nur an Menschen, die bereits auf dieser Höhe des moralischen Handelns stehen, wendet sich der Buddho überhaupt.

Steht nun aber für einen Menschen die Tatsache, daß der Tod nicht unser Ende ist, fest, so handelt es sich für ihn um die weitere Frage der *Art* dieser Fortdauer. Zwei Hauptlehren stehen sich hier gegenüber, einmal die Lehre der *persönlichen* Fortdauer, deren Hauptrepräsentant die christliche Lehre von der Unsterblichkeit des Individuums in einem ewigen Himmel oder in einer ewigen Hölle ist, und dann die Palingenesie.

Wo liegt die Wahrheit? Auch hier bleibt für jeden, der sie selbst noch nicht unmittelbar erkannt hat, nur der Standpunkt des vernünftigen Hausvaters übrig, wie ihn der Buddho präzisiert, ein Standpunkt, der sich in Anlehnung an seine Worte, wie folgt, fixieren läßt: »Da überlegt nun, Hausvater, ein verständiger Mann: ›Wenn da die einen lieben Asketen und Brahmanen sagen und lehren: ›Es gibt eine persönliche Fortdauer‹, so habe ich das nicht gesehen; und wenn da die anderen lieben Asketen und Brahmanen sagen und lehren: ›Es gibt keine persönliche Fortdauer‹, so habe ich das nicht erfahren. Doch wenn ich mich nun, ohne es erfahren, ohne es gesehen zu haben, einzig für eines entschiede: ›Dies nur ist Wahrheit, Unsinn anderes‹, so stünde mir das übel an. Denn man kann einer Sache gar wohl vertrauen und sie ist hohl und leer und falsch; und man kann ihr auch wohl nicht vertrauen, und sie ist echt und wahr und wirklich.‹ Und so wird, wer der Wahrheit nachgeht, ein verständiger Mann, da nicht gleich einseitig den Schluß ziehen: »Dies nur ist Wahrheit, Unsinn anderes«; vielmehr ist es, auf daß die Sätze Einsicht gewähren, wichtig, den Inhalt zu betrachten« [96]. – In unserer Sprache ausgedrückt heißt dies: Auch hier stehen für jeden, der nicht einfach blind glauben kann, sondern wissen will, einstweilen nur *Hypothesen* in Frage, die auf ihre Begründetheit nach den für sie geltenden Regeln zu prüfen sind, also insbesondere dahin, ob sie nicht mit anderweiten zweifellosen Tatsachen in unvereinbaren Widerspruch geraten. Denn in diesem Falle wäre schon ihre bloße *Möglichkeit* zu verneinen und wären sie deshalb von vornherein abzulehnen.

Nun haben wir bereits gesehen, daß der Körper mit dem Tode *augenscheinlich* zugrunde geht, indem seine Bestandteile wieder in die Gemeinschaft der anorganischen Stoffe der äußeren Natur zurückkehren, und daß mit dem Fortfall dieser ihrer Basis, als von ihr bedingt, auch die übrigen Komponenten der Persönlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeit und Erkennen in nichts zerstieben und unmöglich werden. Man kann sich durch Dogmen bestimmen lassen, diese *augenscheinliche* Aussage der Natur zu ignorieren oder

[96] Majj. Nik. I, p. 410 (60. Suttam).

gar trotz ihrer an dem Glauben der persönlichen Fortdauer festzuhalten, aber wenn man an die Stelle der Erkenntnis nicht seinen Willen als die Quelle der Wahrheit setzt – jeder Glaube ist ja letzten Endes eine *Willens*funktion und der Wille bekanntermaßen nicht zu belehren – sondern wenn man auf dem Standpunkte steht, daß alle Wahrheit nur auf der *Anschauung* beruhen kann und in ihr wurzeln muß, dann steht über allem Zweifel fest, daß mit dem Tode des Menschen nicht bloß das, was an ihm körperlich, sondern auch, was an ihm geistig ist – nämlich eben Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten und Erkennen – d. h. also die *ganze* Persönlichkeit, zugrunde geht. Das ist für jeden unbefangenen Beobachter so klar, daß der Materialismus ja gerade hieraus seine Hauptwaffe gegen den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode überhaupt nimmt, wobei er freilich selbst wieder den unverzeihlichen Fehler begeht, von der Unmöglichkeit einer Alternative auf die Unmöglichkeit auch der anderen – der alsbald zu behandelnden Palingenesie – zu schließen.

Speziell die christliche Lehre von der persönlichen Fortdauer in einem ewigen Himmel oder in einer ewigen Hölle hat den Glauben an einen persönlichen Gott zur Voraussetzung und führt im Verein mit diesem Dogma zu geradezu ungeheuerlichen Widersprüchen: Wie kann ein menschliches Erkenntnisvermögen den Gedanken fassen, daß ein Gott, der doch der Inbegriff vereinter Allgüte, Allweisheit und Allmacht sein soll, Wesen schafft, von denen er voraussieht, daß sie in ihrer Überzahl – »Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt« – der *ewigen* Verdammnis in einer Hölle anheimfallen werden! Freilich wählen sich diese Wesen dieses ihr grauenhaftes Schicksal infolge ihrer Willensfreiheit selbst. Aber wie kann der allgütige Gott ihnen ein solches entsetzliches »Geschenk« verleihen, nachdem er doch zufolge seiner Allwissenheit voraussieht, daß es in so fürchterlicher Weise mißbraucht werden wird! Was würde man von einem natürlichen Vater sagen, der sein Kind in die Welt hinausschickt oder auch es schon zeugt in der bestimmten Voraussicht, daß es später »freiwillig« ein mit lebenslänglichem Zuchthaus zu bestrafendes Verbrechen begehen und zeitlebens in tiefster Verzweiflung dahinbrüten wird! Was wäre aber ein solches Unterfangen im Vergleiche mit jenem anderen, ein Wesen ins Dasein zu setzen, ja, die allermeisten Wesen ins Dasein zu setzen, damit die einen, nämlich die Tiere, die keinen freien Willen haben, also zugestandenermaßen schuldlos und ohne jede Aussicht auf Entschädigung – denn sie sind ja nach dieser Lehre nicht unsterblich – ein Leben des Schreckens und der Angst führen[97], und die anderen, die Menschen, infolge ihres freien Willens

[97] Wir machen uns gemeinhin keine Vorstellung von dem angsterfüllten Leben, das die meisten Tiere führen. Man beachte irgend ein zierliches Vögelchen, während es Nahrung aufpickt. Es wird zehnmal den Kopf nach allen Seiten wenden, um einen vermuteten Feind rechtzeitig zu entdecken, bevor es *einmal* ein Körnchen zu sich zu nehmen wagt. Der gewöhnliche Mensch findet das allerliebst und drollig, dem tiefer Blickenden aber wird gerade daraus offenbar, in welch steter Furcht und Unruhe auch diese harmlosen Wesen dahinleben.

der namenlosen Qual einer ewigen Hölle verfallen, die ihr Schöpfer gerade als Folge des von ihm ihnen mit auf den Weg gegebenen freien Willens voraussah! Muß nicht das Erkenntnisvermögen erst noch geschaffen werden, das einen solchen Gedanken auszuhalten vermag, ganz abgesehen davon, daß es doch an sich schon schlechterdings gegen alle Denkgesetze verstößt, für die Schuld eines armseligen, endlichen Wesens und damit für eine selbst beschränkte und endliche Schuld eine unendliche Strafe eintreten zu lassen? Und dann, wie Schopenhauer so richtig bemerkt[98]: Ist es faßbar, daß der Gott, welcher Nachsicht und Vergebung jeder Schuld vorschreibt, selbst keine übt, sondern noch nach dem Tode ewige Bestrafung eintreten läßt? Das Widersinnigste aber ist, daß dieser Gott von mir den Glauben an dieses Dogma der ewigen Bestrafung in einer Hölle unter Androhung der Verwirklichung dieses Dogmas an mir selbst verlangt, mir aber andererseits ein Erkenntnisvermögen mitgegeben hat, welches dieses Dogma eben wegen seiner Vernunftwidrigkeit gar nicht annehmen *kann*.

Es ist wohl nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, daß eine Hypothese mit derartigen Konsequenzen und Widersprüchen – etwas anderes als eine Hypothese ist die Lehre von der persönlichen Fortdauer nach dem Tode auch dann nicht, wenn sie als diese Offenbarung eines persönlichen Gottes vorgetragen wird; denn auch diese Begründung ist ja selbst wieder bloße Hypothese, die noch dazu auch ihrerseits wieder zu unausrottbaren Widersprüchen führt – vor dem Forum der Erkenntnis unmöglich bestehen kann und deshalb a limine abzuweisen ist.

Damit bleibt dann aber nur mehr die *Palingenesie* als die überhaupt noch allein mögliche Art der Fortdauer nach dem Tode übrig. Denn für den Menschen, für welchen einerseits die Tatsache seines Fortlebens nach dem Tode feststeht und der andererseits alle Lehren einer *persönlichen* Fortdauer – nicht nur die christliche, sondern auch alle anderen, welche diese persönliche Fortdauer in Form der Seelenwanderung oder Metempsychose lehren – als vernunftwidrig zurückweisen muß, bietet sich nur mehr die Möglichkeit einer Fortdauer *unter Untergang seiner Persönlichkeit*, welchen Untergang eben die Palingenesie in sich begreift. Unter dieser versteht man nämlich die Zersetzung und Neubildung des ganzen Individuums, so zwar, daß das Sterbende mitsamt dem Bewußtsein vollständig untergeht, aber ein Keim übrig bleibt, aus welchem ein neues Individuum mit neuem Bewußtsein hervorgeht[99], »der Mensch also wie Getreide reift und immer wieder reift[100].« Diese Lehre der Fortdauer nach dem Tode ist die einzige, die mit keiner, aber auch mit gar keiner anderweitigen Tatsache des Naturverlaufes in Widerspruch gerät. Und

[98] Parerga II, S. 396 (383).

[99] Schopenhauer, Parerga II, S. 301 f. (285). Der übrig bleibende Keim ist unser dürstender Wille. Davon später.

[100] Kathaka-Upanischad 1, 6.

schon deswegen, weil sie so die einzige ist, bei der sich eine Fortdauer nach dem Tode logisch überhaupt nur widerspruchslos denken läßt, muß sie auch von jedem, für den die Tatsache seiner Fortdauer an sich feststeht, als die wahre akzeptiert werden.

Aber diese Hypothese – nur als solche kommt auch sie für uns einstweilen in Betracht – ist nicht nur in allen ihren Teilen und Konsequenzen widerspruchslos, indem sie sich harmonisch in das gesamte Naturgeschehen einfügt, so sehr, daß sogar der »so übermäßig empirische« Hume, wie Schopenhauer ihn nennt, in seiner skeptischen Abhandlung über die Unsterblichkeit sagt, sie sei das einzige System dieser Art, auf welches die Philosophie hören könne[101], sondern sie erweist sich nach Schopenhauer auch als ein direktes Postulat der praktischen Vernunft, wie das schon daraus hervorgeht, daß jeder auf sie selbst gerät, sie zum mindesten jedem, der zum ersten Male davon hört, sogleich einleuchtet, »wenn nicht der Kopf, in früher Jugend, durch Einprägung falscher Grundansichten verschroben, ihr, mit abergläubischer Furcht, schon von weitem aus dem Wege eilt[102].«

Freilich *wie* nun diese Palingenesie, diese Neuwerdung, im Augenblick des Todes vor sich geht, das ist das große Geheimnis: »Jedes neugeborne Wesen zwar tritt frisch und freudig in das neue Dasein und genießt es als ein geschenktes: aber es gibt und kann nichts Geschenktes geben. Sein frisches Dasein ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue Dasein entstanden ist: sie sind *ein* Wesen. Die Brücke zwischen beiden nachzuweisen, wäre freilich die Lösung eines großen Rätsels«, sagt Schopenhauer[103], eines Rätsels, das, wie hinzugefügt sei, von jeher ein unergründliches war; niemand hat es zu lösen vermocht, mit Ausnahme eines Einzigen; und dieser Einzige ist wiederum – der Buddho. Seinem genialen Tiefblick war es gegönnt, einen Blick auch in diese geheimste Werkstätte der Natur zu werfen und so die Lösung jenes Rätsels zu bringen, eine Lösung, die selbst wieder so verblüffend einfach ist, wie es eben nur die Wahrheit sein kann, die ja immer einfach ist, so einfach, daß es, wie Goethe einmal sagt, die Menschen ärgert, daß sie so einfach ist. Doch das wird später auszuführen sein. Hier war nur festzustellen, daß die allein mögliche Form einer Fortdauer nach dem Tode die Palingenesie ist, und daß eben diese allein mögliche Form vom Buddho gelehrt wird[104].

[101] W. a. W. u. V. II, S. 578 (595).
[102] W. a. W. u. V. II, S. 543 (559).
[103] W. a. W. u. V. II, S. 575 (592).
[104] Sobald man zur Erkenntnis vorgedrungen ist, daß die Art unserer Fortdauer die Palingenesie ist, geht auch ohne weiteres die Einsicht in die *Anfangslosigkeit* des Kreislaufs unserer Wiedergeburten auf und damit auch in die unermeßlichen Zeiträume, die wir bereits durchwandert haben. Denn war die mein gegenwärtiges Leben einleitende Geburt nicht meine erste, dann war es auch nicht die dieser vorhergegangene und so ohne Aufhören zurück in die anfangslose Unendlichkeit der Vergangenheit. Somit

Was an seiner Lehre bezüglich der von ihm gelehrten Art der Fortdauer nach dem Tode Anstoß erregen könnte, kann also nur mehr deren drittes Element sein, nämlich daß sich diese Palingenesie nicht nur innerhalb des Menschenreiches vollziehe[105], sondern daß sie ebenso gut auch in der Tier- oder Gespensterwelt oder in einer Hölle oder in einer Götterwelt statthaben könne, indem man einwenden könnte einerseits, daß Gespenster-, Götter- und Höllenreiche jenseits aller möglichen Erfahrung lägen, andererseits doch auch die Annahme widersinnig und gegen jeden Entwicklungsgedanken sei, der Mensch könne je wieder in solche Tiefen, wie Tier- oder Höllenreiche, zurückgleiten.

Was den ersten Einwand betrifft, so ist vor allem klar, daß er eine petitio principii in sich schließt, indem er die *gewöhnliche Erfahrung* für die allein mögliche erklärt. Auf ihn wäre deshalb in Anlehnung an ein Wort Goethes zu erwidern: Man muß sich allerdings an den Grenzen der Erfahrung resignieren, aber nicht an den Grenzen der Erfahrung des eigenen bornierten Individuums, sondern an den Grenzen der Erfahrung der *Menschheit*, das heißt: das ewig unbekannte Land beginnt erst da, wohin auch die Größten der Menschheit nicht mehr vorzudringen vermögen. Unter diesen Größten sind aber letzten Endes nicht die *bloß* intellektuell, sondern die auch *moralisch* Großen zu verstehen, welche den schwersten Kampf gekämpft und den gewaltigsten Sieg, nämlich den über sich selbst, errungen haben, an welchem Maßstabe gemessen alle unsere *sogenannten* Großen zu bloßen Zwergen zusammenschrumpfen. Diese

bekunden wir, wenn wir auf die ungeheueren Zeiträume, mit denen der Inder zu rechnen gewohnt ist, mit überlegenem Lächeln herabschauen, unser flüchtiges gegenwärtiges Leben für unser Leben schlechthin haltend, nur die Enge unseres Horizonts, über die man selbst wieder lächelt, wenn man den richtigen Standpunkt gewonnen hat, daß wir, wie sich im nächsten Kapitel ergeben wird, in unserem tiefsten Wesen *zeitlos* sind, uns mithin die Zeit nichts anhaben kann; wonach es aber selbstverständlich ist, daß wir sie, wenn wir uns in sie hineinbegeben, in ihrer ganzen Endlosigkeit, wenn auch selbst immer wieder andere werdend, an uns vorüberziehen sehen können. – So illustriert also speziell die buddhistische wie die indische Zeitrechnung überhaupt die ungeheuere Weite der indischen »Weltanschauung« gegenüber unserer abendländischen: Der Inder rechnet nach *Weltaltern* (kalpas), der Abendländer nach Jahren von 365 Tagen! Die Länge *eines* der zahllosen von uns schon durchlebten Weltalter sucht der Buddho, da hier jede Zahl versagt, in Samyutta Nikāyo II, p. 181 (XV, 5) durch Gleichnisse zu veranschaulichen. Eines von diesen ist das folgende: »Gleichwie, Mönche, wenn da ein mächtiger Felsenberg wäre, eine Meile lang, eine Meile breit, eine Meile hoch, ohne Spalt, ohne Riß, lauter feste Masse, und es streifte jeweils nach Ablauf von hundert Jahren ein Mann *einmal* mit einem Gewande aus Benaresseide daran, so würde, Mönche, durch dieses Vorgehen der gewaltige Felsenberg eher verschwinden, zu Ende gehen, als *ein* Weltalter. So lange, Mönche, ist ein Weltalter.« – Ein modernes räumliches Analogon ist unsere astronomische Einheit des Lichtjahres mit seiner »neun Billionen Kilometerweite«.

[105] Wobei zu merken ist, daß diese Neugeburt als Mensch nicht gerade auf *unserer* Erde stattfinden muß. Ganz im Einklang mit unserer modernen Astronomie war man bereits im alten Indien allgemein zur Erkenntnis durchgedrungen, daß das Universum aus *zahllosen* Weltsystemen und demgemäß auch aus *zahllosen* Erden besteht.

moralisch Großen aber behaupten, jene drei der *normalen* Anschauung unzugänglichen Reiche aus eigener Anschauung zu kennen, wenn sie sie auch mit ganz verschiedenen Namen, entnommen dem Ideenkreis, in welchem sie im übrigen lebten, bezeichnen. Was berechtigt, gerade *ihren* Berichten keinen Glauben beizumessen? Etwa der Umstand, daß sie als *moralisch* Große direkt unfähig zu einer bewußten Unwahrheit waren? Oder der, daß sie, gegenseitig unabhängig, durch Tausende von Jahren und Meilen von einander getrennt, doch alle das Gleiche gesehen haben? Oder vielleicht gar, daß speziell der Buddho und seine Jünger die höchste Nüchternheit und Besonnenheit auch gegenüber allen inneren Erlebnissen, speziell gegenüber jenen, die sich auf den höchsten Stufen der Heiligkeit einstellen und die eben den Überblick über den ganzen Samsāro bringen, als die Grundvoraussetzung der rechten Erkenntnis betonen[106]?

Es ist gewiß nicht zu viel gesagt, daß, wenn irgend ein Ereignis der *äußeren* Geschichte von gleich einwandfreien Charakteren, wie solche heilige Menschen es sind, bestätigt würde, kein vernünftiger Mensch an seiner Realität zweifeln würde. Wenn *hier* gleichwohl, besonders von unseren modernen »Aufgeklärten«, solche Zweifel erhoben werden – Menschen, die einen Blick für die *tatsächlichen* Grenzen des Möglichen und die Kriterien des Wirklichen haben, fällt das übrigens gar nicht ein – so kann das also nur in der *Unwahrscheinlichkeit*

[106] Man hat sich sogar nicht gescheut, eine derartige innere Erleuchtung heiliger Menschen als krankhaften Zustand hinzustellen und sie demgemäß für geisteskrank zu erklären! Soweit kommt man, wenn man seinen eigenen »Pelagianischen Hausmannsverstand« – Sch., W. a. W. u. V. I, 480! – zum Maß für die Dinge macht. Fürwahr, eine sonderbare geistige *Gesundheit*, welche Männer, die ihren Geist so weit entwickelt hatten, daß er sie befähigte, den uns gewöhnlichen Sterblichen fast unmöglich erscheinenden Sieg über alle ihre Leidenschaften, ja jede Willensregung überhaupt, zu erringen und so sinnes- und geistesgewaltig im höchsten Grade zu werden, für geisteskrank erklärt! Sollte hier nicht eine Begriffsverwirrung vorliegen, hinsichtlich dessen, was Gesundheit und Krankheit ist? (Cfr. das 75. Suttam des M. N.)

Gewiß mag es sein, daß auch bei Geisteskranken einzelne Phänomene vorkommen, die an Erlebnisse anklingen, wie sie Heilige haben. So mag, wenn ein solcher Kranker »das affektlose Universalgefühl des Nichts« in den Worten beschreibt: »Es ist nichts und gibt nichts und wird nichts sein« – angeführt bei Oldenberg, S. 374, Anm. 2 – das allerdings an das später noch zu behandelnde »Reich der Nichtirgendetwasheit«, in das sich der Heilige zu erheben vermag, erinnern. Allein einmal ist diese Ähnlichkeit nur eine *scheinbare:* der Heilige ist sich, wenn er im Reiche der Nichtirgendetwasheit verweilt, gar wohl bewußt, daß die Welt an sich nach wie vor besteht, und daß nur er sich vorübergehend *aus ihr herausgezogen, sie überwunden hat, so, daß er* beliebig wieder in sie zurückkehren kann, während ein von diesem Gefühl befallener Kranker dauernd in dem *Wahn* lebt, daß die Welt überhaupt nicht da sei. Und dann: Könnten denn nicht auch einmal ausnahmsweise auf *pathologischem* Wege *Hemmungen* fallen und somit einen *realen* Lichtblick eröffnen, den nur wir, die wir dessen normale Bedingungen nicht kennen, eben wegen seiner pathologischen Auslösung im gegebenen Falle als selbst wahnhaft charakterisieren zu müssen glauben? (Verwandtschaft zwischen Genie und Wahnsinn.)

der Existenz solcher Reiche liegen. Denn höchstens für unwahrscheinlich könnte ihre Existenz gehalten werden, in keinem Falle für unmöglich oder irgend welcher anderweiten Tatsache widersprechend. Aber sind sie wirklich auch nur unwahrscheinlich? Es ist doch wohl im Gegenteil unwahrscheinlich, daß die Form des Lebens auf unserer Erde die einzige sein sollte, die die im übrigen unerschöpfliche Natur hervorgebracht hat. Wenn aber die gegenteilige Wahrscheinlichkeit schon auf dem Wege bloßer Schlußfolgerung sich aufdrängt, dann ist es wohl weiterhin ebenso wahrscheinlich, daß diese zu vermutenden anderweiten Formen des Lebens in Hinsicht auf die Unerschöpflichkeit der Natur auch alle mit den Grundgesetzen des Universums, also insbesondere mit dem allwaltenden Gesetze der Vergänglichkeit, vereinbaren Möglichkeiten eines glücklichen wie eines unglücklichen Daseins erschöpfen, wie wir dies im kleinen Maßstabe ja auch auf unserer Erde sehen, wo ebenfalls den Zuständen höchster Glücksempfindung solche kaum faßbaren Schmerzes, ja, ganzen von außerordentlichem Glück bestrahlten Lebensläufen andere gegenüberstehen, die nur eine Kette von unaufhörlichen Qualen bilden, wie in der Tierwelt. Warum sollte in der Natur nicht auch im Großen statthaben, was wir so bei uns sich alltäglich im Kleinen abspielen sehen? Warum sollte es, kurz gesagt, nicht auch *Extreme* des Daseins sowohl nach der Richtung des Glücks wie des Unglücks geben können? Freilich das Extrem nach der Richtung ungetrübten Glücks, wie man es sich in den Himmeln vorstellt, läßt man sich schon gefallen; aber so viel ist auf jeden Fall klar, daß, wenn es Himmel gibt, dann es nach dem Gesetze der Polarisation ebensogut auch Zustände des anderen Extrems, die man eben als Höllen bezeichnet, geben muß, gleichviel, wie man diese Zustände deuten mag. Wer also einen Himmel nicht missen will, muß auch mit der Hölle rechnen.

Damit kommen wir auf den zweiten Einwand, daß die Annahme, der Mensch könne je wieder in solche Tiefen zurückgleiten, *widersinnig* sei. Aber wider*sinnig* ist hier gar nichts, sondern höchstens kann es einem wider*willig* sein, d. h. auch gegen diese Möglichkeit spricht vom Standpunkt der Vernunft und der Erfahrung aus gar nichts; was sich dagegen sträubt, ist nur unser nach Wohlsein dürstender Wille, der also auch hier wieder, wie sonst, von vornherein die Erkenntnis verfälscht: Weil der Wille im Menschen vor einem Dasein, »einzig leidvoll«, wie ein solches die Aussicht auf das Wiedererscheinen in einer Hölle oder im Tierreich eröffnet, zurückschaudert, schließt der Mensch einfach vor allen derartigen Eventualitäten die Augen, indem er sich einredet, das *könne* nicht sein. Aber was sein kann und was nicht, das entscheidet nicht unser Wille, sondern das entscheiden die die Welt beherrschenden Gesetze; und es war immer verhängnisvoll für die Wahrheit, wenn man ihr gegenüber sich auf den Standpunkt stellte: sic volo, sic jubeo – stat pro ratione voluntas.

Dieser Einfluß des Willens bei der Ergründung der Wahrheit verbirgt sich oft sogar hinter den »wissenschaftlichsten« Gedanken. Er steckt insbesondere

auch in dem »*Entwicklungsgedanken*«, mit dem man die Möglichkeit des Rückfalles des Menschen in niedere Reiche abtun zu können glaubt. Weil der Mensch in der Natur einen allmählichen Aufstieg in den Formen der Lebewesen wahrnimmt und weil es seinem Willen so zusagt, zieht er voreilig den Schluß auf eine unbegrenzte Entwicklung seines eigenen Geschlechtes, obwohl ihn die Natur augenscheinlich lehrt, daß es eine solche Entwicklung nicht gibt, sondern daß, wie schon angedeutet, jede Entwicklung nur die erste Hälfte *eines* Vorganges, nämlich des Werdens, ist, dessen zweite Hälfte stets den Verfall und am Schlusse den vollständigen Zusammenbruch dessen, was sich anfangs als ein sich Entwickelndes dargestellt hatte, bringen muß, ein Gesetz, das im Größten wie im Kleinsten gilt. Sieht der Mensch aber das Illusionäre der unbegrenzten Entwicklung der *Gattung* mit der Zeit ein, so kommt er schließlich, um ja nicht an die Zwecklosigkeit alles seines Strebens und Wollens glauben zu müssen, dahin, die Verwirklichung des Entwicklungsgedankens ins *einzelne Individuum* zu verlegen, so zwar, daß diesem als solchem ein metaphysisches Endziel jenseits des Reiches der Vergänglichkeit vorgesetzt sei, dem es mehr und mehr entgegenreife, bis es dasselbe entweder schon mit dem Tode oder doch nach einer Reihe aufeinanderfolgender einzelner Existenzen auch tatsächlich erreiche, etwa wie ein Wanderer seinem Ziele mit jedem Schritte, wenn auch vielleicht unmerkbar, näherkommt[107]. In dieser Formulierung des Entwicklungsgedankens liegt freilich eine Annäherung an die Wahrheit insoferne, als der Mensch den Schwerpunkt der Entwicklung *in sich selbst* und nicht mehr in die Gattung verlegt in Übereinstimmung mit seinem eigenen innersten Wesen, das gar nicht anders kann, wie sich selbst als das Zentrum der ganzen Welt und damit auch als Selbstzweck zu betrachten. Aber daß auch insoweit nicht eine stetig fortschreitende Entwicklung statthabe, sollte doch schon ein Blick auf die tägliche Erfahrung lehren, wobei natürlich davon auszugehen ist, daß unter Entwicklung nur eine Läuterung des *Charakters*, also eine *moralische* Entwicklung, zu verstehen ist, da es sich ja nicht um die Erreichung eines physischen, sondern eines metaphysischen Zieles handelt. Wie wenig von solcher Entwicklung wird man aber da gewahr! Sehen wir nicht vielmehr regelmäßig das Gegenteil von ihr? Dient das Leben gemeinhin nicht dazu, die Selbstsucht, das Gegenteil von moralischer Läuterung, nach den verschiedensten Richtungen zu »entwickeln«? Wie wenig Menschen gibt es, die am Schlusse ihres Lebens keine Gewissensbisse, diesen einzigen Gradmesser alles moralichen Fortschrittes, und damit die unmittelbare Gewißheit in sich empfinden, daß sie wirklich moralisch vorwärts gekommen sind und deshalb ruhig und vertrauensvoll sterben können, ohne daß sie es nötig hätten, angesichts des herannahenden Todes das Gemüt künstlich durch eine eingebildete äußerliche Sündenvergebung seitens eines Priesters

[107] Auch diese Auffassung ist keineswegs ein Produkt unserer Zeit, indem schon der Buddho sie zurückwies. Majj. Nik. I, p. 518 (76. Suttam).

oder durch den Glauben an einen sündenvergebenden Gott selbst zu beruhigen! Also auch hier keine Entwicklung; im Gegenteil, sehr viele Menschen sinken im Verlaufe ihres Lebens in ihren Trieben und Neigungen bis zum Tiere herab; ja, erreichen oft einen Grad von Bestialität, wie ihn nicht einmal Tiere aufweisen, mit der Folge, daß schon bei ihren Lebzeiten der anständige Teil der Volksgenossen alles unternimmt, sie möglichst von sich fernzuhalten, ja der Staat ihren tatsächlichen Ausschluß aus der menschlichen Gesellschaft erzwingt. Ist es widersinnig, wenn hier die ewige, unerbittlich waltende Gerechtigkeit im Augenblicke des Todes als dem Momente, wo allein eine neue Einordnung in die entsprechende Umgebung möglich ist, diese der Sachlage gemäße Einordnung nun auch wirklich vornimmt und das Wesen dahin schickt, wohin es seiner ganzen Charakterbeschaffenheit nach gehört und wo die ihm eigentümlichen Bestrebungen nicht mehr als unnatürlich, sondern als natürlich und angemessen gelten, also ins Tierreich oder gar in eine Hölle, zugleich zum Ausgleiche all des Unheiles, das es angestellt hat? Freilich nicht auf ewig; denn *alles* in der Welt, im Samsāro, hat ein Ende, auch der Aufenthalt in der Tier- und Höllenwelt.

Man sollte meinen, diese *Hypothese*, die übrigens auch der Einheit alles Lebens gerecht wird, indem nach ihr andererseits auch das Tier wie der Teufel Aussicht hat, irgendwo und irgendwann wieder emporzutauchen und Menschentum zu erreichen, entspreche *viel*mehr der Wirklichkeit als jener »Entwicklungsgedanke«, nach welchem sich alles so schön im Einklang mit unserem Willen vollzieht, daß schon deshalb die Annahme naheliegt, hier sei wieder einmal der Wunsch der Vater des Gedankens gewesen.

Freilich eröffnet sich unter diesem Gesichtspunkte eine geradezu fürchterliche Perspektive für unsere Zukunft: wir werden nicht durch ein »Entwicklungsgesetz« unaufhaltsam und ohne unseren Willen in immer reinere Gefilde emporgetragen, sondern wir irren, wie schon seit unvordenklichen Zeiten, so auch jetzt, so auch in aller Zukunft, innerhalb der grauenhaften Abgründe des Seins umher mit der Möglichkeit, ja in Hinsicht auf die Zahllosigkeit der uns noch bevorstehenden Wiedergeburten mit der bestimmten Aussicht, auch selbst wieder in die tiefsten dieser Abgründe, das Tierreich und die Höllenreiche, und damit in Zustände grenzenlosen Leidens hinunterzusinken und die Worte Jakob Boehme's an uns selbst zu erfahren: »Wenn alle Berge Bücher wären und alle Seen Tinte und alle Bäume Schreibfedern, noch wäre es nicht genug, um all den Schmerz zu beschreiben.« Aber was kann der Buddho, was können alle die heiligen Männer, denen ein Einblick in diese Abgründe gegönnt war, dafür, daß es so ist, daß wir durch eine unbegreifliche Fatalität in eine derartige Welt hineingeraten sind? Müssen sie unrecht haben, bloß weil *wir* an diese schreckliche Situation nicht glauben können, gleich einem Kinde, das nicht glauben kann, daß die schönen Blumen, die es pflückt, an einem gerade durch sie ver-

deckten Abgrund wachsen, und das deshalb schließlich auch in diesen hinabstürzen muß[108]?

Wenn aber unser Aufenthalt in der Welt solcher Art ist, wenn uns also, wohin wir auch in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit blicken, letzten Endes immer wieder Leiden, ja oft auf ungezählte Zeiträume hinaus *nur* Leiden entgegen gähnt, dann wird wohl auch der eingefleischteste »Optimist« nicht mehr den Mut haben, die erste der vier Hohen Wahrheiten anzuzweifeln, daß alles Leben im Grunde Leiden ist. Er wird vielmehr nicht umhin können, auch die Wahrheit der anderen Worte des Meisters einzuräumen: »Die ganze Welt wird von Flammen verzehrt, die ganze Welt wird von Rauch umwölkt, die ganze Welt steht in Brand, die ganze Welt erbebt[109]«, und wird voll Erwartung der weiteren Botschaft lauschen, wie er dieser Leidenswelt auf ewig entkommen kann, ein Problem, dessen Lösung vor allem die Aufhellung des Verhältnisses, in dem wir zu unseren während des Samsāro fortwährend wechselnden Persönlichkeiten[110] und damit zur Welt selbst stehen, voraussetzt. Der Betrachtung dieses Verhältnisses wollen wir uns deshalb zunächst zuwenden, um so mehr, als sie auch den Übergang dazu bildet, uns den *unmittelbaren* Einblick in den endlosen Kreislauf unserer Wiedergeburten, wie wir ihn im bisherigen behandelt haben, zu verschaffen.

Das Subjekt des Leidens

Ich bin: das ist der sicherste Satz, den es gibt. Er gehört zu jenen, die *vor* aller Beweisführung in sich selbst evident sind. Er liegt ja auch tatsächlich schon vor aller Beweisführung; denn was immer ich nur beweisen will, das will ja eben *ich* und will es für *mich* beweisen. Er ist auch sicherer als alle Anschauung, dieses im übrigen sicherste Kriterium aller Wahrheit; denn auch jede Anschauung erfolgt schon durch *mich*, setzt mich also als Anschauendes bereits voraus. Ich kann zweifeln, *was* ich bin; ich kann sogar zweifeln, ob ich denn wirklich *bin*, das heißt, ob die Bestimmung meines Wesens durch den Begriff Sein, der ja selbst erst aus der Anschauung gewonnen ist, überhaupt vorgenommen werden

[108] Auch schon für den, der seinen Blick nicht über den *ganzen* Samsāro zu weiten, sondern sich nur seine stete Wiedergeburt als Mensch vorzustellen vermag, wird die Sache schrecklich genug, wenn anders er die ganze Trostlosigkeit zu fassen fähig ist, die in den folgenden, in *buddhistische* Fassung gebrachten Versen Martin Greifs liegt: »Jeder Wehruf ist verschollen, – Jede Klage ist verweht, – Wo mit seinem wechselvollen – Los ein neuer Leib ersteht. – Neuer Jugend goldne Tage, – Neuen Alters steile Bahn, – Neue Hoffnung, neue Klage, – Alles hebt von neuem an.« Nur muß man sich dabei der *endlosen* Wiederholung dieses »Alles hebt von neuem an« klar bewußt werden.

[109] Samyutta Nik. I, pag. 133 (V, 7).

[110] Persönlichkeit in dem früher festgestellten Sinne genommen, also als der jeweilige Inbegriff der fünf Gruppen des Anhaftens, sei es nun in Form eines menschlichen oder tierischen oder eines sonstigen Organismus.

kann und darf. Ja, man kann unwiderleglich nachweisen, daß das Ich in der Tat nur ein bloßer Gedanke ist, für den keine substanzielle Entsprechung gefunden werden kann. Das alles kann man. Man kann überhaupt nachweisen, was man will: die Tatsächlichkeit meines Ich wird dadurch nicht im geringsten berührt, und lächelnd werde ich über alle diese Beweise, auch wenn ich sie als unwiderleglich anerkenne, hinweggehen. Denn mich selbst kann man durch die tiefgründigsten Auseinandersetzungen nicht hinwegbeweisen, und dem Menschen, der sich erbötig machen wollte, mir nachzuweisen, daß ich tatsächlich *nicht* sei, würde ich, wenn ich ihn überhaupt eines Bescheides würdige, höchstens zur Antwort geben: Ja, lieber Freund, wenn ich nicht bin, warum plagst du dich denn dann überhaupt erst, mir den Beweis zu liefern, daß ich nicht bin? Bei allen deinen Beweisen setzest du mich als den Adressaten derselben ja doch schon immer voraus, ganz ebenso, wie du dich selbst dabei schon voraussetzest. Denn wie könntest du den Beweis unternehmen, daß wir nicht sind, wenn du nicht selbst schon vorher hättest sein müssen, um diesen Beweis anzutreten? — In der Tat ist es auch im Grunde lächerlich, die Frage, ob ich bin, überhaupt nur aufzuwerfen. Jeder fühlt auch ohne weiteres, daß alle derartigen Fragen: »Bin ich?« »Bin ich nicht?« nicht eigentlich die Tatsächlichkeit meines Ich anzweifeln, sondern nur zum Ausdrucke bringen wollen, daß ich vielleicht nicht *das* bin, für was ich mich halte, ja, daß vielleicht schon die Bestimmung »bin« auf mein Wesen nicht anwendbar ist. Darauf aber hat der unbefangene Mensch doch bloß die Antwort: Gut, dann bin ich eben nicht das, für das ich mich selbst bisher gehalten habe, bin schließlich etwas, was weder du noch irgend ein anderer ergründen kann, aber trotz alledem bin ich eben doch, bin dann eben etwas *Unergründliches.*

Das alles ist so klar, daß man es, wie gesagt, nicht beweisen, sondern immer nur durch Worte deutlich machen kann, daß man das Gegenteil, also daß ich überhaupt und in jedem Sinne nicht bin, zwar »zungen«, aber nicht »hirnen« kann. Eben deshalb ist ja auch die Tatsache seiner Wesenheit ohne weiteres für jeden Menschen selbstverständlich, selbstverständlich für den unbefangenen Normalmenschen, selbstverständlich für die größten Geister, insbesondere unsere großen Philosophen, selbstverständlich für alle Religionsstifter, selbstverständlich natürlich auch für den Buddho.

Ja, es ist für sie die Urtatsache, über die sie gar nicht erst debattieren, und demgemäß für die Größten von ihnen das Ich der Urgrund:

»Was ist Urgrund, was Brahman — (hier allgemeiner Name für ›Prinzip‹) —? Woher sind wir?

> Wodurch bestehn, und worin sind gegründet wir?
> Von wem regiert, bewegen wir, ihr Weisen,
> Uns in der Lust und Unlust Wechselständen?

Sind Zeit, Natur, Notwendigkeit, der Zufall,
Grundstoffe, Geist, ist die Verbindung dieser
Als Urgrund denkbar? Doch nicht! – *Denn das Ich ist,«*

heißt es in der Çvetāçvatara-Upanischad, indem sie damit zum Ausdruck bringt, daß alle aufgezählten Prinzipien nicht für sich allein, sondern nur als Bestimmungen an dem Ich (ātman) gedacht werden können, welches daher unter allen Umständen der Urgrund ist[111].

Wollte man übrigens diese Urtatsache, daß ich bin, in die Form eines Beweises bringen, so gibt der Buddho auch einen solchen, und zwar entsprechend der Selbstverständlichkeit der zu beweisenden Tatsache den schlagendsten, der überhaupt gegeben werden kann: Du bist; denn *du leidest* – ein Satz, der jeden Augenblick als wahr unmittelbar erfahren wird. – Warum wird dann aber *hier* diese Selbstverständlichkeit, daß ich bin, so urgiert? Nun ja, weil man gerade Selbstverständliches nur zu leicht übersieht und eben deshalb kurioser Weise sogar auch – sich selbst. Wir werden später noch Gelegenheit haben, das augenscheinlich bestätigt zu finden.

Weil so unser Ich die Urtatsache ist, vor die sich jeder gestellt sieht, deshalb lautet auch die Grundfrage aller Philosophie nicht, wie man gemeinhin annimmt[112]: »Was ist *die Welt*?« sondern: »Was bin *ich*[113]?« Auf diese Grundfrage wurde auch der Buddho geführt. Denn gerade weil der Mensch ein solcher ist, der leidet, entstand auch für ihn, der sich ja zum Ziele gesetzt hatte, diesem Leiden zu entkommen, von selbst die Frage: *Was* bin ich? Wollte er die Lösung seiner großen Aufgabe finden, so mußte er auch über diese Frage wenigstens insoweit zur Klarheit kommen, daß er einwandfrei feststellen konnte, ob die Notwendigkeit dieses Leidens in unserer eigenen Wesenheit begründet ist, das Leiden also einen Ausfluß derselben darstellt, oder ob es etwas ist, das nur als ein *Fremdes* über uns kommt. Nur in letzterem Falle besteht überhaupt die Möglichkeit, sich von ihm loszumachen, sich wieder von ihm zu befreien, während im ersteren Falle alles Streben, ihm zu entrinnen, von vornherein ausgeschlossen erscheint. Denn meinem eigenen Wesen, d. h. also mir selbst, kann ich nicht entfliehen, so wenig als die Hand sich selbst wegwerfen kann: »Was meinst du nun, Aggivessano: wer da Wehem anhängt, Wehem nachfolgt, Wehem verbunden ist, Wehes also betrachtet: ›Das gehört mir, *das bin ich*, *das ist mein Selbst*‹, kann etwa der das Wehe ringsum von sich abhalten?« »Wie wär' es möglich, o Gotamo, das nicht, o Gotamo[114].«

[111] Nach Deussen, Sechzig Upanischad's des Veda, S. 292, Anm. 1.

[112] beispielsweise Deussen in seinen »Elementen der Metaphysik«, S. 80.

[113] Auf dieser falschen Formulierung des Grundproblems beruht vor allem die Unfruchtbarkeit unserer abendländischen Philosophie, indem, wenn man das Problem dahin abstellt, was *die Welt* sei, als selbstverständlich mitunterstellt wird, daß ich selbst zur Welt gehöre. Eben dadurch hat man sich dann aber gleich von allem Anfang an die Möglichkeit verbaut, sich selbst als *außerweltlich* zu begreifen.

[114] Majj. Nik. I, p. 233 (35. Suttam).

Auch der Buddho wurde also gerade durch sein Problem der Leidensvernichtung vor die große Frage gestellt: Was ist der Mensch denn eigentlich im tiefsten Grunde? oder – was dasselbe ist – was ist sein *wahres* Ich? Ja, ihre Bedeutung ist auch nach ihm so groß, daß er ihre Beantwortung geradezu in den Mittelpunkt seiner Lehre gerückt hat, wie das schon aus der Antwort erhellt, die er dreißig brahmanischen Jünglingen auf ihre Frage nach dem Verbleib eines entflohenen Weibes erteilte: »Was ist wohl besser, ihr Jünglinge, wenn ihr das Weib sucht *oder wenn ihr euer Ich sucht*[115]?«

Der Frage nach unserem wahren Wesen kann man aber von zwei Seiten beizukommen suchen: man kann sie direkt zu beantworten unternehmen oder indirekt, nämlich dadurch, daß man feststellt, was ich auf jeden Fall *nicht* bin. Welcher Weg der bessere ist, läßt sich von vornherein nicht entscheiden. Indessen ist doch ohne weiteres so viel klar, daß der indirekte Weg unbedingt der sicherere ist. Was ich *nicht* bin, kann ich auf jeden Fall einwandfrei feststellen, während die positive Antwort auf die Frage, was ich bin, leicht Zweifel auslösen kann, ob ich denn nun in der Tat das bin, worin die Antwort mein Wesen verlegt, wie das unsere verschiedenen philosophischen Systeme sattsam beweisen. Es muß deshalb von vornherein mit Vertrauen gegenüber dem Buddho erfüllen, daß er den sicheren indirekten Weg geht. Der Grundzug seiner Lehre besteht nämlich darin, uns Schritt um Schritt, so daß wir bequem und sicher folgen können, aufzuzeigen, was wir auf jeden Fall *nicht* sind, indem er das Resultat jedesmal in das große Wort zusammenfaßt: »Das gehört mir nicht, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.« Auf diesen Weg wurde er ja auch schon durch die Art seiner Problemstellung dahin, ob die Elemente des Leidens einen Bestandteil der menschlichen Wesenheit bilden, als den nächtsliegenden verwiesen.

Übrigens ist dieser Weg der indirekten Beantwortung auch der natürliche. Denn der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich beherrscht wie die ganze Welt, so auch jedes einzelne Wesen. Es kommt nur darauf an, die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich richtig zu ziehen, den Trennungsschnitt an der richtigen Stelle zu machen. Der Buddho hat diesen Trennungsstrich zwischen attā und anattā – Ich und Nicht-Ich – ganz genau gezogen[116]. Er lädt jeden ein, nachzuprüfen, ob diese Grenzbestimmung richtig von ihm vorgenommen ist. Wollen wir dieser Einladung Folge leisten.

[115] Mahāvaggo I, 14.

[116] Schon hier wird deutlich, wie verkehrt es ist, anattā mit »wesenlos« zu übersetzen. »Anattā« heißt ja auch schon dem Wortsinne nach »nicht-ich«. Und dann stellt es doch nur die Zusammenfassung der ständig wiederkehrenden Formel dar: »Das bin ich nicht, das gehört mir nicht, das ist nicht mein Selbst«, wie das übrigens die Legaldefinition im Samyutta Nik. IV p. 1 (XXXV, 1) zu allem Überflusse noch ausdrücklich bestätigt: »Was unbeständig ist, ist Leiden, was Leiden ist, ist anattā; *was anattā ist, das ist nicht mein, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst.*« – Vgl. übrigens damit auch die lehrreichen Ausführungen in Deussens Geschichte der Philosophie, Bd. I, Abt. I, S. 286 ff.

Hiebei müssen wir uns natürlich zuvörderst über das Kriterium auseinandersetzen, nach welchem der Buddho die Scheidung zwischen attā und anattā vornimmt. Es ist klar, daß dieses Kriterium entsprechend der ungeheueren Wichtigkeit der mit seiner Hilfe zu beantwortenden Frage über jeden Zweifel erhaben sein muß, so erhaben, daß wir bedingungslos unser ganzes Schicksal auf die sich aus ihm ergebenden Konsequenzen zu gründen entschlossen sind. Der Buddho läßt uns über dieses Kriterium natürlich auch nicht im Unklaren. Es kann aus fast allen seinen Sutten entnommen werden, ist übrigens im einhundertachtundvierzigsten Suttam der Mittleren Sammlung ausdrücklich formuliert in dem folgenden Satz: »›Das Auge ist das Ich‹, eine solche Behauptung, die kann nicht angehen; beim Auge wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer ›Mein Ich entsteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an ›Das Auge ist das Ich‹ zu behaupten. Somit ist das Auge nicht das Ich.« Der Buddho stellt also als Kriterium für die Auffindung der Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich den Satz auf: *Wobei ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, geht es nicht an zu behaupten: ›Das ist mein Selbst, das bin ich‹.* Man muß sich über diesen Satz ganz klar werden, um ihn trotz seiner genialen Einfachheit in seiner ganzen Tiefe und inneren Evidenz zu durchschauen. Wohl gemerkt, der Buddho sagt nicht: *Was entsteht und vergeht*, ist nicht mein Selbst, nicht mein Ich – über diesen Satz ließe sich streiten, indem nicht ohne weiteres einzusehen wäre, warum denn nicht auch ein Vergängliches mein Wesen sollte konstituieren können – sondern er sagt: »Wobei ich ein Entstehen und Vergehen *wahrnehme*, das kann nicht mein Selbst, mein Ich sein« – und *diesen* Satz wird wohl kein denkendes Wesen in Zweifel ziehen. Denn was ich entstehen und vergehen *sehe*, muß eben deshalb logisch zwingend ein von mir Verschiedenes sein. Wenn vor meinem physischen Auge ein Gegenstand vorüberzieht, so steht eben deshalb unweigerlich fest, daß er nicht selbst mein Auge sein kann, und wenn ich mit dem Ohre einen Ton erklingen und verklingen höre, so würde nicht einmal ein Narr behaupten, das sei sein Ohr gewesen, das da vorübergerauscht sei. Eben weil ich bin, zweifellos bin, kann ich nicht das sein, was ich vor meinem physischen oder geistigen Auge – in letzterem Falle, in der Sprache Schopenhauers, vor mir als *erkennendem Subjekte* – hinschwinden sehe; denn sonst hätte ich ja mit dessen Hinschwinden selbst aufgehört zu sein. Nun bin ich aber immer noch, auch nachdem es entschwunden ist; also war es eben nicht mein Ich und nichts von mir, was da entschwand; im Gegenteil, *eben sein Hinschwinden setzt mich ja in Erstaunen und Verwunderung und – Schmerz.*

Gerade dadurch nämlich, daß ich selbst vom Hinschwinden nicht mitbetroffen werde, wird ja auch der Schmerz, das Leid infolge Vergänglichkeit, überhaupt erst möglich. Denn dieses Leid – und ein anderes kennt der Buddho, wie genugsam ausgeführt, nicht – besteht ja eben darin, daß der gewollte Zustand einem ungewollten Platz macht. Das setzt aber doch voraus, daß etwas da

ist, was diesen Übergang aus dem gewollten in den ungewollten Zustand an sich erfährt, was also selbst diesen unaufhörlichen Wechsel nicht mitmacht, sondern ihn im Gegenteil schmerzlich empfindet, und dieses Etwas bin eben – *ich selbst* mit der ganzen Realität dieses Schmerzes, den ich an mir empfinde. Ich kann also unmöglich mit dem identisch sein, was mir Schmerz *verursacht*[117]. Im Gegenteil könnte ich, wenn ich mit dem, was ich dahinschwinden sehe, identisch wäre, über dieses Dahinschwinden schon deshalb gar keinen Schmerz empfinden, weil, was seinem Wesen nach vergänglich ist – und *alles*, was ich vergehen sehe, ist *zufolge seiner inneren Beschaffenheit* vergänglich – *diese Vergänglichkeit überhaupt nicht schmerzhaft empfinden kann*, da es ihm ja nichts *Naturwidriges, sondern nur die Auswirkung seiner innersten Wesenheit ist*, wie freies Gas nicht etwa sein Zerstieben in den Raum hinaus scheut, sondern weil seiner Natur gemäß, im Gegenteil mit aller Vehemenz erstrebt. Somit ist also auch das zweite Kriterium für die Grenzbestimmung zwischen Ich und Nicht-Ich, mit dem der Buddho operiert, in sich selbst evident, nämlich, daß *ich nicht in dem bestanden sein kann, was mir infolge seiner Vergänglichkeit Schmerz verursacht*[118].

[117] Diesen Gedanken kann man auch so ausdrücken: Bei jeder Veränderung geht ein Bestimmtes zugrunde und bildet sich ein Neues. Nun kann das Zugrundegegangene über die vollzogene Veränderung nicht unglücklich sein, weil es ja gar nicht mehr existiert, das Neue aber nicht, weil es die Veränderung nicht an sich erfahren hat, im Gegenteil erst aus ihr hervorgegangen ist, ganz abgesehen davon, daß es eben deswegen, weil es der Veränderung seine Existenz verdankt, sich über sie *freuen* müßte. Also muß ein Drittes da sein, das die Veränderung als solche schmerzlich empfindet. Dieses Dritte bin ich selbst.

[118] Man vergleiche mit dem Gesagten die Fassung des Kant'schen Paralogismus der Persönlichkeit durch Schopenhauer. Bei der grundlegenden Wichtigkeit der Sache seien folgende Sätze im Wortlaut hieher gesetzt:

»Man kann, hinsichtlich aller Bewegung überhaupt, welcher Art sie auch seyn möge, a priori feststellen, daß sie allererst wahrnehmbar wird durch den Vergleich mit irgend einem Ruhenden; woraus folgt, daß auch der Lauf der Zeit, mit Allem in ihr, nicht wahrgenommen werden könnte, wenn nicht etwas wäre, das an demselben keinen Theil hat, und mit dessen Ruhe wir die Bewegung jenes vergleichen. Wir urtheilen hierin freilich nach Analogie der Bewegung im Raum: aber Raum und Zeit müssen immer dienen, einander wechselseitig zu erläutern, daher wir eben auch die Zeit unter dem Bilde einer geraden Linie uns vorstellen müssen, um sie anschaulich auffassend, a priori zu konstruieren. Demzufolge also können wir uns nicht vorstellen, daß, wenn Alles in unserem Bewußtseyn, zugleich und zusammen, im Flusse der Zeit fortrückte, dieses Fortrücken dennoch wahrnehmbar seyn sollte; sondern hiezu müssen wir ein Feststehendes voraussetzen, an welchem die Zeit mit ihrem Inhalt vorüberflösse. Für die Anschauung des äußern Sinnes leistet dies die Materie, als die bleibende Substanz, unter dem Wechsel der Accidenzien; wie dies auch Kant darstellt, im Beweise zur »ersten Analogie der Erfahrung«. . . . Bei unserm Argument der Persönlichkeit ist die Rede bloß von der Wahrnehmung des *innern* Sinnes, in welche auch die des äußern erst wieder aufgenommen wird. Daher also sagte ich, daß wenn unser Bewußtseyn mit seinem gesamten Inhalt gleichmäßig im Strome der Zeit sich fortbewegte, wir dieser Bewegung nicht inne werden könnten. Also muß hiezu im Bewußtseyn selbst etwas

Beide Kriterien für die Feststellung des Bereiches des Nicht-Ich, nämlich das der wahrgenommenen Vergänglichkeit und des Leidens infolge dieser Vergänglichkeit, werden in den Sutten regelmäßig in den Satz zusammengefaßt: »Ist das unvergänglich oder vergänglich?« — »Vergänglich, o Herr«. — »Was aber vergänglich ist, ist das wehe oder wohl?« — »Wehe, o Herr.« — »Was aber vergänglich, wehe, ein veränderliches Ding ist, kann man von dem mit Recht sagen: Das bin ich, das gehört mir, das ist mein Selbst?« — »Sicherlich nicht, o Herr.«

Nun haben wir schon im bisherigen nichts in der Welt als unvergänglich, sondern im Gegenteil alles als vergänglich, als unaufhörlichem Wechsel unterworfen erkannt, insbesondere auch all das, was unsere Persönlichkeit aufbaut, eben weshalb ja auch letzten Endes alles, einschließlich der Bestandteile unserer Persönlichkeit, in Leiden übergeht. Es ist also auch die Frage, was alles Nicht-Ich ist, worin ich also auf keinen Fall bestanden sein kann, eigentlich schon entschieden: *Alles* ist Nicht-Ich, anattā; auf der einen Seite stehe *ich*, auf der anderen das ganze gewaltige All, dessen Fortdauer, Entstehen und Vergehen ich *an* meiner und *durch* meine Persönlichkeit beobachte.

In der Tat wird man, wenn man nicht von vornherein durch gegenteilige erstarrte Ansichten behindert ist, wenn man also in ruhiger Besonnenheit, in gleichmütiger Beschaulichkeit auf die Elemente des Alls in ihrer Verbindung als Persönlichkeit herabblickt, die Wahrheit förmlich mit Händen greifen können, wenn der Buddho ausführt[119]:

»›Das Auge[120] ist das Ich‹, eine solche Behauptung, die kann nicht angehn; beim Auge wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer ›Mein Ich entsteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen[121]. Darum geht es nicht an, ›Das Auge

Unbewegliches seyn. Dieses aber kann nichts Anderes seyn, als das erkennende Subjekt selbst, als welches dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut. Vor seinem Blick läuft das Leben wie ein Schauspiel zu Ende. Wie wenig es selbst an diesem Laufe Teil hat, wird uns sogar fühlbar, wenn wir, im Alter, die Scenen der Jugend und Kindheit uns lebhaft vergegenwärtigen . . . Im Ganzen genommen, scheint hier das Wahre, welches, wie in der Regel jedem Irrthum, so auch dem der rationalen Psychologie zum Grunde liegt, seine Wurzel zu haben. Dies Wahre ist, daß selbst in unserm empirischen Bewußtsein *allerdings ein ewiger Punkt nachgewiesen werden kann, aber auch nur ein Punkt, und auch gerade nur nachgewiesen,* ohne daß man Stoff zu fernerer Beweisführung daraus erhielte. Ich weise hier auf meine eigene Lehre zurück, nach welcher das erkennende Subjekt Das ist, was Alles erkennt, aber nicht erkannt wird: dennoch erfassen wir es als den festen Punkt, an welchem die Zeit mit allen Vorstellungen vorüberläuft, indem ihr Lauf selbst allerdings nur im Gegensatz zu einem Bleibenden erkannt werden kann« (Parerga I, S. 114ff. [120ff.]).

[119] Majj. Nik. III, p. 282 (148. Suttam).

[120] d. h. *das Sehen.*

[121] was aber, um es noch einmal zu wiederholen *unmöglich* ist, da, wenn ich mit dem unaufhörlich wechselnden Sehen selbst immer wechselte, verschwände und entstände, *der Wechsel als solcher* ja gar nicht wahrgenommen und weiterhin auch nicht *als Freude und Leid empfunden werden könnte.*

ist das Ich‹ zu behaupten. Somit ist das Auge nicht das Ich. — ›Die Gestalten sind das Ich‹, eine solche Behauptung, die kann nicht angehn; bei den Gestalten wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer ›Mein Ich entsteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an, ›Die Gestalten sind das Ich‹ zu behaupten... ›Das Sehbewußtsein ist das Ich‹ — ›Die Sehberührung ist das Ich‹ — ›Die Empfindung ist das Ich‹ — ›Der Durst[122] ist das Ich‹: eine solche Behauptung, die kann nicht angehn; beim Durste wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer ›Mein Ich entsteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an, ›Der Durst ist das Ich‹ zu behaupten: somit ist das Auge nicht das Ich, sind die Gestalten nicht das Ich, ist das Sehbewußtsein nicht das Ich, ist die Sehberührung nicht das Ich, ist die Empfindung nicht das Ich, ist der Durst nicht das Ich.

»›Das Ohr ist das Ich‹ — ›Die Nase ist das Ich‹ — ›Die Zunge ist das Ich‹ — ›Der Leib ist das Ich‹ — ›Das Denken[123] ist das Ich‹: eine solche Behauptung, die kann nicht angehn; beim Denken wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer ›Mein Ich entsteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an, ›Das Denken ist das Ich‹ zu behaupten. . . . — ›Die Denkobjekte sind das Ich‹: eine solche Behauptung, die kann nicht angehn; bei den Denkobjekten wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer ›Mein Ich entsteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an, ›Die Denkobjekte sind das Ich‹ zu behaupten. . . . — ›Das Denkbewußtsein ist das Ich‹ — ›Die Denkberührung ist das Ich‹ — ›Die Empfindung ist das Ich‹ — ›Der Durst ist das Ich‹: eine solche Behauptung, die kann nicht angehn; beim Durste wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer ›Mein Ich ensteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an, ›Der Durst ist das Ich‹ zu behaupten: somit ist das Denken nicht das Ich, sind die Denkobjekte nicht das Ich, ist das Denkbewußtsein nicht das Ich, ist die Denkberührung nicht das Ich, ist die Empfindung nicht das Ich, ist der Durst nicht das Ich.«

Kurz: sowie ich den Prozeß, wie meine Persönlichkeit und damit für mich die ganze Welt zustandekommt, analysiere und dabei jede einzelne Komponente dieses Prozesses wie diesen in seinen einzelnen Stadien selbst auf das Kriterium für die Grenzbestimmung zwischen dem Bereiche des Ich und Nicht-Ich untersuche, wird deutlich, daß *nichts* davon zu meinem Ich gehört, vielmehr alles

[122] d. h. der aus der Empfindung und der mit ihr untrennbar verbundenen Wahrnehmung immer wieder neu hervorquellende dürstende Wille. Von diesem Durste wird später noch ausführlich gehandelt werden.

[123] Denken = Betätigung des Denkorgans.

jenseits desselben liegt. Denn ich stehe ja *hinter* dem ganzen Prozesse und seinen Bestandteilen, sehe in den Stunden dieser beschaulichen Analyse als der kalte, anteillose Zuschauer, als das reine Subjekt des Erkennens, auf sie herab, beobachte ihr unablässiges Entstehn und Vergehn, von dem ich, der Beobachter, selbst unberührt bleibe:

»Da begibt sich, Mönche, der Mönch ins Innere des Waldes oder unter einen großen Baum oder an eine leere Stätte, setzt sich mit verschränkten Beinen nieder, den Körper gerade aufgerichtet und pflegt die Besonnenheit. . . . Er betrachtet sich diesen Körper da von der Sohle bis zum Scheitel, den hautüberzogenen, den unterschiedliches Unreine ausfüllt: ›Dieser Körper trägt einen Schopf, ist behaart, hat Nägel und Zähne, Haut und Fleisch, Sehnen und Knochen und Knochenmark, Nieren, Herz und Leber, Zwerchfell, Milz, Lungen, Magen, Eingeweide, Weichteile und Kot, hat Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Lymphe, Tränen, Serum, Speichel, Rotz, Gelenköl, Urin.‹

Gleichwie etwa, Mönche, wenn da ein Sack, an beiden Enden zugebunden, mit verschiedenem Korne gefüllt wäre, als wie etwa mit Reis, mit Bohnen, mit Sesam, und ein scharfsehender Mann bände ihn auf und untersuchte den Inhalt: ›Das ist Reis, das sind Bohnen, das ist Sesam;‹ ebenso nun auch, Mönche, betrachtet sich der Mönch diesen Körper da von der Sohle bis zum Scheitel, den hautüberzogenen, den unterschiedliches Unreine ausfüllt.

Weiter sodann, Mönche: der Mönch schaut sich diesen Körper da, wie er geht und steht, in seinen Elementen an: ›Dieser Körper besteht aus dem Erdenelement, dem Wasserelement, dem Feuerelement, dem Luftelement. . . .‹

Weiter sodann, Mönche: als hätte der Mönch einen Leib auf der Leichenstätte liegen sehn, einen Tag nach dem Tode oder zwei oder drei Tage nach dem Tode, aufgedunsen, blauschwarz gefärbt, in Fäulnis übergegangen, zieht er den Schluß auf sich selbst: ›Und auch dieser Körper ist so beschaffen, wird das werden, kann dem nicht entgehn.‹ Weiter sodann, Mönche: als hätte der Mönch einen Leib auf der Leichenstätte liegen sehn, von Krähen oder Raben oder Geiern zerfressen, von Hunden oder Schakalen zerfleischt, oder von vielerlei Würmern zernagt, zieht er den Schluß auf sich selbst: ›Und auch dieser Körper ist so beschaffen, wird das werden, kann dem nicht entgehn.‹ Weiter sodann, Mönche: als hätte der Mönch einen Leib auf der Leichenstätte liegen sehn, ein Knochengerippe, fleischbehangen, blutbesudelt, von den Sehnen zusammengehalten; ein Knochengerippe, fleischentblößt, blutbefleckt, von den Sehnen zusammengehalten; ein Knochengerippe, ohne Fleisch, ohne Blut, von den Sehnen zusammengehalten; die Gebeine, ohne die Sehnen, hieher und dorthin verstreut, da ein Handknochen, dort ein Fußknochen, da ein Schienbein, dort ein Schenkel, da das Becken, dort der Wirbel, da der Schädel: als hätte er das gesehn, zieht er den Schluß auf sich selbst: ›Und auch dieser Körper ist so beschaffen, wird das werden, kann dem nicht entgehn.‹ Weiter sodann, Mönche: als hätte der Mönch einen Leib auf der Leichenstätte liegen sehn,

Gebeine, blank, muschelfarbig; Gebeine zuhauf geschichtet, nach Verlauf eines Jahres; Gebeine verwest, in Staub zerfallen; als hätte er das gesehn, zieht er den Schluß auf sich selbst: ›Und auch dieser Körper ist so beschaffen, wird das werden, kann dem nicht entgehn.‹

So beobachtet er unentwegt am eigenen Körper den Körper, so beobachtet er unentwegt am anderen Körper den Körper, unentwegt beobachtet er am eigenen und am anderen Körper den Körper[124].«

Und was findet er bei diesem Wachen über den Körper? Die alte Tatsache: er *beobachtet*: ›Der Körper entsteht, der Körper vergeht, der Körper entsteht und vergeht, ich aber bin davon unberührt. Das, was ich da vor mir sehe, ist weiter nichts als ein Gebilde, das, aus den vier Hauptelementen entstanden, ich fortwährend aus denselben sich erneuern und unter meinen Augen unaufhaltsam seinem definitiven Verfalle zueilen und schließlich sich vollständig wieder auflösen und in die Gemeinschaft mit den Stoffen der äußeren Natur zurückkehren sehe‹; kurz, er merkt: ›Es ist *ein Körper*[125] — *und weiter nichts*, ist insbesondere nicht mein Ich, nicht mein Selbst. *Denn wie könnte das mein Ich sein, was ich so vor mir hinschwinden sehe?*‹ »Diese Beobachtung läßt ihn nicht mehr los, eben weil sie zur Erkenntnis, zur *Besinnung* dient.« Nunmehr erst nämlich beginnt man sich auf sich selbst zu besinnen, man wird stutzig über sich selbst; denn man merkt, daß man in Wahrheit nicht in dem bestanden sein könne, wofür man sich bisher gehalten hat[126].

Wie beim Körper, so ist es auch beim ganzen Empfindungs- und Wahrnehmungsprozeß: »Weiter sodann, Mönche, beobachtet der Mönch unentwegt die sechs Innen- und Außengebiete. Wie aber, Mönche, beobachtet der Mönch die sechs Innen- und Außengebiete? Da erkennt, Mönche, ein Mönch das Auge und erkennt die Gestalten und die Verbindung, die sich aus beiden ergibt, auch diese erkennt er. Er erkennt es, wenn die Verbindung eben erst erfolgt, erkennt es, wenn die erfolgte Verbindung aufgehoben wird, und erkennt es, wenn die

[124] Majj. Nik. I, p. 55 flg. (10. Suttam).

[125] Das Pāliwort kāyo entspricht unserem Wort »Körper«. Seine Grundbedeutung ist »Anhäufung«, »Aggregat« = Anhäufung verschiedener Teile.

[126] Wenn einer sich recht deutlich machen will, daß der Körper nicht sein Ich sein kann, so erwäge er folgendes: Bekanntlich hat der unaufhörliche Stoffwechsel in unserem Körper zur Folge, daß bereits nach Ablauf eines Jahres kein Atom in demselben mehr das gleiche ist; es ist in der Zwischenzeit aus der aufgenommenen Nahrung ein vollständig neuer Körper aufgebaut worden. Nun stelle man einem zu einem Jahr Gefängnis verurteilten Gefangenen, der selbstverständlich seinen Körper für sein Ich oder doch für einen wesentlichen Bestandteil desselben hält, am Beginn seiner Strafzeit die sämtliche in diesem Jahre von ihm zu konsumierende Nahrung in Form von Konserven auf den Tisch und sage ihm: »Hier in diesen Konserven ist dein Selbst verpackt, wie es nach einem Jahr sein wird.« — Weiter: Man sammle seine sämtlichen Ausscheidungsprodukte während seiner einjährigen Gefangenschaft in einer Tonne. Nach Umfluß seiner Haft führe man ihn vor diese Tonne und eröffne ihm: »Hier in dieser Tonne liegt dein vergangenes Selbst, betrachte es!« Man sollte meinen, das Ungeheuerliche der Ansicht, daß der Körper und dessen Stoffe irgend etwas mit unserem wirklichen Wesen zu

aufgehobene Verbindung künftig nicht mehr erscheint. Er erkennt das Ohr und erkennt die Töne – er erkennt die Nase und erkennt die Düfte – er erkennt die Zunge und erkennt die Säfte – er erkennt den Leib und erkennt die Tastobjekte – er erkennt das Denkorgan und erkennt die Denkobjekte: und die Verbindung, die sich aus je beiden ergibt, auch diese erkennt er; er erkennt es, wenn die Verbindung eben erst erfolgt, erkennt es, wenn die erfolgte Verbindung aufgehoben wird, und erkennt es, wenn die aufgehobene Verbindung künftig nicht mehr erscheint.

»Wie aber, Mönche, beobachtet ein Mönch bei den Empfindungen die Empfindungen? Da erkennt, Mönche, der Mönch, wenn er eine wohlige Empfindung empfindet: ›Ich empfinde eine wohlige Empfindung‹, erkennt, wenn er eine wehe Empfindung empfindet: ›Ich empfinde eine wehe Empfindung‹, erkennt, wenn er eine Empfindung ohne Wohl und Wehe empfindet: ›Ich empfinde eine Empfindung ohne Wohl und Wehe.‹

»Wie aber, Mönche, beobachtet der Mönch beim Denken das Denken? Da erkennt, Mönche, ein Mönch ein mit Gier versetztes Denken also: ›Mit Gier versetzt ist das Denken‹, und ein gierloses Denken also: ›Gierlos ist das Denken‹, erkennt ein gehässiges Denken also: ›Gehässig ist das Denken‹ und ein haßloses Denken also: ›Haßlos ist das Denken‹, erkennt ein irrendes Denken also: ›Irrig ist das Denken‹, und ein irrloses Denken also: ›Irrlos ist das Denken.‹

»So beobachtet er unentwegt bei den Dingen in sich die Dinge. So beobachtet er unentwegt bei den äußeren Dingen die Dinge, beobachtet wie die Dinge entstehen, beobachtet, wie die Dinge vergehen (mit dem Resultate): ›Es sind *Dinge*‹« – und weiter nichts, sind insbesondere nicht mein Ich, nicht mein Selbst. Denn wie könnte das mein Ich, mein eigentliches Wesen sein, was ich so vor mir auf- und abwogen, immer wieder vor mir entstehen und hinwegschwinden *sehe?* »Diese Beobachtung verläßt ihn nimmer, weil sie ja zur Erkenntnis, zur Besinnung dient, und ohne sich mehr – (an diese Dinge) – anzu-

tun haben könnten, müßte dabei zutage treten. Man wende nicht ein: »Mein Wesen besteht nicht in den körperlichen *Stoffen*, sondern in der *Form*, in welche diese eingegangen sind.« Denn diese Form ist nichts für sich Bestehendes, ist nur die geformte *Materie selbst*, nur der jeweilige *Zustand* der Materie, welche Form allerdings die Verschiedenheit der Wesen begründet, aber eben deshalb mit der Wirkung, daß auch diese Verschiedenheit selbst nur *eine formelle* ist, *materiell* sind sie alle dasselbe, nämlich – Dr . . . Darüber hilft die bewunderungswürdigste Form nicht hinweg. Wer daran Anstoß nimmt, der stelle sich einerseits einen Menschen vor, bei dem sich die Form wieder aufgelöst hat, also einen in Zersetzung begriffenen Leichnam, und betrachte andererseits eine zertretene Schnecke genau, und beantworte sich dann die Frage, ob sie beide *materiell* nicht ganz genau das Gleiche sind. – Es ist bezeichnend für den wirklichen Wert alles Bestehenden, daß sein Reiz nur in der *Form* liegt, »welche *ebenso flüchtig*, wie jene – die Materie – beharrlich, eigentlich jeden Augenblick wechselt und sich nur erhalten kann, solange sie sich der Materie parasitisch anklammert (bald diesem, bald jenem Teile derselben), aber, wenn sie diesen Anhalt einmal ganz verliert, untergeht.« (Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 327 [337].)

lehnen, lebt er und an nichts mehr in der Welt haftet er.« Ist er sich doch nunmehr klargeworden, daß er selbst in seiner eigentlichen Essenz mit keiner der die Persönlichkeit ergebenden fünf Haftensgruppen etwas zu tun haben könne, diese seine Essenz also jenseits dieses Persönlichkeitsgetriebes liegen müsse, daß mithin die Nonne Vajirā recht hat, wenn sie sagt: »Nur ein Haufen hervorgebrachter, in rastlosem Wechsel sich vollziehender *Prozesse* (Sankhārā) ist das, nicht läßt sich hier ein Lebewesen erfassen[127].«

Nun wird wohl auch die folgende Schlußfolgerung des Meisters völlig durchsichtig:

»Was meinst du wohl, Aggivessano, ist der Körper unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, o Gotamo!«

»Was aber vergänglich ist, ist das wehe oder wohl?«

»Wehe, o Gotamo!«

»Was aber vergänglich, wehe, wandelbar ist, kann man davon mit Recht sagen: ›Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst‹?«

»Freilich nicht, o Gotamo!«

»Was meinst du wohl, Aggivessano: sind Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen, Erkennen unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, o Gotamo!«

»Was aber vergänglich ist, ist das wehe oder wohl?«

»Wehe, o Gotamo!«

»Was aber vergänglich, wehe, wandelbar ist, kann man davon mit Recht sagen: ›Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst‹?«

»Gewiß nicht, o Gotamo[128]!«

Die Sache liegt also wirklich so, wie sie der Buddho in den folgenden Worten zusammenfaßt:

»Darum also, Mönche: was es auch an Körperlichem – was es auch an Empfindung – was es auch an Wahrnehmung – was es auch an Gemütsregungen – was es auch an Erkennen gibt, ob vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, gemein oder edel, fern oder nahe: Alles Körperliche – alle Empfindung – alle Wahrnehmung – alle Gemütsregungen – alles Erkennen ist der Wirklichkeit gemäß mit vollkommener Weisheit solcherart zu betrachten: ›Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst‹[129].«

Nun versteht man auch, warum wir den fünf Gruppen, die unsere Persönlichkeit aufbauen, gegenüber so ohnmächtig sind: sie alle folgen ihren eigenen Gesetzen; jene unseres Körpers kennen wir heute noch nicht vollständig, die Empfindungen kommen und gehen wider unseren Willen, Gedanken und Stim-

[127] Siehe das spätere Kapitel über die Sankhārā.

[128] Majj. Nik. I, p. 232 (35. Suttam).

[129] Majj. Nik. I, p. 139 (22. Suttam).

mungen quälen uns, ohne daß wir sie zu verscheuchen vermöchten. Wie könnte das alles sein, wenn sie zu uns, zu unserem Wesen gehörten, wenn wir in ihnen bestünden? Was wirklich und wesenhaft zu uns gehört, darüber müssen wir doch eben deswegen unbeschränkt verfügen können, und könnte insoweit unser Wollen unmöglich in einen Konflikt mit unserem Können geraten, weil ja das Wollen und die Organe zur Verwirklichung dieses Wollens uns gleich wesenhaft wären. Eine Fähigkeit, die uns wirklich, also *wesenhaft*, zugehörte, müßten wir *souverän* beherrschen, eben weil unser Wesen ja gerade in ihrer Betätigung bestünde. Nur ein Fremdes müssen wir erst in unsere Gewalt bringen. Das ist aber gerade der Fall mit den fünf Gruppen, die unsere Persönlichkeit ausmachen: die meisten Menschen können sie überhaupt nicht beherrschen, niemand ganz und nur die Wenigsten annähernd. Und auch diese Wenigen haben es nur durch unaufhörliche Übung und Anstrengung erreicht. Es ist also auch unter diesem Gesichtspunkte ein Widerspruch zu behaupten, unser Wesen bestände in den Elementen unserer Persönlichkeit und damit in dieser selbst. Diesen Widerspruch behandelt der Buddho im fünfunddreißigsten Suttam der Mittleren Sammlung:

»Was meinst du wohl, Aggivessano: erfüllte sich einem gesalbten Khattiyo-Könige, wie zum Beispiel dem König Pasenadi von Kosalo oder dem König Ajātasattu Vedehiputto von Magadhā, der Wunsch, in seinem Reiche einen zum Tode Verurteilten hinrichten oder einen in die Acht zu Erklärenden ächten oder einen Bannwürdigen bannen zu lassen?«

»Gewiß, o Gotamo. Ja, sogar diesen zahlreich versammelten Fürsten hier, o Gotamo, wie zum Beispiel den Vajjī, den Mallā, erfüllt sich der Wunsch, im eigenen Gebiete hinrichten, ächten und bannen zu lassen – wie also erst einem gesalbten Khattiyo-Könige. Er mag sich erfüllen, o Gotamo, und es ist recht so!«

»Was meinst du nun, Aggivessano, der du also sprichst: ›Der Körper ist mein Selbst‹, erfüllt sich dir bei diesem Körper der Wunsch: ›So soll mein Körper sein, so soll mein Körper nicht sein?‹«

»Das nicht, o Gotamo!«

»Merk' es dir, Aggivessano, und wenn du es dir gemerkt hast, antworte; denn du verbindest nicht das Letzte mit dem Ersten oder das Erste mit dem Letzten.

»Was meinst du wohl, Aggivessano, der du also sprichst: ›Die Empfindung ist mein Selbst – die Wahrnehmung ist mein Selbst – die Gemütsregungen sind mein Selbst – das Erkennen ist mein Selbst‹, erfüllt sich dir bei ihnen der Wunsch: ›So soll meine Empfindung – so soll meine Wahrnehmung – so sollen meine Gemütsregungen – so soll mein Erkennen sein‹?«

»Das nicht, o Gotamo!«

»Merk' es dir, Aggivessano, und wenn du es dir gemerkt hast, Aggivessano,

antworte; denn du verbindest nicht das Letzte mit dem Ersten oder das Erste mit dem Letzten[130].«

Wären wir in den fünf Gruppen bestanden, erschöpfte sich also unser Wesen in ihnen, dann müßten sie uns doch auch die natürlichste und vertrauteste Sache von der Welt sein. Sie wären eben unser Ich, unser Selbst und damit erschöpfend erkannt und bestimmt. Nun halte man sich dem gegenüber, mit welch' sonderbarer Neugierde nicht nur das Kind, sondern auch der Erwachsene zeit seines Lebens seinen eigenen Körper betrachtet, ihn studiert, ihn als ein Rätsel, ein Geheimnis anstaunt, genau so, wie man sich benimmt, wenn man plötzlich in der Welt auf etwas ganz Fremdes, mit dem man bisher nie etwas zu schaffen hatte, stößt. Nicht minder wundert sich aber der *besonnene* Mensch, also jener, der sich seinen Blick nicht hat durch Gewohnheit abstumpfen lassen, über seine Sinnenfähigkeiten, über die in ihm aufsteigenden Empfindungen, Stimmungen und Gedanken, und fragt sich: Wie komme ich zu alledem? *Muß* ich sie denn haben? – eine Frage, die ganz unmöglich wäre, wenn er nichts weiter als eben diese Prozesse selbst wäre. Er würde sich dann eben in ihnen, insbesondere in dem von ihnen hervorgebrachten Bewußtsein, erschöpfen. Dieses Bewußtsein würde mit der nämlichen maschinenmäßigen Selbstverständlichkeit produziert, wie der Dampf von der Dampfmaschine. Es und damit auch er selbst wäre das adäquate Produkt seiner Bedingungen, fände in diesen seinen erschöpfenden, zureichenden Grund, ginge also in ihnen restlos auf. Woher sollte da eine Verwunderung des Bewußtseins und des in ihm erzeugten »Ich« kommen über ihr Vorhandensein und über den ganzen Prozeß, der sie hervorbringt[131]? Nun ist aber diese Verwunderung da, und zwar nicht bloß die Verwunderung des Bewußtseins über sich selbst, sondern die Verwunderung Eines, der sich, wie über die vier anderen Gruppen, in die er sich hineingestellt sieht, insbesondere auch über dieses Bewußtsein selbst wundert, also doch wohl auch *hinter* ihm wird stehen müssen. Es ist die große Verwunderung darüber, wie ich denn zu diesem mit »Sinnlichkeit und Bewußtsein behafteten Körper« gekommen, oder, populär ausgedrückt, wie ich in diese Welt hineingeraten bin; es ist jene große Verwunderung, die die Urquelle aller Religion und Philosophie ist und die vielleicht jeden einmal in seinem Leben in einer beschaulichen Stunde überkommt.

Man beachte, wie sich diese Grundempfindung der Menschheit auch in der Sprache, diesem unmittelbarsten Abdruck der anschaulichen Erkenntnis, ausprägt: »Ich komme auf die Welt«, »ich verlasse die Welt«, »das Leben gefällt mir«, »ich hänge am Leben«, »ich nehme mir das Leben«, wobei zu merken ist, daß das Leben nichts weiter als die fünf Gruppen in Aktion ist. Wie könnte ich am Leben *hängen*, wie könnte ich mir insbesondere das Leben *nehmen*,

[130] Majj. Nik. I, p. 230 (35. Suttam).

[131] Verwunderung steigt immer nur dann auf, wenn keine hinreichende Erklärung nach dem Satz vom Grunde möglich ist.

wenn ich selbst Leben *wäre*, das heißt also, in den fünf Gruppen *bestünde?* Speziell mir das Leben zu nehmen, wäre in diesem Falle doch gerade so unmöglich, als, um dieses Gleichnis noch einmal zu wiederholen, die Hand sich selbst wegwerfen oder eine Maschine sich selbst vernichten kann. Wie sollte es auch möglich sein, mein *wirkliches* Selbst, also das, worin ich letzten Endes bestehe, sei das nun, was immer, zu vernichten, da es doch mein *Wesen* ausmacht, das zu sein, was ich bin, mir also schon der bloße *Wille* auch nur zum *Anders*sein, geschweige zur Selbstvernichtung *wesenswidrig* wäre und demnach nicht einmal er aufsteigen könnte[132]! Wegwerfen, vernichten kann ich vielmehr bloß etwas, in dem ich *nicht* bestehe, das mir also ein *Fremdes* ist. Dieser Gedanke, weise durchdacht, muß allein schon deutlich machen, daß ich etwas hinter dem Leben, hinter den fünf Gruppen Stehendes bin, das sich an das Leben, an die fünf die Persönlichkeit ausmachenden Gruppen als an etwas *Fremdes*, das es für begehrenswert hält, bloß *hängt*, bloß *anhaftet*.

Man mache einmal die Gegenprobe: Wenn die Persönlichkeit mein Wesen bilden soll, dann muß natürlich auch jeder Teil derselben einen Teil dieses meines Wesens darstellen, und müßte ich also mit dem sukzessiven Wegfall der Teile immer weniger werden. Nun stelle man sich vor, man verliere die Haare, die Zähne: bin ich dadurch weniger geworden? Lächerliche Frage. Weiter: Man verliere ein Bein, beide Beine, einen Arm, beide Arme – auch dann weiß ich mich noch immer ganz und vollständig: ich bin zwar *ärmer*, aber nicht *weniger* geworden. Wie könnte das sein, wenn meine Wesenheit eben in meinem Körper bestünde? Freilich die sogenannten edlen Organe unseres Organismus kann man nicht entfernen, ohne daß wir aufhörten zu leben. Aber sind sie deswegen unser *Wesen?* Man unterstelle, die medizinische Wissenschaft sei in der Lage, auch diese edlen Teile stückweise zu amputieren, und man würde nun auch sie nach und nach vollständig in der Weise durch neue ersetzen, daß man immer einen weiteren Teil entfernt, wenn der jeweils weggenommene sich wieder vollständig ersetzt hat, bis schließlich alle Organe, einschließlich des Gehirns, in dieser Weise sozusagen ausgewechselt wären: wäre ich dann ein *anderer* geworden? Wiederum: Lächerliche Frage. Diese ganze Prozedur, die mir *anschaulich* einen neuen Körper gegeben hätte – in Wirklichkeit nimmt ja diese Auswechselung die Natur selbst vor – würde mich nicht im geringsten berührt haben – diese Überzeugung wird sich wohl der Mensch auch durch die scharfsinnigsten Deduktionen nicht nehmen lassen –; woraus aber dann doch wiederum zur Evidenz hervorgeht, daß ich nicht in meinem Körper bestanden sein kann.

Genau so ist es mit den Sinnenfunktionen: Wenn ich taub werde, also den Gehörsinn einbüße, werde ich wiederum *ärmer*, aber nicht *weniger*, und ebenso, wenn ich die Sehkraft, den Geruch, den Geschmack, ja auch den Tastsinn verlöre: ich würde immer ärmer und ärmer, aber weniger würde ich dadurch in

[132] »Omnis natura vult esse conservatrix sui« (Cicero).

keiner Weise, ich fühlte mich immer noch ganz und vollständig als derselbe, der ich von jeher war; ja, es kann sein, daß ich mich über diese Armut an Sinnenfähigkeiten, die so über mich käme, sogar freue: Wenn ein gegen Geräusch äußerst empfindlicher Mensch, der eben deswegen am liebsten überhaupt nichts mehr hören will, aber auch aus irgend welchen Gründen die von ihm ersehnte Stille nicht aufsuchen kann, das Gehör verliert, so wird er sicherlich diesen Verlust sehr leicht verschmerzen, sich schließlich über ihn sogar freuen, da damit eine unversiegliche Quelle von Schmerzen für ihn auf immer verstopft ist. Ja, es kann gar wohl sein, daß ein Mensch aller fünf Sinne überdrüssig wird, sie als Last empfindet, von der er gerne befreit sein möchte in dem unmittelbaren Bewußtsein, daß er selbst in seiner wirklichen Wesenheit dadurch im Grunde gar nicht berührt wird. Freilich bleibt noch der sechste Sinn, das Denken, übrig, von dem dies nicht zu gelten scheint. Ins Bewußtsein setzt ja jeder sein Ich, wie Schopenhauer sagt[133], wiederum im Einklang mit den Worten des Buddho: »Des aus den vier Grundelementen aufgebauten Körpers mag wohl auch ein unerfahrener, gewöhnlicher Mensch überdrüssig werden; was aber da bezeichnet wird als ›Denken‹ oder als ›Geist‹ oder als ›Bewußtsein‹, davon kann der unerfahrene, gewöhnliche Mensch nicht genug haben, nicht loskommen; und warum nicht? Lange hindurch hat ja der unerfahrene, gewöhnliche Mensch sich daran geschlossen, es gehegt und gepflegt (in dem Gedanken): ›Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst[134].‹« Das heißt also: Wie man ohne die erforderliche Besonnenheit zunächst geneigt ist, wenigstens die edlen Teile seines Körpers als zu seinem Wesen gehörig zu betrachten, so klammert man sich hier letzten Endes an das Denken, beziehungsweise das aus ihm resultierende Bewußtsein, als seine eigentliche Wesenheit an. Aber so gut wie beispielsweise der Verlust des Sehvermögens und des auf ihm basierenden Sehbewußtseins mich selbst im Grunde nicht tangiert, ebensowenig werde ich in meinem wirklichen Bestande berührt, wenn ich neben den übrigen fünf Sinnentätigkeiten auch das Denken einstelle und damit *jeglichem* Bewußtsein den Boden entziehe. Das beweist sich mir alle Nacht aufs neue im Schlafe, wo ich zwar ohne Bewußtsein, aber eben doch bin: Niemand wird sagen, daß er mit dem Eintritt des Schlafes zugrunde gehe und nach dem Erwachen immer wieder neu entstehe, im Gegenteil wird er seinen Zustand in einem tiefen, gesunden Schlafe für gar keinen so üblen erachten[135]. Kurz: Bei kritischer Betrachtung aller Komponenten meiner Persönlichkeit erkenne ich klar, daß keine derselben mir wesenhaft zugehört, so zwar, daß ich selbst mit ihrem Verluste nicht bloß ärmer, sondern *weniger* würde. Ich erkenne aber weiterhin ebenso

[133] W. a. W. u. V. II, 559 (576).

[134] Samyutta Nik. II, pag. 94 (XII, 61).

[135] Man kann auch so sagen: Im Schlafenden hat jedes Bewußtsein, auch das Denkbewußtsein, aufgehört zu existieren; und doch ist er. Also gehört eben auch das Denkbewußtsein nicht zu seinem Wesen, ist *anattā*. Was an ihm aber außerdem noch existiert – der körperliche Organismus – das haben wir bereits im bisherigen als anattā, als nicht-

klar, daß ich auch nicht etwa in dem *Zusammenwirken* dieser Komponenten als ihr Produkt bestanden sein kann. Denn ich schaue ja auf dieses Zusammenwirken mit seinen forwährenden Veränderungen herab, beobachte es in allen seinen Details, wie man nur immer auf etwas Fremdes herabschauen, ein Fremdes beobachten kann. Der Buddho hat also zweifellos recht, wenn er lehrt, daß unser wahres Wesen nicht in den Komponenten unserer Persönlichkeit und damit auch nicht in dieser selbst bestanden sei.

Gerade deshalb *bin ich* aber auch, losgelöst von dieser Persönlichkeit und unbeschadet ihres Verfalls. Daher wird denn auch ein Mensch, selbst wenn ihm hundert und tausend Mal überzeugend dargetan wird, daß sein Wesen in keinem Fall in dem bestehen kann, was er seine Persönlichkeit nennt, über einen etwa daraus gezogenen Schluß, daß er nun überhaupt nicht sei, mit überlegener Sicherheit, ruhig lächelnd, hinweggehen; ja, er wird den Einwand so, wie er wirklich gemeint ist, daß er nämlich überhaupt nicht und in keinem Sinne sei, wie schon einmal gesagt, gar nicht verstehen, sondern erwidern: »Nun gut, wenn ich nicht in meiner Persönlichkeit bestehe, *dann bin ich eben etwas anderes.*« Er wird also auch in dem Stadium, in das wir jetzt gelangt sind, als debattierfähig von vornherein wiederum nur den Satz zulassen, *was* er ist, nicht aber, *ob* er ist.

* * *

»Dann bin ich eben etwas anderes:« Was bleibt aber noch übrig, wenn nichts von dem, was die Persönlichkeit des Menschen konstituiert, sein wirkliches Wesen bildet?

Mit dieser Frage nimmt das Problem nach der Beschaffenheit unseres Selbstes, nach unserer Wesenheit, eine neue Richtung an. Bisher sind wir auf der Suche nach der richtigen Antwort sozusagen geradeaus gegangen, indem wir die vor uns liegenden Bestandteile unserer Persönlichkeit, die man gemeinhin als das Wesen des Menschen auffaßt, darauf untersucht haben, wie weit sie die letztere Annahme rechtfertigen möchten. Wir hatten da stets etwas Greifbares vor uns und standen eben deshalb bei unserer Untersuchung auf dem festen Boden der Wirklichkeit. Nun aber, nachdem wir uns soweit auf uns selbst besonnen haben, daß wir uns klar geworden sind, daß unser Wesen keinesfalls mit unserer Persönlichkeit zusammenfällt, drohen wir den festen Halt der anschaulichen Wirklichkeit zu verlieren, wir laufen Gefahr, auf den sumpfigen, schwankenden Boden der leeren Begriffsbestimmungen oder gar ins unfruchtbare Gebiet metaphysischer Spekulationen zu geraten. Es ist also doppelte Besonnenheit vonnöten.

selbst, kennen gelernt. Mithin ist er, obwohl er nichts von dem ist, was er *für uns* ist. Übrigens ist die Tatsache, daß ich auch im traumlosen Tiefschlafe bin, scharf zu scheiden von der Frage, ob ein solches Sein ein begehrenswertes ist. Nur an letzterem zweifelt im Grunde der Mensch, nicht an der ersteren Tatsache. – Über die Frage des Wertes eines Seins ohne jede Sinnen- und Geistestätigkeit wird später noch zu handeln sein.

Fragt man nämlich weiter, was denn nun dieses »etwas andere« sein könnte, in dem ich letzten Endes bestehen soll, so wird man voraussichtlich die Antwort erhalten: »Nun ja, mein Wesen besteht eben in meiner *Seele*.« Diese Antwort wird indessen schon mit einigem Zaudern abgegeben werden; denn unausweichlich, wie der Antwortende wohl fühlen mag, wird sofort die Gegenfrage erfolgen: »Was ist denn nun aber diese Seele?« Wie berechtigt diese Gegenfrage ist, wird klar, wenn man sich darauf besinnt, daß das Wort Seele ja nur einen speziellen Ausdruck für das eigentliche Wesen des Menschen darstellt, so daß also der Satz »Mein Wesen besteht in meiner Seele« an sich nichts weiter als eine leere Tautologie ist. Man wird also nicht darum herumkommen, diese Seele etwas genauer zu definieren. Die Antwort wird auch nicht lange ausbleiben; die Theologen und Durchschnittsphilosophen haben sie schon so lange in die Welt hinausposaunt, daß sie jedes Kind auswendig weiß: »*Die Seele ist eine immaterielle, also geistige, also einfache, also unzerstörbare Substanz.*« Für wie viele Tausende gläubiger Menschen bildet diese Definition ihres Wesens die Zauberformel, die alle Zweifel bannt, das granitne Fundament, auf das sie ihre ganze Weltanschauung und damit auch ihr ganzes Handeln basiert haben, ohne daß sie — und hierin liegt das Tragische — auch nur einmal den Versuch unternähmen, nun auch die Solidität dieses Fundaments zu untersuchen! Im Grunde genommen ist das ja auch gar nicht weiter verwunderlich. Die Tatsache, daß der Mensch *ist*, in irgend einem Sinne *ist*, steht als die Grund- und Urtatsache alles Seins außer Frage. Es scheint also nur selbstverständlich, daß er dann doch auch *etwas* sein müsse, *etwas* ist, welches Etwas, wenn es nicht in den der Wahrnehmung zugänglichen Bestandteilen seiner Persönlichkeit liegen soll, dann eben als reiner Geist — nur ein anderes Wort für die sogenannte geistige Substanz — *hinter* ihnen liegen muß.

Und doch ist auch der Glaube an diese immaterielle, einfache Substanz, an diesen »Geist« in uns, ebenso haltlos, wie der Glaube, daß unser Wesen in unserer Persönlichkeit bestehe, ja noch viel haltloser, ist ein bloßes Hirngespinst, die Ausgeburt unklaren, unbesonnenen Denkens. Das einzusehen ist nicht schwer; ja, bei einiger Besonnenheit könnte die Unbegründetheit dieser Annahme schon unmittelbar aus dem Bisherigen ersehen werden. Weil indessen gerade mit diesem Begriffe des rein Geistigen oder auch der geistigen Substanz oder auch des reinen Geistes so sehr viel Mißbrauch getrieben wird und er bei uns direkt zum großen Sack geworden ist, in den die Theologen und Durchschnittsphilosophen alles hineinstecken, was sie nicht nachweisen und erklären können, so wird es gut sein, noch eigens diese Begriffe in bedächtiger, vom Buddho als Allheilmittel gegen alle Irrtümer anempfohlener Besonnenheit zu analysieren und sie so auf ihren wahren Gehalt zurückzuführen. Wollen wir also diesem »Geist« in uns einmal furchtlos zu Leibe rücken!

Geistige Substanz oder reiner Geist sind bloße abstrakte Begriffe. Um sie richtig bewerten zu können, muß man sich der gar nicht hoch genug einzu-

schätzenden Darlegungen Schopenhauer's über das Wesen der Begriffe erinnern. Dieselben sind hienach das Produkt der Reflexion über die anschaulich gegebene Welt. Sie kommen dadurch zustande, daß aus einer Reihe anschaulich gegebener Einzeldinge ein einziger Begriff gebildet wird, in welchem alles Individuelle und Spezielle der einzelnen Dinge fallen gelassen und nur das der ganzen Klasse von Dingen, die durch den einheitlichen Begriff gedacht werden, Gemeinsame aufbewahrt wird. So hat der Mensch den Begriff Eiche zur Kennzeichnung all der unzähligen, aber gleichartigen, einzelnen, ihm in der Anschauung gegebenen Bäume gebildet, welche eben unter diesem Begriffe zusammengefaßt werden. Die Begriffe sind also kein ursprüngliches Reales, sondern das künstliche, aus der anschaulichen Welt herausdestillierte Produkt der Vernunft. Sie entlehnen ihren Stoff und Inhalt ausschließlich aus der anschaulichen Welt und haben deshalb auch nur, soweit sie auf ein anschaulich Gegebenes zurückführen, und *nur insoweit*, *Realität*. Daraus folgt als selbstverständlich zunächst, daß ein Begriff, soweit er überhaupt keine anschauliche Unterlage hat, ein leeres Hirngespinst, ein »bloßes Wort im Kopfe« darstellt, wie Schopenhauer sagt, und dann, daß auch ein richtig gewonnener Begriff, also ein solcher, der wirklich aus der Anschauung abgezogen ist, immer nur »von immanentem und nie von transzendentem Gebrauche« sein kann und darf, das heißt, daß er nie über den Bereich der Erfahrung, aus der allein er ja gewonnen ist und innerhalb deren allein er also auch nur gilt, hinaus angewendet werden darf.

Wollen wir diese Einsicht auf die Begriffe *geistige Substanz* oder *reiner Geist* anwenden. Wie kamen sie zustande oder, was dasselbe ist, aus welchen Elementen der Anschauung sind sie hervorgegangen?

Wir haben gesehen, daß die Persönlichkeit nichts weiter als »ein Haufen von hervorgebrachten, in rastlosem Wechsel sich vollziehenden Prozessen« — Sankhārā — ist. Diese Prozesse sind dreierlei Art: die rein körperlichen, also die Tätigkeiten der einzelnen körperlichen Organe, Blutzirkulation, Ein- und Ausatmung — der Buddho führt immer nur die Ein- und Ausatmung als die alle anderen körperlichen Prozesse bedingende Grundtätigkeit an —, dann die Sinnentätigkeiten, auf denen Empfindung und Wahrnehmung beruht, und endlich die Tätigkeit der Vernunft, bestehend in Erwägung und Überlegung[136]. Die beiden letzteren Arten von Tätigkeiten, also die rein *sinnlichen* — das Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten, sowie die anschauliche Verstandestätigkeit — einerseits und die Vernunfttätigkeit — das abstrakte Denken — andererseits, mit ihrem jeweiligen Produkt, dem Bewußtsein, nennen *wir* im Gegensatz zu den körperlichen die *geistigen* Prozesse. Da nun diese geistigen Prozesse natürlich ein Substrat voraussetzen, an dem sie sich vollziehen, wie die körperlichen Prozesse den Körper, man aber den Körper mit seinen Sinnesorganen, einschließlich des Gehirns, nicht auch als das ausreichende Substrat

[136] Majj. Nik. I, p. 301 (44. Suttam) und weiter unten das Kapitel über die *Sankhārā*.

dieser *sogenannten* geistigen Prozesse annehmen zu dürfen glaubte, so wurde einfach ein eigenes Substrat für diese »geistigen« Funktionen postuliert und der »*Geist*«, die *geistige Substanz*, die als ein eigenes Etwas und als ihr Substrat hinter diesen geistigen Funktionen stecken soll, war fertig. Im Grunde genommen, mithin für den, der auf Grund der ebenso genialen, wie verblüffend einfachen Aufhellung durch den Buddho die sämtlichen sogenannten geistigen Funktionen, also sowohl die Sinnentätigkeit im engeren Sinne wie die Verstandes- und Vernunfttätigkeit, als bloße Tätigkeiten der Sinnesorgane, einschließlich des Gehirns, mit der Wirkung, daß sie jeweils Bewußtsein erzeugen, erkennt, liegt demnach in der Annahme einer geistigen Substanz oder eines leibhaftigen »Geistes« weiter nichts als eine *Hypostase* dieser sogenannten geistigen Funktionen. Es ist dieselbe Neigung des menschlichen »Geistes« – richtiger des menschlichen Denkens – zur Personifizierung, die einen Südseeinsulaner, der zum ersten Male eine Dampfmaschine in Tätigkeit sieht, ebenfalls einen in der Maschine eingesperrten »Geist« vermuten läßt, vor dem er dann denn auch entsetzt davon läuft, dieselbe Neigung, die den Menschen überhaupt immer, wenn er einen Prozeß nicht in seinem ursächlichen Zusammenhang versteht, die ihm nicht erreichbare, rein natürliche Verknüpfung durch eine eigens zu diesem Zwecke von ihm angenommene selbständige Kraft ersetzen läßt.

Dabei besteht zwischen dem einfachen Naturmenschen und dem Gelehrten nur der Unterschied, daß der letztere wenigstens nur eine selbst wieder rein physische Kraft postuliert, wie den hypothetischen Äther zur Erklärung der Fortpflanzung des Lichtes oder die Atome zur Erklärung der chemischen Verbindungen, und deshalb der Wirklichkeit auch häufig in der Tat nahekommen wird, während der naive Mensch die Sache radikaler anpackt, indem er gleich, je nach Bedarf, Hexen, Teufel, Götter oder auch, wie in unserem Falle, eine eigene, hinter dem Körper stehende Individualseele, das heißt also eine geistige Substanz oder, um ohne Umschweife zu reden, einen leibhaftigen Geist erstehen läßt. Hiebei hat er dann denn auch im vollen Maße den von ihm gewünschten Erfolg, alle quälenden Probleme ein für allemal gründlich und zugleich in höchst einfacher und erschöpfender Weise abgetan zu haben. Für uns indessen ergibt sich aus dieser Betrachtung die Erkenntnis, daß der Mensch in Wahrheit so wenig einen »Geist« oder eine geistige Substanz in sich birgt, als es einen solchen »Geist« an Spukorten gibt, sondern daß, wie in dem letzteren Falle ein physischer, so in unserem ein psychischer Vorgang *hypostasiert* wird: Real und den Begriffen Geist und geistige Substanz allein zugrunde liegend sind nur die sogenannten *psychischen* oder, besser, *sinnlichen Prozesse*. Damit entpuppt sich also der geheimnisvolle »Geist« im Menschen in seinem wirklichen Bestande als *ein harmloser Sammelname* für die sogenannten geistigen Funktionen im Gegensatz zu den körperlichen. Dies allein ist der wahre Gehalt der Begriffe Geist und geistige Substanz. Was darüber hinaus in ihnen mitgedacht zu werden

pflegt, hat keinerlei realen Untergrund, ist also in der Tat ein leeres Hirngespinst[137].

Um die ganze Überflüssigkeit, ja Haltlosigkeit der Postulierung einer eigenen geistigen Substanz, also einer Seele, als Träger der geistigen Funktionen einzusehen, erwäge man noch folgendes: Wenn es eine eigene geistige Substanz ist, die die sechsfache Erkenntnistätigkeit des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Tastens und Denkens ausübt, dann kann sie in diesen ihren Funktionen nicht vom Körper abhängig sein, eben weil es *ihre* Funktionen und nicht die des Körpers sind. Die Seele müßte also auch jede ihrer genannten Erkenntnistätigkeiten mit jedem Sinnesorgan beliebig vollziehen, also beispielsweise auch, wenn sie wollte, mit dem Auge hören, mit dem Ohre sehen können; ja, sie bräuchte die Sinnesorgane überhaupt nicht, weil ja sie selbst kraft ihrer eigenen Wesenheit sähe, hörte usw. Die Sinnesorgane würden im Gegenteil nur Behinderungen, Erschwerungen der allein in der Seele selbst vor sich gehenden Erkenntnistätigkeit darstellen, wie etwa einen scharfsehenden Mann eine Brille beim Sehen nur stören würde. Nun ist es aber tatsächlich umgekehrt: die einzelnen psychischen Prozesse sind ausschließlich an das einschlägige körperliche Sinnesorgan, einschließlich des Gehirns, geknüpft und derart durch diese Organe bedingt, daß schon jede Verletzung derselben sie beeinträchtigt, der Zerfall dieser Organe im Tode aber ihr definitives Erlöschen herbeiführt; woraus doch wohl wiederum als das Nächstliegende sich ergibt, daß die Erkenntnistätigkeit dann eben auch das ausschließliche Produkt dieser Organe, nicht aber einer vollständig überflüssigen, dahinter stehenden Seele ist.

Diese Erwägung liegt denn auch der Antwort zugrunde, welche der weise Nāgaseno dem König Milindo auf dessen Frage, ob es wohl ein erkennendes Seelenwesen gebe, erteilt:

»›Was verstehst du unter diesem erkennenden Seelenwesen, o König?‹

›Dieses Seelenwesen im Innern, o Herr, das mit dem Auge die Gestalten erblickt, mit dem Ohre die Töne vernimmt, mit der Nase die Düfte riecht, mit der Zunge die Säfte schmeckt, mit dem Körper die Tastobjekte tastet und mit dem Geiste die Vorstellungen wahrnimmt. Gerade nämlich wie wir, die wir hier in diesem Palaste sitzen, je nach Belieben durch irgend eines der Fenster blicken können — sei's durchs östliche, westliche, nördliche oder südliche — ebenso, o Herr, schaut dieses im Innern befindliche Seelenwesen je nach Belieben durch dieses oder jenes der Sinnentore.‹

Der Ordensältere aber sprach: ›Die fünf Sinnentore will ich dir erklären, o König. So höre denn und sei recht aufmerksam! Wenn es im Innern ein

[137] Wie schon früher bemerkt, stellt auch das Wort *Gemüt* nur einen solchen bloßen *Sammelnamen* dar, und zwar bezeichnet es die sämtlichen psychischen Prozesse nach der Willens- und Vorstellungsseite, während das Wort *Geist* speziell die Prozesse nach der *letzteren* Richtung hin, also die Wahrnehmungs- und Denkprozesse in sich begreift, häufig auch bloß die letzteren, die Denkprozesse, allein. — Nur in einer dieser beiden Bedeutungen wird das Wort *Geist* im folgenden auch gebraucht werden.

Seelenwesen gäbe, das durch das Auge die Gestalten erblickt – gerade wie wir hier durch irgend eines der Fenster die Gegenstände erblicken – so müßte dieses Seelenwesen ebenfalls durch Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist (Denkorgan) die Gestalten erblicken können. Und es müßte imstande sein, durch jedes einzelne der Sinnentore ebenfalls Töne zu vernehmen, Düfte zu riechen, Säfte zu schmecken, Tastobjekte zu tasten und Vorstellungen wahrzunehmen.‹

›Das kann es freilich nicht, o Herr.‹

›Ja, o König, du verbindest eben nicht das Erste mit dem Letzten und das Letzte mit dem Ersten! – Gerade wie wir, o König, die wir hier in diesem Palaste sitzen – wenn wir die Fenster öffnen und unseren Kopf hinausstrecken – bei vollem Tageslicht die Gegenstände deutlicher erkennen: ebenso auch müßte dieses im Innern befindliche Seelenwesen, wenn die fünf Sinnentore herausgerissen wären, bei vollem Tageslichte besser die Gegenstände wahrnehmen können.‹

›Das kann es freilich nicht, o Herr.‹

›Ja, o König, du verbindest eben nicht das Erste mit dem Letzten und das Letzte mit dem Ersten! – Wenn da z. B. dieser Dinno hinausgehen und sich (vor die offene Tür) in die Vorhalle stellen möchte, wüßtest du da wohl, o König, daß dem so ist?‹

›Freilich wüßte ich das, o Herr.‹

›Und wenn nun dieser selbe Dinno, o König, wieder hereinkommen und sich vor dich stellen möchte, wüßtest du da wohl ebenfalls, daß dem so ist?‹

›Freilich, o Herr.‹

›Wenn man nun, o König, einen geschmackbesitzenden Gegenstand auf die Zunge legen sollte, wüßte da wohl jenes im Innern befindliche Seelenwesen, ob derselbe sauer, salzig, bitter, scharf, herb oder süß ist?‹

›Ja, o Herr, das wüßte es.‹

›Wenn nun aber jener Gegenstand sich im Magen befinden möchte, könnte da wohl jenes Seelenwesen seinen Geschmack erkennen?‹

›Das freilich nicht, o Herr.‹

›Ja, o König, du verbindest eben nicht das Erste mit dem Letzten und das Letzte mit dem Ersten[138] [139].‹‹

Zwar glauben die Verteidiger der Seele diesen Ausführungen mit folgendem Einwand begegnen zu können: Freilich seien die Erkenntnisfunktionen an die Sinnesorgane, einschließlich des Gehirns, gebunden, aber diese letzteren hätten hiebei nur die Bedeutung von *Werkzeugen*, deren sich die Seele bloß *bediene*. Allein die solches vorbringen, verstoßen zunächst gegen den bereits ange-

[138] Das heißt also: Wenn eine *Seele* es wäre, die – hierin ihr Wesen betätigend – schmeckte, so müßte sie natürlich auch einen Gegenstand schmecken, der, statt im Munde, im Magen sich befindet, so gut, wie der König den Diener Dinno erkennt, gleichviel, ob derselbe in der offenen Vorhalle oder unmittelbar vor ihm steht.

[139] Die Fragen des Milindo, II, 3.

deuteten Grundsatz, daß die Erklärungsprinzipien nicht ohne Not vermehrt werden dürfen[140], indem, wenn nun doch einmal die Sinnesorgane die notwendige Voraussetzung aller Erkenntnistätigkeit bilden, nicht einzusehen ist, warum sie nicht auch die *alleinige* Bedingung derselben sein sollten. Dann aber sehen sie sich vor die folgende Alternative gestellt: Entweder die angenommene geistige Substanz oder Seele muß selbst mit dem Tode zugrunde gehen, da sie sich ja *dann*, also nach dem Wegfall der bisher von ihr benützten materiellen Organe, in keiner Weise mehr ihrem Wesen entsprechend betätigen kann, damit aber gerade das wegfällt, zu dessen Erklärung sie postuliert wurde und was eben ihren wesentlichen Gehalt ausmachen soll — eine Seele, die mit aller Sinnen- auch alle Verstandes- und Vernunfttätigkeit verloren hat, ist eben keine Seele, ist überhaupt nichts mehr — *oder*: die Seele vermag ihre Erkenntnisfunktionen nach dem Tode auch ohne die entsprechenden körperlichen Organe zu vollziehen. In diesem Falle bleibt rätselhaft, warum sie, was sie nach dem gänzlichen *Wegfall* dieser Organe ohne weiteres kann, nicht auch schon zu Lebzeiten bei bloßer *Beschädigung* derselben vermag: Wenn sie nach dem Tode ohne jedes materielle Organ erkennen kann, dann müßte sie das während des Lebens bei bloßer Beschädigung dieser Organe doch noch viel leichter vermögen, da ihr dann das gewohnte Werkzeug wenigstens noch teilweise zur Verfügung steht[141]. Es geht also auch hier, wie mit allen Phantasieprodukten: sie zerschellen schließlich an der Wirklichkeit. Eben deshalb nennt denn auch

[140] Zum Verständnis dieses Grundsatzes diene folgende Stelle aus du Prel, Entwicklungsgeschichte des Weltalls, S. 180: »Das Bestreben des subjektiven Geistes geht dahin, die objektive Natur logisch zu durchdringen. Da nun die Natur den Zweck ihrer Produkte mit den geringsten Mitteln erreicht, so müssen auch diejenigen wissenschaftlichen Hypothesen die besten sein, welche die Erscheinungen nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes begrifflich zergliedern. Der objektiv geringste Kraftaufwand der Natur muß sich widerspiegeln in dem minimalen und doch zureichenden Aufwand der Logik in wissenschaftlichen Hypothesen. Von zwei Hypothesen, die gleichviel erklären, ist die einfachere die bessere. Darum findet sich als erster Grundsatz der Wissenschaft schon bei Plato gepriesen, daß die Erklärungsprinzipien ohne Not nicht vermehrt werden dürfen ... Es beruht auf der instinktiven, aber festen Überzeugung, daß die Einfachheit das Siegel der Wahrheit ist.«

[141] Damit beim Ernste der Scherz nicht fehle, sei noch erwähnt, daß manche, die sich der *augenscheinlichen* Tatsache, daß jede Erkenntnistätigkeit an das entsprechende Organ des Körpers und damit an diesen selbst gebunden ist, nicht verschließen können, auf den Ausweg verfallen sind, die Seele versinke im Tode mit der Entreißung der ihr zur Ausübung ihrer Erkenntnistätigkeit unentbehrlichen körperlichen Organe in einen schlafähnlichen Zustand, in dem sie verharre, bis ihr am Ende der Zeiten ihr früherer Leib wieder zur Verfügung gestellt werde. Damit wären wir also glücklich bei der *schlafenden Seele*, das heißt, wohlgemerkt, bei der schlafenden *immateriellen* Substanz, angelangt! So geht es, wenn man die Naturvorgänge, hier das Zustandekommen der psychischen Prozesse — cfr. oben das Kapitel über die Persönlichkeit — nicht unbefangen und rein objektiv erklären *darf*, weil man sich bereits im voraus auf ein ganz bestimmtes Erklärungsprinzip festgelegt hat, das man unter keinen Umständen preiszugeben entschlossen ist: man nimmt, um sein Scheinbild vor der hereinstürmenden Wirklichkeit

der Buddho das Dogma von dem in Form einer individuellen Seele beharrenden und unwandelbaren Ich »eine völlig ausgereifte Narrenlehre[142]«.

Ergibt sich aber so die Haltlosigkeit der Annahme einer Seele nach allen Richtungen hin, dann bleibt nur verwunderlich, wie sich die Menschen auf eine solche Hypothese trotzdem und in einer Weise versteifen können, daß sie sich für jede gegenteilige Belehrung unzugänglich zeigen. Aber auch der Grund hiefür ist nicht allzu schwer aufzufinden: Der normale Mensch identifiziert sein Wesen mit den fünf Komponenten seiner Persönlichkeit, indem er es für selbstverständlich hält, daß diese in irgend einer wesenhaften Beziehung zu seinem eigentlichen Selbst stehen müßten, und eben deshalb in dem Wahne lebt, es sei eben sein Wesen, das sich in seiner Persönlichkeit auswirke, sich als solche darstelle. »Wie kann, Herr, der Glaube an Persönlichkeit als unser Wesen aufkommen?« – »Da ist einer, Mönche, ein gewöhnlicher Mensch, der sich nicht informiert, der nicht vermag die Hohen zu erkennen, die Hohe Lehre zu begreifen, der nicht in ihr bewandert ist. Der betrachtet den Körper als sich selbst oder sich selbst als körperähnlich oder in sich selbst den Körper oder in dem Körper sich selbst; er betrachtet die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütsregungen, das Erkennen als sich selbst oder sich selbst als diesen ähnlich oder in sich selbst diese oder in diesen sich selbst[143].« Nun demonstriert ihm aber die Wirklichkeit *augenscheinlich*, daß diese sämtlichen fünf Gruppen und damit auch ihr Produkt, die Persönlichkeit, im Tode der Zerstörung anheimfallen. Daraus ergibt sich für ihn ein Doppeltes:

Zunächst stellt sich als praktische Folge eine beispiellose Furcht vor dem Tode als der vermeintlichen Vernichtung seines Wesens ein. Nur die Kehrseite dieser Furcht ist seine grenzenlose Anhänglichkeit an das Leben, das heißt an die fünf Gruppen in Aktion, eine Anhänglichkeit, die gemeinhin sogar dem Leiden gegenüber sich behauptet, so sehr, daß der Mensch auch ein Leben, das *nur* Leiden ist, mit in den Kauf nimmt, wenn er nur überhaupt leben darf, also vor seiner vermeintlichen Vernichtung möglichst lange bewahrt bleibt. Damit stoßen wir aber hier zugleich auf den tiefsten und letzten Grund für diese grenzenlose Anhänglichkeit an das Leben. Derselbe kann nicht etwa, wie wir bereits gesehen haben, darin liegen, als ob das Leben an sich etwas Begehrenswertes wäre, sondern er besteht eben in dem Wahn, daß unser Wesen in den fünf Gruppen der Persönlichkeit bestanden, also mit diesen dem Untergang geweiht sei. Gebt dem Menschen die klare Überzeugung, daß Krankheit und Tod ihn in seinem eigentlichen Bestande nicht zu berühren vermögen, und er wird mit einem Schlage völlig gleichmütig gegen dieselben werden!

zu retten, zu immer kühneren Konstruktionen seine Zuflucht, gleich den Anhängern der alten ptolemäischen Weltanschauung, welche, um die Widersprüche ihrer geozentrischen Theorie mit der Wirklichkeit auszugleichen, ebenfalls immer neue Zyklen und Epizyklen einfach *erfanden*.

[142] Majj. Nik. I, p. 138 (22. Suttam).

[143] Majj. Nik. III, p. 17 (109. Suttam).

Neben der praktischen Folge der Todesfurcht zeitigt der »Glaube an Persönlichkeit« aber noch eine weitere theoretische: In Wahrheit besteht der Mensch, wie wir schon gesehen haben, *nicht* in seiner Persönlichkeit, so daß ihm also auch der Tod als der bloße Zerfall der Elemente dieser Persönlichkeit nichts anhaben kann. Das *erkennt* er aber nicht, ist vielmehr in dem Wahn befangen[144], er bestehe in seiner Persönlichkeit. Er befindet sich also in einem grauenhaften Irrtum über sich selbst. Gerade deshalb kann er aber andererseits diesen in schreienden Gegensatz zu seinem Wesen tretenden Irrtum nicht konsequent durchführen, gerät vielmehr mit ihm auf Schritt und Tritt in Konflikt, der seinen Höhepunkt dann erreicht, wenn sich ihm der Tod als der augenscheinliche Untergang der fünf Komponenten seiner Persönlichkeit und damit dieser selbst enthüllt, womit, in Konsequenz seines Irrtums, auch sein eigener Untergang besiegelt wäre, gegen welch' letztere Annahme sich nun aber gerade sein Inneres, weil diesem widersprechend, aufbäumt. So sucht er denn verzweifelt nach einem Ausweg aus diesem Widerstreit seines innersten Wesens mit seiner falschen Erkenntnis des Verhältnisses, in welchem er zu seiner Persönlichkeit steht. Statt nun aber wenigstens an diesem Punkt dieses Verhältnis richtig zu durchschauen, bringt er seine falsche Erkenntnis notdürftig mit sich selbst durch einen neuen Irrtum in Einklang, der ihm, der *offensichtlichen* Wahrheit des Unterganges seiner Persönlichkeit im Tode zum Trotz, ihre Fortdauer nach dem letzteren vortäuscht. Dieser Irrtum besteht nun in der Annahme einer Seele, indem eine solche als der angenommene Träger seiner geistigen Funktion nicht bloß zum äußerst bequemen Erklärungsprinzip für die letzteren wird, weil ja direkt ad hoc postuliert, sondern zugleich, weil als angeblich einfache Substanz dem Tode nicht unterworfen, ihm trotz der entgegenstehenden Aussage der Natur den Glauben ermöglicht, daß er selbst in seinen geistigen Funktionen durch den Tod in keiner Weise berührt werde. Freilich über die Tatsache, daß wenigstens sein Körper zugrunde geht, vermag ihm auch diese Annahme einer Seele nicht hinwegzuhelfen. Weil er nun aber doch auch den Körper nicht für immer missen mag, so läßt er sich diesen, noch einfacher, durch einen Akt seines allmächtigen Gottes eben später wieder zur Verfügung stellen. Auf solche Weise ist es freilich nicht schwer, aller Schwierigkeiten Herr zu werden.

Wir aber, die wir schon aus dem bisherigen Gange unserer Untersuchung klar erkannt haben, daß unser Wesen nicht in unserer Persönlichkeit bestanden sein kann, stehen dem Zerfalle derselben ganz anders gegenüber: Er vermag uns, unser wirkliches Wesen, so wenig zu berühren, als wir durch die Verbrennung von Holz in Mitleidenschaft gezogen werden, das, im Walde gefällt, vor unseren Augen verbrannt wird. Wir verstehen deshalb auch die Aufforderung des Meisters, die fünf Gruppen, aus denen sich unsere Persönlichkeit zusammensetzt, in Gemütsruhe fahren zu lassen:

»Gleichwie, Mönche, wenn ein Mann das, was an Gräsern und Reisig, Zweig-

[144] Wie dieser Wahn möglich wird, wird später deutlich werden.

lein und Blättern in diesem Jeta-Waldhaine daliegt, wegtrüge oder verbrennte, oder sonst nach Belieben damit schaltete: würdet ihr da wohl denken: ›*Uns* trägt der Mann weg, oder verbrennt er, oder schaltet sonst nach Belieben‹?«

»Wahrlich nicht, o Herr!«

»Aus welchem Grunde?«

»Nicht sind ja, wahrlich, o Herr, *wir* das, noch gehört es *uns* an.«

»Ebenso auch, Mönche, gehört euch der Körper nicht an: ihn gebet auf; der von euch aufgegebene wird euch zum Heile, zum Glücke gereichen.«

»Die Empfindung – die Wahrnehmung – die Gemütstätigkeiten – das Erkennen gehören euch nicht an; sie gebet auf; die von euch aufgegebenen werden euch zum Heile, zum Glücke gereichen[145].«

Eben weil wir so erkannt haben, daß die Gruppen, die unsere Persönlichkeit aufbauen, nichts mit unserem wahren Wesen zu tun haben, brauchen wir insbesondere auch nicht, um die Furcht vor unserer Vernichtung im Tode zu bannen, zu derlei phantastischen Konstruktionen, wie der Annahme einer geistigen Substanz, einer Seele, unsere Zuflucht zu nehmen, durch die man sich, der Wirklichkeit zuwider, die Fortdauer dieser augenscheinlich im vollen Umfange dem Untergang geweihten Elemente der Persönlichkeit vortäuscht. Wir können uns vielmehr vertrauensvoll der weiteren Führung des Meisters auf dem Wege, der uns wirklich zu uns selbst zurückführen soll, überlassen. Denn *noch* sind wir, trotzdem nichts von dem, was unsere Persönlichkeit aufbaut, und auch keine hinter derselben stehende Seele unser wahres Wesen sein kann, eine Grundtatsache, die auch diesem Resultat gegenüber bestehen bleibt. Und das ist doch wohl die Hauptsache.

* * *

Noch sind wir: Ist denn das aber auch wirklich wahr? Man stelle sich vor: Die ganze Persönlichkeit, also einschließlich aller geistigen Funktionen, insbesondere auch des Denkens und des daraus resultierenden Bewußtseins, werde im Tode aufgehoben und es bliebe auch hinter dieser aufgelösten Persönlichkeit keine irgendwie geartete Substanz oder Seele mehr übrig. Was soll ich denn dann noch sein?

Wir dürfen in der Tat einigermaßen neugierig sein, welche Antwort uns der Buddho auf diese Frage erteilt; wir dürfen dies um so mehr, als wir doch nun auch allmählich zu dem Punkte kommen müssen, wo der indirekte Weg, den er uns bisher geführt hat, nämlich uns aufzuzeigen, worin wir *nicht* bestehen, nicht weiter gangbar ist, indem nichts mehr übrig zu bleiben scheint, worein der Mensch sein Wesen irrtümlicherweise noch weiter verlegen könnte, wir also doch wohl auch bald auf den *positiven* Kern dieses unseres Wesens stoßen müssen. Denn mit Recht nehmen wir wohl an, daß der Buddho nicht definitiv in lauter Negationen von dem, was wir *nicht* sind, sich verlieren, sondern uns über

[145] Samyutta Nik. XXII, 29–33.

diese hinweg zu einem *positiven* Ergebnis führen werde, davon ausgehend, daß der von ihm eingeschlagene Weg doch wohl nur den Zweck haben kann, die dichte fremde Schicht, die über unser eigentliches Wesen gebreitet liegt, allmählich immer weiter wegzuziehen, bis das letztere selbst offen vor uns liegt, gleich dem Kern einer Frucht, wenn er allmählich von seiner aus einer Reihe von Blatthülsen bestehenden Umhüllung freigelegt wird. Hören wir also und prüfen wir, was der Buddho uns noch weiter zu sagen hat.

Stünde er leibhaftig vor uns, so würde er wahrscheinlich, über unsere Erwartung lächelnd, erwidern: »Freund, sieh' zu, daß du die Besonnenheit, mit der du mir bisher gefolgt bist, nicht verlierst; denn du bist auf dem Punkte, sie zu verlieren, oder hast sie vielmehr schon verloren. Du wähnst, weil du *bist*, müßtest du auch *etwas* sein und dieses Etwas willst du nun kennen lernen. Nun bemühe dich aber gerade jetzt, klar zu denken, alle Begriffe wohl auf ihren Gehalt zu analysieren; denn alles Unheil kommt vom unklaren Denken:

Du willst ein *Etwas* sein, das heißt doch wohl, du willst nicht *nichts* sein. Was steht aber dem Nichts als sein erschöpfendes Gegenteil gegenüber? Doch wohl: *Alles*. Denn die äußerste und umfassendste Alternative, die du aufstellen kannst, ist: Alles oder Nichts. Das Etwas, was du sein willst, müßte also unter das *Alles* fallen, müßte ein *Teil* von ihm sein. Wer *etwas* hat, hat eben nicht alles, sondern einen Teil von ihm, und wer *etwas* ist, ist eben deshalb ein Teil des *Alls*. Was ist aber Alles? *›Alles, will ich euch zeigen, Mönche. Was ist Alles? Das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Leib und die Tastobjekte, das Denken und die Vorstellungen, das heißt man, Mönche, Alles*[146].‹ Nun habe ich dir aber doch deutlich genug gezeigt, daß du in *nichts* von alledem bestanden sein kannst. Hinter diesem *Allem*, also eben hinter dem *All*, steht aber nur mehr das *Nichts*. Also bist du eben kein *Etwas*, sondern bist tatsächlich – *nichts*.«

Also doch! So erschöpfe ich mich also doch in den fünf Gruppen, die meine Persönlichkeit aufbauen, hinter denen nur mehr das Nichts gähnt: Ich bin nichts als diese Persönlichkeit. Diese selbst aber ist nichts weiter als ein Haufen vergänglicher Prozesse ohne jeden bleibenden Kern. Mit dem Zerfall dieser Persönlichkeit im Tode ist es also auch mit mir ebenso vollständig und radikal aus, als es mit dem Wagen aus ist, wenn er auseinandergelegt wird und seine einzelnen Bestandteile verbrannt werden! Warum da so lange Auseinandersetzungen darüber, was ich alles *nicht* bin, wenn ich am Schlusse doch – *nichts* bin? Wenn *das* die ganze vielgerühmte Weisheit des Buddho ist, so hätte er dieselbe wahrhaftig in viel einfacherer und würdigerer Form geben können. So banal das Wort ist, hier ist es Wahrheit geworden: Viel Geschrei um wenig Wolle. Da war jener späte Jünger des Buddho, Nāgaseno, der den König Milindo über die Art unserer Wesenheit aufklärte, doch ein ganz anderer. Er hat offen Farbe bekannt, hat klipp und klar ausgesprochen und deutlich gemacht, daß wir im

[146] Samyutta Nik. IV, pag. 15 (XXXV, 23).

Grunde nur ein bloßer *Name* sind, dessen Unterlagen mit dem Tode in alle Winde zerstieben. Man überzeuge sich selbst! Hier ist der berühmte Dialog:

»›Wie heißt du, Ehrwürdiger? Welchen Namen trägst du?‹

›Ich bin als Nāgaseno bekannt, o König, und Nāgaseno reden mich meine Ordensbrüder an. Ob nun aber die Eltern einem den Namen Nāgaseno geben oder Sūraseno oder Vīraseno oder Sīhaseno, immerhin ist dies nur ein Name, eine Bezeichnung, ein Begriff, eine landläufige Ausdrucksweise, ja weiter nichts als ein bloßes Wort, denn ein Individuum [147] ist da genau genommen nicht vorzufinden.‹

Der König aber sprach: ›Hört mich an, ihr fünfhundert Griechen und zahlreichen Mönche! Dieser Nāgaseno behauptet, ein Individuum gebe es nicht. Wie kann man dem beipflichten?‹

Und der König sprach zum ehrwürdigen Nāgaseno: ›Wenn es, ehrwürdiger Nāgaseno, kein Individuum gibt, wer ist es denn, der euch da die Bedarfsgegenstände, wie Gewand, Almosenspeise, Lagerstatt, Heilmittel und Arzneien, spendet? Wer ist es, der davon Gebrauch macht? Wer ist es, der die Sittenregeln erfüllt, die Geistespflege übt, Pfad, Ziel und Erlösung verwirklicht? Wer ist es, der tötet, stiehlt, ehebricht, lügt, trinkt und die unmittelbar nach dem Tode zur Hölle führenden Verbrechen begeht? So gäbe es also weder etwas Moralisches noch etwas Immoralisches, noch einen Täter oder Verursacher guter und schlechter Taten, noch eine Frucht oder ein Ergebnis guter und schlechter Taten, und selbst derjenige, der dich töten würde, beginge keinen Mord. Und auch du, Nāgaseno, hättest weder einen Lehrer noch Ratgeber noch überhaupt die Mönchsweihe. Nun behauptest du aber andererseits, daß deine Ordensbrüder dich mit Nāgaseno anreden. Wer ist denn da dieser Nāgaseno? Sind da etwa die Kopfhaare der Nāgaseno, oder sind es die Körperhaare, Zähne, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Niere, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lunge, Eingeweide, Gekröse, Magen, Kot, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Fett, Tränen, Lymphe, Speichel, Rotz, Gelenköl, Urin oder das im Schädel befindliche Gehirn?‹

›Nicht doch, o König!‹

›Oder sind etwa die Empfindung oder die Wahrnehmung oder die Gemütsregungen oder das Erkennen dieser Nāgaseno?‹

›Nicht doch, o König!‹

›Dann sollen wohl vielleicht Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Erkennen zusammen genommen dieser Nāgaseno sein?‹

›Nicht doch, o König!‹

[147] Puggalo = Individuum (das »Unteilbare«), das Einzelwesen als Träger der Eigenart oder Individualität. Der Puggalo bezeichnet also das durch sein Anhaften mit der Persönlichkeit verkoppelte Wesen, das deswegen als Person in Erscheinung tritt im Gegensatz zum Tathāgato, dem völlig Losgelösten.

›Oder soll dieser Nāgaseno gar außerhalb von Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Erkennen existieren?‹

›Nicht doch, o König!‹

›Ich mag dich fragen, wie ich will, Verehrter: den Nāgaseno aber kann ich nicht entdecken. Soll etwa das bloße Wort ›Nāgaseno‹ schon der Nāgaseno selber sein?‹

›Nicht doch, o König!‹

›Nun, wer ist denn dieser Nāgaseno? Eine Unwahrheit sprichst du, o Herr, eine Lüge, denn der Nāgaseno existiert ja gar nicht!‹

Und der ehrwürdige Nāgaseno wandte sich zum Könige und sprach: ›Du bist, o König, fürstlichen Luxus und äußerste Bequemlichkeit gewöhnt. Wenn du daher zur Mittagstunde im heißen Sand zu Fuß gehst und mit den Füßen auf den harten, steinigen Kiessand trittst, bekommst du wehe Füße, dein Körper ermattet, dein Geist wird verstimmt, und körperliche Schmerzgefühle machen sich geltend. Bist du denn zu Fuß gekommen oder mit dem Wagen?‹

›Nein, o Herr, ich bin nicht zu Fuß gekommen, sondern mit dem Wagen.‹

›Nun, wenn du mit dem Wagen gekommen bist, o König, so erkläre mir denn, was ein Wagen ist! Ist wohl vielleicht die Deichsel der Wagen?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Oder die Achse?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Oder sind die Räder, oder der Wagenkasten, oder der Fahnenstock, oder das Joch, oder die Speichen, oder der Treibstock der Wagen?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Dann sollen wohl diese Dinge alle zusammen genommen der Wagen sein?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Oder soll etwa gar der Wagen außerhalb dieser Dinge existieren?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Ich mag dich fragen, wie ich will, o König: den Wagen aber kann ich nicht entdecken. Soll etwa das bloße Wort ‚Wagen' schon der Wagen selber sein?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Nun, was ist denn dieser Wagen? Eine Unwahrheit sprichst du, o König, eine Lüge, denn der Wagen existiert ja gar nicht. Du bist doch, o König, der oberste Herr über ganz Indien. Aus Furcht vor wem lügst du denn da? Hört mich an, ihr fünfhundert Griechen und zahlreichen Mönche! Dieser König Milindo behauptet, mit einem Wagen gekommen zu sein, doch auf meine Bitte hin, mir zu erklären, was ein Wagen ist, kann er mir einen solchen nicht nachweisen. Kann man so etwas wohl billigen?‹

Auf diese Worte spendeten die fünfhundert Griechen dem ehrwürdigen Nāgaseno ihren Beifall und sprachen zum König Milindo: ›Nun antworte, o König, wenn es dir möglich ist!‹

Und der König sprach zum ehrwürdigen Nāgaseno:

›Ich spreche durchaus keine Lüge, ehrwürdiger Nāgaseno. Denn in Abhängigkeit von Deichsel, Achse, Rädern usw. entsteht der Name, die Bezeichnung, der Begriff, die landläufige Ausdrucksweise, das Wort ›Wagen‹.‹

›Ganz richtig, o König, hast du erkannt, was ein Wagen ist. Gerade so aber auch, o König, entsteht in Abhängigkeit von Kopfhaaren, Körperhaaren, Nägeln usw. der Name, die Bezeichnung, der Begriff, die landläufige Ausdrucksweise und das Wort ›Nāgaseno‹. *Im höchsten Sinne aber ist da ein Lebewesen nicht vorzufinden.* Auch die Nonne Vajirā, o König, hat in Gegenwart des Erhabenen gesagt: ›Gerade wie man infolge des Zusammentreffens einzelner Bestandteile das Wort ›Wagen‹ gebracht, ebenso auch gebraucht man, wenn die *fünf Gruppen* da sind, die koventionelle Bezeichnung ›Lebewesen[148]‹.‹

In der Tat beziehen sich nicht Wenige, wenn sie als das Ziel der Lehre des Buddho die absolute Vernichtung des Menschen bezeichnen, gerade auf diesen Dialog. Haben sie recht? Zitieren wir wieder die Manen des Meisters. In welchem Sinne würde er wohl sprechen?

»Also doch! Also nämlich hast du doch die Besonnenheit verloren, an die ich dich noch eigens mahnte, hast sie so weit verloren, betörter Frager, daß du nun zu guter Letzt dich selbst in jene Klasse von Menschen einreihst, die beim Philosophieren *sich selbst* vergessen und auf die du früher selbst als eine Kuriosität hingewiesen hast, hast jegliche Besonnenheit so weit verloren, daß du selbst *mir* zutraust, ich könnte vor lauter Suchen nach dem *was* ich bin vergessen haben, *daß* ich bin, daß ich in irgend einem Sinne sein muß und daß diese Grund- und Urtatsache bestehen bleibt, auch wenn ich von allem in der Welt einsehe, daß es nicht mein Wesen sein kann, daß ich in nichts von der Welt bestanden sein kann, daß ich also eben *nichts* bin. Freilich mit diesem Wörtchen ›*nichts*‹ kannst du nicht fertig werden, es versetzt dich in Aufregung. Aber lasse dir auch von ihm nicht imponieren, bewahre deine Besonnenheit und geistige Klarheit auch ihm gegenüber, und du wirst alsbald einsehen, wie unbegründet deine Aufregung war und wie voreilig die Schlüsse waren, die du aus diesem Wörtchen gezogen hast.«

Wollen wir dieser Aufforderung des Meisters Folge leisten.

Was ist *nichts?* Wie schon gesagt, der Gegensatz von *Allem;* und was ist *Alles?* Wie ebenfalls bereits angegeben, das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Leib und das Tastbare, der Geist (das Denkorgan) und die Vorstellungen. Wem möchte das auch nicht ohne weiteres einleuchten? Wer möchte nicht vielmehr diese verblüffend einfache und doch so überaus scharfe Umgrenzung des Seienden bewundern? Gewiß lehren auch unsere großen Philosophen, daß alles, was ist, immer nur ein Sein *möglicher Erfahrung* ist, ein Satz, der inhaltlich mit der

[148] Die Fragen des Milindo, II, 1. – Satto = Lebewesen. »Wo es die Sinnesorgane, ihre Objekte und das entsprechende Bewußtsein gibt, dort gibt es das Lebewesen oder die Offenbarung des Lebewesens.« (Sam. Nik. XXXV, 66)

Definition des Buddho zusammenfällt, nachdem ja die alleinigen Träger aller möglichen Erfahrung eben die sechs Sinne, einschließlich des Denkens, sind. Aber wie matt wirkt *unsere* Formulierung in ihrer abstrakten Fassung gegen die unmittelbare Evidenz der Definition des Buddho in ihrer nicht mehr zu überbietenden Anschaulichkeit!

Haben wir aber so eine in sich selbst evidente Umschreibung des Begriffes »Alles«, so wird dadurch auch der Begriff des *Nichts* ohne weiteres völlig durchsichtig: Weil »Nichts« nur der Gegensatz von »Allem« ist, darum bezeichnen wir mit »Nichts« auch nichts weiter als die Abwesenheit sämtlicher Elemente, aus denen sich der Begriff »*Alles*« zusammensetzt, so daß die Antwort auf die Frage: Was ist das Nichts: einfach lautet: *Nichts mehr sehen, nichts mehr hören, nichts mehr riechen, nichts mehr schmecken, nichts mehr tasten, nichts mehr denken: das ist Nichts.* Die beiden Fragen: Was ist *Alles?* und was ist *Nichts?* umfassen also genau denselben Bereich, die eine in positiver, die andere in negativer Form. Denselben Gedanken finden wir wieder in dem anderen Satze des Buddho: »Hier im *Bewußtsein* steht das All[149]«, das heißt nämlich in Hinsicht darauf, daß das Bewußtsein das Produkt der jeweiligen Sinnentätigkeiten ist: im Sehbewußtsein, im Hörbewußtsein, im Riechbewußtsein, im Schmeckbewußtsein, im Tastbewußtsein, im Denkbewußtsein steht das All, ist es begründet, und wenn du das Sehen, Hören, Riechen usw. einstellst, wenn du also nichts mehr siehst, nichts mehr hörst, nichts mehr riechst, nichts mehr schmeckst, nichts mehr tastest, nichts mehr denkst, ist eben deshalb für dich *Alles* vernichtet, und es bleibt wiederum nur das reine *Nichts* übrig. Wer möchte aber behaupten, daß *dieses* Nichts nun ein wirkliches *Nichts*, das *absolute* Nichts wäre, das Nichts schlechthin und in jedem Sinne, also kein bloßes relatives Nichts, kein nihil privativum, sondern das leibhaftige nihil negativum[150]? Besagt doch auch dieses umfassendste Nichts, das wir überhaupt noch denken können, *nur die Aufhebung sämtlicher Sinnenfunktionen, einschließlich des Denkens.* Wer fühlte auch nicht ohne weiteres, daß, wie es Farben gibt, für die unser Auge nicht empfänglich ist und die wir nur noch auf chemischem Wege feststellen können, wie ultraviolett, und wie es Schwingungen gibt, die wir nicht mehr als Töne hören[151], es ebenso auch ein *hinter* der *gesamten* Sinnen- und Denktätigkeit Liegendes, also ein hinter oder in dem sogenannten *Nichts* Liegendes geben kann? Ja, wenn wir unsere Besonnenheit neuerlich betätigen, wenn wir uns also *besinnen*, so haben wir die Tatsache eines solchen ja bereits im bisherigen als die evidenteste Sache von der Welt, nämlich *als uns selbst*, kennen gelernt, indem wir uns selbst, unser tiefstes Wesen, als nicht in den sechs Sinnentätigkeiten und deren Korrelaten bestanden zweifellos erkannt haben,

[149] Suttanipāto, V. 1114.
[150] Vgl. Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, § 71.
[151] Vgl. Du Prel, Die Planetenbewohner und die Nebularhypothese, S. 116.

so daß wir eben *hinter* diesen stehen müssen, mithin *da*, von woher unserem Erkennen das Nichts entgegengähnt.

Dieses so gefürchtete »Du bist *nichts*« besagt also im Grunde nur, was du schon lange weißt: Du bestehst so wenig, wie in den Gestalten, den Tönen, den Düften, den Säften, dem Tastbaren und den Vorstellungen, im Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken. Du bist nichts von alledem und damit, nachdem eben das auch die sämtlichen Komponenten der Welt, des Alls sind, *nichts von der Welt*, du bist in Wahrheit *jenseits* der Welt, jenseits des Alls, oder im Geiste des Buddho ausgedrückt: *Alles* ist nicht dein Selbst, »*die ganze Welt ist anattā*[152]«.

Etwas anderes wollte natürlich auch Nāgaseno nicht zum König Milindo sagen. Beide sehen sich zum ersten Male und stellen sich demgemäß einander vor. Nāgaseno benützt in feinsinniger Weise die Gelegenheit, den König aufzuklären, daß auch diese ganze Vorstellung, wie alles in der Welt, nur Täuschung und daß er in Wahrheit für ihn gar nicht zu erfassen sei. Der König betrachtet ihn nämlich selbstverständlich der, wie heute, so auch damals herrschenden »gemeinen Meinung« gemäß als eine *Person*, das heißt als eine substanzielle Wesenheit, die sich in der bestimmten, ihm gegenüberstehenden Persönlichkeit *ausprägе*, *als* diese oder auch *in* ihr *erscheine*. Das Grundfalsche dieser Ansicht will ihm Nāgaseno dartun. Zu diesem Zwecke zeigt er ihm, daß die tatsächliche Unterlage des Begriffes *Person* lediglich der als einheitlicher Organismus erscheinende »Haufen von Hervorbringungen«, von Sankhārā, also dieser sechs Fuß hohe, mit Wahrnehmung und Denken behaftete Körper ist[153], genau so, wie die tatsächlichen Unterlagen für den Begriff *Wagen* die einzelnen Bestandteile des Wagens in ihrer ganz bestimmten Zusammensetzung bilden, daß also damit in Wahrheit der ganze Inhalt des Begriffes *Person* einerseits und *Wagen* andererseits erschöpft ist. Fällt »der Haufen von Hervorbringungen«, »dieser sechs Fuß hohe, mit Wahrnehmung und Denken behaftetet Körper« im Tode auseinander, dann ist auch das, was man unter Nāgaseno verstand, vollständig und definitiv untergegangen, wie der Wagen untergegangen ist, wenn seine Bestandteile verbrannt werden. Insbesondere bleibt nicht etwa die uns bereits wohlbekannte immaterielle oder geistige Substanz, also eine Seele, übrig, sondern eben nur mehr – das Nichts. *Aber* – und nun kommt die Hauptsache, die Nāgaseno damals freilich noch als selbstverständlich vom König miterfaßt voraussetzen durfte und die er eben deshalb nur stillschweigend mitgedacht hat: »*Das alles bin ich ja nicht, das gehört mir nicht, das ist nicht mein Selbst.*« Von seinem *wirklichen* Selbst hat also Nāgaseno in dem Dialog überhaupt mit keiner Silbe gesprochen. Er hat genau, wie der Buddho – und wir werden bald sehen, warum – dem Milindo immer nur dargelegt, daß dasjenige,

[152] Dhammapadam, V. 279. »Sabbe dhammā anattā«: »Alle Dinge sind nicht das Ich.«
[153] Oben S. 64 und das spätere Kapitel »Die Sankhārā«.

was dieser als sein Selbst erachte, nur das bestandlose Gespenst des Nichtselbst, *anattā* sei.

So bin ich also immer noch, bin noch trotz der Darlegungen Nāgasenos und trotzdem ich nach dem Buddho selbst *nichts* bin, nämlich nichts *von der Welt* — ein anderes Nichts kennen wir, wie ausgeführt, überhaupt nicht, ja, können ein solches nicht einmal denken —, wenn auch jetzt schon durchschimmert, daß dieses mein wirkliches Sein ein Sein von ganz anderer Art als jenes den fünf Gruppen eigentümliche ist. Es zeigt sich also, wie unbegründet die Verwirrung war, in die wir uns durch das hereingeworfene Wort »*nichts*« haben stürzen lassen, und daß diese Verwirrung tatsächlich nur infolge Mangels an Besonnenheit möglich war. Es zeigt sich andererseits weiterhin, wie begründet der fortwährende Hinweis darauf war, daß durch keinerlei Nachweis dahin, was ich alles *nicht* bin, je die Tatsache selbst aufgehoben werden kann, *daß* ich bin, in irgend einem Sinne sein muß. In der Tat, um es zum letzten Male festzustellen, welche Unklarheit des Denkens gehört dazu, anzunehmen, ein verständiger Mann — und als solchen werden den Buddho doch wohl auch seine Gegner gelten lassen — könnte durch eine Beweisführung, die sich ausgesprochenermaßen darauf beschränkt, dem Menschen nachzuweisen, was er *nicht* ist, worin er *nicht* bestanden sein kann, die sich also darin erschöpft, der Reihe nach aufzuzeigen: »Das bist du nicht und dieses bist du nicht und jenes bist du nicht«, die Absicht verfolgen, letzten Endes zum Schlusse zu gelangen: »Also bist du überhaupt nicht, bist in keinem Sinne!« Der ganze Beweis geht doch schon von der selbstverständlichen Voraussetzung aus, daß derjenige, dem er geliefert werden soll, in Wirklichkeit in irgend einem Sinne sein muß.

Doch wollen wir zur Behauptung gleich wieder den Beleg liefern, indem wir den Buddho selbst abermals sprechen lassen:

»Da ist einer, Mönche, ein Hoher Jünger, der — (meine Botschaft) — gehört hat, der die Hohen zu erkennen, die Hohe Lehre zu fassen vermag, in ihr wohl bewandert ist. Der betrachtet den Körper nicht als sich selbst, noch sich selbst als körperhaft, noch in sich selbst den Körper, noch im Körper sich selbst; er betrachtet die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütsregungen, das Erkennen nicht als sich selbst, noch sich selbst als diesen ähnlich, noch in sich selbst diese, noch in diesen sich selbst[154].« Ist es auch nur denkbar, aus diesen Worten herauszulesen, daß der Mensch sich in den fünf Gruppen erschöpfe? Wird in ihnen nicht vielmehr sonnenklar die Tatsache, daß der Hohe Jünger *ist*, als selbstverständlich vorausgesetzt und der Schwerpunkt nur darauf gelegt, daß er etwas toto genere von den seine Persönlichkeit aufbauenden fünf Gruppen *Verschiedenes* ist?

Womöglich noch klarer kommt dies in der folgenden Stelle zum Ausdruck: »Das Element der Erde — das Element des Wassers — das Element des Feuers — das Element der Luft — das Element des Raumes — das Element des Bewußt-

[154] Majj. Nik. III, p. 18 (109. Suttam).

seins[155] habe ich als uneigen begriffen *und mich nicht als im Element der Erde — des Wassers — des Feuers — der Luft — des Raumes — des Bewußtseins bestanden*[156].« Hier wird doch expressis verbis ausgesprochen, daß der Heilige sich als jenseits der fünf Gruppen und damit als jenseits der Welt erkennt.

Will man aber noch mehr Beweise haben, daß der Buddho nicht den Blödsinn des absoluten Nihilismus lehrt, Beweise, welche freilich derjenige nicht mehr braucht, der bereits an sich selbst mehr oder minder anschaulich durch tiefe Betrachtung erkannt hat, daß er in seinem eigentlichen Bestande durch das allmähliche Hinschwinden der fünf Gruppen in keiner Weise berührt wird, etwas von ihnen Verschiedenes ist, so halte man sich zunächst folgende Stelle vor:

»Der Wanderasket Vacchagotto sprach zum Erhabenen also:

›Wie ist das, lieber Gotamo: Ist das Selbst?‹

Auf diese Worte hin verhielt sich der Erhabene schweigend.

›Wie also, lieber Gotamo: Das Selbst ist nicht?‹

Auf diese Worte hin verhielt sich der Erhabene abermals schweigend.

Da erhob sich der Wanderasket Vacchagotto von seinem Sitz und entfernte sich.

Nicht lange, nachdem sich der Wanderasket Vacchagotto entfernt hatte, sprach der ehrwürdige Anando zu dem Erhabenen also:

›Herr, warum hat sich der Erhabene auf die Fragen des Wanderasketen Vacchagotto hin nicht erklärt?‹

›Hätte ich, Anando, auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotto: ›Ist das Selbst?‹ erklärt: ›Das Selbst ist‹, so wäre, Anando, dadurch jenen Asketen und Brahmanen, welche die Ewigkeit lehren, beigepflichtet worden[157].

›Hätte ich, Anando, andererseits auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotto: ›Das Selbst ist nicht?‹ erklärt: ›Das Selbst ist nicht‹, so wäre, Anando, dadurch jenen Asketen und Brahmanen, *welche die Vernichtung lehren*, beigepflichtet worden.

›Und hätte ich, Anando, auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotto: ›Ist das Selbst?‹ erklärt: ›Das Selbst ist‹, wäre das wohl ein Mittel gewesen, in ihm die Erkenntnis entstehen zu lassen: *Alle* Dinge sind nicht das Selbst[158]?‹

›Das freilich nicht, Herr.‹

›Hätte ich aber, Anando, auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotto: ›Das Selbst ist nicht?‹ erklärt: ›Das Selbst ist nicht‹, so würde das, Anando, dem ver-

[155] Die ersten fünf Elemente sind die Bestandteile des körperlichen Organismus, nāma-rūpam, indem die sechs Elemente zusammen eben wieder den »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« ergeben.

[156] Majj. Nik. III, p. 31 (112. Suttam).

[157] Das heißt das Beharren des Selbstes *in der Zeit* als *individuelle Seele*.

[158] Worauf es doch allein ankommt, indem alle Erlösung ja eben in der Befreiung von den Bestandteilen des Nicht-Selbst besteht.

worrenen Wanderasketen Vacchagotto nur noch mehr Verwirrung eingetragen haben: ›Früher war doch mein Selbst; jetzt aber ist es nicht[159].‹«

In dieser Stelle rückt der Buddho also *ausdrücklich* von jenen Asketen und Brahmanen, welche die Vernichtung lehren, ab. Er wußte gar wohl, warum. Denn auch schon zu seiner Zeit war kein Mangel an jenen seichten Köpfen, die noch so sehr mit ihrer Persönlichkeit verwachsen sind, daß in ihrem Gehirn für den Gedanken der Außerweltlichkeit ihres Wesens schlechterdings kein Platz ist und die eben deshalb, wenn sie als das letzte Ziel der Lehre des Buddho die definitive Vernichtung der Persönlichkeit im Tode des Heiligen vernehmen, dies nur im Sinne der absoluten Vernichtung des Menschen zu deuten vermögen. Sie kennen nur die Alternative eines *persönlichen* — d. h. in den fünf Gruppen bestehenden — oder gar keines Ich, die sie dann dahin lösen: Von den fünf Gruppen sagt der Buddho, sie seien *nicht*-ich, also gibt es überhaupt kein Ich; wonach also ein Heiliger ein Mensch wäre, der sich selbst absolut vernichtet — fürwahr, ein sonderbarer Heiliger! Eben deshalb muß jedem von ihnen bei der Heilsbotschaft des Buddho, »also zu Mute werden: ›Vernichtet werde ich sein, o, zu Grunde gegangen, ach, nicht mehr werde ich sein;‹ Er ist traurig, gebrochen, er jammert, schlägt sich stöhnend die Brust und gerät in Verzweiflung[160].« Um diese verschrobenen Köpfe unschädlich zu machen, stellte der Buddho ihnen noch eigens den *wirklichen* Versteher seiner Lehre gegenüber, dem angesichts der Lehre von der Vernichtung der Persönlichkeit »kein unverständiges Zittern ankommt, nicht also zu Mute wird: ›Vernichtet werde ich sein, o, zu Grunde gegangen, ach, nicht mehr werde ich sein‹[160].« Ja, er protestiert geradezu in furchtbar ernsten Worten gegen die Insinuation, als ob er die Vernichtung lehre: »Einen Mönch, dessen Geist von ihm losgetrennt ist, noch aufzuspüren, daß sie sagen könnten: ›Dies ist das Substrat für das Bewußtsein eines Vollendeten, gelingt selbst den Göttern, eingeschlossen Indra, Brahma und Pajāpati, nicht. Denn ich behaupte: ›In der sichtbaren Wirklichkeit ist ein Vollendeter nicht ausfindig zu machen!‹ Und weil ich das behaupte, beschuldigen mich manche Asketen und Brahmanen falsch und zu Unrecht: Ein Nihilist ist der Asket Gotamo, er lehrt die Vernichtung, das Verschwinden, das Vergehen des vorhandenen Lebewesens. *Was ich nicht rede, dessen bezichtigen mich jene lieben Asketen und Brahmanen grundloser, nichtiger Weise, falsch, mit Unrecht.* Nur eines, Mönche, verkündige ich heute wie früher: das Leiden und seine Vernichtung[161],« Worte, denen er anderweit[162] noch die folgenden anreiht: »In einer Beziehung kann, Sīho, wer wahr über mich redet, sagen: ›Die Vernichtung lehrt der Asket Gotamo, zum Zwecke der Vernichtung verkündet er seine Lehre und damit leitet er seine Schüler.‹ In welcher Beziehung könnte nun einer, der wahr über

[159] Samyutta Nik. XLIV, 10.
[160] Majj. Nik. I, p. 137 (22. Suttam).
[161] Majj. Nik. I, p. 140 (22. Suttam).
[162] Mahāvaggo VI, 31.

mich redet, also sagen? Ich lehre die Vernichtung der Gier, die Vernichtung des Hasses, die Vernichtung der Verblendung; ich lehre die Vernichtung der mannigfachen bösen, nicht zum Heile gereichenden Dinge. In *dieser* Beziehung, Sīho, kann, wer wahr über mich redet, sagen: ›Die Vernichtung lehrt der Asket Gotamo, zum Zweck der Vernichtung verkündet er seine Lehre und damit leitet er seine Schüler‹.« Freilich wäre dabei noch zu bemerken gewesen, daß wir nicht in Gier, Haß und Verblendung und den anderen mannigfachen bösen Dingen bestanden seien, aber diese Konstatierung glaubte sich der Buddho, da er doch zu vernünftigen Leuten redete, füglich schenken zu dürfen.

Besonders klar und über jedes Mißverständnis erhaben ist auch der folgende Dialog, in welchem wir zugleich unsere bisherigen Ausführungen zusammengefaßt finden. In einem Mönche mit Namen Yamako war die schlechte Ansicht entstanden: »Ich verstehe die von dem Erhabenen verkündete Lehre dahin, daß ein von der Beeinflussung[163] befreiter Mönch bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, dem völligen Untergang, der Vernichtung anheimfällt und nicht mehr ist.«

Die Mönche unternahmen es, ihn zu belehren: »Sprich nicht so, Freund Yamako! Unterschiebe dem Erhabenen nichts; dem Erhabenen etwas zu unterschieben ist nicht gut; *der Erhabene würde nämlich nicht also sprechen:* ›Ein von der Beeinflussung befreiter Mönch fällt bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, dem völligen Untergang, der Vernichtung anheim und ist nicht mehr‹.«

Da indessen Yamako auf seiner Ansicht beharrte, berichteten es die Mönche dem ehrwürdigen Sāriputto, dem größten der Jünger des Buddho, »dem Jünger, der dem Meister gleicht, wie man sagt[164]«. Sāriputto unternimmt es, den Yamako folgendermaßen zu belehren:

»Freund Yamako, ist es wahr, wie man sagt, daß in dir folgende schlechte Ansicht entstanden ist: ›Ich verstehe die von dem Erhabenen verkündete Lehre dahin, daß ein von der Beeinflussung befreiter Mönch bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, dem völligen Untergang, der Vernichtung anheimfällt und nicht mehr ist‹?«

»Gewiß, Freund.«

»Was meinst du, Freund Yamako: Ist der Körper unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, Freund.«

»Und was vergänglich ist, ist das leidvoll oder glückbringend?«

»Leidvoll, Freund.«

»Und was vergänglich, leidvoll, wandelbar ist, kann man das in diesem Sinne betrachten: ›Das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst‹?«

[163] Sc. durch die fünf Komponenten der Persönlichkeit. – Bezüglich des mit »Beeinflussung« übersetzten Wortes āsavo s. weiter unten.

[164] Majj. Nik. I, p. 150 (24. Suttam).

»Gewiß nicht, Freund.«

»Ist die Empfindung, ist die Wahrnehmung, sind die Gemütstätigkeiten, ist das Erkennen unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, Freund.«

»Und was vergänglich ist, ist das leidvoll oder glückbringend?«

»Leidvoll, Freund.«

»Und was vergänglich, leidvoll, wandelbar ist, kann man das in diesem Sinne betrachten: ›Das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst‹?«

»Gewiß nicht, Freund.«

»Deshalb, Freund: Was es auch an Körper, was es auch an Empfindung, was es auch an Wahrnehmung, was es auch an Gemütstätigkeiten, was es auch an Erkennen gibt, vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, häßlich oder schön, fern oder nahe, – alle diese Körper, Empfindungen, Wahrnehmungen, Gemütstätigkeiten und alles Erkennen sollte man der Wirklichkeit gemäß in rechter Weisheit also erkennen: ›Das ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.‹

»Wenn, Freund, ein Hoher Jünger, der die Botschaft des Meisters gehört hat, solches durchschaut, graust ihm vor dem Körper, vor der Empfindung, vor der Wahrnehmung, vor den Gemütstätigkeiten, vor dem Erkennen. Voll Grausen schreckt er vor ihnen zurück. Weil er vor ihnen zurückschreckt, löst er sich von ihnen los. In dem Losgelösten erhebt sich das *Wissen:* ›Ich bin losgelöst.‹

»Was meinst du nun, Freund Yamako: Betrachtest du – (auch jetzt noch) – den Körper als den Vollendeten?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Betrachtest du die Empfindung als den Vollendeten? Betrachtest du die Wahrnehmung oder die Gemütstätigkeiten oder das Erkennen als den Vollendeten?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Was meinst du, Freund Yamako: Hältst du noch dafür, daß der Vollendete in dem Körper inbegriffen sei?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Hältst du dafür, daß der Vollendete außerhalb des Körpers sei?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Hältst du dafür, daß der Vollendete in der Empfindung oder in der Wahrnehmung oder in den Gemütstätigkeiten oder im Erkennen inbegriffen sei?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Hältst du dafür, daß der Vollendete außerhalb der Empfindung oder außerhalb der Wahrnehmung oder außerhalb der Gemütstätigkeiten oder außerhalb des Erkennens sei?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Was meinst du, Freund Yamako: Hältst du dafür, daß Körper, Empfindung,

Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten und Erkennen (zusammen) den Vollendeten ausmachen?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Was meinst du, Freund Yamako: Hältst du dafür, daß der Vollendete ohne Körper, ohne Empfindung, ohne Wahrnehmung, ohne Gemütstätigkeiten, ohne Erkennen sei?«

»Das freilich nicht, Freund[165].«

»Da du nun, Freund Yamako, außer stande bist, den Vollendeten selbst bei Lebzeiten wahrheitsgemäß und sicher ausfindig zu machen – war es da richtig von dir zu erklären: ›Ich verstehe die von dem Erhabenen verkündete Lehre dahin, daß ein von der Beeinflussung befreiter Mönch *bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, dem völligen Untergang, der Vernichtung anheimfällt und nicht mehr ist*‹?«

»Weil ich vorher unwissend war, Freund Sāriputto, hatte ich diese schlechte Ansicht; nachdem ich nun aber diese Darlegung der Hohen Lehre vom ehrwürdigen Sāriputto gehört habe, *ist jene schlechte Ansicht von mir aufgegeben* und ich habe die Hohe Lehre voll begriffen.«

»Wenn nun, Freund Yamako, dich jemand fragen würde: ›Freund Yamako, was wird bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, aus einem Mönche, der ein Meister und von der Beeinflussung befreit ist?‹ – was würdest du, Freund Yamako, auf diese Frage hin erklären?«

»Wenn mich, Freund, jemand also fragen würde, dann würde ich auf diese Frage hin folgendes erklären: ›Der Körper, Freund, ist vergänglich, was vergänglich ist, das ist leidvoll; *was leidvoll ist, das ist zur Aufhebung gelangt*, das ist verschwunden. Die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütstätigkeiten, das Erkennen ist vergänglich; was vergänglich ist, das ist leidvoll; *was leidvoll ist, das ist zur Aufhebung gelangt, das ist verschwunden.*‹ Dies, Freund, würde ich auf jene Frage hin erklären.«

»Gut, gut, Freund Yamako! Ich will dir aber noch ein Gleichnis geben, Freund Yamako, damit du diesen Gegenstand in noch höherem Grade erkennst.

»Angenommen, Freund Yamako, es wäre da ein sehr reicher, sehr begüterter, mit viel Schutz umgebener Haushalter oder Haushalterssohn, und diesem wäre ein Mann feindlich, unfreundlich, übelwollend gesinnt und trachtete ihm nach dem Leben. Diesem Manne käme nun folgender Gedanke: ›Dieser Haushalter oder Haushalterssohn ist sehr reich, sehr begütert, mit viel Schutz umgeben; ich werde ihn nicht gut mit Gewalt töten können; wie wäre es, wenn ich mich bei ihm einschmeichelte und ihn dann tötete?‹ Und angenommen, er begäbe sich

[165] Natürlich sind die fünf Gruppen, solange wir an ihnen hängen, *Qualitäten* von uns, aber es sind keine *wesentlichen* Qualitäten, sie haben nichts mit unserem eigentlichen Wesen zu tun. Daraus folgt: Solange ich an ihnen *hafte*, bin ich selbstverständlich nicht ohne sie; lasse ich sie aber fahren, so bin ich dadurch nicht in meinem Bestande berührt. – Davon später ausführlich.

zu dem Haushalter oder Haushalterssohn und spräche also: ›Herr, ich möchte in deine Dienste treten‹, und der Haushalter oder Haushalterssohn nähme ihn in seine Dienste. Und angenommen, er diente ihm, indem er vor ihm aufstünde und nach ihm sich niederlegte, und wäre willig, zuvorkommend und in seinen Worten freundlich. Und jener Haushalter oder Haushalterssohn behandelte ihn wie einen Freund, behandelte ihn wie einen Genossen und würdigte ihn seines Vertrauens, und wenn nun, Freund, dieser Mann inne würde: ›Der Haushalter oder Haushalterssohn würdigt mich seines Vertrauens‹, und er träfe ihn an einem einsamen Orte und tötete ihn mit einem scharfen Schwerte:

»Was meinst du wohl, Freund Yamako: War dieser Mann damals, als er sich zu jenem Haushalter oder Haushalterssohn begab und also sprach: ›Herr, ich möchte in deine Dienste treten‹ – ein Mörder, obwohl jener von ihm, der ein Mörder war, nicht wußte: ›Er ist mein Mörder‹? –

»Und war er auch damals ein Mörder, als er jenem diente, indem er vor ihm aufstand und nach ihm sich niederlegte, und willig, zuvorkommend und in seinen Worten freundlich war – obwohl jener von ihm, der ein Mörder war, nicht wußte: ›Er ist mein Mörder‹? –

»Und war er auch damals ein Mörder, als er jenen an einem einsamen Orte traf und ihn mit einem scharfen Schwerte tötete – obwohl jener von ihm, der ein Mörder war, nicht wußte: ›Er ist mein Mörder‹?«

»Freilich war er's, Freund.«

»Genau ebenso, Freund, verhält es sich mit einem Weltmenschen, der – (die Botschaft des Meisters) – nicht gehört hat, die Hohe Lehre nicht kennt. Ein solcher betrachtet den Körper als sich selbst oder sich selbst als körperhaft oder in sich selbst den Körper oder in dem Körper sich selbst.

»Er betrachtet die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütstätigkeiten, das Erkennen als sich selbst oder sich selbst als mit ihnen begabt oder sie als in sich inbegriffen oder sich als in ihnen inbegriffen.

»Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen vergänglich sind.

»Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen leidvoll sind.

»Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen *nicht er selbst* sind.

»Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen *hervorgebracht* sind.

»Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfin-

dung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen Mörder sind[166].

»Er unterliegt dem Körper und haftet an ihm und versteift sich darauf: ›Es ist mein Selbst.‹ Er unterliegt der Empfindung, der Wahrnehmung, den Gemütstätigkeiten, dem Erkennen und haftet daran und versteift sich darauf: ›Es ist mein Selbst.‹ Und die fünf Gruppen des Haftens gereichen ihm, der ihnen unterliegt, *der an ihnen haftet*, für lange Zeit zum Unheil und Leiden.

»Aber ein Hoher Jünger, Freund, der – (die Botschaft des Meisters) – gehört hat, die Hohe Lehre kennt, betrachtet den Körper nicht als sich selbst, *noch sich selbst als körperhaft, noch den Körper als in sich selbst, noch sich selbst als im Körper.*

»Er betrachtet nicht die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütstätigkeiten, das Erkennen als sich selbst, *noch sich selbst als mit ihnen begabt, noch sie als in sich selbst, noch sich selbst als in ihnen inbegriffen.*

»Er erkennt der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen vergänglich sind.

»Er erkennt der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen leidvoll sind.

»Er erkennt der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen *nicht er selbst* sind.

»Er erkennt der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen *hervorgebracht* sind.

»Er erkennt der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen Mörder sind.

»Er unterliegt nicht dem Körper und haftet nicht an ihm, noch versteift er sich darauf: ›Es ist mein Selbst.‹ Er unterliegt nicht der Empfindung, nicht der Wahrnehmung, nicht den Gemütstätigkeiten, nicht dem Erkennen und haftet nicht daran, noch versteift er sich darauf: ›Es ist mein Selbst.‹ Und diese fünf Gruppen des Haftens gereichen ihm, der ihnen nicht unterliegt, *der an ihnen nicht haftet*, für lange Zeit zum Heil und Glück[167].

In diesem Dialog wird also, ganz im Einklang mit den bisherigen Darlegungen, als selbstverständlich vorausgesetzt, daß der erlöste Heilige auf jeden Fall *ist*, mag er im übrigen sein, was er will, andererseits aber wiederum dargetan,

[166] d. h. also, in Beziehung zu dem vorhergehenden Gleichnis gebracht, er betrachtet die fünf Haftensgruppen als seinen Freund, während sie in Wahrheit sein Feind sind, indem sie ihm den Tod bringen.

[167] Samyutta Nikāyo III, p. 109 flg. (XXII, 85).

worin er unmöglich bestanden sein kann, nämlich in den fünf die Persönlichkeit konstituierenden Gruppen. Der definitive Wegfall dieser fünf Gruppen findet im Tode statt. Der Vorgang, den wir Tod nennen, ist mithin für den Heiligen weiter nichts als die Vernichtung desjenigen an ihm, was, weil von dieser Welt, vergänglich, leidvoll, *hervorgebracht* ist und eben damit nicht sein wahres Wesen, nicht sein wirkliches Selbst bildet. Nur dieses ihm im Grunde Fremde ist »zur Aufhebung gelangt«. Dieses Verhältnis verkennt »der die Buddhabotschaft nicht kennende Weltmensch«, der die Bestandteile seiner Persönlichkeit in Beziehung zu seinem eigentlichen Wesen bringt, indem er sich darauf versteift: »Es ist mein Selbst.« Eben dadurch aber verliert er sich vollständig in seine Persönlichkeit, geht so vollkommen in ihr auf, daß er sich nun auch wirklich in sie verloren hat. Damit sieht er sich dann selbst dem Tode verfallen: die fünf Komponenten der Persönlichkeit werden zu Mördern, die ihm den Tod bringen werden, insbesondere zu Mördern des uns allein angemessenen Zustandes *der Freiheit* von diesen fünf Gruppen, welcher Zustand, wie wir später sehen werden, ein solcher unaussprechlichen Friedens ist, einen Gedanken, den wir übrigens auch in den anderen Worten wiederfinden: »Wer, Brüder, nicht den Einblick in den Körper kostet, der kostet wahrlich nicht *das Unvergängliche*. Nur wer den Einblick in den Körper kostet, kostet, fürwahr, *das Unvergängliche*[168].«

Endlich mögen noch die folgenden zwei Aussprüche des Buddho angeführt werden, in welchen er in geradezu feierlicher Weise die Existenz des Reiches der Leidlosigkeit verkündet, das allein uns im Grunde entspricht und deshalb als unsere eigentliche Heimat zu betrachten ist:

»Es *gibt*, Mönche, ein nicht Geborenes, nicht Gewordenes, nicht Gemachtes, nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachtes. Wenn es, Mönche, dieses nicht Geborene, nicht Gewordene, nicht Gemachte, nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachte nicht gäbe, dann wäre hier ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten nicht zu erkennen. Weil es nun aber, Mönche, ein nicht Geborenes, nicht Gewordenes, nicht Gemachtes, nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachtes gibt, darum läßt sich ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten erkennen[169].«

»Es *gibt*, Mönche, jenes Gebiet, wo nicht Erde noch Wasser ist, nicht Feuer noch Luft, nicht unendliches Raumgebiet, noch unendliches Bewußtseinsgebiet, noch das Gebiet der Nicht-irgend-etwasheit, noch das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch auch-Nichtwahrnehmung, nicht diese Welt noch eine andere Welt, nicht beides, Mond und Sonne. Das nenne ich, Mönche, weder Kommen

[168] Angutt. Nik. I, 21. – Damit vgl. auch Dhammapadam, V. 375: »Wenn er Entstehen und Vergehen der Gruppen deutlich hat geseh'n, erlangt er Glück und Seligkeit als *Seher des Unsterblichen*.«

[169] Udānam VIII, 3.

noch Gehen, noch Bestehen noch Vergehen noch Entstehen, was nicht selber wieder auf einer Grundlage ruht, nicht in Fluß ist, keinen Untergrund hat: eben das, eben dieses ist das Ende des Leidens.

»Schwer zu sehen, wahrlich, ist das Nicht-Selbst, nicht leicht zu sehen ist ja die Wahrheit[170].«

Also der Mensch *ist*, ist unabhängig von seiner Persönlichkeit und auch nach Vernichtung derselben: Das ist das gewaltige, auf Grund eigener anschaulicher Erkenntnis gewinnbare Resultat der Lehre des Buddho[171].

In so scharfen Umrissen sich diese Grundwahrheit aus der Lehre heraushebt, so sehen wir doch schon aus den bisher angeführten Stellen der Sutten zugleich, daß der Buddho und seine Jünger es andererseits mit einer in die Augen springenden Absichtlichkeit vermeiden, den Zustand des Vollendeten nach dem Tode, das heißt also eben nach vollständiger Abstreifung der Persönlichkeit, mithin auch unser eigenes Wesen unabhängig von der Persönlichkeit, irgendwie positiv zu bestimmen. Stets und ausnahmslos wird hievon nur in negativen Ausdrücken gesprochen; ja, der Buddho lehrt sogar, daß einem richtigen Mönch nicht einmal mehr *der Gedanke* an das Ich aufsteigen dürfe. Dieser Umstand ist dann für verständnislose Leute das Hauptargument dafür geworden, dem Buddho trotz alles Bisherigen und trotzdem er insbesondere in gar nicht mehr zu überbietender Weise betont, daß, was im Tode zugrunde geht, nur die Bestandteile des Nicht-Selbst seien, die Ungeheuerlichkeit zu imputieren, daß er die absolute Vernichtung des Menschen im Tode des Heiligen lehre. Für den aber, der seinem Gedankengang zu folgen vermag, ist auch diese Ablehnung aller und jeder irgendwie positiven Bestimmung des wahren Menschen — was *wir* als solchen bezeichnen, ist nur der *Scheinmensch* — ohne weiteres klar. Wir haben den Grund hiefür ja auch schon kennen gelernt. Er liegt darin, daß der wahre Mensch, wie er im Tode des Heiligen völlig rein und von allen Schlacken der Persönlichkeit befreit, hervorgeht, jenseits der Welt und damit der Erkenntnis auf ewig unzugängliches Gebiet entrückt, für diese das *Nichts* ist, ein Nichts, dessen Bedeutung aber, um es noch einmal zu betonen, eben weil es nur ein Nichts für die *Erkenntnis*, das heißt das Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken ist, sich darin erschöpft, daß es nichts *Erkennbares* ist. Wo aber für die Erkenntnis der Schleier des Nichts sich herabsenkt, da hört eben deswegen auch alle und jede positive Begriffsbestimmung, sogar jene des Seins auf, ja, es ist nicht einmal mehr Raum für das bloße Wort Ich in seiner positiven Form. Etwas Besonnenheit wird auch dies aufweisen.

Dabei müssen wir uns wiederum der grundlegenden Aufhellung Schopenhauers über das Zustandekommen der Begriffe erinnern, wonach diese kein ursprünglich Reales, sondern das künstliche, aus der Anschauung herausdestil-

[170] Udānam VIII, 1, 2.

[171] Gewinnbar durch Durchschauung des Bereiches des *Nicht-Ich:* »Schwer zu erkennen ist freilich das Nicht-Selbst«, nämlich *als solches.*

lierte Produkt der Vernunft sind, mithin ihren ganzen Gehalt nur im anschaulich Gegebenen, das heißt in der Welt der Sinne, haben, eben weshalb sie immer nur von immanentem, nie aber von transzendentem Gebrauche sein können und dürfen. Das wird gewöhnlich selbst von denen, welche diese Erkenntnis als eine abstrakte sich angeeignet haben, gerade hinsichtlich der Grundbegriffe Ich und Sein übersehen. Speziell bezüglich des Begriffes *Sein* gilt, was Schopenhauer den Deutschen vorwirft: »Bei gewissen Worten, wie da sind Recht, Freiheit, das Gute, *das Seyn* (dieser nichtssagende Infinitiv der Kopula) u. a. m. wird dem Deutschen ganz schwindlich. Er geräth alsbald in eine Art Delirium und fängt an, sich in nichtssagenden, hochtrabenden Phrasen zu ergehn, indem er die weitesten, folglich hohlsten Begriffe künstlich aneinanderreiht; statt daß er die Realität ins Auge fassen und die Dinge und Verhältnisse leibhaftig anschauen sollte, aus denen jene Begriffe abstrahiert sind und die folglich ihren alleinigen wahren Inhalt ausmachen[172].«

Wollen wir deshalb den Inhalt des Begriffes Sein einmal nüchtern feststellen: Das Urteilen besteht darin, einem Subjekt ein Prädikat beizulegen oder abzusprechen. Dieses Verhältnis des Prädikats zum Subjekt wird durch die Kopula »ist – ist nicht« ausgedrückt. Insbesondere ist in dieser Weise auch jedes Verbum mittels seines Partizips ausdrückbar. Demnach ist die Bedeutung der Kopula, daß im Subjekt das Prädikat mitzudenken sei – nichts weiter[173]. Nun sind aber alle Prädikate, die dem Subjekt nur je beigelegt werden können, durch die Erfahrung bedingt, das heißt, jedes nur mögliche Prädikat wird durch einen der sechs Sinne vermittelt, gehört in den Bereich eines solchen. Die sechs Sinne und ihre Objekte sind ja, wie wir bereits gesehen haben, *alles*. Die allgemeinsten und letzten Prädikate, die einem Subjekte beigelegt oder abgesprochen werden können und in denen alle anderen Prädikate potentiell enthalten sind, sind also das *Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken*. Nur auf diese Grundprädikate kann deshalb auch die Kopula Sein letzten Endes sich beziehen: ich bin ein Sehender, Hörender, Riechender, Schmeckender, Tastender, Denkender – gleichviel, ob dies positiv zum Ausdruck kommt oder die Kopula scheinbar selbständig gebraucht wird: »ich bin, du bist, er ist«, indem dabei wenigstens immer zu ergänzen ist: »Ein Sehender, Hörender, ... Denkender«. Zum mindesten muß die Kopula letzteres Prädikat, also das Denken, dem Subjekt beilegen: cogito, ergo sum, sc. cogitans. Hebe ich alle diese Prädikate auf, insbesondere auch das Denken, dann verliert auch die Kopula Sein jeden Inhalt, sie wird zum »bloßen Wort im Gehirn«, dem nichts mehr entspricht, das heißt, sie wird selbst zu *nichts*. Nun wirft der Heilige im Tode in der Tat mit den sechs Sinnesorganen alles Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und

[172] Parerga II, 263 (247).
[173] Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, S. 114, 115 (122).

Denken ab. Es hat also auch keinen Sinn mehr, von ihm zu sagen, er sei, eben weil alles Sein nur im Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken besteht.

Ebenso verkehrt wäre es nun aber auch zu sagen, der erlöste Heilige sei *nicht*. Gewiß, er ist nicht mehr im eigentlichen Sinne des Wortes, er ist also kein Sehender, Hörender, Riechender, Schmeckender, Tastender, Denkender mehr und damit für unser Erkennen, das sich ja ebenfalls nur in dieser sechsfachen Richtung bewegt, verschwunden, zu *nichts* geworden. Aber wir haben schon gesehen, daß dieses von uns allein begreifbare Sein nicht das Sein schlechthin, sondern nur eine bestimmte Art von Sein ist, wie eben deshalb auch unser Begriff *Nichts* nicht das absolute, sondern nur ein relatives Nichts ist, ein Nichts nur für unser *Erkennen*. Nun hat sich aber der Mensch, weil er sich infolge seines Mangels an Besonnenheit ganz und gar mit dem in den sechs Sinnentätigkeiten bestehenden Sein identifiziert, daran gewöhnt, den Begriff Nichtsein nicht in seinem eigentlichen und richtigen Sinne als den eines bloßen *relativen*, in der Abwesenheit aller Sinnentätigkeiten bestehenden, Nichtseins, sondern als ein Nichtsein im absoluten Sinne zu nehmen, wie er ja auch dementsprechend den Begriff *Nichts*, in seinem weitesten Umfange genommen, gemeinhin im absoluten Sinne, als das Nichts schlechthin, auffaßt. *Er dehnt also die Begriffe Nichtsein und Nichts über den Bereich, aus dem sie abgezogen sind und für den allein sie deshalb auch nur Geltung haben, hinaus aus*, sie werden ihm statt von immanentem von transzendentem Gebrauche, und so gerät er in den folgenschweren Trugschluß, daß mit dem Aufhören des in den sechs Sinnentätigkeiten bestehenden Seins das Nichtsein schlechthin, das absolute Nichts, stattfinde. Eben um diesen Trugschluß hintanzuhalten, darf man auch nicht sagen, daß der erlöste Heilige nicht sei, obwohl er für unser *Erkennen* nichts geworden ist.

Die Sachlage ist kurz die: Die Kopula Sein ist der weiteste aus der Erfahrung abgezogene Begriff, von der Vernunft zu dem Zwecke gebildet, dem Subjekt irgend ein Prädikat beizulegen oder abzusprechen. Ihre Anwendung verbietet sich also in dem Augenblick, wo ein von allen Prädikaten, also von allem Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken freies Subjekt in Frage kommt. Weil es hier gar kein Prädikat mehr gibt, das diesem *bloß* Subjektiven noch zugesprochen werden könnte, hat eben auch die Kopula Sein, die bloß ausdrücken soll, daß im Subjekt irgend ein Prädikat mitzudenken sei, keinen Sinn mehr. Dadurch, daß es seiner Prädikate entkleidet wird, wird nun aber natürlich nicht etwa auch dieses Subjektive selbst zu nichts, wenn es auch als *Subjekt*, das heißt als Träger der Prädikate, aufgehört hat, wenigstens dann nicht, wenn, wie hier, alle diese Prädikate, wie wir bereits gesehen haben, ihm gar nicht wesenhaft zugehören, ihm im Grunde etwas Fremdes sind. Aber wir können es nicht mehr fassen, weil, was wir zu fassen imstande sind, überhaupt nur diese Prädikate

waren, von denen es aber nunmehr frei ist[174]. Wir stoßen hier also auf ein Sein, das in *unserem* Sinne kein Sein mehr ist, *wir sind an den Toren des Unerkennbaren, des Transzendenten angelangt:* Kein Auge kann es sehen, kein Ohr hören, keine Nase riechen, keine Zunge schmecken, kein Tastorgan tasten, kein Denkorgan mehr denken; und weil so das Subjektive in uns jenseits aller Wahrnehmung liegt — »es gibt eine Entrinnung in das Jenseits des Wahrnehmungsbereiches[175]« — deshalb paßt auch kein Begriff und demzufolge auch kein Wort mehr für dasselbe. Der Buddho selbst führt diesen Gedankengang in Dīgha Nikāyo XV, wie folgt, aus: Zunächst legt er dar, daß man von unserem wahren Ich auf keinen Fall sagen könne, es bestehe in den Empfindungen, es sei — zufolge seiner inneren Wesenheit — empfindend, da ja die Empfindungen selbst wieder durch die Sinnentätigkeiten des uns offensichtlich wesensfremden körperlichen Organismus *bedingt* sind, erst durch sie *erzeugt* werden, also bloß als ein Fremdes in uns *aufsteigen.* Sodann kommt er auf die hienach noch allein verbleibende Annahme zu sprechen, daß dann unser Ich eben empfindungsfrei sein müsse, und führt nun nach dieser Richtung aus: »Da wäre denn, Anando, einem, der gesagt hat: ›Nicht doch ist bei mir die Empfindung das Ich, empfindungsfrei ist mein Ich‹, also zu antworten: *›Wo es aber, Freund, gar keine Empfindbarkeit mehr gibt, kann da ein ›Ich bin‹ sein?‹«* — welche Frage Anando also beantwortet: »Freilich nicht, o Herr.« — Auch der Buddho spricht also hier direkt aus, daß die Kopula Sein nur innerhalb des Bereiches der Empfindungen als des Bereiches möglicher Wahrnehmung Sinn hat, indem das äußerste und weiteste Prädikat, das durch sie noch mit dem Subjekt in Verbindung gebracht werden kann, eben das Empfinden ist — ›Ich bin‹, nämlich ein Empfindender[176] und daß darüber hinaus, also wenn wir uns empfindungsfrei gemacht haben, auch nicht mehr gesagt werden kann, unser Ich *sei*[177].

[174] Unser Erkenntnisapparat ist nur für diese *Prädikate* eingerichtet und deshalb auch ausschließlich auf sie, also nach außen, auf die Bestandteile des *Nicht-Selbst* gerichtet, kann also auch nicht unser eigenes dahinterstehendes Wesen beleuchten: »Nach auswärts bohrte die Höhlungen der An-sich-Seiende: darum sieht man nach außen, nicht aber im innern Selbst« (Kathaka-Up. 4, 1). – Den gleichen Gedanken drückt Schopenhauer, wie folgt, aus: »Das Ich ist der finstere Punkt im Bewußtseyn, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehnerven blind ist, wie das Gehirn selbst völlig unempfindlich, der Sonnenkörper finster ist und das Auge Alles sieht, nur sich selbst nicht. Unser Erkenntnisvermögen ist ganz nach Außen gerichtet . . . Daher weiß jeder von sich nur als von diesem Individuo. . . . *Könnte er hingegen zum Bewußtseyn bringen was er noch überdies und außerdem ist; so würde er seine Individualität willig fahren lassen, die Tenacität seiner Anhänglichkeit an dieselbe belächeln«* (Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 560 [577]).

[175] Majj. Nik. I, p. 38 (7. Suttam).

[176] Das ist im Grunde dasselbe, wie ›ich bin‹, sc. ein Sehender, Hörender, Riechender . . . Denkender, da ja jede Sinnentätigkeit in der durch sie hervorgerufenen Empfindung aufgeht (cfr. das Kap. über die Persönlichkeit).

[177] Im einzelnen gilt folgendes: ›Das Empfinden kommt mir nicht zu, weshalb ich es aufzugeben habe‹: das ist richtig. — ›Also bin ich empfindungsfrei‹: das ist schon

Erweist sich aber so auch der weiteste Begriff, den der Mensch überhaupt bilden kann, nämlich der des Seins, auf unser wahres Wesen als unanwendbar, dann ist damit natürlich auch jegliche Ansicht über dasselbe als unzutreffend, ja als unmöglich erkannt:

»Wollte man, Anando, von einem – (schon zu seinen Lebzeiten innerlich auch) – von seinem Geiste losgelösten Mönche etwa sagen, er habe die Ansicht: ›Ein Vollendeter ist nach dem Tode‹ oder, er habe die Ansicht: ›Ein Vollendeter ist nicht nach dem Tode‹, oder, er habe die Ansicht: ›Ein Vollendeter ist und ist nicht nach dem Tode‹, oder, er habe die Ansicht: ›Weder ist, noch ist nicht ein Vollendeter nach dem Tode‹, so träfe das alles nicht zu. Und warum nicht? Soweit, Anando, eine Benennung reicht, soweit die Bahn der Benennung reicht, soweit eine Erklärung reicht, soweit die Bahn der Erklärung reicht, soweit eine Darstellung reicht, soweit die Bahn der Darstellung reicht, soweit die Weisheit reicht, soweit die Bahn der Weisheit reicht, soweit ein Kreis reicht, soweit ein Kreis einkreist: *soweit kreist der Kreis ein*«[178] [179]. Damit trifft auch nicht zu, daß ein in solchem Wissen erlöster Mönch die Ansicht habe: ›Ein in solchem Wissen erlöster Mönch erkennt nicht mehr, sieht nicht mehr.‹«

falsch, weil in diesem Satze ein Schimmer von etwas Positivem enthalten ist, nämlich: ich *bin*, wenn auch empfindungsfrei. – Man kann vielmehr nur sagen: ich muß empfindungsfrei *werden;* oder: der Heilige hat sich empfindungsfrei gemacht.

[178] d. h. also: So weit der Bereich der Ansichten reicht, soweit können Ansichten bestehen. Hier aber ist dieser Bereich überschritten. Dīgha Nik. XV.

[179] Ungehörig wäre mithin insbesondere auch die Ansicht, der Erlöste bleibe wenigstens *ein mit sich selbst Identisches*, also der Begriff des Beharrens: Weil man vom Erlösten nicht einmal sagen kann: ›Er ist‹, deshalb kann man um so weniger sagen: ›Er ist ein mit sich selbst Identisches.‹ – Es gibt überhaupt kein mit sich selbst Identisches, weder innerhalb der Welt – insbesondere ist die Persönlichkeit kein solches – noch kann mein wahres Wesen so definiert werden, weil auch der Begriff der Identität, als aus der Erfahrung abgezogen, eine Aufeinanderfolge von Veränderungen, also mindestens zwei Zeitmomente, voraussetzt, während der etwas mit sich selbst identisch sein soll, im gestorbenen Erlösten aber jede Veränderung und damit auch die Zeit aufgehoben ist. – Solange er lebt, entsteht freilich der *Schein* eines mit sich selbst Identischen, indem er in seinem tiefsten Grunde von dem Wechsel der Veränderungen unberührt bleibt – cfr. oben, S. 96/97, Anm. 118. Daß das in der Tat bloßer Schein ist und, streng genommen, auch schon zu Lebzeiten des Erlösten nicht von einem *Beharren* seiner selbst gesprochen werden kann, wird eben mit seinem Tode deutlich, von dem ab wegen Aufhörens aller Zeit auch der Ausdruck ›Beharren‹ keinen Sinn mehr hat, womit feststeht, daß er auch schon zu seinen Lebzeiten kein Beharrender im eigentlichen Sinne des Wortes gewesen sein konnte, indem der Tod ja nicht ihn selbst, sondern nur die Bestandteile des *Nicht*-Ich berührte. Es trifft also auch der Begriff des Beharrens oder der Identität die Sache nicht, vielmehr kann sie immer nur durch negative Ausdrücke, wie ›unveränderlich‹, ›todlos‹, einwandfrei charakterisiert werden. – Sehr scharfsinnig und im Geiste des Buddho bemerkt *Schelling* in dieser Richtung: »Insofern das Ich ewig ist, hat es gar keine *Dauer*. Denn Dauer ist nur in bezug auf Objekte denkbar. Man spricht von einer Ewigkeit der Dauer (aeviternitas), das ist von einem Dasein in *aller* Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinn (aeternitas) ist Sein in *keiner* Zeit. *Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich.*« –

Der Rest ist vielmehr – Schweigen:

»Om, Amitaya! Miß mit Worten nicht
Das Unermeßliche, nicht mit Denken steig'
Ins Unergründliche: es irrt, wer fragt
Und wer erwidert. Schweig[180]!«

Oder, wie es im Kanon selbst heißt:

»Wie ausgeweht vom Winde das Licht entschwindet, entrückt so jeder Art Benennung: so entschwindet, befreit von seinem geisterzeugenden Körper, auch der Weise, entrückt so jeder Art von Benennung.« – »Kein Maß gibt es für den, der heimgegangen. Beschreib ihn – (!) –, wie du willst, es trifft ihn – (!) – nimmer. Wo alle Dinge sind vernichtet, sind vernichtet auch alle Möglichkeiten der Benennung[181] [182].«

»Bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete etwas anderes übrig?«

»Laß es nur gut sein, Bruder!«

»Bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete nichts mehr übrig?«

»Laß es nur gut sein, Bruder!«

»Bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete etwas übrig und etwas nicht übrig?«

»Laß es nur gut sein, Bruder!«

[180] Arnold, Die Leuchte Asiens, S. 177.

[181] Suttanipāto, V. 1074, 1076.

[182] Erwägt man, daß das, was wir *Gott* nennen, wenigstens soweit dieser Gott innerlich erlebt wird, eben unser ureigenstes innerstes Wesen ist, wie das bei der Lektüre der christlichen Mystiker, besonders des Frankfurter (Theologia deutsch), des Meisters Eckhart und des Angelus Silesius, in die Augen springt, so wird man auch die völlige Konsonanz der folgenden Worte Schopenhauers mit den bisherigen Ausführungen ohne weiteres einsehen: »Wir dürfen von solchem Gott keine andere Theologie haben, als gerade die, welche Dionysius Areopagita gibt in seiner Theologia mystica, die bloß in der Auseinandersetzung besteht, daß von Gott sich alle Prädikate verneinen, aber keines bejahen läßt, weil er über alles Sein und alle Erkenntnis hinausliegt, welches Dionysius »ἐπ' ἐκεῖνα«, Jenseits, nennt – [der Buddho spricht vom »anderen Ufer«] – und als ein unserer Erkenntnis durchaus Unzugängliches bezeichnet. Diese Theologie ist die einzig wahre, nur hat sie gar keinen Inhalt. Sie sagt und lehrt eingeständlich nichts und besteht bloß in der Erklärung, daß sie dies wohl wisse und dem nicht anders sein könne.« (Frauenstaedt, Schopenhauers handschrifl. Nachl., S. 436.)

Im übrigen vgl. man besonders die folgenden Worte des Angelus Silesius:

»Ich bin ein säligs Ding, mag ich ein Unding sein,
Das allem, was da ist, nicht kund wird noch gemein,«

sowie die Stelle aus Merswins Buch von den neun Felsen: »Sage mir, Herzelieb meins, wie spricht man von diesen Menschen oder wie heißen diese Menschen, die in ihren Ursprung gesehen? – Das will ich dir sagen, du sollst wissen, daß diese Menschen ihren Namen verloren haben und sind namenlos worden, dem Meer dieser Welt – [Samsāro] – auf ewig entfahren.«

»Oder bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete weder etwas anderes übrig noch nicht übrig?«

»Laß es nur gut sein, Bruder!«

»Auf die Frage: ›Bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete etwas anderes übrig?‹ erwiderst du: ›Laß es nur gut sein, Bruder!‹ Auf die Frage: ›Bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete nichts anderes mehr übrig?‹ — ›etwas anderes übrig und etwas nicht übrig?‹ — ›weder etwas anderes übrig noch nicht übrig?‹ erwiderst du: ›Laß es nur gut sein, Bruder!‹ Wie aber, Bruder, soll man den Sinn dieser Worte verstehen?«

»Zu sagen: ›Nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete, Bruder, gibt es etwas, das übrig bleibt‹, hieße ein *Unerklärbares* erklären. Zu sagen: ›Nach der restlosen spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete bleibt nichts mehr übrig‹ — ›bleibt weder etwas anderes übrig noch nicht übrig‹, hieße ein *Unerklärbares* erklären. Wie weit, Bruder, die sechs Berührungsgebiete reichen, so weit eben reicht die Weltausbreitung — (der Papañco) —; und wie weit die Weltausbreitung reicht, so weit eben reichen die sechs Berührungsgebiete. Mit der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete, Bruder, erlischt die Weltausbreitung, gelangt die Weltausbreitung zur Ruhe [183].«

»Ist, o Ehrwürdige, ein Vollendeter jenseits des Todes?«

»Der Erhabene, o großer König, hat nicht offenbart, daß ein Vollendeter jenseits des Todes ist.«

»So ist ein Vollendeter jenseits des Todes nicht, o Ehrwürdige?«

»Auch dies, großer König, hat der Erhabene nicht offenbart, daß ein Vollendeter jenseits des Todes nicht ist.«

»So ist, Ehrwürdige, ein Vollendeter jenseits des Todes und ist zugleich nicht? — so ist weder, Ehrwürdige, ein Vollendeter jenseits des Todes noch ist er nicht?«

Die Antwort ist immer dieselbe: »der Erhabene hat es nicht offenbart [184].«

»Welches ist die Ursache, o Ehrwürdige, welches ist der Grund, um dessen willen der Erhabene dies nicht offenbart hat?«

»Laß mich«, erwidert die Nonne, »dich hier selbst fragen, großer König, und wie die Sache sich dir zu verhalten scheint, so antworte mir: Was meinst du, großer König, hast du wohl einen Rechner oder einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der den Sand am Ganges zu zählen vermöchte, der sagen könnte: so viele Sandkörner oder so viel Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Sandkörnern sind dort?«

»Den habe ich nicht, o Ehrwürdige.«

»Oder hast du einen Rechner, einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der das Wasser des großen Ozeans zu messen vermöchte, der sagen könnte:

[183] Angutt. Nik IV, 174.

[184] Er hat vielmehr nur offenbart, daß er vom Tode nicht berührt wird.

so viele Maß Wasser, oder so viele Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Maß Wasser sind darinnen?«

»Den habe ich nicht, o Ehrwürdige.«

»Und warum nicht?« — »Der große Ozean ist tief, unermeßlich, unergründlich.« — »So auch, großer König, wenn man das Wesen eines Vollendeten nach den Prädikaten der Körperlichkeit — der Empfindung — der Wahrnehmung — der Gemütstätigkeiten — des Erkennens begreifen wollte; in einem Vollendeten wären diese Körperlichkeit — diese Empfindung — diese Wahrnehmung — diese Gemütstätigkeiten — dieses Erkennen aufgehoben, ihre Wurzel wäre vernichtet, wie ein Palmbaum wäre sie abgehauen und beseitigt, so daß sie sich in Zukunft nicht wieder entwickeln kann. Ein Vollendeter, großer König, ist frei davon, daß sein Wesen mit den Zahlen der Körperwelt zählbar wäre: *er ist tief, unermeßlich, unergründlich, wie der große Ozean.* Daß ein Vollendeter jenseits des Todes ist, trifft nicht zu; daß ein Vollendeter jenseits des Todes nicht ist, trifft auch nicht zu; daß ein Vollendeter jenseits des Todes weder ist noch nicht ist, trifft auch nicht zu[185].«

Kurz: *Nichts* in der Welt trifft mehr zu. Ein Vollendeter in seiner Reinheit, losgelöst von den Schlacken seiner Persönlichkeit, also jenseits des Todes, ist etwas Unerkennbares, ist unergründlich; aber er ist, ist immer noch, nämlich eben ein *Unergründliches.* Freilich wankt bei diesem Resultat »gleichsam der feste Boden, der unser sämtliches Erkennen trägt: das Anschauliche«, eben weil es über diesem hinausliegt. Aber immerhin zeigt es uns gleichsam den Ort an, wo das zu Erkennende liegt, welches selbst verhüllt bleibt[186], indem es überhaupt nicht in die Erkenntnis eingeht und deshalb für diese als das Nichts erscheint.

Und weil es dieser als das Nichts erscheint, ist nicht einmal mehr Raum für den bloßen *Gedanken* an das Ich in seiner positiven Form. Denn Gedanken können doch wohl immer nur von den *Objekten* der Erkenntnis ausgelöst werden, die ja aber alle *nicht-ich* sind. Nun hegen wir aber tatsächlich gar keinen Gedanken häufiger als den des Ich, ja, er begleitet alle unsere Vorstellungen als das *logische* Ich: *ich* sehe, *ich* höre usw. Es ist deshalb ebenso wichtig, sich über den Ursprung und den Inhalt dieses Ich-Gedankens klar zu werden, als es von Bedeutung war, über den des Seins mit sich ins reine zu kommen.

Das ist nur möglich, wenn wir uns wenigstens vorübergehend auf die Erkenntnishöhe eines Vollendeten zu erheben vermögen, der den Anattā-Anblick in seiner ganzen Reinheit genießt. Stellen wir ihn uns vor, wie er, in tiefster Abgeschiedenheit an einsamer Stätte sitzend, die ganze äußere Welt aus seinem Geiste entlassen hat und diesen in höchster Konzentration ausschließlich auf das Getriebe seiner Persönlichkeit gerichtet hält, also in der Betrachtung der

[185] Samyutta Nik. vol. IV, pag. 374 ff. (XLIV, 1).
[186] Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 93 (99).

Entstehung und des Unterganges der fünf Haftensgruppen verweilt: »Derart ist der Körper, derart die Entstehung des Körpers, derart der Untergang des Körpers; derart ist die Empfindung, derart die Entstehung der Empfindung, derart der Untergang der Empfindung; derart ist die Wahrnehmung, derart die Entstehung der Wahrnehmung, derart der Untergang der Wahrnehmung; derart sind die Gemütstätigkeiten, derart ist die Entstehung der Gemütstätigkeiten, derart der Untergang der Gemütstätigkeiten; derart ist das Erkennen, derart die Entstehung des Erkennens, derart der Untergang des Erkennens[187].« Wo ist bei solcher Betrachtung noch Raum für das Ich? Erweist sich doch von dieser Warte aus das ganze Getriebe der Persönlichkeit als ein bloßes Gewoge von Prozessen, die dem Beschauer als etwas so Wesensfremdes gegenüberstehen, daß ihm hiebei »die Anwandlungen, in der Form von ›Ich‹ und ›Mein‹ zu denken[188]« nicht mehr kommen, sondern daß in ihm hinfort, sogar bezüglich seiner Erkenntnistätigkeit selber, nur noch Gedanken ausgelöst werden, die in die große Formel einmünden: »Das gehört mir *nicht*, das bin ich *nicht*, das ist *nicht* mein Selbst[189].«

Ganz anders steht dem Getriebe seiner Persönlichkeit »der die Buddhabotschaft nicht kennende Weltmensch« gegenüber. Er fühlt sich so sehr mit ihm verwoben, oder, wie der Buddho sagt, »der Hang, Persönlichkeit zu glauben, haftet ihm« derart »an[190]«, daß er sich völlig in ihr bestanden wähnt, weshalb *er* denn dann auch bei der Wahrnehmung des unaufhörlichen Entstehens und Vergehens der fünf Gruppen sich selbst unaufhörlich entstehen und vergehen zu sehen *wähnt* und demgemäß sagt: »*ich* entstehe, *ich* vergehe, *ich* empfinde, *ich* nehme wahr« usw.

So kommen wir zum Gedanken an unser Ich überhaupt erst, einmal wenn wir uns mit den fünf Haftensgruppen, das heißt also unserer Persönlichkeit, verbunden sehen, und dann, wenn wir uns zugleich, unfähig, uns ihnen mit entfremdetem Blick gegenüberzustellen, in sie verlieren: »Wenn *was*, Mönche, da ist, wenn man *wem* anhängt, *wem* ergeben ist, ensteht diese Lehre: ›Dies ist mein Ich, das ist die Welt und dieses mein Ich wird nach meinem Tode unvergänglich werden, beharrend, ewig, unveränderlich?‹ — Wenn der Körper, Mönche, da ist, wenn man dem Körper anhängt, dem Körper ergeben ist, entsteht diese Lehre: ›Dies — (also der *Körper*) — ist mein Ich, das ist die Welt, und dieses mein Ich — (also der Körper) — wird nach meinem Tode unvergänglich werden, beharrend, ewig, unveränderlich.‹

»Wenn die Empfindung — die Wahrnehmung — die Gemütstätigkeiten — das Erkennen da ist, wenn man der Empfindung — der Wahrnehmung — den Gemütstätigkeiten — dem Erkennen anhängt, ergeben ist, entsteht diese Lehre:

[187] Angutt. Nik. IV, 41.
[188] ahankāra-mamankāra-mān'ānusayo.
[189] Vgl. Sam. Nik. III, p. 235 (XXVIII, 1).
[190] Majj. Nik. I, p. 433 (64. Suttam).

›Dies – (also die Empfindung – die Wahrnehmung – die Gemütstätigkeiten – das Erkennen) – ist mein Ich, das ist die Welt, und dieses mein Ich wird nach meinem Tode unvergänglich werden, beharrend, ewig, unveränderlich.‹

»Was meint ihr wohl, Mönche: Ist der Körper – die Empfindung – die Wahrnehmung – sind die Gemütstätigkeiten – ist das Erkennen – unvergänglich oder vergänglich?« – »Vergänglich, o Herr.« – »Was aber vergänglich ist, ist das leidvoll oder freudvoll?« – »Leidvoll, o Herr.« – »Wenn man nun dem, was sich als vergänglich, leidvoll, dem Wechsel untertan erweist, nicht anhängt, kann da wohl diese Lehre entstehen: ›Dies – (nämlich die Persönlichkeit als der Inbegriff der fünf Gruppen) – ist mein Ich, das ist die Welt und dieses mein Ich wird nach meinem Tode unvergänglich werden, beharrend, ewig, unveränderlich?‹« – »Wahrlich nicht, o Herr[191] [192].«

Hienach beruht also der Ich-Gedanke auf der Verkennung unseres Verhältnisses zu unserer Persönlichkeit und hat seinen letzten Ursprung darin, daß im Subjektiven – man wird merken, daß auch dieses Wort ein solches ist, welches nur die Richtung angibt, in welcher unser transzendentes Ich liegt – oder im Unerklärbaren oder im Unergründlichen oder im Nichts – lauter Tautologien – auf die später noch zu behandelnde Weise der psycho-physische Prozeß anhebt, den wir Persönlichkeit nennen, und dabei zugleich der Wahn entsteht, als ob

[191] Samyutta Nik. XXIV, 3.

[192] Der gleiche Gedanke, also die Unmöglichkeit, das Ich (attā) – der Buddho spricht, wie der Inder überhaupt, nie von *einem* Ich, sondern immer nur von *dem* Ich – innerhalb der Welt ausfindig zu machen und damit die Unsinnigkeit des Glaubens an *persönliche* Unsterblichkeit, d. h. also an eine solche der fünf Gruppen, kommt auch in der folgenden, vielfach mißverstandenen Stelle zum Ausdruck: »Wenn das Ich, Mönche, wäre, könnte es dann sein (daß man sagen könnte): ›Meinem Ich zugehörig‹?« – »Ja, o Herr.« – »Wenn etwas dem Ich Zugehöriges wäre, könnte es dann sein (daß man sagen könnte): ›Mein Ich‹?« – »Ja, o Herr.« – »Da nun, Mönche, das Ich und etwas dem Ich Zugehöriges in Wahrheit und Gewißheit *nicht zu erfassen ist*, ist da nicht der Glaube, ›Dies ist die Welt, dies – (vgl. die analoge Stelle oben) – das Ich, dies werde ich sterbend werden, fest, beständig, ewig, unwandelbar, so werde ich dort ewig sein: ist das nicht in hohem Maße kindisch?« – »Wie sollte es nicht, Herr, in hohem Maße kindisch sein?« (Majj. Nik., 22. Sut.) Übrigens ist der ganze zweite Teil des 22. Suttams des Majj. Nik. nichts weiter, als eine gewaltige Proklamation der Außerweltlichkeit des Ich, eine Proklamation, die ihren Höhepunkt erreicht in der grandiosen Ausführung des Gleichnisses von den Gräsern und Zweigen des Jeta-Waldes, in welchem Gleichnisse der Buddho die gesamte Persönlichkeit und damit die ganze erkennbare Welt unserem Ich als etwas so Wesensfremdes gegenüberstellt, wie uns die Gräser und Zweige eines Waldes als etwas Wesensfremdes gegenüberstehen. (Vgl. oben, S. 116 flg.) Die Außerweltlichkeit des Ich erhellt auch äußerst klar aus folgenden zwei Stellen: »›Die leere Welt, die leere Welt‹ sagt man, Herr. ›Warum aber, Herr, sagt man so?‹ – ›Weil sie leer vom Ich und etwas dem Ich Zugehörigem ist, deshalb, Ānando, sagt man die leere Welt‹« (Sam. Nik. XXXV, 85). – »Unmöglich ist es und kann nicht sein, daß ein recht erkennender Mensch irgendein Ding als das Ich ansieht – ein solcher Fall kommt nicht vor. Möglich aber ist es wohl, daß der gemeine Mensch irgendein Ding als das Ich ansieht – ein solcher Fall kommt vor« (Majj. Nik. III, p. 64 (115. Suttam).

dieser Prozeß in seinen einzelnen Betätigungen, also das Sehen, Hören usw., dem Subjektiven *wesentlich* sei, die Auswirkung seiner eigenen Wesenheit wäre, welcher Wahn dann eben das Subjektive oder unser transzendentes Ich zum Subjekt, näher zum »Subjekt der Inhärenz«, und damit zum *empirischen* und damit zum *logischen* Ich werden läßt. Man sagt jetzt nicht mehr, wie man der Wahrheit gemäß, indem man auf alle diese Prozesse als auf etwas Fremdes herabblickt, es sollte: »*Es* entstehen Atembewegungen, *es* entsteht eine Empfindung, *es* entsteht ein Gedanke«, sondern: »*Ich* atme, *ich* empfinde, *ich* denke«, in dem bereits festgestellten Sinne: ich bin *meinem Wesen* nach ein Atmender, Empfindender, Denkender. Unser wahres Ich, das tatsächlich jenseits dieser Prozesse liegt, wird also im Handumdrehen als in ihnen bestanden, diese werden als ihm wesentlich zugehörig erachtet, *und eben der begriffliche Reflex dieser falschen Anschauung ist es dann, wenn es selbst zum Subjekt als Träger der ihm so irrtümlich beigelegten Prädikate wird.* Darnach ist also das im Ich-Gedanken gedachte Ich unser transzendentes Ich, soweit es zum Subjekt, das heißt zum Träger der Prädikate, gemacht und als in diesen bestanden erachtet wird. Ringt man sich zur *wahren* Anschauung durch, in der alles als anattā erkannt und demgemäß unserem Ich *jedes* Prädikat abgesprochen wird, dann hört dasselbe eben deshalb auch auf, Subjekt zu sein und damit im Ich-Gedanken in die Erfahrungswelt hineingezerrt zu werden – es versinkt wieder in das Nichts in dem zu Genüge behandelten Sinne.

Dabei bleibt es aber natürlich gleichwohl wahr, daß ich an meine Persönlichkeit *gebunden* bin, und bleibt weiterhin wahr, daß *ich* es bin, der die Sechssinnenmaschine gebraucht und dadurch Bewußtsein erzeugt. In diesem Sinn von uns unwesentlichen *Beilegungen* kann also auch ein Vollendeter gar wohl denken und sagen: »*Ich* habe den Körper; *ich* empfinde« usw. Allein auf dem Gipfel der reinen Erkenntnis hat er die Denkform mit dem Ich als Subjekt auch in diesem an sich berechtigten Umfang überwunden, indem sich ihm insoweit die Sachlage also darstellt: Er kann zunächst die Tatsache seiner Verkoppelung mit den ihm wesensfremden Bestandteilen seiner Persönlichkeit und kann weiterhin konstatieren, daß die gesamten Persönlichkeitsprozesse von *ihm* ausgehen. Im übrigen aber erkennt er, daß er, weil er mit seiner Erkenntnis nicht bis zu seinem eigentlichen Ich vorzudringen vermag, auch nicht die Art seiner Verkoppelung an sich mit seiner Persönlichkeit feststellen kann, indem auch sie in jenen unerkennbaren Tiefen statthat. In diesen der Erkenntnis nicht mehr erreichbaren Tiefen geht auch die *Aktuierung* der Sechssinnenmaschine vor sich. Eben deshalb können wir auch nicht erkennen, wie wir das Herz, die Lunge usw., nicht einmal welche Nerven und Muskeln wir in Aktion setzen, wenn wir sehen, hören, denken: sowohl die vegetativen wie die sensitiven Funktionen vollziehen sich *unterhalb* der Bewußtseinsschwelle; das durch die sensitiven Funktionen entzündete Licht des Bewußtseins beleuchtet nur die bereits *im Betrieb befindliche* Maschine. Daraus folgt: Das vollkommen der Wirklichkeit

angepaßte Denken befaßt sich weder mit dem Ich als solchem noch mit seinen Zusammenhängen an sich mit der Persönlichkeit, eben weil es nichts davon anschaulich zu erkennen vermag. Es befaßt sich vielmehr nur mit den allein erkennbaren materiellen Vorgängen oder Prozessen der Persönlichkeit als solchen; kurz: das vollkommen der Wirklichkeit angepaßte Denken befaßt sich nicht mit dem der Erkenntnis schlechterdings unzugänglichen *Subjekt* des Erkennens, sondern nur mit den allein erkennbaren *Objekten* des Erkennens, mit diesen allerdings auch insoweit, als *aus ihnen selber* ihr Verhältnis zu jenem Subjekt des Erkennens bestimmbar ist, welche Bestimmung letzten Endes eben dahin geht, daß alle diese Objekte in keiner *wesenhaften* Beziehung zum Ich stehen. Auf dieser Höhe des Erkennens denkt man also auch unter diesem Gesichtspunkt nur mehr so: »Das entsteht, das vergeht; das soll entstehen, das soll vergehen!« Daß ich selbst es bin, der all das denkt, all das schafft, kommt mir als eine Selbstverständlichkeit gar nicht *zum Bewußtsein*, oder kommt mir doch nur mehr, in der Form des *An*-attā-Gedankens, also nur mehr in der negativen Form zum Bewußtsein, daß alles Erkennbare auf keinen Fall etwas mit meinem *Wesen* zu tun hat: in *Wirklichkeit* besitzen wir kein *Selbst*-Bewußtsein, sondern nur ein Bewußtsein von dem, was *nicht* unser Selbst ist[193].

Freilich dieses vollkommen objektive — sich ausschließlich auf die *Objekte* der Erkenntnis beschränkende — Denken, bei welchem, eben deshalb, die Reflexion um keines Haares Breite über die Anschauung hinausgeht, kann man bloß in den Stunden beschaulicher Betrachtung pflegen. Will man seine Erkenntnisse anderen mitteilen, dann *muß* man wieder mit dem Ich als Subjekt denken und sprechen, schon um seine Erlebnisse von denen der anderen zu unterscheiden. Und so hat es eben deshalb auch der Buddho gehalten: Für die Zeit der beschaulichen Betrachtung lehrt er das vollkommen objektive Denken, im übrigen aber die Denkform mit dem Ich als Subjekt, soweit diese unvollkommene Art zu denken wenigstens nicht geradezu wirklichkeits*widrig* ist. Freilich mußte er dabei sogar diesen letzteren Mangel insofern mit in den Kauf nehmen, als sich die Sprache dem Grundwahn der Menschheit völlig angepaßt hat, daß wir in den Elementen unserer Persönlichkeit bestünden, soweit man also beispielsweise sagt: »Ich *bin* ein Mensch, ich *bin* der und der[194].« Aber insoweit hat er seinen Standpunkt ein für allemal durch die Generalreservation

[193] Während der Heilige den Ich-Gedanken nicht *mehr* hat, hat ihn das Kind *noch* nicht. Es nennt sich so, wie es sich von andern nennen hört, was beweist, daß es seine Persönlichkeit nur als Objekt erkennt. — Wenn ein Heiliger mit seiner vollen höchsten Erkenntnis sich *plötzlich* in die Welt hineinversetzt sähe, ohne Mitwesen, mit denen zu sprechen er in die Lage kommen könnte, und er sich für sich selbst eine Sprache bildete, so käme in dieser das Wort Ich gar nicht vor.

[194] Die *Möglichkeit* dieses Wahns beruht eben auf der Unzugänglichkeit unseres wahren Wesens für die Erkenntnis; ich kann auf *jede* Ansicht über mich geraten, weil jede *gleich* falsch ist.

gewahrt: »Das sind nur landläufige Ausdrucksweisen, die auch der Vollendete gebraucht, aber *mit der gebotenen Reserve*[195].«

Im übrigen nennt er, wie gerade die eben angeführte Stelle ergibt, und wie wir auch schon sonst des öfteren ersehen haben, den *wahren* Menschen, also jenen, der sich von den Elementen seiner Persönlichkeit und damit von dieser selbst und damit von der ganzen Welt losgelöst hat, somit vor allem auch sich selbst, den *Vollendeten — Tathāgato*[196]. Dabei macht es keinen Unterschied, ob derselbe zunächst noch äußerlich mit diesen Elementen seiner Persönlichkeit verbunden bleibt oder sie im Tode vollständig wegwirft: in *beiden* Fällen ist er der Vollendete, nur das eine Mal *vor*, das andere Mal aber eben *nach* dem Tode. Ja, im letzteren Falle ist er erst recht der Vollendete in seiner ganzen Reinheit, vollständig losgelöst von den Schlacken seiner Persönlichkeit, die allein ihn uns sichtbar gemacht hatten, gleichwie etwa auch reines Glas nur durch die Schmutzflecken sichtbar wird, die auf ihm lagern. Sein Tod hat also nur die eine Folge, daß er mit dem völligen Abstreifen seines Leibes für die Menschen unsichtbar wird: »Solange sein Körper noch bestehen wird, werden Götter und Menschen ihn sehen, aber nach dem Vergehen des Körpers, nach seinem Lebensende werden Götter und Menschen ihn nicht mehr erblicken. Wie, Mönche, wenn der Stiel eines Mangofruchtbüschels vom Baume losgeschnitten ist, alle Mangofrüchte, die an dem Stiele hängen, diesem nachfolgen, ganz ebenso, Mönche, verhält es sich mit dem Körper des Vollendeten, dessen Wille zum Leben vernichtet ist. Solange sein Körper noch bestehen wird, werden Götter und Menschen ihn sehen, aber nach dem Vergehen des Körpers, nach seinem Lebensende werden Götter und Menschen ihn nicht mehr erblicken[197] [198].«

* * *

[195] Dīgha Nik. IX.

[196] = tatha + āgato = der zum »So ist es« Hingelangte, also: Der zur Wirklichkeit (wie sie in Wahrheit ist) Vorgedrungene. Die Übersetzung »der Vollendete« stammt von *Oldenberg*.

[197] Dīgha Nik. I (Franke, S. 45 f.). Man beachte wohl: Der Körper des Vollendeten mit seinen Empfindungen und Wahrnehmungen wird mit dem Mangofruchtbüschel, sein Wille zum Leben mit dem Stiel dieses Büschels, der Vollendete selbst aber mit dem durch das Abschneiden des Büschels samt Stiel nicht berührten Mango-*Stamm* verglichen. Damit vgl. man Rigveda-samhitā X, 136, 3: »Die Leiber nur an unserstatt — ihr Erdensöhne, seht ihr da.«

[198] Auf die Frage: »Was werde ich sein, wenn ich einmal als Heiliger den letzten Tod hinter mir, den letzten Körper abgelegt habe?« könnte man also auch erwidern: »Genau das Gleiche, was du *jetzt* bist. Was bist du aber jetzt? Kannst du es mir sagen, nachdem doch alle Bestandteile deiner Persönlichkeit nicht dein Selbst, sondern *anattā* sind? Versuche es einmal, dich unter Berücksichtigung dieser Tatsache zu definieren. Es wird dir *unmöglich* sein; denn du bist eben bereits *jetzt* ein *Unergründliches*.«

Nunmehr werden wir einsehen, wie berechtigt die Mahnung des Buddho war, *unser Selbst zu suchen*[199], eine Mahnung, die sich übrigens mit der Aufschrift auf dem Tempel zu Delphi deckt: »Γνῶθι σεαυτόν«: Erkenne dich selbst! Denn alles, was wir bisher für unser Ich gehalten hatten, entpuppte sich uns auf der gleichfalls vom Meister gewiesenen »*gehörigen* Suche nach dem Jenseits[200]« als *nicht*-ich, so sehr, daß schließlich für unser wahres Ich überhaupt nichts mehr von der Welt und damit auch keine Möglichkeit übrig blieb, es irgendwie zu erfassen, ein weiteres Grübeln in dieser Richtung mithin töricht wäre, weshalb der Herr auch ausdrücklich betont, daß ein Verständiger »bei keiner solchen Betrachtung verweilt[201]«. Damit haben wir zugleich das Wort Ich als das größte Aequivocum erkannt, das es gibt, wie Schopenhauer sagt[202]. Jeder versteht darunter etwas anderes, der eine alle Bestandteile seiner Persönlichkeit, der andere nur die sogenannten geistigen Elemente derselben, der dritte von diesen wiederum nur das Denken, während *wir* es nunmehr als nach *jeder* Richtung transzendent erkannt haben.

Auf diese Weise sind wir nun freilich auch Schritt für Schritt zu einer vollständigen Umkehrung aller Verhältnisse gekommen. Früher betrachteten wir uns zur Welt, als zum All gehörig, aus seinen eigenen Elementen bestanden, fühlten uns demgemäß in der Welt zu Hause, und war eben deshalb das Nichts als das Gegenteil des Alls für uns die totale Vernichtung wie des Alls so auch von uns selbst. Wir schauderten daher vor ihm zurück als dem Abgrunde, der uns einst verschlingen werde. Nunmehr haben wir die Welt als etwas unserem tiefsten Wesen Fremdes erkannt. Wir sehen uns auf eine unerklärliche Weise in sie hineingeraten, weshalb sie uns denn auch in allen ihren Bestandteilen ein unergründliches Rätsel ist, nur nicht in dem Leiden, das sie uns schafft und das das Einzige ist, woran wir nicht zweifeln können:

»Geheimnis ist Alles,
Nur eins nicht, und zwar unsere Qual.«

Auf diese vollständige Umkehrung der Betrachtungsweise des Heiligen gegenüber der des »gewöhnlichen Menschen« weist uns der Meister selbst hin, wenn er sagt: »Was, Mönche, in der Welt *als wahr* betrachtet wird, das wird von den Heiligen *als falsch*, wie es wirklich ist, mit vollkommener Weisheit richtig angesehen. Was, Mönche, in der Welt *als falsch* betrachtet wird, das wird von den Heiligen *als wahr, wie es wirklich ist*, mit vollkommener Weisheit richtig angesehn[203].«

Zur Veranschaulichung dieser Umkehrung sei das schöne Gleichnis wieder-

[199] cfr. oben, S. 94: »Was ist wohl besser, Jünglinge, wenn ihr das Weib sucht oder *wenn ihr euer Ich sucht?*«

[200] Dīgha Nik. XXIII.

[201] Dīgha Nik. XV.

[202] W. a. W. u. V. II, 560 (576).

[203] Suttanipāto III, 12.

gegeben, in welchem du Prel in seinem »Rätsel des Menschen« die Lage der Menschheit schildert, ein Gleichnis, das noch in einem viel tieferen Sinne zutrifft, als sein Verfasser selbst ahnte:

»Denken wir uns folgenden Fall: Auf einem Schiffe, das im Stillen Ozean segelt, wird ein Matrose in hypnotischen Schlaf versetzt und erhält die Suggestion, bis gegen Abend fortzuschlafen, dann aber ohne jede Erinnerung an seine Vergangenheit zu erwachen. Nachdem ihm diese Suggestion fest eingeschärft worden, wird der Matrose in ein Boot hinabgetragen und auf einer kleinen Insel des Ozeans ausgesetzt; das Schiff aber fährt mit vollen Segeln davon.

»Nach dem Erwachen nun würde dieser Matrose vollkommen einem neugebornen Menschen gleichen, mit dem Unterschiede nur, daß er als ausgereiftes und verständiges Wesen auf seine Welt gekommen wäre; er würde sein Dasein als Mann beginnen. Ganz vergeblich würde er aber darüber nachsinnen, wer er sei und wie er in diese ihm vollkommen fremde Natur gekommen. Ohne jede Erinnerung an seine Vergangenheit würde er über sich selbst und den Ort, wo er erwacht, in einem Grade erstaunen, ja erschrecken, daß er leicht tiefsinnig werden könnte.

»So weit sein Blick reicht, dehnt sich der Ozean – ein Bild, wie er es noch nie gesehen zu haben glaubt. Er wendet sich landeinwärts, um sich auf seiner Insel zu orientieren, aber alles erscheint ihm befremdend; er erinnert sich nicht, je Dinge dieser Art gesehen zu haben: Pflanzen und Tiere, Berge und die Wolken, die darüber ziehen. Endlich sieht er auch Wesen seinesgleichen; er eilt auf sie zu, um von ihnen Aufschlüsse zu erhalten; aber sie alle sind in der gleichen unbegreiflichen Lage, sie wissen nicht, wer sie sind, noch woher sie gekommen.

»Eine Gesellschaft in so merkwürdiger Lage würde sich verzehren in Grübeleien über sich selbst und ihre Insel; aber alles Nachdenken und gegenseitige Fragen würde die unergründliche Fatalität nicht aufhellen, vermöge welcher sie hier sind. Mit einem Gemisch von hoher Bewunderung und tiefer Verwunderung würden sie als ein nie gesehenes Schauspiel die Sonne untergehen sehen, die mit einer goldig flutenden Lichtbrücke den Ozean überspannt, und grenzenlos wäre wiederum ihr Erstaunen, wenn am dunklen Himmel Tausende von Sternen aufzukeimen beginnen.

»Mit der Zeit freilich würden die leiblichen Bedürfnisse sie von ihren Grübeleien ablenken. Hunger und Durst, Ermüdung und Schlaf stellen sich ein; die Unbilden der Witterung nötigen, nach einem Obdach sich umzusehen, und so würde denn auf dieser Insel die merkwürdigste Robinsonade anheben, die sich denken läßt; denn Robinson brachte auf seine Insel Kulturerinnerungen mit, während unsere Inselbewohner alles neu ersinnen und erfinden müßten

»Es ist nicht nötig, diese Situation noch weiter auszumalen, und auch darauf, ob eine hypnotische Ausleerung des Gehirns so weit gehen kann – es sind ja Experimente ähnlicher Art gemacht worden –, daß das Erwachen aus dem

Schlafe einer Neugeburt völlig gleich käme, kommt es hier nicht an. Ich habe trotzdem nicht von ganz imaginären Dingen gesprochen: Die Insel, von der die Rede ist, heißt die Erde; der Ozean, der sie umfließt, heißt der Weltraum; die Wesen, die sich auf der Insel begegnen, heißen Menschen, und die langwierige Robinsonade, welche sie aufführen, heißt Kulturgeschichte der Menschheit.

»In der Tat, wenn wir mit einiger Besonnenheit über unsere eigene irdische Lage nachdenken, so trifft der Vergleich mit jenen Inselbewohnern in allen Punkten zu, mit Ausnahme eines einzigen: wir erwachen nicht mit ausgebildetem Bewußtsein als ausgereifte Wesen, sondern mit unentwickeltem Bewußtsein als hilflose Geschöpfe. Da dieses der einzige Unterschied ist, so kann es auch nur an diesem einzigen Punkt liegen, daß wir uns ganz anders verhalten, als jene Inselbewohner. Diese erwachen als tiefsinnende Philosophen. Denn Philosoph ist, wer sich über sein Dasein und das der Welt zu verwundern vermag. Wir dagegen gewöhnen uns im Laufe der Kindheit an den Anblick der Dinge und unsere eigene Existenz so sehr, daß sie, weit entfernt, uns bestürzt zu machen, uns wie von selbst verständliche Dinge erscheinen. Wenn unser Bewußtsein seine Reife erlangt hat, ist es durch die abstumpfende Macht der Gewohnheit verwunderungsunfähig geworden, und so gehen wir in unserem ganzen Leben ganz in den praktischen Beschäftigungen auf.«

Der Buddho hat uns in der Besonnenheit, mit der er uns unsere Lage betrachten lehrt, diese Verwunderungsfähigkeit im vollsten Maße wiedergegeben, so daß wir uns wieder *fremd* in der Welt fühlen, ja fremd in unserem eigenen Körper, fremd gegenüber all dem, was wir unsere Persönlichkeit nennen. Ja, er hat uns noch viel mehr gegeben; denn *wir* teilen als seine Jünger schon jetzt das Los aller anderen Inselbewohner auch im übrigen nicht mehr, insoferne diese sich zwar als Fremde auf ihrer Insel fühlen mögen, aber doch nicht wissen, wer sie sind und woher sie gekommen; *wir* wissen nämlich schon jetzt wenigstens so viel, daß der Ozean, der das All, in das wir uns hineingestellt sehen, umfließt, nämlich der Ozean des *Nichts*, »das Eiland, das einzige[204]« birgt, aus dem wir ins All hineinverschlagen wurden, indem wir dieses früher so gefürchtete Nichts als den dunklen Schoß erkannt haben, in welchem sich unser eigentliches Wesen, unsere ewige Heimat, verbirgt — »attham gato«, der Heimgegangene, wird der abgeschiedene Heilige genannt[205]. Wir begreifen jetzt, daß wir, indem wir dieses Nichts so sehr fürchteten, Kindern zu vergleichen waren, die, obwohl in einer trostlosen Gegend verweilend, voll Furcht und Schaudern auf den unermeßlichen, dunklen Wald blicken, der sich vor ihnen ausdehnt und den zu betreten sie auf keine Weise zu bestimmen sind, während doch hinter ihm, mitten zwischen grünen Matten, im lachenden Sonnenschein ihr Elternhaus

[204] Suttanipāto, V. 1094.

[205] Suttanipāto, V. 1076. — In ähnlicher Weise sagt der Herr auch angesichts seines bevorstehenden Todes: Ich werde von euch gehen, ich habe meine Zuflucht zu *mir selbst* genommen — Windisch, S. 85.

steht, dem sie entlaufen sind; und wie für diese Kinder, ist es nur erst einmal gelungen, ihnen begreiflich zu machen, daß jener dunkle Wald den Zugang zu ihrem Elternhaus in sich schließt, seine bisherige unheimliche Stille sich in geheimnisvolles Schweigen wandelt und er für sie die große Hoffnung ihres Lebens wird, so wird auch uns das Nichts, nachdem wir es so lange als das unermeßliche schwarze Leichentuch betrachtet haben, das über den Abgrund der absoluten Vernichtung, in den alles Lebende einmal hinabstürzen muß, gebreitet ist, nunmehr zum geheimnisvollen Schleier, der über unserem eigenen tiefsten Wesen liegt, und hinter den wir nur zu treten brauchen, um auf ewig dem Leiden des Samsāro zu entrinnen. Wir entschwinden dann zwar der Welt, indem wir für sie zum *Nichts*, nämlich, wie genugsam erklärt, zu nichts *Erkennbarem* mehr werden, *aber nicht uns selbst*. Im Gegenteil, wir halten unseren Auszug aus der Welt, ihr in unserem Leichnam, nachdem wir ihr schon vorher alles Übrige vor die Füße geworfen hatten, noch das Letzte zurücklassend, was ihr gehört, und gehen ein »zu unseres Selbstes eigener Herrlichkeit«, ein Wort, das der Buddho zwar *nicht* gebraucht[206], aber nicht etwa, weil es falsch wäre, sondern weil es nach dem Bisherigen wegen seiner Beziehung zum Persönlichen, die es in sich schließt, nur zu leicht zu Mißdeutungen Anlaß geben könnte, denen wir aber im bisherigen wohl genügend vorgebeugt haben, um uns desselben unbedenklich bedienen zu können. Sagt es uns in der Bedeutung, in der wir es nunmehr verstehen gelernt haben, doch genau dasselbe, wie die eigenen Worte des Herrn: »Von dem, was man Körper – Empfindung – Wahrnehmung – Gemütsregungen – Bewußtsein nennt, befreit, ist der Vollendete gar tief, unermeßlich, unergründlich, gleichwie etwa der Ozean.« In dieses sein unergründliches Wesen geht der Heilige ein, auf es zieht er sich zurück, in ihm ruht er.

So ist also die große Frage, ob es denn nicht schon in Hinsicht auf unser Verhältnis an sich zum Leiden unmöglich sei, ihm zu entrinnen, gelöst: Es ist möglich. Denn das Leiden wurzelt in der Beschaffenheit der Welt, nämlich darin, daß sie sowohl im Ganzen wie in allen ihren Bestandteilen im ewigen Flusse sich befindet, dem großen Gesetze der Vergänglichkeit unterworfen ist; diese Welt aber ist die Welt der sechs Sinne, die wir *in* unserer und *als* unsere Persönlichkeit erleben. Die Persönlichkeit nun in ihren Elementen ist etwas unserem wahren Wesen *Fremdes*. Von diesem Fremden brauchen wir uns also bloß frei zu machen, um zugleich von der ganzen Leidenswelt und damit vom Weltleiden und damit vom Leiden überhaupt loszukommen, eine Befreiung, deren tatsächliche Möglichkeit der Buddho ja auch noch ausdrücklich in der Stelle bestätigt: »Nicht das ist es, Mönche, als ob die Befreiung vom Körperlichen, von der Empfindung, von der Wahrnehmung, von den Gemütsregungen,

[206] Es stammt aus dem Gesetzbuche des Manu (12, 91). Dort heißt es: »So geht er ein, dem Selbst das Opfer zündend, zu seines Selbstes eigner Herrlichkeit.« (Zit. bei Deussen, Die Elemente der Metapyhsik, S. 252.)

vom Bewußtsein nicht vorhanden wäre, denn da würden sich ja die Wesen vom Körperlichen, von der Empfindung, von der Wahrnehmung, von den Gemütsregungen, vom Bewußtsein nicht befreien; weil es aber, wahrlich, Mönche, eine Befreiung vom Körperlichen, von der Empfindung, von der Wahrnehmung, von den Gemütsregungen, vom Bewußtsein gibt, deshalb befreien sich die Wesen vom Körperlichen, von der Empfindung, von der Wahrnehmung, von den Gemütsregungen, vom Bewußtsein[207].«

Aber diese Erkenntnis, von so grundlegender Bedeutung sie ist, genügt noch nicht. Denn nunmehr taucht die andere große Frage auf: *Wie* ist diese Befreiung zu verwirklichen? Wie können wir, unsere Persönlichkeit und die ganze Welt überwindend, in jenes Reich, unseren ureigensten Bereich, hinübergelangen, »da, wo es weder Geburt noch Krankheit noch Altern noch Sterben noch Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung gibt«, und so, die Probe aufs Exempel machend, uns *augenscheinlich* als jenseits der Welt und alles ihres Leidens begreifen? Es erhellt, daß, wenn der Buddho auch diese Frage erschöpfend beantworten kann, er der Menschheit in der Tat das Größte gegeben hat, was ihr überhaupt gegeben werden kann.

Ob es ihm gelungen ist, möge das Folgende zeigen.

[207] Samyutta Nikâyo XXII, 26–28.

DIE HOHE WAHRHEIT VON DER LEIDENSENTSTEHUNG

Allgemeines

Wie genugsam ausgeführt, fällt das Problem der Leidensvernichtung mit dem der Überwindung unserer Persönlichkeit zusammen, durch die allein wir mit der Welt und damit mit dem Leiden verbunden sind, ja, in der wir die Welt und damit das Leiden überhaupt bloß erleben. In dem Maße, als es mir gelingt, von meiner Persönlichkeit loszukommen, über sie hinauszuwachsen, wachse ich auch über die Welt und ihre Leiden hinaus, und wenn ich mich ganz von den Bestandteilen meiner Persönlichkeit abgelöst habe, schaue ich als ein völlig Fremder auf sie und damit auch auf die Welt und das Leiden herab. Sie alle gehen mich dann nichts mehr an; denn ich habe mich ja aus ihnen herausgezogen, bin zwar noch *in* der Welt, aber nicht mehr *von* der Welt, ich rage über sie empor und sehe dem bevorstehenden Verfall meiner Persönlichkeit im Tode kalt und anteillos entgegen; er berührt mich so wenig, wie es etwa den Himālaya, den König der Berge, berührt, wenn die Nebelschwaden, die ihn tief unten rings umziehen, sich auflösen und verflüchtigen, er vielmehr im Gegenteil dadurch erst in seiner ganzen Reinheit hervortritt: »Gleichwie, Brahmane, die blaue, rote oder weiße Lotosblume, im Wasser entstanden, im Wasser aufgewachsen, über das Wasser emporragend dasteht, unbefleckt vom Wasser: ebenso auch bin ich, Brahmane, in der Welt geboren, in der Welt aufgewachsen, habe die Welt überwunden und *unbefleckt von der Welt verweile ich*[1].«

Doch mit der Hinauswachsung über meine gegenwärtige Persönlichkeit ist das Problem von der Vernichtung des Leidens noch keineswegs erschöpft. Ja, handelte es sich bloß um die Überwindung dieser meiner *gegenwärtigen* Persönlichkeit, so ließe sich schließlich sogar mit Recht einwenden, daß ein wirklich ernsthaftes Problem gar nicht gegeben und es deshalb auch gar nicht der Mühe wert sei, hiewegen einen großen Erlösungsapparat in Tätigkeit zu setzen, da diese Persönlichkeit im Tode ja ohnehin von selbst vollständig zerfalle. Der Schwerpunkt liegt vielmehr darin, auch jede künftige Neubildung einer solchen im Momente der Auflösung der gegenwärtigen zu verhindern, da wir ja bereits wissen, daß wir uns im Augenblicke des Todes jeweils immer sofort wieder neu in einem der fünf Reiche objektivieren. Eben hierin lag auch für den Buddho der Kern des Problems. Auch er hätte selbstverständlich, wenn bloß das Leiden der einen flüchtigen gegenwärtigen Existenz in Frage stünde, nicht viel Aufhebens davon gemacht.

[1] Angutt. Nik. IV, 36.

Bei der ausschlaggebenden Wichtigkeit dieses Umstandes für die klare Erfassung der einschlägigen Lehre des Buddho wird es gut sein, sich das ganze Problem der Leidensvernichtung *anschaulich* gegenwärtig zu halten. Es ist das für uns um so leichter, als uns der Buddho selbst mit höchster Lebendigkeit schildert, wie es sich ihm auf dem Gipfel der Erkenntnis als das erste und zweite der drei großen Wissen darstellte, die ihm in der Nacht, während er unter dem Bodhi-Baume bei Uruvela die Buddhaschaft erreichte, aufgingen, während ihm dann das dritte Wissen die Lösung des Problems selbst brachte:

»Solchen Geistes, gesammelt, geläutert, gesäubert, von Helligkeit durchstrahlt, geschmeidig, biegsam, fest, regungslos, richtete ich ihn auf die erinnernde Erkenntnis früherer Daseinsformen. Ich erinnerte mich an manche verschiedene frühere Daseinsformen, als wie an ein Leben, dann an zwei Leben, dann an drei Leben, dann an vier Leben, dann an fünf Leben, dann an zehn Leben, dann an zwanzig Leben, dann an dreißig Leben, dann an vierzig Leben, dann an fünfzig Leben, dann an hundert Leben, dann an tausend Leben, dann an hunderttausend Leben, dann an die Zeiten während mancher Weltentstehungen, dann an die Zeiten während mancher Weltvergehungen, dann an die Zeiten während mancher Weltentstehungen-Weltvergehungen. ›Dort war ich, jenen Namen hatte ich, jener Familie gehörte ich an, das war mein Stand, das mein Beruf, solches Wohl und Wehe habe ich erfahren, so war mein Lebensende; dort gestorben, trat ich anderswo wieder ins Dasein; da war ich nun, diesen Namen hatte ich, dieser Familie gehörte ich an, dies war mein Stand, dies mein Beruf, solches Wohl und Wehe habe ich erfahren, so war mein Lebensende; da gestorben, trat ich hier wieder ins Dasein.‹ So erinnerte ich mich mancher verschiedenen früheren Daseinsform, mit je den eigentümlichen Merkmalen, mit je den eigenartigen Beziehungen. Dieses Wissen, Aggivessano, hatte ich nun in den ersten Stunden der Nacht als erstes errungen, das Nichtwissen zerteilt, das Wissen gewonnen, das Dunkel zerteilt, das Licht gewonnen, wie ich da ernsten Sinnes, eifrig, unermüdlich verweilte.

»Solchen Geistes . . . richtete ich ihn auf die Erkenntnis des Verschwindens-Erscheinens der Wesen. Mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen, sah ich die Wesen dahinschwinden und wiedererscheinen, gemeine und edle, schöne und häßliche, glückliche und unglückliche, ich erkannte, wie die Wesen je nach den Taten wiedererscheinen. ›Diese lieben Wesen sind freilich in Taten dem Schlechten zugetan, in Worten dem Schlechten zugetan, in Gedanken dem Schlechten zugetan, tadeln Heiliges, achten Verkehrtes, tun Verkehrtes; bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, gelangen sie auf den Abweg, auf schlechte Fährte, zur Verderbnis, in höllische Welt. Jene lieben Wesen sind aber in Taten dem Guten zugetan, in Worten dem Guten zugetan, in Gedanken dem Guten zugetan, tadeln nicht Heiliges, achten Rechtes, tun Rechtes; bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, gelangen sie auf gute Fährte in göttliche Welt.‹ So sah ich mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen,

die Wesen dahinschwinden und wiedererscheinen, gemeine und edle, schöne und häßliche, glückliche und unglückliche, ich erkannte, wie die Wesen je nach den Taten wiedererscheinen. Dieses Wissen, Aggivessano, hatte ich nun in den mittleren Stunden der Nacht als zweites errungen, das Nichtwissen zerteilt, das Wissen gewonnen, das Dunkel zerteilt, das Licht gewonnen, wie ich da ernsten Sinnes, eifrig, unermüdlich verweilte.

»Solchen Geistes . . . richtete ich ihn auf die Erkenntnis der Versiegung der Beeinflussung[2]. ›Dies ist das Leiden‹ verstand ich der Wirklichkeit gemäß. ›Dies ist die Leidensentstehung‹ verstand ich der Wirklichkeit gemäß. ›Dies ist die Leidensvernichtung‹ verstand ich der Wirklichkeit gemäß. ›Dies ist der zur Leidensvernichtung führende Pfad‹ verstand ich der Wirklichkeit gemäß. Also erkennend, also schauend war da mein Geist erlöst von der Beeinflussung durch das sinnliche Begehren, erlöst von der Beeinflussung durch das Werden, erlöst von der Beeinflussung durch das Nichtwissen. ›Erlöst bin ich‹, diese Erkenntnis ging auf. ›Versiegt ist die Geburt, vollendet die Heiligkeit, gewirkt das Werk, nichts bindet hinfort an diese Welt‹ verstand ich da. Dieses Wissen, Aggivessano, hatte ich nun in den letzten Stunden der Nacht als drittes errungen, das Nichtwissen zerteilt, das Wissen gewonnen, das Dunkel zerteilt, das Licht gewonnen, wie ich da ernsten Sinnes, eifrig, unermüdlich verweilte[3].«

Hienach übersah der Buddho also *anschaulich* die grenzenlose Kette seiner vorangegangenen, jedesmal durch eine neue Geburt bedingten Persönlichkeiten, wie auch, daß die anderen Wesen im unaufhörlichen Kreislauf immer wieder vom Tod zu erneuter Geburt geführt werden, und erfaßte eben diesen unabsehbaren Kreislauf innerhalb der fünf Reiche im aufgehenden dritten Wissen als das große Leiden des Menschen: »Dies ist das Leiden« verstand ich da.

Wie dieser Kreislauf der unaufhörlichen Neuobjektivierung als Persönlichkeit – Persönlichkeit natürlich im weitesten Sinne genommen als Individuum jeglicher Art – ein für allemal zum Stillstand zu bringen sei, *das* war also für ihn die große Frage. Ihre Lösung wurde ihm dann im dritten Wissen zuteil, von dem er selbst sagt: »Die klare Gewißheit ging mir nun auf:

[2] Das Wort, das mit *Beeinflussung* wiedergegeben ist, heißt im Urtext *āsavo*. Das Wort kommt von su, fließen, auslaufen und verbindet der Kommentar mit dem Worte die Vorstellung des *Fließens*. Im vorliegenden Werke ist deshalb āsavo in Anlehnung an Dr. Schrader – Die Fragen des Königs Menandros, S. 155, 158 – stets mit *Beeinflussung* wiedergegeben: alles sinnliche Begehren, (alle Gier nach) Werden, alle Ansichten, alles Nichtwissen – das sind die vier Arten der āsavā, – bilden eine – unglückselige – *Beeinflussung* unseres im Grunde von ihnen freien Wesens, vor allem auch – dies ist die gewöhnliche Bedeutung der āsavā – eine störende Beeinflussung unserer reinen Erkenntnistätigkeit, wie wir später noch sehen werden. – Daß bhavāsavo = Beeinflussung durch *die Gier nach* Werden ist, wird in Dhammasangani ausdrücklich gelehrt.

[3] Majj. Nik. I, p. 247 (36. Suttam).

Auf ewig bin erlöst ich,
Dies ist die letzte Geburt,
Nicht gibt es mehr ein neues Werden[4].«

Die Sutten sind voll von Stellen, die immer wieder auf diesen Heraustritt aus dem Kreislauf der Wiedergeburten, dem Samsāro, als das höchste Ziel aller Heiligkeit hinweisen. Nur einige seien noch angeführt:

»Was es auch, Brüder, an Erschaffenem und Unerschaffenem gibt, als höchstes hierunter gilt . . . *die Zerstörung des Kreislaufs* (Samsāro)[5].«

»Ein Feind der Geburt ist der Asket Gotamo, zum Zwecke der Verhinderung der Geburt verkündet er seine Lehre und damit leitet er seine Schüler . . . Von wem für die Zukunft die Wiedergeburt zu einem anderen Leben vernichtet ist, wie man eine Fächerpalme mit der Wurzel ausrottet und zerstört, von wem sie zum Aufhören gebracht ist, daß sie in Zukunft sich nicht wiederholt, den nenne ich einen Feind der Geburt[6].«

»Der Heilige, der den Frieden sucht, trägt *seinen letzten Körper zu Grabe*[7].«

»Unzählbar langer Zeiten Lauf
Hab' immer ich den Leib geliebt:
Nun kenn' ich künftig keinen Leib,
Den letzten Körper kreis' ich ab,
Das letzte Leben, letzte Grab,
Und nimmer gibt es Wiedersein[8].«

»Im Wirbel kreist' ich kraus in der Unterwelt,
Geriet immer neu hinab ins Totenreich,
Hinan wieder oft und oft als Tier erzeugt,
In Leiden lungernd, ach, lange Zeiten durch.
Das Menschenleben dann, es gemahnte mild,
In Götterwelten wallt' ich wieder empor,
In Formensphären, in Sphären ungeformt,
Nicht unbewußt, und bewußt nicht minder nicht.«
»Gewordenes verwest, verstiebt gewiß in Staub,
Vergänglich zergeht es, immer umgewühlt:
Mein Werden gewahr' ich, was da leben läßt,
Errungen ist Friede, *ewige* Ruh'[9].«

[4] Majj. Nik. I, p. 167 (26. Suttam).
[5] Angutt. Nik. IV, 34.
[6] Mahāvaggo VI, 31.
[7] Angutt. Nik. IV, 16.
[8] Psalmen der Mönche, V. 202.
[9] Psalmen der Mönche, V. 258, 259.

Hienach liegt also die Sache so: Vom Leiden kann ich mich als definitiv befreit nur dann erachten, wenn ich die unumstößliche anschauliche Gewißheit erreiche, nicht nur, daß ich etwas von den Bestandteilen meiner gegenwärtigen Persönlichkeit durchaus Verschiedenes und deshalb von deren Schicksal Unberührbares bin, sondern auch, daß diese meine gegenwärtige Persönlichkeit *die letzte* sein wird, an die ich gekettet bin, ich also mit meinem kommenden Tode als dem letzten, der mir noch bevorsteht, auf ewig aus dem Kreislauf der Wiedergeburten, dem Samsāro, heraustreten und durch keinerlei Elemente desselben werde mehr beunruhigt werden. *Das* ist das Problem.

Es ist aber klar, daß ich, wenn ich die endlose Kette meiner Persönlichkeiten soll abschneiden, das stete Wiederauftauchen einer solchen, nach dem Zerfall der bisherigen im Tode, soll hintanhalten können, vor allem wissen muß, wie es kommt, daß immer wieder eine solche neu entsteht. Denn nur, wenn ich die Bedingungen eines Vorganges kenne, kann ich es überhaupt unternehmen, seinen Eintritt zu verhüten, oder in den Worten des Buddho: die Vernichtung des Leidens kann ich bloß erreichen, wenn ich seine *Entstehung* kenne. So ist es denn vom Buddho auch nur folgerichtig, wenn er zunächst in der zweiten der vier Hohen Wahrheiten die *Entstehung* dieser unübersehbaren Leidenskette aufdeckt.

Indessen gibt er in dieser zweiten Hohen Wahrheit nur die Grundursache für diese unablässige sukzessive Neubildung von Persönlichkeiten an, als die wir uns seit Ewigkeit objektivieren. Im Einzelnen zeigt er die Bedingungen dieses sich unaufhörlich wiederholenden Vorganges in der berühmten Formel der *Entstehung durch Abhängigkeit* (Paticcasamuppādo), mit der wir uns deshalb zunächst zu beschäftigen haben. Sie gilt gemeinhin als der schwierigste Teil der Lehre des Buddho und findet die verschiedensten, zum Teil unglaublichsten Auslegungen, obgleich auch sie, wenn man sie nur einzusehen vermag, *selbstverständlich* ist. Um sie aber einzusehen, ist vor allem nötig, daß man gerade ihr gegenüber fähig ist, sie rein objektiv, das heißt also voraussetzungslos in dem Sinne zu betrachten, daß man an ihre Untersuchung nicht mit der Brille der eigenen philosophischen Ansichten, auf die man bereits eingeschworen ist, herantritt, indem man beispielsweise von der Voraussetzung ausgeht, der Buddho lehre eine idealistische Weltauffassung im modernen Sinne des Wortes, die Formel stelle deshalb die buddhistische *Dianoiologie* dar[10]. Durch derartige

[10] Die auf diesem Standpunkte stehen, machen dabei nicht einmal vor dem Texte selbst Halt, richten ihn vielmehr unbedenklich einfach der eigenen Auffassung gemäß zu, wie man das ersehen kann in Franke's Übersetzung des Dighanikāyo, S. 44 f. Dort wird aus »tanhā« (Durst) »das begehrende Interesse (an der Erscheinungswelt)«, aus »upādānam« (Anhaften) »die Beziehung (der Daseinserscheinungen) auf das Ich«, aus »bhavo« (Werden) »die *(Idee* [!] des) individuellen Seins«, aus jāti (Geburt) »(die der) Geburt«, also die *Idee* [!] der Geburt! Wenn man so mit dem Texte umspringt, dann kann man freilich auch unbedenklich die Konstatierung treffen: »Von einer Reihenfolge mehrerer Geburten, die sich durch die Kausalitätsreihe hindurchzöge, kann keine Rede

Voreingenommenheiten macht man sich nur ihr Verständnis gleich von Anfang an unmöglich. Das einzig richtige ist vielmehr, sich ihr gegenüber, soweit man es nur immer vermag, auf den Standpunkt eines Vollendeten zu stellen. Wir haben denselben bereits ausführlich behandelt. Er ist, um ihn noch einmal kurz zu präzisieren, folgender: Der Vollendete steht den fünf Gruppen, aus denen sich jeweils das aufbaut, was man Persönlichkeit nennt, in der sich ihm wiederum die Welt darstellt, so entfremdet gegenüber, er ist so sehr von dem Wahn, als ob sie irgendwie ein Ausfluß seines Wesens seien, geheilt, daß ihm bei ihrer Betrachtung nicht einmal der *Gedanke* an sein Ich kommt. Für ihn sind es vielmehr nichts weiter als rastlos auf- und abwogende Prozesse, die im Grunde mit ihm selbst nicht das Geringste zu tun haben. Vom ruhenden Pol seines eigentlichen, jenseits ihrer liegenden Wesens aus sieht er auf sie gleich Phantasmagorien, die vor ihm hin- und hergaukeln, herab, sieht, wie sie als fremde Elemente aus dem Bereiche des Unerkennbaren oder — was, wie wir ja bereits wissen, damit gleichbedeutend ist — aus dem *Nichts* unaufhörlich, gleich Sumpfblasen aus dem Wasser, aufsteigen, um sich alsbald immer wieder aufzulösen. Nicht einmal insofern kommt ihm mehr der Gedanke an sein Ich, als er die Art der Verkoppelung dieses seines Ich mit jenen wesensfremden Elementen erkennen möchte. Denn die Grunderkenntnis, daß alles Erkennen nach außen gerichtet und ihm deshalb das Wesenhafte und sein Gebiet unerreichbar ist, ist in ihm so lebendig geworden, daß er eben auch nur mehr dieses der Wirklichkeit *vollkommen* angepaßte Denken pflegt.

Vermögen wir diesen Standpunkt vollständig zu begreifen, dann sind wir uns schon, ehevor wir die Formel der Entstehung durch Abhängigkeit überhaupt nur kennen, darüber im klaren, daß sie nur darin bestehen kann, aufzuzeigen, wie diese Prozesse, die das Gesamtbild der Persönlichkeit und der Welt ergeben, durch einander bedingt sind, wie einer aus dem anderen hervorgeht, und kommen gar nicht mehr auf den Gedanken, daß dabei von einer Person die Rede sein könnte, die diese Prozesse aktuiert; kurz: Wir wissen schon im vorhinein, daß die Formel der Entstehung in Abhängigkeit durchaus *unpersönlich* gefaßt sein muß, indem im Bereich des Erkennbaren eine Person ja nicht zu finden ist, der Bereich des Unerkennbaren aber, eben als solcher, überhaupt keine Ge-

sein«, wie sie Franke, S. 45, Anm. 2 trifft. Zwar gibt er die richtige und eigentliche Bedeutung der zugrundeliegenden Pāli-Ausdrücke anmerkungsweise wieder, das richtige wäre aber doch wohl das Umgekehrte gewesen, da bei dem beliebten Verfahren der wirkliche Inhalt des Textes für die meisten ganz unter den Tisch fällt.

Die Haltlosigkeit der Franke'schen Auslegung der Kausalitätsformel — nur eine solche Auslegung, nicht aber eine Übersetzung liegt vor — ergibt sich übrigens schon ganz allein und ohne weiteres daraus, daß sie nicht aus dem Texte selbst zu begründen ist, dieser vielmehr erst, wie angegeben, zurechtgestutzt werden muß.

Ähnlich steht es mit der Neumann'schen Übersetzung der Formel. Auch sie stellt im Grunde bloß eine Auslegung derselben dar, beruhend auf der falschen Auffassung der Sankhārā als »Unterscheidungen« und von nāma-rūpam als »Bild und Begriff«, einen Terminus, den Neumann von Schopenhauer entlehnt hat.

danken mehr auslöst. Und so schildert uns in der Tat die Formel der Entstehung in Abhängigkeit nichts weiter als einfache *Vorgänge*, die auf dem Hintergrund des *Nichts* als dem der Erkenntnis entrückten Bereiche unseres tiefsten Wesens vor sich gehen, aus diesem »Nichts« sich erheben und immer wieder in dasselbe versinken:

»Wer aber, Herr, berührt?«

»Die Frage ist nicht richtig gestellt«, sprach der Erhabene. »Nicht sage ich: ›Er berührt.‹ Sagte ich freilich: ›Er berührt‹, dann wäre die Frage: ›Herr, wer berührt?‹ richtig gestellt. Ich aber sage nicht so. Würde dagegen jemand mich, der ich nicht so sage, fragen: ›Von was, Herr, ist die Berührung abhängig?‹ — so wäre diese Frage richtig gestellt und die richtige Antwort darauf würde lauten: ›In Abhängigkeit von den sechs Sinnesorganen entsteht die Berührung und in Abhängigkeit von der Berührung entsteht die Empfindung‹.«

»Wer aber, Herr, empfindet?«

»Die Frage ist nicht richtig gestellt«, sprach der Erhabene. »Nicht sage ich: ›Er empfindet‹. Sagte ich freilich: ›Er empfindet‹, dann wäre die Frage: ›Herr, wer empfindet?‹ richtig gestellt. Ich aber sage nicht so. Würde dagegen jemand mich, der ich nicht so sage, fragen: ›Von was, Herr, ist die Empfindung abhängig?‹ — so wäre diese Frage richtig gestellt, und die richtige Antwort darauf würde lauten: ›In Abhängigkeit von der Berührung entsteht die Empfindung‹[11].«

Nur weil es in Wirklichkeit eine *Person* nicht gibt, ist ja auch bloß Raum für eine kausale Verknüpfung im Sinne des Buddho. Denn unter einer Person versteht man ein Wesen, dem Empfinden und Wahrnehmen *wesentlich* sein soll. Gäbe es so etwas, dann wäre natürlich auch jede Frage nach den primären Ursachen der Empfindungen und Wahrnehmungen sinnlos und jede kausale Verkettung im Sinne des Buddho unmöglich. Denn zu empfinden und wahrzunehmen wäre dann eben die Auswirkung meines *Wesens*. Diese Qualitäten fänden in dem letzteren ihren zureichenden Grund, so daß kein Raum mehr für eine weitere Ursache übrig bliebe, so gut wie die Frage, warum ein bestimmtes Tier Flügel hat, erschöpfend durch den Hinweis beantwortet ist, daß dieses Tier ein Vogel sei. Damit wäre aber auch jede Erlösung von Empfindung und Wahrnehmung und damit vom Leiden unmöglich. Denn mich selbst kann ich unmöglich vernichten[12].

Erscheint so schon diese Eigentümlichkeit der Formel, daß sie eine vollständig unpersönliche Fassung hat, als eine Selbstverständlichkeit, so wird sie sich weiterhin auch im übrigen, wenn wir uns nur den dargelegten Standpunkt des Buddho stets vor Augen halten, als von äußerster Durchsichtigkeit erweisen.

[11] Samyutta Nik. XII, 12.
[12] cfr. oben S. 105

Alter und Tod – Geburt als die nächsten Bedingungen des Leidens

Der Samsāro ist eine unübersehbare Kette sich aneinanderreihender einzelner Persönlichkeiten. Dabei besteht die Persönlichkeit, wie wir bereits wissen, in dem Ineinanderwirken der fünf Gruppen des Anhaftens derart, daß der körperliche Organismus – die erste Gruppe[13] – die *Unterlage* der Persönlichkeit, die Sechssinnenmaschine darstellt, die vermittels der Tätigkeit der Sinnesorgane zunächst Bewußtsein auslöst und sodann in Verbindung mit diesem Empfindung, Wahrnehmung und Gemütsregungen erzeugt. Da nun weiterhin wie wir ebenfalls schon wissen, diese fünf Gruppen zugleich die sämtlichen Elemente und damit den Inbegriff alles Leidens bilden, so können wir den körperlichen Organismus auch die *Leidensmaschine* heißen.

Damit wird aber klar und deutlich, daß, wenn die ursächliche Bedingtheit der endlosen Leidenskette des Samsāro aufgewiesen werden soll, als die nächste Ursache des Leidens eben der körperliche Organismus[14], die Leidensmaschine selbst sich darstellt. Dabei erhält derselbe den Charakter als Leidensmaschine, wie wir wiederum bereits wissen, dadurch, daß er »altert und verblüht, abgenutzt, grau und runzelig wird, die Lebenskraft schwindet, die Sinne stumpf werden[15]« und schließlich im Tode die völlige Zersetzung und Auflösung erfolgt. Diese beiden Grundeigenschaften der Unterlage der Persönlichkeit, Alter und Tod, geben zugleich dem ganzen Persönlichkeitsprozeß selbst und damit dem ganzen Leben in allen seinen Einzelheiten und nach allen Richtungen hin das Gepräge der Vergänglichkeit und machen eben dadurch das Leben als solches leidvoll. Im Altern und Sterben kulminiert daher das Leiden, sie sind der prägnanteste Ausdruck desselben. Eben deshalb stellte sich denn auch dem Buddho, als er in erkennendem Schauen die Bedingtheit des Leidensprozesses zu ergründen unternahm, als erste Frage die dar: »Sind Alter und Tod von irgend etwas abhängig?« Die Antwort war natürlich: »Ja, sie sind abhängig.« – »Von was sind Alter und Tod abhängig?« – »In Abhängigkeit von der *Geburt* entsteht Alter und Tod[16].« Jeder sieht ohne weiteres ein, daß auch diese Antwort richtig ist. Weil Altern und Sterben nichts anderes sind als der allmähliche Verfall und die schließliche definitive Auflösung des körperlichen Organismus, deshalb sind sie mit diesem unweigerlich gesetzt, das heißt, sie sind durch jenen Vorgang bedingt, durch welchen dieser Organismus selbst unter Hinzutritt des Elements des Bewußtseins entsteht: »Somit, Anando: Was da geboren wird oder altert oder stirbt oder vergeht oder entsteht . . . – *das ist der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein*[17].« Der Vorgang der

[13] cfr. oben S. 61, Anm. 65.
[14] Nāma-rūpam.
[15] Samyutta Nik. XII, 2.
[16] Dīgha Nik. XV.
[17] Siehe oben S. 62.

Entstehung dieses »mit Bewußtsein behafteten Körpers« aber findet im Mutterleibe statt und erstreckt sich vom Moment der Empfängnis bis zum Austritt des Foetus aus dem Mutterleibe. Den ganzen Vorgang in seiner Gesamtheit faßt der Buddho unter dem Ausdruck *Geburt* zusammen: »Und was, Mönche, ist die Geburt? Der Wesen in dieser oder jener Lebensklasse Geburt, Geborenwerden, *Keimung*, *Empfängnis*, das Erscheinen der Gruppen, das Ergreifen der Sinnengebiete: Das nennt man, Mönche, Geburt[18].«

Mit dieser Erkenntnis, daß Alter und Tod mit der Geburt, das heißt also mit der Bildung des mit den »sechs Sinnen behafteten Körpers«, naturnotwendig gesetzt sind, da sie ja nur die Auswirkung der Gesetze, denen dieser Körper unterworfen ist, darstellen, ergab sich für den Buddho zunächst, daß eine Befreiung von *dem* Altern und Sterben, dem sein von ihm *zur Zeit* innegehabter Körper unterlag, sich als unmöglich erwies. Dem *gegenwärtigen* Altern und dem sich daran anschließenden Tode gegenüber war er also von vornherein ohnmächtig. Gegenüber *diesem* Altern und *diesem* Tode blieb deshalb auch nur die gleichmütige Hinnahme dieser unabänderlichen Folgeerscheinungen einer bereits gesetzten Ursache übrig, wie sie in den Worten ihren Ausdruck findet: »Geduldig trag' ich ab den Leib[19].« Dagegen ergab sich die Möglichkeit, sich in seinem unergründlichen Wesen von der Wiederholung dieser Vorgänge in der weiteren Zukunft, also in einer neuen Existenz, zu schützen, dann, wenn es gelang, jede *weitere* Geburt, das heißt die Bildung eines *künftigen* neuen körperlichen Organismus, hintanzuhalten. Der Buddho sah sich also hier vor das unerhörte Problem gestellt, jenes Geheimnis zu ergründen, zufolge dessen sich durch den Vorgang der Empfängnis in einem Mutterleibe immer wieder ein neuer sinnenbegabter Körper bildet mit der Folge, daß sich noch in jenem Bewußtsein auf ihn herabsenkt. Nur wenn die Lösung dieses Problems gelang, konnte überhaupt festgestellt werden, ob unter den Bedingungen dieses Vorganges – eben der Geburt in dem Sinne, wie der Buddho dieses Wort gebraucht – solche seien, die zu setzen oder zu unterlassen in unserer Macht steht. Der Buddho hat auch dieses Problem ergründet und dabei zugleich den Anteil aufgedeckt, den wir selbst an unserer jeweiligen Empfängnis haben, so daß jeder in der Lage ist, zu bestimmen, ob er wiedergeboren werden will oder nicht. Eben diese Unmöglichmachung einer künftigen Neugeburt, verbunden mit dem unerschütterlichen Bewußtsein, daß dies gelungen sei, ist das Kriterium der eingetretenen Erlösung und damit der erreichten Heiligkeit. Denn nur derjenige ist für immer dem Kreislauf entfahren und eben dadurch definitiv dem Leiden entgangen, also gänzlich erlöst und so vollkommen heilig geworden, der von sich sagen kann: »*Erschöpft hat sich die Wiedergeburt*, gelebt ist das heilige Leben, getan ist, was zu tun war, ich habe nichts mehr mit dieser

[18] Samyutta Nik. l. c.
[19] Psalmen der Mönche, V. 1002.

Ordnung der Dinge gemein[20], oder auch, wie es anderweit heißt: »Unerschütterlich ist meine Erlösung, *dies ist die letzte Geburt*, nicht gibt es mehr ein neues Werden[21].«

Damit ist zugleich als der einzige Zeitpunkt, in welchem es möglich ist, für immer aus dem Samsāro herauszutreten, jener festgestellt, in dem sich allein eine neue Geburt vollziehen kann, nämlich der Augenblick des Todes, an den sich ja die neue Geburt jeweils anschließt.

Die Bedingungen der Wiedergeburt

Es ist früher[22] schon gesagt worden, daß die Lösung des Rätsels, wie wir immer wieder zu einer neuen Geburt kommen, sich als geradezu verblüffend einfach erweist, so einfach, wie es eben nur die Wahrheit sein kann. Nunmehr sind wir an dem Punkte angelangt, diesen Satz zu verifizieren.

Zunächst kann natürlich niemand aus unmittelbarer Anschauung heraus sagen, wie sich der Vorgang seiner eigenen Geburt jeweils vollzieht, obwohl jeder ihn bereits unzählige Male durchgemacht hat. Denn die Empfängnis, die diese jeweilige Geburt einleitet, geht für jedes Wesen in der Nacht der tiefsten Bewußtlosigkeit oder, um im Geiste des Buddho zu sprechen, im tiefsten Nichtwissen vor sich. Wohl aber könnte man auf den Gedanken kommen, die Kenntnis, die sich der Buddho auch in diesem Punkte zuschreibt, aus dem zweiten der drei großen Wissen, die er sich errungen hatte, abzuleiten, nämlich aus der Fähigkeit, »vermittels des göttlichen Auges, des geklärten, überirdischen« zu erkennen, »wie die Wesen dahinschwinden und wiedererscheinen[23].« Wäre der Buddho wirklich auf diesem Wege zur Feststellung der Bedingungen unserer Wiedergeburt gelangt, so wäre das für uns sehr mißlich. Würden wir, denen diese Fähigkeit des göttlichen Auges vollständig abgeht, uns doch hier auf den bloßen Glauben an seine Darstellung beschränkt sehen und damit einer der Grundpfeiler des gewaltigen, auf der Möglichkeit unmittelbarer eigener Einsicht beruhenden Baues seiner Lehre sich als morsch erweisen. Indessen ist diese Befürchtung unbegründet, und zwar aus einem sehr einfachen Grunde: Auch vermittels der Fähigkeit des göttlichen Auges konnte der Buddho doch immer nur die bloße *Tatsache*, daß die Wesen – und zwar in unserer Sinnenwelt in einem Mutterleibe – immer wieder neu erscheinen, konstatieren, nicht aber die *Ursache* für diese Tatsache, die der unmittelbaren Anschauung überhaupt nicht zugänglich ist. Diese Ursache mußte also auf einem anderen Wege gefunden werden. Es war der folgende:

[20] Samyutta Nik. XXXV, 28.
[21] Cfr. oben S. 156.
[22] Oben S. 85.
[23] Cfr. oben S. 154.

Der Buddho suchte das Geborenwerden als den integrierenden Bestandteil eines anderen, allgemeineren Vorganges zu begreifen, so daß, wenn er die Bedingung für den letzteren aufdeckte, damit zugleich und eo ipso auch die für den ersteren klargestellt war. Als diesen allgemeineren Vorgang aber fand er das *Werden* (bhavo). Das Werden ist der allgemeinste, ja im Grund einzige Vorgang auf der Welt. Es gibt kein eigentliches Sein im Sinne eines irgendwie Beharrenden, sondern alles ist im fortwährenden Flusse begriffen, entwickelt sich aus den kleinsten Anfängen, um sich alsbald wieder aufzulösen, ist eben ein bloßes *Werden.* In dieser Weise *wird* insbesondere auch alles *Lebendige* in jeder der möglichen Welten, nämlich der Begierdenwelt, der Formwelt und der Nichtformwelt[24]. Dabei geht *dieses* Werden, also das Werden eines neuen sinnenbehafteten Körpers, eines neuen körperlichen Organismus[25], immer und ausnahmslos in der Weise vor sich, daß es durch »Empfängnis, Keimung, Geborenwerden« eingeleitet wird. Danach ist aber der in diesen letzteren Begriffen beschriebene Vorgang *nur das Werden in seinem Beginne selbst*[26]. Es leuchtet also auch ohne weiteres ein, daß die letzten Bedingungen der Geburt in dem angegebenen Sinne, also das Empfangen- und Geboren*werden*, mit denen des Werdens überhaupt zusammenfallen: Wenn ich die Bedingungen für die *Empfängnis* eines Wesens setze, setze ich eben damit die Bedingungen für sein *Werden,* und wenn ich die Bedingungen alles Werdens vernichte, vernichte ich eben dadurch auch die Bedingungen jeglicher Geburt. Es ist also wiederum nur ein *selbstverständlicher* Satz, wenn der Buddho sagt: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist die Geburt von irgend etwas abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›Ja, sie ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist die Geburt abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›*In Abhängigkeit vom Werden entsteht die Geburt*[27]‹.« Daß der Buddho mit diesem Satz wirklich nur das eben Ausgeführte besagen will, ergibt sich mit aller wünschenswerten Präzision aus seiner eigenen Erklärung, die er ihm gibt:

»Ich habe gesagt: ›In Abhängigkeit von dem Werden entsteht die Geburt.‹ Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit von dem Werden die Geburt entsteht, ist *in folgendem Sinne* zu verstehen: Angenommen, Anando, daß überhaupt

[24] »Diese drei [Arten von] Werden gibt es, Mönche: Werden in der Begierdenwelt, Werden in der Formwelt, Werden in der Nichtformwelt.« (Samyutta-Nik. XII, 2) – Unter der »Formwelt« werden hier jene himmlischen Reiche verstanden, in denen die Objektivierung zwar noch in körperlicher Form erfolgt, aber frei von sinnlichem Begehren; die »Nicht-Formwelt« begreift die Reiche des unbegrenzten Raumes, des unbegrenzten Bewußtseins, der Nichtirgendetwasheit und der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung in sich. Von diesen höheren Daseinsbereichen wird später noch gehandelt werden.

[25] Ausnahmslos in *diesem* Sinne wird der Ausdruck »bhavo« (Werden) in den Sutten, so oft er Bezug auf den Paticcasamuppādo hat, gebraucht.

[26] Cfr. Psalmen der Mönche, V. 259: »Mein *Werden* gewahr' ich, was da *leben* läßt.« (Oben S. 156).

[27] Diese Stelle und die folgenden sind aus Dighā Nikāyo XV.

und durchweg kein Werden von irgend etwas stattfände, das will sagen, kein Werden in der Begierdenwelt, kein Werden in der Körperwelt, kein Werden in der Nichtkörperwelt – würde da, *bei dem gänzlichen Fehlen des Werdens*, auf Grund der Aufhebung des Werdens, irgendwo Geburt wahrzunehmen sein?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit der Geburt, nämlich das Werden.«

Damit war also für den Buddho das Problem der Geburt auf das des Werdens überhaupt übergeleitet, indem nunmehr für ihn die Frage zu beantworten war: Was ist der zureichende Grund für dieses rastlose, unaufhörliche *Werden*, in das wir uns hineingestellt sehen? Die Antwort wurde ihm wiederum durch tiefe Betrachtung, die auch uns mühelos die Frage lösen wird: Ich gehe auf der Straße. Eine Mädchengestalt taucht vor mir auf. Ich *hafte* an ihr. Als Folge davon gewahre ich in mir Gedanken, wie ich mich ihr nähern könne. Pläne werden geschmiedet. Sie werden äußerlich verwirklicht. Es folgt die Liebeserklärung, die Heirat; Kinder werden erzeugt; kurz, jene ganze Kette von glücklichen und unglücklichen Ereignissen, wie sie nur ein Familienleben mit sich bringen kann, läuft ab – alles bedingt und ausgelöst durch den einzigen Umstand, daß ich vor Jahren an jener Mädchengestalt auf der Straße *gehaftet* hatte. Jenes Haften, das damals in mir aufgestiegen war, war es, das dieses ganze, sich über viele Jahre hinziehende *Werden* ausgelöst hatte. Wäre es nicht aufgestiegen, wäre ich vielmehr beim ersten Anblick jener weiblichen Erscheinung gleichgültig geblieben, so wäre auch sie, wie tausend andere, unbeachtet, wie sie gekommen, wieder aus meinem Gesichtskreis entschwunden und hätte vielleicht nie wieder meine Lebensbahn gekreuzt, die eben dadurch unter Umständen eine diametral entgegengesetzte Richtung genommen hätte. – Ein junger Mann, der vor der Wahl seines Lebensberufes steht, *haftet* an dem in ihm auftauchenden Gedanken, ein Geschäftsmann, ein Beamter, Offizier, ein Künstler zu werden. »Diesen Gedanken hegt er und pflegt er und klammert sich daran.« Die Folge ist, daß der Gedanke sich in die Tat umsetzt, daß das *Werden* einsetzt und sich so lange betätigt, bis der junge Mann schließlich wirklich zum Geschäftsmann, Beamten, Offizier oder Künstler *geworden* ist. Infolge jenes *Anhaftens* ist er zu dem *geworden*, woran er *haftete*. Hätte sich in ihm kein solches Anhaften geregt, dann wäre er auch nichts von alledem *geworden*. – Man haftet an einer Speise mit der Wirkung, daß man davon ißt und krank *wird;* man haftet an dem Gedanken, daß eine bestimmte Arznei helfe, nimmt infolge davon und *wird* gesund; man haftet an einem Gegenstand, den uns ein anderer wegnimmt, und *wird* zornig; man haftet an einem fröhlichen Anblick und *wird* lustig. Kurz: Sobald ein *Anhaften* in uns aufsteigt, beginnt das *Werden*, nicht bloß das Krank-*werden*, Gesund-*werden*, Zornig-*werden*, Lustig-*werden*, sondern jegliches Werden überhaupt: Immer und überall *wird* man zu dem, woran man *haftet*, indem man sich zugleich mit dem, was

infolge des Haftens wird, *identifiziert*. Ja, selbst mein eigener Körper *wird* bloß, wenn und so lange an der Nahrung *gehaftet* und diese demzufolge dem Körper einverleibt wird; hört jegliches Anhaften an der Nahrung auf, dann *wird* auch der Körper als solcher nicht weiter, er löst sich auf. Das Resultat ist also: Wenn ich an nichts mehr *hafte*, kann auch nichts mehr für mich *werden*. Selbst ein bloßer Gedanke, der in mir aufsteigt, schwindet haltlos hinweg, löst sich auf, wenn ich ihm gegenüber vollkommen gleichgültig bleibe, das heißt also, wenn keinerlei Anhaften an ihm stattfindet: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist das Werden von irgend etwas abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›Ja, es ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist das Werden abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit vom *Anhaften* entsteht das Werden‹!«

So zwingend, weil aus der unmittelbaren Anschauung geschöpft, diese Beweisführung dafür ist, daß alles Werden in einem *Haften* seinen Grund hat, so ist sie doch und damit auch ihr Resultat uns ganz ungewohnt, weil von unserer sogenannten wissenschaftlichen Methode durchaus verschieden. Unsere Naturwissenschaften betrachten nämlich alles Werden lediglich und ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der steten Wandlungen der Materie auf Grund der sie beherrschenden Gesetze. Diese Materie und diese Gesetze sind für sie das allein Gegebene, aus denen deshalb, wie alles in der Welt, so auch der Mensch erschöpfend zu begreifen sei. Demzufolge steht es für unsere Forscher von vornherein fest, daß die Materie und ihre Gesetze auch die alleinigen Ursachen zu allen Erscheinungen der Natur, also auch des Menschen, in sich bergen müssen, woraus dann eben als die allein in Betracht kommende Methode aller Ätiologie die möglichst umfassende Erforschung der Natur, innerhalb deren der Mensch nur ein Genus unter vielen anderen darstellt, sich ergibt mit der Folge, daß dadurch auch immer nur die *äußere* kausale Verknüpfung der Erscheinungen untereinander erkannt wird, nie aber das innerste Prinzip, aus dem sie hervorquellen. Dieses, von uns *Naturkraft* genannt, lassen die Naturwissenschaften eben wegen der Art ihrer Methode als unerklärten und für sie unerklärbaren Rest stehen, eben weshalb wir dann auch zunächst gar nicht wissen, wie wir uns verhalten sollen, wenn wir uns plötzlich mitten in die Erklärung dieser Naturkraft selbst hineingestellt sehen. Nichts anderes nämlich als diese Erklärung stellt die Erkenntnis dar, daß alles Werden aus dem *Anhaften* hervorgeht. Dieses Haften ist das Kraftprinzip in allen einzelnen Erscheinungen der Natur und bildet eben deshalb das Wesen aller Naturkräfte. Freilich kann man das ganz erst dann verstehen, wenn man statt des angegebenen *objektiven* Standpunktes unserer Naturwissenschaften — objektiv deshalb, weil er vom *Objekt* ausgeht, dieses als das Primäre betrachtet, aus dem alles, selbst das Subjekt, zu erklären sei — sich auf den direkt entgegengesetzten, den *subjektiven*, zurückzieht, den der Buddho einnimmt. Nach ihm ist ja, wie wir bereits zur Genüge wissen, das Primäre nicht die Natur, die Welt mit

ihren Gesetzen, sondern ich selbst bin dieses Primäre; und das Problem besteht nicht darin, mich als Produkt der Welt zu begreifen, also aufzuklären, wie die Welt zu mir kommt, sondern umgekehrt, die Welt als Produkt von mir zu erfassen und klar zu machen, wie ich in meinem unergründlichem Wesen zur Welt als zum Bereiche des Anattā, des Nicht-Ich, komme, oder, was dasselbe ist, wie ich in den Bereich *des Werdens* hineingerate. Eben deshalb kann es sich für den Buddho und für jeden, der von seinem Standpunkt aus in die Welt hineinschaut, nie darum handeln, wie das Werden an sich, also unabhängig von mir zu erklären sei, sondern dasselbe wird, wie ja die ganze Welt, zu *einem subjektiven Phänomen des Einzelnen,* muß deshalb auch stets und ausnahmslos und von vornherein seinen letzten zureichenden Grund im einzelnen Individuum haben. Damit ergibt sich dann aber auch eine von der unserigen ganz entgegengesetzte Methode, diesen Urgrund aufzufinden. Man wird auf ihn nie durch äußere Forschung stoßen, auch wenn man die ganze Welt bis in die Tiefen der Sterne durchsucht, so wenig als man den unterirdischen Zufluß eines Sees dadurch findet, daß man ihn auf seiner Oberfläche an allen Ecken und Enden mit allen nur möglichen Instrumenten auf das genaueste durchforscht, sondern man muß, sich aus der Welt auf sich selbst, auf das »Centrum seiner Lebensgeburt[28]« zurückziehend, durch beharrliche Innenschau festzustellen suchen, wie ich zu all dem Werden, in das ich mich hineinverwoben sehe, komme. Unter Führung des Buddho wird man dann, wie wir gesehen haben, unschwer konstatieren können, daß, was in und an mir und für mich *wird*, es immer nur durch ein vorausgegangenes, in mir aufgestiegenes *Anhaften* wird, ja, daß eben dadurch auch ich selbst erst zum *»Ich« werde.* Erst wenn man so die Quelle, aus der das Werden hervorquillt, in sich selbst aufgedeckt hat, kann man seinen auf diese Weise richtig eingestellten Blick mit Aussicht auf Erfolg auch auf die anderen Lebewesen richten[29] – wiederum im Gegensatze zu den Naturwissenschaften, die das Einzelne aus dem Allgemeinen begreifen wollen –, um festzustellen, ob nicht auch bei ihnen alles Werden irgend welcher Art auf einem Anhaften basiert. Bei der offensichtlichen Gleichartigkeit aller Lebenserscheinungen wird sich ohne weiteres die Erkenntnis einstellen, daß der Satz auch bei ihnen im vollen Umfange gilt, wie der Buddho das in den Worten ausdrückt: »Ich habe gesagt: ›In Abhängigkeit vom Haften entsteht das Werden.‹ Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit vom Haften das Werden entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß *überhaupt und durchweg kein Haften irgend eines (Wesens) an irgend etwas bestünde,* das will sagen, kein Haften an Sinnenfreuden, kein Haften an Ansichten, kein

[28] Jakob Böhme.

[29] »Das eigene Körpergetriebe beobachtend, wird er da vollkommen ausgeglichen, vollkommen abgeklärt: weil er da vollkommen ausgeglichen, vollkommen abgeklärt wurde, kann er *nach außen,* an *anderem* Körper, *weise den Blick bewähren.*« (Dīgha Nik. XVIII.)

Haften an rituellen Gebräuchen, kein Haften an dem Gedanken des Ich-Selbst[30] – würde da, bei dem gänzlichen Fehlen des Haftens, auf Grund der Aufhebung des Haftens, irgendwie ein Werden wahrzunehmen sein?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit des Werdens, nämlich das Haften.«

Ja, wenn wir nur tief genug zu schauen vermögen, entschleiern sich schließlich auch alle Kräfte im Pflanzenreiche und im Bereiche des Unorganischen als Äußerungen von *Anhaftungen:* Man nehme eine Schachtel mit Zündhölzern. Sobald man ein Zündholz an der Reibfläche der Schachtel reibt, flammt Feuer auf. Woher kommt es? Weder in der Reibfläche noch im Zündholz ist es selbstverständlich enthalten; man mag beide auf alle nur erdenkliche Weise physikalisch und chemisch untersuchen, nie wird man eine Spur von Feuer oder etwas dem Ähnlichen in ihnen entdecken. Und doch tritt jedesmal, sobald ein Zündholz an der Reibfläche gerieben wird, Feuer hervor. Danach sind aber Reibfläche und Zündholz nichts weiter als die *Bedingungen* – causes occasionelles[31] – für ein Drittes, das diese Bedingungen *ergreift*, an sie sich *anhaftet* und vermittels ihrer als Feuer offenbar wird. Dieses Dritte lauert förmlich auf diese Bedingungen, um sich an sie anzuklammern und mittels ihrer mit Vehemenz in die Erscheinung zu treten: Wo immer nur ein Zündholz an seiner Reibfläche gerieben wird, mag das in Europa oder in Amerika oder auf dem Monde oder auf dem Sirius geschehen, das gilt gleich: immer und überall wird diese geheimnisvolle Naturkraft diese Bedingungen gierig ergreifen und sich vermittels ihrer ins Dasein drängen. Und dennoch, obwohl sie immer und überall ist, ist sie doch wieder nirgends; denn nirgends kann sie selbst je gefunden werden, kurz: sie ist für uns etwas Unerklärliches, Unergründliches, entsteht für uns jedesmal wieder neu aus dem »Nichts«, in das sie stets wieder zurücksinkt, liegt also *außerhalb* der Welt, eben weshalb von ihr letzten Endes, wie von unseren eigenen Kraftäußerungen, nichts weiter gesagt werden kann, als daß es eine *Anhaftung* ist, die sich vollzieht und die wir dann als Feuer wahrnehmen. Und so ist es mit jeder Naturkraft. Zur weiteren Illustration mag das schöne Beispiel Schopenhauer's, in welchem er das Wesen der Naturkräfte anschaulich darlegt, in *buddhistischer* Fassung gegeben werden[32]:

»Denken wir uns etwan eine nach den Gesetzen der Mechanik konstruierte Maschine. Eiserne Gewichte geben durch ihre Schwere den Anfang der Bewegung; kupferne Räder widerstehen durch ihre Starrheit, stoßen und heben einander und die Hebel vermöge ihrer Undurchdringlichkeit usf. Hier sind

[30] Das Tier haftet natürlich bloß an Sinnengenüssen und an dem »Gedanken des Ich-Selbst«. Den letzteren hat es indes nicht in abstrakter Form, wohl aber als anschauliche Vorstellung: auch es sieht in seiner Individualität sich selbst.

[31] Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, S. 163 (196).

[32] W. a. W. u. V. I, 161 f. (193).

Schwere, Starrheit, Undurchdringlichkeit ursprüngliche, unerklärte *Anhaftungen:* bloß die Bedingungen, unter denen, und die Art und Weise, wie sie sich äußern, hervortreten, eine bestimmte Materie, Zeit und Ort beherrschen, gibt die Mechanik an. Es kann jetzt etwan ein starker Magnet auf das Eisen der Gewichte wirken, die Schwere überwältigen; die Bewegung der Maschine stockt und die Materie ist sofort wieder der Schauplatz einer anderen *Anhaftung,* von der die ätiologische Erklärung ebenfalls nichts weiter als die Bedingungen ihres Eintrittes angibt, des Magnetismus. Oder aber es werden nunmehr die kupfernen Scheiben jener Maschine auf Zinkplatten gelegt, gesäuerte Feuchtigkeit dazwischen geleitet und sogleich ist dieselbe Materie der Maschine einer anderen ursprünglichen *Anhaftung,* dem Galvanismus, anheimgefallen, der nun nach seinen Gesetzen sie beherrscht, durch seine Erscheinungen an ihr sich offenbart, von welchen die Ätiologie auch nicht mehr als die Umstände, unter denen, und die Gesetze, nach welchen sie sich zeigen, angeben kann. Jetzt lassen wir die Temperatur wachsen, reinen Sauerstoff hinzutreten: die ganze Maschine verbrennt: das heißt, abermals hat eine *Anhaftung,* der Chemismus, zu dieser Zeit, an diesem Ort, unweigerlich Anspruch auf jene Materie. Der dadurch entstandene Metallkalk verbinde sich nun mit einer Säure: ein Salz entsteht, Krystalle schießen an: sie sind die Erscheinungen einer anderen *Anhaftung,* die selbst wieder ganz unergründlich ist, während der Eintritt ihrer Erscheinung von jenen Bedingungen abhing, welche die Ätiologie anzugeben weiß. Die Krystalle verwittern, vermischen sich mit anderen Stoffen, eine Vegetation erhebt sich aus ihnen: eine neue *Anhaftung* – und so ließe sich ins Unendliche die nämliche beharrende Materie verfolgen . . . wie bald diese, bald jene *Anhaftung* ein Recht auf sie gewinnt, und sie unausbleiblich ergreift, um hervorzutreten.«

Freilich lehrt der Buddho nicht ausdrücklich, daß auch im Pflanzenreiche und im Bereiche des Unorganischen alles Werden durch Anhaften bedingt ist, aber nicht etwa, weil es falsch ist, sondern weil er mit einer geradezu beispiellosen Konsequenz, wie immer, so auch hier, an seinem Prinzip festhält, mit nichts sich zu befassen, was nicht dazu dient, ein wahrhaft heiliges Leben zu begründen, sondern bloß dazu gut sein könnte, unsere Wißbegierde zu befriedigen; das Werden im Pflanzenreiche und im Bereiche des Unorganischen aber berührt uns, wenigstens nach der hier fraglichen Richtung, nicht weiter, weil es nie für uns praktisch werden kann, indem wir nie mehr in diese Reiche zurückgleiten können. Spricht so der Buddho nicht eigens von den Ursachen des Werdens in diesen Reichen, so setzt er doch, wie wir noch sehen werden, als selbstverständlich voraus, daß auch dort diese Ursache stets in einem Anhaften besteht.

In der oben zitierten Stelle finden wir auch eine Einteilung der möglichen Arten des Anhaftens, insoferne es sich beziehen kann auf *Sinnenfreuden, Ansichten, rituelle Gebräuche* und den *Gedanken des Ich-Selbst.* Auch diese Ein-

teilung mutet uns zunächst etwas fremdartig an, da wir dieses Anhaften lieber nach den äußeren Objekten, auf die es sich bezieht, gruppiert sehen möchten. Allein auch hier sind wir wieder durch den uns gewohnten objektiven Standpunkt beeinflußt, der immer sofort die äußere Welt zum Maßstab nehmen will. Besinnen wir uns aber auf den subjektiven Standpunkt des Buddho, also darauf, daß unser unergründliches Wesen als ein Fremdes der Welt gegenübersteht, an der wir bloß haften, so wird klar, daß dieses Haften in letzter Linie an den Sinnenfreuden statthat, dann an den Ansichten, die in uns über die Welt und unser Verhältnis zu ihr aufsteigen, weiter an den religiösen Zeremonien, durch die wir unser Heil wirken zu müssen glauben, wie eine solche beispielsweise die Verehrung eines persönlichen Gottes ist, insbesondere aber an dem falschen Gedanken, als ob unser Wesen eine positive Größe dieser Welt sei. Indessen ist diese Einteilung nicht die grundlegende. Als solche erscheint eine andere, die auch uns ohne weiteres verständlich ist und die wir bisher schon kennen gelernt haben. Sie hat direkt die Elemente zum Gegenstande, die unsere Persönlichkeit ergeben und in denen, eben weil wir in der letzteren die ganze Welt erleben, sich all unser Anhaften erschöpft. Es sind die fünf Gruppen: Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Bewußtsein, die der Buddho als den Inbegriff alles dessen, woran wir überhaupt haften könn..., die fünf Gruppen des Anhaftens, pañcupādānakkhandhā, schlechthin nennt. Eben in der Herausarbeitung, das heißt also in dem *Werden* dieser fünf Gruppen mit dem körperlichen Organismus als Grundlage besteht der Vorgang der Geburt, der eben deshalb auch das Anhaften κατ' ἐξοχήν zur Voraussetzung hat. Bevor wir uns jedoch mit der Art *dieses* Anhaftens näher befassen, empfiehlt es sich, zunächst noch die unmittelbare *Bedingung* alles Anhaftens kennen zu lernen.

Auch das Anhaften ist nämlich ursächlich bedingt. Ja, in der Aufzeigung dieser Bedingungen, unter denen, und der Art und Weise, wie es sich äußert, besteht, wie wir gesehen haben, das Wesen aller Ätiologie. Freilich begnügt sich diese, wie wir ebenfalls bereits wissen, mit der Aufdeckung der *äußeren* Bedingungen, entsprechend ihrem objektiven Standpunkt, während wir vom Buddho wiederum den *inneren* Grund erwarten dürfen, den er uns denn auch, wie folgt, angibt: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist das Anhaften von irgend etwas abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›Ja, es ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist das Anhaften abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit vom *Durste* entsteht das Anhaften.‹«

Was das heißen will, erklärt uns der Buddho selbst: »Ich habe gesagt: ›In Abhängigkeit vom Durste entsteht das Haften.‹ Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit vom Durste das Haften entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß überhaupt und durchweg kein Durst irgend eines (Wesens) nach irgend etwas bestünde, das will sagen, kein Durst nach Gestalten, kein Durst nach Tönen, kein Durst nach Gerüchen, kein Durst nach Geschmäcken, kein Durst nach Tastobjekten, kein Durst nach Vorstellungen —

würde da, bei dem gänzlichen Fehlen des Durstes, auf Grund der Aufhebung des Durstes, irgendwie ein Haften wahrzunehmen sein?«

»Gewiß nicht, Herr!«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit des Haftens, nämlich der *Durst*.«

Hienach wird also zunächst unter Durst, tanhā, jegliches Verlangen oder Begehren nach irgend etwas in der Welt, die ja ihrerseits, wie wir bereits wissen, sich in den Objekten der sechs Sinne erschöpft, verstanden, angefangen vom leisesten Begehren, das in uns aufsteigt, bis zum eingewurzelten, scheinbar unausrottbaren Triebe. Ungewohnt ist uns hiebei lediglich der Ausdruck *Durst*. Wir werden später noch näher auf ihn, insbesondere sein Verhältnis zum Willen, zurückkommen. Hier genüge es festzustellen, daß er, ganz wie der Schopenhauersche Wille, *sowohl das bewußte als das unbewußte Wollen* in sich begreift.

Sobald dieser Durst, also dieses Verlangen nach einem Sinnesobjekt, sich in uns erhebt, ist die naturnotwendige Folge, daß auch ein *Haften* in uns aufsteigt. Um uns dies deutlich zu machen, dürfen wir nur auf unsere früheren Beispiele zurückgreifen: Was war die Ursache, daß ich an jener Mädchengestalt, die mir auf der Straße begegnete, *haftete* mit der Folge, daß dieses Haften selbst wieder das daraus erfolgende *Werden* und damit mein ganzes Lebensschicksal bestimmte? Fraglos das in mir aufgestiegene *Verlangen*, das Mädchen zu besitzen. Wäre dieses Verlangen, dieser Durst nicht in mir aufgestiegen, so hätte ich auch nicht an der Gestalt *gehaftet* und wären wiederum auch alle Wirkungen dieses Haftens selbst ausgeblieben. Und was ist der Grund, daß einer mit eiserner Energie alle Hindernisse überwindet, die sich seinem Plan, ein Geschäftsmann, ein Beamter, Offizier, Künstler zu werden, entgegenstellen? Was ist die Ursache, daß er mit solcher Gewalt an diesen Gedanken und Plänen *haftet?* Doch wohl sein intensives Begehren, sein heißer *Durst*, sein unbeugsamer *Wille*, jene Lebensstellung zu erringen. Hätte er keinerlei solches Verlangen, keinerlei derartiges *Interesse*, das wiederum nur eine Modalität des Durstes ist, so würde er auch nicht an derartigen Gedanken und noch weniger an den Mitteln zu ihrer Verwirklichung *haften*, und damit würde von alledem nichts *werden*. — Habe ich kein *Verlangen* nach der Speise, keinen *Durst* nach dem Getränke, die mich krank machen können, so *hafte* ich auch nicht an ihnen, ergreife sie nicht und vermeide eben dadurch das Krank-*werden*. — Und habe ich endlich auch nicht das geringste Verlangen nach meinem Körper und damit auch keinerlei Wunsch mehr, ihn zu erhalten, bin ich dabei noch frei von jedem Verlangen, den sich meldenden Hunger und Durst zu stillen, kurz: habe ich *überhaupt kein Verlangen* irgend welcher Art mehr, dann *hafte* ich auch an nichts mehr und kann gleichmütig zusehen, wie dieser mein Körper mangels Zuführung der nötigen Nahrung sich auflöst und verfällt, bis er schließlich samt den Sinnesorganen ganz zugrunde geht, kann mithin in unmittelbarer

Anschauung an mir selbst konstatieren, wie *alles* Werden für mich nach und nach zur Ruhe kommt.

Das alles ist so klar, daß es keines weiteren Beweises bedarf, ja im Grunde auch gar keines solchen fähig ist. Daß alles Anhaften und damit alles Werden durch den Durst, das Wollen bedingt ist, ist für jeden, der den Satz überhaupt nur erst einmal begriffen hat, vielmehr wiederum ohne weiteres in sich selbst evident; es bleibt bloß noch übrig, die Probe aufs Exempel zu machen, indem man an sich selbst praktisch erprobt, wie durch allmähliche Willensabtötung auch das Werden immer weniger wird. Und zwar gilt der Satz nicht bloß für uns selbst und jene Erscheinungen, welche uns ähnlich sind, die Tiere: »die fortgesetzte Reflexion wird den Menschen dahin leiten, auch die Kraft« — oder, um im Geiste des Buddho zu sprechen, die *Anhaftung* — »welche in der Pflanze treibt und vegetiert, ja die Kraft, durch welche der Krystall anschießt, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht[33]« — alle diese Anhaftungen als durch jene Ursache bedingt zu erkennen, welche da, wo sie am deutlichsten hervortritt, nämlich im Menschen, tanhā, *Durst, Wollen* heißt. »Kein Körper ist ohne Sucht und Begier«, sagt Schopenhauer[34] im Geiste Jakob Boehmes, wie er sich ausdrückt, und, wie wir nach dem Bisherigen hinzufügen dürfen, eben so sehr im Geiste des Buddho. Um speziell noch einmal auf unser früher gebrauchtes Beispiel vom Feuer zurückzukommen, so haben wir gesehen, daß jenes Geheimnisvolle, was, wenn ein Zündholz an der entsprechenden Reibfläche gerieben wird, als Feuer erscheint, förmlich auf diese Bedingungen seiner Sichtbarwerdung lauert, ohne Beschränkung auf Zeit und Raum immer bereit, sie mit Vehemenz zu ergreifen. Wer möchte in dieser lauernden Gier, sich an die geeigneten Bedingungen *anzuhaften* und so zum *Werden* — als Feuer — zu gelangen, trotz der graduell weiten Entfernung dieser Art von Daseinsform von unserer eigenen, nicht ebenfalls die *tanhā, den Durst*, wiedererkennen?

Damit ist aber als der Urgrund alles Seienden oder vielmehr, um in der geläuterten Erkenntnisweise des Buddho, der ja in dieser Welt kein Sein, sondern nur ein ewiges *Werden* anerkennt, zu verbleiben[35], alles *Werdenden* die tanhā,

[33] Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, 131 (163).

[34] l. c.

[35] Auch hier muß man wieder die Ungenauigkeit mancher Übersetzungen aus dem Kanon beklagen, die, statt uns zur Erkenntnishöhe des Buddho, von der aus in der Welt kein *Sein*, sondern nur ein ewiges *Werden* sich darbietet, hinaufzuführen und so unsere eigene seichte Anschauung zu läutern, umgekehrt die klare Erkenntnis des Buddho, sie entgegen dem Wortlaut des Urtextes in die gewöhnliche Ausdrucksweise hineinzwängend, verflachen und verdunkeln, indem sie *bhavo, werden,* stets mit *sein* oder *dasein* wiedergeben.

der Durst, das Wollen aufgewiesen: »*Dort, wo Willensgier ist, dort ist das Haften*[36].« »In Abhängigkeit vom Haften« — aber — »entsteht das Werden[37].«

Die bisherigen Ausführungen ergeben also: Unsere Geburt hat als ein Teil, nämlich als das Anfangstadium des Werdens überhaupt mit diesem die gleiche Grundursache, das *Anhaften;* alles Anhaften aber wurzelt im *Durste,* im *Wollen.* So hatte den Buddho das Suchen nach der Ursache unserer steten Wiedergeburt zur Aufdeckung der Grundursache alles Werdens, das heißt in unserem Sprachgebrauch, alles Seins überhaupt, geführt. Andererseits aber wird gerade dadurch der Vorgang, der unsere stete Wiedergeburt herbeiführt, ins hellste Licht gesetzt. Wie er sich hienach darstellt, davon soll nunmehr die Rede sein.

Der Vorgang der Wiedergeburt — Das Karma-Gesetz

Unser wahres Wesen liegt jenseits unserer Persönlichkeit und ihrer Bestandteile, ja jenseits der Welt, im scheinbaren *Nichts.* An ihm lassen wir es uns aber nicht genügen, wir haben Verlangen, Durst nach etwas Weiterem, unserem tiefsten Wesen durchaus Fremdem, nämlich nach der *Welt,* die da ist eine Welt der Gestalten, der Töne, der Düfte, der Säfte und des Tastbaren; und weil wir Verlangen, Durst nach ihr haben, deshalb ergreifen wir jederzeit mit Gier die Gelegenheit, mit ihr in Verbindung zu kommen. Das ist jedoch nicht unmittelbar möglich. Um einen Kontakt mit den Gestalten herzustellen, ist ein Auge, um eine Berührung mit den Tönen zu erreichen, ein Ohr, um eine solche mit den Düften, den Säften, dem Tastbaren zu ermöglichen, sind eine Nase, eine Zunge, ein Leib notwendig, ein Gehirn aber als Zentralstelle; kurz, zur Herstellung des von uns so sehr erstrebten Kontaktes mit der Welt benötigen wir den körperlichen Organismus, den »mit den sechs Sinnen behafteten Körper« als die Sechssinnenmaschine. Und so groß ist unser Durst nach der Welt der Gestalten, der Töne, Düfte, Säfte und des Tastbaren, daß wir wähnen, dieser Durst sei die unmittelbare Auswirkung unseres Wesens selbst und deshalb »der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein« die jeweilige *Erscheinung* dieses unseres Wesens, das sich darin objektiviere; daher denn auch unser beispielloses Haften an diesem Organismus, solange wir ihn besitzen, und unser grenzenloser Durst nach einem neuen in dem Momente, wo wir ihn verlieren, also im Augenblick des Todes, ein Durst, der dann ja auch tatsächlich zur Bildung eines neuen solchen Organismus, einer neuen Sechssinnenmaschine führt. Der Vorgang hiebei, wie er sich aus der Lehre des Buddho ergibt, ist folgender:

Wir wissen bereits, daß jedes Werden ein Doppeltes voraussetzt, einmal, daß die Bedingungen zu seinem Eintritt gesetzt, und dann, daß diese Bedingungen *ergriffen* werden, daß an ihnen *gehaftet* wird. Man erinnere sich an das

[36] Samyutta Nik. XXII, 82.
[37] Digha Nik. XV.

Beispiel vom Feuer: Die Reibung des Zündholzes an der Reibfläche stellt die *Bedingung*, an der *gehaftet wird*, dar oder, da dieses Ergreifen, dieses Anhaften aus dem scheinbaren Nichts heraus erfolgt, so daß es in keiner Weise näher bestimmt werden kann, insbesondere auch nicht als Wirkung eines Subjektes, noch kürzer und besser: Das Zündholz wird infolge der *Reibung* das Objekt *einer Anhaftung*. Aus eben diesen beiden Faktoren resultiert nun auch jenes neue, selbständige Werden, das mit der Empfängnis, oder, um in der Sprache des Buddho zu bleiben, mit der Geburt einsetzt. Die beiden Eltern setzen durch die Begattung in der Vereinigung des männlichen Samens mit dem weiblichen Ei, eine Vereinigung, die bei der Hervorbringung des Feuers der des Zündholzes mit seiner Reibfläche analog ist, die *Bedingung* oder, was dasselbe ist, *das Objekt* für die *Anhaftung*, zufolge welch' letzterer dann das ergriffene Objekt, das so befruchtete Ei, sich zum Embryo gestaltet, das *Werden* eines neuen körperlichen Organismus einsetzt. Diese Anhaftung aber war jene, die der trotz aller Krankheit und Todespein nicht geminderte *Durst* eines sterbenden Wesens nach einer neuen Sechssinnenmaschine als der einzigen Möglichkeit, mit der Welt der Gestalten, Töne, Düfte, Säfte und des Tastbaren weiter in Kontakt zu bleiben und sie zu genießen, ausgelöst hatte. Konkret gesprochen: Man versetze sich im Geiste an das Krankenlager eines Menschen, etwa eines mächtigen Fürsten, bezüglich dessen das vor sich geht, was wir Sterben nennen, das heißt also, der die fremden Bestandteile, die er bisher in seinem mit den sechs Sinnen behafteten Körper ergriffen hielt, welch' letzterer ihn uns ja auch allein sichtbar macht, wieder abzugeben gezwungen ist und der eben deshalb wieder einmal, wie schon so oft im Verlaufe der Zeiten, die »Sterbeempfindung[38]« an sich erfahren muß. In ihm ist der Durst nach der Welt noch nicht erloschen; wo aber Durst ist, da ist Anhaften. Dieses Anhaften betätigt sich zunächst, solange das Leben noch nicht aus dem Körper gewichen ist, an diesem seinem gegenwärtigen Körper selbst; in dem Augenblicke aber, wo derselbe mit dem Entschwinden der Lebensfähigkeit aufgehört hat, ein taugliches Objekt für dieses Anhaften abzugeben, da diesem nur ein *lebensfähiger* Körper als Mittel zur Befriedigung des Durstes nach Leben Genüge leistet, wird unter Fahrenlassen des bisherigen Körpers ein neuer lebensfähiger Keim ergriffen, an ihm *gehaftet*, und zwar ist das eben jener Keim, den soeben in einem fremden Ehebette Mann und Weib, etwa rohe Taglöhnerseheleute, unter den Schauern der Wollust in der Verbindung von Samen und Ei bereitet haben. Auf den so ergriffenen Keim senkt sich im Mutterleibe Bewußtsein herab; der Keim gestaltet sich zum Embryo, wird geboren – und jener ehemals mächtige Fürst sieht sich im Lichte dieses Bewußtseins als Kind dieser Taglöhnerseheleute wieder, wenn auch ohne Erinnerung an seine frühere Existenz, in der Folge nur notdürftig ernährt, lieblos behandelt, ja oft gefühllos mißhandelt, in späteren Jahren aber vom Vater, um diesem die Mittel zur Befriedigung seiner Trunk-

[38] Dīgha Nik. XVII.

sucht zu verschaffen, zum Betteln angehalten: aus dem ehemaligen Fürsten ist ein erbärmlicher Bettler geworden. – Doch das ist noch nicht das Schlimmste. Bei einem anderen betätigt sich im Augenblicke des Sterbens das infolge des noch vorhandenen Durstes nach neuem Werden oder Dasein bedingte Anhaften an einem neuen Keim in irgend einem Tierleib oder es findet gar in einer Hölle statt, so daß der gestorbene Mensch sich alsbald als Tier oder gar als Teufel anschaut. Dem steht der andere Fall gegenüber, daß unter Fahrenlassen des bisherigen Körpers in einer Lichtwelt, in einem Himmel, *gehaftet* wird und so derjenige, an dem sich der Vorgang des Sterbens vollzogen hat, sich später als »ein Gott oder als ein Göttlicher« wiedersieht.

Damit ist aber die Frage nach dem »Kausalnexus zwischen meinem früheren Tode und der Fruchtbarkeit eines fremden Ehebettes[39]« gelöst, die Brücke zwischen dem frischen Dasein eines neugeborenen Wesens und dem eines anderen untergegangenen aufgezeigt: »Wenn *Drei* sich vereinen, Mönche, bildet sich eine Leibesfrucht. Da sind Vater und Mutter vereint, aber die Mutter hat nicht ihre Zeit, auch das Jenseitswesen ist nicht bereit, und so bildet sich keine Leibesfrucht. Da sind Vater und Mutter vereint und die Mutter hat ihre Zeit, aber das Jenseitswesen ist nicht bereit, und so bildet sich keine Leibesfrucht. Da sind Vater und Mutter vereint und die Mutter hat ihre Zeit und das Jenseitswesen ist bereit, so bildet sich durch der Drei Vereinigung eine Leibesfrucht[40].« Dabei sieht jeder in Hinsicht darauf, daß der Buddho ja die Wiederverkörperung lehrt, sofort, daß das Wort *Jenseitswesen* nur ein metaphorischer Ausdruck für den dürstenden Willen nach Werden eines verscheidenden Wesens und damit auch, nachdem sich dieses Wesen ja, soweit es sich als *von* und *in* dieser Welt *wähnt*, mit diesem dürstenden Willen völlig identifiziert, für dieses Wesen selbst ist. Hiemit entschleiern sich dann aber Tod und Empfängnis als die beiden Seiten *eines* Vorganges: Jede Empfängnis ist nur möglich durch den gleichzeitigen Tod eines Wesens in einem der fünf Reiche des Samsāro, indem, was hier verschwindet, dort wieder erscheint. Den Schauern der Wollust im Momente der Begattung steht also die Qual des Todes des empfangenen Wesens in seiner bisherigen Gestalt gegenüber.

Bei dieser ganzen Sachlage ist natürlich davon auszugehen, daß für den zu einer neuen Anhaftung an einem neuen Keim führenden dürstenden Willen nach Werden eines sterbenden Wesens die Gesetze des Raumes und der Zeit in diesem Augenblicke nicht existieren, ihm also alle Keime der Welt an sich gleich nahe sind. Denn der Durst ist in diesem Augenblick ja ohne jedes Substrat, indem ihm der bisherige Körper, *auf den er sich konzentriert hatte*, entrissen worden ist[41]. Er ist vollständig in der gleichen Lage, wie jene andere Art von

[39] Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 575 (592).

[40] Majj. Nik., 38. Suttam. – Jenseitswesen = gandhabbo.

[41] Er lodert in diesem Augenblick, *frei* von seiner bisherigen Beschränkung, aus dem »Nichts«, d. i. unserem tiefsten Wesen, empor, das ebenso grenzenlos wie das All ist, wie wir im letzten Kapitel noch sehen werden.

Durst, die wir sich als Feuer offenbaren sehen und die, wie wir bereits wissen, ebenfalls mit geisterhafter Allgegenwart auf die Bedingung ihres Eintrittes lauert und sie mit Begierde ergreift, gleichviel, ob sie hier auf unserer Erde oder auf dem Sirius gesetzt wird[42].

* * *

Ist so das Problem der Wiedergeburt in der denkbar einfachsten Weise gelöst, so ist diese Lösung doch noch keine erschöpfende. Denn noch bleibt die — praktisch so ungeheuer wichtige — Frage zu beantworten: Woher kommt es, daß das eine Wesen bei seinem Verscheiden an dem Ei in einem Menschenweibe, das andere an einem solchen in einem Tierleibe, wieder ein anderes in einer Hölle oder in einer Götterwelt haftet? Oder, kürzer: Wodurch wird die Verschiedenheit in der *Richtung* des Haftens bei dem Tode eines Wesens bestimmt? Die Antwort ist: Durch denselben Faktor, der die Ursache des Anhaftens überhaupt darstellt, den Durst, die tanhā. Die *Art* dieses Durstes, oder, anders ausgedrückt, die Grundrichtung, welche das Wollen in einem sterbenden Wesen inne hat, bestimmt mit dem Haften selbst auch seine Richtung.

Um dies ganz zu verstehen, muß man sich vor allem über die Verfassung des Durstes oder des Wollens in diesem entscheidenden Augenblick klar werden: Man haftet nur an dem, was unserem Wollen gemäß ist: ist ein Satz von aus-

[42] In den »Fragen des Königs Menandros« ist dieser Gedanke, wie folgt, ausgedrückt:

Der König sprach: »Meister Nāgasena, wenn jemand hier stirbt und darauf in der Brahman-Welt wiedergeboren wird und ein anderer, der hier stirbt, in Kaschmir wiedergeboren wird: welcher von den beiden würde zuerst ankommen?«

»Gleichzeitig würden sie ankommen, Großkönig.«

»Gib mir ein Gleichnis.«

»In welcher Stadt bist du geboren, Großkönig?«

»In einem Dorfe Namens Kalasi bin ich geboren, Meister.«

»Wie weit, Großkönig, ist Kalasi von hier?«

»Etwa zweihundert Meilen, Meister.«

»Und wieweit, Großkönig, ist Kaschmir von hier?«

»Zwölf Meilen, Meister.«

»Jetzt denke einmal an das Dorf Kalasi, Großkönig.«

»Ich habe es getan, Meister.«

»Und jetzt denke einmal an Kaschmir, Großkönig.«

»Es ist geschehen, Meister.«

»Woran, Großkönig, hast du langsamer und woran schneller gedacht?«

»Gleich schnell an beide, Meister.«

»Gerade so, Großkönig, wird der, welcher hier stirbt und in der Brahman-Welt wiedergeboren wird, nicht später wiedergeboren als der, welcher hier stirbt und in Kaschmir wiedergeboren wird.«

»Gib noch ein Gleichnis.«

»Nun, was meinst du, Großkönig: angenommen, zwei Vögel flögen in der Luft und setzten sich, beide gleichzeitig, der eine auf einen hohen, der andere auf einen niederen Baum: wessen Schatten würde zuerst auf der Erde ruhen und wessen Schatten zuletzt?«

»Die beiden Schatten würden gleichzeitig da sein, Meister.«

»Gerade so, Großkönig, werden jene Beiden gleichzeitig wiedergeboren und nicht einer später, der andere früher.«

nahmsloser Gültigkeit, wie wir schon aus dem Bisherigen zu ersehen Gelegenheit hatten und wie jeder jeden Augenblick an sich selbst erproben kann. Aber so unbedingt seine Gültigkeit ist, so ist er doch im normalen Leben durch den anderen zu ergänzen, daß wir nicht *immer* an dem haften, was unserem Wollen gemäß ist, nämlich dann nicht, wenn wir das Schädliche oder Trügerische dessen, wonach wir Verlangen haben, mit hinreichender Deutlichkeit erkennen. Ja, diese Erkenntnis kann uns, wenn sie nur vollständig genug ist, von der Begierde nach einem Objekt und damit auch vom Anhaften an demselben vollständig kurieren: Einer sei von höchster Leidenschaft für ein Weib erfüllt. Dieses, scheinbar Gewährung verheißend, entblöße seinen deutlich die Zeichen der Syphilis aufweisenden Busen. Die Leidenschaft für dieses Weib und damit auch das Haften an ihm wird wohl augenblicklich für immer schwinden. Hienach wird also unser Wollen gemeinhin von der *Erkenntnis* modifiziert, indem wir in ihrem Lichte auch Objekte verschmähen, die an sich unserem Wollen vollständig entsprechen, deren überwiegend schädliche Folgen für uns wir aber erkennen. Ungehemmt betätigt sich unser Wille nur, wenn das Licht der Erkenntnis aus irgend einem Grunde nicht mehr leuchtet, wenn der Wille also blind ist. Dann werden wir wahllos nach allem greifen, was ihm gemäß ist, ohne Rücksicht darauf – eben weil ohne Erkenntnis davon –, daß das ergriffene Objekt die schwersten Leiden für uns im Gefolge haben werde. Schon bei bloß getrübtem Bewußtsein wird die Sehnsucht nach dem Besitze eines Spazierstockes nach der Giftschlange greifen lassen, die ruhig am Boden liegt. Erst recht aber wird der Schlafende, dessen Wollen gerade so weit gereizt wird, daß es, noch ohne Bewußtsein[43], tätig wird, den süßen Saft, der ihm auf die Zunge geträufelt wird, obwohl er in Wahrheit ein tödliches Gift darstellt, gierig hinunterschlucken. Bewußt, also im Lichte der Erkenntnis, würden beide derartiges natürlich nie tun.

Genau in der gleichen Lage sind aber wir und ist jedes Wesen im Augenblicke des Todes. Denn dann schwindet *jedes* Bewußtsein, da ja die bisherigen Sinnentätigkeiten, seine Träger, aufhören. Der Durst, uns im Dasein zu behaupten, unser Wille nach neuem Werden, betätigt sich dann also, weil ohne jede Erkenntnis, in vollständiger Blindheit und eben deshalb ohne alle Rücksicht auf die daraus sich ergebenden Folgen. Er führt einfach zu einem Anhaften an demjenigen Keim unter allen möglichen innerhalb der fünf Fährten, der ihm am meisten entspricht, zu dem eben deshalb auch er selbst sich am meisten hingezogen fühlt, gleichviel, ob dies ein Keim in einem Menschenweib oder in einem Tierleib oder auch in einer Hölle ist. Erst *später*, wenn dieser Keim sich entfaltet hat und nach eingetretener Sinnentätigkeit wiederum Bewußtsein aufdämmert, wird das, was man ergriff, an was man haftete, eben von diesem Bewußtsein beleuchtet, indem man sich *dann* als Mensch, als Tier oder als Teufel

[43] d. h. es wird bloß das Schmeckbewußtsein ausgelöst, nicht aber weiterhin das Denkbewußtsein.

sieht, gleichwie derjenige, der eine Giftschlange ergriffen hatte in dem Wahn, es sei ein Stock, oder derjenige, der, fast ganz bewußtlos, gierig den Giftsaft hinuntergeschluckt hatte, erst bei sich wiedereinstellender Denkerkenntnis gewahr wird, welchen Streich ihm sein eigener Wille gespielt hat.

Weil so der dürstende Wille nach neuem Werden im Momente des Sterbens, das heißt des Fahrenlassens des bisherigen Körpers, vollständig blind und eben deshalb seinem innersten Wesen gemäß sich betätigt, deshalb kann man auch, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, sagen, er steh in diesem Augenblicke rein unter dem Gesetze der *Wahlverwandtschaft*. Wie nämlich ein chemischer Stoff nur mit ganz bestimmten anderen Stoffen eine einheitliche Verbindung eingeht, diese aber mit aller Vehemenz erstrebt, während er gegenüber allen anderen sich indifferent verhält, was man eben als chemische Wahlverwandtschaft bezeichnet, genau so ist bei jedem Lebewesen im Augenblick des Todes ein ganz bestimmtes Streben vorhanden, welches der Buddho eben mit tanhā, dürstender Wille, bezeichnet, und das nur mit einer *bestimmten* Art von Keimen in einem Verwandtschaftsverhältnisse steht, an denen allein es deshalb auch eine Anhaftung herbeiführt, aus der dann der neue Organismus resultiert. Ohne weiteres deutlich ist das hinsichtlich der Tierwelt. Das Grundstreben jedes Tieres beschränkt sich schon bei Lebzeiten, noch im Scheine der Erkenntnis, auf seinesgleichen — jedes Tier verkehrt nur mit solchen seiner eigenen Gattung; um so ausschließlicher wird sich diese Konzentrierung des Willens zum Leben auf die eigene Gattung im Moment des Sterbens geltend machen, indem eben auch nur ein Streben nach Anhaftung an einem gleichartigen Tierkeim bestehen und demzufolge auch nur eine Anhaftung an einem solchen stattfinden wird. Dagegen wird die Bestimmung der Affinitäten beim Menschen erheblich schwieriger. Denn unter den Menschen sind alle Willensrichtungen vertreten. Neben solchen mit einem Engelsgemüt gibt es andere, die noch tief unter dem Tiere stehen: »Der Mensch hat Vernunft — und braucht's allein — um tierischer als jedes Tier zu sein[44]«. Es wird also auch ohne weiteres verständlich, wenn der Buddho, wie wir bereits gesehen haben, lehrt, daß vom Menschenreiche aus die Wege zu allen fünf Fährten des Samsāro führen: Der dürstende Wille nach Dasein eines Menschen mit engelsgleichem Gemüt wird, wenn er im Tode den bisherigen Organismus fahren läßt, mit derselben Notwendigkeit zu einer Götterwelt hinziehen und eine Anhaftung in einer solchen herbeiführen, wie der leichte, durchsichtige Rauch eines brennen-

[44] Gerade daß der Mensch Vernunft hat, läßt ihn unter Umständen so sehr viel schlechter als ein Tier erscheinen. Zunächst kann der Mensch gerade infolge dieser Vernunft schon rein objektiv ungleich schlechter als jedes Tier handeln. Dann ist seine Handlungsweise aber auch ceteris paribus, wieder in Hinsicht auf seine Vernunft, immer schlechter als die eines Tieres. Denn es ist klar, daß ein Mensch, der *trotz* seiner Vernunft stiehlt, tötet, moralisch ungleich tiefer steht als ein Tier, das dasselbe *ohne* Vernunft tut.

den edlen Holzes naturgesetzlich nach oben steigt; andererseits werden die niedrigen Triebe eines verkommenen Menschen, wenn sie noch in der Tierwelt einen wahlverwandten Keim treffen, an diesem haften, wenn sie aber noch minderwertiger als jedes Tier sind, eben nur in einem noch tieferen Reiche, den Höllen, ein ihnen entsprechendes Material finden und sich deshalb in ihrer Blindheit an dieses anklammern, genau so, wie schwerer, dichter Steinkohlenrauch unfähig ist, nach oben zu steigen, vielmehr seiner Natur gemäß in den Tiefen hängen bleibt. Danach hängt also die Art unserer künftigen Wiedergeburt von der Richtung ab, welche unser Begehren im Verlaufe des Lebens bis zum Tode nimmt: *Der Durst ist das Leitseil, an das gebunden, die Wesen auf dem langen Weg der Wiedergeburten den Samsāro dahingeführt werden, gleichwie man einen Ochsen am Bande die Straße entlang führt*[45].

Seinen prägnantesten Ausdruck findet dieser Gedanke im siebenundfünfzigsten Suttam der Mittleren Sammlung[46]. Punno, ein Kuhasket, und Seniyo, ein Unbekleideter, ein Hundeasket, also zwei Büßer, die nach brahmanischer Sitte durch ausgesuchte Selbstqualen sich eine günstige Wiedergeburt sichern wollten, indem Punno sein Leben nach Art der Kühe, Seniyo aber nach der der Hunde eingerichtet hatte, begeben sich zum Erhabenen. Punno stellt ihm folgende Frage: »Dieser Unbekleidete, o Herr, Seniyo, der Hundeasket, übt schwere Askese: nur auf die Erde hingeworfene Nahrung nimmt er zu sich. Er hat das Hundegelübde lange Jahre hindurch befolgt und bewahrt; wohin wird er gelangen? Was darf er erwarten?« Der Buddho weigert sich zunächst, die Frage zu beantworten, gibt aber schließlich auf das Drängen Punnos folgenden Bescheid:

»Wahrlich denn, Punno, du gibst mir nicht nach, so will ich dir nun Rede stehen. Da verwirklicht, Punno, einer das Hundegelübde, kommt ihm ganz und gar nach, verwirklicht die Hundegewohnheit, kommt ihr ganz und gar nach, verwirklicht das Hundegemüt, kommt ihm ganz und gar nach, verwirklicht das Hundegehaben, kommt ihm ganz und gar nach. Und hat er das Hundegelübde verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, hat er die Hundegewohnheit verwirklicht, ist ihr ganz und gar nachgekommen, hat er das Hundegemüt verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, hat er das Hundegehaben verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, so gelangt er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, unter Hunden wieder zum Dasein. Wenn er aber die Meinung hegt: ›Durch diese Übungen oder Gelübde, Kasteiung oder Entsagung werd' ich ein Gott werden oder ein Göttlicher‹, so ist es eine falsche Meinung. Und seine falsche Meinung, sag' ich, Punno, läßt ihn nach der einen oder nach der anderen Seite gelangen: in höllische Welt oder in tierischen Schoß. So führt also, Punno, das Hundegelübde, wenn es gelingt, zu den Hunden hin, und wenn es mißlingt, in höllische Welt.«

[45] Vierer-Buch, S. 3 Anm. 2 (Übersetzt von Nyanatiloka, 1922).
[46] Majj. Nik. I, p. 387.

Nun fragt Seniyo:

»Dieser Koliyer Punno, der Kuhasket, o Herr, hat das Kuhgelübde lange Zeit hindurch befolgt und bewahrt: wohin wird er gelangen, was darf er erwarten?« Auch ihm erwidert der Buddho erst auf mehrmaliges Drängen: »Wahrlich denn, Seniyo, du gibst mir nicht nach; so will ich dir nun Rede stehn. Da verwirklicht, Seniyo, einer das Kuhgelübde, kommt ihm ganz und gar nach, verwirklicht die Kuhgewohnheit, kommt ihr ganz und gar nach, verwirklicht das Kuhgemüt, kommt ihm ganz und gar nach, verwirklicht das Kuhgehaben, kommt ihm ganz und gar nach. Und hat er das Kuhgelübde verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, hat er die Kuhgewohnheit verwirklicht, ist ihr ganz und gar nachgekommen, hat er das Kuhgemüt verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, hat er das Kuhgehaben verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, so gelangt er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, unter Kühen wieder zum Dasein. Wenn er aber die Meinung hegt: ›Durch diese Übungen oder Gelübde, Kasteiung oder Entsagung werd' ich ein Gott werden oder ein Göttlicher‹, so ist es eine falsche Meinung. Und seine falsche Meinung, sag' ich, Seniyo, läßt ihn nach der einen oder nach der anderen Seite gelangen: in höllische Welt oder in tierischen Schoß. So führt also, Seniyo, das Kuhgelübde, wenn es gelingt, zu den Kühen hin, und wenn es mißlingt, in höllische Welt.«

Wie sollte es auch anders sein? Zu welch' anderer Anhaftung als an einem Hundekeim sollte der blinde Durst eines sterbenden Menschen, sich im Dasein zu behaupten, nach dem Gesetze der Wahlverwandtschaft wohl führen, wenn sein ganzes Streben und Wollen ein hündisches geworden ist? Höchstens kann es passieren, daß dieses Streben, das in jenem entscheidenden Augenblick ja vollständig blind ist, zu einer Anhaftung in noch größeren Tiefen, also in einer Hölle, führt, nämlich dann, »wenn das Hundegelübde mißlingt«. Man hat sich dann in seinem blinden Wollen *vergriffen*, etwa wie ein Tier, das in seiner blinden Gier, seinen Hunger zu stillen, auch auf Nahrung, welche vergiftet ist, stoßen und sie ergreifen mag.

So ist es aber in allen Fällen. Stets und ausnahmslos führt das Streben nach neuem Werden, d. h. also sich im Dasein zu behaupten, dann, wenn es wegen des Zerfalles des bisher innegehabten Körpers einen neuen Keim zu suchen und zu ergreifen gezwungen ist, zu einer solchen Anhaftung, welche der Richtung, die es bereits im Leben genommen hatte, gemäß ist, gleichwie der geworfene Stein die Richtung, die ihm erteilt worden ist, beibehält: »Da, Mönche, ist ein Mönch vertrauensvoll, sittenrein, kennt die Lehre, kann entsagen, ist weise. Der denkt bei sich: ›O, daß ich doch bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, unter hohen Adeligen wiedergeboren werde.‹ Diesen Gedanken denkt er, in solchem Denken beharrt er, dieses Denken nährt er. Den führen diese schöpferischen Denkakte und ein entsprechendes Verhalten zu einer solchen

Wiedergeburt[47]. Das ist, Mönche, der Weg, das ist der Übergang, der zur Wiederkehr dorthin gedeiht.«

Hienach wird einer also immer das, was er gerne werden möchte, d. h. also, wonach er Verlangen, Durst hat. Denn wonach einer Durst hat, daran *haftet* er. Das ist aber selbstverständlich nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob schon ein bloßer Wunsch genügen würde, sondern maßgebend ist die Art unseres Wollens, unseres Begehrens in seinem tiefsten Grunde, d. h. also unser innerster Charakter, wie er zum Vorschein kommt, wenn er sich, ohne vom Lichte der Erkenntnis gelenkt zu sein, als blinder Trieb betätigt. Denn eben in dieser Lage ist ja nach dem Bisherigen unser Wille in jenem entscheidenden Augenblick des Todes, wo er uns zu einem Anhaften an einem neuen Keim bestimmt. Um zu wissen, zu welcher Anhaftung uns unser Wille dereinst führen mag, müssen wir also in die Tiefen unseres Trieblebens hinabsteigen, wie es sich offenbart, wenn der dominierende Einfluß der Vernunft aufgehoben ist, also im Affekte oder noch mehr im Rauschzustande und im Traum. Es ist mithin nicht entscheidend, ob einer bei vernünftiger Überlegung nicht tötet, nicht stiehlt, nicht unkeusch, nicht lieblos ist, sondern ob er unfähig zu alledem auch in der höchsten Leidenschaft, ja selbst in seinen Träumen ist. Erst das, was auch in diesen Zuständen nie mehr in uns aufsteigt, nie mehr aufsteigen *kann*, wozu wir also, wie wir gar wohl fühlen, absolut unfähig sind, ist aus unserem Willen definitiv ausgerottet, kann also auch dann nicht mehr sich geltend machen, wenn wir im Tode das Bewußtsein vollständig abgeworfen haben, und kann eben deshalb dann auch nicht mehr als blinder Trieb unser neues Anhaften mitbestimmen. Wenn ich beispielsweise weiß, daß ich unter keinen Umständen auch nur den Gedanken fassen könnte, nicht einmal im Traum zu töten, dann bin ich sicher, daß dieser Trieb nicht mehr in mir existiert, also auch nicht mehr mein neues Anhaften im Tode mitbestimmen kann. Muß ich mir aber nach genauem Selbststudium sagen, daß ich zwar bei klarem Bewußtsein zu töten unfähig bin, wohl aber im Affekt oder im Rausche zu einer Tötung imstande wäre, dann ist mein Wille eben noch derart, daß er künftig, wenn ihm gar kein Bewußtsein leuchtet, an einem Keim und in einer Welt haften kann, wo getötet werden kann und getötet wird und wo vielleicht auch diese noch in mir schlummernde Willensfähigkeit unter entsprechenden äußeren Verhältnissen, beispielsweise wenn ich in eine rohe ungebildete Familie hineingeboren werde, einmal selbst wieder emporlodern und mich zum Mörder werden lassen kann. Grundbedingung der Gewißheit, daß ich nach meinem Tode an keinem Keim in nied-

[47] Majj. Nik. III, p. 99 (120. Suttam). – Vgl. weiterhin Angutt. Nik. III, 80, wo der Buddho auf die von Anando geäußerte Begeisterung über den gewaltigen Machtbereich des Ersteren zu Udāyī spricht: »Sollte Anando unbefreit vom Begehren sterben, so würde er, *eben infolge jener Herzensneigung*, siebenmal unter den Göttern die Götterherrschaft und siebenmal eben in diesem indischen Kontinent die Königsherrschaft führen.

riger, leidvoller Welt haften werde, ist also, daß ich mich, spätestens im Augenblick meines Todes, von allen niedrigen Trieben definitiv frei weiß. *In dem Maße, als dies zutrifft*, als einer also *Vertrauen, Sittenreinheit, Durchdringung der Lehre, Loslösung, Weisheit* erworben hat, damit zugleich edler und reiner und zum Haften in höheren, reineren Sphären geeigneter geworden ist, hat er es dann auch in der Hand, seine Wiedergeburt in ganz bestimmten Kreisen oder Sphären herbeizuführen, etwa in einer mächtigen Fürstenfamilie oder in einer Götterwelt, indem er durch fortwährende intensive Beschäftigung mit den dahingehenden Gedanken sein ganzes Streben in diese Richtung lenkt, bis es ganz darin aufgeht. vollständig davon durchsättigt ist, so daß sich von selbst die unerschütterliche Gewißheit einstellt: Ich kann nach meinem Tode unmöglich mehr in die Tiefe sinken, so wenig als gereinigter, d. h. von den schweren Bestandteilen befreiter Kohlenrauch in Niederungen sich niederschlagen kann, sondern in die Höhe steigen *muß*; ja, ich kann in jenem entscheidenden unbewußtem Zustande überhaupt an keinem anderen Keim haften als dem ersehnten, weil jeder andere meiner innersten Natur, d. h. also meiner charakteristischen Willensrichtung, meinem tiefsten Durste nach einer ganz bestimmten Art des Daseins, widerstreben und daher von diesem ohne weiteres, auch blind, zurückgestoßen würde.

Als typisches Beispiel, wie das Gesetz der Wahlverwandtschaft es ist, welches unser Anhaften im Tode bestimmt, mögen noch folgende Buddhaworte angeführt werden[48], in welchen der Weg zur Vereinigung mit Brahmā[49], dem höchsten Streben der Brahmanenkaste, behandelt wird:

»›Vāsettho, was glaubst du aus dem Munde älterer und alter Brahmanen, die deine Lehrer oder Lehrerslehrer waren, darüber vernommen zu haben: Hat Brahmā Interesse für Haus und Hof, Weib und Kind oder nicht?‹

›Nein, verehrter Gotamo.‹

›Hat er ein gehässiges Gemüt oder ein friedfertiges?‹ — ›Ein friedfertiges, verehrter Gotamo.‹ — ›Ist er böse gesinnt oder gut gesinnt?‹ — ›Gut gesinnt, verehrter Gotamo.‹ — ›Hat er ein reines Gemüt oder ein beschmutztes Gemüt?‹ — ›Ein reines Gemüt, verehrter Gotamo.‹ — ›Ist er selbstgewaltig über seinen Willen oder willensschwach?‹ — ›Er ist selbstgewaltig über seinen Willen, verehrter Gotamo.‹ —

›Was meist du nun aber dazu, Vāsettho? Hängen die Brahmanen an Haus und Hof, Weib und Kind oder nicht?‹ — ›Sie hängen daran, verehrter Gotamo.‹ — ›Sind sie gehässig oder friedfertig?‹ — ›Gehässig.‹ — ›Sind sie bös gesinnt oder gut gesinnt?‹ — ›Bös gesinnt.‹ — ›Haben sie ein reines Gemüt oder ein beschmutztes Gemüt?‹ — ›Ein beschmutztes Gemüt‹. — ›Sind sie selbstgewaltig

[48] Dīgha Nik. XIII.

[49] Brahmā ist unser lieber Gott, also Gott im populären Sinn des Wortes – Dīgha Nik. I –; auch er ist noch *innerhalb* der Welt und deshalb *nicht ewig, wähnt* sich aber infolge seiner ungeheuren Lebensdauer ewig (cfr. Dīgha Nik. XI).

über ihren Willen oder willensschwach?‹ — ›Willensschwach, verehrter Gotamo‹. —

›Vāsettho, so sind also, wie du zugestehst, die dreivedenkundigen Brahmanen versessen auf Haus und Hof, Weib und Kind, Brahmā aber nicht. Paßt das nun wohl zusammen: die Besitz und Familie schätzenden dreivedenkundigen Brahmanen und der besitz- und familienlose Brahmā?‹ — ›Es paßt nicht zusammen, verehrter Gotamo.‹

›Gut, Vāsettho! Daß also diese Besitz und Familie schätzenden dreivedenkundigen Brahmanen nach dem körperlichen Ende, dem Tode, zur Vereinigung mit dem besitz- und familienlosen Brahmā gelangen könnten, ist ausgeschlossen.

›Und, Vāsettho, die dreivedenkundigen Brahmanen sind deiner Aussage nach also gehässig, Brahmā aber ist friedfertig, sie sind bös gesinnt, Brahmā aber ist gütig, sie sind beschmutzten Gemütes, Brahmā aber ist reinen Gemütes, sie sind schwach gegenüber ihrem Willen, Brahmā aber ist selbstgewaltig über seinen Willen. Paßt das nun wohl zusammen: die gehässigen, bös gesinnten, unreinen, willensschwachen Brahmanen und der friedfertige, gütige, reine, willensmächtige Brahmā?‹ — ›Nein, das paßt nicht zusammen, verehrter Gotamo.‹

›Gut, Vāsettho! Daß also diese unsteten dreivedenkundigen Brahmanen nach dem körperlichen Ende, dem Tode, zur Vereinigung mit dem willensstarken Brahmā gelangen sollten, ist ausgeschlossen.‹ . . .

»Darauf sprach der junge Vāsettho zum Erhabenen: ›Verehrter Gotamo, ich habe gehört, daß der Samano Gotamo den Weg weist, der zu Brahmā, zur Vereinigung mit ihm führt. Wohlan, möge doch der verehrte Gotamo uns diesen Weg weisen und die Brahmanen emporführen.‹

›So höre denn, Vāsettho, und achte wohl auf das, was ich sagen werde!‹ — ›So sei es‹, sagte der junge Vāsettho zustimmend zum Erhabenen. — Der Erhabene aber sprach: . . . ›Da durchdringt der Bhikkhu[50] mit seinem gütigen Geiste eine Himmelsgegend, ebenso die zweite, dritte und vierte. Und so durchdringt er nach oben und unten und horizontal die ganze Welt an allen Stellen vollständig mit umfassendem, großem, alles Maß überschreitendem, friedfertigem, gütigem Geiste.

›Wie, Vāsettho, ein kräftiger Muschelbläser alle vier Himmelsrichtungen mühelos mit dem Schall durchdringt, so bleibt keine Schranke für die Entfaltung solchen gütigen Geistes, die den Geist erlöst von der Beschränkung auf die eigene Person. Vāsettho, das ist der Weg, der zu Brahmā, zur Vereinigung mit ihm führt.

›Vāsettho, ein solcher Mönch durchdringt auch mit mitleidsvollem Geiste, mit freudevollem Geiste[51], mit gleichmütigem Geiste eine Himmelsrichtung, ebenso die zweite, dritte und vierte, und so durchdringt er nach oben und unten

[50] Bhikkhu = Mönch.

[51] Franke hat »mit *gütiger* Gesinnung«. Siehe dagegen die Ausführungen im letzten Kapitel, auch Oldenberg, S. 351, Anm. I; Seidenstücker, Pāli-Buddh., S. 280, § 22 A.

und horizontal die ganze Welt an allen Stellen vollständig mit umfassendem, großem, alles Maß überschreitendem, mitleidsvollem Geiste, freudevollem Geiste, mit gleichmütigem Geiste.

›Wie, Vāsettho, ein kräftiger Muschelbläser alle vier Himmelsrichtungen mühelos mit dem Schall durchdringt, so bleibt keine Schranke für die Entfaltung solchen mitleidsvollen, freudevollen, gleichmütigen Geistes, die den Geist erlöst von der Beschränkung auf die eigene Person.

›Vāsettho, das ist der Weg zu Brahmā, zur Vereingung mit ihm.

›Was meinst du nun, Vāsettho? Hat der Mönch, der sich so verhält, Interesse für die kleinlichen Dinge des alltäglichen Lebens oder nicht?‹ — ›Nein, verehrter Gotamo.‹ — ›Ist er gehässig oder friedfertig?‹ — ›Friedfertig, verehrter Gotamo.‹ — ›Bös gesinnt oder gut gesinnt?‹ — ›Gut gesinnt, verehrter Gotamo.‹ — ›Beschmutzten Gemütes oder reinen Gemütes?‹ — ›Reinen Gemütes, verehrter Gotamo.‹ — ›Willensschwach oder selbstgewaltig über seinen Willen?‹ — ›Selbstgewaltig über seinen Willen, verehrter Gotamo.‹ —

›So ist denn, Vāsettho, wie du zugestehst, ein solcher Mönch ohne Interesse für die kleinlichen Dinge des alltäglichen Lebens, und auch Brahmā ist es. Paßt das zusammen: ein für irdischen Besitz interesseloser Mönch und der für irdischen Besitz interesselose Brahmā?‹ — ›Ja, verehrter Gotamo.‹ — ›Gut, Vāsettho. Daß also ein solcher für Irdisches uninteressierter Mönch nach dem Zerbrechen seines Körpers, nach dem Tode, zur Vereinigung mit dem von irdischen Sorgen unberührten Brahmā gelangen kann, diese Möglichkeit ist vorhanden.

›Und so ist, Vāsettho, ein solcher Mönch ebenso wie Brahmā friedfertig, gütig, reinen Gemütes, selbstgewaltig über seinen Willen. Paßt das zusammen: ein friedfertiger, gütiger, reiner, über seinen Willen selbstgewaltiger Mönch und der friedfertige, gütige, reine, über seinen Willen selbstgewaltige Brahmā?‹ — ›Ja, verehrter Gotamo.‹ — ›Gut, Vāsettho! — Daß also ein solch' friedfertiger, gütiger, reiner, über seinen Willen selbstgewaltiger Mönch nach dem Zerbrechen seines Körpers, nach dem Tode, zur Vereinigung mit dem über seinen Willen selbstgewaltigen Brahmā gelangen kann, diese Möglichkeit ist vorhanden.‹« Wird er ja von seinem *Durste*, seinem Wollen in den Brahmāhimmel *»gleichsam hingeführt«*, wie es im einhundertdreiundfünfzigsten bis einhundertzweiundsechzigsten Suttam des Dreier-Buches[52] heißt.

Doch ist damit das Gesetz der Wahlverwandtschaft, wie es den Willen in seinen Anhaftungen leitet, noch nicht erschöpft. Es bestimmt nicht nur den Keim, an dem die neue Anhaftung stattfindet, im allgemeinen in seiner Zugehörigkeit zu einem der fünf Reiche des Samsāro, sondern es gibt bis ins einzelne die Richtschnur an, warum ein ganz bestimmter Keim ergriffen, an ihm gehaftet wird, warum beispielsweise innerhalb des Menschenreiches eine Anhaftung gerade in dem Schoß eines armseligen Taglöhnerweibes oder einer vornehmen Frau oder an einem schon vom Vater oder der Mutter her kranken

[52] Ang. Nik. III, 153–162.

Keim, der nur mit einer geringen Lebensfähigkeit ausgestattet ist, erfolgt. Im einzelnen führt der Buddho das im einhundertfünfunddreißigsten Suttam der Mittleren Sammlung aus[53]:

»Was ist wohl, o Gotamo, der Grund, was ist die Ursache, daß man auch unter menschlichen Wesen, die als Menschen geboren sind, Verkommenheit und Vorzüglichkeit findet? Man sieht, o Gotamo, kurzlebige Menschen und man sieht langlebige, man sieht bresthafte und man sieht rüstige, man sieht unschöne und man sieht schöne, man sieht wenig vermögende und sieht viel vermögende, man sieht wenig besitzende und man sieht viel besitzende, man sieht niedriggestellte und man sieht hochgestellte, man sieht stumpfsinnige und man sieht scharfsinnige: was ist da, o Gotamo, der Grund, was ist die Ursache, daß man auch unter menschlichen Wesen, die als Menschen geboren sind, Verkommenheit und Vorzüglichkeit findet?«

»Eigner der Werke, Brahmane, sind die Wesen, Erben der Werke, Kinder der Werke, Geschöpfe der Werke, Knechte der Werke: das Werk scheidet die Wesen ab, nach Verkommenheit und Vorzüglichkeit. . . .

»Da bringt, Brahmane, irgend ein Weib oder ein Mann Lebendiges um, ist grausam und blutgierig, an Mord und Totschlag gewohnt, ohne Mitleid gegen Mensch und Tier. Da läßt ihn solches Wirken, also vollzogen, also vollbracht, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, abwärts geraten, auf schlechte Fährte, zur Tiefe hinab, in höllische Welt; oder wenn er nicht dahin gelangt und Menschentum erreicht, wird er, wo er da neugeboren wird, kurzlebig sein. Das ist der Übergang, Brahmane, der zu kurzem Leben führt. . . .

»Da hat wieder, Brahmane, irgend ein Weib oder ein Mann das Töten verworfen, vom Töten hält er sich fern: ohne Stock, ohne Schwert, fühlsam, voll Teilnahme, hegt er zu allen lebenden Wesen Liebe und Mitleid. Da läßt ihn solches Wirken, also vollzogen, also vollbracht, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf gute Fährte geraten, in göttliche Welt; oder wenn er nicht dahin gelangt und Menschentum erreicht, wird er, wo er da neugeboren wird, langlebig sein. Das ist der Übergang, Brahmane, der zu langem Leben führt.«

In Fortsetzung seiner Rede legt dann der Buddho weiter dar, wie der Grausame – der Zornige – der Neidige – der Geizige – der Hochmütige – der ohne Interesse für sein künftiges Heil Dahinlebende, wenn sie nicht in die Hölle geraten, sondern wiederum Menschentum erreichen, der erste bresthaft – der zweite unschön – der dritte wenig vermögend – der vierte wenig besitzend – der fünfte niedriggestellt – der sechste aber ein Tor werden wird, während Menschen, die die gegenteiligen Eigenschaften gepflegt haben, in göttliche Welt emporsteigen oder, falls sie als Menschen wiedergeboren werden, gesund

[53] Majj. Nik. III, p. 202.

– bzw. anmutig – bzw. viel vermögend – bzw. viel besitzend – bzw. hochgestellt – bzw. weise werden[54].

* * *

Bisher wurde hauptsächlich von dem Fall ausgegangen, daß das Grundstreben eines Menschen in einer ganz bestimmten Richtung liegt, daß er also bestimmte Charaktereigenschaften ganz besonders und in einer hervorstechenden Richtung entwickelt. Diese sind dann vor allem für die Art der Anhaftung im Tode bestimmend. Nun ist aber gemeinhin sein Durst oder, wie wir geläufiger sagen, sein Wollen im Augenblicke des Todes nichts Einheitliches, sondern ein Inbegriff der verschiedenartigsten, ja geradezu konträren Bestrebungen. Schopenhauer hat dies in den Worten ausgesprochen, in jedem Menschen wohne ein Engel und ein Teufel. Die Frage ist deshalb, wonach sich in einem solchen Falle die neue Anhaftung im Tode bestimmt. Die Antwort ist wiederum sehr einfach. Sie hängt davon ab, ob die gute oder die böse Strebung im Augenblicke des Todes in Wirksamkeit tritt und so die neue Anhaftung bestimmt.

Damit ist aber nicht gesagt, daß nun die in diesem Augenblick latent bleibende gegenteilige Willensrichtung für immer wirkungslos geworden sei. Im Gegenteil wird auch sie irgendwo und irgendwann sich geltend machen, indem sie maßgebend für irgend eine spätere Geburt, eine »*nach*malige Wiederkehr[55]«, sein wird. Denn sie bleibt ja bestehen, glimmt sozusagen unter der Asche fort, indem sie lange Zeiten hindurch nicht einmal ins Bewußtsein zu treten braucht. Um letzteres ganz zu verstehen, dürfen wir uns nur darüber klar werden, wie die wenigsten Menschen ihren Charakter, d. h. also die Summe ihrer Willens-

[54] Es ist nicht schwer, auch in allen diesen Fällen das Gesetz der Wahlverwandtschaft als den Regulator der im Tode vor sich gehenden Anhaftung an einem neuen Keim aufzuzeigen:

Wer mitleidlos Menschen oder auch nur Tiere töten kann, trägt tief in seinem Innern die Neigung, Leben abzukürzen; er findet Befriedigung, ja Freude an der Kurzlebigkeit der anderen Wesen. Kurzlebige Keime sind ihm also wahlverwandt, eine Wahlverwandtschaft, die sich nach seinem Tode in der dann erfolgenden Anhaftung an einem neuen Keim zu seinem eigenen Schaden geltend macht. – Ebenso sind einem, der an Mißhandlungen und Verunstaltungen anderer Gefallen findet, Keime wahlverwandt, die in sich die Anlage tragen, sich zu einem verunstalteten Körper zu entwickeln.

Ein zorniger Mensch erzeugt in sich Wahlverwandtschaft zu unschönen Körpern und den entsprechenden Keimen, wie es ja das Charakteristikum des Zornes ist, das Antlitz zu verzerren.

Wer eifersüchtig, geizig, hochmütig ist, hat in sich die Tendenz, anderen nichts zu gönnen, sie zu verachten. Demzufolge sind ihm Keime, die in armseligen äußeren Verhältnissen sich zu entwickeln bestimmt sind, wahlverwandt.

Nur eine Konsequenz des Ausgeführten ist es natürlich, daß auch ein Wechsel *des Geschlechts* eintreten kann. So wird in Digha N. XXI. berichtet, wie Gopikā, eine Tochter der Sakyer, nach ihrem Tode als »Gopako der Göttersohn« wiedergeboren wurde, weil *»ihr der weibliche Sinn widerwärtig geworden war, sie männlichen Sinn in sich ausgebildet hatte«.*

[55] Majj. Nik. III, p. 214 (136. Suttam).

strebungen, wirklich kennen: Es fehlen entweder die äußeren Motive, welche die in ihnen schlummernden Triebe und Neigungen wecken könnten, oder die äußeren Umstände, wie speziell die staatlichen Gesetze, hemmen die *Äußerungen* des bösen Willens, keineswegs diesen selbst. »Dadurch geschieht es, daß höchst selten ein Mensch seine ganze Entsetzlichkeit im Spiegel seiner Taten erblickt. Oder glaubt ihr wirklich, Robespierre, Bonaparte, der Kaiser von Marokko, die Mörder, die ihr rädern seht, seien allein so schlecht unter Allen? Seht ihr nicht, daß viele dasselbe täten, wenn sie nur könnten? Mancher Verbrecher stirbt ruhiger auf dem Schafott als mancher Nichtverbrecher in den Armen der Seinen. Jener hat seinen Willen erkannt und gewendet. Dieser hat ihn nicht wenden können, weil er ihn nie hat erkennen können[56].« Hienach wird deutlich, wie irgend eine Charakteranlage durch ganze Existenzen hindurch in uns schlummern kann, bis sie plötzlich irgend einmal offenbar wird und in Wirksamkeit tritt[57]. Unter diesem Gesichtspunkte verstehen wir es dann aber auch, wie ein schlechter Trieb uns im nächsten Tode einer Anhaftung in einer Hölle zuführen kann, während unsere guten Neigungen, möglicherweise unter weiterem Fortwirken des schlechten Triebes, erst eine spätere Anhaftung nach Umfluß der Objektivation in der Hölle bestimmen, indem sie erst dann wirksam werden, oder umgekehrt. Ein Beispiel hiefür gibt der Buddho im folgenden Falle: König Pasenadi von Kosalā berichtet ihm:

»Herr, hier in Sāvatthī ist ein Haushalter, ein Gildemeister, gestorben. Derselbe hat keinen Sohn hinterlassen, und ich komme jetzt hierher, nachdem ich seinen Besitz dem königlichen Palast überwiesen habe: Herr, eine Million Goldstücke, und was soll ich erst vom Silber sagen! Aber dieser Haushalter und Gildemeister, Herr, pflegte abwechselnd Brockenspeise und sauren Haferschleim zu essen. Und so kleidete er sich: Als Gewand trug er ein Kleid aus grobem Hanf, und was seine Kutsche anbetrifft, so fuhr er in einem defekten Wagen mit einem abgenutzten Sonnenschirm aus Blättern.«

Darauf spricht der Buddho:

»Gewiß, großer König, gewiß, großer König! In früherem Leben, großer König, gab dieser Haushalter und Gildemeister einst einem Paccekabuddho[58] mit Namen Tagarasikhi Almosenspeise. Und als er nach den Worten: ›Gebt dem Asketen Almosenspeise!‹ sich von seinem Sitz erhob und fortging, gereute es ihn, daß er gespendet hatte: ›Es wäre besser, wenn meine Sklaven und Arbeiter die Almosenspeise äßen!‹ Und außerdem beraubte er seines Bruders einzigen Sohn um des Vermögens willen des Lebens.

[56] Schopenhauer, Neue Paralip., S. 170.

[57] Ein Analogon bilden ererbte physische krankhafte Keime, die auch oft erst im zweiten, ja im dritten Gliede, wie besonders solche zu Geisteskrankheiten, zur Erkrankung führen, also von ihren Zwischenträgern gleichfalls zeit ihres Lebens völlig unbewußt mit herumgetragen werden.

[58] Ein für sich allein Erwachter, der im Gegensatz zu einem vollkommen Erwachten – Sammāsambuddho – nicht die Fähigkeit hat, seine Erkenntnisse anderen mitzuteilen.

»Und weil, großer König, dieser Haushalter und Gildemeister dem Paccekabuddho Tagarasikhi Almosenspeise gespendet hatte, gelangte er, als Frucht dieser Tat, siebenmal auf den guten Weg, in die Himmelswelt. Und ebenfalls als Frucht dieser Tat wurde er hier in Sāvatthī siebenmal Gildemeister.

»Und weil nun, großer König, dieser Haushalter und Gildemeister es bereute, daß er gespendet hatte: ›Es wäre besser, wenn meine Sklaven und Arbeiter die Almosenspeise äßen‹, hatte er, als Frucht dieser Tat, kein Verständnis für gute Speise, hatte kein Verständnis für schöne Kleidung, hatte er kein Verständnis für ein geschmackvolles Gefährt, hatte er kein Verständnis für die Genüsse der fünf Sinne.

»Und weil nun, großer König, dieser Haushalter und Gildemeister seines Bruders einzigen Sohn um des Vermögens willen des Lebens beraubte, mußte er, als Frucht dieser Tat, viele Jahre, viele hundert Jahre, viele tausend Jahre, viele hunderttausend Jahre in der Hölle Pein erdulden. Und ebenfalls als Frucht dieser Tat ist er das siebente Mal sohnlos und muß infolgedessen sein Vermögen der Schatzkammer des Königs überlassen[59].«

Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises, daß die angeführten Taten des Gildemeisters nur als Äußerungen und Förderer der entsprechenden Willens*tendenzen* ihre späteren Folgen zeitigten. Niemand kann nach dem Gesetze des allmählichen Werdens, das alles beherrscht, ein schweres Verbrechen begehen, ohne daß sein Wille nicht schon lange vorher in den Bahnen, innerhalb deren es liegt, gewandelt wäre. Der Entschluß und die Ausführung des Verbrechens selbst verstärken und besiegeln lediglich die bereits vorhandene Willenstendenz. Dieselbe bleibt deshalb natürlich auch nach der Tat bestehen, selbst wenn sie in der Folge nicht mehr zum Ausbruch kommt, ja dem Täter selbst unbewußt bleiben mag – niemand wird einem Menschen trauen, der, sei es auch vor vielen Jahren, bewußt einen anderen getötet hat –, eben weshalb diese so latent gewordene Willensdisposition dann auch im kommenden Tode die Direktive für die Art der neuen Anhaftung abzugeben vermag. Daß nicht etwa die Setzung der äußeren Tat als solcher, rein objektiv genommen, also beispielsweise die wenn auch unverschuldet heibeigeführte Tötung eines Menschen, sondern vielmehr die *Gesinnung*, in der sie gesetzt wird, d. h. also eben wiederum die Willensrichtung, aus der sie erfolgt und deren Verhärtung sie selbst mitbedingt, es ist, welche das fernere Schicksal des Menschen bestimmt, führt der Buddho im sechsundfünfzigsten Suttam der Mittleren Sammlung[60] aus, wo er in einem Zwiegespräch mit Upāli, dem Hausvater, einem Anhänger des Nigantha Nathaputto, den Gedankengang behandelt: Was ohne Absicht geschieht, ist nicht so sehr von Übel; wenn es aber mit Absicht geschieht, dann ist es sehr von Übel, und dabei in dreimaliger feierlicher Wiederholung erklärt, daß von den möglichen Taten in Gedanken, Worten und Werken die in Gedanken, d. h. eben

[60] Majj. Nik. I, p. 371.
[59] Samyutta Nik. III, 2, 10.

jene, die auf eine böse Gesinnung zurückgehen, die übelsten sind. Ja, im Sechser-Buch des Anguttara Nikāyo identifiziert der Buddho das *Wirken* direkt mit dem *Wollen: »Den Willen, Mönche, nenne ich das Wirken* (Kammam); denn ist der Wille da, so wirkt man, sei's in Werken, Worten oder in Gedanken«[61][62].

Hienach führt also jedes Wollen ganz bestimmte Wirkungen herbei, und zwar bestehen dieselben nicht bloß in denjenigen, welche sich noch in diesem Leben einstellen und die der Buddho als »die offenbare Leidensverkettung«[63] bezeichnet– sie sind *hier* nicht zu behandeln –, sondern sie äußern sich auch über den Tod hinaus als »die verborgene Leidensverkettung[63]«, indem jedes Wollen über den Weg der durch dasselbe bedingten oder mitbedingten oder verhärteten Willens*tendenz* das Anhaften bei einer unserer künftigen Wiedergeburten mitbestimmt und so dazu beiträgt, uns in die entsprechenden äußeren Verhältnisse zu versetzen. Gemeinhin wird diese gesetzmäßige Auswirkung

[61] Ang. Nik. VI, 63.

[62] Vgl. auch Schrader, Die Fragen des Königs Menandros, S. 89 f.: »Der König sprach: ›Meister Nāgaseno, wessen Schuld ist die größere: dessen, der wissentlich, oder dessen, der unwissentlich sündigt?‹

Der Senior sprach: ›Wer unwissentlich sündigt, Großkönig, hat die größere Schuld.‹ – ›Dann sollen wir also, Meister Nāgaseno, unsere Prinzen und Minister, wenn sie unwissentlich sich vergehen, doppelt bestrafen?‹

– ›Was meinst du, Großkönig: wenn einer, ohne zu wissen, was er tut, und ein anderer mit Bewußtsein eine Eisenkugel ergreift, die bis zum Rotglühen erhitzt worden ist: welcher von beiden würde sich stärker brennen?‹ – ›Derjenige, Meister, welcher ahnungslos die Kugel ergreift.‹ – ›Ebenso, Großkönig, ist dessen Schuld die größere, der unwissentlich Böses tut.‹ – ›Gut, Meister Nāgaseno.‹« – Hiezu bemerkt Schrader, S. 168 l.c., ganz im Sinne der obigen Ausführungen: »Wie ist das zu verstehen? Schwerlich anders als daß bei dem, der sich seiner Tat als einer verwerflichen bewußt ist, alsbald die Reue kommt und infolgedessen das Böse nicht zunimmt, während bei dem, der ohne Skrupel seinen Freund betrügen kann, der, ohne einen Funken von Mitleid zu empfinden, einen Menschen ermorden, ein Tier quälen kann usw., durch Verhärtung des Charakters die Disposition zum Bösen wächst.« – Wenn ein anderer Satz des Buddho den unwissentlich Sündigenden im Gegenteil von Schuld ganz freispricht – »Ajānantassa n'āpatti«: Ohne Wissen keine Schuld – so ist *dieses* »ohne Wissen«, im Gegensatz zu dem eben behandelten Fall der Unkenntnis des Moral- oder Karma-Gesetzes, welche Unkenntnis immer von einer ganz tiefen Stufe zeugt, im Sinne des error in objecto zu verstehen, wie das durch folgenden – gleichfalls von Schrader (l.c.) angeführten – einem Buddhisten in den Mund gelegten Ausspruch des Sutrakṛtānga illustriert wird: »Wenn (ein Wilder) seinen Spieß durch die Seite eines (bienenkorbähnlichen) Kornschuppens rennt, im Glauben, es sei ein Mann, oder durch einen Kürbis, im Glauben, es sei ein Kind, und ihn brät, so ist er des Mordes schuldig, nach unseren Ansichten. Wenn ein Wilder einen Mann aufspießt und brät, im Glauben, es sei ein Stück vom Kornschuppen, oder ein kleines Kind, im Glauben, es sei ein Kürbis, so ist er nicht des Mordes schuldig, nach unseren Ansichten.«

[63] Majj. Nik. I, p. 92 (13. Suttam).

alles Wollens das *Karma-Gesetz* genannt[64], in den Sutten heißt es auch »die Frucht der Taten[65]« oder *das Gesetz* schlechthin:

»Was ist wohl, lieber Gotamo, die Ursache, was der Grund, daß hier manche Wesen bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf den Abweg, auf den schlechten Weg, zu Stätten des Leidens, zur Hölle gelangen?«

»Eben auf Grund des *gesetzlosen* Wandels, des unrechten Wandels, Brahmane, gelangen hier manche Wesen bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf den Abweg, auf den schlechten Weg, zu Stätten des Leidens, zur Hölle.«

»Und was, lieber Gotamo, ist die Ursache, was der Grund, daß hier manche Wesen bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf den guten Weg, zur Götterwelt gelangen?«

»Eben auf Grund des Wandels *gemäß dem Gesetz*, des rechten Wandels, Brahmane, gelangen hier manche Wesen bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf den guten Weg, zur Götterwelt[66].«

Genau besehen ist dieses Karma-Gesetz nichts weiter als das *Kausalitätsgesetz* und zwar nicht nur in seinem formellen Sinne als das Gesetz von Ursache und Wirkung an sich, sondern zugleich in seiner materiellen Bedeutung, nach welcher aus einer bestimmten Ursache jeweils auch eine ganz *bestimmte* Wirkung hervorgeht, jedoch von seiner Beschränkung auf das Physische befreit und als auch im Bereiche des Moralischen, d. h. über den Tod hinaus herrschend, aufgezeigt. Es ist in diesem seinem allumfassenden Geltungsbereiche jene bald als gütige Vorsehung angestaunte, bald als finsteres Schicksal gefürchtete Macht, der jede Willensbetätigung, auch die geringste im leisesten Gedanken, untersteht: Sobald sich irgend ein Wollen regt, regt es sich nach Maßgabe des Kausalitätsgesetzes oder es regt sich überhaupt nicht.

Unseren Taten können wir somit nicht entrinnen, sie werden uns in der Form ihrer Wirkungen zu gegebener Zeit unweigerlich finden:

»Nicht in der Luft, nicht in des Weltmeers Tiefen, noch in weitentlegener Bergeshöhle: nirgend findet in der Welt ein Ort sich, wo man der eigenen bösen Tat entrinnen könnte[67].«

»Daß keine Frucht für jene bösen Werke, die befleckenden, wiedergebärenden, schrecklichen, leiderwirkenden, von neuem zu Geburt, Altern und Sterben führenden, erstehen möge, das kann niemand bewirken, kein Asket, Priester oder Geistwesen, kein Gott noch Teufel noch irgend einer in der Welt[68].«

[64] Karma (Sanskrit), in der Pāli-Form Kammam, = die wirkende Tat, oder, kurz, das Wirken, also das Gesetz des Wirkens oder, da nach dem Obigen Wirken = Wollen ist, das Gesetz, dem jedes Wollen untersteht.

[65] Der Pāli-Ausdruck hierfür lautet: kamma-vipāko. Vgl. Angutt. Nik. II, p. 80 (IV, 77).

[66] Anguttara Nik. II, 2 : 6.

[67] Dhammapadam, V. 127.

[68] Angutt. Nik. II, p. 172 (IV, 182).

»Den nach langer Abwesenheit aus fernen Landen glücklich Wiederkehrenden begrüßt, wenn er heimkehrt, die Schar der Freunde und Verwandten. So auch empfangen den, der recht gehandelt hat hienieden, die eigenen guten Taten in der anderen Welt, wie Freunde einen lieben Freund[69].«

Insbesondere ist natürlich auch unser gegenwärtiger Körper, wie jeder spätere, mit allen Sinnesorganen und geistigen Fähigkeiten, also das, was wir bisher die Sechssinnenmaschine genannt haben, ein ausschließliches Produkt unseres früheren Wirkens, indem dieses ja das Anhaften im Mutterleibe herbeigeführt hat:

»Dies ist nicht, Mönche, euer Körper und nicht der Körper der anderen: die Tat der Vergangenheit muß vielmehr hier erblickt werden, die zur Entwicklung gekommen, die verwirklichtes Wollen ist, die fühlbar geworden ist[70].«

»Das Auge, Mönche, ist als durch früheres Wirken bestimmt zu erkennen und zu betrachten.

»Das Ohr – die Nase – die Zunge – der Leib – der Geist, Mönche, ist als durch früheres Wirken gebildet und bestimmt zu erkennen und zu betrachten[71].«

Kurz: »Mein Wirken ist mein Besitz, mein Wirken ist mein Erbteil, mein Wirken der Mutterleib, der mich gebiert, mein Wirken ist das Geschlecht, dem ich verwandt bin, mein Wirken ist meine Zuflucht[72].«

Sind also die Wirkungen alles unseres Wollens streng gesetzmäßige, dann erhellt auch ohne weiteres, daß uns vor ihnen auch kein guter Glaube, auch nicht das auf kirchliche Dogmen gegründete felsenfeste Vertrauen von der Richtigkeit des eingeschlagenen Lebensweges zu schützen vermag: Ein lungenschwacher Mensch, der in erhitztem Zustande einen kalten Trunk zu sich nimmt, wird eine Lungenentzündung bekommen, ob er nun diese Folgen gekannt hat oder nicht und auch wenn er die unerschütterliche Überzeugung hatte, der Trunk werde ihm nicht schaden; und wer mit einem unkundigen Führer einen Gletscher besteigt, wird in eine Gletscherspalte hinunterstürzen, auch wenn ihn der Führer noch so sehr von seiner Unfehlbarkeit in der Kenntnis des richtigen Weges zu überzeugen gewußt hatte. Denn es ist eben Naturgesetz, daß ein kalter Trunk ungünstig auf erhitzte Lungen wirkt und daß, wer auf eine Gletscherspalte zugeht, schließlich in dieselbe hineinstürzen muß. Ganz ebenso ist es aber auch im Bereiche des Moralischen ewiges Gesetz, ja, es ist im Grunde dasselbe Gesetz, wie das eben genannte Naturgesetz, daß jedwede Willensbetätigung und demzufolge jedes Anhaften in dem entsprechenden *Werden* die entsprechenden Folgen herbeiführt. Der Buddho spricht diesen

[69] Dhammapadam, V. 219–220.

[70] Samyutta Nikāyo II, pag. 64 f. (XII, 37). – Der Sinn der Stelle ist: Dieser Körper gehört euch nicht wesenhaft an, sondern ist einfach ein durch euer früheres Wirken erzeugtes Produkt, an das ihr euch nunmehr gekettet seht.

[71] Samyutta Nikāyo XXXV, 145.

[72] Anguttara Nikāyo V, 57.

Gedanken im einhundertsechsundzwanzigsten Suttam der Mittleren Sammlung[73] aus, wo er unter anderem sagt:

»Wer da auch immer, Bhumijo, als Asket oder als Brahmane falsch erkennt... falsch handelt... und also etwa mit Hoffnung ein Asketenleben führt, kann das Ziel unmöglich gewinnen, also etwa ohne Hoffnung ein Asketenleben führt, kann das Ziel unmöglich gewinnen. Und warum nicht? Weil er, Bhumijo, das Zielgewinnen nicht von Grund aus versteht... Gleichwie etwa, Bhumjio, wenn ein Mann, der Milch begehrt, Milch sucht, auf Milch ausgeht, eine Kuh, die gekalbt hat, am Horn zu melken begänne; mag der auch also mit Hoffnung bemüht sein, Milch kann er unmöglich gewinnen; mag der auch also ohne Hoffnung bemüht sein, Milch kann er unmöglich gewinnen. . . . Und warum nicht? Weil er, Bhumijo, Milchgewinnen nicht von Grund aus versteht. Ebenso nun auch, Bhumijo, können dergleichen Asketen oder Brahmanen das Ziel unmöglich gewinnen: Und warum nicht? Weil sie, Bhumijo, das Zielgewinnen nicht von Grund aus verstehen.«

* * *

So über jeden Zweifel erhaben mithin die Kausalität alles Wollens ist, so ist damit doch noch keineswegs gesagt, daß sie sich nun in *allen* Fällen über den Tod hinaus in eine unserer künftigen Wiedergeburten hinein erstrecken muß. Das ist vielmehr nur dann der Fall, wenn die Willenstendenz, deren Ausfluß eine bestimmte Tat war, *im Zeitpunkte des Todes,* wo die neue Anhaftung stattfindet, überhaupt noch, wenn auch nur latent, vorhanden ist. Ist sie in diesem Augenblick bereits wieder vollständig ausgerottet, dann kann sie und damit auch die aus ihr geflossene Tat selbstverständlich auch in keiner Weise mehr kausal für die neue Anhaftung und die ihr später folgenden sein, so wenig als ein kalter Trunk einem Menschen weiter schaden kann, wenn dieser alsbald nach dem Trunke und noch ehevor die Wirkung der Lungenentzündung eintritt, die durch ihn eingetretene krankhafte Veränderung der Lungen durch ein entsprechendes Verhalten wieder beseitigt, und so wenig ein unkundiger Gletscherwanderer in die Gletscherspalte hinunterstürzen kann, wenn er rechtzeitig die eingeschlagene Richtung wieder verläßt:

»Diese drei, Mönche, sind dem Abgrund und der Hölle verfallen, *falls sie folgendem nicht entsagen:* welche drei?

Der unkeusch Lebende, der sich als keusch lebenden Jünger ausgibt; derjenige, der einen keusch lebenden Jünger des unkeuschen Lebens bezichtigt; derjenige, der im Glauben und der Ansicht, daß nichts Böses an der Sinnlichkeit zu finden sei, dem sinnlichen Genusse verfällt. Diese drei, Mönche, sind dem Abgrund und der Hölle verfallen, *falls sie diesen Dingen nicht entsagen*[74].«

Nichts anderes besagt auch die Einleitung des neunundneunzigsten Suttams

[73] Majj. Nik. III, p. 140.
[74] Angutt. Nik. III, 111.

des Dreier-Buches[75]. »Sollte, Mönche, die Behauptung zutreffen, daß der Mensch für jedwede Tat, die er verübt, die ihr genau entsprechende Wirkung erfährt, so ist in diesem Falle, Mönche, ein heiliger Wandel ausgeschlossen, und keinerlei Möglichkeit besteht zur vollkommenen Leidensvernichtung. Sollte aber, Mönche, die Behauptung zutreffen, daß der Mensch, der eine von einer Wirkung gefolgte Tat verübt hat, stets diese Wirkung erfährt, so mag es in diesem Falle, Mönche, einen heiligen Wandel geben, und die Möglichkeit besteht zur vollkommenen Leidensvernichtung.« Diese Stelle hat natürlich nicht, wie Nyānatiloka in seiner Anmerkung zu ihr meint, den Sinn, daß es eine Tat, d. h. ein Wirken, ohne Wirkung gebe, sondern sie will nur sagen, daß es ein Wirken gibt, das keine *postmortalen* Wirkungen im Gefolge hat[76]. Daß dies der Sinn der Stelle ist, ergibt sich klar aus ihrer Fortsetzung: »Da, Mönche, hat einer nur ein kleines Vergehen verübt, und dieses bringt ihn zur Hölle. Da aber, Mönche, hat ein anderer ebendasselbe kleine Vergehen verübt, doch dieses *reift noch bei Lebzeiten*, und nicht einmal eine kleine Wirkung tut sich kund, geschweige denn eine große.« Das heißt also: Bei dem einen wirkt ein bestimmter, sich in einem Vergehen manifestierender Wille über den Tod hinaus derart, daß er ihn direkt in eine Hölle zu führen vermag, während er bei einem anderen sich schon bei Lebzeiten vollständig erschöpft und sich nicht einmal eine kleine *postmortale* Wirkung kundtut.

»Welcherart aber, Mönche, ist der Mensch, den ein kleines Vergehen, das er verübt hat, zur Hölle bringt? Da, Mönche, hat ein Mensch keinen Einblick in den Körper gewonnen[77], die Sittenreinheit nicht entfaltet, sein Denken ist beschränkt und kleinmütig, und selbst infolge von Kleinigkeiten hat er zu leiden.

[75] Angutt. Nik. I, p. 249.

[76] so daß also die Stelle wie folgt zu lesen ist: »Sollte, Mönche, die Behauptung zutreffen, daß der Mensch für jedwede Tat, die er verübt, die ihr genau entsprechende Wirkung [nach dem Tode] erfährt, so ist in diesem Falle, Mönche, ein heiliger Wandel ausgeschlossen, und keinerlei Möglichkeit besteht zur vollkommenen Leidensvernichtung. Sollte aber, Mönche, die Behauptung zutreffen, daß der Mensch, der eine von einer [*postmortalen*] Wirkung gefolgte Tat verübt hat, stets diese Wirkung erfährt, so mag es in diesem Falle, Mönche, einen heiligen Wandel geben, und die Möglichkeit besteht zur vollkommenen Leidensvernichtung.« – Daß ein heiliges Leben unmöglich wäre, wenn *jede* Tat über den Tod hinaus wirkte, ist klar. Denn dann könnte ja niemals und bei keinem Menschen die Leidensverkettung im Tode abgerissen werden. Es muß also auch Taten geben, die keine Wirkung über den Tod hinaus äußern, bzw. müssen die Wirkungen *aller* Taten rückwärts wieder auf das gegenwärtige Leben beschränkt werden können. Das Letztere ist in seinem ganzen Umfang beim Heiligen der Fall, wie wir später noch sehen werden. – Unter welchen Umständen eine Tat ihre Wirkungen über den Tod hinaus erstreckt, mithin als »eine von einer postmortalen Wirkung gefolgte« anzusprechen ist und unter welchen nicht, wird oben im Texte weiterhin ausgeführt.

[77] d. h. er ist sich nicht klar geworden über das, was wir unsere *Persönlichkeit* – sakkāyo – nennen.

Einen solchen Menschen, Mönche, mag selbst ein kleines Vergehen, das er verübt hat, zur Hölle bringen.

»Welcherart aber, Mönche, ist der Mensch, bei dem ebendasselbe kleine Vergehen, das er verübt hat, noch bei Lebzeiten zur Reife gelangt, und nicht einmal eine kleine Wirkung sich kundtut (nach dem Tode), geschweige denn eine große? Da, Mönche, hat ein Mensch Einblick in den Körper gewonnen, die Sittenreinheit entfaltet, sein Denken entfaltet, die Weisheit entfaltet, ist unbeschränkt, großmütig, weilt im Unermeßlichen. Bei einem solchen Menschen, Mönche, gelangt ebendasselbe kleine Vergehen, das er verübt hat, noch bei Lebzeiten zur Reife, und nicht einmal eine kleine Wirkung tut sich kund (nach dem Tode), geschweige denn eine große.

»Was meint ihr wohl, Mönche, gesetzt, es würde ein Mann einen Klumpen Salz in eine kleine Tasse voll Wasser werfen; würde da wohl das wenige Wasser in der Tasse durch jenen Klumpen Salz salzig und ungenießbar werden?«

»Ja, o Herr!«

»Und warum?«

»Es findet sich ja, o Herr, nur sehr wenig Wasser in der Tasse. Das würde durch jenen Klumpen Salz salzig und ungenießbar werden.«

»Was meint ihr aber, Mönche, gesetzt, es würde ein Mann einen Klumpen Salz in den Gangesstrom werfen; würde wohl da das Wasser des Gangesstromes durch jenen Klumpen Salz salzig und ungenießbar werden?«

»Das wohl nicht, o Herr!«

»Und warum nicht?«

»Es befindet sich ja, o Herr, eine gewaltige Masse Wassers in dem Gangesstrom; das würde durch jenen Klumpen Salz nicht salzig und ungenießbar werden.«

»Ebenso nun auch, Mönche, hat da einer nur ein kleines Vergehen verübt, und dieses bringt ihn zur Hölle. Und ein anderer hat ebendasselbe kleine Vergehen verübt, doch dieses *reift noch bei Lebzeiten*, und nicht einmal eine kleine Wirkung tut sich kund, geschweige denn eine große.«

Wie wir sehen, deckt sich auch die *Begründung* dafür, daß die gleiche Tat den einen in die Hölle führt, während sie bei einem anderen sich noch bei Lebzeiten vollständig erschöpft, mit den bisherigen Ausführungen: Ob die Folgen einer Tat bis zum Tode und damit in die nächste Existenz hineinreichen, bestimmt sich ausschließlich darnach, in welchem Maße die Tat den Willen beeindruckt: ein beschränkter eitler Mensch wird schon eine mäßige Beleidigung als einen schweren Angriff auf seinen Eigendünkel empfinden, den er aufrichtig und von Herzen nie wird verzeihen können, so daß derselbe also unauslöschliche Spuren in ihm hinterläßt, dagegen wird dieselbe Beleidigung auf einen edlen Menschen, der von der Wertlosigkeit alles Irdischen durchdrungen ist, keinerlei Eindruck machen oder, *wenn* sie ihn in Aufregung bringt, so wird dieselbe doch bloß eine augenblickliche sein und wird auch die durch diese Erregung bedingte Willens-

beeinflussung in der alsbald sich einstellenden bitteren Reue *ausreifen*, sich auswirken und durch die Liebe und das Mitleid, das in ihm wohnt[78], in kürzester Frist gänzlich aufgetrocknet, mit Stumpf und Stiel wieder ausgerottet sein, so daß bei seinem Tode nichts mehr von ihr vorhanden ist, was die dann neuerdings erfolgende Anhaftung beeinflussen könnte.

Damit ist dann aber auch der Weg gezeigt, nicht wie wir den Folgen unseres bisherigen bösen Wirkens entgehen können — das ist nach dem Ausgeführten unmöglich —, sondern wie wir diese Folgen auf unser *gegenwärtiges* Leben beschränken oder wenigstens die postmortalen Folgen abschwächen können. Wir dürfen nur die schlechten Willensdispositionen, die schlechten Charaktereigenschaften vernichten oder wenigstens schwächen, die, wie wir später noch deutlich einsehen werden, aus unseren schlechten Handlungen erwachsen sind, ja, die im Grunde nichts weiter als die Summe dieser darstellen und in denen wir daher die fortwirkende Kraft jeder einzelnen früheren bösen Tat auf eine geheimnisvolle Weise mitherumtragen. Eben deshalb ertöten wir dann in den schweren Seelenkämpfen um die Abschwächung oder gänzliche Vernichtung einzelner oder aller unserer schlechten Charaktereigenschaften auch unsere früheren bösen Taten selbst, »leben wir sie nach und nach ab«, wie es im Dreier-Buch heißt[79], so daß einer in demselben Maße, als er von einer bestimmten schlechten Charaktereigenschaft frei wird, auch der weiteren Folgen jener Taten, die in Beziehung zu dieser Charaktereigenschaft stehen, ledig wird. Nun gibt uns der Buddho auch in aller Deutlichkeit den Weg zur gänzlichen Vernichtung unserer schlechten Neigungen an, woraus folgt, daß, wer diesen Weg geht und soweit er ihn geht, auch wegen der späteren Früchte seines früheren schlechten Lebens oder seiner früheren schlechten Leben nicht weiter in Sorge zu sein braucht. Das geht soweit, daß er schließlich voll innerer Seligkeit ausrufen kann: »Entronnen bin ich der Hölle, entronnen der Tierwelt, entronnen dem Gespensterreich, entronnen dem Abweg, der Leidensfährte, der verstoßenen Welt, bin eingetreten in den Strom — der in »das Todlose« überführt —, sicher davor, je wieder hinabzusinken zu den Orten der Pein, bin mit unablenkbarer Entschiedenheit darauf bedacht, mich für die erlösende Erkenntnis reif zu machen[80].«

Doch ist wohl zu merken, daß zu dieser tröstlichen Zuversicht nur derjenige gelangen kann, der wirklich ernstlich und zugleich mit Erfolg, d. h. also auf die richtige Weise, wie sie eben der Buddho angibt, den Kampf um die allmähliche Ausrottung oder doch wenigstens Schwächung seiner Leidenschaften führt. Es genügt also nicht, bloß ein guter Mensch in dem Sinne zu sein, seine schlechten

[78] Güte und Mitleid sind das »Unermeßliche«, von dem oben die Rede war und in dem alles Egoistische wie ein Klumpen Salz im Gangesstrom aufgelöst wird. — Von diesem »Unermeßlichen« im letzten Kapitel dieses Werkes mehr.

[79] Ang. Nik. III, 74.

[80] Sam.-Nik. XII, 5 (cfr. Puggala Paññatti, I, 37).

Charaktereigenschaften im Zaume zu halten und die guten zu pflegen. Denn dadurch bleiben die ersteren als die Träger unserer früheren schlechten Taten ja bestehen; es findet bloß kein *neues* schlechtes Wirken mit neuen unheilvollen Früchten, sondern nur mehr ein gutes statt, welch' letzteres seinerzeit natürlich wieder seine guten Früchte tragen wird. Weil aber so das sich in den vorhandenen schlechten Charaktereigenschaften ausprägende schlechte Wirken einer früheren Existenz bestehen bleibt, darum kann auch ein Mensch, der nur in diesem Sinne zeitlebens gut ist, daß er seine schlechten Eigenschaften im Zaume hält, ohne sie zu vernichten oder wenigstens erheblich zu schwächen, nach seinem Tode infolge seines früheren schlechten Wirkens in eine Hölle geraten, wie aus dem gleichen Grunde umgekehrt auch ein böser infolge seines guten Wirkens in einer vorgeburtlichen Erscheinungsform, das in seinen vorhandenen, wenn auch nicht weiter gepflegten, guten Eigenschaften aufgespeichert ist, bei seinem Tode in eine Götterwelt emporsteigen kann, um allerdings beim Abscheiden aus dieser infolge des *nunmehr* zur Geltung kommenden schlechten Wirkens seiner letzten irdischen Existenz direkt in eine Hölle hinabzustürzen[81]. Beide Fälle behandelt der Buddho im einhundertsechsunddreißigsten Suttam der Mittleren Sammlung. Dort ist übrigens auch noch ausgeführt, wie auch aus einem weiteren Grunde ein guter Mensch in eine Hölle und ein schlechter in eine Götterwelt kommen kann, indem nämlich jener im Augenblicke des Todes eine falsche, dieser aber eine rechte Erkenntnis vollzieht. Ersteres trifft beispielsweise zu, wenn ein zeitlebens guter Mensch infolge seiner letzten langwierigen und qualvollen Krankheit mit der Zeit die Geduld verliert, mürrisch und unverträglich wird, wie das im Leben gar nicht selten vorkommt, letzteres aber, wenn ein Verbrecher auf dem Schafott zur Besinnung kommt[82]. In beiden Fällen werden Strebungen ins Leben gerufen, die unmittelbar im Momente des Sterbens in Wirksamkeit sind und deshalb das neue Anhaften bestimmen *müssen*. Dabei werden aber die in jenem Augenblick latenten, also nicht zur Geltung kommenden, während des übrigen Lebens gepflegten guten oder bösen Strebungen eine *spätere* Zukunft bestimmen[83].

Sicher ist hienach die *Ernte* unseres Wirkens; unsicher aber für die allermeisten Menschen wegen seiner äußersten Kompliziertheit der Verlauf des Karma-Gesetzes im einzelnen, eine Kompliziertheit, die so groß ist, daß »die Frucht der Taten«, eben insofern, ein weiteres der »vier unerfaßbaren Dinge«

[81] Cfr. die gefallenen Engel des Alten Testamentes.

[82] In den »Fragen des Königs Menandros« – S. 87 – ist als Beispiel angeführt, daß jemand, der hundert Jahre dem Laster gefrönt hat, bei den Göttern wiedergeboren wird, wenn er in der Sterbestunde nur einen einzigen ernsten Gedanken bezüglich des Buddho oder seiner Lehre faßt.

[83] Der ernsthafte Jünger des Meisters ist natürlich auch gegen die schlimme der obigen beiden Eventualitäten geschützt, da er ja schon in gesunden Tagen sein Gemüt vollständig oder doch wenigstens so weit in seine Gewalt bringt, daß er sich sicher ist, er werde auch im Falle schwerer Krankheiten die Herrschaft über dasselbe nicht verlieren.

bildet, »über die man nicht nachzudenken hat, es sei denn, daß man, indem man darüber nachdenkt, dem Wahn oder der Verstörung anheimfällt[84]«.

Ein solches Grübeln über die voraussichtliche Gestaltung unserer Zukunft wäre aber auch höchst überflüssig. Es genügt zu wissen, daß wir diese Zukunft uns selbst nach festen Normen gestalten. Diese Wissenschaft haben wir nunmehr: *Wir können alles in der Welt werden, weil wir nichts von der Welt sind.* Ich kann ein König werden und kann ein Bettler werden, kann ein Edler werden und kann ein Lump werden, kann ein Mensch, ein Gespenst, ein Tier und ein Teufel werden und kann ein Gott werden. *An sich* ist mir das eine so nahe, weil so wesensfremd, wie das andere. Es kommt nur auf den Willen, auf das innerste Streben an, das ich in mir großziehe, es wird ein dem entsprechendes Anhaften herbeiführen[85]. – Nunmehr fehlt nur noch eines, nämlich die Kenntnis des *materiellen* Gehaltes der Normen, nach denen sich dieses Anhaften vollzieht, d. h. also die Beantwortung der Frage, wie unsere Handlungen nach dem Karma-Gesetze beschaffen sein müssen, wenn sie für uns gute Früchte zeitigen, eine günstige Wiedergeburt herbeiführen sollen, oder, anders ausgedrückt, was für uns *heilsam* – kusalam – und *unheilsam* – akusalam – ist. Damit kommen wir auf das Problem von Gut und Böse. Denn gut ist ja eben, was für uns heilsam, böse oder schlecht aber, was für uns unheilsam ist.

* * *

Wir haben bereits einzelne heilsame und unheilsame Eigenschaften in den bisher angeführten Stellen aus den Quellen kennen gelernt; nunmehr aber handelt es sich um das zugrundeliegende Prinzip.

Wir wissen, daß das Karma-Gesetz sich in Form der Wahlverwandtschaft betätigt, indem jede Wiedergeburt durch ein Anhaften innerhalb der fünf Reiche des Samsāro, die teils leidvoll, teils freudvoll, teils freud- und leidvoll sind, sich vollzieht, das Anhaften selbst aber durch die Art der im Momente des Sterbens waltenden Willenstendenzen, die in ihrer Gesamtheit die tanhā, den Durst, ergeben, bestimmt wird. Danach ist aber das Wirken, welches jene Willenstendenzen schafft[86], die eine Anhaftung in freudvoller Welt herbeiführen, ein heilsames oder gutes, dasjenige, welches Willenstendenzen zeitigt, denen eine Anhaftung in leidvoller Welt entspricht, ein unheilsames oder böses, und endlich jenes, das eine Wiedergeburt in einer Welt mit Freuden und Leiden bedingt, ein unheilsames und heilsames, ein gutes und böses zugleich:

»Es gibt, Mönche, ein Wirken, das böse ist und eine böse Ernte zeitigt. Es gibt, Mönche, ein Wirken, das gut ist und eine gute Ernte zeitigt. Es gibt ein

[84] Angutt. Nik. IV, 77.

[85] Angutt. Nik. IV, 36. – »Jene Beeinflussung, Brahmane, die mich zum Geiste in den Lüften machen würde, zum Gespenst oder Menschen, ist in mir erloschen.«

[86] Über die Möglichkeit der *beliebigen* Schaffung solcher Willenstendenzen, also über das Problem der Willensfreiheit, später.

Wirken, das teils gut, teils böse ist und eine teils gute, teils böse Ernte zeitigt.

»Was ist das aber, Mönche, für ein Wirken, das böse ist und eine böse Ernte zeitigt? Da verübt einer, Mönche, Harm verursachende Tat in Werken, in Worten, in Gedanken. Harm verursachende Tat in Werken, in Worten, in Gedanken verübend, gelangt er in einer Welt voll Harm wieder zum Dasein. In einer Welt voll Harm zum Dasein gelangt, wird er von Harm verursachenden Berührungen berührt. Von Harm verursachenden Berührungen berührt, empfindet er harmvolle Empfindung, äußerstes Wehe, als wie die Wesen in der Hölle. Das, Mönche, nennt man das Wirken, das böse ist und eine böse Ernte zeitigt.

»Was ist das aber, Mönche, für ein Wirken, das gut ist und eine gute Ernte zeitigt? Da verübt einer, Mönche, harmlose Tat in Werken, in Worten, in Gedanken. Harmlose Tat in Werken, in Worten, in Gedanken verübend, gelangt er in harmfreier Welt wieder zum Dasein. In harmfreier Welt zum Dasein gelangt, wird er von harmfreien Berührungen berührt. Von harmfreien Berührungen berührt, empfindet er harmfreie Empfindung, höchste Seligkeit, als wie die helleuchtenden Götter. Das, Mönche, nennt man das Wirken, das gut ist und eine gute Ernte zeitigt.

»Was ist das aber, Mönche, für ein Wirken, das teils gut, teils böse ist und eine teils gute, teils böse Ernte zeitigt?

»Da verübt einer, Mönche, teils harmverursachende, teils harmlose Tat in Werken, in Worten, in Gedanken. Teils harmverursachende, teils harmlose Tat in Werken, in Worten, in Gedanken verübend, gelangt er in teils harmvoller, teils harmfreier Welt wieder zum Dasein. In teils harmvoller, teils harmfreier Welt zum Dasein gelangt, wird er teils von harmverursachenden, teils harmfreien Berührungen berührt. Von teils harmverursachenden, teils harmfreien Berührungen berührt, empfindet er teils harmvolle, teils harmfreie Empfindungen, wechselndes Wohl und Wehe, als wie die Menschen, gewisse Götter und gewisse höllische Wesen. Das, Mönche, nennt man das Wirken, das teils gut, teils böse ist und eine teils gute, teils böse Ernte zeitigt[87].«

Nun ist es das Auszeichnende der leidvollen Welten – Hölle und Tierheit –, daß die Wesen in ihnen aus sich heraus keine Grenze des dürstenden Willens nach Dasein und Wohlsein, der sie, noch dazu in rohester Form, beseelt, anerkennen, daß sie vielmehr, sich vollständig mit diesem Durste identifizierend, in seinen beiden Grundäußerungen, nämlich Gier nach allem, was ihm entspricht und Haß gegen alles, was ihm zuwider ist, aufgehen, so sehr, daß sie, um ihn zu befriedigen, ohne weiteres auch in die Interessensphäre fremder Wesen hinübergreifen[88]. Dem entspricht es, daß die Bewohner der freudvollen Welten, also der Götterwelten – je höher, desto mehr –, frei von solcher Gier und

[87] Angutt. Nik. IV, 231, 232.

[88] Daß den Wesen in der Hölle gar keine Objekte zur Befriedigung ihrer Gier, sondern nur solche, welche ihren Abscheu erregen, sich bieten, macht ihren Zustand um so leidvoller.

solchem Haß besonders in ihren rohen Formen sind, erstere vor allem nicht mehr auf Kosten der fremden Wesen befriedigen, diese vielmehr umgekehrt in immer umfassenderer Liebe in ihren Durst nach Wohlsein, der also bei ihnen eine neue Richtung annimmt, einschließen. Der Grund hiefür liegt darin, daß in diesen Reichen die Verblendung, in der alles Lebende befangen ist, daß nämlich unser Wesen mit unserer Persönlichkeit identisch sei und deshalb unser Durst nach Wohlsein sich auf sie konzentrieren müsse, teilweise behoben und eben dadurch auch die Scheidewand zwischen uns und den anderen Wesen teilweise niedergerissen ist[89]. Hienach erscheint aber als das Charakteristikum der niederen, leidvollen Welten Gier, Haß und Verblendung, und als das der höheren über den Weg immer umfassenderer Liebe eine zunehmende Annäherung an Gierlosigkeit, Haßlosigkeit und rechte Erkenntnis. In der Mitte steht das spezifisch Menschliche. Da nun, wie ausgeführt, unser jeweiliger Eintritt in eine dieser Welten sich darnach bestimmt, welche von ihnen unseren eigenen Charaktereigenschaften, unserem eigenen tiefsten Streben am meisten konform, verwandt ist, so ergibt sich als das für uns Unheilsame oder Schlechte *Gier* (lobho), *Haß* (doso) und *Verblendung* (moho) und als das für uns Heilsame oder Gute *Gierlosigkeit* (alobho), *Haßlosigkeit* (adoso) und *Unverblendung* (amoho). In diesen Grundeigenschaften sind alle Tugenden und Laster beschlossen.

Die Bedingungen des Durstes

Im bisherigen sehen wir unser jeweiliges Dasein auf den uns beseelenden *Durst* nach Dasein und die jeweilige Gestaltung der äußeren Bedingungen dieses Daseins auf die *Art* dieses Durstes zurückgeführt: wir sind in der Welt, weil wir Durst nach ihr hatten, und wir sind gerade in einer solchen Welt, wie der unsrigen, weil wir einen Durst hatten, der nach den ewigen Gesetzen uns gerade in diese Welt führen mußte. Damit könnte es scheinen, daß das Problem der Leidensentstehung, soweit es für den praktischen Zweck der Leidensvernichtung nötig ist – und nur darum handelt es sich ja für den Buddho –, gelöst sei. Denn wir brauchen ja nur diesen Durst in uns zu vernichten, um eine fernere Wiedergeburt hintanzuhalten und so mit dem kommenden Tode auf ewig aus der Welt herauszutreten. Allein diese Schlußfolgerung wäre auf dem Standpunkte, auf dem wir jetzt noch stehen, etwas voreilig. Denn für den denkenden Menschen taucht sofort die weitere Frage auf: Kann ich denn diesen Durst nach Dasein in mir überhaupt vernichten? Ist er nicht vielmehr eine Äußerung meines Wesens selbst und eben deshalb so wenig wie dieses vernichtbar? Zwar hat uns der Meister auch schon von diesem Durste gesagt, daß er nicht unser Selbst sei, indem auch bei ihm ein Entstehen und Vergehen

[89] Auch davon im letzten Kapitel mehr.

beobachtet werde[90]. Allein dieses Kriterium für die Erkenntnis des Bereiches des Anattā, des Nicht-Ich, ist hier nicht ohne weiteres einzusehen. Denn der Durst nach Dasein und Wohlsein erfüllt uns vom ersten Augenblick unserer Existenz an, ja durch alle unsere fortlaufenden Existenzen hindurch so unaufhörlich und mit einer solchen Macht, daß sogar der gewaltige Schopenhauer zum Schlusse kam, beim Willen, also eben dem Durste[91], sei *kein* Entstehen und Vergehen zu beobachten, er sei vielmehr, wie selbst ursachlos und unbedingt, so auch nie *Ursache* eines anderen; alles andere außer ihm, insbesondere auch unsere eigene Persönlichkeit, sei also auch nicht *Wirkung*, sondern vielmehr *Erscheinung* von ihm, kurz, er sei die unmittelbare Auswirkung unseres Wesens selbst, das in ihm sich darstelle, oder in den Worten des Buddho, er sei unser leibhaftiges, wirkliches und wahres Selbst, indem von ihm gelte: »Das bin ich, das gehört mir, das ist mein Selbst«, ein Standpunkt, den praktisch ja auch die Menschheit in ihrer Gesamtheit von jeher einnimmt. Hienach erhellt aber, von welch' ausschlaggebender Bedeutung in der Lehre des Buddho gerade der Nachweis dafür ist, daß auch dieser dürstende Wille *kein Metaphysisches*, sondern daß auch er nach jeder Hinsicht der Kausalität unterworfen, also bedingt und mithin ebenfalls etwas *rein Physisches*, das heißt anattā, nicht-ich, ist[92]. Denn wäre er das nicht, wäre er wirklich das metaphysische Wesen des Menschen, also unser Selbst, dann wäre eben deswegen in alle Ewigkeit keine Erlösung von ihm und damit von der Welt und damit vom Leiden möglich, da ja niemand sich selbst vernichten, niemand aus seiner eigenen Haut fahren kann, wie bereits früher ausgeführt, eine Konsequenz, die Schopenhauer ja auch in der Tat insoweit gezogen hat, als nach ihm unser intelligibler Charakter unveränderlich ist und wir zu unserer Erlösung im Grunde nichts beitragen können[93]. Wäre dem aber so, dann wäre es auch mit der Lehre des Buddho, deren Kern ja eben darin besteht, den jederzeit gangbaren und bei Anwendung der nötigen Intensität auch alsbald zum Ziele führenden Weg zur Erlösung aufzuzeigen, von vornherein nichts. Hienach ist es aber nicht nur nicht gegen den Geist seiner Lehre, wenn in ihr auch für diesen dürstenden Willen, sich im Dasein zu behaupten, die Ursache festgestellt wird, wie Deussen in seiner Geschichte der Philosophie – Bd. I, 3. Abt., S. 165 – meint, sondern die Lehre des Buddho wäre umgekehrt in sich widersinnig, wenn es *nicht* so wäre. Und es ist denn auch in der Tat so: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist der Durst von irgend etwas abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›*Ja, er ist abhängig*‹.«

Die Frage ist also nunmehr: *Wovon* ist dieser Durst nach Dasein abhängig,

[90] Cfr. oben, S. 98.

[91] Cfr. oben, S. 170.

[92] Man wird merken, daß *anattā* und das *Physische* identische Begriffe sind.

[93] Schopenhauer läßt bloß die *Möglichkeit* offen, daß unser Wille vielleicht einmal im Verlaufe der unendlichen Zeiten sich von selbst und ohne unser Zutun wende und verneine. (Darüber vgl. Anhang 4.)

dieser Durst, der sich vor allem im Momente des Sterbens geltend macht, indem er immer wieder ein Anhaften an einem neuen Keim herbeiführt? Welche Grundvoraussetzung muß vorliegen, daß er in uns entstehen, sich erheben kann[94]? Der Buddho sagt es uns in den Worten: »Wenn gefragt würde: ›Von was ist der Durst abhängig‹? — so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit von der *Empfindung* entsteht der Durst‹.« Auch das ist ohne weiteres verständlich. Ohne den Anreiz einer Empfindung gibt es kein Begehren. Wenn jegliche Empfindung gänzlich und für immer verschwunden ist, dann ist es auch mit jedem Wollen irgend welcher Art, mit jedem Durste für immer vorbei: ein vollständig empfindungsloser Mensch *will* nichts mehr, hat keinerlei *Durst* nach irgend etwas mehr, und wenn er *für immer* empfindungslos geworden ist, kann sich auch in alle Ewigkeit dieses Phänomen des Durstes nicht mehr an ihm zeigen: »Ich habe gesagt: ›In Abhängigkeit von der Empfindung entsteht der Durst.‹ Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit von der Empfindung der Durst entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß überhaupt und durchweg keine Empfindung irgend eines (Wesens) von irgend etwas stattfände, das will sagen, keine aus der Sehberührung resultierende Empfindung, keine aus der Hörberührung resultierende Empfindung, keine aus der Riechberührung resultierende Empfindung, keine aus der Schmeckberührung resultierende Empfindung, keine aus der Tastberührung resultierende Empfindung, keine aus der Denkberührung resultierende Empfindung, — würde da, bei dem gänzlichen Fehlen der Empfindung, auf Grund der Aufhebung der Empfindung, irgendwie ein Durst wahrzunehmen sein?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit des Durstes, nämlich die Empfindung.«

Woher aber die Empfindung? »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist die Empfindung von irgend etwas abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›Ja, sie ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist die Empfindung abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit von der *Berührung* entsteht die Empfindung.‹ Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit von der Berührung die Empfindung entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß überhaupt und durchweg keine Berührung irgend eines (Sinnes) mit irgend etwas stattfände, das will sagen, keine Sehberührung, keine Hörberührung, keine Riechberührung, keine Schmeckberührung, keine Tastberüh-

[94] Ganz ebenso, wie bei den anderen Gliedern der Kette handelt es sich für den Buddho auch beim Durste nicht etwa um Feststellung der Ursache schlechthin und überhaupt, sondern nur darum, die *Gelegenheitsursache* aufzudecken, die sein Erscheinen, sein Offenbarwerden ermöglicht, was eben in der Redewendung zum Ausdruck kommt: »Von was ist der Durst *abhängig?*« — Hier steht der Buddho also wieder ganz auf dem Standpunkte Schopenhauers: »*Jede* natürliche Ursache ist nur Gelegenheits*ursache;* kein Ding in der Welt hat eine Ursache seiner Existenz schlechthin und überhaupt.« (W. a. W. u. V. I, 164 [196/197].)

rung, keine Denkberührung, – würde da bei dem gänzlichen Fehlen der Berührung, auf Grund der Aufhebung der Berührung, irgend eine Empfindung wahrzunehmen sein?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit der Empfindung, nämlich die Berührung.«

Damit aber eine Berührung in mir stattfinden kann, ist mein körperlicher Organismus als der Träger der die Berührung vermittelnden Sinnesorgane, die Sechssinnenmaschine, nötig: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist die Berührung von irgend etwas abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›Ja, sie ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist die Berührung abhängig?‹ – so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit vom körperlichen Organismus – nāmarūpam – entsteht die Berührung‹.«

Wir haben die Bedingtheit der Empfindung beziehungsweise der mit ihr stets untrennbar verbundenen Wahrnehmung[95] durch die *Berührung* und die Bedingtheit *dieser* durch den körperlichen Organismus beziehungsweise die Sinnesorgane bereits früher im Kapitel über die Persönlichkeit kennen gelernt, dessen genaue Kenntnis hier natürlich vorausgesetzt wird. Dort[96] ist weiterhin auch, und zwar an der Hand von Stellen, *die die unmittelbare Fortsetzung der im Vorstehenden angeführten bilden*, ausführlich dargelegt, wie auch der körperliche Organismus wieder abhängig ist, und zwar vom Bewußtsein und dieses seinerseits wiederum vom körperlichen Organismus, beide in gegenseitiger Bedingtheit[97]. Somit mündet dann aber die Kette der Abhängigkeiten letzten Endes in den »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« aus, wo sie denn auch im Mahā-Nidāna-Suttam[98] ihren endgültigen Abschluß erreicht.

Dieses letztere kann seinen Grund nur darin haben, daß damit der Kreis der Abhängigkeiten auch tatsächlich geschlossen ist; dem ist denn auch so:

Wir wissen, daß wir dem Leiden nur dann dauernd entrinnen können, wenn es uns gelingt, für immer aus dem Samsāro, dem Kreislauf der Wiedergeburten, herauszutreten, wenn wir also künftig keiner neuen Geburt, mithin keiner Neubildung des »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« mehr ausgesetzt sind. Denn sobald der Vorgang, in welchem diese Neubildung sich vollzieht, eben die Geburt im Sinne des Buddho, auch nur eingeleitet ist – durch unsere Empfängnis im Mutterleibe –, sind wir für die ganze Dauer des Bestandes dieses sich neu bildenden »mit Bewußtsein behafteten Körpers« wiederum unlöslich an ihn gebunden – nur im Momente des jeweiligen Todes können

[95] In Dīgha Nik. I. ist deshalb auch die *Wahrnehmung* an Stelle der Empfindung als die Voraussetzung des Durstes angeführt.

[96] S. 58 f.

[97] Diese gegenseitige Bedingtheit wird in Dīgha Nik. II dadurch anschaulich gemacht, daß gesagt wird, das Bewußtsein stecke im Körper und sei an ihn gebunden, wie ein Faden durch einen Edelstein gezogen und an ihn gebunden sei.

[98] Dīgha Nik. XV.

wir ja gänzlich aus dem Samsāro heraustreten. Alles Leiden gründet also in dem »*körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein*«, welch' ersteren wir eben deshalb wie die Sechssinnenmaschine im allgemeinen so vor allem auch die Leidensmaschine im besonderen nennen konnten. Aus diesem Grunde waren wir auch schon gleich am Anfange unseres Unternehmens, die bedingte Natur alles Leidens aufzuzeigen, genötigt, die Ursache für die *Geburt*, das heißt eben für die stete Neubildung »dieses körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein«, festzustellen. Als solche fanden wir den uns beseelenden Durst nach Dasein, der immer wieder im Augenblick unseres jeweiligen Todes ein Neuanhaften an einem neuen Keim in einem Mutterleibe und damit das *Werden* eines körperlichen Organismus herbeiführt. Damit aber sahen wir uns vor die weitere Frage gestellt, ob auch dieser Durst bedingt, mit anderen Worten, ein Physisches und nicht vielmehr unser metaphysisches Substrat und als solches unzerstörbar sei. Wir fanden soeben auch ihn bedingt, und zwar in stufenweiser Folge zunächst durch die Empfindung, weiterhin durch die Berührung und endlich durch den — »*körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein*«. Damit sind wir aber wieder zu unserem Ausgangspunkte zurückgelangt. *Der Kreis ist geschlossen:* Alles Leiden wurzelt in unserem »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein«; diese beiden in ihrer Verbindung als unser gegenwärtiger »mit Bewußtsein behafteter Körper« sind die Folge unseres Durstes nach Dasein während unserer letzten *vorgeburtlichen* Existenz, jener Durst aber hatte seinerseits wieder »einen körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« zur Voraussetzung, und so rückwärts weiter in saecula saeculorum.

Erwägen wir noch, daß aus dem körperlichen Organismus in Verbindung mit dem Bewußtsein der Durst jeweils speziell in der Weise hervorgeht, daß der erstere als die Sechssinnenmaschine in Tätigkeit gesetzt wird und dadurch in dem zunächst aufflammenden Bewußtsein Empfindung und Wahrnehmung ausgelöst werden, aus welch' letzteren dann der Durst zeitlebens bis zum Augenblick des Todes stets neu hervorquillt, und daß wir diesen ganzen Tätigkeitsprozeß der Sechssinnenmaschine mitsamt dem Bewußtsein, wie er sich von der Geburt bis zum Augenblicke des Todes hinzieht, als das Getriebe der *Persönlichkeit* zusammengefaßt haben, so kann der Inhalt der Kausalitätsformel noch prägnanter also zusammengefaßt werden: *Die Persönlichkeit* ist — und zwar in ihren beiden Grundgruppen, dem körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein, als ihrer realen Unterlage — *durch den Durst, dieser aber durch die frühere Persönlichkeit bedingt*, genau so, wie die Henne durch das Ei, das Ei aber wiederum durch die Henne bedingt ist. So verblüffend einfach ist also die Formel der Entstehung in Abhängigkeit[99]. Was aber hat man aus ihr nicht alles gemacht!

[99] Freilich, wenn man ganz tief hinuntersteigt, wird sie andererseits abgrundtief, wie man dies speziell aus dem späteren Kapitel über die Sankhārā ersehen kann. Dann versteht man auch die Worte des Herrn gegenüber der Äußerung Anando's, daß die

Mit diesem Resultat ist nun aber die Wurzel des Leidens völlig bloßgelegt; sind wir doch bis zum unermüdlichen Erbauer unseres jeweiligen körperlichen Organismus selbst vorgedrungen, durch welch' letzteren als die Leidensmaschine alles Leiden für uns zu allererst möglich wird, indem wir dabei diesen Erbauer der Leidensmaschine zugleich als einen Gesellen erkannnt haben, der mit unserem eigentlichen Wesen nicht das geringste zu tun hat, dem wir also bloß den Laufpaß zu geben brauchen, um auf ewig von jeder neuen Wiederverkörperung befreit zu sein. Mit dem Buddho können wir deshalb nunmehr auch, wenn wir wollen, ausrufen:

»Endloser Neugeburten Wandelsein
Hab' ich durchirrt, verfolgt von Schmerz und Pein.
Vergebens hab' ich oftmals ausgeschaut
Nach ihm, der dieses Leidens Haus gebaut.
Bauherr, ich spotte dein, jetzt kenn' ich dich.
Nie baust du mehr ein beinern Haus für mich.
Nicht braucht der Geist mehr schöpferisch tätig sein, fürwahr,
Hat er den grausen Durst vertilgt doch ganz und gar[100].«

Nunmehr sind wir auch reif, die zweite der vier Hohen Wahrheiten in ihrer ganzen Tiefe zu verstehen: »Dies, Mönche, ist die Hohe Wahrheit von der Entstehung des Leidens: Es ist der *die Wiedergeburt erzeugende Durst*, der von Wohlgefallen und Lust begleitete, bald hier, bald dort sich ergötzende, nämlich der Durst nach sinnlicher Lust, der Durst nach Werden (Dasein), der Durst nach Vernichtung[101].«

Wir haben oben gesagt, daß die Formel der Entstehung in Abhängigkeit im Mahā-Nidāna-Suttam mit dem Gliede »körperlicher Organismus mitsamt dem Bewußtsein« ihren Abschluß erreicht. Das gleiche ist im Mahāpadhānasuttam der Fall, wo der Bodhisatto Vipassī, nachdem er in der Entstehung der Abhängigkeiten ebenfalls bis auf die beiden Faktoren »körperlicher Organismus und Bewußtsein« gekommen war und diese beiden gleichfalls als sich gegenseitig bedingend erkannt hatte, ausdrücklich erklärt: *»Die Reihe geht nicht weiter.«* Nun wird aber an zahlreichen anderen Stellen des Kanons die Kausalitätsformel gleichwohl noch weiter fortgeführt. Nachdem nämlich der Kausalnexus im völligen Einklang mit den bisher dargestellten Gliedern bis auf den körperlichen Organismus — nāma-rūpam — zurückverfolgt und dieser letztere weiterhin als durch das Bewußtsein bedingt erklärt ist, wird dieses Bewußtsein selbst nicht wieder als durch den körperlichen Organismus bedingt dargestellt, sondern

Formel ihm jetzt leicht verständlich erscheine: »Rede nicht also, Anando, rede nicht also! Tief verschlungen ist dieser Paticcasamuppādo, eine tiefe Offenbarung enthält er.« (Dīgha-Nik. XV)

[100] Dhammapad., V. 153–154.

[101] Samyutta Nik. LVI, 11. — Bezüglich des Durstes nach *Vernichtung* siehe die Ausführungen im »Buddhistischen Weltspiegel«, 1. Jahrgang, S. 341.

fortgefahren: »In Abhängigkeit von den *Sankhārā*, Mönche, entsteht das Bewußtsein ... In Abhängigkeit vom *Nichtwissen*, Mönche, entstehen die Sankhārā[102]«. Es ist klar, daß, wenn *dieser* Abschluß der Formel mit dem von uns im bisherigen kennen gelernten nicht im Widerspruch stehen soll — und ein solcher darf bei der Wichtigkeit des Paticcasamuppādo wohl von vornherein als ausgeschlossen gelten — er nicht über den »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« hinausführen kann, da ja der Abschluß, wie wir ihn bisher kennen gelernt haben, bereits wieder in den Anfang zurückläuft, eine Weiterführung der Abhängigkeiten über ihn hinaus also gar nicht möglich ist. Es kann sich mithin bei dieser anderweiten Fassung der Schlußglieder nur um eine nähere Erläuterung des Formelabschlusses, wie wir ihn bisher kennen lernten, handeln. Dem ist in der Tat so, wie sich uns nunmehr zeigen soll.

Die Sankhārā

Wie die Kausalitätskette im allgemeinen, so hat auch speziell der Begriff Sankhāro bei den europäischen Gelehrten die verschiedensten Deutungen erfahren. Und doch ist auch er so klar wie die Kausalitätskette selber. Sankhāro kommt vom Verbum sankharoti, das dem lateinischen conficere entspricht, indem es wörtlich »zusammenmachen«, »zusammenfügen« bedeutet. Das Participium perfecti bedeutet also »zusammengemacht«, »zusammengefügt«, im Sinne von »geschaffen«, »hervorgebracht« (fabriziert). Es kann nach dem Kanon von allem in der Welt gebraucht werden: schlechthin alles ist sankhatam, zusammengemacht, zusammengefügt, und eben dadurch geschaffen, hervorgebracht. Das Material, aus dem es zusammengefügt ist, sind die sechs Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft, Raum, Bewußtsein, welche Elemente nach dem Buddho die alleinigen Komponenten der Welt darstellen. (S. die Abhandlung »Kraft und Stoff« in der »Wissenschaft des Buddhismus«.)

Das zu sankhatam gehörige substantivische Tätigkeitswort ist Sankhāro, also »das Zusammenmachen«, »Zusammenfügen«, »die Zusammenfügung«, »Hervorbringung«: »Mönche, die Sankhārā haben ihre Benennung daher, daß sie das, was sankhatam ist, hervorbringen (sankharonti)«. Deshalb ist der Begriff Sankhāro ebenso umfassend wie der von sankhatam: schlechthin alles ist sankhatam, hervorgebracht, und schlechthin alles, was sankhatam ist, beruht auf einem Sankhāro, einer Hervorbringung. Dabei bedeutet Sankhāro in erster Linie den *Akt* des Hervorbringens, kann aber auch das Hervorgebrachte bezeichnen, also auch den Sinn von sankhatam haben, geradeso wie unser Wort »Hervorbringung«. Ein typisches Beispiel hierfür ist der stehende Satz: »sabbe sankhārā aniccā sabbe sankhārā dukkhā: alle Hervorbringungen sind vergänglich, alle Hervorbringungen sind leidbringend.«

[102] Samyutta Nik. XII, 20.

Als Beispiel für diesen weitesten Umfang des Sankhārā-Begriffs seien die folgenden angeführt:

1. »Vergänglich, Mönche, sind die Hervorbringungen (sankhārā), unbeständig sind die Hervorbringungen, unerquicklich sind die Hervorbringungen; es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen. Es kommt einmal die Zeit, Mönche, dann und wann, am Ende eines langen Zeitenlaufes, wo Jahre hindurch kein Regen fällt. Was es da an Keimlingen und Pflanzen, an Kräutern, Gräsern und Bäumen gibt, das verdorrt, vertrocknet, verschwindet. So vergänglich, Mönche, sind die Hervorbringungen, so unbeständig sind die Hervorbringungen, so unerquicklich sind die Hervorbringungen; es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen.

»Es kommt, Mönche, einmal die Zeit, dann und wann, am Ende eines langen Zeitenlaufes, wo eine zweite Sonne erscheint. Dann trocknen alle Flüsse und Teiche aus, versiegen, verschwinden... Es kommt einmal die Zeit, wo eine dritte ... wo eine vierte, ... eine fünfte Sonne erscheint. Dann gehen die Wasser des Weltmeeres hundert Meilen zurück, gehen zweihundert, dreihundert, vierhundert, fünfhundert, sechshundert, siebenhundert Meilen zurück. Und das Wasser des Weltmeeres steht dann nur noch sieben Palmen hoch, nur noch sechs, fünf, vier, drei, zwei, nur noch eine Palme hoch, nur noch sieben Mann hoch, nur noch sechs, fünf, vier, drei, zwei Mann hoch, sinkt auf eine Manneshöhe herab, auf eine halbe Manneshöhe, geht bloß noch bis zur Hüfte, dann nur noch bis zum Knie, dann nur noch bis zum Knöchel, nicht einmal ein Fingerglied hoch. So vergänglich, Mönche, sind die Hervorbringungen, so unbeständig sind die Hervorbringungen, so unerquicklich sind die Hervorbringungen; es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen.

»Es kommt einmal die Zeit, Mönche, dann und wann, am Ende eines langen Zeitenlaufes, wo eine sechste Sonne erscheint. Dann beginnt diese große Erde zu rauchen und zu qualmen... Es kommt einmal die Zeit, wo eine siebente Sonne erscheint. Dann beginnt diese große Erde aufzulodern, zu einer einzigen Feuerflamme zu werden. So vergänglich, Mönche, sind die Hervorbringungen, so unbeständig sind die Hervorbringungen, so unerquicklich sind die Hervorbringungen; es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen.« (Ang. Nik. VII, 62.)

2. Der Erhabene sprach: »Nicht auszudenken, Mönche, ist ein Anfang des Kreislaufes der Geburten (Saṃsāro), nicht zu erkennen ist ein erster Beginn der Wesen, die vom Nichtwissen festgehalten, durch den Durst verkoppelt, umherwandern, umherirren. In früheren Zeiten, Mönche, hatte dieser Berg Vepullo den Namen Pacīnamvaṃso und hatten die Menschen hier den Namen Tivarer.

Und die Tivarer-Menschen hatten eine Lebensdauer von vierzigtausend Jahren. In vier Tagen stiegen sie den Berg Pacīnavaṃso hinauf und in vier Tagen stiegen sie von ihm zu Tal ... Und in jener Zeit erschien Kakusandho als Erhabener, Heiliger, Vollkommen-Erwachter in der Welt ... Seht, Mönche, jener Name dieses Berges ist untergegangen, jene Menschen sind gestorben, und jener Erhabene ist vollkommen erloschen. So vergänglich sind die Hervorbringungen, so unbeständig sind die Hervorbringungen, so unerquicklich sind die Hervorbringungen; es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen.« (Sam.-Nik. II p. 190: XV, 20).

3. Im 17. Suttam des Dīgha-Nikāyo berichtet der Buddho von den Herrlichkeiten des vorzeitlichen Königs Mahāsudassano — (der der Buddho selbst gewesen war) —, von seinen Städten, seinen Palästen, Schätzen, Elefanten, Rossen, Wagen, Frauen, in deren Besitz er ein herrliches Leben verbrachte und schließlich von seinem heiligmäßigen Sterben, um auch daran die Schlußfolgerung zu knüpfen: »So vergänglich, Mönche, sind die Hervorbringungen, so unbeständig sind die Hervorbringungen, so unerquicklich sind die Hervorbringungen. Es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen.«

* * *

Ist so nach dem Buddho alles in der Welt eine bloße Hervorbringung, die als solche entsteht und vergeht, so befaßt er sich mit diesen Hervorbringungen näher doch nur insoweit, als für *uns*, die wir in unserem unergründlichen Wesen jenseits der Welt sind, etwas entsteht, als diese Welt mit ihren »leidvollen Dingen« zu *uns in Beziehungen tritt*. Wie wir bereits wissen, kommen wir mit der Welt in Berührung durch unseren »mit den sechs Sinnen behafteten Körper«, welche Sinne das Bewußtsein erzeugen, in dem allein sich uns die Welt präsentiert: »Hier im Bewußtsein steht das All«. Schwindet jedes Bewußtsein mangels jeglicher Sinnentätigkeit dahin, dann ist uns auch die ganze Welt entschwunden. Eben deshalb sagt der Buddho, wie wir bereits wissen, ja auch: »In eben diesem sechs Fuß hohen mit Wahrnehmung und Bewußtsein behafteten Körper ist die Welt enthalten, der Welt Entstehung, der Welt Ende und der zum Ende der Welt führende Weg.« Zu diesem sechs Fuß hohen Körper aber kommen wir durch Ergreifen eines befruchteten Keimes in einem Mutterschoße auf Grund unseres dürstenden Willens, welcher Keim sich dann auf dem Wege des *Werdens* zu unserem Körper entwickelt. (S. 163, Anm. 25.) Dabei bleibt aber ungeklärt, welches Prinzip bei diesem Werden die materiellen Stoffe gerade in die Form des körperlichen Organismus mit seinen Sinnesorganen zwingt, so, daß diese Sinnesorgane Bewußtsein und damit das Phänomen des Lebens hervorzubringen vermögen. Diese *Zielstrebigkeit* des Werdens ist auch für unsere modernen Naturwissenschaften ein unlösbares Rätsel. Sie bleiben in der Feststellung stek-

ken, daß sich alles Werden eben in den Naturprozessen vollziehe, noch dazu in den chemisch-physikalischen Prozessen. Wie wenig das besagen will, wird schon dadurch deutlich, daß das lateinische Wort Processus nichts weiter als »Vorgang« bedeutet, im Sinne, wie das in der Redewendung zum Ausdruck kommt: »Es geht etwas vor«. Gegenüber dem eigentlichen Problem des *Sinnvollen* dieser auf Herbeiführung eines ganz bestimmten Resultates gerichteten Naturvorgänge müssen also auch unsere Naturwissenschaften ihren Bankrott erklären. Nur vereinzelte Neovitalisten wagen dieses Problem anzurühren. Dabei bleibt aber auch ihnen nichts anderes übrig, als auf den Entelechie-Begriff des Aristoteles, der vor 2200 Jahren gelebt hat, zurückzugreifen, indem sie die Entelechie als die Kraft erklären, welche der Materie ihre Form gebe und ihr so erst Wirklichkeit verleihe – Entelecheia heißt »Wirklichkeit«. Aber das ist doch keine Erklärung, sondern nur eine andere Formulierung des Problems, indem die Frage eben ist, worin diese Entelechie, also jenes »Etwas« besteht, »wodurch Materie hier in die Form des Bergkristalls, dort in die des Löwen, da in die des Menschen getrieben wird[103].«

Der Buddho löst auch dieses Problem der sinnvollen Formung der Materie zu einem Bewußtseinsapparat, indem er in der Kausalitätskette nach der Feststellung, daß das Werden unseres körperlichen Organismus durch den Hinzutritt des Bewußtseins bedingt ist, diesen Hinzutritt des Bewußtseins durch die weitere Feststellung aufklärt: »In Abhängigkeit von den *Hervorbringungen* (sankhārā) entsteht das Bewußtsein«. Besagt dieser Satz doch eben: Die Hervorbringungen gestalten den in einem Mutterschoße ergriffenen Keim zu dem körperlichen Organismus, »dessen ins Unendliche gehende Kompliziertheit und Vollendung nur der kennt, welcher Anatomie studiert hat«, wie Schopenhauer sagt, als dem Apparate, der i.. seinen sechs Sinnesorganen während eines ganzen Lebens hindurch für uns Empfindungen, Wahrnehmungen, die schöpferische Geistestätigkeit und Erkennen ermöglicht: »Mönche, die Sankhārā (Hervorbringungen) heißen so, weil sie das, was sankhatam (hervorgebracht) ist, hervorbringen (abhisankharonti). Und was bringen sie hervor? Sie bringen die körperliche Form um der Körperheit willen als Hervorgebrachtes hervor, bringen die Empfindung um der Empfindung willen als Hervorgebrachtes hervor, bringen die Wahrnehmung um der Wahrnehmung willen als Hervorgebrachtes hervor, bringen die schöpferischen Geistestätigkeiten um ihretwillen als Hervorgebrachtes hervor, bringen das Erkennen um seinetwillen als Hervorgebrachtes hervor« (Sam. N. III p. 87: XXII, 79).

So hat also der Buddho das Werden des gesamten Persönlichkeitsgetriebes in einen Haufen von Hervorbringungen aufgelöst. In präziser Form hat das die Nonne Vajirā ausgesprochen, als sie auf die Frage Māros des Bösen: »Durch wen ist das Lebewesen geschaffen? Wer ist der Bildner des Lebewesens? Wo

[103] Der eigentliche Grund für dieses äußerst dürftige Resultat angestrengtester naturwissenschaftlicher Forschungsarbeit ist bereits oben S. 165 flg. dargelegt.

ist das Lebewesen entstanden? Wo geht das Lebewesen zugrunde?« erwiderte: »Warum versteifst du dich so auf das Wort ›Lebewesen‹? Das ist so eine richtige Māro-Ansicht. *Nichts weiter als ein Haufen von Hervorbringungen ist das.* Ein Lebewesen[104] ist da nicht ausfindig zu machen. Wie man da, wo die entsprechenden Teile zusammengefügt werden, das Wort ›Wagen‹ gebraucht, so ist, wo die Gruppen vorhanden sind, der Sprachgebrauch dafür ›Lebewesen‹« (satto). (Sam. Nik. I, p. 135: V, 10).

Somit haben wir als Resultat: Die fünf Gruppen sind Hervorbringungen in dem zweiten Sinne des Wortes, daß sie das von den Hervorbringungs*akten* Hervorgebrachte (sankhatam) bilden. Die Hervorbringungsakte selber werden, wie uns die vorangeführte Stelle aus Sam. Nik. XXII sagt, zu dem ganz bestimmten Zwecke gesetzt, auf diese Weise einen Körper, Empfindungen, Wahrnehmungen, schaffende Geistestätigkeit und Erkennen zu ermöglichen. Das heißt doch wohl: hinter den Hervorbringungen steht ein *Wille*, steht *unser* Wille, in dessen Diensten die Hervorbringungen arbeiten. Das geht ja auch schon aus den anderweiten Worten des Buddho hervor: »Die fünf Haftensgruppen wurzeln im *Willen*« – (Majj. Nik., 109. Suttam) – und: »Im *Willen* wurzeln alle Dinge« – (Ang. Nik. X, 58) –, also auch die Hervorbringungen. Mit ganz besonderem Nachdruck aber wird der Wille als die Quelle der Hervorbringungen herausgestellt in der folgenden Darlegung des Buddho: »Da sieht der gewöhnliche Mensch, der die Lehre nicht kennt, die fünf Haftensgruppen als sich selber an. Diese Ansicht, Mönche, ist eine Hervorbringung. Worin gründet nun diese Hervorbringung, welchem Umstande verdankt sie ihre Entstehung, woraus ist sie geboren, wodurch erzeugt? Da ist der gewöhnliche Mensch von einer Empfindung getroffen worden, die durch eine im Zustande des Nichtwissens erfolgte Berührung ausgelöst ist, und *Durst* hat sich in ihm erhoben. *Daher* kommt die Hervorbringung« (Sam. Nik. XXII, 81). Diese Darlegung gilt natürlich nicht bloß für die gedanklichen Hervorbringungen, sondern schlechthin für den ganzen Haufen von Hervorbringungen, der unsere Persönlichkeit ergibt. So ist also der eigentliche Bauherr unseres Körpers und damit unserer ganzen Persönlichkeit nach wie vor der uns erfüllende *Durst*, wie früher ausgeführt – (oben Seite 203):

»Bauherr, ich spotte dein, jetzt kenn' ich dich,
Nie baust du mehr ein beinern Haus für mich,
Nicht muß der Geist m - schöpferisch tätig sein, fürwahr,
Hat er den grausen Durst vertilgt ja ganz und gar (visaṅkhāragatam cittam taṇhānam khayam ajjhagā).«

Das findet eine weitere Bestätigung darin, daß im 28. Suttam des Majjhima-Nik. der Körper ein »Machwerk des Durstes« (taṇhupādiṇṇa) genannt wird. Die Hervorbringungen sind nur die im Dienste des Bauherrn stehenden Bau-

[104] »Lebewesen« = ein Wesen, dessen eigentliches und letztes Reales, also dessen Substanz *Leben* ist.

arbeiter, sind die *Willensvollzieher*: sobald gewollt wird, treten die Hervorbringungen zur Befriedigung dieses Willens in Aktion, und wo schlechterdings nichts mehr gewollt wird, da gibt es auch keine Hervorbringungen mehr. Somit kann schon jetzt gesagt werden, daß der Weg zur definitiven Einstellung aller Hervorbringungen über die Vernichtung des dürstenden Willens geht[105].

Die Hervorbringungen sind *unsere* Hervorbringungen, wie der dürstende Wille *unser* Wille ist. Jeder von uns ist also selber der *Demiurg*, der die Materie zu dem so unaussprechlich komplizierten körperlichen Organismus mit seinen sechs Sinnesorganen formt[106] und mit diesem Bewußtsein und in diesem sich seine Welt erschafft, eine Welt, die aber, trotz der in den Hervorbringungen sich offenbarenden, für unseren Intellekt unfaßbaren Kunst letzten Endes nichts anderes ist als ein Ozean von Leiden, da alle diese Kunst nicht imstande ist, das Grundgebrechen des *Baustoffes*, der Materie, aus der unser körperlicher Organismus und die ganze im Bewußtsein sich darstellende Welt besteht, zu beheben, nämlich die rastlose Veränderlichkeit, ja Vergänglichkeit dieser Materie. Und so bleiben denn in alle Ewigkeit die Worte wahr:

»Hervorbringung, was ist, vergeht, — Sie schwindet hin, wie sie entsteht. — Hat jede man zur Ruh' gebracht, — Hat man sein wahres Wohl geschafft« (Dīgha Nik. XVI, 6, 10).

»Und nun, Mönche, laßt euch gesagt sein: ›Was man auch hervorbringen mag: es muß wieder vergehen. Ringet rastlos nach dem Ziele (nichts mehr hervorzubringen)!« (Dīgha Nik. XVI, 6, 7.)

»Diese drei Merkmale des Hervorgebrachten gibt es: Entstehen zeigt sich; Vergehen zeigt sich; während des Bestehens zeigt sich Veränderung.

»Diese drei Merkmale des Nichthervorgebrachten gibt es: Kein Entstehen zeigt sich; kein Vergehen zeigt sich; keine Veränderung des Bestehenden zeigt sich« (Ang. Nik. III, Nr. 47).

* * *

Bisher haben wir zwei Klassen von »Hervorbringungen« kennen gelernt. Die erste begreift alles Entstandene überhaupt in sich, die zweite umfaßt das gesamte Persönlichkeitsgetriebe, mithin den Inbegriff der fünf Haftensgruppen, in die der Buddho die Persönlichkeit aufgelöst hat: »Die fünf Haftensgruppen sind die Persönlichkeit, hat der Erhabene gesagt.« (44. Suttam, Majj. Nik.) Nun gibt es aber noch eine dritte Klasse von Sankhārā, nämlich den Inbegriff der vierten Haftensgruppe, die ja ebenfalls Sankhārā heißt. Wie ist das zu verstehen, da doch auch, wie dargelegt, die vier anderen Gruppen »Hervorbringungen« sind? Näher: welche speziellen Hervorbringungen sind in der vierten Haftensgruppe zusammengefaßt? Um diese Frage zu beantworten, scheiden

[105] M. N., 109. Suttam.

[106] »Anima struit corpus« haben auch die deutschen Philosophen *Rüdiger* und *Stahl* erkannt (Schopenhauer, Neue Paralipomena, § 685).

wir die drei ersten Haftensgruppen aus. Dann ergibt der übrig bleibende Teil des Persönlichkeitsgetriebes — dieses ist eingehend in dem Kapitel über die Persönlichkeit dargelegt — den einzig möglichen Inhalt der beiden letzten Haftensgruppen, also der »Hervorbringungen« (sankhārā) und des Erkennens (viññānam). Außer den drei ersten Haftensgruppen, körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, gibt es an der Persönlichkeit nur noch das *Denken*: »Was man empfindet, nimmt man wahr; was man wahrnimmt, denkt man (vitakketi)« haben wir oben S. 44 gesehen[107]. Also steht von vornherein fest, daß die beiden letzten Haftensgruppen im Denken bestehen müssen. Ja, wir können auch ohne weiteres die Art des Denkens der vierten Haftensgruppe von der Art des Denkens der fünften Haftensgruppe scheiden. Die vierte Haftensgruppe führt den Namen »Hervorbringungen« par excellence. Das Denken der vierten Haftensgruppe ist also das *hervorbringende* Denken, das will sagen, das im Dienste des dürstenden Willens stehende Denken, das unablässig bemüht ist, den unersättlichen Rachen dieses dürstenden Willens mit Nahrung zu stopfen, auf daß er uns nicht fortwährend quäle, indem er das herbeizuschaffen trachtet, wonach er giert. Der Buddho schildert diese Art zu denken, wie folgt: »Die Lehre von den achtzehn geistigen Erwägungen, Mönche, habe ich verkündet. Mit Bezug worauf habe ich das gesagt? Erblickt man mit dem Auge eine Gestalt, so erwägt man die zu Frohsinn Anlaß gebende Gestalt, erwägt die zu Trübsinn Anlaß gebende Gestalt, erwägt die zu Gleichgültigkeit Anlaß gebende Gestalt. Hört man mit dem Ohre einen Ton, riecht man mit der Nase einen Duft, schmeckt man mit der Zunge einen Saft, tastet man mit dem Leibe ein Tastobjekt, denkt man mit dem Denken ein Denkobjekt, so erwägt man das zu Frohsinn Anlaß gebende Denkobjekt, erwägt das zu Trübsinn Anlaß gebende Denkobjekt, erwägt das zu Gleichgültigkeit Anlaß gebende Denkobjekt« (Ang. Nik. III, Nr. 61). Weil so dieses Denken ganz im Dienste des dürstenden Willens steht, deshalb wird es unaufhörlich von diesem Willen durchwogt »mit all den Modifikationen der Sache, die man Gefühle, Affekte, Leidenschaften nennt«. Der Buddho sagt von einem solchen Denken (cittam), daß es von Gier, Haß und Verblendung, eben den Äußerungen des Durstes verunreinigt, beschmutzt sei. Die deutsche Sprache hat für diese Verfassung des denkenden Geistes den überaus zutreffenden Ausdruck »Gemüt«. Eben deshalb können wir die Sankhārā der vierten Haftensgruppe auch die hervorbringenden oder schöpferischen Gemütstätigkeiten nennen.

Demgegenüber steht dann das Denken der fünften Haftensgruppe, das *Er-*

[107] Der Durst und das Anhaften gehören *nicht* zum Persönlichkeitsgetriebe. Eben deshalb heißen die fünf Gruppen ja *Haftensgruppen:* man *haftet* an ihnen infolge des *Durstes* nach ihnen: »Man haftet an den zum Anhaften geeigneten Gruppen. Deshalb werden sie die Haftensgruppen genannt.« (Sam. Nik. III, p. 47: XXII, 48).

kennen genannt[108]. Es ist das Erkennen par excellence, das reine Erkennen, das nicht mehr zur Befriedigung eines dürstenden Willens hervorbringt, sondern dem ganzen Persönlichkeitsgetriebe und auch dem dürstenden Willen selber, kritisch beobachtend und jeweils nüchtern den objektiven Tatbestand feststellend, gegenübersteht. Es will, vom neu erweckten Willen nach *reiner* Erkenntnis gezeugt, nur mehr *wissen*.

Daß *dieses* die Art des Denkens der fünften Haftensgruppe ist, geht klar und eindeutig aus den folgenden Worten des Buddho hervor: »Es bleibt nunmehr noch das Erkennen (viññāṇam) übrig, das völlig reine, völlig geklärte. Mit diesem Erkennen *erkennt* man was? ›Wohl tut es‹ *erkennt* man; ›wehe tut es‹ *erkennt* man; ›weder wehe noch wohl tut es‹ *erkennt* man. — Auf eine Berührung, Mönch, die wohlig zu empfinden ist, erfolgt eine wohlige Empfindung, und eine wohlige Empfindung empfindend, *erkennt* man: ›Eine wohlige Empfindung empfind' ich.‹ Weil aber die wohlig zu empfindende Berührung aufhört, hört auch die wohlige Empfindung auf, die als Folge der wohlig zu empfindenden Berührung entstand, kommt wieder zur Ruhe: so *erkennt* man. — Auf eine Berührung, Mönch, die wehe zu empfinden ist, erfolgt eine wehe Empfindung, und eine wehe Empfindung empfindend, *erkennt* man: ›Eine wehe Empfindung empfind' ich.‹ Weil aber die wehe zu empfindende Berührung aufhört, hört auch die wehe Empfindung auf, die als Folge der wehe zu empfindenden Berührung entstand, kommt wieder zur Ruhe: so *erkennt* man. — Auf eine Berührung, Mönch, die weder wehe noch wohlig zu empfinden ist, erfolgt eine weder wehe noch wohlige Empfindung, und eine weder wehe noch wohlige Empfindung empfindend *erkennt* man: ›Eine weder wehe noch wohlige Empfindung empfind' ich‹. Weil aber die weder wehe noch wohlig zu empfindende Berührung aufhört, hört auch die weder wehe noch wohlige Empfindung auf, die als Folge der weder wehe noch wohlig zu empfindenden Berührung entstand, kommt wieder zur Ruhe: so *erkennt* man. Es ist geradeso, Mönch, wie wenn da zwei Holzscheite aneinander gerieben, geraspelt werden, Wärme entsteht, Hitze erzeugt wird, wenn aber die beiden Holzscheite wieder von einander getrennt, gesondert werden, die erst entstandene Wärme wieder vergeht, zur Ruhe kommt ... Und er erkennt: ›*Es ist hervorgebracht* (sankhatam).‹ Und so bringt er nicht mehr hervor, erdenkt nichts mehr, weder zu dem Zwecke, daß etwas wird, noch, daß etwas vernichtet wird (So n'eva abhisankharoti nābhisāncetayati bhavāya vā vibhavāya vā). Daß er nicht mehr hervorbringt, nichts mehr erdenkt, weder zu dem Zwecke, daß etwas wird, noch, daß etwas vernichtet wird, kündet, daß er an nichts mehr haftet. Daß er an nichts mehr haftet,

[108] Viññāṇam — (von vi + jānāti) — bedeutet wörtlich »Erkennen«. — Da das *Element* Viññāṇam *allem* Erkennen zugrundeliegt, auch jeder noch ganz unbestimmten Empfindung, so können wir in diesem weiten Sinne Viññānam auch sehr gut durch unser deutsches Wort »Bewußtsein« wiedergeben (vgl. oben S. 40 flg.).

kündet, daß er nicht mehr dürstet; weil er nicht mehr dürstet, erlischt er eben in sich« (140. Suttam, Majj. Nik., auch Sam. Nik. II, p. 82, 97: XII, 51, 62).

Dieses Erkennen der fünften Haftensgruppe *tötet* also, wie wir das später noch näher sehen werden, den dürstenden Willen und macht damit auch das gesamte, der *Befriedigung* dieses dürstenden Willens dienende *schöpferische* Denken der vierten Haftensgruppe und damit alle Hervorbringungen überhaupt überflüssig, weshalb die *gesamte* Hervorbringungstätigkeit für ewig eingestellt wird. Auch die reine Erkenntnistätigkeit selber hat dann ihr Endziel erreicht und geht deshalb ehestens gleichfalls zur Rüste, wie auch das später noch eingehend behandelt werden wird.

Der Buddho nennt diese reine Erkenntnistätigkeit der fünften Haftensgruppe *das erkennende Schauen* (ñāṇadassaṇam)[109]. Dasselbe bildet in seiner stufenweisen Verwirklichung als das große Instrument zur Vernichtung des Nichtwissens den Kern des Erlösungsweges des Buddho, wie sich bei der späteren Darlegung dieses Weges zeigen wird.

Aus dieser Gegenüberstellung der beiden Denkarten der vierten und fünften Haftensgruppe wird auch ohne weiteres ersichtlich, warum der Buddho diese Denkarten in zwei selbständige Gruppen geschieden hat. Sie sind in seiner Lehre von geradezu grundlegender, bahnbrechender Bedeutung: die vierte Haftensgruppe zeigt die Bahn des Denkens, die in die Welt hineinführt, die fünfte Haftensgruppe bricht die Bahn, die aus der Welt herausführt. Zugleich wird durch diese Gegenüberstellung der Begriff der Sankhārā, der schöpferischen Denkakte, scharf umrissen.

***

Bisher haben wir das Wesen der Sankhārā, der vierten Haftensgruppe, als der schöpferischen Denkakte rein logisch erschlossen. Nunmehr soll auch der quellenmäßige Nachweis hiefür erbracht werden. Dabei wird sich zugleich ergeben, daß diese Denkweise im bloßen begrifflichen Denken und Erwägen stecken bleibt, wie ja auch gemeinhin dem »gewöhnlichen Menschen« das »erkennende Schauen« völlig fremdes Gebiet ist.

1. Was sich in uns und an uns regt, ist Sankhāro, Hervorbringung: der Körper, die Empfindung, die Wahrnehmung, die schöpferische Gemütstätigkeit, das Erkennen, so gut wie jede Tat, die wir mit dem Körper vollbringen, jedes Wort, das wir sprechen und jeder Gedanke, den wir denken, — speziell die drei letzten Arten von Hervorbringungen begegnen uns im Kanon bei der *praktischen* Morallehre immer wieder. Alles das gehört zum Haufen von Hervorbringungen, der das ergibt, was wir Lebewesen, speziell Mensch nennen. Diesen ganzen Haufen löst nun die Nonne Dhammadinnā, »die Weise, Wissensmächtige«, wie sie der Buddho selber nennt, unter ausdrücklicher Billigung des letzteren, wie folgt, auf: »Wie vielerlei Hervorbringungen gibt es, Ehrwürdige?« — »Dreierlei

[109] Wir können ñāṇadassaṇam auch mit »*anschauliche* Erkenntnis« übersetzen.

Hervorbringungen gibt es, Bruder Visākho: die körperliche Hervorbringung, die sprachliche Hervorbringung, die geistige Hervorbringung.« — »Und was ist, Ehrwürdige, die körperliche Hervorbringung, was die sprachliche Hervorbringung, was die geistige Hervorbringung?« — »Einatmung und Ausatmung, Bruder Visākho, ist die körperliche Hervorbringung, begriffliches Denken, Erwägen ist die sprachliche Hervorbringung, Wahrnehmung und Empfindung ist die geistige Hervorbringung[110].« »Warum, Ehrwürdige, ist die Einatmung und Ausatmung die körperliche Hervorbringung, begriffliches Denken, Erwägen die sprachliche Hervorbringung, Wahrnehmung und Empfindung die geistige Hervorbringung?« — »Einatmung und Ausatmung, Bruder Visākho, sind körperliche Eigenschaften, sind an den Körper gebunden. Darum ist Einatmung und Ausatmung die körperliche Hervorbringung. Was man begrifflich denkt, erwägt (vitakketvā vicāretvā), spricht man nachher aus. Darum ist begriffliches Denken, Erwägen die sprachliche Hervorbringung. Wahrnehmung und Empfindung sind geistige Eigenschaften, sind an den Geist (cittam) gebunden. Darum ist Wahrnehmung und Empfindung die geistige Hervorbringung.« (44. Suttam des Majj. Nik.)

In der Tat, Dhammadinnā war weise, überaus weise. Denn diese Definition der Hervorbringungen ist in ihrer nicht mehr zu überbietenden, den *Kern* der Sache bloßlegenden Präzision staunenswert: Die Einatmung und die Ausatmung ist die Basis und das Zentrum der körperlichen Hervorbringungen, wie ja auch nach Schopenhauer die Bewegung des Lebens als vom Atmungsprozeß ausgehend zu betrachten ist — (s. oben S. 109) —; Empfindung und Wahrnehmung sind die Repräsentanten der in den Sinnentätigkeiten erscheinenden Hervorbringungen; begriffliches Denken und Erwägen (vitakkavicāro) bilden den Kern der schöpferischen Denkakte. Daß Dhammadinnā diese letzteren Hervorbringungen den sprachlichen Sankhāro nennt, gründet darin, daß dem begrifflichen Denken, also der Vernunft, die Sprache als erstes Erzeugnis und zugleich notwendiges Werkzeug dient — (Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, 44, 74) — ja Wort und Sprache das unerläßliche Mittel zum deutlichen Denken sind — (l. c. II, 71, 77). Wo aber bleiben in der Definition der Dhammadinnā die Hervorbringungen der fünften Haftensgruppe? Der Inhalt dieser fünften Haftensgruppe ist, wie wir gesehen haben, das beschauliche *Schauen*, das erkennende *Schauen* und damit bereits in der dritten Haftensgruppe, der Wahrnehmung, enthalten.

So bestätigt also auch Dhammadinnā, worauf es uns an der Stelle, an der wir gerade stehen, vor allem ankommt, daß die Sankhārā der vierten Haftensgruppe

[110] Man beachte die *Reihenfolge* der einzelnen Hervorbringungen. Sie entspricht genau derjenigen, in welcher in den später zu behandelnden beschaulichen Schauungen (jhānā) die Hervorbringungen methodisch, eine nach der andern, wieder aufgehoben werden: zuerst hört das Ein- und Ausatmen auf, dann das begriffliche Denken und Erwägen, hierauf die Wahrnehmung und schließlich auch die Empfindung. Auch das legt Dhammadinnā im 44. Suttam des Majj. Nik. dar.

die schöpferischen Denkakte, bestehend im begrifflichen Denken, Erwägen, sind.

2. Das ergibt sich auch aus folgendem: Wir haben bereits oben (Seite 208) Worte des Buddho aus Samyutta Nikāyo XXII, 81 angeführt. Die Stelle lautet ausführlicher so: »Da sieht der gewöhnliche Mensch die fünf Haftensgruppen als sich selber an. Diese Ansicht, Mönche, ist *eine Hervorbringung (sankhāro)* ... Oder er hat die Ansicht: ›Das bin ich, das ist die Welt, das werde ich nach dem Tode werden, beharrend, ewig dauernd, ohne Wechsel.‹ Diese Ansicht ewiger Dauer, Mönche, ist *eine Hervorbringung* ... Oder er hat die Ansicht: ›Nicht möge ich sein, nicht möge weiter etwas für mich sein, ich werde nicht mehr sein und so wird für mich nichts mehr werden.‹ Diese Ansicht der Vernichtung, Mönche, ist *eine Hervorbringung* ... Oder er schwankt und zweifelt, kann nicht zur vollen Klarheit kommen über die wahre Sachlage (saddhammo). Dieses Schwanken und Zweifeln, dieses Nicht-zur-Klarheit-kommen-Können, Mönche, ist *eine Hervorbringung.*« Dabei fährt dann der Buddho in jedem einzelnen Falle fort: »Diese Hervorbringung aber, Mönche, worin gründet sie, welchem Umstande verdankt sie ihre Entstehung, woraus ist sie geboren, wodurch erzeugt? Da ist der gewöhnliche Mensch, der die wirkliche Sachlage nicht kennt, von einer Empfindung getroffen worden, die aus einer im Zustande des Nichtwissens erfolgten Berührung hervorgegangen ist, und *Durst* hat sich in ihm erhoben. *Daher* kommt die Hervorbringung«. Also: durstgeborene Ansichten sind Hervorbringungen. Ansichten aber sind Denkakte, und da diese Denkakte »Hervorbringungen« genannt werden, eben schöpferische Denkakte.

3. In ganz besonders hervorstechender Weise klärt uns der Buddho über die wörtliche und sachliche Bedeutung der Hervorbringungen der vierten Haftensgruppe im 120. Suttam des Majjhima Nikāyo auf, das den Titel trägt »Wiedergeburt je nach den Hervorbringungen (sankhārā)«: Wiedergeburt je nach den Hervorbringungen (sankhāruppattim), Mönche, will ich euch zeigen. Das höret! Da ist ein Mönch vertrauensvoll, sittenrein, kennt die Lehre, kann entsagen, ist weise. Der denkt bei sich: ›Ach, möchte ich doch bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, unter hohen Adeligen wiedergeboren werden‹ ... oder er denkt: ›Möchte ich doch in einer vornehmen Bürgerfamilie wiedergeboren werden!‹ Auf dieses Denken stellt er sich ein, in diesem Denken beharrt er, dieses Denken pflegt er. Den führen diese *Hervorbringungen* und *ein entsprechendes Verhalten*, also gehegt und gepflegt, zu einem solchen Dasein ... Oder ein Mönch hat reden hören: ›Die seligen Götter, die leben lange und herrlich und glückselig‹. Und er denkt: ›O, möchte ich doch bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, bei den seligen Göttern wiedergeboren werden!‹ Auf dieses Denken stellt er sich ein, in diesem Denken beharrt er, dieses Denken pflegt er. Den führen diese *Hervorbringungen* und *ein entsprechendes Verhalten*, also gehegt und gepflegt, zu einem solchen Dasein.« Das gleiche führt der Buddho weiterhin im einzelnen und genau in der gleichen Weise auch hinsichtlich aller

anderen Götterreiche aus. Klarer kann man wohl nicht zum Ausdruck bringen, daß die »Hervorbringungen« Denkakte sind, also — eben als »Hervorbringungen« — das, was wir »schöpferische Denkakte« heißen.

Weiter ergibt sich aus diesen Worten des Buddho, daß diese schöpferischen Denkakte *dauernd* gehegt und gepflegt und von einem entsprechenden Verhalten (vihāro), nämlich von »keinen Harm verursachenden Taten und Worten«, begleitet sein müssen[111], wenn sie ihr Ziel erreichen sollen. Warum? Wir wissen bereits, daß unsere Wiedergeburt durch die Art des uns erfüllenden *Durstes* bestimmt wird, indem dieser Durst ein Ergreifen eines ihm wahlverwandten Keimes herbeiführt. Es handelt sich also darum, diesen Durst entsprechend zu veredeln, ihn mithin *umzuschaffen*. Das erfolgt eben auf dem Wege der schöpferischen Denkakte, die solange gehegt und gepflegt werden müssen, bis diese Willensumschaffung erreicht ist.

Solange das nicht der Fall ist, läßt jede schöpferische Denktätigkeit neben dem unmittelbar verfolgten Zwecke der Befriedung des quälenden Durstes als das *weiter von ihr »Hervorgebrachte«* (sankhatam) auch den Durst in seiner bisherigen Verfassung anwachsen, verstärkt ihn, da sie ihm ja neue Nahrung zuführt: »Und sein Durst, der zu neuem Werden führende, der wächst ihm nur immer noch mehr«, führt der Buddho im 149. Suttam des Majj. Nik aus. Die Weltenreise geht also in den bisherigen Bahnen weiter.

Für den, dem daran liegt, sein nächstes Dasein günstiger zu gestalten als sein gegenwärtiges und damit nach seinem Tode in eine Welt überzusiedeln, auf die er sich freuen kann, handelt es sich mithin darum, mit eiserner Energie jene schöpferische Denktätigkeit zu pflegen, die seinen dürstenden Willen in die von ihm ersehnte Richtung lenkt. Welches sind aber die in dieser Beziehung möglichen Denkarten? »Dreierlei Arten schöpferischer Denktätigkeiten gibt es: die künftiges Glück bringende schöpferische Denktätigkeit, die künftiges Unglück bringende schöpferische Denktätigkeit, die künftige Unverstörbarkeit bringende schöpferische Denktätigkeit[112].« (Digha Nik., 33. Suttam) — »Wenn der in Nichtwissen geratene Mensch eine Glück bringende schöpferische Denktätigkeit hervorbringt, dann gelangt sein Bewußtsein — (nach dem Tode) — in eine glückliche Welt[113]. Wenn er eine Unglück bringende schöpferische Denk-

[111] Vgl. Angutt. Nik. IV, Nr. 231, 232.

[112] Man kann immer nur seine Zukunft gestalten, die Gegenwart ist immer das abgeschlossene Produkt der Vergangenheit. Wenn man einen Schnellzug nach Berlin besteigt, kann man nicht nach Rom kommen. So besteigen wir unseren neuen Lebenszug jeweils im Momente unseres Todes durch Ergreifen eines neuen Keimes. Bereits von da ab ist unser neu anhebendes Leben in der Hauptsache ebenso fest umrissen, wie bereits beim Antritt einer Reise nach Indien oder nach dem Nordpol die kommenden Erlebnisse fest umrissen sind. *Deshalb* legt der Buddho ein so ungeheures Gewicht auf die Sorge um eine günstige Wiedergeburt. Von ihr hängt letzten Endes *alles* ab.

[113] Das heißt: Das All, das er nach seinem Tode in seinem neuen Bewußtsein erleben wird — »Hier im Bewußtsein steht das All« — stellt sich als eine glückliche Welt dar.

tätigkeit hervorbringt, dann gelangt sein Bewußtsein in eine unglückliche Welt. Wenn er eine auf Unverstörbarkeit — (durch Sinnenobjekte) — gerichtete schöpferische Denktätigkeit hervorbringt, dann gelangt sein Bewußtsein in eine unverstörbare Welt — (Brahmawelt)[114].«

***

So hängt also schlechterdings alles von der Art unseres Denkens ab: »Im Denken (mano) haben ihren Ausgangspunkt die Dinge, vom Denken werden sie gelenkt, vom Denken sind geschaffen sie. Verderbten Denkens wer da redet oder handelt, dem folget Leiden wie das Rad des Zugtiers Hufen.

»Im Denken haben ihren Ausgangspunkt die Dinge, vom Denken werden sie gelenkt, vom Denken sind geschaffen sie. Mit reinem Denken wer da redet oder handelt, dem folget Wohl, gleichwie ihn nie verläßt sein Schatten.« (Dhammapadam, V. 1, 2)

»Was es da, Mönche, an unheilsamen Dingen gibt; zuerst entsteht das Denken an sie, die unheilsamen Dinge folgen nach.« — »Was es da an heilsamen Dingen gibt: zuerst entsteht das Denken an sie, die heilsamen Dinge folgen nach.« (Ang.-Nik. I, Nr. 6: 6, 7)

Auf eine kurze Formel gebracht, besagt dies: Wie das Denkorgan *die Zentrale* aller Sinnentätigkeiten ist — (oben S. 39) —, so ist das Denken der Höchstkommandierende des ganzen Haufens von Hervorbringungen, der die Persönlichkeit ergibt. Insbesondere sind die fünf Außensinne nur die Vollzugsorgane dieses Höchstkommandierenden[115].

Oben wurde gesagt, daß jedes Wesen selber der *Demiurg* seiner Welt sei, indem es sich diese immer wieder in der Hervorbringung seines körperlichen Organismus erschafft, durch den allein wir ja in unsere Welt eintreten und sie erleben. Das wird uns nun in seiner ganzen Weite deutlich sein: Wir sind solche

[114] Daß dabei stets das *künftige* Glück, also das nach dem Tode, bzw. das *künftige* Unglück, bzw. die *künftige* Unverstörbarkeit gemeint ist, wird auch im Mahā-Niddeso ausdrücklich konstatiert (vgl. Rhys Davids, Pāli-Lexikon unter »puñña«) —, geht übrigens auch aus dem 106. Suttam des Majj. Nik. hervor. Dort heißt es: »Was es da an diesseitigen Sinnenfreuden gibt und was es da an jenseitigen Sinnenfreuden gibt; was es da an diesseitigen materiellen Formen gibt und was es da an jenseitigen materiellen Formen gibt: Beides ist vergänglich. Was vergänglich ist, lohnt nicht der Liebe, lohnt nicht der Freude, lohnt nicht der Neigung. Und indem er ausharrt in solchem Denken, wird sein Gemüt heiter-zufrieden. Ist heitere Zufriedenheit in ihm eingekehrt, so erlangt er in dieser Zeit die Unverstörbarkeit oder es wird die Weisheit seine Genossin. Bei der Auflösung des Körpers, *nach dem Tode*, mag es wohl sein, daß dieses sein — [seinem Durste] — die Richtung weisendes Bewußtsein in unverstörbare Welt gelangt.«

[115] Nun wird dem Leser auch die oben S. 207 angegebene Legaldefinition der Sankhārā, der vierten Haftensgruppe, die ihm wohl ein Rätsel geblieben ist, durchsichtig sein: »*Die Hervorbringungen* haben ihre Benennung daher, daß sie die *Hervorbringungen* um ihretwillen als Hervorgebrachtes hervorbringen.«

berufsmäßige Demiurgen, daß wir in dieser unserer Schöpfertätigkeit überhaupt nicht zur Ruhe kommen. Kaum haben wir uns in unserer Geburt eine neue Welt geschaffen, so beginnen wir schon gleich wieder, unserem Weltenbaumeister, unserem dürstenden Willen nach Leben, unablässig den Bauplan für unsere *künftige* Welt in unseren gegenwärtigen schöpferischen Gemütstätigkeiten — Gemüt im Sinne durstdurchfluteten Denkens genommen — zu suggerieren, mit der Folge, daß uns dieser Durst beim Zerbrechen unseres gegenwärtigen Körpers zum Ergreifen eines ganz bestimmten, eben durch unsere vergangenen Gemütstätigkeiten determinierten Keimes in einem neuen Mutterschoße führt. Diesen Keim gestalten wir dann in unseren *Hervorbringungen* als den willigen Gesellen des Baumeisters zu einem neuen körperlichen Organismus, in dem wir, wie gesagt, in unsere neue Welt eintreten, sei das nun wieder eine Menschenwelt, oder aber eine Höllen-, Tier-, Gespenster- oder Götterwelt.

Freilich, diese Weltschöpfung ist nicht so einfach wie die des Jehova, der einfach »sprach: ›Es werde Licht!‹ und es ward Licht.« Aber trotzdem brauchte auch er zu seiner Weltschöpfung sechs Tage. Dabei stehen die christlichen Theologen nicht an, diese sechs Tage für ebenso viele Weltperioden zu erklären. Auch die Arbeit Jehovas scheint also nicht ganz einfach gewesen zu sein. Wir dürfen uns mithin nicht wundern, wenn auch wir als *Demiurgen unsere* jeweilige Welt nur in harter Arbeit erschaffen können, wenigstens dann, wenn es eine Licht- oder Götterwelt sein soll, die wir uns schaffen wollen. Auch dazu, also zur Umschaffung unseres dürstenden Willens, können wir eine Reihe von Existenzen, ja Weltperioden nötig haben.

Diese Kosmogonie hat auch der Buddho in den folgenden abgrundtiefen Worten im Auge, zu deren Verständnis nur der Fingerzeig gegeben werden soll, daß ja auch die Tiere, auch die Insekten, einmal Menschen gewesen sind und bereits als solche den Grund für ihre nunmehrigen tierischen Eigenschaften gelegt hatten.

»Mönche, habt ihr schon einmal ein recht buntes Gemälde, ›Schaustück‹ genannt, gesehen?« — »Gewiß, o Herr.« — »Nun, Mönche, ein solches Gemälde ist durch das *Gemüt* (cittam) — (des Künstlers) — so bunt geworden; ist doch das Gemüt noch bunter als so ein buntes, ›Schaustück‹ genanntes Gemälde.

»So sind, Mönche, auch die so überaus buntartigen Wesen des Tierreiches durch das *Gemüt* so bunt geworden. Das Gemüt ist noch bunter als die so überaus buntartigen Wesen des Tierreiches. Deshalb, Mönche, muß der Mönch sein Gemüt, es bloßlegend, oft und oft betrachten: ›Lange Zeit hindurch ist dieses Gemüt — (im Verlaufe des Saṃsāro) — verunreinigt worden durch Gier, durch Abneigung, durch verkehrte Denkweise. Durch die Verunreinigung des Gemütes aber werden die Wesen selbst verunreinigt, durch die Reinigung des Gemütes werden sie selbst rein.

»Gleichwie, Mönche, wenn ein Färber oder Maler mit Farbe oder Lack oder

Gelbwurz oder Indigo oder Färberröte auf einer wohl polierten Tafel oder Wand oder auf einem Gewebe eine weibliche oder männliche Gestalt in ihrer ganzen Vollständigkeit erschafft: ebenso auch, Mönche, erschafft sich der die wirkliche Sachlage nicht kennende Weltmensch – (im Verlaufe seines Saṃsāro) – immer und immer wieder eine neue körperliche Form, erschafft sich immer und immer wieder neue Empfindung, neue Wahrnehmung, neue schöpferische Gemütstätigkeiten, neues Erkennen[116] [117].«

Als Schlußresultat dieser Ausführungen seien noch zwei Beispiele gegeben, wie sich hienach die Übersetzung des Terminus »Sankhāro« im einzelnen Falle gestaltet:

»Während der Regenzeit – (einige Monate vor seinem Tode) – befiel den Erhabenen eine ernste Krankheit; er hatte heftige Schmerzen zu erdulden, als wolle der Tod kommen. Der Erhabene ertrug sie besonnen, klar bewußt, ohne sich beschweren zu lassen. Da sagte sich der Erhabene: ›Es empfiehlt sich für mich nicht, ohne Abschiedswort an die, die mir gedient haben, und ohne die Mönchsgemeinde noch einmal gesehen zu haben, zu erlöschen. So will ich denn diese Krankheit mit Energie bezwingen und noch eine Weile in der Leben schaffenden Denkart – (jīvitasankhāram) – verharren.‹ Und der Erhabene stellte sich energisch auf die Leben schaffende Denktätigkeit – (jīvitasankhāram) – ein. Da legte sich die Krankheit des Erhabenen.« (Dīgha Nikāyo XVI, 2, 23)

Später heißt es dann:

». . . Da hat denn der Erhabene beim Cāpāla-Heiligtum besonnen, klar bewußt das Leben schaffende Denken – (āyusankhāram) – entlassen . . . Und der Erhabene tat den feierlichen Ausspruch: »Das Werden schaffende Denken –

[116] Sam. Nik. III, p. 151 flg. (XXII, 100.)

[117] Die Grundanschauung, daß wir, an sich jenseits der Welt, alles an uns und für uns fortwährend neu *erschaffen, hervorbringen,* beherrscht auch die Sprache des Pāli-Kanons so sehr, daß manchmal eine wörtliche Übersetzung für den Europäer geradezu unverständlich wäre. So heißt es beispielsweise im Ang. Nik. IV, Nr. 231, 232, – (auch Majj. Nik., 57. Suttam) – wörtlich: »Was ist das, Mönche, für ein Wirken (kammam), das böse ist und eine böse Ernte zeitigt? Da bringt einer Harm verursachende körperliche *Hervorbringung* hervor – (sabyābajjham kāyasankhāram abhisankharoti) – bringt Harm verursachende Hervorbringung in der Rede, bringt Harm verursachende Hervorbringung in seinem Denken hervor.« Um allgemein verständlich zu sein, wird das bei uns gewöhnlich in der Form wiedergegeben: »Er verübt böse Tat in Werken, Worten und Gedanken« – (s. auch oben S. 196, 197) –. Dadurch wird aber der tiefe Sinn des Sankhārā-Begriffs und damit auch das Verhältnis der Sankhārā zum Karma-Begriff völlig verschleiert. Bei der wörtlichen Übersetzung sieht man aber unschwer ein, daß das Karmagesetz nichts anderes ist als die Feststellung der Normen, nach denen die schöpferischen Gemütstätigkeiten der Wesen sich auswirken. – Wie sehr sachlich begründet die Ausdrucksweise des Buddho ist, wird übrigens auch daraus deutlich, daß selbst der Europäer auf sie verfällt, wenn er nur tief genug schürft. So sagt Schopenhauer: »Das Erkennen ist bloße Gehirnfunktion und nicht unser eigenstes Selbst. Unser wahres Selbst, der Kern unseres Wesens, ist das, was *hinter* jenem steht . . . ist das, was jenes andere *hervorbringt.*« (S. Grimm, »Das Glück«, S. 25.)

(bhava-sankhāram) — entlassen hat der Weise. — Und neues Werden, ob es hoch, ob niedrig heiße — In sich gesammelt, voll von inn'rer Seligkeit — Zerbricht das eig'ne Werden er gleichwie ein Panzerkleid.« (Dīgha Nik. XVI, 3, 10)

Nach dieser Aufhellung der Sankhārā können wir in der Formel vom Kausalnexus weiterfahren. Wir hatten sie oben S. 204 bei dem Gliede verlassen: »In Abhängigkeit von den Sankhārā entsteht das Bewußtsein«. Was das besagen will, ist nunmehr klar. Es besagt: »In Abhängigkeit von den *Hervorbringungen* entsteht das Bewußtsein«. Das aber bedeutet: Wir gestalten in schöpferischer Hervorbringungstätigkeit den in einem Mutterschoße ergriffenen Keim zu einem körperlichen Organismus mit seinen sechs Sinnesorganen und bringen dann nach der Geburt mit ihm, ihn zugleich während des ganzen Lebens hindurch fortwährend erneuernd und gebrauchend, immer wieder Sehbewußtsein, Hörbewußtsein, Riechbewußtsein, Schmeckbewußtsein, Tastbewußtsein, Denkbewußtsein und in diesem Bewußtsein weiterhin Empfindungen, Wahrnehmungen, schöpferische Gemütstätigkeiten und Erkennen hervor, wie das im Kapitel über die Persönlichkeit näher ausgeführt ist.

Zu diesem in die Tiefen der schöpferischen Gottheit führenden Satze: »In Abhängigkeit von den Hervorbringungen entsteht Bewußtsein« gelangt man aber nur, wenn man die Methode des Buddho befolgt, d. h. wenn man sich auf »das Centrum seiner Lebensgeburt zurückziehend«, durch intensive *Innenschau* festzustellen sucht, wie ich in meinem unergründlichen Wesen »zu all dem Werden, in das ich mich hineinverwoben sehe« — oben S. 165 flg. — komme. Demgegenüber liefert auch die tiefste Betrachtung der den fünf *Außensinnen* allein zugänglichen materiellen Bestandteile des körperlichen Organismus eben auch immer nur Erkenntnisse bezüglich der *Resultate* unserer an der Materie vor sich gehenden Hervorbringungstätigkeit, die selber für die bloß äußere Erkenntnis ebenso unerreichbar ist wie unser Ich und unser unmittelbar aus diesem Ich hervorquellender Wille mit dem ihm folgenden Anhaften oder Ergreifen. Eben deshalb stehen ja auch unsere Naturwissenschaften *diesen* Problemen völlig hilflos gegenüber. Und so verblaßt denn auch der abgrundtiefe Satz »In Abhängigkeit von den Hervorbringungen entsteht das Bewußtsein« selbst bei den größten abendländischen Philosophen zur freilich immer noch bedeutsamen Erkenntnis: »Das Bewußtsein ist das jeweilige Produkt der physiologischen Prozesse unseres Körpers im allgemeinen und der Funktionen der Sinnesorgane« im besonderen, oder, um im Geiste Schopenhauers zu sprechen: »Das Bewußtsein ist ein sekundäres Phänomen, bedingt durch die Funktionen des cerebralen Nervensystems, beruht auf dem somatischen Leben des Individuums, erst vermittels des organischen Lebens ist Bewußtsein möglich.«

Oben S. 58 wurde ausgeführt, daß der körperliche Organismus und das Bewußtsein nur in gegenseitiger Bedingtheit, wie zwei aneinander gelehnte Büschel von Ried, bestehen können. Eben deshalb findet auch im Mahānidāna-Suttam die Formel der Entstehung in Abhängigkeit mit dem Gliede »körper-

licher Organismus mitsamt dem Bewußtsein« ihren Abschluß mit der ausdrücklichen Konstatierung: »Die Reihe geht nicht weiter«. Seite 204 ist dann weiter ausgeführt, daß eben deshalb die zwei weiteren Glieder der erweiterten Kausalreihe, die Hervorbringungen und das Nichtwissen, nicht über den »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« hinausführen können. Auch das ist nunmehr zunächst hinsichtlich der Hervorbringungen klar geworden. Diese klären lediglich die gegenseitige Bedingtheit des körperlichen Organismus und des Bewußtseins näher dahin auf, daß sie es sind, die den körperlichen Organismus ausschließlich zu dem Zwecke formen, durch seine Sinnesorgane Bewußtsein zu erzeugen, so ausschließlich, daß er, wenn er diese Fähigkeit der Bewußtseinserzeugung verliert, selber zugrunde geht, wie das ja auch die tägliche Erfahrung ohne weiteres bestätigt.

Es bleibt nur noch übrig zu zeigen, wie auch das Nichtwissen als Ursache der Hervorbringungen sich harmonisch in die früher behandelte Kausalreihe einfügt.

DAS NICHTWISSEN

Überblick über die Leidensverkettung

In Abhängigkeit vom Nichtwissen entstehen die »Hervorbringungen«. Damit sind wir zum letzten Glied der Formel vom Kausalnexus auch in ihrer erweiterten Form gekommen. Schon aus dieser Stellung des Nichtwissens an der obersten Spitze der ursächlichen Verkettung dürfen wir auf seine grundlegende Wichtigkeit schließen; und dem ist in der Tat so.

Zunächst ist klar, daß der Buddho mit dem Satze besagen will, daß die Hervorbringungen der Ausfluß der Unkenntnis von etwas sind, *bei dessen Kenntnis sie nicht erfolgen würden* und damit überhaupt nichts mehr für uns werden würde. Was ist nun das für ein Etwas, in Ansehung dessen diese Unkenntnis, dieses Nichtwissen besteht? Der Buddho sagt es uns in den Worten: »Das *Leiden*, Mönche, nicht kennen, die Leidensentstehung nicht kennen, die Leidensvernichtung nicht kennen, den zur Leidensvernichtung führenden Pfad nicht kennen: das nennt man, Mönche, Nichtwissen[118].« Was das für ein Leiden ist, haben wir bereits in der ersten der vier Hohen Wahrheiten kennen gelernt. Es ist das große Weltleiden der Vergänglichkeit, dem alles unterworfen ist, so zwar, daß die ganze Welt nur eine einzige große Leidenswelt ist. *Alles* ist vergänglich und damit leidvoll: das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Leib und das Tastbare, das Denken und das Denkbare[119]. Das erkennt nun der »gewöhnliche Mensch« nicht der Wirklichkeit gemäß. Er vermag nicht einzusehen, daß letzten

[118] Majj. Nik. I, p. 54 (9. Suttam).

Endes immer wieder der unvermeidliche Zusammenbruch aller Sinnengenüsse und Sinnenbefriedigungen irgend welcher, auch der höchsten und idealsten Art eintreten muß und diese, sei es noch in diesem Leben oder in einer späteren Daseinsform – etwa gar in der Tier- oder Höllenwelt – in ein auch zeitlich unabsehbares Meer von Leiden ausmünden müssen, und so wird er »am Auge erfreut, wird an den Gestalten erfreut, wird am Ohr und den Tönen erfreut, an der Nase und den Düften, an der Zunge und den Säften, am Leib und am Tastbaren, am Denken und am Denkbaren erfreut« ‚wie im einhundertneunundvierzigsten Suttam der Mittleren Sammlung[120] ausgeführt wird, was nichts anderes besagen will, als: er pflegt die Sehtätigkeit, die Hörtätigkeit, die Riech-, Schmeck-, Tast- und Denktätigkeit, kurz, die *Hervorbringungen, die Sankhārā*, mit der Folge, daß nun die ganze Leidensverkettung abermals weiterläuft und den Sorglosen im Verlaufe der Zeiten unweigerlich neuerdings, wie schon so oft in der unergründlichen Vergangenheit, in alle Abgründe des Seins hinunterführt. Denn eben infolge dieser neuerlichen Hervorbringungen flammt auch immer wieder neu das Bewußtsein auf und damit neue Empfindung und damit neuer Durst nach der Welt der Gestalten, der Töne, der Düfte, der Säfte, des Tastbaren und des Denkbaren, womit dann derjenige Faktor wieder verwirklicht ist, der im kommenden Tode ein neues Anhaften herbeiführen muß, das genau der Qualität dieses Durstes entspricht[121]. Damit wird deutlich, warum der Buddho bei der Formel vom Kausalnexus nicht bei dem *objektiv* letzten Glied, »dem körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein«, stehen geblieben ist, sondern sie bis zu den Sankhārā und dem Nichtwissen fortgeführt hat. Für ihn handelte es sich darum, die definitive Ursache des immer wieder neu hervorbrechenden, die Quelle der steten neuen Wiedergeburt bildenden Durstes aufzudecken, und zwar galt es nicht bloß die *objektive* Ursache festzustellen, wie diese Feststellung in dem von uns oben behandelten Mahā-Nidāna-Suttam eben mit dem »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« als Abschluß getroffen ist, sondern entsprechend dem praktischen, auf die Vernichtung dieses Durstes gerichteten Zweck, womöglich bis zu seiner letzten *subjektiven*, von uns selber abhängigen Bedingung vorzudringen, als welche sich dann eben die Unkenntnis über die wahre Beschaffenheit der Welt, also das

[119] Man wird sich erinnern, daß damit in der Tat *alles* erschöpft ist. Vgl. oben S. 117, im Kapitel über das Subjekt des Leidens.

[120] Majj. Nik. III, p. 287.

[121] Wornach aber, Mönche, entsteht und entspringt eben dieser Durst? Wornach setzt er sich fest und greift um sich? Was da in der Welt angenehm und reizend ist, darnach entsteht und entspringt eben dieser Durst, darnach setzt er sich fest und greift um sich. Was aber ist in der Welt angenehm und reizend? Das Auge ist in der Welt angenehm und reizend, darnach entsteht und entspringt eben dieser Durst, darnach setzt er sich fest und greift um sich. Das Ohr – die Nase – die Zunge – der Leib – das Denken ist in der Welt angenehm und reizend – darnach entsteht und entspringt eben dieser Durst, darnach setzt er sich fest und greift um sich.« (Dīgha Nikāyo XXII.)

Nichtwissen ergibt. Dieses Nichtwissen ist mithin die *Basis* der ganzen Leidensverkettung, es ist die tiefe Nacht, in welche eingehüllt die Wesen seit anfangslosen Zeiten den Sechssinnenapparat gebrauchen mit der Folge, daß immer wieder neuer Durst nach fernerer solcher Betätigung sich erhebt, welcher Durst dann seinerseits beim Zerfalle des Sechssinnenapparates im jeweiligen Tode die stete Neubildung eines solchen bewirkt: »Nichtwissen ist die tiefe Nacht, darin man hier so lange kreist[122].«

Hiernach ist aber nicht nur die *Bedingtheit* des Durstes als der unmittelbaren Ursache des Kreislaufes der Wiedergeburten und damit dessen rein *physische* Natur über allen Zweifel festgestellt, sondern auch seine letzte und eigentliche Bedingung als eine solche erkannt, deren Behebung völlig in unserer Gewalt steht: Mit der Beseitigung des Nichtwissens wird er und mit ihm alle Kausalität überhaupt für immer entwurzelt: »Die die Verblendung überkommen und die dichte Finsternis durchbrochen haben, die wandern nicht wieder: *Ursächlichkeit besteht für sie nicht mehr*[123].«

Damit haben wir die ganze Formel der Entstehung durch Abhängigkeit kennen gelernt und wohl auch gesehen, daß sie in allen ihren Teilen von äußerster Durchsichtigkeit ist. Niemand wird sich der Einsicht verschließen können, daß ein Glied mit logischer Notwendigkeit ins andere übergeht, die ganze Kette der Bedingungen also nicht nur richtig, sondern auch erschöpfend ist. Insbesondere hat sich uns nunmehr auch gezeigt, daß auch das Nichtwissen, so gut wie die Sankhārā, sich harmonisch an den früher von uns behandelten Formelabschluß mit dem »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« als letztem Gliede anschließt. Sie führen beide nicht über dieses letzte Glied hinaus, was ja nach dem Früheren auch gar nicht möglich ist, indem schon mit ihm, und zwar speziell mit dem körperlichen Organismus, der im Momente der Empfängnis sich zu bilden anfängt, der unmittelbare Anschluß an den *früheren* »mit Bewußtsein behafteten Körper«, der der neuen Empfängnis unmittelbar vorausgegangen war, gegeben ist. Wie die Sankhārā die *Art* der Bedingtheit des Bewußtseins durch den körperlichen Organismus aufklärten, so gibt uns das Nichtwissen den Schlüssel zum Verständnis der Tatsache, wie wir überhaupt dazukommen, den infolge unseres früheren Durstes in einem Mutterleibe ergriffenen Keim zur Sechssinnenmaschine zu gestalten und von dieser wiederum Gebrauch zu machen.

Nunmehr brauchen wir nur noch die Formel in ihrer Gesamtheit zu überblicken[124]:

»Wenn dieses ist, existiert jenes; wenn dieses entsteht, tritt jenes in die Erscheinung. . . . Das will sagen:

In Abhängigkeit vom Nichtwissen — avijjā — entstehen die — (den im

[122] Suttanipāto, V. 730.
[123] Itivuttakam 14.
[124] nach Udānam I, 3.

Mutterleibe ergriffenen Keim zu einem Erkenntnisapparat gestaltenden) – Hervorbringungen (sankhārā) –,

in Abhängigkeit von den Hervorbringungen entsteht das Bewußtsein – viññānam –,

in Abhängigkeit von dem Bewußtsein entsteht der körperliche Organismus – nāma-rūpam[125] –,

in Abhängigkeit vom körperlichen Organismus entstehen die sechs Sinnesorgane – salāyatanam[126][127] –,

in Abhängigkeit von den sechs Sinnesorganen entsteht die Berührung – phasso –,

in Abhängigkeit von der Berührung entsteht die Empfindung – vedanā –,

in Abhängigkeit von der Empfindung entsteht der Durst – tanhā –,

in Abhängigkeit von dem Durst entsteht das Haften – upādānam –,

in Abhängigkeit von dem Haften entsteht das Werden – bhavo –,

in Abhängigkeit von dem Werden entsteht die Geburt – jāti –,

[125] Vgl. die Ausführungen oben S. 58, 59, wo dargelegt ist, daß nur ein mit Bewußtsein versehener Organismus entwicklungs- und lebensfähig ist, ja, daß schon die allererste Entwicklung des befruchteten Keimes dadurch bedingt ist, daß vermittels seiner organisierten Materie Bewußtsein, wenn auch zunächst bloß ein pflanzenhaftes Bewußtsein, ausgelöst wird.

[126] Salāyatanam wörtlich: sechsfaches Gebiet. Dieses wird in die »sechs inneren und äußeren Gebiete« unterschieden (Majj. Nik., 148. Sut.). Während die sechs *äußeren* Gebiete die Inbegriffe der den einzelnen Sinnesorganen entsprechenden Objekte darstellen, also die Gestalten, die Töne usw., werden unter den sechs *inneren* Gebieten die sechs Sinnesorgane selbst, soweit sie »ungebrochen« sind – cfr. oben S. 40 flg. – also als *Sinnenvermögen*, verstanden (cfr. Majj. Nik., 10. Suttam). »Wie aber, Mönche, verharrt der Mönch bei den Gegenständen in der Beobachtung der Gegenstände der sechs *Innen-* und Außengebiete? Da kennt, Mönche, der Mönch *das Auge* und kennt die Gestalten, er kennt *das Ohr* und kennt die Töne« usw.

Hier, bei der Kausalitätskette, sind natürlich die sechs *inneren* Gebiete, also die Sinnesorgane, gemeint, da es sich ja um die Erklärung des Zustandekommens der fünf Haftensgruppen in Form des Getriebes der Persönlichkeit handelt. (Cfr. übrigens auch Majj. Nik. II, 260 [105. Suttam], wo dargelegt ist, wie die Wunde der »sechs *inneren Gebiete*«, also eben der Sinnesorgane, sich schließen müsse, d. h. diese für immer untergehen müssen – Majj. Nik. II, p. 237 [105. Suttam], wenn man leidfrei werden will: Eben die stete *Entstehung* und Offenhaltung dieser Wunde legt nun aber andererseits die Kausalitätskette dar.)

Übrigens fehlt dieses Glied der sechs Sinnesorgane, das wir hier und auch sonst eingeschoben sehen, in der Kette der Abhängigkeiten, wie wir sie bisher nach dem Mahā-Nidāna-Suttam kennen gelernt haben. Der Grund ist offensichtlich: es ist eigentlich schon mit dem körperlichen Organismus – nāma-rūpam – dem vierten Gliede, gegeben und deshalb im Grunde überflüssig.

[127] Die Glieder Sankhārā, Bewußtsein, körperlicher Organismus nebst Sinnesorganen bedingen sich *gegenseitig*, indem sie ja nur die nähere Erläuterung der zwei, *sich gegenseitig bedingenden*, Glieder »körperlicher Organismus« und »Bewußtsein« – cfr. oben S. 58 – darstellen, mit denen im Mahā-Nidāna-Suttam die Formel ihren Abschluß erreicht – cfr. oben S. 201.

in Abhängigkeit von der Geburt entstehen Alter und Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung.

Also kommt die Entstehung dieser ganzen Leidensverkettung zustande.«

Was das Verständnis dieser Formel bisher bei uns so überaus erschwerte, war neben anderem der Umstand, daß man gemeinhin in ihr eine Darlegung der einzelnen Glieder des Kausalnexus in ihrer einfachen *zeitlichen* Aufeinanderfolge finden zu müssen glaubte. Wir haben das Verkehrte dieses Standpunktes aus den bisherigen Erläuterungen der Kette an der Hand der vom Buddho selbst gegebenen Aufschlüsse kennen gelernt. Hienach ist vielmehr der richtige Gedankengang der Formel und damit der Schlüssel zu ihrem Verständnis der folgende: Der Buddho will in ihr die Abhängigkeit der einzelnen Glieder in *rein abstrakter* Fassung, mithin so, wie sie sich *innerlich* und *an sich* bedingen, geben, das heißt also folgenderart: Alter und Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung sind nur an und mit einem körperlichen Organismus als der Leidensmaschine möglich. Ein solcher muß geboren werden, setzt also *die Geburt* voraus. Die Geburt aber ist ein Spezialfall des *Werdens*. Jedes Werden ist durch ein *Anhaften*, dieses aber durch den *Durst* nach Werden (bhavatanhā) bedingt. Ein solcher Durst kann nur auftreten, wo *Empfindung* ist. Empfindung aber ist die Folge einer Sinnes*berührung* mit einem Objekt, setzt also *Sinnesorgane* voraus. Sinnesorgane bedingen selbstverständlich einen *körperlichen Organismus* als ihren Träger. Ein solcher kann aber fraglos nur bestehen, wie überhaupt auch nur sich entwickeln, wenn *Bewußtsein* dazu kommt. Bewußtsein aber setzt die Gestaltung des ergriffenen Keimes zu einem Sechssinnenapparat durch die *Hervorbringungen* voraus. Diese aber werden nur gesetzt, wo *Nichtwissen* über die Heillosigkeit ihrer Folgen besteht.

In umgekehrter Reihenfolge und zugleich unter Berücksichtigung ihrer Realisierung in der Wirklichkeit stellen sich diese allgemeinen Sätze, wie folgt, dar: Im Mutterleibe heben in der Nacht tiefsten *Nichtwissens*, weil völliger Bewußtlosigkeit, *die Hervorbringungen* — (sankhārā) — an dem ergriffenen befruchteten Keim an. Diese Hervorbringungen bilden die notwendige Voraussetzung für die Entstehung des *Bewußtseins*. — Bewußtsein aber bildet seinerseits wieder die notwendige Bedingung für die Entwicklung des Organismus im Mutterleibe und sein Fortbestehen nach der Geburt, so daß also erst in Abhängigkeit vom Bewußtsein *der körperliche Organismus* mit den *sechs Sinnesorganen* zur Reife gedeihen und weiterhin sich behaupten kann. — Die Sinnesorgane stellen ihrerseits wieder die notwendige Voraussetzung jeder *Berührung* und damit *Empfindung* dar. — Aus der Empfindung[128] quillt dann in der Folge unaufhörlich *der Durst* nach der Welt der Gestalten, der Töne, der Düfte usw. hervor, der seinerseits die conditio sine qua non für das *Anhaften* bildet. — Mit diesem aber ist die unmittelbare Ursache alles *Werdens* bloßgelegt: was nur immer wird, wird auf Grund eines solchen Anhaftens. — Dieses

[128] beziehungsweise aus der stets mit ihr untrennbar verbundenen *Wahrnehmung*.

Anhaften ist insbesondere auch die Ursache für das Werden eines neuen Organismus, das durch *die Geburt*, das heißt die Empfängnis und die sich daran anschließende erste Entwicklung im Mutterleibe, eingeleitet wird. Damit ist der Kreislauf wiederum geschlossen und so abermals die Voraussetzung für die Entstehung von *Alter* und *Sterben*, *Kummer*, *Jammer*, *Schmerz*, *Gram und Verzweiflung* gesetzt.

Sehen wir so in der Formel vom Kausalnexus lediglich die *innere* Abhängigkeit der einzelnen Glieder der Leidensverkettung voneinander aufgezeigt, so, wie sie sich *an sich* bedingen, so gibt uns der Buddho, wie ja gar nicht anders zu erwarten, die Formel andererseits auch so, wie sie sich im konkreten Fall verwirklicht:

»Durch das Auge und die Gestalten entsteht das Sehbewußtsein: das Zusammentreffen dieser drei ist die Berührung; durch die Berührung entsteht die Empfindung; durch die Empfindung der Durst; durch den Durst das Anhaften; durch das Anhaften das Werden; durch das Werden die Geburt; durch die Geburt entstehen Alter und Tod, Sorge und Jammer, Leiden, Trübsal und Verzweiflung.

»Durch das Ohr und die Töne entsteht das Hörbewußtsein — durch die Nase und die Düfte entsteht das Riechbewußtsein — durch die Zunge und die Säfte entsteht das Schmeckbewußtsein — durch den Körper und das Tastbare entsteht das Tastbewußtsein — durch das Denken und die Dinge entsteht das Denkbewußtsein: das Zusammentreffen dieser drei ist die Berührung; durch die Berührung entsteht die Empfindung; durch die Empfindung der Durst; durch den Durst das Anhaften; durch das Anhaften das Werden; durch das Werden die Geburt; durch die Geburt entstehen Alter und Tod, Sorge und Jammer, Leiden, Trübsal und Verzweiflung[129].«

Aus dieser Fassung der Formel wird zugleich deutlich, wie das Nichtwissen, das, hier nicht genannt, diesem ganzen Sinnengetriebe mit seinen Folgen zugrunde liegt, eben dadurch, daß es die Ursache für die Sinnenbetätigung bildet, auch die unmittelbare Ursache für den Durst nach Dasein selbst darstellt, der immer wieder neu aus der Empfindung hervorquillt. Denn in dem Momente, wo die Sinne tätig werden, wo also das Auge auf eine Gestalt, das Ohr auf einen Ton trifft usw., flammt auch schon *Bewußtsein* und damit *Empfindung* und damit *Durst*, Verlangen auf. Es ist also nicht an dem, wie oft gesagt wird, als ob der Durst erst künstlich durch eine Reihe zeitlich voneinander getrennter Zwischenglieder auf das Nichtwissen zurückgeführt würde, sondern weil ich in Unkenntnis des »Wesens der Körperlichkeit [130]« als eines leidvollen bin, deshalb gebrauche ich fortwährend meine sechs Sinne mit der unmittelbaren Folge, daß, *sobald* ich sie gebrauche, stets neue Empfindung entsteht und damit, weil ich ja das Leidvolle *aller* Sinnenobjekte nicht kenne, sofort wiederum der Durst

[129] Samyutta Nik. XII, 44.

[130] Siehe die folgende dritte Fassung der Formel!

sich meldet. Das Nichtwissen als Ursache und der Durst als Folge treffen also in dem Akt der Empfindung jeweils zusammen, liegen mithin nicht zeitlich auseinander, eben weshalb auch, soll der Durst modifiziert oder gar vernichtet werden, dies nur dadurch möglich ist, daß der Hebel bei der primären Ursache der Sinnentätigkeiten selbst, *dem Nichtwissen*, angesetzt wird.

Es ist noch eine dritte Betrachtungsart der Formel vom Kausalnexus möglich, nämlich jene, wie sich der letztere in seinem ganzen Verlaufe darstellt, angefangen von der ersten Entstehung der Sechssinnenmaschine als der Leidensmaschine mit der Empfängnis im Mutterleibe, hinweg über die Zeit, während diese Maschine in Aktion ist, bis zur Bildung einer neuen solchen in einer neuen Empfängnis. Bei der Wichtigkeit der Sache ist es nur natürlich, daß der Buddho die Formel auch unter diesem Gesichtspunkte gibt[131]:

»Wenn Drei sich vereinen, Mönche, bildet sich eine Leibesfrucht. . . . Da sind, Mönche, Vater und Mutter vereint, und die Mutter hat ihre Zeit, und das Jenseitswesen ist bereit, so bildet sich durch der Drei Vereinigung eine Leibesfrucht. Eine solche Frucht, Mönche, hegt die Mutter neun bis zehn Monate[132] im Leibe, mit großer Angst, eine schwere Last. Eine solche Frucht, Mönche, gebiert die Mutter nach Verlauf von neun bis zehn Monaten, in großen Ängsten, die schwere Last. Und wann dieser Sprößling geboren ist, ernährt sie ihn mit ihrem eigenen Blute. Blut sagt man, Mönche, im Orden des Heiligen für Muttermilch. Dieses Kind nun, Mönche, entwickelt sich nach und nach, reift nach und nach heran und pflegt alle die Spiele und Übungen seiner Genossen, als wie Verstecken und Fangen, Klettern und Springen, Schleudern, Wagenlenken, Bogenschießen. Dieser Knabe nun, Mönche, hat sich allmählich entwickelt, ist allmählich reif geworden, und *lebt und webt im Genusse der fünferlei Lustobjekte:* der durch das Auge ins Bewußtsein tretenden Gestalten, der durch das Ohr ins Bewußtsein tretenden Töne, der durch die Nase ins Bewußtsein tretenden Düfte, der durch die Zunge ins Bewußtsein tretenden Säfte, der durch den Leib ins Bewußtsein tretenden Tastobjekte, der ersehnten, geliebten, entzückenden, angenehmen, dem Begehren entsprechenden, reizenden.

Erblickt er nun mit dem Auge eine Gestalt,
Hört er nun mit dem Ohre einen Ton,
Riecht er nun mit der Nase einen Duft,
Schmeckt er nun mit der Zunge einen Saft,
Tastet er nun mit dem Leibe etwas Tastbares,

Erkennt er nun mit dem Denken ein Ding, so verfolgt er die angenehmen Dinge und verabscheut[133] die unangenehmen, nicht wahrt er sich die Besonnen-

[131] Majj. Nik. I, p. 265 (38. Suttam).

[132] Es sind Mond-Monate gemeint.

[133] Verfolgen und verabscheuen = begehren und fliehen sind die beiden Grundrichtungen des *Durstes*. – Man beachte, wie dieser Durst oben die direkte Folge der Sinnenbetätigungen ist: Sobald diese einsetzen, kommt es im gleichen Augenblicke zur Empfindung und Wahrnehmung und damit auch zum Durste.

heit gegenüber seiner Persönlichkeit, verweilt so beschränkten Geistes und kennt nicht in Wahrheit jene Loslösung des Geistes, Loslösung durch Weisheit, wo seine bösen, schlechten Eigenschaften sich restlos auflösen[134]. So fällt er der Befriedigung und Unbefriedigung anheim, und was für eine Empfindung er auch empfindet, eine freudige oder leidige, oder weder freudige noch leidige, diese Empfindung hegt er und pflegt er und klammert sich daran. Während er diese Empfindung hegt und pflegt und sich daran klammert, erhebt sich in ihm Lust[135]: diese Lust bei den Empfindungen, das ist das *Anhaften*[136]. Durch dieses Anhaften entsteht das *Werden*[137], durch das Werden die *Geburt*, durch die Geburt Altern und Sterben, Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung. Derart ist die Entstehung dieser ganzen Masse von Leiden.«

Hat uns so der Buddho gezeigt, »wie immer wieder ein neues Dasein entsteht[138]« und dadurch das Leiden perpetuiert wird, so hat er uns eben damit auch den Schlüssel in die Hand gegeben, wie wir das Entstehen eines neuen Daseins oder eines neuen körperlichen Organismus und damit einer neuen Persönlichkeit verhindern und so die Leidensverkettung abbrechen, auf ewig aus dem Kreislauf der Wiedergeburten heraustreten können. Damit werden wir uns nunmehr zu beschäftigen haben.

[134] Er ist also im Nichtwissen.

[135] nandi (cfr. Oldenberg, S. 276).

[136] Also nur ein *mit Lust verbundenes* Anhaften ist ein Anhaften im Sinne des Buddho. Der Heilige haftet *auch* noch an der Nahrung in dem Sinne, daß er seinen Hunger und Durst stillt – »Sei so gut, Anando, und hole mir Wasser, ich bin durstig und möchte trinken«, spricht der Herr kurz vor seinem Tode zu Anando (Dīgha Nik. XVI) – aber er hat keine *Lust* mehr an dem Gefühl der Sättigung.

[137] Wie wir wissen, folgt aus jedem Anhaften sofort ein Werden: sobald ich hafte, wird etwas; in dem Momente, wo ich nicht mehr hafte, wird für mich auch nichts mehr. *Dieses* Werden meint der Buddho aber, wie bereits früher angegeben, hier nicht, sondern das Werden *einer neuen Persönlichkeit*, einer neuen Existenz, die mit der Empfängnis anhebt. Der Buddho schildert in der obigen Stelle, wie der unwissende Mensch sein *ganzes* Leben hinbringt, von der Jugend bis zum Grabe: Während dieser ganzen Zeit pflegt er in allen Formen das Anhaften, so daß dann *»dieses«* – nämlich eben das *bis zum Augenblicke des Todes* gepflegte – »Anhaften« sich auch im Augenblicke des Todes selbst an einem neuen Keime betätigt und so das *Werden* einer neuen Persönlichkeit herbeiführt. Daß nur *dieses* Werden gemeint ist, ergibt sich ja auch schon daraus, daß nur von ihm der weitere Satz gilt: »Durch das Werden – besser: in Abhängigkeit vom Werden – »entsteht die Geburt«, indem *dieses* Werden ja eben durch die Empfängnis – Geburt im Sinne des Buddho – eingeleitet wird, nicht aber jenes Werden, das noch *während* des Lebens infolge des Anhaftens entsteht. Eben deshalb hat es ja auch der Mensch bis zum Augenblick seines Todes in der Hand, das *Werden* – nämlich das einer neuen Persönlichkeit – hintanzuhalten, indem es genügt, daß er in diesem letzten Augenblick keinen Durst nach Dasein mehr hat und damit die Gewißheit besitzt, daß er an keinem neuen Keim mehr haften werde. Cfr. auch oben S. 163, Anm. 25.

[138] Majj. Nik. I, p. 294 (38. Suttam).

DIE HOHE WAHRHEIT VON DER LEIDENSVERNICHTUNG

Die Hohe Wahrheit von der Leidensvernichtung
– Nibbānam –

Alles ist anattā, nicht-selbst, gehört nicht zu meinem tiefsten Wesen, die ganze äußere Welt so wenig, wie mein körperlicher Organismus mitsamt dem Bewußtsein: ich bin jenseits von dem allen, jenseits der Welt. Das war die eine Wahrheit, die uns der Buddho zu sagen hatte.

Die zweite war: All dieses Fremde, in das ich mich hineinverwoben sehe, ist für mich nichts als eine einzige, unabsehbare Kette von Leiden, weshalb es für mich das beste ist, mich, wenn irgend möglich, wieder von ihm loszumachen.

Damit ergab sich aber die Notwendigkeit, uns über das Verhältnis, in welchem wir zu diesem Fremden stehen, klar zu werden, vor allem darüber, wie wir zu ihm gekommen sind und wie wir immer wieder zu ihm kommen. Auch das wissen wir nunmehr. Es stellt sich dem zusammenfassenden Blick, wie folgt, dar:

Wir hängen an der Welt, haben Durst, Verlangen, mit ihr in steter Berührung zu bleiben. Lediglich diesem Zweck dient unser »mit den sechs Sinnen behafteter Körper«, indem er den *Berührungs*apparat bildet gegenüber der Welt der Gestalten, der Töne, Düfte, Säfte, des Tastbaren und der Vorstellungen, eben weshalb wir ihn auch die Sechssinnenmaschine nennen konnten. Dabei arbeitet dieser Apparat derart, daß, wenn ein Sinnesorgan mit einem entsprechenden Objekt zusammentrifft, sofort Bewußtsein ausgelöst, beziehungsweise das bereits anderweit ausgelöste Bewußtsein davon affiziert wird, in welchem Bewußtsein wir dann zuallererst, und zwar in Form der Empfindung und Wahrnehmung, vom Objekt und damit von der Welt *berührt* werden.

Weil so unser körperlicher Organismus der Apparat zur Ermöglichung der Berührung mit der Welt ist, deshalb konzentriert sich auch all unser Durst auf die Erhaltung und den Gebrauch dieses Organismus, sowie darauf, ihn im Augenblicke des Zerfalls im Tode durch einen neuen zu ersetzen, was dadurch erreicht wird, daß infolge dieses dürstenden Willens ein Anhaften an einem neuen Keim herbeigeführt wird, der sich dann wiederum zu einem Organismus entwickelt.

So ist es heute, so war es in aller Vergangenheit und so wird es in alle Zukunft hinein sein. Immer wieder flammt in unserem unergründlichen Wesen oder, was, wie wir wissen, dasselbe ist, aus dem »*Nichts*« infolge der Tätigkeit der Sechssinnenmaschine »ein unsichtbares, unendliches, überallhin dringendes Bewußtsein[1]« auf, in welchem wir jede einzelne Einwirkung der Welt und

[1] Von der einschlägigen Stelle wird später noch gehandelt werden.

damit auch diese selbst in ihrer Gesamtheit erfahren, indem sie uns eben *zum Bewußtsein kommt:* Alles, »Wasser, Erde, Feuer, Luft, Langes und Kurzes, Kleines und Großes, Schönes und Unschönes[1]«, ist nur mit und in diesem unseren Bewußtsein für uns da, in das es vermittels der Sinnesorgane eintritt[2]. Auf eben solche Weise tritt insbesondere auch der Träger dieser Sinnesorgane selbst, der lebensfähige Körper, *ins Bewußtsein* ein und erhalten wir dadurch auch von ihm erst Kenntnis[3].

Mittels dieses Bewußtseins wird dann zugleich die Richtung, in der sich die fernere Tätigkeit der Sechssinnenmaschine abspielen soll, bestimmt.

Dabei reichte dasselbe aber seit Ewigkeit her nicht hin, uns über die wahre Natur der Vorgänge, deren Kenntnis es uns vermittelt, aufzuklären; im Gegenteil wird es uns geradezu zu einem Instrument der Verblendung dahin, daß wir den körperlichen Organismus für unser höchsteigenes Wesen und seine Betätigung als Sechssinnenmaschine eben deshalb für die uns allein angemessene Auswirkung dieses unseres Wesens halten, so, daß wir uns als zur Welt gehörig betrachten und alles, was unseren Sinnen angenehm ist und entspricht, als zu unserem wahren Wohle erforderlich, alles aber, was ihnen widerstrebt, als diesem wahren Wohle hinderlich ansehen. Die unmittelbare Folge davon ist, daß, sobald uns durch ein Sinnesorgan ein angenehmes Objekt in Form einer angenehmen Empfindung zugeführt wird, sofort Begehren darnach, wenn aber das zugeführte Objekt eine unangenehme Empfindung auslöst, ebenso prompt ein Verabscheuen in uns aufsteigt, also eben das, was der Buddho unter Durst versteht. Hienach perpetuiert sich also unser Bewußtsein gerade infolge seines eigenen Zustandes, in dem es sich befindet, nämlich dem des Nichtwissens, fortwährend selbst. Denn der aus diesem Nichtwissen stets neu geborene dürstende Wille führt ja im kommenden Tode ein neues Anhaften herbei und schafft dadurch neue Sinnesorgane, die das neuerliche Aufflammen des Bewußtseins zur Folge haben[4].

[2] cfr. oben S. 59 flg.

[3] Hienach steht das Element des Bewußtseins zwischen uns und der Welt, oder, wie Schopenhauer in unklarer Erkenntnis der psychischen Prozesse sagt: »Zwischen den Dingen und uns steht immer noch *der Intellekt*« (W. a. W. u. V. I, S. 494 [534]). Das Element des Bewußtseins ist also von *mir* so verschieden, wie von den *Erscheinungen:* es steht *in der Mitte.*

[4] Warum weiß ich aber dann von dieser *unendlichen Dauer* des Bewußtseinsprozesses nichts? Sonderbare Frage! Warum weißt du nichts von der Zeit, die du zu Beginn deiner gegenwärtigen Existenz im Mutterleibe verbrachtest? Warum weißt du nichts von deiner ersten Kindheit, auch nichts von dir selber während jeder Nacht, in der du im Tiefschlaf liegst? Warum haben sich auch im übrigen von deinem gegenwärtigen Leben nur die Hauptbegebenheiten eingeprägt, so daß tausend Szenen vergessen sind gegen eine, die behalten worden, und du von deinem Lebenslauf allenfalls etwas mehr weißt, als von einem ehemals gelesenen Roman? Warum geht, je älter du wirst, desto spurloser alles vorüber? Warum können hohes Alter, Gehirnverletzung, Wahnsinn das Gedächtnis ganz rauben? (Schopenhauer, W. a. W. u. V., Kap. 19). Weil wir auch die

In anderer Weise läßt sich unser Verhältnis zur Welt auch so anschaulich machen:

Wir sind nichts von dem, was erscheint, sind also im vollkommensten Sinne *qualitätslos* und damit für das Erkennen[5], nachdem dieses ja nur Qualitäten zum Objekt haben kann, schlechterdings *nichts*. Aber wir sind nur für das *Erkennen* nichts; an sich sind wir das Realste von allem; denn wir sind eben der Gegensatz von dem, was wir seit ungezählten Jahrmilliarden, ja seit Ewigkeiten, entstehen und vergehen sehen.

In der Himmelsklarheit dieses »Nichts« flammte seit undenklichen Zeiten und flammt auch heute noch Bewußtsein auf als Anzeichen dafür, daß ein Etwas diese Himmelsklarheit stört, daß eine *Berührung* mit einem Fremden eingetreten ist. Denn nur infolge Reizung durch Fremdkörper wird Bewußtsein ausgelöst: wo nichts da ist, dessen einer sich bewußt werden könnte, ist auch kein Grund für die Entstehung eines Bewußtseins. »Und wessen wird er sich bewußt? Er wird sich der Freude bewußt, und er wird sich des Leides bewußt, und er wird sich der Abwesenheit beider bewußt[6]«, das heißt, das Bewußtwerden erfolgt in Form der *Empfindung:* man empfindet etwas, eine Empfindung, die sofort die Form der *Wahrnehmung* annimmt: man nimmt das Empfundene als diesen körperlichen Organismus, der im Grunde nichts ist als ein Haufen von Willenstätigkeiten, und die durch ihn vermittelte äußere Welt wahr. Und weil man so im Lichte des Bewußtseins das, was sich in uns regt und das Bewußtsein auslöst, als einen Haufen von Willensregungen — die alle die Verbindung mit der Welt zum Ziele haben — erkennt, deshalb hält man sich für in ihnen bestanden und prägt den Satz: Ich bin durch und durch Wille.

In Wahrheit bin ich so wenig Wille als Bewußtsein. Was das letztere anlangt, so ist es, wie aus dem Bisherigen zur Genüge hervorgeht, nur die jeweilige Folge des ersteren und deshalb mit ihm untrennbar verknüpft: es flammt auf, so oft ein Wollen in Form einer der sechs Sinnentätigkeiten sich in mir geltend macht, und nur dann. Was aber dieses Wollen betrifft, so ist es eine bloße Regung, ein bloßes Verlangen nach etwas Fremdem, das in meinem unergründlichen Wesen aufsteigt, aufsteigt nicht etwa, weil diesem meinem Wesen diese Art der Betätigung eigentümlich wäre, so zwar, daß es sich eben deshalb derart

Fähigkeit des Erkennens und speziell der Erinnerung nicht von Haus aus haben, sondern wir auch sie erst in hartem Mühen haben uns aneignen und *erlernen* müssen. Ja, auch diese Fähigkeiten sind uns so wesensfremd, daß wir sie trotz der Anfangslosigkeit unserer Weltenwanderung noch nicht über den bescheidenen Grad hinaus zu entwickeln vermochten, in dem wir sie zur Zeit besitzen, da wir wegen der Mühseligkeit, sie zu entwickeln, es uns stets genügen ließen, gerade soviel von ihnen zu besitzen, als zur Erhaltung unseres Lebens nötig ist. Entfalten wir aber die gleiche Energie, mit der einer, der ein Klaviervirtuos werden will, Jahre hindurch, täglich Stunden lang sein Klavierspiel betreibt, und befolgen wir dabei die rechte Methode, so mögen auch wir es zur Rückerinnerung an zahllose Existenzen gleich dem Buddho bringen.

[5] Siehe oben S. 59, Anm. 61.

[6] Majj. Nik. I, p. 292 (43. Suttam).

betätigen *muß*, sondern das überhaupt nur aufsteigen kann, weil das jeweils ausgelöste Element des Bewußtseins nicht klar leuchtet und demzufolge als eine trübe Wolke über mir liegt, so daß sich die Objekte nicht so darstellen, wie sie wirklich sind. Sobald dieser Zustand des *Nichtwissens* durch das Aufsteigen des Wissens im Bewußtsein beseitigt und damit die Wolke des Nichtwissens für immer aufgelöst wird, *kann* die Regung des Wollens gar nicht mehr aufsteigen: wer einmal als Kind in Unkenntnis der Wirkung der Hitze nach einem glühenden Ofen gelangt und sich dabei schwer verbrannt hat, *kann* in Zukunft, solange die Erinnerung hieran lebendig ist — und sie wird wohl das ganze Leben hindurch lebendig bleiben —, gar nicht mehr den Willen fassen, einen glühenden Ofen zu berühren; *diese* Regung des Wollens ist in ihm für das ganze Leben ausgelöscht. Freilich geht gerade aus diesem Beispiel hervor, daß, wie übrigens selbstverständlich, nicht schon die bloß abstrakte Erkenntnis der üblen Folgen des Wollens zur Aufhebung desselben genügt, sondern daß die *anschauliche* Erkenntnis hievon eintreten muß: ich mag einem Kinde die aus dem Anfassen eines heißen Ofens resultierenden Schmerzen noch so ausführlich explizieren; schließlich wird es die Neugierde doch nach ihm greifen lassen; erst wenn es hiedurch die Folgen dieses seines Wollens *anschaulich* an sich erfährt, besitzt es wirkliches Wissen in dieser Hinsicht. Diese anschauliche Erkenntnis der Verderblichkeit eines bestimmten Wollens ist also unfehlbar das Grab desselben. Davon gibt es keinerlei Ausnahme. Wer einwenden wollte, daß er gar wohl die üblen Folgen einer bestimmten Willensrichtung an sich erkenne, sie aber gleichwohl nicht vernichten könne, dem wäre zu erwidern, daß dann eben seine Erkenntnis noch keine hinreichend starke und anschauliche ist. Je stärker ein Trieb ist, um so mehr wird gerade durch diese seine Intensität die wirkliche und völlige Erkenntnis seiner Verderblichkeit erschwert, *der Wille fälscht die Erkenntnis*, er findet immer wieder eine Ausflucht gegen die wider ihn sprechenden Argumente, wodurch er über sie hinwegkommt, mag die Ausflucht für jeden Dritten noch so unbegründet erscheinen; kurz: der Mensch betört sich selbst; er *will* gar nicht die richtige Erkenntnis haben, wenn ihm zugemutet wird, seine Leidenschaften zu bekämpfen. Gilt das schon gemeinhin für die Zeit, während dieselben schweigen, so geht auch das bißchen Erkenntnis, das er tatsächlich besitzt, völlig in Gier unter, wenn die Leidenschaften nun wirklich über ihn hereinbrechen; sie begraben dann jegliche Vernunft unter sich: »Diesen fünferlei Sinnenfreuden, Brahmane, hat sich der Brahmane Pokkharasāti, der Opamañña aus Subhagavanam, verlockt, geblendet, anheimgefallen, ohne das Elend zu sehen, ohne an Entrinnung zu denken, hingegeben. Daß der etwa das überirdische Heil, das höchste *Wissen*, verstehen oder erkennen oder verwirklichen würde, das ist unmöglich[7].« So beweist also die gemeinhin erfahrene Unmöglichkeit, seinen Willen, das heißt, seinen Charakter zu ändern, nur die Unkenntnis des Weges, wie man die durch die Heftigkeit des Wollens

[7] Majj. Nik. II, p. 202 (99. Suttam).

bedingte Trübung der Erkenntnis beseitigen kann. Gibt es aber einen solchen Weg – und es gibt einen, der Buddho zeigt ihn uns in dem Hohen achtfältigen Pfade, wie wir später noch eingehend sehen werden –, kann man sich also in einen Zustand versetzen, in welchem man seinem gesamten Wollen so entfremdet und objektiv gegenübersteht, wie etwa ein lebensfroher Mensch dem vor ihm stehenden Becher, der mit Gift angefüllt ist, oder einer in einem Behälter eingeschlossenen Giftschlange, und übersieht man dann ebenso klar, wie dieser Mensch die Folgen eines etwaigen Trunkes aus dem Becher oder des Anfassens der Giftschlange, die Abgründe, in die uns unser Durst nach Dasein und Wohlsein unweigerlich führen muß, wenn man ihm nachgibt: dann kann dieser Durst weiterhin so unmöglich noch in uns aufsteigen, als jener Mensch in Wahrheit den Willen fassen kann, aus dem Giftbecher zu trinken oder die Giftschlange zu ergreifen:

»Gleichwie etwa, Sunakkhatto, wenn man eine Trinkschale da hätte, mit schönem, duftendem, wohlschmeckendem Inhalte, aber mit Gift versetzt, und es käme ein Mann herbei, der leben, nicht sterben will, der Wohlsein wünscht und Wehe verabscheut; was bedünkt dich nun, Sunakkhatto: würde da wohl der Mann den Trinkbecher leeren, von dem er wüßte: ›Hab' ich Das getrunken, so muß ich sterben oder tödlichen Schmerz erleiden‹?«

»Gewiß nicht, o Herr!«

»Ebenso nun auch, Sunakkhatto: daß da ein Mönch, der über die sechs Berührungsgebiete wacht und *›Anhaften ist des Leidens Wurzel‹ entdeckt hat*..., den Körper etwa dem Anhaften annähern, den Geist etwa anhangen ließe: ein solcher Fall findet sich nicht.

»Gleichwie etwa, Sunakkhatto, wenn da eine Giftschlange wäre, giftig fauchend, und es käme ein Mann herbei, der leben, nicht sterben will, der Wohlsein wünscht und Wehe verabscheut; was bedünkt dich nun, Sunakkhatto: würde da wohl der Mann nach der Giftschlange, der giftig fauchenden, Hand oder Daumen ausstrecken, wo er wüßte: ›Hat mich diese gebissen, so muß ich sterben oder tödlichen Schmerz erleiden‹?«

»Gewiß nicht, o Herr!«

»Ebenso nun auch, Sunakkhatto: daß da ein Mönch, der über die sechs Berührungsgebiete wacht und *›Anhaften ist des Leidens Wurzel‹ entdeckt hat*..., den Körper etwa dem Anhaften annähern, den Geist etwa anhangen ließe: ein solcher Fall findet sich nicht[8].«

Somit tötet also die Erkenntnis jedes Wollen von selbst und unfehlbar. Darnach ist aber die Möglichkeit alles Wollens in der Tat durch die Abwesenheit dieser Erkenntnis, also durch das Nichtwissen, *bedingt*. Was aber nur *bedingungsweise* mit meinem Wesen verbunden ist, was mir nur *bedingungsweise* anhängt, was nur *bedingungsweise* aus mir aufsteigen kann, das kann ich eben deshalb auch verlieren, ohne daß ich selbst hiedurch in meinem wirklichen

[8] Majj. Nik. II, p. 261 (105. Suttam).

Bestande getroffen werde; es ist eben keine *wesentliche*, sondern eine bloß *unter bestimmten Bedingungen* mir anhaftende Eigenschaft, die von mir abfällt, wenn die Bedingung, unter der sie allein bestehen kann, aufgehoben wird. So selbstverständlich also das Wollen einerseits eine Eigenschaft von mir ist – es steigt ja in mir auf –, so klar ist es andererseits, daß es nur eine *unwesentliche* Eigenschaft von mir darstellt, die ich an mir zum Verschwinden bringen kann, wenn ich ihre Bedingung aufhebe.

Ist mir aber das Wollen nicht wesentlich, dann natürlich auch nicht mein Organismus, der ja erst infolge des durch dieses Wollen veranlaßten Haftens entsteht und im Grunde nur das solcherart gebildete Werkzeug zur Befriedigung meines Wollens ist, und ebensowenig mein Bewußtsein, das selbst wieder erst infolge der Tätigkeit des Organismus aufflammt, damit aber auch nicht Empfindung und Wahrnehmung und Gemütsregungen, die lediglich als Folgen der Sinnentätigkeiten und des von diesen ausgelösten Elements des Bewußtseins für mich möglich werden[9]. Auch sie sind also bloß *unwesentliche* Bestimmungen von mir. Damit ist aber alles, was an mir erkennbar ist, als unwesentlich erkannt und somit auch unter diesem Gesichtspunkt die Wahrheit der Worte des Buddho bestätigt: »Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst«, mit denen er natürlich eben auch nur besagen will, daß die fünf Gruppen, die mein Dasein konstituieren, *zwar Eigenschaften von mir, aber keine wesentlichen sind.* Sie mögen deshalb ruhig zur Aufhebung gelangen. In meinem tiefsten Grunde werde ich davon in keiner Weise berührt, ich bin dann zwar *ärmer*, aber nicht *weniger*, um dieses mehrfach gebrauchte Wort noch einmal zu wiederholen, ich werde dann eben *qualitätslos*, also willenlos, bewußtlos, empfindungslos, körperlos. Doch nein! Das wäre nicht ganz richtig. Mit den Ausdrücken qualitäts*los*, willen*los*, bewußt*los*, empfindungs*los*, körper*los* verbinden wir den Begriff des Mangelhaften, des Dürftigen, ganz im Einklang damit, daß, wie eben gesagt, wer so wird, ja arm wird, sogar unsagbar arm, *urarm;* verliert er doch *alles* im weitesten Sinne des Wortes. Nun ist aber diese Armut, genau besehen, wie wir ebenfalls bereits wissen, nur eine Armut an – *Leiden:* man wird, indem man den Willen, den Körper, das Bewußtsein, die Empfindung aufgibt, unsagbar arm an *Leiden.* Denn aller Wille, alle Körperlichkeit, alles Bewußtsein, alle Empfindung laufen ja, wie genugsam ausgeführt, nur auf die Berührung mit der Welt hinaus, indem wir diese Berührung mittels des Willens erstreben, mit dem körperlichen Organismus vollziehen und im Bewußtsein in Form der Empfindung und Wahrnehmung erfahren. Diese Welt aber ist die Welt der Vergänglichkeit, des Verfalles und damit des Leidens. Sonach ist aber aller Wille und alles Bewußtsein und alle Empfindung nur ein Wille nach und ein Bewußtsein und eine Empfindung von *Leiden* und damit selbst leidvoll. Der Untergang alles Wollens und alles Bewußtseins und

[9] Sie sind speziell durch den körperlichen Organismus bedingt, »wie da durch einen Baum bedingt, ein Schatten entstehen möchte« (vgl. oben S. 61, Anm. 64).

aller Empfindung ist also nicht der Verlust eines Gutes, sondern das Freiwerden von einer Bürde, einer ungeheueren Bürde, wenigstens für den, der die ganze Wahrheit durchschaut hat[10]. Der Hohe Jünger, wird im Samyutta Nikāyo ausgeführt[11], durchblickt *die Berührung*, das heißt, er sieht sie als Nährboden an, wie bei einer geschundenen Kuh, die noch lebendig, wo immer sie auch sei, an einer Mauer, an einem Baum, im Wasser, im Felde, mit ihrem offenen Fleisch eben überall Bremsen und Mücken, Würmern und was sonst noch kriecht und fliegt, als Gegenstand des Angriffes dient. Wer also Berührung durchblickt hat, hat alle Empfindung durchblickt, für ihn ist nichts mehr zu tun übrig: er will keinerlei Berührung mit der Welt mehr und damit, nachdem es ein Wollen mit einem anderen Objekt nicht gibt, überhaupt nichts mehr, er will insbesondere auch kein Bewußtsein mehr, da alles Bewußtsein ja nur im Bewußtwerden dieser leidvollen Berührung in Form der Empfindung besteht; er erkennt speziell in letzter Hinsicht die Wahrheit der Worte: »Bewußt sein ist siech sein, bewußt sein ist schmerzhaft sein[12]«, erkennt nur zu deutlich, wie berechtigt es ist, das Bewußtsein als ein Übel zu bezeichnen, das an Intensität gar wohl der Strafe des Verbrechers, morgens, mittags und abends je hundert Hiebe, verglichen werden kann, wie das im Samyutta Nikāyo geschieht[13]. Und so will er denn in der Einsicht, daß damit »*nichts anderes als das Leid vergeht*[14]«, vollkommen willens- und bewußtseins- und damit empfindungs-, kurz, überhaupt qualitäts*frei* werden. Der uns allein angemessene Zustand ist also der der *Freiheit* von allen diesen Eigenschaften und Bestimmungen, mit denen wir uns zur Zeit behaftet sehen, die uns mithin nicht nur *unwesentlich*, sondern im Grunde auch *unnatürlich* sind[15].

Erst jetzt wissen wir auch im vollen Umfange, was *Freiheit* heißt. Freiheit ist ein negativer, kein positiver Begriff. Er sagt nur aus, daß man von etwas, und

[10] Im Samyutta Nik. XXII, 22 heißt es: »Was ist nun, Mönche, die Bürde? Die fünf Haftensgruppen, wäre zu erwidern. Welche fünf? Es ist die Haftensgruppe des Körpers, die Haftensgruppe der Empfindung, die Haftensgruppe der Wahrnehmung, die Haftensgruppe der Gemütsregungen, die Haftensgruppe des Bewußtseins. Das nennt man, Mönche, die Bürde.«

[11] Samyutta Nik. vol. II, pag. 99 (XII, 63).

[12] Majj. Nik. II, p. 230 (102. Suttam).

[13] und zwar vol. II, pag. 100 (XII, 63).

[14] Bhikkhunī Samyutta, 10 : 6.

[15] Aus dem Ausgeführten ergibt sich, daß »auf die vergänglichen Erscheinungen der Welt verzichten« und »auf die Empfindung überhaupt verzichten« ein und dasselbe ist. Denn *nur* diese vergänglichen Erscheinungen werden ja empfunden, nur bezüglich *ihrer* kann überhaupt eine Empfindung statthaben, die, eben wegen der Vergänglichkeit dessen, was empfunden wird, letzten Endes immer leidvoll sein muß. Man kann also schlechthin die Gleichung aufstellen: Empfindungsfähigkeit = Leidensfähigkeit, und: wirkliche Empfindung = wirkliches Leiden: du empfindest entweder Leiden oder du empfindest überhaupt nichts. Wenn einer also wenigstens die Empfindungs- oder Bewußtseins-*Fähigkeit* sich zu erhalten wünscht, so wünscht er nicht mehr und nicht weniger, als die Fähigkeit zu *leiden*, sich zu erhalten.

zwar näher von etwas Hinderndem, Beschränkendem frei wird, nicht aber, was man dann ist, wenn man in dieser Weise frei geworden ist. Die höchste, »die heilige Freiheit« besteht nun eben darin, daß man von *allen* Beschränkungen frei wird, nicht bloß von den durch die äußeren Verhältnisse, in denen wir leben, gesetzten, sondern vor allem auch von denen, die mit und in unserer Persönlichkeit naturgesetzlich gegeben sind, also von der Beschränkung, daß wir immer wieder geboren werden müssen, daß wir immer wieder Krankheit, Alter und Tod über uns ergehen lassen müssen, kurz, daß wir immer wieder ins unheilvolle *Werden* hinein verstrickt werden. Erst wenn wir *diese* Beschränkungen von uns abgeschüttelt haben, sind wir wirklich frei. Nun sind diese, wie überhaupt alle Beschränkungen, aber nichts weiter als die Konsequenzen unseres Wollens, das ja gerade, um seinen einzigen Zweck, eine Berührung mit der Welt herzustellen, auf den aus den Stoffen dieser Welt aufgebauten und mithin deren Gesetzen unterworfenen Organismus geht und gehen muß, deshalb auch einen solchen durch Herbeiführung des Anhaftens aufbaut und ihn weiterhin als sein Werkzeug gebraucht. Die Freiheit ist also im Grunde nichts weiter als eine Freiheit vom *Wollen:* wer sich von seinem Willen befreien kann, befreit sich eben dadurch auch von seinem Organismus mitsamt dem Bewußtsein, indem im kommenden Tode, mangels des Willens hiezu, kein neues Anhaften mehr herbeigeführt und somit kein neuer mit Bewußtsein behafteter Organismus mehr aufgebaut wird, womit dann aber die sämtlichen fünf Gruppen, an denen überhaupt ein Anhaften stattfinden kann, für ihn auf immer entschwunden sind, so daß uns also auch die ganze Wahrheit des Satzes klar wird: »Die fünf Gruppen des Anhaftens, Mönch, wurzeln im *Willen*[16].« Hienach fällt also das Problem der Freiheit überhaupt mit dem der Willensfreiheit im besonderen zusammen. *Dieses* Problem aber hat sich im vorstehenden in der einfachsten Weise gelöst: weil wir nicht Wille *sind*, sondern nur einen Willen *haben*, der in zahllosen einzelnen, fortwährend aufsteigenden Regungen des Wollens besteht, und weil dieser Wille noch dazu etwas uns Unwesentliches, weil nur bedingungsweise in uns Vorhandenes ist, darum können wir ihn auch durch Modifizierung, beziehungsweise Aufhebung seiner Bedingungen, des Nichtwissens, nicht nur beliebig ändern, sondern auch ganz aufheben. Freilich ist das in der Praxis nicht ganz so einfach, als es hienach vielleicht scheinen möchte — es ist nur auf einem ganz bestimmten, später noch zu behandelnden Wege zu verwirklichen —, aber darauf kommt es hier nicht an, sondern darauf, daß es überhaupt verwirklicht werden kann.

Damit haben wir aber auch die dritte der vier Hohen Wahrheiten bereits vorweggenommen, die uns deshalb ohne weiteres verständlich ist:

»Dies, Mönche, ist die Hohe Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: es

[16] Majj. Nik. III, p. 16 (109. Suttam).

ist eben dieses *Durstes* völliges Aufgeben, Vernichten, Verwerfen, Ablegen, Vertreiben[17].«

Indessen wird hier, nachdem sowohl in der zweiten wie in dieser dritten der Hohen Wahrheiten immer der *Durst* als die positive Ursache des Kreislaufes unserer Wiedergeburten genannt ist, während wir statt seiner im bisherigen auch häufig vom dürstenden *Willen* oder vom *Wollen* gesprochen haben, der Ort sein, das genaue Verhältnis der beiden Begriffe zueinander zu bestimmen. Zunächst ist klar, daß sie beide im Grunde dasselbe besagen, wie denn auch im Suttanipāto[18] bei der Darstellung des Kausalnexus statt, wie sonst, der Durst, der *Wille* als durch die Empfindung bedingt und aus ihr hervorgehend aufgeführt wird. Andererseits aber fühlt doch wohl ein jeder, daß die beiden Begriffe auch keineswegs ganz identisch sind. Sie müssen also Nuancierungen desselben Grundgedankens darstellen; und so ist es denn auch:

Wenn wir unseren Willen genau betrachten[19], so sehen wir ihn sich auf eine doppelte Weise betätigen, einmal als ein von Überlegung und Erwägung bestimmtes *Wollen* und dann als trotz Erwägung und Überlegung sich geltend machender *Trieb*. Fast unser gesamtes Wollen ist mehr oder minder der Ausfluß solcher Triebe in uns. Dadurch nimmt es eine ganz bestimmte Richtung an, es ist von vornherein mehr oder weniger *determiniert*, so sehr, daß der Wille eines jeden Menschen sich im großen und ganzen als eine Summe bestimmter Willens*dispositionen* darstellt, die man als seine Charaktereigenschaften oder in ihrer Gesamtheit als seinen Charakter bezeichnet. Eben dieses einem jeden Menschen eigentümliche *triebmäßige* Wollen bezeichnet der Buddho in höchst anschaulicher Weise mit dem Ausdruck *Durst*. Wie der physiologische Durst nicht von unserer Willkür abhängt, so sehen wir auch den uns beseelenden Durst nach Dasein und Wohlsein immer wieder neu mit Allgewalt aus uns hervorquellen, so sehr, daß er, statt der Herrschaft unserer Vernunft, das heißt also unserer Erkenntnis, unterworfen zu sein, dieselbe ohne weiteres in seine Dienste zwingt[20].

Dieses *triebmäßige* Wollen ist es insbesondere weiterhin, das uns im Momente

[17] Samyutta Nikāyo XLVI, 11.

[18] V. 864 ff.

[19] Daß wir ihn überhaupt betrachten können, ist schon für sich allein ein Beweis, daß er nichts mit unserem wahren Wesen zu tun hat: Was an uns *erkennbar* ist, ist anattā, nicht-selbst (cfr. oben S. 135, Anm. 174); der Wille ist, wie alle übrigen Bestimmungen an uns, genau erkennbar; also ist auch er *anattā!*

[20] Das Wort tanhā, Durst, deckt sich mit dem, was Schopenhauer mit *Wille* bezeichnet in bewußter Erweiterung des normalen Inhalts dieses Begriffs, wonach man unter ihm nur »den vom Erkennen geleiteten, . . . unter Leitung der Vernunft sich äußernden Willen« versteht, indem der Buddho eben bereits »die Identität des Wesens jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen« durchschaute und deshalb »zur Bezeichnung des Begriffs dieses Genus« im Gegensatz zur Spezies des Wollens im engeren Sinne ein eigenes Wort prägte, das uns, die wir diese Identität nicht erkannten, fehlt (cfr. hiezu Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, S. 132 [164]).

des Todes stets wieder zu einem neuen Anhaften an einem neuen Keim *treibt*, ein neues solches Anhaften herbeiführt und uns so immer wieder an einen neuen Organismus kettet. Es ist es also auch, das noch bei Lebzeiten mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden muß, wenn wir im Tode aus dem Kreislauf der Wiedergeburten sollen heraustreten können – anläßlich einer bestimmten Empfindung und Wahrnehmung aufsteigende Regungen *bloßen* Wollens, also solche, die keine Gier und kein Widerstreben, die beiden Charakteristika alles triebmäßigen Wollens, in sich schließen, vermögen kein solches Anhaften herbeizuführen, da sie, wie schon bei Lebzeiten, so auch im Moment des Todes mit der sie auslösenden Empfindung und Wahrnehmung wieder spurlos verschwinden[21]. Wir müssen also vollständig *triebfrei* oder was, wie wir gesehen haben, dasselbe ist, vollständig *charakterfrei*[22] und damit *qualitätsfrei* werden.

Nun entsteht aber die Frage, wie es kommt, daß unser Wollen zu einem triebmäßigen, zu einem determinierten geworden ist, oder wie wir zu unserem individuellen Charakter gekommen sind. Denn es ist klar, daß auch das auf einem rein natürlichen Vorgang beruhen muß, nachdem, wie wir gesehen haben, auch alles Wollen irgend welcher Art, wie überhaupt *alle* Bestimmungen an uns, nichts mit unserem, den Gesetzen des Entstehens und Vergehens entrückten Wesen zu tun hat, sondern auch *es* anattā, mithin den genannten Gesetzen unterworfen ist.

Um die Umwandlung des bloßen Wollens zur Heftigkeit des Triebes und damit zur Charaktereigenschaft zu verstehen, muß man vor allem die Tatsache klar ins Auge fassen, wie wir allmählich auch in Gebieten, in welchen der Wille bisher keine Macht über uns hatte, zu dessen Sklaven werden: Einer, der bisher frei – man beachte das Wort! – von der Leidenschaft des Tabakrauchens war, läßt sich durch fremdes Beispiel bestimmen, es gleichfalls zu versuchen. Er raucht einmal und fühlt sich noch vollständig frei, es künftig zu wiederholen oder zu unterlassen; er raucht ein zweites Mal und schon empfindet er es bei der nächsten Gelegenheit als Versuchung, es wiederum zu tun. Er muß also schon Kraft aufwenden, dieser Versuchung Widerstand zu leisten, wenn auch noch keine erhebliche. Statt aber sich zu diesem Kraftaufwand zu entschließen, gibt er nach und raucht weiter. Mit jeder Wiederholung wird die Neigung hiezu stärker, bis schließlich eine förmliche Leidenschaft daraus wird, gegen die anzukämpfen aussichtslos erscheint. – Ein Knabe aus arbeitsamer Familie verliere frühzeitig seine Eltern, unter deren Obhut er ordentlich und fleißig war. Er wird zu verkommenen Verwandten gebracht. Statt daß ihm Gelegenheit gegeben wird, eine ordentliche Beschäftigung zu erlernen, wird er zum Betteln

[21] Vom reinen Wollen im Gegensatz zum triebmäßigen handelt folgende Stelle: »Da hat sich, Mönche, ein Mönch beim Wollen der Begierde entäußert, des Verlangens entäußert, der Sehnsucht entäußert, des Dürstens entäußert, des Fieberns entäußert, des Durstes entäußert.« Majj. Nik. I, p. 103 (16. Suttam)

[22] Auch hier also wieder der Unterschied zwischen charakter*los* und charakter*frei:* der Charakterlose hat *noch* keinen Charakter, der Charakterfreie hat ihn *nicht mehr*.

und Stehlen angehalten. Es kann kein Zweifel bestehen, daß er mit der Zeit ein arbeitsscheuer Mensch werden wird; ja, diese Arbeitsscheue wird sich später zum eingewurzelten Hang auswachsen. In beiden Fällen kann nicht davon gesprochen werden, daß die Anlage zu dem späteren, scheinbar unausrottbaren Hang mit auf die Welt gebracht worden ist. Der Keim zu ihnen ist vielmehr erst in diesem Leben gelegt und weiterhin dann infolge der *Gewohnheit* bis zur dauernden Willensdisposition entwickelt worden. – Wie viele junge Leute sind nicht durch schlechtes Beispiel, Verführung oder infolge ungünstiger äußerer Verhältnisse auf die Bahn des Lügens, Stehlens oder eines ausschweifenden Lebens gebracht und infolge langer Betätigung in diesen Richtungen zu *gewohnheitsmäßigen* Lügnern, Dieben, Wüstlingen geworden, die unter gegenteiligen Umständen anständige Menschen abgegeben hätten, also eben *nicht* von Natur aus schlecht waren! Auch sie hatten diese nachmaligen Eigentümlichkeiten ihres Wollens nicht mit auf die Welt gebracht, waren vielmehr beim Eintritt ins Leben noch *frei* von ihnen, die vielmehr erst die Frucht allmählicher *Gewöhnung* während desselben sind. Diese allmähliche, unwiderstehliche Neigungen schaffende Macht der Gewohnheit wird schließlich ein jeder selbst in seinem täglichen Leben am Werke finden: die nichtigsten Kleinigkeiten, die armseligsten Verhältnisse können uns infolge der Macht der Gewohnheit vollständig in ihren Bannkreis zwingen, so daß wir am Ende töricht in die Klage über die Unbesiegbarkeit unseres Wollens ausbrechen und uns damit entschuldigen, daß wir mangels eines anderen Willens eben nicht anders handeln können, statt daß wir uns darauf besinnen, daß wir uns selbst durch die gedankenlose Hingabe an seine ersten Regungen in die Knechtschaft dieses Willens begeben haben:

»Gleichwie etwa, Udāyī, eine Wachtel, mit einem Band aus faulem Baste gebunden, eben dadurch in Verderben, in Not und Tod gerät: Wer nun da, Udāyī, also spräche: ›Das Band aus faulem Baste, womit diese Wachtel gebunden ist und wodurch sie in Verderben, in Not und Tod gerät, das ist ja für sie kein festes Band, ist ein schwaches Band, ein faules Band, ein haltloses Band‹, würde der also, Udāyī, recht reden?«

»Gewiß nicht, o Herr. Das Band aus faulem Baste, o Herr, womit diese Wachtel gebunden ist und wodurch sie in Verderben, in Not oder Tod gerät, das ist ja für sie ein festes Band, ein tüchtiges Band, ein zähes Band, kein faules Band, ein schwerer Block.«

»Ebenso nun auch, Udāyī, haben da gar manche Toren, von mir ermahnt ›Das mögt ihr lassen‹, dann also gesprochen: ›Was wird es auf solche Kleinigkeit, Winzigkeit ankommen? Allzu peinlich genau ist doch dieser Asket!‹ Und sie gehen nicht davon ab und veranlassen die Mönche, die da strebend ringen zur Unzufriedenheit mit mir. *Denen wird das, Udāyī, eine feste Fessel, eine tüchtige Fessel, eine zähe Fessel, keine faule Fessel, ein schwerer Block*[23].«

So ist es also die Gewohnheit, die das Wollen im Verlaufe des Lebens in

[23] Majj. Nik. I, p. 450 (66. Suttam).

bestimmte Bahnen lenkt, bestimmte Willensdispositionen schafft. Diese so entstandenen Dispositionen bestimmen dann aber später die Art der Neuanhaftung im Tode mit der Folge, daß das Wesen, welches aus dem ergriffenen, *diesen Dispositionen entsprechenden* neuen Keim hervorwächst, jene in der vorangegangenen Existenz entwickelten Gewohnheiten nunmehr als Anlage, als *Charaktereigentümlichkeit* mit auf die Welt bringt. Dieser so *charakteristisch gewordenen* Gewohnheit wird im neuen Leben weiter nachgegeben, wodurch sie noch stärker wird. Das setzt sich durch eine Reihe von aufeinanderfolgenden Existenzen fort, bis die Charaktereigentümlichkeit schließlich eine solche Stärke erreicht, so innig mit uns verwoben erscheint, daß wir unter normalen Verhältnissen keine Möglichkeit mehr sehen, uns von ihr zu befreien, uns vielmehr auch aus diesem Grunde in ihr bestanden wähnen und dann auch aus diesem Grunde den Satz prägen: Ich bin durch und durch Wille — ein Satz, der nach dem Bisherigen aber nur in dem Sinne richtig ist, als auch ein Tuch durch und durch naß sein kann und deswegen doch nicht aus Wasser besteht.

Daß unsere Charaktereigentümlichkeiten auf diesem Wege zustande gekommen sind, kommt in den uns schon bekannten Worten mit zum Ausdruck: »Eigner der Werke, Brahmane, sind die Wesen, Erben der Werke, Kinder der Werke, Geschöpfe der Werke, Knechte der Werke. Das Werk scheidet die Wesen ab, je nach Verkommenheit und Vorzüglichkeit«, wie der Buddho das dann auch an folgendem Beispiele ausführt:

»Da ist, Brahmane, irgend ein Weib oder ein Mann einem Asketen oder einem Priester begegnet und erkundigt sich nicht: ›Was ist heilsam, o Herr, was ist unheilsam, was ist unrecht und was ist recht, was ist zu betreiben und was ist nicht zu betreiben? Was kann mir, indem ich es tue, lange zum Unheil und Leiden gereichen und was kann mir wieder, indem ich es tue, lange zum Wohle, zum Heile gereichen?‹ Da läßt ihn solches Wirken, also vollzogen, also vollbracht, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, abwärts geraten, auf schlechte Fährte, zur Tiefe hinab, in höllische Welt; oder wenn er nicht dahin gelangt und Menschentum erreicht, wird er, wo er da neugeboren wird, unverständig sein. Das ist der *Übergang*, Brahmane, *der zur Unverständigkeit führt*... Da ist wieder, Brahmane, irgend ein Weib oder ein Mann einem Asketen oder einem Priester begegnet und erkundigt sich: ›Was ist heilsam, o Herr, was ist unheilsam, was ist unrecht und was ist recht, was ist zu betreiben und was ist nicht zu betreiben? Was kann mir, indem ich es tue, lange zum Unheil und Leiden gereichen und was kann mir wieder, indem ich es tue, lange zum Wohle, zum Heile gereichen?‹ Da läßt ihn solches Wirken, also vollzogen, also vollbracht, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf gute Fährte geraten, in himmlische Welt; oder wenn er nicht dahin gelangt und Menschentum erreicht, wird er, wo er da neugeboren wird, wissensmächtig sein. Das ist der *Übergang*, Brahmane, *der zur Wissensmacht führt*[24].«

[24] Majj. Nik. III, p. 205 (135. Suttam).

Auf dem Wege der unvordenklichen Gewohnheit ist insbesondere auch der Grundwahn der Menschheit zu seiner granitnen Stärke angewachsen, nämlich der Wahn, daß wenigstens die geistigen Fähigkeiten die unmittelbare Auswirkung unseres Wesens seien: »Des aus den vier Hauptelementen aufgebauten Körpers mag wohl auch ein unerfahrener, gewöhnlicher Mensch überdrüssig werden; was aber da bezeichnet wird als ›Denken‹ oder als ›Geist‹ oder als ›Erkennen‹, davon kann der unerfahrene, gewöhnliche Mensch nicht genug haben, nicht loskommen. Und warum nicht? *Lange Zeit hindurch hat ja der unerfahrene, gewöhnliche Mensch sich daran geschlossen, es gehegt und gepflegt* (in dem Gedanken): ›Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst[25]‹«, welchem Grundwahn entsprechend dann die Selbstsucht die ebenso hervorstechende Grundeigenschaft des Willens ist. Es ist nur die Konsequenz dieser richtigen Erkenntnis von der charakterbildenden Macht der Gewohnheit, daß der Buddho auch im übrigen, wenn *wir* von Charakter oder charakteristischen Willensrichtungen sprechen, nur ein »weltgewohntes Betragen«, eine »weltgewohnte Einstellung«, »weltgewohnte Niedergeschlagenheit, Trägheit, Heftigkeit« kennt[26]. Inhaltlich aber stellt dieses hausgewohnte Betragen das zum Trieb gewordene Wollen, also eben den Durst in seiner sechsfachen Betätigung als Durst nach den Gestalten, den Tönen, Düften, Säften, Tastobjekten und Vorstellungen dar[27]. Mit einem kühnen Ausdruck könnte man auch sagen, der uns erfüllende, bei jeder Empfindung stets wieder neu hervorbrechende Durst sei die Verknöcherung des Wollens infolge Gewohnheit. Eben darum ist seine Ausrottung ja auch so schwer und mußte dieser Anteil, den die Gewohnheit an unserem Wollen hat, einen entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung des vom Buddho zur Vernichtung des Durstes aufgestellten Pfades haben, wie wir später noch sehen werden.

Nach dieser Aufhellung des Verhältnisses, in welchem der Durst zum Willen steht, ist uns nun aber die dritte der vier Hohen Wahrheiten, zu der selbst wir nunmehr zurückkehren können, völlig klar: *Im Durst muß unser Wille vernichtet werden, soweit er über uns Gewalt gewonnen hat.* Mit dieser Vernichtung ist dann das Band, das uns an die Welt und damit ans Leiden fesselt, definitiv durchschnitten: wir sind erlöst. Denn, um es noch einmal zu wiederholen, habe ich keinen Willen, keinen Durst mehr nach der Welt, dann wird im kommenden Tode mangels eines Willens darnach auch kein Anhaften an einem neuen Keim mehr stattfinden und damit auch die Sechssinnenmaschine als der zur Berührung mit der Welt bestimmte Apparat nicht mehr aufgebaut werden; wo aber keine Berührung ist, da ist auch keine Empfindung[28] und

[25] Cfr. oben S. 106 f.

[26] Majj. Nik. III, p. 136 (125. Suttam).

[27] Majj. Nik. I, p. 51 (9. Suttam).

[28] »Es wäre ein Unding anzunehmen, daß sie ihre Empfindung haben würden ohne die Berührung« (Digha Nik. I).

damit kein Leiden mehr – die ganze Leidensverkettung, wie wir sie früher im einzelnen als die Kette vom Kausalnexus, den Paticcasamuppādo, kennen gelernt haben, wird für immer aufgehoben:

»Wenn, Mönche, aus Öl und Docht erzeugt, das Licht einer Öllampe brännte, aber niemand von Zeit zu Zeit Öl aufgösse und für den Docht sorgte, dann würde, Mönche, da der alte Brennstoff verzehrt ist und neuer nicht hinzugetan wird, die Lampe aus Mangel an Nahrung erlöschen. Ebenso auch, Mönche, wird in dem, der *in der Erkenntnis von der Vergänglichkeit aller Daseinsfesseln* verharrt, *der Durst* aufgehoben; durch die Aufhebung des Durstes wird das Anhaften aufgehoben; durch die Aufhebung des Anhaftens wird das Werden aufgehoben; durch die Aufhebung des Werdens wird die Geburt aufgehoben; durch die Aufhebung der Geburt wird Alter, Krankheit, Tod, Schmerz und Klagen, Leiden, Kümmernis und Verzweiflung aufgehoben. Das ist die Aufhebung des ganzen Reiches des Leidens[29].«

An dieser Stelle sehen wir zugleich wieder, *wie* der Durst zur Aufhebung gelangt, nämlich eben durch die *Erkenntnis*. Wer von allem in der Welt immer deutlicher und deutlicher erkennt, daß es schließlich doch zugrunde gehen muß und damit aus seinem Besitze nur Leid übrig bleiben kann, dessen Sinnenbetätigung findet immer weniger geeignete Objekte, bis sich schließlich die allgemeine Erkenntnis einstellt, daß »kein Ding der Neigung wert ist[30]«, daß also nichts in der Welt verdient, gesehen, gehört, gerochen, geschmeckt, getastet, gedacht zu werden, ja, daß alles Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten, Denken, eben weil uns alle diese Funktionen im Grunde nur Leiden zuführen, selbst leidvolle Tätigkeiten bilden. Er erkennt: »Wer sich am Auge erfreut, der erfreut sich am Leiden. Wer sich am Ohr – an der Nase – an der Zunge – am Leibe – am Denken erfreut, der erfreut sich am Leiden[31].« Wer das erkannt hat, und zwar wirklich erkannt hat, den kommt Grausen vor allem an, »es überkommt ihn Grausen vor dem Auge, Grausen vor den Gestalten, Grausen vor dem Sehbewußtsein, Grausen vor der Sehberührung, Grausen vor der Empfindung, Grausen vor dem Durste. Es überkommt ihn Grausen vor dem Ohre, der Nase, der Zunge, dem Leibe, dem Denken, Grausen vor den Tönen, den Düften, den Säften, dem Tastbaren, den Gedanken, Grausen vor dem Hörbewußtsein, dem Riechbewußtsein, dem Schmeckbewußtsein, dem Tastbewußtsein, dem Denkbewußtsein, Grausen vor der Hörberührung, der Riechberührung, der Schmeckberührung, der Tastberührung, der Denkberührung, Grausen vor der Empfindung, Grausen vor dem *Durste*[32].« Auch der letztere erlischt also definitiv. Denn wonach sollte der noch Verlangen haben, der alle wirklichen und möglichen Objekte, die sich seinen sechs Sinnen je bieten können, als leid-

[29] Samyutta Nikāyo II, pag. 86 (XII, 53).
[30] Majj. Nik. I, p. 251 (37. Suttam).
[31] Samyutta Nikāyo, XXXV, 19–20.
[32] Majj. Nik. III, p. 286 (148. Suttam).

voll erkannt hat, der also, wohin er auch in der Welt blickt, nur ein Meer von Leiden sich entgegenströmen sieht? Leid kann man sich ja gar nicht wünschen, nach Leiden kann man ja gar kein Verlangen haben, weil das in der Tat gegen unser wirkliches Wesen ginge, »das Wohlsein begehrt und Wehe verabscheut«. Somit muß also jeder Durst wirklich, sobald die ganze Erkenntnis aufgeht, daß alles, was nur je Objekt unseres Willens werden kann, verkapptes Leiden ist, also eben *mangels geeigneter Nahrung*, unfehlbar erlöschen. Diese Erlöschung alles dürstenden Willens kann man auch ohne weiteres dadurch feststellen, daß man keinerlei Hervorbringungen im engeren Sinne, also keine der Befriedigung eines Durstes dienenden schöpferischen Denkakte mehr setzt. Denn, »daß man mit dem Denken nicht mehr hervorbringt, nichts mehr ersinnt, kündet, daß man nicht mehr dürstet; daß man nicht mehr dürstet, kündet, daß man nicht mehr haftet[32a]«. Nun ist jeder Durst letzten Endes ein Durst nach *Bewußtsein* und kulminiert damit alles Haften in einem Haften an einem Keime im Augenblick des Todes, um daraus einen neuen Bewußtseins*apparat* zu formen. Damit steht mithin schon von dem Zeitpunkte an, in welchem man alle schöpferischen Denkakte für immer eingestellt hat, fest, daß man mangels jeglichen Durstes nach Bewußtsein im Tode auch an keinem neuen Keime zur Formung eines neuen Bewußtseins*apparates* mehr haften wird. Der Erlöste *weiß* also bereits zu seinen Lebzeiten, daß er nach seinem Tode körperfrei, bewußtseins- und damit empfindungsfrei sein wird, und weiß weiter, daß dieser Zustand unveränderlich, mithin ewig sein wird, weil sich ja in alle Ewigkeit kein Durst nach Änderung dieses Zustandes mehr erheben kann, indem jeder Durst als seine unerläßliche Bedingung Empfindung und damit einen körperlichen Organismus *voraussetzen* würde.

Näher gestaltet sich für den *Erlösten* — wohl zu merken, von *diesem* Standpunkte aus schildert der Buddho die Sachlage! — sein Heraustritt aus der Welt in seinem Tode, wie folgt:

Nachdem er die Hervorbringungen im engeren Sinne, nämlich die schöpferischen Denkakte, bereits mit der Ertötung des dürstenden Willens für immer eingestellt hat, hört im Sterben zunächst das Ein- und Ausatmen auf. Damit stellen auch die fünf Außensinne ihre Tätigkeit ein. Das Denken kann noch weitergehen. Schließlich kommt aber auch die geistige Wahrnehmung zum Stillstand und als Letztes »erkalten die Empfindungen[33]«. Damit sind die Hervorbringungen »völlig, restlos aufgehoben« und mit ihnen ebenso »völlig und restlos« alles Bewußtsein. Mit dem Hinschwinden des Bewußtseins schwindet für den sterbenden Heiligen auch der körperliche Organismus dahin, den er ja nur in seinem Bewußtsein erlebte: »Im Bewußtsein steht das All[34]«.

Mit der völligen Trennung vom körperlichen Organismus ist die Brücke zur Welt für ewig abgebrochen und damit für immer jede neue »Berührung« mit

[32a] vgl. S. 211 f. [33] vgl. Anm. 110 S. 213 des Kapitels »Die Sankhārā«.
[34] Suttanipāto, Vers 1114.

der Welt unmöglich geworden, damit auch jede neue Empfindung, damit jeder neue Durst, damit jedes neue Haften, damit jedes neue Werden, damit jede neue Geburt, damit jedes neue Leiden.

Eben das kündet die Formel vom Kausalnexus in ihrem zweiten Teile, wenn sie sagt:

»Wenn dieses nicht ist, ist jenes nicht; wenn dieses aufgehoben wird, verschwindet jenes. Das will sagen:

Durch die völlige, restlose Aufhebung des Nichtwissens werden die Hervorbringungen – Sankhārā – aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung der Hervorbringungen wird das Bewußtsein aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung des Bewußtseins wird der körperliche Organismus aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung des körperlichen Organismus werden die sechs Sinne aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung der sechs Sinne wird die Berührung aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung der Berührung wird die Empfindung aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung der Empfindung wird der Durst aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung des Durstes wird das Haften aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung des Haftens wird das Werden aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung des Werdens wird die Geburt aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung der Geburt verschwinden Alter und Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung.

Also kommt die Aufhebung dieser ganzen Leidensverkettung zustande[35].«

Weil so der ganze Kreislauf innerhalb der Welt mit dem kommenden Tode infolge der Unmöglichkeit einer neuen Geburt für immer abgebrochen wird, deshalb ist der Heilige natürlich auch allen Folgen seiner früheren schlechten Taten, soweit diese Taten erst nach seinem Tode zur Reife kämen, für immer entronnen, mögen sie auch noch so schlecht gewesen sein. Denn mit seinem

[35] Udānam I, 3. – Kurz sagt der Buddho vom Tode eines seiner heiligen Jünger: »Zerbrochen ist der Leib, aufgehoben die Wahrnehmung, die Empfindungen alle sind ausgeglüht, die Hervorbringungen sind zur Ruhe gekommen, das Erkennen ist zur Rüste gegangen« (Udānam VIII, 9), während er beim Tode des heiligen Godhiko die Frage: »Wo hat das Bewußtsein Godhikos, des Edlen, neuen Anhalt – (an einem neuen Keim) – gefunden?« also beantwortet: »Godhikos, des Edlen, Bewußtsein hat keinen Anhalt mehr gefunden; vollkommen erloschen ist Godhiko, der Edle« (Sam. Nik I., p. 122: IV, 3).

Heraustritt aus der Welt entzieht er sich selbstverständlich auch dem diese beherrschenden Karma-Gesetze. In diesem Sinn sagt denn auch der Vers 294 des Dhammapadam:

»Erschlüg' den Vater er und auch die Mutter,
Dazu zwei Fürsten aus adligem Stamme,
Samt Anhang und zerstörte deren Reich:
Schuldlos stünd' er da, wenn heilig er dann würde.«

Andererseits bleibt er aber ebenso selbstverständlich den Folgen seiner früheren Taten soweit und so lange unterworfen, als er noch in der Welt verweilt, also während der Zeit bis zu seinem Tode. Ein Beispiel hiefür bietet uns Angulimālo im sechsundachtzigsten Suttam des Majjhima Nikāyo. Derselbe, »einst ein Räuber, grausam und blutgierig, an Mord und Totschlag gewohnt, ohne Mitleid gegen Mensch und Tier«, war von dem Buddho bekehrt und weiterhin ein Heiliger geworden. Eines Tages, als er sich gerade auf dem Almosengang befand, wurde er mit Steinen und Stöcken beworfen, so daß er blutüberströmt zum Meister kam. Dieser spricht zu ihm: »Dulde nur, Heiliger, dulde nur, Heiliger! Um welchen Wirkens Frucht du viele Jahre, viele Jahrhunderte, viele Jahrtausende Höllenqualen erlittest, dieses Wirkens Frucht, Heiliger, findest du noch bei Lebzeiten«. Damit sagt also der Buddho einmal, daß diese Mißhandlung Angulimālos in kausaler Verknüpfung mit seinem früheren ruchlosen Leben stehe, wenn diese Verknüpfung in ihren einzelnen Gliedern auch nicht offenbar ist, sondern insoweit unter die *verborgene* Leidensverkettung fällt. Im übrigen aber hat der Ausspruch eben den Sinn, Angulimālo solle froh sein, daß er als Heiliger nur mehr diese geringen, sich noch *während* seines Lebens einstellenden Folgen über sich ergehen lassen müsse und er von den anderen schrecklichen Folgen, die nach seinem Tode ausgereift wären, *wenn er nicht heilig geworden wäre*, befreit sei[36].

* * *

Das Aufgehen der vollen Erkenntnis und das dadurch herbeigeführte Erlöschen jeglichen Durstes nach der Welt hebt aber nicht bloß die Leidenskette mit dem Tode gänzlich auf, sondern bringt auch schon im Leben eine radikale Umwälzung mit sich: die Erlösung wird noch hienieden unmittelbar *erlebt*. Zugleich mit dem Erlöschen des Durstes stellt sich nämlich, wie wir oben gesehen haben, Grausen vor jeder weiteren Sinnentätigkeit ein, in der sich ja der

[36] Daß diese noch bei Lebzeiten sich einstellenden Folgen so gering waren, verdankte Angulimālo nicht zum geringsten Teil der herrschenden Anschauung seiner Zeit, wonach die Staatsgewalt auch einen Räuber und Mörder nicht zur Rechenschaft zog, wenn er als Mönch auf Hohem Pfade wandelte – cfr. Majj. Nik. II. p. 101 (86. Suttam). – Würde Angulimālo in unserer Zeit gelebt haben, so würde ihn auch die erreichte Heiligkeit nicht vor dem Urteilsspruch des weltlichen Richters haben schützen können, der nur auf Todesstrafe hätte lauten können. Auch in diesem Falle würde der Buddho ihm noch aufs Schafott hinauf den angeführten Ausspruch zugerufen haben.

Durst nur betätigte und aus der er andererseits immer wieder neue Nahrung sog. Damit graust es einem aber auch vor dem eigenen Körper, den man ja bloß als Träger der Sinnesorgane, als die Sechssinnenmaschine liebt: Wer in Wahrheit nichts mehr sehen will, dem liegt auch nichts mehr daran, wenn all das an seinem Körper zugrunde geht, was die Sehtätigkeit ermöglicht; und wer auch nichts mehr hören, riechen, schmecken und tasten will, der hängt an seinem Körper nur mehr insoweit, als er das notwendige Werkzeug für das allein noch für unentbehrlich gehaltene Denken darstellt. Wer aber noch dazu auch alles Denkens überdrüssig wird, der hat jegliches Interesse an dem Fortbestand seines Körpers verloren, der ihm ja jetzt zu nichts mehr nütze ist: die Sechssinnenmaschine ist ihm in ihrer Gesamtheit überflüssig geworden. Es geht ihm wie einem Maler, der des Malens überdrüssig geworden ist, alle Lust daran verloren hat. Wie ein solcher eben deshalb gleichgültig gegen Palette und Pinsel geworden ist, sie achtlos beiseite wirft, ja, sie für ihn nunmehr eine Last bilden, so werden dem, der aller Sinnentätigkeiten wegen ihres leidenschaffenden Charakters überdrüssig geworden ist, die Sinnesorgane und damit der gesamte körperliche Organismus zur Last, er betrachtet sie als eine Bürde, ja, als die Bürde, von der freizukommen Erlösung ist; dies um so mehr, als er dem genannten Maler auch darin gleicht, daß er, ebenso wie dieser durch Aufgabe des ihm mißliebig gewordenen Berufes in seiner Unversehrtheit nicht berührt wird, sondern diese ihm im Gegenteil nunmehr erst völlig als eine ungestörte zum Bewußtsein kommt, ebenfalls, je mehr er sich von allen Sinnentätigkeiten losmacht, zu seiner eigenen Überraschung anschaulich erkennt, daß er selbst dadurch in seinem Bestande in keiner Weise beeinträchtigt, sondern lediglich von störenden Elementen frei wird. Dieses Bewußtsein wird in ihm so überwältigend, daß er vor seinem mit den sechs Sinnen behafteten Körper geradezu zurückschreckt mit der Folge, daß er sich innerlich von ihm *loslöst*. Es ist also eine bloße *Loslösung*, die sich in ihm vollzieht: »Voll Grausen schreckt er zurück; weil er zurückschreckt, *löst er sich los*«, fährt die oben — S. 244 — zitierte Stelle aus der Mittleren Sammlung[37] fort. Nimmt er gleichwohl wieder Sinnentätigkeiten vor, so empfindet er die durch sie ausgelösten Empfindungen unmittelbar als ihm nicht zugehörig, als etwas, das er unbeschadet seiner Integrität auch lassen kann, empfindet sie eben als ein *Losgelöster*: »Empfindet er nun eine wohlige Empfindung, so erkennt er ›sie ist vergänglich‹, erkennt ›sie ist unangenommen‹, erkennt ›ist unerfreulich‹. Empfindet er eine wehe Empfindung, so erkennt er, ›sie ist vergänglich‹, erkennt ›ist unangenommen‹, erkennt ›ist unerfreulich‹. Empfindet er eine weder wehe noch wohlige Empfindung, so erkennt er ›sie ist vergänglich‹, erkennt ›ist unangenommen‹, erkennt ›ist unerfreulich‹. Empfindet er nun eine wohlige Empfindung, so empfindet er sie als ein *Losgelöster*. Empfindet er eine wehe Empfindung, so empfindet er sie als

[37] Majj. Nik. III, p. 286 (148. Suttam).

ein Losgelöster. Empfindet er eine weder wehe noch wohlige Empfindung, so empfindet er sie als ein *Losgelöster*[38].«

Weil man so seinen eigenen Empfindungen als ein Losgelöster gegenübersteht, deshalb können sie einen auch nicht mehr gefangen nehmen: »Durch das Auge und die Gestalten entsteht das Sehbewußtsein, der Einschlag der drei gibt Berührung, durch die Berührung entsteht eine Empfindung von Wohl oder von Wehe oder weder von Wehe noch von Wohl. Von einer wohligen Empfindung getroffen, empfindet man da keine Freude, keine Befriedigung, kein Ergötzen und begehrliche Anwandlung kommt einen nicht an. Von einer wehen Empfindung getroffen, wird man da nicht bekümmert, nicht beklommen, man jammert nicht, schlägt sich nicht stöhnend die Brust, gerät nicht in Verzweiflung und widerwillige Anwandlung kommt einen nicht an. Von einer weder wehen noch wohligen Empfindung getroffen, mag man dieser Empfindung Entstehen und Vergehen, die Lust, die sie bringt und das Elend, das sie im Gefolge hat, sowie man ihr entrinnt, der Wirklichkeit gemäß verstehen und unwissende Anwandlung kommt einen nicht an[39].« Infolge der Sinnentätigkeiten flammt also natürlich zwar auch noch weiterhin Bewußtsein auf, aber nur mehr so, daß es gleichmütig auf das, wodurch es ausgelöst wurde, herabblickt; ja, weil man auch seinen eigenen Empfindungen vollständig fremd gegenübersteht und die sie auslösenden Objekte vom Lichte der erworbenen reinen Erkenntnis, wonach sie *alle* im Grunde die Verwesung in sich bergen, also ekelhaft sind, wie mit einem Scheinwerfer bestrahlen kann, deshalb hat man es auch in der Hand, aufgestiegene angenehme Empfindungen direkt in ihr Gegenteil zu verkehren, also sie als unangenehme zu empfinden, unangenehmen Empfindungen aber das Unangenehme zu nehmen oder auch allen Empfindungen gegenüber sich völlig teilnahmslos, also absolut gleichmütig zu verhalten, je nachdem man die Erkenntnis auf die die Empfindungen auslösenden Objekte wirken läßt:

»Wie aber hat man, Anando, als Heiliger Gewalt über die Sinne? Da hat, Anando, ein Mönch mit dem Auge eine Gestalt gesehen, mit dem Ohre einen Ton gehört, mit der Nase einen Duft gerochen, mit der Zunge einen Saft geschmeckt, mit dem Leibe etwas Tastbares getastet, mit dem Denkorgan eine Vorstellung gedacht, und wird angenehm bewegt, wird unangenehm bewegt, wird teils angenehm, teils unangenehm bewegt. Und wenn er sich wünscht: ›Bei Widerwärtigem will ich unwiderwärtig wahrnehmen‹, so nimmt er unwiderwärtig wahr. Wenn er sich wünscht: ›Bei Unwiderwärtigem will ich widerwärtig wahrnehmen‹, so nimmt er widerwärtig wahr. Wenn er sich wünscht: ›Bei teils Widerwärtigem, teils Unwiderwärtigem will ich unwiderwärtig wahr-

[38] Majj. Nik. III, p. 244 (140. Suttam).

[39] Majj. Nik. III, p. 286 (140. Suttam). – Das gleiche gilt natürlich, wie dort weiter ausgeführt, auch bezüglich der durch die Hör-, Riech-, Schmeck-, Tast- und Denktätigkeit ausgelösten Empfindungen.

nehmen‹, so nimmt er unwiderwärtig wahr. Wenn er sich wünscht: ›Bei teils Unwiderwärtigem, teils Widerwärtigem will ich widerwärtig wahrnehmen‹, so nimmt er widerwärtig wahr. Wenn er sich wünscht: ›Widerwärtiges und Unwiderwärtiges, beides will ich von mir weisen und gleichmütig bleiben, besonnen, klar bewußt‹, so bleibt er dabei gleichmütig, besonnen, klar bewußt. So aber, Anando, hat man als Heiliger Gewalt über die Sinne[40].«

Man erlebt also zwar noch Empfindungen, aber sie haben alle Gewalt über einen verloren: man ist zwar noch nicht frei *von* ihnen, aber man steht ihnen als *ein Freier gegenüber:*

»Das ist ein Mönch, der erträgt Kälte und Hitze, Hunger und Durst, Wind und Wetter, Mücken und Wespen und plagende Kriechtiere, boshafte, böswillige Redeweisen, körperliche Schmerzgefühle, die ihn treffen, heftige, schneidende, stechende, unangenehme, leidige, lebensgefährliche, dauert er duldend aus, ist gänzlich von Gier, Haß und Irre entledigt, entwöhnt worden von Unart; Opfer und Spende, Gabe und Gruß verdient er als heiligste Stätte der Welt[41].«

Von ihm gelten die gewaltigen Worte: »Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen alle bin ich gleich; Zuneigung und Widerwillen kenne ich nicht. In Freude und Leid bleibe ich unbewegt, in Ehren und Unehren; überall bin ich gleich. Das ist die Vollendung meines Gleichmuts[42].«

Nichts kann mehr eine Regung des Begehrens oder des Widerstrebens in ihm auslösen; es ist nur noch völlig reines »erkennendes Schauen« — (ñāṇadassaṇam) übrig geblieben. Denn wodurch sollte ein Solcher noch beeinflußt werden, nachdem er aller bisheriger Determinierung ledig und von allen äußeren Eindrükken unabhängig geworden ist? Welche Regung des Wollens er aufsteigen lassen will, die läßt er eben aufsteigen, und welche er wieder untergehen lassen will, die läßt er wieder untergehen: er hat die *vollkommenste Willensfreiheit* verwirklicht[43].

Ja, es mag sein, daß ein solcher Erlöster nicht bloß die Freiheit *im* Wollen, sondern auch die völlige Freiheit *vom* Wollen und damit auch die absolute Bewußtseins- und Empfindungsfreiheit schon zu Lebzeiten verwirklicht, freilich nicht augenblicklich und plötzlich, sondern in stufenweisem Aufstieg, so, wie jemand die Sprossen einer Leiter erklimmt — so gewaltig sind die Einflüsse seitens der Welt, welche durch die fünf äußeren Sinne auf uns hereinströmen, daß auch der Erlöste, an dem sie im übrigen, wie wir gesehen haben, auch wenn sie eindringen, auf jeden Fall spurlos abgleiten, sie nur der Reihe nach völlig stauen kann, gleichwie auch ein freier Mann im Sinne der Welt die Hindernisse, die seine Freiheit beeinträchtigen, eines um das andere, beseitigen muß. Dieser

[40] Majj. Nik. III, p. 301 (152. Suttam).
[41] Majj. Nik. III, p. 136 (125. Suttam).
[42] Cariyā Pitakam III, 15.
[43] Hienach kann man einen Heiligen auch als einen Menschen definieren, der die Willensfreiheit verwirklicht hat, oder — demzufolge — schlechthin als einen *Freien.*

Weg des Erlösten aber zur völligen Freiheit auch *vom* Wollen und damit zugleich von der ganzen Welt ist der folgende:

Das Wollen vollzieht sich in den Tätigkeiten der sechs Sinne. Von ihnen vermag der Erlöste beliebig jene der fünf äußeren Sinne völlig einzustellen, also insoweit alles Wollen zur Aufhebung zu bringen, er ist dann nach außen völlig blind und taub, für jeden Geruch, jeden Geschmack, jede Tastung unempfindlich geworden, insoweit also bereits aus der Welt herausgetreten:

»Um diese Zeit aber war Pukkuso der Mallerprinz, ein Jünger des Alāro Kālāmo, von Kusinārā nach Pāvā unterwegs und reiste die Landstraße entlang. Es sah nun Pukkuso der junge Maller den Erhabenen unter einem Baume sitzen. Als er den Erhabenen gesehen hatte, kam er heran, begrüßte den Erhabenen ehrerbietig und setzte sich beiseite nieder. Beiseite sitzend sprach nun Pukkuso der Mallerprinz zum Erhabenen also:

›Erstaunlich, o Herr, außerordentlich ist es, o Herr, wie tief da, o Herr, der Frieden ist, in dem Pilger zu beharren vermögen. — Eines Tages einmal, o Herr, war Alāro Kālāmo die Landstraße entlang gewandert, war dann vom Wege abgebogen und hatte sich in der Nähe unter einem Baume niedergesetzt, bis gegen Abend zu verweilen. Da sind nun, o Herr, an fünfhundert Karren gerade Alāro Kālāmo gegenüber vorbeigefahren. Nun ist dann, o Herr, einer der Männer, den Spuren dieser Karrenkarawane nachfolgend, zu Alāro Kālāmo herangekommen und hat also gefragt: ›Du hast wohl, o Herr, an fünfhundert Karren vorbeifahren sehn?‹ — ›Nichts hab' ich, Bruder, gesehn.‹ — ›Aber du hast doch, o Herr, den Lärm gehört?‹ — ›Nichts, Bruder, hab' ich von Lärm gehört.‹ — ›So hast du, o Herr, geschlafen?‹ — ›Nicht hab' ich, Bruder, geschlafen.‹ — ›Wie denn, o Herr: und du warst bewußt?‹ — ›Gewiß, Bruder.‹ — ›So hast du, o Herr, bewußt und mit wachen Sinnen die fünfhundert Karren, die gerade gegenüber vorbeigefahren sind, weder gesehen noch auch den Lärm gehört: aber dein Mantel, o Herr, ist ja ganz mit Staub überdeckt!‹ — ›Freilich, Bruder.‹ Da wurde nun, o Herr, jenem Manne also zumute: ›Großartig ist es, unglaublich, in der Tat, wie tief da, fürwahr, der Frieden ist, in dem Pilger zu beharren vermögen: wo ja eben einer bewußt und mit wachen Sinnen fünfhundert Karren, die gerade gegenüber vorbeifahren, weder zu sehn noch auch den Lärm zu hören braucht!‹ Und nachdem er so für Alāro Kālāmo hohe Begeisterung erkennen hatte lassen, ging er weiter.‹

›Wie denkst du darüber, Pukkuso, was mag da wohl etwa schwieriger auszuführen, etwa schwieriger zu erwirken sein: daß einer bewußt und mit wachen Sinnen fünfhundert Karren, die gerade gegenüber vorbeifahren, weder zu sehn noch auch den Lärm zu hören bräuchte; oder daß einer bewußt und mit wachen Sinnen im Gewittersturm, im wirbelnden Wolkenbruch, während Blitze herabfahren und der Donner krachend dareinschlägt, weder zu sehn noch auch den Lärm zu hören bräuchte?‹

›Was gälten da freilich, o Herr, fünfhundert Karren oder sechshundert, sie-

benhundert Karren oder achthundert, neunhundert Karren oder tausend oder hunderttausend Karren: vielmehr wäre das eben gar schwieriger auszuführen und schwieriger zu erwirken, daß einer bewußt und mit wachen Sinnen im Gewittersturm, im wirbelnden Wolkenbruch, während Blitze herabfahren und der Donner krachend dareinschlägt, weder zu sehn noch auch den Lärm zu hören bräuchte!‹

›Es war einmal, Pukkuso, da bin ich bei Atumā geweilt, in einer Scheune. Um diese Zeit aber, bei einem Gewittersturm, im wirbelnden Wolkenbruch, während Blitze herabfuhren und der Donner krachend dareinschlug, wurden unweit der Scheune zwei Landbauern, Brüder, vom Blitze getroffen und vier Zugochsen. Da ist denn, Pukkuso, aus Atumā eine große Menschenmenge herangekommen und um die beiden Landbauern, die erschlagenen Brüder, und die vier Zugochsen herumgestanden. Doch war ich, Pukkuso, schon aus der Scheune hervorgetreten und ging vor der Tenne unter freiem Himmel auf und ab. Alsbald kam nun, Pukkuso, einer der Männer aus jener großen Menschenmenge auf mich zu, verbeugte sich vor mir und stand beiseite. Den Mann aber, Pukkuso, der da beiseite stand, sprach ich also an: ›Was ist denn da, Bruder, für eine große Menschenmenge zusammengekommen?‹ — ›Es sind jetzt, o Herr, im Wettersturm, im prasselnden Wolkengusse unter flammenden Blitzen und krachendem Donnergetöse, zwei Landleute erschlagen worden, Brüder, und vier Zugochsen: da ist nun diese große Menschenmenge zusammengelaufen; du aber, o Herr, bist wo gewesen?‹ — ›Hier eben, Bruder, bin ich gewesen.‹ — ›Und hast es, o Herr, wohl gesehn?‹ — ›Nichts hab' ich, Bruder, gesehn.‹ — ›Aber du hast doch, o Herr, den Lärm gehört?‹ — ›Nichts, Bruder, hab' ich von Lärm gehört.‹ — ›Dann hast du, o Herr, gar geschlafen?‹ — ›Nicht hab' ich, Bruder, geschlafen.‹ — ›Wie denn, o Herr: und du warst bewußt?‹ — ›Gewiß, Bruder.‹ — ›So hast du, o Herr, bewußt und mit wachen Sinnen im Gewittersturm und wirbelnden Wolkenbruch, während Blitze herabfuhren und der Donner krachend dareinschlug, weder gesehn noch auch den Lärm gehört?‹ — ›Freilich, Bruder.‹ Da wurde nun, Pukkuso, jenem Manne also zumute: ›O wie seltsam ist es, wie so wunderbar doch, wie tief da wirklich der Frieden sein muß, in dem Pilger verharren können: wo ja eben einer bewußt und mit wachen Sinnen im Gewittersturm, im wirbelnden Wolkenbruch, während Blitze herabfahren und der Donner krachend dareinschlägt, weder zu sehn noch auch den Lärm zu hören braucht!‹ Und nachdem er so hohe Begeisterung für mich gezeigt hatte, ging er rechts herum und entfernte sich[44].«

Aber noch ist *innen* nicht völlige Ruhe eingekehrt: Das Denkorgan ist noch angeregt, kann nicht augenblicklich zur Ruhe kommen, wie ein in Schwingung versetztes Pendel noch eine Zeitlang weiterschwingt. Aber da der Sinnesgewaltige zu denken vermag, was ihm beliebt — »welchen Gedanken er will,

[44] Digha Nik. XVI. (Übersetzung v. K. E. Neumann).

den denkt er; welchen Gedanken er nicht will, den denkt er nicht[45]« — so hatte er schon, sobald er sich aus der äußeren Welt zurückzog, seinen Geist an einen bestimmten Gedanken »gleichsam festgebunden«, indem er ihn etwa auf die Vorstellung »Erde« konzentrierte, die Vorstellung »Erde« aufnahm »als einzigen Gegenstand«. »In der Vorstellung ›Erde‹ erhebt sich ihm der Geist, erheitert sich, beschwichtigt sich, beruhigt sich[46].« Diese Beruhigung hat zur Folge, daß er alsbald auch der Vorstellung »Erde« in vollkommenster Gleichgültigkeit gegenübersteht und damit auch sie als den letzten Widerschein der materiellen Welt aus seinem Bewußtsein entlassen kann, indem er sich völlig in die Wahrnehmung des *unbegrenzten Raumes* versenkt: »Und die Dinge der unbegrenzten Raumsphäre, Wahrnehmung der unbegrenzten Raumsphäre und Konzentration des Geistes, Berührung, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten, Erkennen, Wille, Entschlossenheit, Energie, Besonnenheit, Gleichmut, Bedachtsamkeit[47], diese Dinge hat er der Reihe nach zergliedert und läßt diese Dinge *wissentlich aufsteigen, wissentlich standhalten, wissentlich untergehn.* Und er erkennt: ›So kommen denn diese Dinge ungewesen zum Vorschein und gewesen verschwinden sie wieder.‹ Und er ist diesen Dingen nicht zugeneigt und nicht abgeneigt, nicht angeschlossen, nicht an sie gebunden, ist von ihnen losgelöst, losgetrennt, ohne sein Denken von ihnen einnehmen zu lassen. Damit erkennt er: ›Es gibt eine Entrinnung darüber hinaus‹. Und indem er diese eifrig pflegt, erfährt er: ›Die gibt es‹.

»Und ferner noch, Mönche, hat Sāriputto, nach völliger Überwindung der unbegrenzten Raumsphäre in der Wahrnehmung *›Grenzenlos ist das Bewußtsein‹* das Reich des unbegrenzten Bewußtseins gewonnen. Und die Dinge der unbegrenzten Bewußtseinssphäre, Wahrnehmung der unbegrenzten Bewußtseinssphäre und Konzentration des Geistes, Berührung, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten, Erkennen, Wille, Entschlossenheit, Energie, Besonnenheit, Gleichmut, Bedachtsamkeit, diese Dinge hat er der Reihe nach zergliedert und läßt diese Dinge *wissentlich aufsteigen, wissentlich standhalten, wissentlich untergehn.* Und er erkennt: ›So kommen denn diese Dinge ungewesen zum Vorschein und gewesen verschwinden sie wieder.‹ Und er ist diesen Dingen nicht zugeneigt und nicht abgeneigt, nicht angeschlossen, nicht an sie gebunden, ist von ihnen losgelöst, losgetrennt, ohne sein Denken von ihnen einnehmen zu lassen. So erkennt er: ›Es gibt eine Entrinnung darüber hinaus‹. Und indem er diese eifrig pflegt, erfährt er: ›Die gibt es‹.

»Und ferner noch, Mönche, hat Sāriputto nach völliger Überwindung der unbegrenzten Bewußtseinssphäre in der Wahrnehmung ›Nun ist nichts mehr da‹,

[45] Majj. Nik. I, p. 122 (20. Suttam).
[46] Majj. Nik. III, p. 104 (121. Suttam).
[47] Alle diese Funktionen haben natürlich ausschließlich die Vorstellung des unbegrenzten Raumes zum Gegenstand.

das Reich der Nichtirgendetwasheit gewonnen[48] und die Dinge der Sphäre der Nichtirgendetwasheit, Wahrnehmung dieser Sphäre und Konzentration des Geistes, Berührung, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten, Erkennen, Wille, Entschlossenheit, Energie, Besonnenheit, Gleichmut, Bedachtsamkeit, diese Dinge hat er der Reihe nach zergliedert und läßt diese Dinge *wissentlich aufsteigen, wissentlich standhalten, wissentlich untergehn.* Und er erkennt: ›So kommen denn diese Dinge ungewesen zum Vorschein und gewesen verschwinden sie wieder.‹ Und er ist diesen Dingen nicht zugeneigt und nicht abgeneigt, nicht angeschlossen, nicht an sie gebunden, ist von ihnen losgelöst, losgetrennt, ohne sein Denken von ihnen einnehmen zu lassen. So erkennt er: ›Es gibt eine Entrinnung darüber hinaus.‹ Und indem er diese eifrig pflegt, erfährt er: ›Die gibt es.‹

»Und ferner noch, Mönche, hat Sāriputto nach völliger Überwindung der Sphäre der Nichtirgendetwasheit den Bereich der Wederwahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung gewonnen[49]. Und aus diesem Erfunde kehrt er besonnen zurück. Und ist er aus diesem Erfunde besonnen zurückgekehrt, so nimmt er die Dinge, die überstanden, aufgelöst, umgewandelt sind, wahr: ›So kommen

[48] Auf dieser Höhe hat der Erlöste nur noch das Bewußtsein, daß er ganz allein ist, daß er von *allem* losgelöst ist. Nicht nur, daß schon lange nichts mehr aus der lärmenden Unrast der Körperwelt zu ihm empor, oder, vielleicht besser, in ihn *hinein*dringt, geht er nun auch *in sich* ganz in dem Bewußtsein der gewaltigsten, hehrsten Einsamkeit und damit des majestätischsten Friedens auf. Er hat *alles* von sich abgeschüttelt, auch seinen eigenen körperlichen Organismus, den er nur noch in seinem Denkorgan und auch insoweit lediglich noch zu dem einzigen Zwecke der Erkenntnis der ungeheueren Leere gebraucht, der er sich gegenüber sieht, was ihm die weitere gewaltige Erkenntnis einbringt: »Nicht bin ich irgendwo, bei irgendwem, in irgend etwas, noch gehört mir irgendwo, bei irgend etwas irgendwas an.« (Majj. Nik., 106. Suttam.)

[49] Im Anschluß an das Reich der Nichtirgendetwasheit heißt es im 9. Suttam des Dīgha Nikāyo: »Sobald nun, Potthapādo, der Mönch da *in sich* wahrnimmt, kann er also immer weiter, der Reihe nach, bis an die Grenze der Wahrnehmung hinaufreichen. Steht er nun an der Grenze der Wahrnehmung, so sagt er sich: ›Gedanken dulden bekommt mir schlechter, keine Gedanken dulden bekommt mir besser; wenn ich nun eben weiter denken und hervorbringen wollte, würde mir diese Wahrnehmung untergehen und eine andere gröbere Wahrnehmung aufgehen: ›Wie, wenn ich also eben nicht mehr dächte und nicht mehr hervorbrächte?‹ So denkt er eben nicht mehr und bringt nicht mehr hervor. Weil er nicht mehr denkt und nicht mehr hervorbringt, geht auch diese Wahrnehmung unter und eine andere, gröbere Wahrnehmung geht nicht auf« – ein Zustand, der im hundertsechsten Suttam des Majj. Nik., wie folgt, beschrieben ist: »Da ist, Herr, ein Mönch also vorgeschritten: ›Nicht möge es sein, nicht möge es für mich sein, nicht möge es werden, nicht möge es für mich werden: was ist, was geworden ist, das lasse ich fahren: also gewinnt er Gleichmut.‹« Er stellt mithin auch alles Denken ein, so, daß er gerade noch merkt: »Friedvoll bin ich, erloschen bin ich, ein nicht mehr Haftender bin ich« (M. N., 102. Suttam). Die, übrigens auch da noch *in vollem Bewußtsein* vor sich gehende Wahrnehmungstätigkeit ist also hier auf den gerade noch möglichen Rest zurückgeführt, *wahrzunehmen, daß man keine Wahrnehmung mehr hat*, weshalb dieser Zustand eben das Reich der »Wederwahrnehmung – noch – Nichtwahrnehmung« – nevasaññānāsaññāyatanam – genannt wird.

denn diese Dinge ungewesen zum Vorschein und gewesen verschwinden sie wieder.‹ Und er ist diesen Dingen nicht zugeneigt und nicht abgeneigt, nicht angeschlossen, nicht an sie gebunden, ist von ihnen losgelöst, losgetrennt, ohne sein Denken von ihnen einnehmen zu lassen. So erkennt er: ›Es gibt eine Entrinnung darüber hinaus‹ und indem er diese eifrig pflegt, erfährt er: ›Die gibt es.‹

»Und ferner noch, Mönche, hat Sāriputto nach völliger Überwindung des Bereiches der Wederwahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung die *Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung* erreicht und sind nach seiner weisen Schau die Einflüsse — (dürstenden Wollens) — aufgehoben[50]. Und aus diesem Erfunde kehrt er besonnen zurück. Ist er aus diesem Erfunde besonnen zurückgekehrt, so nimmt er die Dinge, die *überstanden, aufgelöst*, umgewandelt sind, wahr: ›So kommen denn diese Dinge ungewesen zum Vorschein, und gewesen verschwinden sie wieder.‹ Und er ist diesen Dingen nicht zugeneigt und nicht abgeneigt, nicht angeschlossen, nicht an sie gebunden, ist von ihnen losgelöst, losgetrennt, ohne sein Denken von ihnen einnehmen zu lassen, und er erkennt: ›*Eine Entrinnung auch darüber hinaus gibt es nicht*‹[51].«

[50] Der Pāli-Ausdruck für diesen Zustand ist nirodha-samāpatti = Erlangung der Aufhebung, auch saññāvedayitanirodho = Aufhebung (nirodho) von Wahrnehmung und Empfindung. Er mag für sieben volle Tage anhalten. Im 43. Suttam des Majjhima Nikāyo heißt es: »Welcher Unterschied besteht nun, Bruder, zwischen einem Toten, Abgestorbenen und einem Mönche, der die Vernichtung von Wahrnehmung und Empfindung erwirkt hat?« — »Wer da tot und abgestorben ist, o Bruder, dessen körperliche Hervorbringungen — sankhārā — sind aufgehoben und erloschen, dessen sprachliche Hervorbringungen sind aufgehoben und erloschen, dessen geistige Hervorbringungen sind aufgehoben und erloschen, die Lebensfähigkeit ist aufgezehrt, die Wärme verflogen, die Sinne sind zerstoben; der Mönch aber, der die Vernichtung von Wahrnehmung und Empfindung erwirkt hat, dessen körperliche, sprachliche und geistige Hervorbringungen sind aufgehoben und erloschen, doch die Lebensfähigkeit ist nicht aufgezehrt, die Wärme nicht verflogen und die Sinne sind gestillt.« (Zu āyu = Lebensfähigkeit, vgl. oben S. 57). — Im 50. Suttam des Majjhima Nikāyo ist der Zustand, wie er sich von außen darstellt, geschildert, wie folgt: »Der ehrwürdige Sañjīvo dagegen pflegte im Inneren des Waldes zu weilen, oder unter einem großen Baume, oder an leerer Stätte, und versenkte sich gar leicht in die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung. Eines Tages hatte sich der ehrwürdige Sañjīvo, unter einem großen Baume sitzend, in die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung versenkt. Da sahn nun Hirten und Landleute den ehrwürdigen Sañjīvo, in die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung verloren, am Fuße eines großen Baumes sitzen, und wie sie ihn da fanden, riefen sie erstaunt und bestürzt aus: ›Seht nur, welch ein Wunder! Sitzend ist dieser Asket gestorben! Laßt ihn uns bestatten.‹ Und jene Hirten und Landleute trugen Stroh und Reisig und trockenen Dünger herbei, bedeckten damit den Körper des Ehrwürdigen, legten Feuer an und gingen fort. Am nächsten Morgen nun kam der ehrwürdige Sañjīvo aus seiner Vertiefung zurück, schüttelte sein Gewand, nahm Mantel und Schale und begab sich ins Dorf um Almosenspeise. Da sahn nun jene Hirten und Landleute den ehrwürdigen Sañjīvo von Haus zu Haus schreiten und als sie ihn gesehn, riefen sie erschreckt und entsetzt aus: ›Seht, o seht nur! Der Asket, der sitzend gestorben ist, der ist nun wieder lebendig geworden!‹«

[51] Majj. Nik. III, p. 27 (111. Suttam).

Ein Solcher hat also die völlige Erlösung von allem, was anattā, nicht-selbst an ihm ist, das heißt also von den Bestandteilen seiner Persönlichkeit und damit von der Welt, tatsächlich schon bei Lebzeiten verwirklicht. Er hat das Ungeheuere vollbracht, hat alle Fesseln, »ob fein oder gemein[52]«, gesprengt, hat alle seine Sinnentätigkeiten — denn *sie* sind ja die Fesseln — mithin alles Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken total vernichtet und damit die Sechssinnenmaschine zeitweilig überhaupt weggeworfen, hat die höchste, die heilige Freiheit errungen. Zwar heben diese Sinnentätigkeiten alsbald wieder von neuem an, da ja die Lebensfähigkeit der Sechssinnenmaschine geblieben ist, und rufen ihn neuerdings in die Welt zurück. Aber beiden, seinen eigenen Sinnentätigkeiten wie der Welt, steht er jetzt völlig fremd gegenüber; hat er es ja doch nunmehr in der denkbar anschaulichsten Weise unmittelbar erfahren, daß er nicht in ihnen bestanden ist; denn selbstverständlich war, als er sich von jeder Empfindung frei gemacht hatte, nicht er selbst zu nichts geworden — dieses Wort im Sinne des *absoluten* Nichts genommen — und nun wieder neu entstanden, sondern er war geblieben, was er seit Ewigkeit ist, aber *diese Hervorbringungen*, die sich *an* ihm oder *vor* ihm oder *in* ihm oder wie man sonst sagen will, abspielen, kommen unablässig »ungewesen zum Vorschein und verschwinden gewesen wieder«; ja, er selbst ist es, der sie *»wissentlich aufsteigen, wissentlich standhalten und wissentlich wieder untergehen läßt«*, der also, wenn es erlaubt ist, diesen trivialen Vergleich zu gebrauchen, mit der Welt Fangball spielt: er kann sie nach Belieben verschwinden und wieder vor sich aufsteigen lassen. Er hat die ganze Wahrheit der berühmten Worte des Mönches Assaji, in denen die Lehre des Buddho zusammengefaßt erscheint, an sich selbst erfahren:

»ye dhammā hetuppabhavā
tesam hetum tathāgato āha
tesañ ca yo nirodho
evamvādī mahāsamano.

Die — (leidvollen) — Dinge, die aus einer
Ursache entspringen:
Deren Ursache hat der Vollendete mitgeteilt,
Wie auch ihre Aufhebung.
Also lehrt der große Asket[53].«

Von dieser Warte aus weiß er jetzt natürlich auch unmittelbar, daß er selbst so wenig sterben wird, als er in Wahrheit je entstanden ist. Was vergehen und sterben wird, sind ja nur diese Hervorbringungen, die als das Getriebe seiner Persönlichkeit ungewesen zum Vorschein kommen und gewesen wieder verschwinden, sind nur die Bestandteile des Anattā, des Nicht-Ich. Sein vermeintliches bisheriges immer wieder neues Sterben während des unendlichen, nunmehr alsbald definitiv zur Ruhe kommenden Samsāro entschleiert sich ihm

[52] Majj. Nik. I, p. 456 (66. Suttam). [53] Mahāvaggo I, 23.

nunmehr als eine ungeheuerliche, unaufhörliche Selbstmystifikation, beruhend auf dem Wahn, als ob sein wahres Wesen irgend etwas mit den Bestandteilen seiner Persönlichkeit gemein hätte. Diesen Wahn hat er jetzt total vernichtet; ja, er hat entdeckt, daß *jedes* Denken positiven Inhalts über sich selbst oder sein Verhältnis zur Welt naturnotwendig ein *wahnhaftes*, also eben ein bloßes *Wähnen*, ein bloßes *Vermeinen* bleiben muß, da seine eigene Wesenheit ja gar nicht in dieses Denken eingeht, sondern vielmehr *ganz* überhaupt erst verwirklicht wird, wenn auch dieses Denken – im Zustande der Vernichtung von Wahrnehmung und Empfindung – gänzlich aufgehoben wird, und hat weiterhin entdeckt, daß, sobald dieses Denken als ein bloßes Vermeinen von neuem anhebt, wir uns auch schon wieder mitten im Bereiche der Gesetze des Entstehens und Vergehens und damit des Todes, also der Selbstmystifikation, befinden. Er versteht aus eigener Erfahrung die Wahrheit der Schilderung dieser fortwährenden Selbstmystifikation, wie sie in einer sinnigen Legende des Samyutta Nikāyo also gegeben wird[54]: Der Dämon Vepacitti ist im Kampfe seiner Scharen mit den Göttern von diesen besiegt und fünffach gefesselt worden. So oft er nun bei sich vermeint: ›Recht haben die Götter, unrecht die Dämonen‹, sieht er sich auch schon von den fünf Banden befreit und genießt himmlische Wonne; und so oft er dann wieder vermeint: ›Recht haben die Dämonen, unrecht die Götter‹, sieht er sich wieder von den fünf Banden gefesselt und entbehrt himmlischer Wonne. »So zart«, heißt es weiter, »ist die Fessel Vepacittis; aber noch viel zarter ist die Fessel des Todes. Vermeinen läßt vom Tod gebunden sein, nicht vermeinen läßt vom Bösen befreit sein. ›Ich bin‹ ist ein Vermeinen, ›Ich bin nicht‹ ist ein Vermeinen, ›Ich werde sein‹ ist ein Vermeinen, ›Ich werde nicht sein‹ ist ein Vermeinen; ›Körperhaft werde ich sein‹ ist ein Vermeinen, ›Körperlos werde ich sein‹ ist ein Vermeinen; ›Bewußt werde ich sein‹ ist ein Vermeinen, ›Unbewußt werde ich sein‹ ist ein Vermeinen, ›Weder bewußt noch unbewußt werde ich sein‹ ist ein Vermeinen.« Und so vermeint denn unser Mönch, der einmal die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung und damit auch das totale Aufhören *alles* Vermeinens gekostet hat, über sich auch dann nichts mehr, wenn er wieder aus jenem Zustand zur Welt zurückgekehrt ist: »Das ist, Mönche, ein Mönch, der gar nichts vermeint, von gar nichts vermeint, um gar nichts vermeint[55].« Er hegt nur noch den einen rein negativen, weil ja *alles* abweisenden, Gedanken: »Das gehört mir nicht, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst[56].«

[54] Cfr. Neumann, Suttanipāto, S. 198, Anm. – Sam. Nik. XXXV, 207.

[55] Majj. Nik. I, p. 430 (63. Suttam).

[56] Vgl. zu dem Gesagten auch die Stelle Majj. Nik., 8. Sut.: »Von den vielen verschiedenen Lehren, Cundo, die da in der Welt auftauchen und sich bald mit der Betrachtung des Selbstes, bald mit der Betrachtung der Welt befassen, gilt überall, wo sie auftauchen, aufsteigen, auftreten, das wirklichkeitsgemäße, vollkommen weise Urteil: ›Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst‹: So werden sie verworfen, so werden sie verleugnet.«

Übrigens ist die Erlösung nicht davon abhängig, daß man noch bei Lebzeiten nach Belieben die Aufhebung der Wahrnehmung und Empfindung herbeizuführen und damit völlig aus der Welt herauszutreten vermag — um das zu verwirklichen, muß noch eine ganz außerordentliche Fähigkeit der Konzentration gegeben sein, wie wir später sehen werden —, sondern die Erlösung ist ausschließlich dadurch bedingt, daß infolge des Aufgehens des vollen Wissens, daß alles leidvoll und durch den Durst bedingt ist, eben dieser Durst restlos vernichtet wird. Ein jeder, der dazu gelangt ist, nimmt schon bei Lebzeiten dieselbe Stellung gegenüber seiner eigenen Persönlichkeit, speziell seinen Sinnentätigkeiten und damit der Welt ein, wie derjenige, der die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung erreicht hat. Denn eben weil er keinerlei Verlangen nach Sinnenbetätigung und der Welt mehr hat, ist damit das Band zerrissen, das ihn an diese kettete, und in ihm immer wieder den Wahn entstehen ließ, als ob sie doch irgendwie zu ihm gehörten, sei es auch nur in dem Sinne, daß er selbst und an sich durch ihren Verlust zwar nicht berührt werde, sie aber wenigstens zu seinem Glücke brauche, infolge welchen Wahnes er nicht den vollen und reinen Anattā-Anblick zu gewinnen, sich nicht als ein völlig Fremder und damit *Freier* der Welt, einschließlich der Elemente seiner eigenen Persönlichkeit, gegenüberzustellen vermochte. Und weil er nunmehr das Band, das ihn an seine Persönlichkeit und die Welt fesselte, d. i. den Durst nach ihnen, als solches erkannt und zerrissen hat, deshalb weiß auch er so gut wie derjenige, der die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung gewinnen kann, daß im Augenblick seines kommenden Todes mangels dieses Durstes und des durch ihn bedingten Anhaftens keinerlei Wiedergeburt mehr für ihn bevorstehe, sondern die ewige Erlösung von der Welt, die *absolute Empfindungsfreiheit* für immer eintreten wird: »Und er erkennt: Diese sechs Sinne werden gänzlich, vollständig und restlos zur Aufhebung gelangen und andere sechs Sinne werden nirgends und an keinem Orte entstehen[57].« »Im Erlösten steigt das *Wissen* von seiner Erlösung auf: ›Vernichtet ist die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, getan ist, was zu tun war; ich habe nichts mehr mit dieser Ordnung der Dinge gemein[58].‹«

Hienach hätten wir also den speziellen Fall eines Erlösten, der schon bei Lebzeiten sich empfindungsfrei zu machen vermag, gar nicht gebraucht. Wenn wir ihn gleichwohl behandelt haben, so geschah es, weil gerade an ihm die Wirkungen der Erlösung schon bei Lebzeiten besonders scharf und deutlich hervortreten[59].

* * *

[57] Samyutta Nikāyo XLVIII, 53.

[58] Majj. Nik. I, p. 38 (7. Suttam).

[59] Übrigens kann der Zustand der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung nicht nur von einem vollkommenen Heiligen, also demjenigen erreicht werden, der jeden Durst nach Dasein (Werden) in irgend welcher Form für immer vernichtet hat, so, daß er allem, speziell auch seiner Fähigkeit, diesen letzten und höchsten Zustand

Nun mag sich mancher Leser wundern, daß im bisherigen, wo doch die Erlösungslehre des Buddho dargestellt wurde, noch mit keinem Worte des Begriffes *Nibbānam* gedacht wurde, der doch, wie wohl jeder weiß, das Endziel seiner Lehre bildet: »Nibbānam ist der Kern des heiligen Lebens, Bruder Visākho, Nibbānam ist Zweck und Ziel[60].« Doch diese Verwunderung wäre unbegründet. Denn wir haben, indem wir den Zustand des gänzlich Erlösten nach dem Tode und schon bei Lebzeiten behandelten, überhaupt von nichts anderem gesprochen als von Nibbānam. Nibbānam und ewige Erlösung sind nämlich synonyme Begriffe, die auch insofern sich decken, als sie keinerlei positiven, sondern nur einen rein negativen Inhalt haben. Wie nämlich unter der Erlösung einfach die *Befreiung* gedacht wird, ohne daß dabei irgendwie zum Ausdruck käme, was denn nun der Befreite nach seiner Befreiung eigentlich ist, so bedeutet Nibbānam wörtlich einfach das *Erlöschen;* und wie wir die Erlösung als eine Befreiung von dem in uns hausenden *Durste* nach den fünf Haftensgruppen als den leidvollen Bestandteilen unserer Persönlichkeit und eben deshalb als die schließliche — im Tode vor sich gehende — völlige Befreiung auch von diesen Haftensgruppen selbst und damit von der ganzen Welt erkannt haben, so besagt auch Nibbānam nichts anderes als das Erlöschen dieses Durstes und damit letzten Endes das Erlöschen unserer Persönlichkeit und der Welt im Tode des Heiligen: »Nibbānam, Nibbānam, so sagt man, Freund Sāriputto; was ist nun Nibbānam, Freund?« — »Was da, Freund, das Verschwinden der Gier, das Verschwinden des Hasses, das Verschwinden der Verblendung ist, das nennt man Nibānam[61]«, wobei wir uns nur darüber im klaren sein müssen, daß Gier, Haß und Verblendung die drei Äußerungsarten des Durstes darstellen[62]. Übrigens wird im Sam.

der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung schon bei Lebzeiten zu verwirklichen, in vollendetstem Gleichmut gegenübersteht, sondern auch von demjenigen, der gleichfalls jeden Durst nach Dasein verloren hat, *jedoch mit Ausnahme* jenes letzten Restes von ihm, daß er noch »Liebe und Freude und Neigung« zu dem infolge davon gewonnenen völligen Gleichmut als solchem und zu der dadurch bei ihm sich einstellenden Fähigkeit der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung empfindet. Ein solcher kann in dem letzteren Zustande die Erlösung zwar *vorübergehend* – eine »zeitliche Erlösung« – erringen; aber er besitzt, solange nicht auch noch dieser letzte Rest von Durst, also die Befriedigung über den gewonnenen, alles umfassenden Gleichmut, vernichtet ist, noch nicht die *ewige* Erlösung, da ja auch dieser letzte Rest von Durst im Tode seine Wirkungen äußern, das heißt ein neues, wenn auch »bestes Anhaften« herbeiführen muß (Majj. Nik., 106. Suttam).

[60] Majj. Nik. I, p. 304 (44. Suttam).

[61] Samyutta Nik. XXXVIII, 1.

[62] Der Durst quillt jeweils aus der Empfindung hervor, und zwar bei der angenehmen Empfindung in Form der Gier, bei der unangenehmen in Form des Hasses oder Abscheus und bei der weder angenehmen noch unangenehmen in der Form, daß man das die Empfindung auslösende Objekt zwar angeht, aber nur um zu finden, daß es für den Willen nicht in Betracht kommt. Man betrachtet also auch diese für den Durst untauglichen Objekte in seiner *Verblendung* ausschließlich unter dem Gesichtspunkt dieses Durstes, statt sich darüber klar zu werden, daß auch sie anattā sind und uns

Nik. I, 7 : 4 klipp und klar festgestellt: »Nach der Ausmerzung des Durstes spricht man von Nibbānam.«

Weil so Nibbānam nichts anderes als die Erlösung ist, wird es, wie diese, ebenfalls schon hienieden *erlebt:* »›Das klar sichtbare Nibbānam‹, so sagt man, Herr Gotamo. Inwiefern ist nun aber das Nibbānam klar sichtbar, jederzeit zugänglich, lädt es ein: ›Komm und sieh!‹, ist es Führer, können Weise es in sich *erleben?*« — »Wenn man, Brahmane, die Gier — nach einem Körper und Geist[63] — — entlassen hat, den Haß entlassen hat, die Verblendung — (daß Körper und Geist uns zugehören) — entlassen hat, dann denkt man nicht mehr, was einem selber Harm verursachen könnte, denkt man nicht mehr, was dem anderen, denkt man nicht mehr, was beiden Harm verursachen könnte; auch empfindet man kein geistiges Leid, keine geistige Bedrückung mehr. *So* — indem man all das in sich verwirklicht *sieht* — ist das Nibbānam klar sichtbar, jederzeit zugänglich, lädt es ein: ›Komm und sieh!‹, ist es Führer, können Weise es in sich *erleben*[64].«

Somit erlischt auch hienach im Tode des Heiligen nichts von ihm selbst; denn trotz des eingetretenen Erlöschens — Nibbānam — lebt er sogar noch hienieden weiter; sondern es erlöschen nur Gier, Haß und Verblendung, von denen wohl kein denkender Mensch behaupten wird, daß sie sein Wesen bilden, es erlischt nur — als ihre Zusammenfassung — die lodernde Flamme des Durstes, mit der Welt in Berührung zu bleiben[65]. Freilich muß, wie wir wissen, infolge des Erlöschens dieses dürstenden Willens — im kommenden Tode — auch der mit den sechs Sinnen behaftete Körper definitiv, ohne daß sich ein neuer bildet, zugrunde gehen; aber dieses *vollkommene* Erlöschen, Parinibbānam, berührt den Heiligen genau so wenig, wie das schon zu Lebzeiten erfolgte Erlöschen, Nibbānam. War der Durst nach der Welt schon etwas, was er unbeschadet seiner selbst als ein seinem tiefsten Wesen Fremdes verlieren konnte, so gilt das noch viel mehr vom körperlichen Organismus als dem bloßen »*Machwerk* des Durstes[66]«, als dem von diesem aufgebauten Berührungsapparat. Parinibbānam ist eben nichts weiter als das definitive Erlöschen *aller* Bestandteile des Anattā, des Nicht-Selbst; es ist das *anupādisesanibbānam*, das Erlöschen *ohne* einen Rest von Beilegungen, im Gegensatz zu dem bereits bei Lebzeiten eintretenden

deshalb überhaupt nichts angehen: »Der freudigen Empfindung haftet der Trieb der Gier an, der leidigen Empfindung haftet der Trieb des Hasses an, der weder freudigen noch leidigen Empfindung haftet der Trieb des Nichtwissens an« (M. N., 44. Suttam). Sonach werden in der im Kanon regelmäßig wiederkehrenden Dreiteilung »Gier, Haß und Verblendung« eben die drei möglichen Äußerungsarten des Durstes dargestellt.

[63] Körper und Geist = »die fünf Haftensgruppen«.

[64] Anguttara Nik. III, 55.

[65] Daß dieses Erlöschen nichts weiter als das Erlöschen *des dürstenden Willens* ist, kommt auch im Vers 283 des Dhammapadam dadurch sehr schön zum Ausdruck, daß dort statt nibbuto erloschen, *nibbāno*, willenlos, gesagt wird.

[66] Majj. Nik. I, p. 185 (28. Suttam).

Erlöschen, dem *sa-upādisesa-nibbānam,* dem Nibbānam *mit* einem Rest von Beilegungen[67].

Eben in dieser Weise durchschaut der Heilige vom Moment des Eintrittes Nibbānams an sein ganzes Verhältnis zur Welt – es ist wohl ohne weiteres klar, daß zur Welt auch die sämtlichen Bestandteile seiner Persönlichkeit selbst gehören – er *erwacht* aus dem langen, während des Samsāro geträumten, in den *Sinnentätigkeiten* unterhaltenen Lebenstraume, in welchem er sich als zur Welt gehörig wähnte[68], und besinnt sich darauf, daß der ihm allein angemessene Zustand das Aufhören aller Hervorbringungen und damit der ewige Friede, die ewige Stille ist: »Das ist das Friedvolle, das ist das Hocherhabene: das Aufhören aller Hervorbringungen (sabbasankhārasamatho), das Sichlosmachen von allen Beilegungen, das Versiegen des Durstes, die Reizfreiheit, die Aufhebung[69], das Nibbānam[70].« Parinibbānam kann hiernach also auch definiert werden als die definitive Einstellung *aller* Hervorbringungen – »wenn du den Untergang der Hervorbringungen[71] erkannt hast, kennst du das Ungewordene[72]« – Nibbānam aber als ihre völlige Beherrschung mangels jeder weiteren Anhänglichkeit an sie, unter Umständen bis zu dem Grade, daß man sie schon bei Lebzeiten nach Belieben sämtlich gänzlich einzustellen vermag[73].

* * *

[67] Den Rest von Beilegungen – upadhis (cfr. unt., S. 400, Anm. 46) – bilden natürlich die als Persönlichkeit erscheinenden fünf Haftensgruppen.

[68] Eben deshalb nennt sich Gotamo den *Buddho,* den *Erwachten* oder den Sammāsambuddho, *den vollkommen Erwachten.*

[69] »Aufhebung« = Aufhebung der Bestandteile des Nicht-Ich.

[70] Majj. Nik. I, p. 436 (64. Suttam).

[71] sankhārā.

[72] Dhammapadam, V. 383.

[73] Wie wir gesehen haben, sind Erlösung und völliges Erlöschen (parinibbānam) synonyme Begriffe. Die Erlösung nach dem Buddho ist also etwas ganz anderes als die im Christentum. Das wird noch deutlicher durch folgendes: Das gewöhnlich mit »Erlösung« übersetzte Pāli-Wort »vimutti« bedeutet wörtlich »*Los*lösung«, nämlich Loslösung von Körper und Geist, mehrfach auch kurz als »Loslösung des Geistes« bestimmt: »Wie das Erlöschen (nibbānam) einer Lampe, war die Loslösung seines Geistes«, sprach der große Anuruddho unmittelbar nach dem Tode des Buddho. Das besagt: Wenn das Öl oder der Docht einer Lampe verbraucht ist, löst sich die Flamme los, sie verschwindet und, wie auch schon die alten Inder sagten, die *Lampe* – selber durch den Vorgang unberührt – ist erloschen. Ganz ebenso sagt der Buddho von einem Vollendeten, dessen Geist (Bewußtsein) sich mit dem Zerfalle seines Körpers als des Bewußtsein*sapparates* auf ewig von ihm losgelöst hat: er ist – (wie die *Lampe)* – »vollkommen erloschen«.

Weiter ergibt sich: Wie sich nicht die Lampe von der Flamme, sondern die Flamme von der Lampe loslöst, so ist das Versinken in das Parinibbānam keine Handlung des Vollendeten, sondern einfach ein Abfallen des »mit Bewußtsein behafteten Körpers« von ihm, wie sich ein herabfallender Ast zugleich mit den an ihm hängenden Früchten vom Stamme loslöst (vgl. oben S. 144, Anm. 197, das Gleichnis von dem Mangobüschel). Losgelöst kann man sowohl sein, wenn man sich selber von etwas losgelöst hat, als auch wenn etwas Fremdes, wie Schmutz, sich von uns ablöst.

Nunmehr sind wir an dem Punkte angelangt, wo jeder sich schlüssig machen kann, ob er noch ferner in der Welt bleiben oder den Kampf zu ihrer Überwindung und zur Trennung von ihr aufnehmen will. So lautet nämlich das Problem, nicht aber so, wie es sich »der gewöhnliche Mensch« vorstellt, der wähnt, der Tod habe die Vernichtung der Welt für ihn zur unabweisbaren Folge, und der deshalb kein anderes Streben kennt, als die Dauer seines Aufenthaltes in ihr möglichst zu verlängern, während doch umgekehrt die Sachlage die ist, daß uns in alle Ewigkeit hinein, solange wir es nur wollen, das Leben sicher ist – der Satz Schopenhauers »dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß« gilt, wie wir gesehen haben, auch nach dem Buddho vollumfänglich – und es sich nicht darum handelt, wie wir möglichst lange in der Welt bleiben, sondern wie wir ihr ehestens entrinnen können. Die Alternative, die jedem fortwährend offen steht, ist mithin in Wahrheit die: Entweder er verzichtet auf die Sinnentätigkeiten *nicht* und nimmt dafür in Kauf, daß er stets von neuem den Vorgang der Geburt über sich ergehen lassen muß, immer wieder den Plackereien und Kümmernissen des Lebens, allen möglichen Krankheiten, schließlich dem Altern und jedesmaligem Sterben preisgegeben ist, ja, daß er im Laufe des endlosen Samsāro mit Sicherheit auf unermeßliche Zeiträume auch wieder in die Abgründe des Seins, die Tier- und Höllenwelten, hinuntersinkt[74], *oder:* er entsagt für immer allen Sinnentätigkeiten, legt demzufolge den Körper auf ewig ab und ist als Gegenwert dafür auch für ewig allem Leid irgend welcher Art entronnen.

Doch so klar diese Alternative ist, so kann sich »der unkundige Weltmensch« doch immer noch nicht zu einer definitiven Wahl entschließen. Denn noch bleibt für ihn, auch soweit er sich rein erkennend zu verhalten bemüht ist, ein großes Bedenken übrig, das er durch die bisherigen Ausführungen nicht widerlegt findet. Er weiß sich nämlich als ein Wesen, »das Wohl begehrt und Wehe verabscheut[75]«. Nun sieht er im bisherigen zwar die Möglichkeit, dem Wehe zu entrinnen, aber, wie es scheint, nur um den Preis, daß für ihn auch alles Wohl für immer dahin ist; er hat die Empfindung, daß ein solcher Zustand unmöglich entsprechend für ihn sein könne, sicherlich nicht so entsprechend, wie der auf dieser Welt, auf der es zweifellos auch Lust für ihn gibt, wie der Buddho das ja selber einräumt: »Nicht das ist es, Mönche, als ob die Lust am Körperlichen – an der Empfindung – an der Wahrnehmung – an den Gemütsregungen – am Erkennen nicht vorhanden wäre; denn da würden sich ja die Wesen vom Körperlichen – von der Empfindung – von der Wahrnehmung – von den

[74] Daß auch ein edler Mensch wieder in das Tierreich hinabsinken kann, ergibt sich aus der Zahllosigkeit der uns noch bevorstehenden Wiedergeburten, während deren sich – nach der Regel: es ist unwahrscheinlich, daß das Unwahrscheinliche nie geschehe – alle Möglichkeiten erschöpfen können: Unmerkbar gleitet man mit jeder neuen Geburt eine Nuance tiefer, bis man schließlich einmal bei der Gemütsart eines Tieres angelangt ist, womit der unmittelbare Übergang in dessen Bereich eröffnet ist.

[75] Majj. Nik. II, p. 159 (94. Suttam).

Gemütsregungen – vom Erkennen nicht hinreißen lassen[76].« Freilich geht diese Lust schließlich immer wieder in Leid über: »Ist Lust aufgegangen, geht Leid auf, das, Punno, sage ich[77]«; und freilich überwiegt letzten Endes immer das Leid: »Das Elend überwiegt[78]«; aber immerhin kommt dabei doch auch jene andere Seite in uns, die Wohl begehrt, wenigstens einigermaßen zur Geltung.

Der Buddho verkennt die Gewichtigkeit dieses Einwandes nicht; ja, er räumt direkt ein, daß es trotz aller Leidenserkenntnis unmöglich wäre, den Durst nach der Welt zu überwinden, wenn das Verlangen nach Wohlsein nur in der Welt und mittels ihrer befriedigt werden könnte, wenn dasselbe also nicht auch beim Streben nach Loslösung von der Welt ebenso, ja noch in unvergleichlich höherem Grade auf seine Rechnung käme. »›Unbefriedigend sind die Sinnenfreuden, voller Qual, voller Verzweiflung, das Elend überwiegt‹: wenn der erlesene Jünger, Mahānāmo, diesen Satz der Wirklichkeit gemäß mit vollkommener Weisheit erkannt hat, aber er findet außer den Sinnenfreuden, außer dem Schlechten keine Glückseligkeit und nichts Besseres, so tanzt er eben immer noch um die Sinnenfreuden herum. Sobald aber, Mahānāmo, der erlesene Jünger den Satz: ›Unbefriedigend sind die Sinnenfreuden, voller Qual, voller Verzweiflung, das Elend überwiegt‹ der Wirklichkeit gemäß mit vollkommener Weisheit erkannt hat, *und er findet außer den Sinnenfreuden, außer dem Schlechten Glückseligkeit und Besseres,* so tanzt er nicht mehr um die Sinnenfreuden herum. Auch ich, Mahānāmo, hatte schon vor der vollen Erwachung, als unvollkommen Erwachter, Erwachung erst Erringender, den Satz: ›Unbefriedigend sind die Sinnenfreuden, voller Qual, voller Verzweiflung, das Elend überwiegt‹ der Wirklichkeit gemäß mit vollkommener Weisheit erkannt, doch außer den Sinnenfreuden, außer dem Schlechten fand ich keine Glückseligkeit und nichts Besseres, und so gewahrte ich denn, daß ich eben immer noch um die Sinnenfreuden herumtanzte. Sobald ich aber, Mahānāmo, den Satz: ›Unbefriedigend sind die Sinnenfreuden, voller Qual, voller Verzweiflung, das Elend überwiegt‹ der Wirklichkeit gemäß mit vollkommener Weisheit erkannt hatte *und außer den Sinnenfreuden, außer dem Schlechten Glückseligkeit gefunden hatte und Besseres,* da gewahrte ich, daß ich nicht mehr um die Sinnenfreuden herumtanzte[79].«

Wie sehr der Buddho die Rechtmäßigkeit des Verlangens nach Wohlsein anerkennt, geht, zugleich mit dem Hinweis auf die Unbegründetheit der Befürchtung, dasselbe könnte in der Erlösung von der Welt und auf dem Wege zu ihr nicht befriedigt werden, in präziser Form besonders auch aus folgender Stelle hervor:

»Potthapādo, ich künde euch die Lehre, die euch erlösen soll vom Besitze des materiellen – des geistigen – des körperlosen Selbstes – (darunter ist der *ange-*

[76] Samyutta Nikāyo XXII, 28.
[77] Majj. Nik. III, p. 267 (145. Suttam).
[78] Majj. Nik. I, p. 364 (54. Suttam).
[79] Majj. Nik. I, p. 91 (14. Suttam).

nommene Besitz eines solchen Selbstes gemeint)[80] – bei deren Befolgung alle Befleckung von euch abfallen, eure *Reinheit* zunehmen wird und ihr schon hier im Irdischen die Fülle und ganze Entfaltung der Weisheit durch eigene Erkenntnis schauen dürft und zu dauerndem Besitze gewinnt. Potthapādo, es könnte nun sein, daß du so denkst: ›Die Beschmutzung mag ja schwinden, die *Reinheit* zunehmen und man mag ja wohl schon hier im Irdischen die Fülle und ganze Entfaltung der Weisheit durch eigene Erkenntnis schauen und zu dauerndem Besitze gewinnen, das wird aber doch ein recht trübseliges Leben sein.‹ So dürft ihr indessen die Sache nicht ansehen, Potthapādo, vielmehr wird alles Erwähnte eintreten und *dann Freude, Heiterkeit, Beruhigung,* ernstes Sichbesinnen und Vollbewußtheit *und Glückseligkeit* folgen[81].«

Das Emporklimmen zur Höhe der Erlösung, zu Nibbānam, hat also, je näher man dem Ziele kommt, desto mehr Wohl in seinem Gefolge, und zwar ein Wohl, von dessen Größe sich der Weltmensch keinen Begriff macht. Es sei hier speziell die Schilderung jenes glückseligen Zustandes wiedergegeben[82], in den der kämpfende Jünger eintritt, wenn es ihm mit der Zeit gelingt, seinen Geist von allen störenden Einflüssen der Außenwelt freizumachen und darauf in die vier beschaulichen Schauungen einzutreten, von denen später noch weiter zu reden sein wird:

»Ausgerüstet mit der Gruppe Hoher Sittenreinheit, Hoher Wachsamkeit gegenüber den Sinnen, Hoher besonnener Vollbewußtheit und Hoher Zufriedenheit mit dem Gewand, das seinen Körper schützt, und der Almosenspeise, die seinen Leib erhält, sucht er eine weltentrückte Wohnstätte auf, eine Einöde, den Raum unter den Luftwurzeln eines Baumes, einen Berg, eine Schlucht, eine Felsenhöhle, einen Bestattungsplatz, ödes Waldgestrüpp, eine Stelle unter freiem Himmel oder einen Strohhaufen. Dort setzt er sich nach der Mahlzeit, vom Almosengange zurückgekehrt, mit gekreuzten Beinen nieder, mit gerade aufgerichtetem Oberkörper und läßt die Besonnenheit erstehen.

»Er erstickt jegliches Interesse am Welttreiben und hält sein Denken frei davon. So läutert er sein Denken von weltlichem Interesse. Er erstickt Übelwollen und Schadenfreude und hält sein Denken frei davon; er ist vielmehr voll Erbarmen gegen alles Lebendiggewordene. So läutert er sein Denken von Übel-

[80] »Potthapādo, wenn andere mich fragen würden: ›Freund, welches ist aber der Besitz des materiellen – des geistigen – des körperlosen Selbstes, von dem du durch deine Lehre befreien willst . . .?‹ so würde ich ihnen antworten: ›Freund, es ist lediglich jener von euch *angenommene* Besitz des materiellen – des geistigen – des körperlosen Selbstes, von dem ich euch durch die Verkündung meiner Lehre loslösen will‹« (Dīgha Nik. IX). – Also auch hier wieder: Der Buddho will uns von dem *Wahne* befreien, als ob es ein körperliches (=grobstoffliches) oder ein geistiges (= fein-reales – cfr. oben S. 53 f.) oder ein in der Nichtkörperwelt – s. oben S. 163, Anm. 24 – seinen Standort habendes Selbst gäbe, in dem wir bestanden wären, kurz, als ob wir irgendwie von der Welt wären.

[81] Dīgha Nik. IX.

[82] Dīgha Nik. II.

wollen und Schadenfreude. Er überwindet geistige Schlaffheit und Energielosigkeit und hält sie von sich fern. Hellsichtig ist er, besonnen, klar bewußt. So läutert er sein Denken von geistiger Schlaffheit und Energielosigkeit. Er erstickt Gedankengestöber, wie auch beengende Ängstlichkeit (uddhacca-kukkuccam) und ist hinfort davon frei. Damit vollzieht sich sein Denken in ungestörter Ruhe. So läutert er sein Denken von Gedankengestöber, wie auch beengender Ängstlichkeit[83]. Er erstickt die Zweifelsucht, kein Zweifel sucht ihn mehr heim und nicht kennt er mehr ein Schwanken des Urteils in den heilsamen Dingen. So läutert er sein Denken von der Zweifelsucht.

»Großer König, es ist damit so (wie mit dem Loswerden folgender lästiger Dinge): Jemand muß Geld borgen, um es in geschäftliche Unternehmungen zu stecken, die Unternehmungen glücken aber, so daß er dann nicht nur jene früher aufgenommene Schuld abtragen kann, sondern auch noch eine Summe darüber hinaus übrig behält, um davon seiner Frau Putz zu kaufen. Der denkt dann: ›Ich mußte früher das Geld borgen, das ich in meine geschäftlichen Unternehmungen steckte, die Unternehmungen glückten aber, und ich konnte nicht nur jene früher aufgenommene Schuld abtragen, sondern ich habe auch noch ein Sümmchen übrig behalten, um meiner Frau Schmuck davon zu kaufen‹, und freut sich darüber und ist vergnügt.

»Oder, großer König, jemand befindet sich nicht wohl, ist leidend, schwer krank, das Essen schmeckt ihm nicht, und der Körper ist entkräftet. Nach einiger Zeit aber erholt er sich von dieser Krankheit, das Essen schmeckt ihm wieder, und seine Körperkräfte kehren zurück. Da denkt er: ›Ich befand mich vorher nicht wohl, ich war leidend, schwer krank, das Essen schmeckte mir nicht, und der Körper war entkräftet; jetzt aber habe ich mich von dieser Krankheit erholt, das Essen schmeckt mir wieder, und meine Körperkräfte kehren zurück‹, und freut sich darüber und ist vergnügt.

»Oder, großer König, es sitzt einer im Gefängnisse, wird aber später freigelassen, gesund und heil, und sein Besitz ist unangetastet geblieben. Der denkt dann: ›Ich war früher im Gefängnisse, jetzt aber bin ich wieder frei, gesund und heil, und mein Besitz ist unangetastet geblieben‹, und freut sich darüber und ist vergnügt.

»Oder, großer König, jemand ist Sklave, nicht sein eigener Herr, einem anderen untertan, und darf nicht gehen, wohin ihm beliebt. Später aber wird er aus der Sklaverei entlassen und ist somit sein eigener Herr, keinem anderen mehr untertan, frei und kann gehen, wohin ihm beliebt. Der denkt dann: ›Ich war früher Sklave, nicht mein eigener Herr, einem anderen untertan und konnte nicht gehen, wohin mir beliebte; jetzt aber bin ich aus der Sklaverei entlassen und mein eigener Herr, keinem anderen mehr untertan, frei und kann gehen, wohin mir beliebt‹, und freut sich darüber und ist vergnügt.

»Oder, großer König, ein vermögender, reicher Mann zieht seine Straße

[83] Zu uddhacca-kukkuccam s. Ang. Nik. III, Nr. 128.

durch eine wilde Waldgegend, wo die Gefahr des Verhungerns und andere Gefahren drohen. Endlich aber hat er sie hinter sich und kommt unversehrt zu einem friedlichen, Sicherheit gewährenden Dorfe. Der denkt dann: ›Ich bin eine Straße durch eine wilde Waldgegend gezogen, wo die Gefahr des Verhungerns und andere Gefahren drohten. Jetzt aber habe ich sie hinter mir und bin in einem friedlichen, Sicherheit gewährenden Dorfe‹, und freut sich darüber und ist vergnügt.

»Großer König, wie eine Schuld, wie Krankheit, Gefängnis, Sklaverei, oder eine Reise durch wilde Waldgegend, so betrachtet ein Mönch der genannten Art jene fünf Hemmnisse – (des reinen ›erkennenden Schauens[84]‹) – solange er sie in seinem Innern noch nicht überwunden hat. Und wie das Abtragen einer Schuld, Genesung von Krankheit, Entlassung aus dem Gefängnis, Freilassung aus der Sklaverei, Erreichung eines sicheren Asyls, so betrachtet ein solcher Mönch das innere Freiwerden von jenen fünf Hemmnissen.

»Sobald er nun wahrnimmt, daß sie aus seinem Innern getilgt sind, erhebt sich in ihm heitere Zufriedenheit. Aus heiterer Zufriedenheit entwickelt sich Frohsinn. Ist sein Geist von Frohsinn erfüllt, so beruhigt sich auch der körperliche Teil von ihm. Ist der Körper beruhigt, so fühlt er sich behaglich. Weil Wohlbefinden in ihn eingekehrt ist, konzentriert sich sein Geist. Und so gewinnt er, fern von den Sinnenfreuden, fern von den unheilschwangeren Dingen, die im energischen Denken und Erwägen bestehende erste beschauliche Schauung mit all dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der Weltentrücktheit erwächst, und hält sie fest. Er tränkt diesen seinen Körper, überschüttet ihn vollständig, erfüllt ihn ganz und durchdringt ihn von allen Seiten mit dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der Weltentrücktheit erwächst, so daß kein einziges Winkelchen desselben von dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der Weltentrücktheit erwächst, undurchdrungen bleibt.

»Wie wenn, großer König, ein tüchtiger Bader oder Badergehilfe in ein Metallgefäß Waschpulver tut, es mit Wasser fortgesetzt anfeuchtet und knetet, und wie der so entstandene zum Baden benutzte Teig mit Feuchtigkeit ganz durchdrungen, gesättigt, innen und außen vollgesogen ist, ohne zu tropfen: geradeso, großer König, tränkt ein solcher Mönch diesen seinen Körper, überschüttet ihn vollständig, erfüllt ihn ganz und durchdringt ihn von allen Seiten mit dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der *Weltentrücktheit* erwächst, so daß kein einziges Winkelchen desselben von dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der Weltentrücktheit erwächst, undurchdrungen bleibt.

»Dann wieder gewinnt der Mönch, indem er auch allem Denken und Erwägen ein Ende macht, die volle innere Beruhigung, die Einheit des Geistes und damit die von Denken und Erwägen freie zweite beschauliche Schauung mit ihrem durch die Konzentration ausgelösten, von Freude durchwogten

[84] ñānadassanam.

Wohlbefinden und hält sie fest. Er tränkt diesen seinen Körper, überschüttet ihn vollständig, erfüllt ihn ganz und durchtränkt ihn von allen Seiten mit dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der Konzentration erwächst, so daß kein einziges Winkelchen desselben von dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der Weltentrücktheit erwächst, undurchdrungen bleibt.

»Großer König, es verhält sich damit wie mit einem Teiche, der von einer Quelle in ihm selbst gespeist wird, von außen aber keinen Zufluß hat, weder auf der Ost- noch auf der West-, Nord- oder Südseite, und in den es auch nicht von Zeit zu Zeit einmal ordentlich regnet. Diesen Teich speist der in ihm selbst quellende kühle Wasserstrom mit kühlem Wasser, durchströmt, füllt und umflutet ihn ganz damit, so daß kein einziges Winkelchen des Teiches von kühlem Wasser undurchdrungen bleibt: geradeso, großer König, tränkt ein solcher Mönch diesen seinen Körper, überschüttet ihn vollständig, erfüllt ihn ganz und durchdringt ihn von allen Seiten mit dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der Konzentration erwächst, so daß kein einziges Winkelchen des Körpers von dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der Weltentrücktheit erwächst, undurchdrungen bleibt.

»Dann wieder, großer König, kommt der Mönch auch über die Freude hinüber und verharrt gleichgültig – (gegenüber den fünf Haftensgruppen) – besonnen, klar bewußt. Dabei empfindet er jenes Wohlbefinden in seinem Körper, das die Erlesenen meinen, wenn sie sagen: ›Der Gleichmütige, Besonnene lebt in Wohlbefinden‹: so hat er die dritte beschauliche Schauung erreicht und hält sie fest.

»Er tränkt diesen seinen Körper, überschüttet ihn vollständig, füllt ihn ganz und durchdringt ihn von allen Seiten mit dem Wohlbefinden, das jenseits von Freude ist, so daß kein einziges Winkelchen desselben von diesem Wohlbefinden undurchdrungen bleibt.

»Wie, großer König, in einer Gruppe blauer, weißer oder roter Lotusse manche mit allen ihren Teilen, mit Wurzel, Stiel und Blüte, unterhalb der Oberfläche des Wassers bleiben, ausschließlich im Wasser vegetieren und von der Wurzel bis zur Spitze von der kühlen Feuchtigkeit getränkt, umspült, geschwellt und benetzt werden, so daß auch nicht die kleinste Stelle an ihnen von der kühlen Feuchtigkeit unbenetzt bleibt: geradeso, großer König, tränkt ein solcher Mönch seinen irdischen Körper mit dem Wohlbefinden, das jenseits von Freude ist, überschüttet ihn vollständig, erfüllt ihn ganz und durchdringt ihn von allen Seiten mit diesem Wohlbefinden, das jenseits der Freude ist, so daß kein einziges Winkelchen von diesem Wohlbefinden undurchdrungen bleibt.

»Dann wieder, großer König, gibt der Mönch auch dem Wohlbefinden, so gut wie dem Leiden, den Abschied, nicht zu reden von der früheren Fröhlichkeit und Niedergeschlagenheit, und gewinnt so die über alles Leid und alles Wohlbefinden erhabene völlige Reinheit der Besonnenheit mit dem – (vollendeten) – Gleichmut als Frucht: er hat die vierte beschauliche Schauung

erreicht und hält sie fest. So sitzt er in seiner Körperlichkeit da, sie übergießend mit ganz reiner, lichter Geistigkeit, daß auch nicht das kleinste Winkelchen seines Körpers von ihr undurchdrungen bleibt.

»Großer König, wie wenn jemand vom Kopf bis zu den Füßen weiß gekleidet dasitzt, so daß keine einzige Stelle seines ganzen Körpers nicht weiß umhüllt ist: geradeso, großer König, sitzt ein solcher Mönch da, diesen seinen Körper mit ganz reiner, lichter Geistigkeit übergießend, daß nicht das kleinste Winkelchen desselben von ihr undurchdrungen bleibt.«

Allerdings ist dieses Wohl von ganz anderer Art als das Sinnenwohl. Es ist »das Wohl der Loslösung, Wohl der Einsamkeit, Wohl der Beruhigung, Wohl der Erwachung«, das keinerlei Leiden in seinem Gefolge hat, weshalb von ihm gilt: »Zu pflegen und zu hegen und zu mehren ist es. Nicht zu hüten hat man sich vor solchem Wohl, sag' ich[85].« Wer dieses Wohl einmal genossen hat, der hat »außer den Sinnenfreuden, außer dem Schlechten Glückseligkeit gefunden und Besseres«, für ihn wird »das Sinnenwohl ein kotiges Wohl, gemeines Wohl, unheiliges Wohl[86]«, auf das er nunmehr angesichts jenes »heroischen Wohles[87]« leicht verzichten kann, um das er nicht mehr »herumtanzt«, ja, das ihm als eine erbärmliche Fratze jenes wirklichen Wohles im Innersten widersteht: »Was meinst du wohl, Brahmane, wenn Feuer, durch Heu und Holz genährt, entfacht würde oder wenn Feuer, durch regengetränktes Heu und Holz genährt, entfacht würde, welches von beiden hätte da Flamme und Glanz und Leuchtkraft?« — »Wäre es möglich, o Gotamo, Feuer, durch regengetränktes Heu und Holz genährt, zu entfachen, so hätte auch dieses Feuer Flamme und Glanz und Leuchtkraft.« — »Unmöglich ist es, Brahmane, es kann nicht sein, daß Feuer, durch regengetränktes Heu und Holz genährt, entfacht werde, es sei denn durch magische Macht. Gleichwie nun, Brahmane, als ob man Feuer, durch regengetränktes Heu und Holz genährt, entfachen wollte, erscheint mir, Brahmane, eine Heiterkeit durch die fünferlei Sinnenfreuden hervorgerufen[88].«

Doch ist dieses »vollkommene Wohlsein« noch nicht alles: »Es gibt, Udāyī, noch andere Dinge, die besser und vorzüglicher sind, um deren Erreichung die Mönche bei mir das heilige Leben führen[89].« Über diesem »sichtbaren Wohl« stehen nämlich »die friedvollen Zustände[90]«, die der strebende Jünger, die ganze Körperwelt tief unter sich zurücklassend, *erlebt*, wenn sich seinem geistigen Auge nur mehr der Bereich des unbegrenzten Raumes, dann der Grenzenlosigkeit des Bewußtseins präsentiert, das in die anschauliche Erkenntnis der ungeheueren Leere, der allein er sich dann noch gegenübersieht, ausmündet:

[85] Majj. Nik. III, p. 23 (139. Suttam).
[86] Majj. Nik. III, p. 23 (139. Suttam).
[87] Majj. Nik. III, p. 23 (139. Suttam).
[88] Majj. Nik. II, p. 203 (99. Suttam).
[89] Majj. Nik. II, p. 37 (79. Suttam).
[90] »santā vihārā« (Majj. Nik. I, p. 41: 8. Suttam).

»Leer ist das von mir und etwas mir Zugehörigem.« Auf diesen einsamen Höhen kommt unaussprechlicher Friede über ihn — »Hier ist kein Elend, hier ist keine Bedrängnis[91]« —, bis er mit Vernichtung jeglicher Wahrnehmung und Empfindung der Friede selbst geworden ist. Wer diesen Zustand einmal an sich erfahren hat, der ist für das Getümmel der Welt verloren, auch wenn er wieder zu ihr erwacht: »Sein Geist neigt sich zur Einsamkeit, beugt sich zur Einsamkeit, senkt sich zur Einsamkeit[92].« Die einzige Sehnsucht, deren ein solcher noch fähig ist, kann nur noch darin bestehen, diesen Zustand vollendeten Friedens zu einem ewigen zu machen, Nibbānam ganz zu verwirklichen. Denn für ihn ist er die höchste Seligkeit.

So erweist sich denn Nibbānam als *der ewige Friede*, »die ewige Stille«, *die »ewige Ruhe*[93]«, in deren Bereich der Erlöste schon bei Lebzeiten eintritt, die er mit seinem Tode restlos verwirklicht und in der er, *»was wahr und echt ist*[94]«, für immer in Besitz genommen hat[95]. Dieser GROSSE FRIEDE steht höher als alles »vollkommene Wohlsein«, höher als alle »selige Ruhe«, die *hienieden* gewonnen werden kann. All das ist »un*zulänglich*[96]«; denn es hat noch den einen Fehler, daß es »hervorgebracht, zusammengesonnen« ist; »was aber irgend hervorgebracht, zusammengesonnen ist, das ist wandelbar, muß untergehn[97];« es führt also nicht definitiv über die Vergänglichkeit und damit über das Leiden hinaus; die *ewige* Ruhe allein ist als das Wechsellose der leidlose Zustand. Denn wo kein Wechsel vor sich geht, da kann auch nichts mehr und somit auch der Erlöste selbst nicht mehr – durch Anhaften — entstehen; »Das gibt es nicht mehr bei ihm, wodurch er entstünde. Weil er nicht entsteht, wie sollt' er vergehn? Weil er nicht vergeht, wie sollt' er ersterben? Weil er nicht erstirbt, wie sollt' er erbeben? Weil er nicht erbebt, wonach sollt' er verlangen[98]?« Man ist »still geworden«. »Still geworden« aber »neigt man sich nicht; neigt man sich nicht, kommt man und geht man nicht; kommt man und

[91] Mahāvaggo I, 7–10.
[92] Majj. Nik. I, p. 301 (44. Suttam).
[93] Majj. Nik. III, p. 110 (122. Suttam).
[94] Majj. Nik. III, p. 246 (140. Suttam).
[95] Wie einen erratischen Block finden wir den Hinweis auf diese ewige Ruhe, den ewigen Frieden auch in der katholischen Kirche wieder, wenn wir sie, ganz im Gegensatz zu ihrer sonstigen Lehre vom *ewigen Leben*, am offenen Grabe beten hören: »Herr, gib ihm die ewige Ruhe!« — Hier wird auch deutlich, daß der Gegensatz von Leben nicht *der Tod* ist. Dieser gehört zum Leben, so gut wie die Geburt. Unter ihm wird vielmehr nur der jeweilige *Augenblick* in unserem großen Weltenleben verstanden, in welchem der bisherige körperliche Organismus fahrengelassen und an einem neuen Keim zu neuem Leben gehaftet wird. Der Gegensatz von Leben ist vielmehr, da Leben = Bewegung ist, *Ruhe*, sc. von der rastlosen Bewegung der fünf Gruppen, welche Ruhe definitiv aber erst mit der Heiligkeit erreicht wird, woraus zugleich die Selbsttäuschung ersichtlich wird, die in Ausdrücken wie »Grabesruhe«, »Ruhe der Toten« liegt.
[96] Majj. Nik. I, p. 455 (66. Suttam).
[97] Majj. Nik. I, p. 352 (52. Suttam).
[98] Majj. Nik. III, p. 246 (140. Suttam).

geht man nicht, erscheint und verschwindet man nicht; erscheint und verschwindet man nicht, gibt es kein hüben und kein drüben noch inmitten sein: es ist eben das Ende vom Leiden[99]«; ja, es ist lautere Seligkeit: »Seligkeit ist das Nibbānam, Seligkeit ist das Nibbānam,« ruft Sāriputto aus[100]; noch mehr: es ist die höchste Seligkeit: »Hunger ist die schwerste Krankheit; die Hervorbringungen[101] sind das schwerste Leid. Dies erkennend, wahrhaftig, erlangt man das Nibbānam, die höchste Seligkeit[102].« Denn Ruhe, Friede und Seligkeit sind ja im Grunde eins: »Der von Güte durchdrungen ist, der Mönch, der an Buddhas Lehre hält, er wende sich zum *friedvollen* Zustande, wo die Vergänglichkeit *Ruhe findet, zur Seligkeit*[103].«

Doch hier wird der »normale« Verstand wieder einmal protestieren. Wie kann da Seligkeit sein, wo absolute Ruhe herrscht derart, daß nicht einmal mehr irgend etwas empfunden wird? So wird er fragen, ganz im Einklang mit jenem Zeitgenossen Sāriputtos, der auf des letzteren Ausruf: »Seligkeit ist das Nibbānam, Seligkeit ist das Nibbānam« ihm verwundert vorhielt: »Wie kann da Seligkeit sein, wo keine Empfindung ist?«; und wie dieser wird wohl auch der heutige Frager die Antwort Sāriputtos nicht ohne weiteres verstehen: »Eben dies, Freund, ist die Seligkeit, daß kier keine Empfindung ist[104]«; weshalb wir uns auch hiemit noch kurz befassen wollen.

Alles, was an uns und in uns vorgeht, ist *Wollen:* wir wollen – und zwar natürlich nur Angenehmes – sehen, hören, riechen, schmecken, tasten, denken oder, was dasselbe ist, wir wollen ein angenehmes *Bewußtsein* in Form der *Empfindung* angenehmer Objekte in uns erzeugen, welches Bewußtsein ja der alleinige Zweck der Sinnentätigkeiten ist. Nun enttäuscht aber das jeweils ausgelöste Bewußtsein letzten Endes immer die Erwartung: schließlich überwiegt jedesmal das Elend, die schmerzlichen Bewußtseinseindrücke sind viel zahlreicher und auch intensiver als die angenehmen. Dadurch wird ein neues Wollen in uns angeregt, nämlich das Erkennenwollen der Ursachen dieser unangenehmen Bewußtseinseindrücke und wie sie zu beheben seien, so daß bloß mehr angenehme übrig blieben. Auch dieses Wollen bleibt regelmäßig unbefriedigt; es gelingt nicht, die Ursache des Leidens einwandfrei festzustellen. Das zeigt die Geschichte der Medizin bezüglich des in der Krankheit liegenden Leidens nicht weniger, wie die der Religionen und der Philosophie bezüglich des naturgesetzlich bedingten Elends. Die Antworten nämlich, die die Religionen auf die Frage nach der Ursache des Leidens geben, laufen so ziemlich alle auf die hinaus, mit der die Bibel das Problem löst: Wir leiden, weil unsere Stammutter

[99] Majj. Nik. III, p. 266 (144. Suttam).
[100] Angutt. Nik. vol. IV, p. 414 f. (IX, 34).
[101] *sankhārā.*
[102] Dhammapadam, V. 203.
[103] Dhammapadam, V. 368.
[104] Angutt. Nik. l. c.

Eva so leichtsinnig war, gegen Gottes Geheiß in den Apfel zu beißen, womit natürlich auch von vornherein jede Möglichkeit abgeschnitten ist, uns vom Leiden zu befreien. Nicht viel mehr befriedigend sind auch die Antworten, welche die Philosophen alter und neuer Zeit gegeben haben. Nur zwei Männer haben die wahre und letzte Ursache alles Leidens aufgedeckt: der Buddho und Schopenhauer, letzterer allerdings lediglich rein theoretisch. Beide sagen: Du leidest, *weil du willst*. Denn alles, was du nur immer wollen kannst, also alle Objekte des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Tastens, Denkens, ja schon die Organe dieses Wollens sind ihrer innersten Natur nach vergänglich, gehen also, wie du dich auch gebärden magst, immer wieder unweigerlich zugrunde. Wenn du also das Leiden beheben willst, mußt du das Wollen überhaupt beheben. – Das ist aber unmöglich, fährt Schopenhauer fort. Denn eben in diesem Wollen besteht ja dein eigentlichstes Wesen, das sich in ihm auswirkt, in ihm erscheint. Solange sich dieses dein Wesen nicht etwa irgendeinmal von selbst und aus sich heraus ändert, wirst du also auch dem Leiden überliefert sein. Dir selbst kannst du nicht entfliehen. – Auch das ist falsch, sagt der Buddho. Du *bist* nicht Wille, sondern in dir erheben sich bloß Regungen des Wollens, wie im dunklen Himmelsraume Blitze aufflammen; und wie diese Blitze, trotzdem sie im Raum entstehen, nichts mit ihm gemein haben, so haben auch die in dir entstehenden Regungen des Wollens nichts mit deinem wahren Wesen gemein. Eben deshalb kannst du nicht bloß neues Wollen in dir aufsteigen lassen, sondern auch altes, ja alles Wollen überhaupt und damit alles Leiden vernichten, und zwar dadurch, daß du in dir speziell den Willen nach Erkenntnis von der Leidensnatur alles Entstandenen entwickelst. Wenn dieses Wollen vollständig befriedigt, also die ganze Erkenntnis aufgegangen ist, dann kann irgend ein weiteres Wollen gar nicht mehr in dir bestehen, es wird durch diese Erkenntnis getötet. – Entsprechend dieser Botschaft betätigt sich mein ja auch bereits vorher rege gewesenes Streben nach Erkenntnis und Behebung der Ursache des Leidens nunmehr in dieser vom Buddho gewiesenen Richtung. Ich sehe mehr und mehr die Richtigkeit seiner Darlegungen ein, eben weshalb der Buddho dann für mich auch weit über Schopenhauer hinauswächst und mir schließlich als der Höchste der Götter und Menschen erscheint. Doch noch genügt diese Einsicht, da sie ja noch keine vollständige und vor allem mir auch nicht immer gegenwärtig ist, nicht, mein bis zur Heftigkeit des Durstes gediehenes Wollen zu ertöten; ich sehe vielmehr als Frucht dieser Teilerkenntnis zunächst nur ein neues Wollen aus mir hervorwachsen, das auf Überwindung des bisherigen, also auf *Entsagung* gerichtet ist. Damit ist die Unbefangenheit, mit welcher ich mich bisher den die Welt und mich selbst bejahenden Regungen des Wollens hingegeben hatte, geschwunden und das eingetreten, was man *die Selbstentzweiung des Willens* nennt, mit all der inneren Zerrissenheit, welche diese mit sich bringt: die Regungen des Entsagens liegen im unablässigen Kampfe mit denen des Begehrens. Ersteren können wir nur unter fortwährenden schwe-

ren und schmerzlichen Widerständen gegen die letzteren zum Siege verhelfen. Folgen wir aber den letzteren, so stellen sich als neues Leiden auch noch die *Gewissensbisse* ein — das Gewissen ist nach dem Bisherigen nichts weiter als das Sträuben unseres innersten Wesens gegen das bereits als Leid bringend und für uns unheilsam Erkannte[105]. Lassen wir jedoch in diesem Kampfe nicht nach, vertiefen wir mithin um jeden Preis die bereits gewonnene Erkenntnis, so wird mit dem Wachsen dieser auch der neu in uns aufgestiegene, auf Überwindung des uns beseelenden Durstes nach der Welt gerichtete Wille immer mehr sich verwirklichen, der Durst wird immer schwächer werden; wir merken, daß er uns immer weniger zu bezwingen vermag; ja, es mögen sich Zeiten einstellen, wo er vorübergehend ganz zum Einschlafen kommt und wir seiner Fesseln ledig sind. Dann empfinden wir ein bisher ungekanntes Gefühl der Erleichterung, das höchste und reinste Glück des Lebens, wie Schopenhauer es nennt und wie wir es eben als das Wohl der Entsagung, das Wohl der Beruhigung kennen gelernt haben. Wem dieses Labsal einmal beschieden war, der kennt kein anderes Wollen mehr, als diese Unabhängigkeit sich dauernd zu erringen, das heißt, der Wille auf Überwindung seines in den Formen des Durstes auftretenden Willens wird mit der Zeit so stark, daß er ihn ganz, ebenso wie früher dieser Durst, in Besitz nimmt; bloß mehr *seiner* Verwirklichung lebt er hinfort. Freilich begibt er sich so wiederum in die Knechtschaft des Willens, opfert ihm, wie früher dem Durste, alles. Aber dieser neue Wille unterscheidet sich in einem wesentlichen Punkte von dem immer noch in ihm hausenden Durste. Der letztere kann nie auf Befriedigung hoffen — »so tauml' ich von Begierde zu Genuß und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde« gilt von ihm — eben weshalb wir ja auch nie aus dem Leiden herauskommen. Jener neue, auf Überwindung alles Wollens gerichtete Wille aber, also der Wille zur *Heiligkeit*, und nur er ganz allein kann vollkommen befriedigt werden und wird vollkommen befriedigt im Erlösten, der in Nibbānam ja eben den gewaltigen Triumph der restlosen und ewigen Befriedigung seines Willens, *keinen Willen mehr zu haben*, und damit die höchste Seligkeit erlebt. Denn wenn Glück, wie wir eingangs dieses Werkes gesehen haben, nichts weiter ist als Befriedigung des Willens, ja, wenn Glück und Willensbefriedigung iden-

[105] Eben weil das Gewissen nichts weiter als die jeweilige Reaktion der bereits errungenen Erkenntnis des uns Heilsamen und Unheilsamen gegenüber einer beabsichtigten oder vollführten Tat ist, ist es fast bei jedem Menschen graduell ein anderes. Ja, es kann sehr wohl Menschen geben, bei denen sich überhaupt noch kein Gewissen rührt. Das sind dann eben solche, in denen noch keinerlei lebendige Erkenntnis des Karma-Gesetzes vorhanden ist. Man kann auch ein *falsches* Gewissen haben, nämlich dann, wenn jene Erkenntnis eine falsche ist, wenn man also etwas in Wahrheit Heilsames für unheilsam oder umgekehrt hält. So schlägt dem überzeugten Anhänger einer Religion angesichts einer vollführten Tat das böse Gewissen, während dieselbe Tat, von dem Anhänger einer Religion mit gegenteiligen Lehren vollführt, in diesem ein gutes Gewissen auslöst.

tische Begriffe sind, so muß die völlige, restlose und dauernde Befriedigung des im kämpfenden Weisen allein noch dominierenden Willens zur Heiligkeit, zur *Willenlosigkeit*, eben deshalb die lauterste Seligkeit sein: *Er, er ganz allein von all den Milliarden und Abermilliarden Wesen, die sich, seit die Welt besteht, vergeblich darum als das Ideal alles Glückes mühen, »hat allen sînen Willen*[106].« Man muß diesen Gedanken durchdenken, um das Ungeheuere und Unerhörte, das in ihm liegt, wenigstens zu ahnen.

Nun verstehen wir auch ganz die lapidaren Worte: »Zur Willensverleugnung, chandapahānattham, wird beim Erhabenen das heilige Leben geführt: chanden' eva chandam pajahati, eben durch den Willen wird der Wille verleugnet: denn ist durch den Willen die Heiligkeit — (das ist eben die Willenlosigkeit) — erreicht, so ist der Wille danach gestillt[107 108].«

Hienach sind also Willenlosigkeit, absolute Freiheit, unbeschreiblicher Friede und lauterste Seligkeit lauter synonyme Ausdrücke für die Bezeichnung des Zustandes in Nibbānam, im Gegensatz zu dem völliger Unfreiheit, fortwährender Unruhe und deshalb unaufhörlichen Leidens des noch in der Welt weilenden Menschen. Anderweit wird Nibbānam auch als der Zustand der *Gesundheit* gegenüber dem der Krankheit, in dem *wir* noch verweilen, bezeichnet; ja, die Persönlichkeit in ihren fünf Elementen wird von dem, der Nibbānam verwirklicht hat, mit einem ölrußgeschwärzten Schinderhemd verglichen, das nur ein völlig Blinder für ein weißes Kleid halten kann:

»Gleichwie etwa, Māgandiyo, wenn da ein Blindgeborner wäre: der sähe keine schwarzen und keine weißen Gegenstände, keine blauen und keine gelben, keine roten und keine grünen, er sähe nicht, was gleich und was ungleich ist, sähe keine Sterne und nicht Mond und nicht Sonne. Und er hörte das Wort eines Sehenden: ›Schicklich, fürwahr, lieber Mann, ist ein weißes Kleid, gar fein, ohne Flecken und sauber.‹ Und er suchte sich ein solches zu verschaffen.

[106] »Der allen sînen willen hât unde sînen wunsch, der hât fride«, sagt Meister Eckhart.

[107] Samyutta Nik. V, pag. 272–273 (LI, 15).

[108] Das Glück der Willenlosigkeit kann man auch so umschreiben: Allerdings gibt es, wenn ich keinen Willen mehr habe, auch kein Glück mehr für mich, weil jedes Glück eben in der Befriedigung des Willens besteht. Aber ich vermisse dann auch ein solches Glück nicht mehr, weil ich ja keinen Willen mehr habe, der zu befriedigen wäre. Wer ist besser daran: Derjenige, der in einem Schluck kühlen Wassers das Glück der Stillung seines Durstes genießt, oder derjenige, der gar keinen Durst mehr hat, der zu stillen wäre? — Übrigens ergibt sich auch aus diesem Gedanken, daß Glück und Friede synonyme Begriffe sind: der Friede wird erreicht durch die Beruhigung des Willens, eben weshalb man von Willensbe-»fried«-igung spricht. Andererseits ist Willensbefriedigung Glück, also ist Friede = Glück und eben deshalb der höchste Friede im Erlöschen alles quälenden Begehrens das höchste Glück. – Damit steht zugleich die Negativität alles Glückes fest: es besteht bloß in der Aufhebung des durch die Nichtbefriedigung des Willens bedingten Unfriedens, eine Aufhebung, die umso glücklicher empfunden wird, je heftiger der nichtbefriedigte Wille und damit der hiedurch bedingte Unfriede war.

Und es täuschte ihn ein anderer Mann mit einem ölrußgeschwärzten Schinderhemde: ›Da hast du, lieber Mann, ein weißes Kleid, gar fein, ohne Flecken und sauber.‹ Und er nähme es entgegen und bekleidete sich damit, und damit bekleidet ließe er zufrieden fröhliche Rede ergehen: ›Schicklich, fürwahr, ist das weiße Kleid, gar fein, ohne Flecken und sauber.‹ Und seine Freunde und Genossen, Verwandte und Vettern bestellten ihm einen heilkundigen Arzt, und dieser gäbe ihm ein Heilmittel, ließe ihn nach oben und unten sich ausleeren, Salbe, Balsam und Nießpulver gebrauchen. Und er unterzöge sich dieser Behandlung und die Augen öffneten sich, läuterten sich. Und wie er zu sehen begänne, verginge ihm die Lust und die Freude an dem ölrußgeschwärzten Schinderhemd und er hielte jenen Mann für seinen Feind und dächte wohl gar daran, dessen Tod als Sühne zu heischen: ›Lange Zeit hindurch, wahrlich, bin ich von jenem Manne betrogen, getäuscht, hintergangen worden mit dem ölrußgeschwärzten Schinderhemd.‹ Ebenso nun auch, Māgandiyo, möchte ich dir wohl die Lehre darlegen, was da Gesundheit, was Nibbānam ist. Und du möchtest die Gesundheit wahrnehmen, Nibbānam sehen, und es würde dir, wie du zu sehen begännst, die Lust und die Freude an den fünf Gruppen des Anhaftens vergehen und du würdest denken: ›Lange Zeit hindurch, wahrlich, bin ich von diesem Geiste betrogen, getäuscht, hintergangen worden[109]. Und so war ich dem Körper eben anhänglich angehangen, der Empfindung anhänglich angehangen, der Wahrnehmung anhänglich angehangen, den Gemütsregungen anhänglich angehangen, dem Erkennen eben anhänglich angehangen[110]‹.«

Wie ein ölrußgeschwärztes Schinderhemd stellt sich dem Erlösten aber nicht etwa bloß unsere Persönlichkeit hier auf Erden dar. *Jede* solche, und sei es auch eine in den höchsten Götterhimmeln, ist für ihn, der sich auf die Lauterkeit seines ureigensten Wesens zurückgezogen hat, nichts weiter als — Kot. Nach Anguttara Nikāyo ist nämlich ein auch bis zum kleinsten Rest gebrachtes Dasein als solches eben noch immer von Übel, gleichwie auch nur ein Restchen Kot oder Eiter immer noch übel riecht. Bei den Reinen Göttern ist jener Daseinsrest soweit als möglich verflüchtigt, wobei auch sie jedoch dem Asketen natürlich nur so erscheinen, wie der unermeßlich gestirnte Himmel mit seinen goldenen Feuern dem Prinzen von Dänemark, nämlich als ›no other thing than a foul and pestilent congregation of vapours‹, kein Ding zum ›velle reverti‹«, wie Neumann sagt[111]. Eben deshalb kehrt denn auch der Erlöste um keinen Preis mehr in diese Welt zurück: »Und sollt' ich auch, Sāriputto, nur unter Reinen Göttern geboren werden, ich mag in diese Welt nicht wiederkehren[112].« Gerade hierin wird die Seligkeit des Friedens, den er sich errungen hat, besonders deutlich. Der Heilige, der sein Wollen vollkommen beherrscht, hätte es

[109] und zwar dadurch, daß er mich nicht die wahre Sachlage erkennen ließ.
[110] Majj. Nik. I, p. 511 (75. Suttam).
[111] Längere Sammlung II, S. 74, Anm. 54.
[112] Majj. Nik. I, p. 82 (12. Suttam).

nämlich in der Hand, in alle Ewigkeiten hinein immer nur eine Wiederverkörperung in den höchsten Lichtwelten herbeizuführen, indem er nur gerade so viel und gerade einen solchen Durst in sich erzeugte, daß derselbe im Augenblicke seines jeweiligen Todes immer ein Anhaften in jenen Lichtwelten herbeiführte. Aber er verschmäht auch das. Wie könnte auch der, der die »unbeschmutzte[113]« Seligkeit des ewigen Friedens an sich erfahren hat, nochmals *Kot* wählen, wenn er mit seinem Tode den Schmutz seiner gegenwärtigen Persönlichkeit ablegt? So entschwindet ihm denn dann der Schmutz der Welt auf ewig und er der Welt für immer[114]. Zwischen beiden gibt es keine Brücke mehr. Er ist *erloschen*, aber eben, um es immer wieder zu sagen, nur für die Welt, wie das früher eingehend in den Ausführungen über den Zustand des Vollendeten nach dem Tode dargelegt wurde[115], in die also das vorstehende Kapitel einmündet. Nur mag zu jenem früher Gesagten im Anschluß an den erst jetzt ganz verständlich gewordenen Ausdruck ›*Erlöschen*‹ noch folgendes nachgetragen werden:

Das Wort *Erlöschen* ist vom Buddho mit Beziehung auf das Feuer gewählt, das ja auch erlischt. Das Feuer aber *ist*, wie wir wissen[116], in irgend einer Weise, auch wenn es erloschen ist: es ist nirgends und überall. Denn nirgends kann es gefunden werden und doch lauert es überall auf die Bedingungen seines Eintrittes in diese Welt und kann demzufolge auch jeden Augenblick überall, wo diese Bedingungen gesetzt werden, indem es dabei die gebotene Nahrung gierig ergreift, aufflammen, sei es hier bei uns oder auf dem Sirius. Ganz ebenso ist auch der gänzlich erloschene Erlöste nirgends und überall. Denn nirgends kann er mehr gefunden werden, aber überall, hier auf unserer Erde, ja mitten unter uns, oder auch wiederum an jeder beliebigen anderen Stätte in den Unendlichkeiten des Weltraumes könnte er jetzt so gut, wie irgendwann in der Unendlichkeit der Zeiten, wieder in die Welt eintreten, wenn er nur *wollte*, wenn auch nur das leiseste Verlangen danach in ihm sich erheben und damit ein Anhaften stattfinden würde. Aber entgegen der Gier, mit der das Feuer sich immer wieder in die Welt hereindrängt, hat er jedes solche Verlangen für alle Ewigkeiten verloren, er ruht sicher und geborgen in der durch nichts mehr beschänkten Unergründlichkeit und Unermeßlichkeit seines höchsteigenen Wesens. Der Buddho legt das ausführlich im zweiundsiebzigsten Suttam der Mittleren Sammlung auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotto dar, was denn aus dem Erlösten nach dem Tode werde:

»Vaccho, diese Sache ist schwer zu ergründen, zu erschauen und auszudenken, ruhevoll und erhaben, bloßem logischen Denken unerreichbar, sublim

[113] Cfr. Majj. Nik. I, p. 167 (26. Suttam).

[114] Vom Standpunkt des Heiligen aus verschwindet nicht er, sondern die Welt in der Versenkung; für uns stellt sich der Vorgang umgekehrt dar.

[115] und zwar im Kapitel über das Subjekt des Leidens.

[116] Sie oben S. 167.

und nur von Weisen zu begreifen. . . . Was meinst du, Vaccho: Wenn vor deinen Augen ein Feuer brennt, wirst du dann wohl wissen: ›Da vor mir brennt ein Feuer?‹« — »Ja, verehrter Gotamo.« — »Vaccho, wenn dich aber jemand fragt: ›Wovon brennt denn das Feuer da vor deinen Augen?‹, was wirst du da antworten?« — »Verehrter Gotamo, ich werde antworten: ›Das Feuer da vor meinen Augen brennt, weil es Heu und Holz ergriffen hält.‹« — »Wenn nun das Feuer da vor deinen Augen erlischt, weißt du dann: ›Das Feuer da ist erloschen?‹« — »Ja, verehrter Gotamo.« — »Wenn man dich aber nun fragt, Vaccho: ›Nach welcher Gegend der Welt ist das Feuer, das da vor deinen Augen ausgegangen ist, von hier aus hingegangen, nach Osten, Westen, Norden oder Süden?‹, was wirst du dann antworten[117]?« — »Verehrter Gotamo, das ist eine falsche Fragestellung. Dieses Feuer, das vorher brannte, weil es Heu und Holz ergriffen hielt, hat dasselbe verzehrt und ist ohne weitere Nahrung: so heißt es in seiner Nahrungslosigkeit ›erloschen‹.« — »Vaccho, geradeso verhält es sich mit einem Vollendeten. Seine Gestalt — seine Empfindung — seine Wahrnehmung — seine Gemütsregungen — sein Erkennen, die man eventuell im Auge haben könnte, wenn man von ihm spricht, sind abgetan, von Grund aus annulliert . . ., jenseits jeder Möglichkeit, in Zukunft je wieder erstehen zu können, und der Vollendete *ist erhaben über alle Begreifbarkeit* mittels der Auffassungsform, die wir Gestalt — Empfindung — Wahrnehmung — Gemütsregungen — Erkennen nennen. *Er ist undefinierbar, unbestimmbar, unergründbar, wie der große Ozean. Es wäre falsch zu sagen:* ›Er *ist*,‹ *es wäre ebenso falsch zu sagen:* ›Er *ist nicht*[118] [119]‹ . . .«

[117] Für den Inder war die Unberührtheit der Feuersubstanz durch das Erlöschen seiner *Erscheinung* so selbstverständlich, daß ihm die obige Frage sozusagen auf der Zunge liegen mußte (siehe Anhang).

[118] Cfr. damit Udānam VIII, 10: »Gleichwie vom Feuer, das unter den Schlägen des Schmiedehammers aufflammt, nicht gesagt werden kann, wohin es gegangen, nachdem es naturgemäß *erloschen* ist: ebensowenig ist zu erkunden der Verbleib der wahrhaft Erlösten, die hindurchgekommen sind durch den Strom der Sinnesbanden, die die *unerschütterliche Seligkeit* errungen haben.«

In der oben im Text angeführten Stelle aus der M. S. wird ein Vollendeter, also einer, der sich völlig von seiner Persönlichkeit losgelöst hat, in seiner Unergründlichkeit mit dem großen Ozean verglichen, womit wohl so deutlich als nur möglich zum Ausdruck gebracht wird, daß er ein für die Erkenntnis unfaßbares Unermeßliches ist, von dem man nicht einmal sagen kann, es *sei* — cfr. auch die Worte der Nonne Khemā, ob. S. 138 f. Es kann nun aber die Frage aufgeworfen werden, wie der Heilige zur Erkenntnis dieser Unermeßlichkeit seines Wesens komme, da doch jenseits seiner Persönlichkeit auch alles Erkennen aufhört. Gerade dieser letztere Umstand weist indessen schon auf die Richtung hin, in der die Antwort liegt: Der Heilige gewinnt auch die Erkenntnis von der *Unermeßlichkeit* seines Wesens, wie jene von seinem Wesen überhaupt, *indirekt*, infolge der Durchschauung des Bereiches des *Nicht-Ich:* Im aufgehenden ersten großen Wissen — cfr. ob. S. 154 f. — entschleiert sich ihm die ganze anfangslose, durch die zahllosen Billionen der Weltzeitalter — vgl. ob. S. 85, Anm. 104 — sich hinwälzende Kette seiner Wiedergeburten, womit die Unendlichkeit der Zeit zum Spiegel seines eigenen Wesens

Nunmehr ist alles gesagt, was über die Art unserer ewigen Bestimmung gesagt werden kann. Wessen Gemüt sich davon »angeregt, erheitert, beruhigt, erleichtert fühlt[120]« oder »wer sich nach dem *Unnennbaren*, im Innersten ergriffen, sehnt[121],« der mag auch mit Aussicht auf Erfolg den Weg gehen, Nibbānam an sich selbst zu verwirklichen, und so mit eigenen Augen die Wahrheit dessen schauen, was er bisher nur als Erlebnis anderer kennen gelernt hat.

wird. Dazu hätte er weiterhin, wenn er wollte, wie jeder Sterbende, die Möglichkeit, im Zeitpunkt seines Todes an jedem Keim im grenzenlosen Raum zu haften und sei dieser Trillionen von Sternweiten – *eine* solche mißt 31 Billionen km – entfernt – cfr. ob. S. 175 – so daß ihn mithin auch die Grenzenlosigkeit des Raumes nicht berührt. Hienach ist aber die Welt in ihrer ganzen zeitlichen und räumlichen Unermeßlichkeit »nur das Maß seiner eigenen, *sie stets übersteigenden Größe*« – Schopenhauers Philosoph. Tagebücher, S. 219 – womit indessen, wohl zu merken, im Grunde wieder nichts Positives, sondern lediglich seine Unbeschränktheit, also etwas rein Negatives, ausgesagt wird.

[119] Der erlöste Heilige hat seinen *Willen* verloren und damit *»Alles«*, indem er mit diesem ja nur durch seinen *Willen* verknüpft war. Insbesondere hat mit dem Erlöschen alles Wollens natürlich auch jedes *Wirken* (kammam) von ihm aufgehört: wo nichts gewollt wird, wird auch nichts gewirkt; denn Wirken ist *verwirklichtes* Wollen – »den Willen, Mönche, nenne ich das Kammam; denn ist der Wille da, so wirkt man, sei's in Gedanken, Worten oder Werken« (cfr. oben S. 188). Durch das Aufhören des Wirkens wird der Heilige also noch viel weniger berührt, wie durch das Aufhören seines Wollens; ist es doch im Verhältnis zu diesem bloß sekundär. Indessen kann uns gerade das der deutschen Sprache allein eigentümliche Wort »Wirken«, auf das sie nach Schopenhauer Grund hat, stolz zu sein – cfr. Frauenstaedt, Schopenhauers Handschriftl. Nachl., S. 328 – deutlich machen, was Leute, die, wenn sie in leichter naturalistischer Ausrüstung in die Tiefen philosophischer Probleme hinabzusteigen sich unterfangen, unfehlbar »zu fackeln« beginnen, mit der von ihnen behaupteten Vernichtung des Heiligen in seinem Tode im Grunde nur meinen: der Heilige *wirkt* nicht mehr, d. h. er ist nicht mehr *wirkend*, d. h. er ist nicht mehr *wirklich*. – Nur diese ganz beschränkte Seite des Seins als eines *Wirkenden* wird also im Begriff der Wirklichkeit gedacht und nur in *diesem* Sinn *ist* der Heilige nicht mehr. Er ist vielmehr in absoluter *Ruhe*. Wo aber absolute Ruhe herrscht, kann natürlich auch kein Wollen aufsteigen und damit kein *Wirken* und damit nichts *wirklich* werden und kann man daher auch mit vollem Rechte sagen: er ist *wirklich* nicht mehr = er ist kein *Wirkender* mehr.

[120] Majj. Nik. I, p. 435 (64. Suttam).

[121] Dhammapadam, V 218.

DIE HOHE WAHRHEIT VON DEM ZUR LEIDENSVERNICHTUNG FÜHRENDEN PFADE

A. Der Hohe achtfache Pfad im allgemeinen

Daß die meisten Menschen so sorglos dahinleben, hat seinen Grund darin, daß sie die Lage nicht kennen, in der sie sich befinden. Entweder sie reden sich ein, sie seien aus dem absoluten Nichts in diese Welt emporgetaucht und würden mit ihrem Tode ebenso spurlos wieder verschwinden, oder sie betrachten sich als das Produkt eines Schöpfers, der sie nach dem Tode zu sich in sein himmlisches Reich übernehme, indem sie keinen Zweifel darüber hegen, daß die daneben allerdings noch bestehende Hölle immer nur für die anderen bestimmt sei. So ergibt sich sowohl für den Ungläubigen wie für den Gläubigen als die höchste Lebensweisheit, es sich möglichst behaglich auf dieser Welt zu machen, für den ersteren deshalb, weil es doch die höchste Torheit wäre, diese so flüchtige Existenz nicht möglichst auszunützen, für den letzteren aber, weil auch sein Aufenthalt in dieser Welt ein Geschenk seines Gottes ist, das nicht mit Dank zu genießen der höchste Undank wäre. Würden sie ihre wirkliche Lage überschauen, also mit hinreichender Deutlichkeit erkennen, daß sie seit anfangslosen Zeiten ziel- und planlos in der Welt in allen ihren Höhen und Tiefen, also bald als Gott, bald als Mensch, bald als Gespenst, bald als Tier, bald als Teufel, umherirren, und daß diese ziel- und planlose Wanderung unter fortwährender Selbsttäuschung auch in alle Zukunft hinein weitergehen soll, und würden sie weiterhin die Möglichkeit erkennen, diesem Kreislauf des Leidens für immer zu entrinnen und sich auf eine völlig leidlose Stätte, »ein Versteck, ein Eiland[1]« zurückzuziehen, so würden sie wohl mit derselben Inbrunst die dargebotene Hand, die zu jener leidlosen Stätte geleiten will, ergreifen, wie ein ins Wasser Gefallener jene, die ihn ans Ufer zu ziehen bereit ist. In dieser Lage aber sind nunmehr wir, wenn anders wir das bisher Ausgeführte verstanden haben, und muß uns eben deshalb auch die letzte der vier Hohen Wahrheiten, die den zur Vernichtung des Leidens führenden Pfad behandelt, als das Hehrste erscheinen, was je in dieser Welt geoffenbart worden ist, insbesondere auch als die hehrste unter den vier Hohen Wahrheiten selbst. Wären doch die drei ersten, die wir bisher kennen gelernt haben, ohne diese vierte trotz ihrer Erhabenheit ein Danaergeschenk der schlimmsten Art, indem sie, gerade weil aus ihnen die ganze Schrecklichkeit der Situation, in der wir uns befinden, erhellt, uns nur um so unglücklicher machen würden. Die letzte der vier Hohen Wahrheiten bildet also den Schlußstein und die Krönung des gewaltigen Lehrgebäudes des Buddho. Auf diesem Standpunkte steht auch er

[1] Angutt. Nik. I, p. 155 (III, 51).

selbst, wenn er als das größte Unglück, das je seine Jünger treffen könnte, eine etwaige Uneinigkeit über den Inhalt des Weges bezeichnet: »Wenig läge daran, Anando, am Hader um die Lebensnotdurft oder um die Ordensregel; doch um den Weg, Anando, oder den Pfad, wenn darum unter den Jüngern Hader entstehen sollte, so gereichte solcher Hader gar vielen zum Unheil und Unglück, gar vielen zum Verderben, zum Unheil und Leiden für Götter und Menschen[2].« Seine Jünger aber haben die ausschlaggebende Bedeutung dieser letzten der vier Hohen Wahrheiten dadurch zum Ausdruck gebracht, daß sie den Meister speziell als »des unentdeckten Weges Entdecker, des unerschaffenen Weges Erschaffer, des unerklärten Weges Erklärer, als den Wegeswisser, den Wegeskenner, den Wegeskundigen« preisen[3].

1. Dabei ist aber die Anlage dieses Weges mit den drei ersten Wahrheiten bereits gegeben: Es muß jeglicher *Durst* nach der Welt als die eigentliche und tiefste Quelle alles Leidens restlos zum Verschwinden gebracht werden. Dieser dürstende Wille aber wurzelt im *Nichtwissen*, kann also auch nur durch den Eintritt des Wissens behoben werden. Noch bevor wir also den Weg kennen, ist uns schon so viel klar, daß er darauf hinauslaufen muß, allen Durst nach der Welt durch *Erkenntnis* in uns zu ertöten. Aus dem Bisherigen ergibt sich aber weiterhin auch, daß diese Erkenntnis entsprechend der Art des Nichtwissens, aus welcher jener Durst hervorquillt, eine doppelte sein muß: wir müssen uns einmal darüber klar werden, daß unsere ganze Persönlichkeit in allen ihren Bestandteilen und damit die ganze Welt für uns im Grunde etwas *Fremdes* ist, an das wir uns bloß hängen, weil wir glauben, dieses uns im Grunde Fremde besitzen zu müssen, um glücklich zu sein; und dann müssen wir die Bestandteile unserer Persönlichkeit, wie alles in der Welt, als einen für uns *leidvollen* Besitz und mithin den Glauben, die Persönlichkeit und damit unser Aufenthalt in der Welt seien zu unserem Glücke nötig, als einen *Wahn* erkennen. Haben wir nach beiden Richtungen hin wirkliche Erkenntnis erlangt, so *können* wir gar kein Verlangen, keinen Durst nach Persönlichkeit und nach der Welt mehr haben, so wenig wir Verlangen haben können, täglich hundert Peitschenhiebe zu bekommen; denn »wir sind Wesen, die Wohl begehren und Wehe verabscheuen«. Freilich muß diese Erkenntnis, wie wir ebenfalls bereits wissen, eine wirkliche und darf nicht bloß eine abstrakte sein. Daß letztere nicht genügt, können wir alle Tage an uns selbst erfahren, indem wir das Schädliche irgend einer Leidenschaft von uns *im allgemeinen*, das heißt also *abstrakt*, gar wohl erkennen, uns aber gleichwohl nicht einmal zu dem Entschlusse aufraffen können, sie zu bekämpfen. Die bloß abstrakte Erkenntnis motiviert also nicht, eben weshalb sie sittlich völlig wertlos ist. Einen Bestimmungsgrund für unser Handeln vermag vielmehr bloß die *anschauliche* Erkenntnis abzugeben, also jene, bei der das erstrebte Objekt, wie auch die Folgen seines Besitzes anschaulich vor unser leib-

[2] Majj. Nik. II, p. 245 (104. Suttam).
[3] Majj. Nik. III, p. 8 (108. Suttam).

liches oder geistiges Auge treten: Wenn ich einem Menschen die freudenreichen Folgen einer ihm zugemuteten Tat so überzeugend und anschaulich darzulegen weiß, daß er sich eine greifbare Vorstellung von ihnen machen kann, so wird er die Tat, wenn anders er dazu imstande ist und keine schwerwiegenden Gründe dagegen sprechen, unweigerlich setzen, wie auch in ihm aufgestiegene Begierden alsbald wieder verschwinden werden, wenn die unheilvollen Folgen, die ihre Befriedigung für ihn oder andere im Gefolge hat, ihm anschaulich gegenwärtig sind — »als mir nun, Mönche, bei diesem ernsten, eifrigen, heißen Mühen ein Gedanke an Lust — (kāmavitakko) — aufstieg, sagte ich mir: ›Aufgestiegen ist mir da dieser Gedanke an Lust und er führt zu eigener Beschwer und führt zu fremder Beschwer, führt zu beider Beschwer, rodet die Weisheit aus, bringt Verstörung mit sich, führt nicht zu Nibbānam‹; da ich also darüber nachdachte, Mönche, verschwand er[4]«. Insbesondere wird, wenn ich einen sinnlichen Menschen zu einer so tiefen Durchschauung des menschlichen Organismus bringen kann, daß er in jedem Weibe nur »ein mit Haut überzogenes Beingerüst«, das mit Kot und Eiter angefüllt ist[5], zu sehen vermag, seine Leidenschaft fraglos verschwinden, so sicher, als ein Hungriger jeden Appetit verliert, wenn er von einer einladenden Schüssel den Deckel wegnimmt und statt des erhofften köstlichen Gerichtes Schlangenaas darin findet[6]. Diese *anschauliche* Erkenntnis motiviert also, was sich, soweit sie eine richtige ist, das heißt uns aufdeckt, daß alle wirklichen und möglichen Objekte unseres Durstes letzten Endes immer Leiden für uns im Gefolge haben müssen, in der Weise äußert, daß in demselben Verhältnis, als diese Erkenntnis eintritt, der Durst schwindet, so daß, wenn sie eine vollständige und allumfassende geworden ist, damit auch *aller* dürstende Wille vernichtet ist; die richtige anschauliche Erkenntnis wird, um mit Schopenhauer zu sprechen, schließlich zum *Quietiv* alles Wollens oder, um mit dem Buddho zu reden, »zur heiligen Weisheit, *fähigen* Weisheit, *vermögenden* Weisheit[7].« So ist denn diese richtige Anschauung auch das allererste Element des vom Buddho zur Vernichtung des Leidens zusammengestellten Pfades. Er selbst nennt sie *Sammā-ditthi, rechte Anschauung:* wir müssen die richtige *Anschauung* von den Dingen gewinnen, dürfen sie nicht so nehmen, wie sie sich dem oberflächlichen Blicke präsentieren, sondern müssen sie bis auf den Grund durchschauen, so, wie sie wirklich sind, nämlich vergänglich, leidbringend und eben deshalb uns im Grunde unangemessen. Auf die Herbeiführung dieser richtigen Anschauung ist daher auch der Weg im übrigen abgestellt[8].

[4] Majj. Nik. I, p. 114 (19. Suttam).
[5] Cfr. Psalmen der Mönche, V. 1150 ff.
[6] Majj. Nik. I, p. 30 (5. Suttam).
[7] Majj. Nik. III, p. 72 (117. Suttam).
[8] Im Ang. Nik. X, Nr. 104, ist die *Anschauung* als Grundlage des Handelns eigens dargestellt: aus schlechter Anschauung folgt schlechtes Handeln, aus rechter rechtes, gleichwie Same vom Gallenbaum allen aufgesogenen Erdensaft in Bitterkeit, Same vom Zucker-

2. Zunächst liegt auf der Hand, daß sie nur durch anhaltende und tiefe *Betrachtung* erreicht werden kann: »Zwei Bedingungen, Bruder, liegen der rechten Erkenntnis zugrunde: die Stimme eines anderen und *tiefes Nachdenken*[9].« Aber dieses tiefe Nachdenken führt nicht ohne weiteres zum Ziele. Der »unkundige Weltmensch« mag die Dinge, die ihm Freude machen, mag insbesondere auch die Elemente seiner Persönlichkeit noch so anhaltend betrachten, er wird doch immer wieder zum Schlusse kommen: »Ich kann in ihnen nichts Schreckliches finden[10].« Der Geist muß vielmehr in einer ganz bestimmten Verfassung sein, wenn er die Aufgabe leisten soll, die der Buddho ihm zumutet. Er nennt diese geistige Verfassung *Samādhi*, wörtlich *Zusammenfügung*, ein Begriff, der selbst wieder im dreiundvierzigsten Suttam der Mittleren Sammlung näher als die *Einheit des Geistes* definiert wird: »Die Einheit des Geistes (citt'ekagattā), Bruder Visākho, das ist Samādhi[11].« Um zu verstehen, was damit gemeint ist, müssen wir erst einsehen lernen, warum die normale Betrachtungsart, auch wenn sie noch so tief ist, nicht zum Ziele führen kann, indem Samādhi eben in der Ausschaltung der der ersteren anhaftenden Fehlerquelle besteht:

In uns lebt der Durst nach der Welt, der da ist ein Durst nach Gestalten, Tönen, Düften, Säften, Tastobjekten und Vorstellungen. Lediglich den Apparat zur Befriedigung dieses Durstes stellt unser mit den sechs Sinnen behafteter Körper von Haus aus dar; ist er ja doch auch sein »Machwerk«. Der gewöhnliche Mensch hält es auch Zeit seines Lebens für selbstverständlich, daß der Sechssinnenapparat ausschließlich zu diesem Zwecke zu gebrauchen sei, da er in dem Wahn befangen ist, daß in diesem seinem Durste sich sein ureigenstes Wesen betätige. So verwendet er denn die Sinnesorgane auch speziell in ihrer Eigenschaft als Erkenntnisorgane ausschließlich dazu, jenen dürstenden Willen zu befriedigen, d. h. die ihm entsprechenden Objekte — Gestalten, Töne usw. — und weiterhin die Mittel zu ihrer Erlangung ausfindig zu machen, das ihm Widerstrebende aber zu vermeiden. Diesem einzigen Zwecke dient vor allem auch das Zentralerkenntnisvermögen, der Intellekt: er wird bloß dazu verwendet, unsere Triebe, seien sie nun fein oder gemein, und damit unseren dürstenden Willen auf die bestmögliche Weise zu befriedigen. Alles, was wir betrachten, betrachten wir ausschließlich unter diesem Gesichtspunkt. »Der Intellekt ist der Diener des — (triebmäßigen) — Willens,« sagt Schopenhauer. Freilich können wir auch von diesem Standpunkt aus dazu kommen, etwas, was an sich unserem Durste entspräche, in Hinsicht auf das überwiegende Leid, das wir als die Folge seines Besitzes erkennen, fahren zu lassen, aber doch

rohr in Süßigkeit umwandelt. Ibid. Nr. 121 ist auch noch die rechte Anschauung der Morgenröte verglichen, die der Sonne des rechten Handelns vorhergeht.

[9] Majj. Nik. I, p. 294 (43. Suttam).

[10] Majj. Nik. I, p. 116 (19. Suttam).

[11] Majj. Nik. I, p. 301 (44. Suttam).

immer nur deshalb, weil eine solche Durstbefriedigung nicht die bestmögliche ist, eben weshalb wir ja auch gemeinhin nur jene Objekte zu seiner Befriedigung auswählen, welche diese Befriedigung in möglichst hohem Maße gewährleisten, welche uns also die höchste Lust unter möglichst geringer Beigabe von Leid verursachen. Weil so alle Erkenntnistätigkeit des Normalmenschen im ausschließlichen Dienste seines Durstes steht, dessen Berechtigung selbst für ihn, so gut wie sein eigenes Wesen, mit dem er nach ihm zusammenfällt, außer Frage steht, deshalb wird er auch nie den Satz begreifen, daß man auf *alle* Dinge verzichten müsse, weil sie alle vergänglich seien und deshalb letzten Endes Leiden im Gefolge hätten. Auf *alles* zu verzichten, wäre für ihn ja gleichbedeutend damit, auf jede Willensbefriedigung überhaupt zu verzichten, dieses aber damit, in seinem ganzen Wesen unaufhörlich gänzlich unbefriedigt zu sein, also solange er ist, mithin auf ungezählte Weltzeitalter hinaus — dem Willen zum Leben ist ja das Leben gewiß — fortwährend nach allen Richtungen hin zu hungern und zu dürsten. Das stellt aber eine derart schauerliche, ja unmögliche Zumutung dar, daß sie für ihn unter keinen Umständen weiter in Frage kommen kann. Mögen die Objekte seines Durstes immerhin samt und sonders vergänglich sein und mögen deshalb aus ihrer Ergreifung auch immer wieder neue Leiden für ihn hervorbrechen: sie bringen ihm doch auch andererseits stets wieder eine wenigstens vorübergehende Stillung des ihn quälenden Begehrens und damit eine wenigstens zeitweise Beruhigung seines Wesens — ein dem Verhungern Naher wird ja schließlich auch ekelhafte Speise und ein Verschmachtender auch faules Wasser trinken. Noch weniger wird ein auf diesem Standpunkt stehender Mensch die Zumutung begreifen, seine eigene Persönlichkeit, seinen mit den sechs Sinnen behafteten Körper aufzugeben; käme sie für ihn doch der anderen gleich, sich selbst aufzugeben, was er unmittelbar als unmöglich erkennt. So wird ihm denn die Lehre des Buddho ein Buch mit sieben Siegeln.

Wie wir merken, liegt der Fehler seiner Welt*anschauung* darin, daß er sich in seinem Wesen mit seinem Durste nach der Welt identifiziert. Eben die Folge davon ist, daß seine *Erkenntnistätigkeit* stets unter dem Einflusse dieses Durstes steht, sich also nicht rein, nicht unabhängig von seinen Trieben, in denen sich der Durst äußert, betätigen kann: »Auge, Brüder, und Gestalten: Beides ist gegenwärtig; indem es aber gegenwärtig ist, wird das Erkennen mit Willensgier daran gefesselt. . . . Ohr, Brüder, und Töne, Nase und Düfte, Zunge und Säfte, Leib und Tastbares, Denkorgan und Vorstellungen: Beides ist gegenwärtig; indem es aber gegenwärtig ist, wird das Erkennen mit Willensgier daran gefesselt,« heißt es im hundertdreiunddreißigsten Suttam der Mittleren Sammlung[12], eine Stelle, die im hundertachtunddreißigsten Suttam der gleichen Sammlung[13] also paraphrasiert ist: »Hat da, Brüder, ein Mönch mit dem Auge

[12] Majj. Nik. III, p. 197.
[13] Majj. Nik. III, p. 225.

eine Gestalt erblickt, so folgt das Erkennen den Spuren der Gestalt nach, wird von den anziehenden Spuren der Gestalt verlockt, von den anziehenden Spuren der Gestalt gefangen, von den anziehenden Spuren der Gestalt fesselverstrickt... Hat er mit dem Ohr einen Ton gehört, hat er mit der Nase einen Duft gerochen, hat er mit der Zunge einen Saft geschmeckt, hat er mit dem Leib etwas Tastbares getastet, hat er mit dem Denkorgan ein Ding erkannt, so folgt das Erkennen den Spuren des Dinges nach, wird von den anziehenden Spuren des Dinges verlockt, von den anziehenden Spuren des Dinges gefangen, von den anziehenden Spuren des Dinges fesselverstrickt.« — Daraus ergibt sich aber als der richtige Standpunkt, daß wir unser Erkennen vom Dienste unserer Triebe, d. h. also des Durstes, losreißen, daß wir es nicht mehr von den anziehenden Spuren der Gestalten, der Töne usw. gefangen nehmen und so von vornherein trüben lassen, sondern daß wir uns mit diesem unseren Erkennen allen diesen Sinneseinwirkungen vollständig objektiv gegenüberstellen, kurz, daß wir uns *rein* erkennend verhalten. Wie das möglich ist, ergibt sich aus folgendem:

Jedes Erkennen wird von einem *Wollen*, daß heißt einer Sinnestätigkeit, getragen, da es ja, wie wir wissen, nur durch eine solche ausgelöst wird[14]; ja, jedes Wollen überhaupt ist zunächst nur ein *Erkennen*-wollen und dann erst ein Besitzen-wollen; zunächst will man sehen, hören, riechen, schmecken, tasten, denken, das heißt mit dem Auge, dem Ohre, der Nase, der Zunge, dem Tastorgan, dem Denkorgan *erkennen*, was unseren Trieben, unserem Durste, entspricht, um dann erst es sich zuzueignen, indem man wiederum mittels der Erkenntnistätigkeit die Mittel zu seiner Erlangung ausfindig macht und so die Welt zwingt, uns das Gewünschte zu gewähren. So ist also nicht nur das Erkennen als Bewußtsein das Medium, mittels dessen wir überhaupt erst mit der Welt in Verbindung stehen — »hier im Bewußtsein steht das All[15]« — sondern es ist weiterhin das Licht, das uns den Weg in der Welt zeigt, in dessen Schein wir sie *lenken*, sie uns *dienstbar* machen: »Von wem, o Herr, wird die Welt gelenkt, woran ist die Welt gebunden, wessen Macht ist die Welt unterworfen?« — »Recht so, Bruder! recht so! Edel ist dein Tiefsinn, gut dein Scharfblick, trefflich deine Frage. Du fragst also: ›Von wem, o Herr, wird die Welt gelenkt, woran ist die Welt gebunden, wessen Macht ist die Welt unterworfen?‹« — »Ja, o Herr.« — »Vom *Erkennen*, o Bruder, wird die Welt gelenkt, ans *Erkennen* ist die Welt gebunden, der Macht des *Erkennens* ist die Welt unterworfen[16].« Dieser Macht des Erkennens ist die Welt insbesondere auch insoweit unterworfen, als in seinem Lichte und mit seiner Hilfe angesichts der ebenfalls von ihm vermittelten Tatsache, daß wir trotz aller Vorsicht uns immer wieder von Leiden umgeben sehen, auch der Wille in uns aufsteigt, die *Ursachen* dieser Leiden zu erkennen und dann durch Behebung dieser Ursachen die Welt auch

[14] Siehe das Kapitel über die Persönlichkeit.
[15] Cfr. oben S. 121, 232.
[16] Angutt. Nik. II, p. 177 (IV, 186).

füllende Durst nach der Welt darstellt, beschlossen sei. *Dieser* Wille nach Erinsoferne nach unserem Willen zu gestalten. Jedoch bleibt *dieser* Wille hinsichtlich alles naturgesetzlich bedingten Leidens, also vor allem des Todes, gemeinhin völlig unbefriedigt, eben weshalb sich schließlich die Erkenntnis einstellt, daß auf dem gewöhnlich eingeschlagenen Wege das Leidensproblem in diesem Umfange überhaupt nicht lösbar ist. Aus dieser Erkenntnis wächst dann schließlich ein völlig neues Wollen hervor – wie wir sehen, ist jedes Wollen die Frucht und Folge einer vorangegangenen richtigen oder falschen *Erkenntnis* – nämlich jenes, die tiefste und letzte Ursache alles Leidens nicht mehr außer uns, sondern in uns zu suchen, das heißt festzustellen, ob diese letzte Ursache nicht in unserem *bisherigen* Wollen selbst, das in seiner Gesamtheit sich als der uns erkenntnis, der alsbald den ganzen Erkenntnisapparat in Besitz nimmt, ist also ein ganz eigenartiger; er ist nicht, wie unser bisheriger Erkenntniswille, *im Dienste* des Durstes tätig, indem er ihn zu befriedigen sucht, sondern er tritt ihm gegenüber, indem er sich zur Aufgabe macht, ihn in allen seinen unzähligen Äußerungen des Verlangens und der Abneigung, der schmerzlichen und der freudigen Regungen, wie sie unablässig unser Inneres bewegen, zu analysieren und in seiner Kausalität zu durchschauen. Er steht also selbst auch in keinerlei unmittelbaren Beziehungen zu den Dingen mehr, da sein Objekt ja gerade der Durst nach ihnen ist, so daß er ihnen gegenüber völlig uninteressiert, absolut objektiv sich verhält. Eben deshalb ist aber auch das in *dieser* Weise sich betätigende Erkennen ganz reines, *in sich einiges*, nicht mehr von der Sorge um Befriedigung unserer Triebe getrübtes Erkennen. *Es* meint der Buddho, wenn er sagt: »Wie aber wird, Mönche, das Erkennen, als nach außen nicht zerstreut, nicht zerfahren bezeichnet? Hat da, Mönche, ein Mönch mit dem Auge eine Gestalt erblickt, so folgt das Erkennen den Spuren der Gestalt nicht nach, wird von den anziehenden Spuren der Gestalt nicht verlockt, von den anziehenden Spuren der Gestalt nicht gefangen, von den anziehenden Spuren der Gestalt nicht fesselverstrickt. . . . Hat er mit dem Ohr einen Ton gehört, hat er mit der Nase einen Duft gerochen, hat er mit der Zunge einen Saft geschmeckt, hat er mit dem Leib etwas Tastbares getastet, hat er mit dem Denkorgan ein Ding erkannt, so folgt das Erkennen den Spuren des Dinges nicht nach, wird von den anziehenden Spuren des Dinges nicht verlockt, von den anziehenden Spuren des Dinges nicht gefangen, von den anziehenden Spuren des Dinges nicht fesselverstrickt: Nach außen, sagt man, ist das Erkennen nicht zerstreut, nicht zerfahren[17].«

Diese dem Dienste des dürstenden Willens entrückte Erkenntnistätigkeit ist sozusagen am äußersten Ende der Welt postiert, nachdem ja die letztere für uns von diesem unserem Durste nach ihr getragen wird, und haben wir erst in dieser Weise die richtige Distanz, um nicht bloß wie bisher die Beziehungen der Welt zu dem uns beseelenden Durste nach ihr, sondern auch die Beziehungen

[17] Majj. Nik. III, p. 225 (138. Suttam).

dieses dürstenden Willens und seines »Machwerkes«, des mit den sechs Sinnen behafteten Körpers, zu uns zu erkennen, indem wir nunmehr auch auf sie wie aus weiter Ferne herabblicken. Dieses Verhältnis meint der Buddho mit den Worten: »Wie, wenn ich nun mit weitem, tiefem Geiste verweilte und hätte die Welt« — zu ihr gehört natürlich auch der körperliche Organismus — »überwunden, über ihr stehend im Geiste[18]?« Ferner wird es im Anguttara Nikāyo dadurch sehr anschaulich zum Ausdruck gebracht, daß der so erkennende Hohe Jünger mit einem Kämpfer verglichen wird, der *aus der Ferne trifft: »Gleichwie* da, Sālho, der Kämpfer aus der Ferne trifft, so, Sālho, besitzt der erlesene Jünger rechte Konzentration. Und was es da an Körperlichkeit gibt, an vergangener, gegenwärtiger oder zukünftiger, ob eigen oder fremd, grob oder fein, gemein oder edel, fern oder nahe, das, Sālho, erkennt der recht konzentrierte erlesene Jünger der Wirklichkeit gemäß, in vollkommener Weisheit also: ›Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.‹ Ebenso was es da an Empfindung, an Wahrnehmung, an Gemütsregungen, an Erkennen gibt, an vergangenem, gegenwärtigem oder zukünftigem, ob eigen oder fremd, grob oder fein, gemein oder edel, fern oder nah, das, Sālho, erkennt der recht konzentrierte erlesene Jünger der Wirklichkeit gemäß, in vollkommener Weisheit also: ›Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst[19].‹«

Weil wir so von diesem Standorte aus deutlich sehen, wie unsere Persönlichkeit und damit auch unser in ihr sich realisierender Durst nach der Welt nicht das geringste mit unserem eigentlichen Wesen zu tun hat, deshalb besteht nun das Problem auch nicht mehr darin, wie wir in diesem Durste unser Wesen befriedigen können, sondern darin, ob die Befriedigung unseres Wesens nicht gerade dadurch herbeizuführen sei, daß wir uns von diesem Durste befreien. Lediglich unter diesem Gesichtspunkte betrachten wir von jener Warte aus dann auch nur mehr die Dinge. Wir sehen sie nicht mehr, uns mit unserem Durste nach der Welt identifizierend, daraufhin an, ob sie geeignete Objekte zur Befriedigung desselben sind, sondern darauf, ob nicht vielmehr die Worte des Buddho zutreffen »Kein Ding ist der Neigung wert[20]«, und damit auch jedes Verlangen, jeder Durst nach solchen Dingen selbst schon töricht ist. Das Resultat *dieser* Erkenntnistätigkeit kann nicht lange zweifelhaft sein: Alles in der Welt und von der Welt, einschließlich der Bestandteile unserer eigenen Persönlichkeit, ist unaufhörlichem Wechsel unterworfen, einem steten Wechsel, den wir, wenn wir uns an die Welt ketten, ebenso unaufhörlich in Form von Geburt, Alter, Krankheit, Tod, Kummer, Schmerz und Gram empfinden, so daß wir aus den schmerzlichen Empfindungen überhaupt gar nie ganz herauskommen, während wir, wenn wir *alles* loslassen, auf *alles* in der Welt und damit

[18] Majj. Nik. II, p. 262 (106. Suttam).
[19] Angutt. Nik. II, p. 202 (IV, 196).
[20] Majj. Nik. I, p. 251 (37. Suttam).

auf diese selbst verzichten, in die hehrste, ungetrübteste, heiligste Ruhe, die durch keinerlei Empfindung mehr gestört wird, eingehen. Angesichts einer solchen Erkenntnis *kann* kein Durst nach der Welt mehr bestehen, in ihr verwirklicht sich die ganze Wahrheit der Worte des Herrn: »Der Macht des Erkennens ist die Welt unterworfen.« Denn es tötet den Durst nach der Welt und vernichtet damit diese selbst für mich. Das Erkennen wird also hier zum Vatermörder; war es ja doch eben dieser dürstende Wille, der es in der Tätigkeit der von ihm erbauten und unterhaltenen Sinnesorgane ausgelöst hatte. Gleichzeitig mit seinem Schöpfer stirbt es aber selbst; denn es war ja nur noch getragen von dem Willen nach Erkenntnis dieses Durstes, ein Wille, der nunmehr gestillt ist, sich also nicht weiter geltend macht, eben womit dann auch das Erkennen selbst zur Rüste geht, wie die Flamme erlischt, wenn der Docht aufgezehrt ist – Nibbānam ist verwirklicht[21].

Hienach erweist sich also Samādhi oder die Einheit des Geistes als von den Regungen unserer Triebe oder unseres Durstes völlig unbeeinflußtes und somit ganz reines oder, wie wir auch sagen können, als *konzentriertes* Erkennen, so daß wir Samādhi am besten mit *Konzentration* im Sinne von *Konzentration des Geistes* (cetosamādhi) übersetzen können. Dabei müssen wir uns nur gewöhnen, mit diesem Worte den Begriff eines konzentrierten Geistes oder eines konzentrierten *Denkens* zu verbinden, so, wie man von einer konzentrierten Flüssigkeit spricht.

Wir bezeichnen dieses konzentrierte Erkennen, aus dem, analog einem chemischen Zerlegungsprozesse, alle Regungen des Durstes ausgeschieden sind, als die *geniale* Betrachtungsart. Hiebei ist aber zu merken, daß dieselbe, wenn sie mit rechter Konzentration in dem behandelten Sinne zusammenfallen soll, auch zu dem angegebenen Zwecke, also zur Erkenntnis der Verwerflichkeit alles Durstes gebraucht werden muß. Sonst ist sie eine *falsche* Konzentration, unter welcher mithin jede geniale Betrachtungsart fällt, die, obwohl sie selbst durstfrei ist, doch mittelbar wieder im Dienste dieses Durstes steht, indem sie nicht ihn selbst, sondern, unter bloßer temporärer Ausschaltung seiner *störenden* Einflüsse auf das Denken, irgend welche seiner Befriedigung dienende Probleme zum Objekte hat. Falsche Konzentration im Sinne des Buddho pflegen mithin

[21] Das Erkennen stirbt gleichzeitig mit seinem Schöpfer, dem Durst. Dieser aber wirkt in dem von ihm angefachten Lebensprozeß der Sechssinnenmaschine auch nach seinem eigenen Untergange noch eine Zeitlang fort, nämlich bis zum Zerfalle dieser Sechssinnenmaschine im Tode des Heiligen, gleichwie – cfr. W. a. W. u. V. I, S. 452 (490) Anm. – die Töpferscheibe noch eine Zeitlang weiterrollt, auch nachdem die Kraft, die sie in Bewegung setzte, aufgehört hat tätig zu sein. Ebenso lang wird natürlich auch das *Erkennen* noch aufgerufen. Aber es sieht nach der Vernichtung des Durstes alle Arbeit getan und wartet nur noch sein vollständiges Verwehen mit dem völligen Stillstand auch der letzten Nachwirkungen desselben ab.

alle jene genialen Menschen, für die der Zustand des reinen Erkennens nur dazu dient, Aufgaben irgend welcher Art *innerhalb* der Welt zu lösen[22].

Die richtige Konzentration besteht in der Loslösung des Erkennens oder des Bewußtseins oder des Geistes oder des Denkens – lauter synonyme Ausdrücke[23] – vom Dienste des Durstes. Sie schließt also stets, soweit sie erreicht ist, auch eine *Befreiung* unserer Erkenntnistätigkeit in sich. Denn die Sklaverei der sechsfachen Erkenntnistätigkeit besteht ja eben darin, daß sie immer wieder im Dienste unserer Triebe oder unseres Durstes nach der Welt tätig werden muß. Hienach ist es aber nur eine selbstverständliche Konsequenz, wenn der Buddho die höheren Grade von cetosamādhi oder Konzentration des Geistes auch Geistes*befreiungen* oder Geiste*serlösungen* nennt. Soweit diese Unabhängigkeit unserer Erkenntnistätigkeit vom Dienste unserer Triebe eine Tatsache geworden ist, sind wir aber auch selbst frei geworden, erlöst, die wir ja, wie wir wissen, nur vermittels des Elements des Bewußtseins oder Erkennens mit der Welt verbunden und an sie gebunden sind. Können wir nämlich unsere Erkenntnistätigkeit vom Dienste unserer Triebe oder des in uns hausenden Durstes *vollkommen* frei machen, was dadurch geschieht, daß vermittels derselben Erkenntnistätigkeit *jeder* Trieb und damit aller Durst, insbesondere auch nach weiterer Erkenntnistätigkeit selbst, vollständig zum Schweigen gebracht wird[24], so können wir, weil uns dann ja auch nichts mehr zu weiterer *Erkennt-*

[22] Wie wir sehen, ist nach dem Buddho die Möglichkeit des durstfreien, nicht *willensfreien* Erkennens – ein schlechthin willensfreies Erkennen gibt es überhaupt nicht, indem *jedes* Erkennen einen entsprechenden Willen als seinen Träger voraussetzt – oder die Möglichkeit der genialen Betrachtungsart eine selbstverständliche Folge davon, daß wir nicht Wille *sind*, sondern bloß einen Willen *haben*, ein Wille, der selbst wieder aus unzähligen einzelnen Regungen des Wollens sich zusammensetzt. Diese Regungen des Wollens wogen, von der sie begleitenden Erkenntnis gelenkt und immer wieder neu ausgelöst, unaufhörlich, insbesondere in Form der Gemütstätigkeiten, in uns auf und ab, eben weshalb der Buddho den Menschen auch mit einem Ameisenhaufen, in welchem ja gleichfalls rastlose Bewegung herrscht, vergleicht (23. Suttam d. M. S.). Da sie aber alle so wenig mit unserem wahren Wesen zu tun haben, wie die Luft mit dem Raume, den sie erfüllt, so können wir im Prinzip jedes beliebige Wollen, also auch Willensregungen sich widersprechenden Inhalts, in uns aufsteigen lassen, wenn das auch in tatsächlicher Beziehung dadurch erschwert ist, daß die meisten dieser Regungen im Verlaufe der Zeiten die Form des *Durstes*, das heißt der eisernen Gewohnheit, angenommen haben. Deshalb können wir insbesondere auch einen Willen in uns aufsteigen lassen, der auf die Erkenntnis der Gesamtheit dieser triebmäßigen Regungen, also unseres Durstes nach der Welt, gerichtet ist, indem sich dann das Erkennen in den Dienst dieses neuen Wollens stellt.

[23] »*Was man cittam* (Geist), *mano* (Denken), *viññānam* (Erkennen) *nennt*«, heißt es in Dighā Nikāyo I.

[24] also die Mahnung der Mahā-Nārāyana-Upanischad verwirklicht wird: »Was von Erkenntnisdrang erfüllt, lass' welken!«

*nis*tätigkeit treibt, auch diese selbst in absoluter Freiheit völlig einstellen und damit das Element des Erkennens — (Bewußtseins) — ganz verlöschen lassen[25]. Mit diesem schwindet dann aber für uns *alles* dahin, auch unser sinnenfähiger Körper, indem alles ja nur mit und in diesem »Element des Erkennens« — (Bewußtseins) — uns zugänglich gemacht worden war: »Das Bewußtsein, das unsichtbare, unendliche, wenn man gänzlich aufgibt, dann können Erde, Wasser, Feuer, Luft nicht Fuß fassen, dann hört Lang und Kurz, Klein und Groß, Schön und Unschön, dann hört der sinnenbegabte Körper (nāma-rūpam) gänzlich auf. Durch die Aufhebung des Bewußtseins (Erkennens) hört dann dieses auf[26].« Sind uns so diese tiefen Worte des Meisters vollständig durchsichtig geworden, so verstehen wir aber nunmehr weiterhin, warum mit dem Eintritt der völligen Geisteserlösung (cetovimutti) auch unsere eigene ewige Erlösung verwirklicht ist: Mit dem Erlöschen jeglichen Durstes besteht für uns in alle Ewigkeit hinein kein Anlaß mehr, nochmal eine Geistes- oder Erkenntnistätigkeit zu entfalten und damit das Element des Bewußtseins neu erstehen zu lassen, um in seinem Lichte das Gaukelspiel der Welt weiterhin zu genießen. Eben deshalb bauen wir dann auch im Tode keinen neuen *Apparat* für die Geistestätigkeit im Wege des Anhaftens an einem neuen Keim mehr auf, so daß mit der erreichten definitiven Befreiung unserer Erkenntnistätigkeit oder unseres Geistes vom Dienste des dürstenden Willens, wie sie mit der Vernichtung des letzteren eintritt, bereits der *ewige* Friede in uns seinen Einzug hält, der seine Krönung mit unserem darauf erfolgenden *letzten* Tode erhält, indem dieser für uns dann nichts weiter bedeutet als die definitive Abwerfung des uns nunmehr völlig unnütz gewordenen Erkenntnis*apparates*[27]. Damit verstehen wir auch die anderen Meisterworte: »Mehr und mehr mag der Mönch sich üben, daß ihm das Erkennen nicht zerstreut, nicht zerfahren werde, auf Grund der Abkehr unerschütterlich sei. Ist das Erkennen nicht zerstreut, nicht zerfahren, wird man, auf Grund der Abkehr unerschütterlich, ein Entstehn und Hervorgehn von Geburt und Alter, Tod und Leiden künftig nicht mehr finden[28].«

3. Wie wir aus dem Bisherigen ersehen, ist Samma-samādhi oder rechte Konzentration nichts weiter als reines, durstfreies, also von keiner anderweiten störenden Gemütsregung getrübtes Erkennen an sich. Unter rechter Konzentration für sich allein wird also auch nur ein rein formaler Zustand der Erkenntnis-

[25] was wir gerne tun werden, weil wir ja im Lichte dieser reinen Erkenntnistätigkeit bereits *alles* als vergänglich, leidbringend und deshalb uns unangemessen erkannt haben.

[26] Dīgha Nik. XI, 85.

[27] Übrigens ist cetovimutti, wenn es im letzteren Sinne gebraucht wird, im Kanon zum Unterschied von den oben genannten bloß teil- und zeitweisen Geisteserlösungen regelmäßig noch durch *paññavimutti, Erlösung durch Wissen*, näher bestimmt, indem die ewige Loslösung unseres Geistes oder unseres Bewußtseins von uns und damit unsere eigene ewige Erlösung nach dem zur rechten anschaulichen Erkenntnis Ausgeführten ja nur infolge des heiligen Wissens eintreten kann.

[28] Majj. Nik. III, p. 223 (138. Suttam).

tätigkeit verstanden, wobei freilich auch ihr Inhalt bereits insoweit bestimmt ist, als sie speziell den Durst und seine Objekte, und zwar näher in der Richtung ihrer Unangemessenheit für uns, zum Gegenstande hat. Im übrigen aber benötigen wir natürlich, um diese Unangemessenheit nun auch wirklich einzusehen, noch genauer Richtlinien für jene Erkenntnistätigkeit: wenn ein Fachmann einem Laien einen komplizierten Mechanismus zur eigenen Durchschauung und Würdigung vorlegt, so muß er ihn sich nicht nur, wenn sein bloßes Auge hiezu nicht ausreicht, mit einem scharfen Glase, dem in unserem Falle eben die Konzentration des Geistes oder das konzentrierte Denken entspricht, sich bewaffnen lassen, sondern ihn auch bis ins einzelne hinein auf alle Teile des Mechanismus und die Art ihres Ineinandergreifens aufmerksam machen. So ist es denn auch für den Erfolg der konzentrierten Erkenntnistätigkeit, wie sie der Weg zur Leidensvernichtung vorschreibt, von ausschlaggebender Bedeutung, daß ihr ihr Material in durchsichtiger Weise und in richtiger Beleuchtung vorgelegt wird, dementsprechend es dann betrachtet werden kann. Es ist deshalb nur selbstverständlich, daß dieses materiellen Gehaltes der rechten Konzentration als einer fundamentalen Bedingung des Erfolges in einem eigenen Glied des Pfades, der sonst ja ganz unvollständig wäre, gedacht wird, und zwar heißt dieses Glied eben wegen seiner Eigenschaft als Inbegriff dessen, *worauf* sich die rechte Konzentration beziehen soll, *Sammā-sati, rechtes Gedenken.* Das unter ihm zusammengefaßte Material besteht natürlich in den bisher behandelten ersten drei der Hohen Wahrheiten, indem die rechte Konzentration ja eben zu ihrer Durchschauung führen soll[29]. Der Buddho hat den Inhalt derselben der Hauptsache nach auf eine der anschaulichen Betrachtung äußerst dienliche Weise in einem der wichtigsten Sutten des ganzen Kanons zusammengestellt, das eben deshalb den Titel »die vier Gegenstände des Gedenkens« — cattāro satipatthānā — führt, und zwar ist in ihr dieses Material für das konzentrierte Denken nicht etwa bloß schematisch aufgezählt, sondern gleich in die Form der konzentrierten Betrachtung selbst gebracht. Das Suttam, von dem wir Teile bereits früher im Wortlaute kennengelernt haben[30], baut sich auf der grundlegenden Erkenntnis auf, daß unser ganzer Durst nach der Welt sich in unserer Persönlichkeit er-

[29] Deshalb können wir sammā-sati auch mit rechter *Besonnenheit* wiedergeben: man *besinnt* sich bei allem auf die Lehre. — Daß *sati* in der Tat *diesen* Sinn hat, wird über allen Zweifel klargestellt durch folgende Stellen: »Siegreich aber wird meine Kraft sein, unverzagt, gewärtig mein Gedenken — sati — *frei von Vergeßlichkeit.* . . . Wenn, Mönche, diesem Mönche, der solcher Art des Buddho *gedenkt*, solcher Art der Lehre *gedenkt*, solcher Art der Jüngergemeinde *gedenkt*...« (M. N., 28. Suttam). — »Und er hat Besonnenheit — sati — ist mit höchster Besonnenheit begabt: *was da einst getan, einst gesagt wurde, daran denkt er, daran erinnert er sich*« (M. N., 53. Suttam). — »Und wie kennt ein Mönch die Weide? Da kennt ein Mönch die vier Gegenstände des Gedenkens der Wirklichkeit gemäß. Also kennt ein Mönch die *Weide*« — M. N., 33. Suttam — d. h. doch wohl: die vier Gegenstände des Gedenkens liefern *das Material* für die konzentrierte Betrachtung. — Siehe übrigens auch Puggala Paññatti, S. 38, Nr. 85.

[30] Cfr. oben S. 99 ff.

schöpft, in und mit der wir ja, wie wir wissen, die erstere allein erleben, eben weshalb mit der Durchschauung der Bestandteile dieser Persönlichkeit als leidvoll und anattā unser Durst nach der Welt selbst zur Erlöschung kommt. Dementsprechend löst der Buddho den »Haufen von Hervorbringungen«, der die Persönlichkeit ergibt, in seine Einzelheiten auf und zeigt in denkbar anschaulichster Form, wie alles an und in ihr, auch die edelsten Regungen, ja selbst das Durchschauen der vier Hohen Wahrheiten selbst, nur vorübergehende Prozesse sind, die wir sich abspielen sehen, mit denen wir eben deshalb auch nicht identisch sein können; und zwar gliedert er die Objekte dieser Betrachtung in vier Teile, nämlich den Körper, die Empfindungen, die Gemütsregungen und eine weitere Gruppe, die er »die Dinge« — (dhamma) — schlechthin nennt, nämlich die Dinge, mit denen allein ein Mönch sich in seiner Erkenntnistätigkeit noch beschäftigen soll[31]. Weil so in diesen »vier Gegenständen des Gedenkens« die wichtigsten und wesentlichsten Teile aller Meditationsobjekte zusammengefaßt sind, gibt Dhammadinnā dem Anhänger Visākho auf seine Frage: »Wie erklärt man, Ehrwürdige, die Vorstellungen in der Konzentration?« entsprechend der Definition, die das rechte Gedenken übrigens auch sonst erfährt, denn auch den Bescheid: »Die vier Gegenstände des Gedenkens sind die Vorstellungen in der Konzentration[32] [33].

[31] Majj. Nik. I, p. 301 (44. Suttam).

[32] Für jeden, der sich einen Einblick in die Praxis der Kontemplation verschaffen will, ist das Studium des Suttams über »die vier Gegenstände des Gedenkens« im Wortlaut unerläßlich. Sie ist übersetzt von Neumann, Majj. Nik., 10. Suttam, und Dighā Nik., 22. Suttam, sowie von Seidenstücker, Pāli-Buddhismus, S. 286 ff. Eine für den des Pāli Unkundigen sehr instruktive Interlinear-Übersetzung findet sich in Nyānatilokas Pāli-Grammatik.

[33] Rechte Konzentration und rechtes Gedenken bilden nach dem Ausgeführten in der Praxis stets ein unteilbares Ganzes von dem die erstere die Form, das rechte Gedenken aber den materiellen Gehalt darstellt: Solange das rechte Gedenken gegenwärtig ist, ist man auch recht konzentriert und umgekehrt hat man, solange man recht konzentriert ist, auch rechtes Gedenken. Daraus erklärt es sich, daß häufig für rechte Konzentration auch bloß rechtes Gedenken allein gesagt wird, beispielsweise im zweiunddreißigsten Suttam der M. S.: »Und nun hört auch von mir, was für ein Mönch dem Gosingam-Walde Glanz verleihen mag. Da setzt sich ein Mönch nach dem Mahle nieder, wenn er vom Almosengang zurückgekehrt ist, mit gekreuzten Beinen, aufrecht gehaltenem Körper, und pflegt *das Gedenken* —: Nicht eher will ich von hier aufstehn, als bis mein Geist von der Beeinflussung durch (die Gier nach) Werden (Dasein) restlos erlöst ist.«

Dieses innige Verhältnis von rechter Konzentration und rechtem Gedenken kommt insbesondere auch bei Behandlung des letzteren in den »Fragen des König Milindo« zum Ausdruck, wo als charakteristische Eigenschaften des rechten Gedenkens angeführt werden einmal die, »nichts aus dem Gedächtnis entfahren zu lassen«, d. h. bei allem sich stets die Lehre des Meisters gegenwärtig zu halten, und dann »die Eigenschaft des Festhaltens«. Speziell von letzterer heißt es: »Solange das Gedenken gegenwärtig ist, o König, erforscht man den Ausgang der heilsamen und schädlichen Dinge, ob diese oder jene Dinge heilsam oder unheilsam, nützlich oder schädlich sind. Darauf läßt *der*

4. Hienach stellt sich die Sachlage vom höchsten Standpunkt aus so dar: Wir ziehen uns, indem wir in uns den Willen aufsteigen lassen, das Getriebe unserer Persönlichkeit als einen Haufen von leidvollen, durch unseren Durst nach der Welt unterhaltenen Hervorbringungen zu durchschauen, auf diesen reinen Erkenntniswillen als auf den Punkt, von dem aus wir unsere Persönlichkeit und damit die Welt aus den Angeln heben können, zurück und beobachten von ihm aus, der sozusagen eine Insel in dem Meer von Durst, in dem wir schwimmen, darstellt, so lange und mit ungeteilter Aufmerksamkeit dieses Getriebe unserer Persönlichkeit in allen seinen Bestandteilen und in seiner ursächlichen Bedingtheit, bis wir es als durch und durch von uns verschieden, leidvoll und deshalb uns auch unangemessen durchschaut und damit den Durst nach ihm als eine Trübung der Himmelsklarheit unseres Wesens erkannt haben, womit derselbe erlischt. Mit ihm mag dann auch die Insel versinken, auf die wir uns zurückgezogen hatten.

Dabei entsteht nun allerdings die Frage, wie es möglich ist, diese Höhe der reinen Erkenntnis zu erklimmen, mit so völlig entfremdetem Blick anhaltend und völlig gesammelt auf unser Schein-Selbst herabzuschauen, bis dieses anschaulich als solches erkannt ist, eine Frage, die bloß der in ihrer ganzen Schwere zu würdigen weiß, der es schon einmal versucht hat, auch nur auf einige Minuten sich selbst[34] *ungestört* zu betrachten: immer und immer wieder wird das Bewußtsein von den rastlos in uns aufsteigenden Regungen des Wollens und den unaufhörlich unseren Kopf durchziehenden Gedanken gefangen genommen, so daß man sich, ehevor man sich's versieht, stets wieder in sie verloren hat. Wie soll da jene ruhige, durch keine anderweite Gemütsregung gestörte und noch dazu intensive Betrachtung möglich sein, wie sie die rechte Konzentration in sich schließt? Es ist klar, daß wir damit auf die eigentlich praktische Seite des Problems kommen. Der Buddho löst auch sie in seinem Hohen Wege in denkbar einfachster Weise. Das Wort des Rätsels heißt *allmählicher* Fortschritt; was nicht auf ein Mal gelingen kann, das kann man nach und nach erreichen, wie man ja auch die Spitze eines hohen Berges, von der aus sich eine entzückende Aussicht bietet – vergleiche oben S. 18 f. – erst in allmählichem Anstieg gewinnen muß: »Gleichwie man da, o Gotamo, bei dieser Terrasse Mutter Migāros den allmählichen Ansatz, den allmählichen Fortschritt, den allmählichen Aufstieg erkennen kann, und zwar von der untersten Stufe an, kann man gewiß auch, o Gotamo, bei unseren Brahmanen den allmählichen Ansatz, den allmählichen Fortschritt, den allmählichen Aufstieg erkennen, und zwar bei der Andacht; kann man gewiß auch, o Gotamo, bei unseren Bogen-

in der Konzentration sich Übende die unheilsamen und schädlichen Dinge fahren, und die heilsamen und nützlichen hält er fest. Insoferne, o König, hat das Gedenken die charakteristische Eigenschaft des Festhaltens.«

[34] d. h. eben sein *Schein-Selbst*, seine Persönlichkeit, in die wir ja fälschlich unser Wesen setzen.

schützen den allmählichen Ansatz, den allmählichen Fortschritt, den allmählichen Aufstieg erkennen, und zwar beim Schießen; kann man gewiß auch, o Gotamo, bei uns Rechnern, die wir von der Rechenkunst leben, den allmählichen Ansatz, den allmählichen Fortschritt, den allmählichen Aufstieg erkennen, und zwar beim Zählen. Denn haben wir, o Gotamo, Schüler angenommen, so lassen wir zuerst zählen: eins, die Einheit, zwei, die Zweiheit, drei, die Dreiheit ... so lassen wir, o Gotamo, bis hundert zählen. Ist es nun möglich, o Gotamo, auch in dieser Lehre und Ordnung etwa ebenso einen *allmählichen* Ansatz, einen *allmählichen* Fortschritt, einen *allmählichen* Aufstieg nachzuweisen?« — »Es ist möglich, Brahmane, auch in dieser Lehre und Ordnung, einen allmählichen Ansatz, einen allmählichen Fortschritt, einen allmählichen Aufstieg nachzuweisen[35].« — »Gleichwie da, Mönche, das große Weltmeer allmählich tiefer wird, allmählich abfällt, allmählich sich aushöhlt und kein jäher Abfall vorhanden ist, — genau ebenso, Mönche, ist in dieser Lehre, in dieser Disziplin die Schulung eine allmähliche, ist die Betätigung eine allmähliche, ist der Pfad ein allmählicher, und es gibt kein plötzliches Vordringen zur vollen Erkenntnis[36].« Dabei erweist sich der innere Aufbau dieser Schulung zur Gewinnung der anschaulichen Erkenntnis der Wahrheit als von solch' äußerster Zweckmäßigkeit, daß er Anando, dem Jünger, der stets um den Meister war, den Ausruf entlockte: »Erstaunlich, o Herr, außerordentlich ist es, o Herr: von Stufe zu Stufe, merkt man, hat uns der Erhabene das Entkommen aus dem Flutbereich dargestellt[37].«

Näher stellen sich diese Stufen als eine *methodisch betriebene Übung* der rechten Konzentration dar. Die Übung macht nach dem Buddho alles möglich, sie ist geradezu allmächtig. Sie vermag insbesondere auch unser Erkennen wieder aus der Knechtschaft der in uns hausenden Gemütsregungen zu befreien, wie das im Grunde ja auch nur natürlich ist. War es doch bloß die *Gewohnheit*, die es in die Fesseln dieser Regungen schlug, indem wir, als diese Regungen das erste Mal in uns auftauchten, an ihnen mit unserem Erkennen, ohne Kenntnis ihrer verderblichen Folgen, hafteten und das so lange fortsetzten, bis sie jene Stärke erlangen konnten, die sie als für uns *charakteristische* Regungen erscheinen läßt, in deren Dienst sich zu stellen eben deshalb für unser Erkennen selbstverständlich wurde. Die Übung nun ist sozusagen die umgestülpte Gewohnheit, ist das *Wiederentwöhnen* unserer Erkenntnistätigkeit vom Dienste dieser Regungen, derart, daß *sie selbst* zum Objekt für unser Erkennen gemacht und auf diese Weise immer mehr als für uns verderblich und insbesondere auch unserem weiteren moralischen Fortschritte hinderlich durchschaut werden mit der Folge, daß unsere Erkenntnistätigkeit im gleichen Maße, als das erfolgt, immer mehr und mehr von ihnen unabhängig wird, ihnen weniger und weniger nachgibt, bis sie schließlich eben deshalb mangels Nahrung ihre

[35] Majj. Nik. III, p. 1 (107. Suttam).
[36] Udānam V, 5.
[37] Majj. Nik. II, p. 265 (106. Suttam).

völlige Rückbildung erfahren. Durch die so entstandene Freiheit von ihnen wird unsere Erkenntnistätigkeit aber fähig, sich immer ausschließlicher und ungestörter der Durchschauung unserer ganzen *Persönlichkeit* zu widmen, eine Tätigkeit, die auch ihrerseits wieder durch fortwährende Übung immer mehr erstarkt und dadurch auch ein immer stärkeres und reineres Erkennen in der genannten Richtung erzeugt. Hienach kann es nicht wundernehmen, wenn der ganze Heilsweg eigentlich nichts weiter ist, als eine unaufhörliche, methodisch voranschreitende Übung des konzentrierten Denkens, um dadurch jeweils die rechte Anschauung herbeizuführen und so unser Erkennen und damit uns selbst zunächst vorübergehend, schließlich für dauernd der Reihe nach vom Dienste unserer gewohnheitsmäßigen Gemütsregungen zu befreien: als *einen in der Konzentration sich Übenden* charakterisiert der weise Nāgaseno den auf dem Heilswege Wandelnden, der Buddho aber bezeichnet die methodisch betriebene Übung – nämlich eben der Konzentration – direkt als den *formellen Gehalt seiner Lehre:* »Aber ich will dir, Bhaddāli, im Gleichnis vom jungen Roß *die Lehre darlegen.* Das höre und achte wohl auf meine Rede... Gleichwie etwa, Bhaddāli, ein gewandter Rossebändiger, wenn er ein schönes, edles Roß erhalten hat, es zu allererst am Gebisse Übungen ausführen läßt; und während es am Gebisse Übungen ausführt, zeigt es allerlei Ungebührlichkeit, Ungebärdigkeit, Unbändigkeit, weil es nie zuvor solche Übungen ausgeführt hat: aber durch wiederholtes Üben, durch allmähliches Üben gibt es sich damit zufrieden. Sobald nun, Bhaddāli, das schöne, edle Roß durch wiederholtes Üben, durch allmähliches Üben sich damit zufrieden gegeben hat, dann läßt es der Rossebändiger weitere Übungen ausführen und schirrt es an; und während es angeschirrt Übungen ausführt, zeigt es eben allerlei Ungebührlichkeit, Ungebärdigkeit, Unbändigkeit, weil es nie zuvor solche Übungen ausgeführt hat: aber durch wiederholtes Üben, durch allmähliches Üben gibt es sich damit zufrieden. Sobald nun, Bhaddāli, das schöne, edle Roß durch wiederholtes Üben, durch allmähliches Üben sich damit zufrieden gegeben hat, dann läßt es der Rossebändiger weitere Übungen ausführen und im Schritt gehn, Galopp laufen, er läßt es rennen und springen, bringt ihm königlichen Gang und königliche Haltung bei, er macht es zum schnellsten und flüchtigsten und verlässigsten der Pferde; und während es also Übungen ausführt, zeigt es eben allerlei Ungebührlichkeit, Ungebärdigkeit, Unbändigkeit, weil es nie zuvor solche Übungen ausgeführt hat: aber durch wiederholtes Üben, durch allmähliches Üben gibt es sich damit zufrieden. Sobald nun, Bhaddāli, das schöne, edle Roß durch wiederholtes Üben, durch allmähliches Üben sich damit zufrieden gegeben hat, dann läßt ihm der Rossebändiger noch die letzte Strählung und Striegelung angedeihen. Das sind, Bhaddāli, die zehn Eigenschaften, die ein schönes, edles Roß, dem Könige schicklich, dem Könige tauglich, eben als ›Königsgut‹ erscheinen lassen:« Ebenso nun auch macht sich der Buddho erbötig, den, der sich seiner Führung unterwirft, durch methodische Übung der Konzentration, d. h. also des reinen Denkens, von allen

seinen Leidenschaften frei und »zur heiligsten Stätte der Welt« zu machen[38]. Daß der Buddho dabei in der angeführten Stelle unter der Übung auch wirklich die Übung der *Konzentration* meint, ergibt sich aus dem ganzen Aufbau des Heilsweges, ist übrigens im einhundertfünfundzwanzigsten Suttam der Mittleren Sammlung[39] das die Konzentration des Denkens zum unmittelbaren Thema hat, an Hand des ähnlichen Gleichnisses vom Elefanten direkt ausgeführt und auch in den folgenden Stellen bestätigt: »Mehr und mehr, Mönche, mag der Mönch sich *üben*, daß ihm da, wie er sich übt, das Erkennen nicht zerstreut, nicht zerfahren werde, auf Grund der Abkehr unerschütterlich sei[40].«

»Nichts kenne ich, Mönche, was ohne Übung spröder wäre als das Denken...

Nichts kenne ich, Mönche, was durch Übung biegsamer würde als das Denken...

Nichts kenne ich, Mönche, was ohne Übung zu so großem Verderben führte, wie das Denken...

Nichts kenne ich, Mönche, was durch Übung zu so hohem Segen führte, wie das Denken...

Nichts kenne ich, Mönche, was ohne Übung, ohne Entfaltung solches Leiden zeugte, wie das Denken...

Nichts kenne ich, Mönche, was durch Übung, durch Entfaltung solche Seligkeit zeugte, wie das Denken[41].«

Im Hohen Pfad selbst erscheint diese methodische Übung der rechten Konzentration des Geistes oder des von unseren Neigungen unabhängigen Denkens als *rechtes Mühen*, Sammā-vāyāmo.

5.–8. Die Pflege der rechten Konzentration hat zwei Hauptstufen, zunächst »die *Ablösung*« unseres Erkennens »vom Feind«, das heißt von den Regungen des in uns hausenden dürstenden Willens, derart, daß man zunächst allmählich »des Körpers und der Wünsche *entwöhnt* wird[42]«, und dann, wenn so unser Erkennen in der Form des reinen Denkens in die Lage versetzt ist, ungestört und anhaltend das ganze Getriebe unserer Persönlichkeit, in der ja all unser Durst nach der Welt sich erschöpft, immer mehr zu durchschauen, als zweite Hauptstufe eben diese Durchschauung und damit die radikale Vernichtung jeglichen Durstes überhaupt, so zwar, »daß er nicht mehr keimen, nicht mehr sich entwickeln kann[43].« Dieser zweite Teil bildet die Konzentration des Geistes im engeren Sinne, zu dem der erste nur die notwendige Vorbedingung schaffen soll, weshalb wir ihn die *vorbereitende* Konzentration nennen können. Nun betätigt sich unser Durst nach der Welt auf dreifache Weise, einmal in Form aller jener inneren Regungen, als deren Resultat unsere jeweiligen Entschlüsse er-

[38] Majj. Nik. I, p. 445 (65. Suttam). Übersetzt von K. E. Neumann.
[39] Majj. Nik. III, p. 128.
[40] cfr. oben S. 291 f.
[41] Angutt. Nik. I, p. 5 (I, 3).
[42] Majj. Nik. I, p. 241 (85. Suttam).
[43] Majj. Nik. I, p. 464 (68. Suttam).

scheinen, dann in dem, was wir reden, und endlich in dem, was wir tun, kurz, in Form unserer Gedanken, Worte und Werke. Nach diesen drei Richtungen hin muß also auch die Konzentration unaufhörlich gepflegt werden, das heißt, sie muß jeweils ein rechtes Sich-Entschließen (Sammā-sankappo), ein rechtes Reden (Sammā-vācā) und ein rechtes Handeln (Sammā-kammanto) zum Ziele haben, was nur unter der Voraussetzung eines rechten Lebensberufes überhaupt (Sammā-ājīvo) möglich ist. Entsprechend den beiden Hauptstufen der rechten Konzentration sind aber auch diese ihre vier Betätigungsgebiete doppelter Art: Auf der Stufe der vorbereitenden Konzentration versteht man unter rechter Rede »Lüge vermeiden, Verleumdung vermeiden, rohe Worte vermeiden, Geschwätz vermeiden«, unter rechtem Handeln »Lebendiges umzubringen vermeiden, Nichtgegebenes zu nehmen vermeiden, unerlaubte Wollust vermeiden«, unter rechtem Sich-Entschließen aber die auf die Verwirklichung dieser Grundsätze gerichtete Gesinnung: man soll stets »den Verzicht auf Sinnenfreuden sinnen, sinnen, daß man keinen Harm verursache, sinnen, daß man nicht gewalttätig werde«, während der rechte Lebensberuf ein solcher ist, der ein Leben nach diesen Grundsätzen ermöglicht[44]. Auf der Stufe der eigentlichen Konzentrationstätigkeit dagegen bedeutet, entsprechend ihrer Aufgabe der restlosen Vernichtung alles Durstes, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechter Lebensberuf: »was da den vier Arten übler Rede, den drei Arten üblen Handelns und einem falschen Berufe gegenüber sich abneigen, wegneigen, hinwegneigen, abwenden« — das heißt also eben die Ausrottung des *Triebes* zu ihnen — »ist«, in welcher Richtung sich hier natürlich auch das rechte Sich-Entschließen wieder bewegt[45].

Damit haben wir alle acht Glieder des zur Aufhebung des Leidens führenden Pfades, den die letzte der vier Hohen Wahrheiten zum Gegenstand hat, kennengelernt: *»Dies, Mönche, ist die Hohe Wahrheit vom Wege zur Aufhebung des Leidens, es ist dieser Hohe achtteilige Pfad, der da heißt: rechte Anschauung, rechtes Sich-Entschließen, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechter Beruf, rechtes Mühen, rechtes Gedenken, rechte Konzentration*[46].«

Überblicken wir ihn noch einmal, so sehen wir, daß seine acht Glieder nicht etwa wie die Kugeln auf einer Schnur sich aneinanderreihen, sondern daß sie sich zu einer organischen Einheit zusammenschließen: Der Heilsweg besteht in einem steten *Mühen* um fortwährende *Konzentration* des Geistes zum Zwecke unablässiger objektiver Betrachtung aller unserer *Gedanken, Worte* und *Werke,* wie auch unserer ganzen *Lebensführung* überhaupt, an der Hand der vom Buddho im rechten *Gedenken* gegebenen Richtlinien, um so die rechte *anschauliche Erkenntnis,* letzten Endes in Form der heiligen Weisheit, zu gewinnen[47]:

[44] Majj. Nik. III, p. 72 (117. Suttam).

[45] Mahāvaggo I, 6, 10 ff.

[46] Majj. Nik. III, p. 251 (141. Suttam).

[47] Ist so die rechte anschauliche Erkenntnis — (ñānadassanam) — das *Ziel* alles moralischen Strebens, so muß sie doch andererseits nach dem früher Ausgeführten auch jedem solchen wieder *vorangehen,* indem ja nur sie motiviert, also auch das Mühen um

Hohe, rechte Konzentration, Mönche, will ich euch weisen mit ihrem Gefolge, mit ihrer Begleitung. Was ist also, Mönche, Hohe rechte Konzentration mit ihrem Gefolge, mit ihrer Begleitung? Es ist da rechte Anschauung, rechtes Sichentschließen, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechter Beruf, rechtes Mühen, rechtes Gedenken: *eine von diesen sieben Gliedern begleitete Einheit des Denkens*, Mönche, die heißt man Hohe rechte Konzentration, und zwar mit ihrem Gefolge, und zwar mit ihrer Begleitung[48].«

Es wäre nicht im Geiste des Buddho, wenn wir diese organische Einheit, zu der sich die acht Glieder des Pfades zusammenschließen, nicht auch anschaulich, also so, wie sie sich praktisch darstellt, uns vorführen würden. Zu diesem Zwecke dürfen wir nur das einundsechzigste Suttam der Mittleren Sammlung[49] herausgreifen, in dem der Buddho seinem Sohne Rāhulo diese praktische Gestaltung des Weges darlegt:

»Was meinst du wohl, Rāhulo: wozu taugt ein Spiegel?«

»Um sich zu betrachten, o Herr!«

»Ebenso nun auch soll man sich, Rāhulo, betrachten und betrachten, bevor man Taten begeht, betrachten und betrachten, bevor man Worte spricht, betrachten und betrachten, bevor man Gedanken hegt.

»Was immer du, Rāhulo, für eine Tat begehn willst, eben diese Tat sollst du dir betrachten: ›Wie, wenn diese Tat, die ich da begehn will, mir selber Harm verursachte, oder einem anderen Harm verursachte, oder allen beiden Harm verursachte? Das wäre eine unheilsame Tat, die Leiden aufzieht, Leiden züchtet.‹ Wenn du, Rāhulo, bei der Betrachtung merkst: ›Diese Tat, die ich da begehn will, die kann mir selber Harm verursachen, kann einem anderen Harm verursachen, kann allen beiden Harm verursachen: es ist eine unheilsame Tat, die

rechte Konzentration behufs immer größerer Vertiefung ihrer selbst erst möglich macht, wie das näher im einhundertsiebzehnten Suttam der M. S. ausgeführt ist. Die Sache ist, wie bereits früher – oben S. 16 – angedeutet, so, wie wenn jemand nach einem Reisehandbuch auf der Landstraße einem fernen Ziele zustrebt. Zunächst sieht er nur die Straße selbst vor sich, macht sich jedoch in dem Bewußtsein, den rechten Weg zu haben, auf ihn. Je weiter er nun wandert, desto mehr tauchen die einzelnen nach seinem Reisehandbuch zu passierenden Ortschaften auf, die ihm eine immer erhöhtere Gewißheit geben, bis zuletzt das Ziel selbst am Horizonte aufsteigt.

[48] M. Nik., 117. Suttam. – Damit vgl. man Dīgha Nikāyo XVIII. – Dort werden die ersten sieben Glieder des Pfades »die sieben *Geräte* der Konzentration«, also die Faktoren genannt, an bzw. mit denen sich das konzentrierte Denken zu betätigen hat. Eben deshalb wird dann auch im Anschluß daran fortgefahren: »Wenn nun, ihr Lieben, *eine solche siebenfach bestandene Einheit des Denkens* bereitet worden ist, dann wird *sie Hohe, rechte Konzentration genannt*, wird sie ›wohlgelungen‹ genannt, wird sie ›wohlgeraten‹ genannt«. – Daß speziell das rechte Mühen ein solches um rechte Konzentration und diese selbst wieder unzertrennlich mit dem rechten Gedenken verbunden ist – cfr. ob. S. 293, Anm. 33 – wird auch daraus deutlich, daß in M. Nik., 44. Suttam, »rechtes Mühen, rechtes Gedenken und rechte Konzentration« zusammen »der Teil der Konzentration« genannt werden.

[49] Majj. Nik. I, p. 415.

Leiden aufzieht, Leiden züchtet‹, so hast du, Rāhulo, eine derartige Tat sicherlich zu lassen. Wenn du aber, Rāhulo, bei der Betrachtung merkst: ›Diese Tat, die ich da begehn will, die kann weder mir selber Harm verursachen, noch kann sie einem anderen Harm verursachen, kann keinem von beiden Harm verursachen: es ist eine heilsame Tat, die Wohl aufzieht, Wohl züchtet‹, so hast du, Rāhulo, eine derartige Tat zu tun.

»Und während du, Rāhulo, eine Tat begehst, sollst du dir eben diese Tat betrachten: ›Weil ich nun diese Tat begehe, verursacht sie mir da selber oder verursacht sie einem anderen, oder verursacht sie allen beiden Harm? Ist es eine unheilsame Tat, die Leiden aufzieht, Leiden züchtet?‹ Wenn du, Rāhulo, bei der Betrachtung merkst: ›Diese Tat, die ich da begehe, die verursacht mir selber, oder sie verursacht einem anderen, oder verursacht allen beiden Harm; es ist eine unheilsame Tat, die Leiden aufzieht, Leiden züchtet‹, so hast du, Rāhulo, einer derartigen Tat Einhalt zu tun. Wenn du aber, Rāhulo, bei der Betrachtung merkst: ›Diese Tat, die ich da begehe, die verursacht weder mir selber, noch verursacht sie einem anderen, verursacht keinem von beiden Harm: es ist eine heilsame Tat, die Wohl aufzieht, Wohl züchtet‹, so hast du, Rāhulo, eine derartige Tat zu fördern.

»Und hast du, Rāhulo, eine Tat begangen, so sollst du dir eben diese Tat betrachten: ›Weil ich nun diese Tat begangen habe, verursacht sie mir da selber, oder verursacht sie etwa einem anderen, oder verursacht sie allen beiden Harm? Ist es eine unheilsame Tat, die Leiden aufzieht, Leiden züchtet?‹ Wenn du, Rāhulo, bei der Betrachtung merkst: ›Diese Tat, die ich da begangen habe, die verursacht mir selber, oder sie verursacht einem anderen, oder verursacht allen beiden Harm: es ist eine unheilsame Tat, die Leiden aufzieht, Leiden züchtet‹, so hast du, Rāhulo, ein derartige Tat dem Meister oder erfahrenen Ordensbrüdern anzugeben, aufzudecken, darzulegen; und hast du sie angegeben, aufgedeckt, dargelegt, dich künftighin zu hüten[50]. Wenn du aber, Rāhulo, bei der Betrachtung merkst: ›Diese Tat, die ich da begangen habe, die verursacht weder mir selber, noch verursacht sie einem anderen, verursacht keinem von beiden Harm: es ist eine heilsame Tat, die Wohl aufzieht, Wohl züchtet‹, so hast du, Rāhulo, eben diese selig heitere Übung im Guten Tag und Nacht zu pflegen.«

Das gleiche führt der Buddho dann bezüglich jedes Wortes, das man spricht, und jedes Gedankens, den man hegt, aus.

Auch hieraus wird also wieder deutlich, wie alle Glieder des Weges in der rechten Konzentration, das heißt eben in der unaufhörlichen beschaulichen Betrachtung aller in uns aufsteigenden Regungen des Wollens, als in ihrem Brennpunkt zusammentreffen: jeder gute, das ist entsagende Gedanke, jedes gute, das heißt aus Selbstbeherrschung entsprungene Wort, jede solche Tat setzt

[50] Cfr. auch M. Nik., 65. Suttam: »Ein Fortschritt ist es, Bhaddāli, im Orden des Heiligen, ein Vergehen als Vergehen einzusehen, nach Gebühr zu bekennen und sich künftig davor zu hüten.«

sie voraus, da sie alle durch die rechte anschauliche Erkenntnis bedingt sind, diese aber ihrerseits nur als die Frucht jenes reinen, hinter den Regungen des Durstes stehenden erkennenden Schauen möglich ist, das insoweit die Verderblichkeit dieser Regungen durchschaut und sie so nicht zur Geltung kommen läßt, so daß eben deshalb die aus dieser Geistesverfassung geborenen Gedanken, Worte und Taten selbst durstfrei, mithin eben gute sein müssen. Weil so das konzentrierte Denken die unerläßliche Bedingung für alles Gute, auch den unscheinbarsten guten Gedanken ist[51], so erhellt gerade hieraus auch, daß sie eine *ständige* werden, das heißt in Form steter *Besonnenheit* mehr und mehr zum beherrschenden Faktor des ganzen Lebens gemacht werden muß, wenn anders ein wirklicher moralischer Fortschritt möglich sein soll. So wahr es nämlich einerseits ist, daß die Ertötung der Regungen unserer Leidenschaften nur durch die anschauliche Erkenntnis ihrer Verderblichkeit möglich ist, so sicher ist es andererseits, daß diese anschauliche Erkenntnis eine gegenwärtige sein muß. Jeder von uns hat nämlich gewiß schon Augenblicke gehabt, wo ihm das Unheilvolle irgend einer Leidenschaft mit erschreckender Deutlichkeit vor Augen trat, so daß er gar nicht zu begreifen vermochte, wie er sich ihr je habe hingeben können. Und doch fallen wir trotz dieser richtigen anschaulichen Erkenntnis immer wieder in den alten Fehler zurück. Der Grund dafür ist, daß sie alsbald stets wieder untergeht. Höchstens behalten wir einen schwachen Reflex von ihr in der Erinnerung zurück, der aber viel zu schwach ist, als daß er irgend welchen nachhaltigen Einfluß ausüben könnte. Soll die anschauliche Erkenntnis wirksam sein, so muß sie demnach jeden Augenblick bei allem, was wir denken, reden, tun, gegenwärtig sein. Das setzt aber seinerseits wieder voraus, daß das aus dem konzentrierten Denken resultierende erkennende Schauen als stetes Kontrollorgan auf dem Posten ist, das sich allen in uns aufsteigenden Regungen des Wollens so reserviert und scharf beobachtend gegenüberstellt, wie etwa ein Torwächter einem Einlaß begehrenden Fremden, und das, wie jener diesem erst Einlaß gewährt, wenn er ihn als unverdächtig erkannt hat, so auch irgend welche Willensregung erst passieren läßt, wenn sie als ungefährlich durchschaut ist. Ganz allein auf diese Weise ist die Läuterung und schließliche Aufhebung unseres Charakters in der völligen Erlöschung unseres Durstes nach der Welt möglich: »Denn wer immer auch, Rāhulo, von den Asketen oder den Brahmanen in vergangenen Zeiten seine Taten geläutert, seine Worte geläutert, seine Gedanken geläutert hat, ein jeder hat also und also betrachtend und betrachtend seine Taten geläutert, betrachtend und betrachtend seine Worte geläutert, betrachtend und betrachtend seine Gedanken geläutert. Und wer immer auch, Rāhulo, von den Asketen oder der Brahmanen in künftigen Zeiten seine Taten läutern, seine Worte läutern, seine Gedanken läutern wird, ein jeder wird also und also betrachtend und betrachtend seine Taten läutern, betrachtend und betrachtend seine Worte läutern, betrachtend und be-

[51] S. oben S. 343.

trachtend seine Gedanken läutern. Und wer immer auch, Rāhulo, von den Asketen oder den Brahmanen in der Gegenwart seine Taten läutert, seine Worte läutert, seine Gedanken läutert, ein jeder läutert also und also betrachtend und betrachtend seine Taten, betrachtend und betrachtend läutert er seine Worte, betrachtend und betrachtend läutert er seine Gedanken. Darum merke dir, Rāhulo: ›Betrachtend und betrachtend wollen wir unsere Taten läutern, betrachtend und betrachtend wollen wir unsere Worte läutern, betrachtend und betrachtend wollen wir unsere Gedanken läutern‹: so habt ihr euch, Rāhulo, wohl zu üben[52] [53].«

Es kann ja auch gar nicht anders sein. Wissen wir doch von früher her[54], daß unser Durst nach der Welt aus der gedankenlosen Vornahme der Sinnentätigkeiten, worin ja eben das Nichtwissen besteht, immer wieder neu hervorquillt, indem wir, sobald wir mit dem Auge eine Gestalt sehen, mit dem Ohre einen Ton hören, mit der Nase einen Duft riechen, mit der Zunge einen Saft schmekken, mit dem Tastorgan etwas Tastbares tasten, mit dem Denken ein Ding auffassen, stets gleich »ohne Einsicht in das Wesen der Körperlichkeit« »die angenehmen Dinge verfolgen und die unangenehmen verabscheuen.« Der dürstende Wille kann also auch nur auf dem entgegengesetzten Wege vernichtet werden, indem wir bei jeder Sinnestätigkeit die Objekte derselben vermittels des konzentrierten Denkens als vergänglich, ja im Grunde ekelhaft, und damit auch jede in Bezug auf sie aufsteigende Willensregung als uns verderblich durchschauen, also nicht mehr *unwissend*, sondern *wissend* handeln.

So erweist sich denn der vom Buddho gewiesene Heilsweg als der Weg der *Erkenntnis*, und zwar der Erkenntnis von der Verderblichkeit des in uns hausenden Durstes nach der Welt. Er ist im Grunde weiter nichts als eine Anleitung zum *ständigen*, *richtigen* und möglichst *scharfen* Denken, — der Buddho nennt es »erkennendes Schauen« — wobei insbesondere das Denken *richtig* dann ist, wenn man *alles* in der Welt, eingeschlossen die fünf Gruppen unserer Persönlichkeit, auf die drei Merkmale (tīni lakkhanāni): vergänglich (anicca), leidvoll (dukkha) und deshalb uns unangemessen (anattā) untersucht. Dieser Weg allein kann zum Ziele führen, so ausschließlich, als alles Leiden in unserem Durste nach den fünf Gruppen unserer Persönlichkeit und damit nach der Welt gründet und als dieser dürstende Wille durch unsere Unkenntnis seiner unheilvollen Folgen bedingt ist.

Damit sind aber dann ebenso offensichtlich die beiden anderen, noch vielfach begangenen Wege zum Heile als Abwege aufgewiesen, nämlich der Weg,

[52] Majj. Nik. I, p. 420 (61. Suttam).

[53] Warum sollte ich diesen jederzeit gangbaren Weg zur *Charakteränderung* nicht gehen? Könnte es denn nicht ebenso gut sein, daß in mir mit der Zeit, statt, wie jetzt, regelmäßig gemeine, sich nur mehr edle Regungen anläßlich einer bestimmten Wahrnehmung erheben, also solche der Loslösung, der Milde, der Geduld, ja schließlich gar keine mehr?

[54] Vgl. oben S. 220, 225.

vermittels religiöser Zeremonien und Gebräuche sein Heil wirken zu wollen, und der Weg der Selbstkasteiung, wie er gerade in Indien, übrigens auch vielfach im Christentum in seinen besseren Zeiten, eingeschlagen wurde: »Nicht spreche ich, Mönche, einem Kuttenträger, weil er die Kutte trägt, das heilige Leben zu, nicht einem Unbekleideten, weil er unbekleidet ist, nicht einem Schmutzbeschmierten, weil er schmutzbeschmiert ist, nicht einem Wasserbesprenger, weil er sich mit Wasser besprengt[55], nicht einem Waldeinsiedler, weil er im Walde wohnt, nicht einem Fastenpfleger, weil er fastet, nicht einem Spruchgewaltigen, weil er die Sprüche in seiner Gewalt hat[56]. . . . Wenn durch das Tragen der Kutte – durch Unbekleidetsein – durch Schmutzbeschmierung – durch Wasserbesprengen – durch Waldeinsiedlertum – durch Fasten – durch Sprüche – (des Veda) – des Gierigen Gier, des Gehässigen Haß, des Zornigen Zorn, des Feindseligen Feindschaft . . . . verschwinden könnte, ... würden Blutsverwandte und Freunde einem Neugeborenen die Kutte bringen, würden ihm Unbekleidetsein vorschreiben, Schmutzbeschmierung, Wasserbesprengen, Waldeinsiedlertum, Fasten, Spruchgewalt, ... würden ihn damit belehnen: ›Komm, du Glückskind, sei Kuttenträger, sei unbekleidet, sei schmutzbeschmiert, sei wasserbesprengt, werde Waldeinsiedler, faste, werde spruchgewaltig, so wird dir, dem Gierigen, die Gier schwinden, dem Gehässigen der Haß, dem Zornigen der Zorn, dem Feindseligen die Feindschaft‹. Da ich nun aber, Mönche, auch manchen Kuttenträger, manchen Unbekleideten, Schmutzbeschmierten, Wasserbesprenger, Waldeinsiedler, Fastenpfleger, Spruchgewaltigen hier sehe, der gierig, gehässig, zornig, feindselig . . . ist, so spreche ich keinem solchen aus solchem Grunde das heilige Leben zu[57].«

Wohl aber wandelt, wer den vom Buddho gewiesenen Weg geht, auf Hohem

[55] Der Ursprung der christlichen Taufe geht auf das alte Indien zurück, in welchem es eine ganze Reihe von heiligen Flüssen gab, in denen man sich seine Sünden abwaschen konnte. Mit Bezug hierauf spricht der Buddho im siebenten Suttam des M. Nik. die Verse:

»Die Bāhukā, die Adhikā,
Die Gayā, selbst die Sundarī,
Sarasvatī, Payāgos Strom
Und Bāhumatis rasche Flut
Spült nimmer weg gewirkte Schuld,
Und wüsch' auch einer ewig sich.

Hast abgesagt dem Lügenwort,
Verletzest keine Wesenheit
Und nimmst nichts Ungeschenktes du,
Der Selbstverleugnung standhaft treu:
Was willst du dann zur Gayā gehn?
Nur Wasser gilt die Gayā dir.«

[56] Gemeint ist die Kenntnis der heiligen Schriften der Brahmanen, *wir* würden sagen: einem Bibelfesten.

[57] Majj. Nik. I, p. 281 (40. Suttam).

Pfade. Denn auf »seiner Fährte wird man sehend und wissend[58]«. Wo aber Wissen ist, da *kann* man keiner Leidenschaft mehr huldigen. Denn niemand kann wissend sich in ein Meer von Qualen stürzen. Das bringt nur einer fertig, der das schließliche »Ende nicht sieht«, also der Unwissende. Deshalb gibt es in der Morallehre des Buddho im Grunde auch keine guten und bösen Menschen in unserem Sinne, sondern nur Weise und Toren. Deshalb gibt es in ihr aber auch keine Verachtung der Schlechten, sondern nur grenzenloses Mitleid mit ihnen, die ebenso wie wir »das Verlangen, den Wunsch, die Absicht hegen: ›Ach, möchte sich doch das Unersehnte, Unerwünschte, Unerfreuliche mindern und das Erwünschte, Ersehnte, Erfreuliche mehren‹,« denen aber »das Unersehnte, Unerwünschte, Unerfreuliche sich mehrt und das Ersehnte, Erwünschte, Erfreuliche sich mindert . . . . und warum das? Weil es eben also geschehen muß, wenn einer unwissend ist[59] [60]«.

B. Die Staffeln des Pfades im einzelnen

1. Der Gang in die Heimlosigkeit

Je höher etwas ist, um so weniger wird es gemeinhin verstanden, weil es ja die Fassungskraft des Durchschnittsmenschen übersteigt; desto mehr Mißdeutungen ist es eben deshalb ausgesetzt. Ja, weil der Grund nicht behoben werden kann, ist es auch ganz unmöglich, diesen Mißdeutungen mit Erfolg zu begegnen. Deshalb war es denn auch von jeher das Los der höchsten Wahrheiten, nicht bloß nicht verstanden, sondern, soweit sie in ihrer praktischen Betätigung das Auge des Alltagsmenschen auf sich ziehen, ins Lächerliche gezogen zu werden. So ist es denn nicht weiter verwunderlich, daß auch die Lehre des Buddho als das Höchste, was der Welt je mitgeteilt wurde, vielfach diesem Schicksal, insbesondere auch bei uns im Abendlande, verfiel, und dies in ganz besonderem Maße insoweit, als sie in ihrer vollen praktischen Betätigung auf das Mönchtum hinausläuft, eine Institution, gegen die sich der normale Weltmensch schon rein

[58] Majj. Nik. III, p. 230 (139. Suttam).

[59] Majj. Nik. I, p. 309 (46. Suttam).

[60] Man tut viel, von dem man nicht wünschen möchte, daß es ein von uns geliebtes Wesen täte. Woher kommt das? Sobald wir unseren Erkenntnisapparat im eigenen Interesse gebrauchen, wird unsere Erkenntnistätigkeit in den Dienst der uns erfüllenden Triebe gezwungen, diese fälschen die Erkenntnis, wir handeln also dann selbst im Zustand der Unwissenheit. Steht aber das Wohl eines geliebten Wesens in Frage, dann schweigen unsere eigenen Triebe, wir verhalten uns *rein erkennend* und sehen dementsprechend viel schärfer und reiner. Wenn man also wissen will, wie man sich im einzelnen Fall verhalten soll, dann stelle man sich die Frage, wie man wünschen möchte, daß das geliebte Wesen handelte. Was wir so erkennen, stellt das jeweilige Höchstmaß unserer Erkenntnisfähigkeit dar.

instinktmäßig aufbäumt, weil sie, wenn sie der Wahrheit entspräche, die denkbar schärfste Verurteilung seines eigenen in den Sinnenfreuden aufgehenden Lebenswandels darstellen würde. Ja, es gibt bei uns in Europa sogar »Buddhisten« – sie halten sich allen Ernstes für solche! – welche diese Einrichtung des Buddho für überflüssig erachten, was natürlich nicht mehr als die Wahrheit des alten indischen Sprichwortes beweist: »Mehr als sein eigenes Maß faßt ein Krug auch auf dem Meere nicht.« Uns aber wird es schon aus dem, was wir bisher über den vom Buddho gelehrten Heilsweg gehört haben, klar geworden sein, daß er ganz in der Welt unmöglich begangen werden kann. Verlangt er doch nicht mehr und nicht weniger als die Pflege tiefster Beschaulichkeit und unaufhörlicher Besonnenheit gegenüber jedem einzelnen, auch dem unbedeutendsten Akt der Sinnestätigkeit, um jede Regung des Durstes nach der Welt sofort als solche und in ihrer Verderblichkeit zu erkennen und so keinerlei Anhaften mehr aufsteigen zu lassen. Wie sollte aber eine solche unaufhörliche Kontrolle aller und jeder Sinneseindrücke innerhalb der Welt möglich sein? Das geht schon deshalb nicht, weil in ihr diese Eindrücke viel zu zahlreich sind, als daß jedem einzelnen gegenüber volle Besonnenheit gewahrt werden könnte. Kommt man in der Welt doch nur in den seltensten Fällen auch nur vorübergehend zur Besinnung, geschweige zu einer ununterbrochenen Besonnenheit: »So ich da wirklich die vom Erhabenen dargelegte Lehre verstehe, geht es nicht wohl, wenn man im Hause bleibt, das völlig geläuterte, völlig geklärte heilige Leben Punkt für Punkt zu erfüllen«, sagt Ratthapālo zum Meister, als er ihn gehört hatte[61]. Nicht einmal die grundlegenden Gebote kann man ständig einhalten: »Wer im Hause lebt, ist ja viel betätigt, viel beschäftigt, viel besorgt, viel bemüht, nicht jederzeit ganz und gar der Wahrhaftigkeit zugetan, nicht jederzeit ganz und gar der Selbstzucht ergeben, keusch, andächtig, entsagungsvoll[62].« Nun kann man allerdings auch innerhalb der Welt seine Beziehungen zu ihr möglichst beschränken, indem man beispielsweise keinen Beruf übernimmt, keine Familie gründet, aber ganz werden sich diese Beziehungen nie aufheben lassen. Denn als Weltmensch leben heißt ja eben Beziehungen mit der Welt unterhalten. Soweit aber diese Beziehungen reichen, soweit befaßt man sich eben mit weltlichen Dingen; soweit hegt und pflegt man also auch die Bande, die uns an die Welt knüpfen; soweit können dieselben aber eben deshalb auch nicht definitiv gelöst werden; soweit ist mithin die volle Erlösung unmöglich. Denn ganz erlöst ist ja nur der, »der jedes Band durchschnitten hat[63].« Darüber kann ein vernünftiger Zweifel doch wohl nicht bestehen. Und so ist es denn eigentlich wiederum nur eine Selbstverständlichkeit, wenn der Buddho die Unmöglichkeit, innerhalb der Welt Nibbānam zu erreichen, ausdrücklich bestätigt: »Gibt es wohl, o Gotamo, irgend einen Hausgewohnten, der, ohne die häus-

[61] Majj. Nik. II, p. 56 (82. Suttam).
[62] Majj. Nik. II, p. 205 (99. Suttam).
[63] Suttanipāto, V. 621.

lichen Bande gelassen zu haben, bei der Auflösung des Körpers dem Leiden ein Ende macht?« – »Nicht gibt es, Vaccho, irgend einen Hausgewohnten, der, ohne die häuslichen Bande gelassen zu haben, bei der Auflösung des Körpers dem Leiden ein Ende macht[64].«

Eben in Konsequenz dieses seines Standpunktes hat der Buddho denn auch den *Sangho* gegründet als die Gemeinschaft aller derer, die aus dem Hause in die Heimlosigkeit gewandert sind, um unter seiner Führung als Mönche dem großen Ziel des völligen Heraustrittes aus der Welt entgegenzustreben. Was man unter dem Sangho zu verstehen hat, zu dem man als dem Dritten Juwel seine Zuflucht nehmen muß, ist ausführlich dargelegt in dem Kapitel »Die Zufluchtnahme zu den Drei Juwelen«. Die Bekenntnisformel, die bis auf den heutigen Tag das eigentliche Glaubensbekenntnis aller Buddhisten bildet, lautet:

»Das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zum Buddho wird mich erfüllen: Er, der Erhabene ist der Heilige, der vollkommen Erwachte, kundig des rechten Wissens und des rechten Wandels, der Pfadvollender, der die Welten kennt, der Unvergleichliche, der den Menschen wie einen Stier bändigt, der Lehrer von Göttern und Menschen, der Erwachte, der Erhabene.

»Das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zur Lehre – Dhammo – wird mich erfüllen: Wohl verkündet ist vom Erhabenen die Hohe Lehre, *klar sichtbar*, jederzeit zugänglich, sie heißt: *Komm und sieh'*, ist Führer, *Verständige können sie in sich selber feststellen.*

»Das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zur Gemeinde – Sangho – wird mich erfüllen: In rechtem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, in geradem Wandel lebt die Jüngergemeinde – savakasangho – des Erhabenen, nach der rechten Methode lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, *nämlich die vier Paare von Menschen*[65]. *Das* ist die Jüngergemeinde des Erhabenen, würdig der Opfer, würdig der Spenden, würdig der Gaben, würdig, daß man die Hände in Ehrfurcht vor ihr erhebt, das unübertreffliche Saatfeld der Welt für glückbringende Wohltätigkeit[66].«

Darnach wird wohl die ganze Torheit aller derer offenkundig, die einem Dhammo ohne einem Sangho das Wort reden zu müssen glauben. Nehmen sie doch dem Messer die Klinge oder, was dasselbe ist, wollen sie doch glauben machen, daß ein Badender trocken werden könnte, bevor er überhaupt aus dem Wasser gestiegen ist. Zu einem solchen Standpunkte können sie natürlich nur gelangen, weil sie den Kern der Lehre des Buddho und damit ihre eigene ewige Bestimmung nicht zu erfassen, das heißt nicht zu begreifen vermögen, daß die ganze Welt wirklich ein brennendes Haus ist, aus dem man sich nicht schleunig

[64] Majj. Nik. I, p. 483 (71. Suttam).

[65] Die vier Arten von Heiligen – davon weiter unten – sowie jene, welche jeweils auf dem Wege dazu sind (cfr. Pugg. Paññ. No. 17, 18).

[66] Samyutta Nik. vol. V, pag. 343, 345 (LV, 1–74).

genug retten kann[67]. Denn würden sie das, so wäre es doch einfach unmöglich, daß sie, statt verächtlich von Weltflucht zu reden, nicht jedes Mal erleichtert aufatmeten, wenn sie wieder einen aus diesem brennenden Hause sich flüchten sehen, und daß sie dabei nicht bedauerten, daß nicht auch sie selbst den Mut dazu finden können.

Aus dem Gesagten erhellt aber wohl weiterhin, was von jenen Klagen zu halten ist, die darin gipfeln, daß hienach ja alle Menschen Mönche und Nonnen werden müßten und so die Welt auf den Aussterbeetat gesetzt wäre[68]. Sind solche Klagen im Grunde doch nicht anderes, als wenn es einer für ein Unglück halten wollte, wenn alle Menschen von körperlichen Krankheiten genäsen, da es dann ja keine Krankenhäuser mehr gäbe! Freilich würde die Welt aufhören, wenn alle Wesen veranlaßt werden könnten, ihre ewige Bestimmung zu verwirklichen; aber dadurch würde ja nur das *Leiden* sein definitives Ende erreichen. Doch zum Troste jener, denen so viel an dem Fortbestande der Welt liegt, wird das nicht eintreten, wird das wohl überhaupt nie eintreten; denn immer wird es solche geben, die, statt selbst ihren Auszug aus der Welt zu halten, sogar mit Steinen nach jenen werfen, die es ihnen vormachen[69].

Freilich über gewisse Bedenken kommen auch ernster Strebende nicht hinweg, nämlich über die angebliche Pflichtenkollision, die der Gang in die Heimlosigkeit – Pabbajjā – gegenüber den eigenen Angehörigen, insbesondere Weib und Kind, mit sich bringe. Wenn der Buddho ihn nämlich auch keinem gestattet, der nicht die Einwilligung seiner Eltern hiezu erlangt hat – »nicht nehmen Vollendete ohne Zustimmung der Eltern den Sohn auf«, sagt er zu dem um Aufnahme in die Mönchsgemeinde bittenden Ratthapālo[70] – so hat er doch nichts dagegen, daß man Weib und Kind verläßt, um sein ewiges Heil zu wirken. Am schärfsten tritt dieser Standpunkt im folgenden Berichte hervor:

»Zu einer Zeit weilte der Erhabene zu Sāvatthī, im Jeta-Waldhaine des Anāthapindiko. Zu dieser Zeit nun war der ehrwürdige Sangāmaji nach Sāvatthī gekommen, um den Erhabenen zu sehen. Nun hatte das frühere Weib

[67] Majj. Nik. I, p. 353 (52. Suttam).

[68] Klagen, die übrigens schon zu des Buddho Zeiten laut wurden: »Zu der Zeit aber führten weitbekannte junge Leute aus vornehmen Familien von Magadhā unter der Leitung des Erhabenen den Wandel der Reinheit. Darüber wurden die Leute erregt, sie ärgerten sich und murrten: ›Der Asket Gotamo ist gekommen, um uns kinderlos zu machen; der Asket Gotamo ist gekommen, um Frauen zu Witwen zu machen; der Asket Gotamo ist gekommen, um die Familien aussterben zu machen.‹« (Mahāvaggo I, 23)

[69] Die Frage, ob alle Wesen zur Erlösung gelangen werden, hat der Buddho nicht beantwortet, weil sie für die praktische Erlösungsarbeit des einzelnen belanglos ist. Im Anguttara Nikāyo X, 95 – heißt es: Wie der Torwart einer Festung nicht weiß, wie viele Personen durch das Tor kommen, wohl aber weiß, daß niemand anders als durch das Tor kommen und gehen kann, so »kümmert es den Vollendeten nicht, ob die ganze Welt oder die Hälfte oder ein Drittel auf diesem (das heißt dem von ihm gelehrten Wege) in die Freiheit gelangt ist oder gelangt oder gelangen wird«.

[70] Majj. Nik. II, p. 56 (82. Suttam).

des ehrwürdigen Sangāmaji reden gehört: ›Der Mönch Sangāmaji soll in Sāvatthī angelangt sein.‹ Da nahm sie ihr Kind und ging zu dem Jeta-Walde hin. Zu jener Zeit aber saß der ehrwürdige Sangāmaji am Fuße eines Baumes, um dort den Nachmittag, in Meditation versenkt, zuzubringen. Das frühere Weib des ehrwürdigen Sangāmaji begab sich nun dorthin, wo der ehrwürdige Sangāmaji weilte, und sprach hierauf den ehrwürdigen Sangāmaji folgenderart an: ›Sieh' hier dein Söhnchen, o Asket: ernähre mich!‹ Auf diese Worte verharrte der ehrwürdige Sangāmaji im Schweigen. Ein zweites Mal sprach nun das frühere Weib des ehrwürdigen Sangāmaji zu dem ehrwürdigen Sangāmaji also: ›Sieh' hier dein Söhnchen, o Asket: ernähre mich!‹ Und zum zweiten Mal blieb der ehrwürdige Sangāmaji schweigsam. Zum dritten Mal sprach nun des ehrwürdigen Sangāmaji früheres Weib zu dem ehrwürdigen Sangāmaji: ›Sieh' hier dein Söhnchen, o Asket: ernähre mich!‹ Und zum dritten Mal blieb der ehrwürdige Sangāmaji schweigsam. Da nun legte des ehrwürdigen Sangāmaji früheres Weib das Kind vor den ehrwürdigen Sangāmaji hin und ging fort: ›Das ist dein Sohn, o Asket, ernähre *ihn!*‹ Der ehrwürdige Sangāmaji aber blickte weder auf das Kind, noch sprach er ein Wort. Als nun des ehrwürdigen Sangāmaji früheres Weib in einiger Entfernung sich umwandte, sah sie, wie der ehrwürdige Sangāmaji das Kind weder betrachtete, noch irgend sprach. Da dachte sie: ›Nicht einmal um sein Kind kümmert sich dieser Asket!‹ — kehrte zurück, nahm das Kind und entfernte sich.

»Es sah aber der Erhabene mit dem göttlichen Auge, dem reinen, das menschliche übertreffenden, diese Begegnung des ehrwürdigen Sangāmaji mit seinem früheren Weibe. Da erkannte der Erhabene den Sinn (dieser Begegnung) und sprach bei jener Gelegenheit folgenden Vers:

›Die Kommende erfreut ihn nicht, die Gehende betrübt ihn nicht:
Den vom Anhangen geheilten Mönch, den nenn' ich einen Brahmanen‹[71].«

Es gibt viele, die aufrichtige Freunde der Lehre des Meisters sind, aber dabei trotzdem diesen Standpunkt nicht verstehen können; und doch ist auch er sonnenklar, wenn man ihn nur von der Höhe des reinen Erkennens aus betrachtet:

Wenn der Buddho recht hat, daß die ewige Bestimmung jedes Wesens darin liege, über die Welt hinauszuwachsen und schließlich ganz aus ihr herauszu-

[71] Udānam I, 8. Damit vergleiche man folgenden Ausspruch Christi — Matth. X, 34–37: »Denket nicht, daß ich gekommen sei, Frieden auf die Erde zu bringen. Nicht bin ich gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, den Menschen zu entzweien mit seinem Vater und die Tochter mit ihrer Mutter und die Frau mit ihrer Schwiegermutter, und des Menschen Feinde werden seine Hausgenossen sein. — Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, nicht ist der meiner würdig; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, nicht ist der meiner würdig.« — Natürlich bezieht sich auch der erste Teil der Stelle ausschließlich auf den gleich näher zu behandelnden Konflikt zwischen den »Rechten« der Angehörigen und den sittlichen Geboten, denen der Anhänger Christi untersteht.

treten, dann muß aus der Art dieser Bestimmung auch das Kriterium für die Bewertung jeder Handlung in moralischer Hinsicht entnommen werden, indem gut oder sittlich im höchsten Sinne nur sein kann, was der Erreichung dieses Endzieles dienlich ist, böse oder unsittlich aber alles ist, was sie hemmt oder direkt unmöglich macht. Legt man dieses zweifellos richtige Prinzip zugrunde, dann handelt keinesfalls derjenige unsittlich, der um seines ewigen Heiles willen die Welt und damit auch Weib und Kind verläßt. Was er tut, ist für ihn gut; denn es liegt in der Linie seiner ewigen Bestimmung; ja, es ist außerordentlich gut; denn es liegt auf dem nächsten Wege zu ihr. Wenn es aber auf seiner Seite etwas außerordentlich Gutes ist, das er auszuführen willens ist, dann erscheint eben deshalb jede Erschwerung dieses Schrittes, von welcher Seite her sie auch immer erfolge, als etwas Unsittliches – dieses Wort natürlich vom höchsten Standpunkte aus, den wir jetzt ja einnehmen, gebraucht – kurz: Unsittlich handelt nicht der, der heilig werden will, sondern unsittlich handeln seine Frau und seine Kinder, die ihn aus Selbstsucht hindern wollen, dieses sein ewiges Heil zu wirken. Um diese Verteilung der Schuld ganz klar zu erkennen, erwäge man folgendes: Auch jenen bewegt die Liebe zu Weib und Kind, vielleicht mehr als diejenigen, die ihn verurteilen; ist er doch fraglos ein edler Mensch. Aber unter den schwersten Seelenkämpfen trotzt er dieser Liebe, trotzt auch jeder anderen Neigung, die ihn zur Welt zurückzieht, und macht sich auf den Weg, das Schwerste zu vollbringen, was ein Mensch überhaupt vollbringen kann, im vollen Umfang den Kampf mit sich selbst aufzunehmen, einen Kampf, gegen den jeder andere ein Kinderspiel ist[72], mithin auf Befriedigung jeglicher Willensregung verzichten zu lernen, ja, mit der Zeit völlig willenlos zu werden. Diese aber wollen nur ihren Ernährer nicht verlieren, können die in Form der Liebe auftretende Neigung zum Ziehenden nicht beherrschen, sind mit einem Worte Sklaven des in ihnen hausenden Durstes. Wer ist da groß und wer klein? Darf aber der Große sein Ziel um der Kleinen willen fahren lassen? Darf ein Krieger der ins Feld ziehen will, sich durch die Klagen von Weib und Kind davon abhalten lassen? Würde ihm nicht die ganze Welt zurufen: »Schwächling?«

Daraus geht also zur Evidenz hervor, daß es nicht geraten ist, etwas sittlich Gutes in Hinsicht auf den Unverstand anderer zu unterlassen. Denn nichts anderes als Unverstand ist es doch, der sich hindernd in den Weg stellt: Auf ihrer unendlichen Weltenwanderung haben sich diese paar Menschen auf eine kurze Spanne Zeit in einer Familie zusammengefunden, um sich alsbald im Tode wieder von einander zu trennen und, jeder für sich allein, die Wanderung, vielleicht in eine schauerliche Zukunft hinein, fortzusetzen. Ist es unter diesem

[72] »Nicht wer zehnhunderttausend Mann
Am Schlachtfeld überwältigt hat:
Wer einzig nur sich selbst besiegt,
Der, wahrlich, ist der stärkste Held«,
heißt es im Dhammapadam, V. 103.

Gesichtspunkte nicht unvernünftig, wenn einer den anderen hindern will, ein Ende dieser unglückseligen Weltenwanderung herbeizuführen, nur damit *er* diese gegenwärtige flüchtige Existenz möglichst sorglos und schmerzlos genießen kann, unbekümmert wie um sein eigenes so auch um des anderen ferneres Schicksal? Ja, ist das im Grunde nicht unverantwortlich? Wer ist hier der Egoist, jener, der alles, was ihn zu etwas Positivem, also eben zu einem Ego in der Welt macht, radikal vernichten, oder jener, der sich nicht bloß mit der Behauptung seines eigenen Ego begnügen, sondern auch noch den anderen in dessen Dienste zwingen will?

Weil somit der Gang in die Heimlosigkeit das Sittliche, jedes Hemmen desselben aber eine Unsittlichkeit ist, darum kann sich ihm gegenüber auch niemand auf vertragliche Rechte als Hemmnisse berufen. Denn auch jede Berufung auf eine solche vertragliche Gebundenheit des anderen Teiles würde ja eben selbst wieder eine Unsittlichkeit darstellen, indem einer *an sich* unsittlichen Handlung dieser ihr Charakter keinesfalls dadurch genommen werden kann, daß einem derjenige, dem gegenüber sie gesetzt werden soll, früher, noch dazu unter gänzlich anderen Voraussetzungen, einen Anspruch auf sie eingeräumt hat. So gut öffentliches Recht dem Privatrechte vorgeht, ein Privatrechtsanspruch also einem öffentlichen weichen muß, so gut muß jeder vertragliche und sonstige aus der Rechtsordnung hergeleitete Anspruch den Geboten der Sittlichkeit weichen, wenn das Recht nicht ein Instrument für den Triumph der Unsittlichkeit werden soll[73].

Damit ist aber nicht gesagt, daß der Anspruch auf den Gang in die Heimlosigkeit ein unbedingter sei; er findet vielmehr eben in den sittlichen Geboten, aus denen er entspringt, auch seine Schranke: wer sein eigenes ewiges Wohl

[73] Die Möglichkeit des Konfliktes zwischen Recht und Sittlichkeit liegt darin, daß beide an sich mit einander überhaupt nichts zu tun haben, wie denn ja auch nach Schopenhauer der Staat kein Mittel zur Moralität ist (Neue Paralip., S. 409). Freilich wird jeder Gesetzgeber bestrebt sein, das Recht in Einklang mit der Moral zu bringen, da der Staat nicht selbst ein ethisches Unrecht sein darf, wenn er aus rechtlichen Leuten bestehen will (Schop. l. c.), so daß also für *normale* Verhältnisse Recht und Sittlichkeit sich im allgemeinen decken werden. Aber erleidet das schon für diesen Bereich Ausnahmen, zum Beispiel bei antireligiöser Gesetzgebung, so sind Widersprüche zwischen formalem Recht und Moral insbesondere dann unvermeidlich, wenn die Sittlichkeit eines Individuums über die sittlichen Begriffe, auf die die Rechtsordnung Rücksicht nimmt, hinauswächst: ein Soldat ringt sich zur sittlichen Überzeugung durch, daß das Töten in allen Formen, auch im Kriege, verwerflich sei; ein Ehegatte findet mit der Zeit die Ausübung der ehelichen Pflicht mit seinem verfeinerten sittlichen Empfinden nicht mehr vereinbar, der andere Ehegatte besteht aber auf seinem »Recht«; endlich auch unser Fall: Einer findet schon das Leben als Weltmensch an sich seinem ewigen Heile abträglich, seine Angehörigen wollen ihn aber unter Berufung auf seine »Verpflichtungen« nicht ziehen lassen. – In allen derartigen Fällen muß mithin vor dem Gewissensforum des einzelnen das Recht hinter die sittliche Forderung zurücktreten, wenn auch der Staat mit »Recht« den entgegengesetzten Standpunkt einnimmt.

wirken will, darf auch das wahre Wohl der anderen nicht gefährden[74]. Zwar der Seelenkummer, den er seinen Angehörigen bereitet, scheidet für den Ziehenden ohne weiteres aus; denn für diesen ist nicht er, sondern deren eigener Unverstand die Ursache, weshalb insoweit auch nicht er die Konsequenzen zu tragen hat. Aber auch im übrigen handelt es sich natürlich nur um das *wahre* Wohl der Seinen, nicht, was diese für solches halten. Es kommt also insbesondere nicht darauf an, daß sie nunmehr das bisherige sorgenfreie, vielleicht sogar behagliche Leben verlieren sollen; ein solches ist ja vom höchsten Standpunkte aus eher als ein Unglück denn als ein Glück zu erachten, da es gemeinhin nur das Anhaften an der Welt und damit das künftige Leiden verstärkt: »Wenn du, Hausvater, tun willst, was ich rate, so würdest du diesen Haufen von Gold und Geschmeide auf Wagen laden und hinausfahren und mitten in den Strom der Gangesfluten versenken lassen. Und warum das? Du wirst ja, Hausvater, Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung daran erfahren«, sagt Ratthapālo zu seinem Vater, der ihn durch den Hinweis auf sein großes Vermögen bestimmen will, das Mönchtum wieder aufzugeben[75]. Es kommt nicht einmal darauf an, daß die Zurückbleibenden ihren Ernährer verlieren, soferne sie sich nur selbst, sei es auch unter Mithilfe anderer, notdürftig ernähren können. Denn das ist vom höchsten Standpunkte aus eher ein Glück als ein Unglück, da es ganz besonders geeignet ist, den Menschen über sein wahres Verhältnis zur Welt zur Besinnung zu bringen. Somit bleiben als Fälle, auf die derjenige, der Mönch werden will, Rücksicht zu nehmen hat, nur übrig, daß ohne ihn auch dieser notdürftige Unterhalt seiner Angehörigen oder gar deren ewiges Heil in Frage stünde, letzteres beispielsweise, wenn die Kinder in die Gefahr kämen, sittlich zu verwahrlosen. Auf dem ersteren Standpunkte steht Ghatikāro, der Hafner, im einundachtzigsten Suttam der Mittleren Sammlung, wenn er der Aufforderung seines Freundes Jotipālo, in den Orden des Meisters einzutreten, mit dem Hinweis begegnet: »Weißt du denn nicht, bester Jotipālo, daß ich meine greisen, erblindeten Eltern ernähre[76]?« Daß aber keinesfalls das *ewige* Heil der Zurückbleibenden durch den Gang in die Heimlosigkeit gefährdet sein darf, geht gerade aus dem oben angeführten Berichte aus dem Udānam hervor, wonach Sangāmaji nur der Aufforderung seines früheren Weibes gegenüber sich passiv verhält, sie und ihr Kind zu *ernähren;* wäre ihr *ewiges* Heil in Frage gestanden, so hätte ihn schon das in ihm, wie in jedem Heiligen wohnende Erbarmen mit den Wesen bestimmt, sie zu retten, wobei freilich dieses Erbarmen nach der Sachlage, der er sich gegenüber sah, sich wohl auf

[74] Dieser Satz, wie überhaupt das Folgende, wird in späteren Ausführungen seine letzte Begründung erfahren.

[75] Majj. Nik. II, p. 64 (82. Suttam).

[76] Majj. Nik. II, p. 48 (81. Suttam).

das »Wunder der Belehrung[77]« als das einzige, wirklich Erfolg verheißende Mittel beschränkt haben würde.

Um die Fälle, in denen der Gang in die Heimlosigkeit in Rücksicht auf andere nach den Intentionen des Buddho wohl besser unterbleibt, auf ein Prinzip zu bringen, kann man sagen: Wer in den Orden des Meisters eintreten will, dessen Beziehungen zu seinen Angehörigen müssen solche sein, daß sein Schritt ihre Billigung finden würde, wenn sie auf der gleichen sittlichen Höhe ständen wie er selbst. Findet er diese Beziehungen nach reiflicher Prüfung derart gelagert, kann er sich also mit anderen Worten sagen, daß er bei vertauschten Rollen ebenfalls die Einwilligung zu geben sich für verpflichtet erachten würde, so handelt er, wenn er nun wirklich fortzieht, im vollkommenen Einklang mit dem für ihn maßgebenden Sittengesetz und kann eben deshalb nach keiner Richtung hin etwas Tadelnswertes begehen. Denn die Ursache für alles Leid, das anläßlich seines Schrittes für seine Angehörigen anhebt, liegt dann auch insoweit nicht an ihm, sondern wiederum in deren eigener Unverständigkeit oder mangelnder Erkenntnis, ist also, recht betrachtet, wiederum nicht von ihm, sondern von ihnen selbst verschuldet und zu vertreten. Wären sie der Sachlage gewachsen, so würde das Ereignis, statt daß *sie* es zu einer Quelle des Leidens machen, auch von den heilsamsten Folgen für sie begleitet sein: »Wenn die Familie, aus der jene edlen drei Söhne vom Hause fort in die Heimlosigkeit hinausgezogen sind, jener edlen drei Söhne in Liebe gedächte, so gereichte es auch ihr lange zum Wohle, zum Heile«, heißt es im einunddreißigsten Suttam der Mittleren Sammlung[78] in bezug auf drei Jünger, die dem Buddho nachgefolgt waren. Die Frage ist mithin, ob beispielsweise die Frau gegenüber dem scheidenden Mann, wenn sie auf der Höhe der Situation stände, statt zu klagen, mutatis mutandis ebenso sprechen würde, wie jene Gattin im Anguttara Nikāyo zu ihrem schwer kranken Mann: »Stirb' nicht in sorgenvollen Gedanken; solch' einen Tod lobt der Erhabene nicht. Fürchtest du, ich werde nach deinem Hinscheiden unsere Kinder nicht ernähren können? Aber ich bin ja eine geschickte Baumwollspinnerin; mir wird es nicht schwer werden, den Hausstand aufrecht zu erhalten. Oder meinst du, daß ich nach deinem Tode aufhören möchte, den Anblick des Buddho und seiner Jünger zu ersehnen? Daß meinem Geiste der Frieden fehlen wird? Daß ich nicht ohne Wanken darin feststehen werde, des Meisters Lehre zu kennen und ihr zu vertrauen? Aber wenn mich je eine Unsicherheit anwandelt, so weilt er ja in der Nähe, der erhabene, heilige Buddho, und ich kann hingehen, ihn zu befragen[79].«

Kann es so äußere Verhältnisse geben, die vom Gange in die Heimlosigkeit

[77] Dīgha Nik. XI.
[78] Majj. Nik. I, p. 210.
[79] Angutt. Nik., vol. III, pag. 295–298 (VI, 16).

abhalten[80], so liegt das Haupthindernis doch gewöhnlich im Menschen selbst: der Mensch muß dazu *reif* sein, das heißt, sein ganzes Wollen muß bereits so veredelt sein, daß keine Güter dieser Welt ihn mehr völlig zu befriedigen vermögen, so daß das Ewige, sobald es irgendwie greifbar in seinen Gesichtskreis tritt, ihn mächtig anzieht und ihm allen seinen weltlichen Besitz als schal und leer erscheinen läßt, der ihn ernstlich nicht weiter zu fesseln vermag: »Gleichwie etwa, Udāyī, wenn da ein Hausvater wäre oder der Sohn eines Hausvaters, reich, mit Geld und Gut mächtig begabt, im Besitze vieler Haufen Goldes, im Besitze vieler Massen Getreides, im Besitze vieler Felder und Wiesen, im Besitze vieler Häuser und Höfe, im Besitze vieler Scharen von Frauen, im Besitze vieler Scharen von Dienern, im Besitze vieler Scharen von Dienerinnen. Und er sähe in einem Haine einen Mönch, mit rein gewaschenen Händen und Füßen, heiter blickend, nach eingenommenem Mahle, in kühlem Schatten sitzen, hohem Gedenken hingegeben. Und es würde ihm also zumute: ›Selig ist, wahrlich, heiliges Leben, leidlos ist, wahrlich, heiliges Leben. O, wäre ich doch ein solcher, daß ich, mit geschorenem Haar und Barte, mit gelbem Gewande bekleidet, aus dem Hause in die Heimlosigkeit hinauszöge.‹ Und er vermöchte die vielen Haufen Goldes zu lassen, die vielen Massen Getreides zu lassen, die vielen Felder und Wiesen zu lassen, die vielen Häuser und Höfe zu lassen, die vielen Scharen von Frauen zu lassen, die vielen Scharen von Dienern zu lassen, die vielen Scharen von Dienerinnen zu lassen und, mit geschorenem Haar und Barte, mit gelbem Gewande bekleidet, aus dem Hause in die Heimlosigkeit hinauszuziehn... Das sind ja für ihn keine festen Bande, sind schwache Bande, faule Bande, haltlose Bande[81].«

Auf dieser Höhe stehen aber die allerwenigsten Menschen. Die ungeheuere Überzahl klebt noch so fest an der Welt, daß die Botschaft eines überweltlichen Glückes und Friedens in ihnen, auch wenn sie in den erbärmlichsten Verhältnissen leben, höchstens ein mattes, unbestimmtes Gefühl der Unwürdigkeit ihrer Lage auszulösen vermag, das natürlich kein Motiv für ein entsprechendes Handeln abzugeben imstande ist: »Gleichwie etwa, Udāyī, wenn da ein Mann wäre, arm, unfrei, unselbständig, und er besäße ein einziges Häuschen, verfallen

[80] Von der Aufnahme in den Sangho ist auch ausgeschlossen: a) wer mit gewissen Krankheiten behaftet ist, b) wer im Dienste des Königs steht, c) wer seine Schulden noch nicht beglichen hat, d) wer unfrei ist. Wie man sieht, beruhen diese Ausnahmen sämtlich auf Zweckmäßigkeitsgründen, insbesondere sollen die zwei letzten offenbar ei. :n Konflikt mit der Staatsgewalt ausschließen. – Ähnlichen Erwägungen – man muß dabei an die ausgedehnten Machtbefugnisse denken, die speziell im alten Indien die Eltern gegenüber ihren Kindern hatten – entspringt wohl auch die unbedingte Respektierung des Gewaltverhältnisses der Eltern gegenüber ihren Kindern, die in der Statuierung des elterlichen Konsenses zum Eintritt in den Orden zum Ausdruck kommt, wie das schon daraus hervorgeht, daß selbst ein aus reiner Bosheit entsprungenes Verbot der Eltern wirksam ist.

[81] Majj. Nik. I, p. 451 (66. Suttam).

und zerfallen, den Krähen gar sehr zugänglich, durchaus nicht schön, eine einzige Lagerstatt, verfallen und zerfallen, durchaus nicht schön, einen einzigen Scheffel voll Getreidesamen, durchaus nicht schön, ein einziges Weib, durchaus nicht schön, und er sähe in einem Haine einen Mönch, mit rein gewaschenen Händen und Füßen, heiter blickend, nach eingenommenem Mahle, im kühlen Schatten sitzen, hohem Gedenken hingegeben. Und es würde ihm also zumute: ›Selig, wahrlich, ist heiliges Leben, leidlos, wahrlich, ist heiliges Leben; o, wäre ich doch ein solcher, daß ich, mit geschorenem Haar und Barte, mit gelbem Gewande bekleidet, aus dem Hause in die Heimlosigkeit hinauszöge.‹ Und er vermöchte nicht das eine Häuschen, verfallen und zerfallen, den Krähen gar sehr zugänglich, durchaus nicht schön, zu lassen, die eine Lagerstatt, verfallen und zerfallen, durchaus nicht schön, zu lassen, den einen Scheffel voll Getreidesamen, durchaus nicht schön, zu lassen, das eine Weib, durchaus nicht schön, zu lassen und, mit geschorenem Haar und Barte, mit gelbem Gewande bekleidet, aus dem Hause in die Heimlosigkeit hinauszuziehn. . . . Das sind ja für ihn feste Bande, tüchtige Bande, zähe Bande, keine faulen Bande, ein schwerer Block[82].«

Hienach kommt der Orden des Meisters nur für die Allerwenigsten in Betracht, für so wenige, daß er gleich nach seiner vollen Erwachung zunächst überhaupt Bedenken trug, »die Hohe Lehre«, die sich ihm entschleiert hatte, »die abgründige«, die »Gierergötzten unsichtbar« sei[83], der Welt mitzuteilen. Indessen bestimmte ihn schließlich doch die Rücksicht auf die »wenigen Wesen«, die »ohne diese Hohe Lehre schließlich ebenfalls wieder verkommen würden«, den Sangho zu gründen. So wenig Höchstgesinnte fand der Buddho also schon in seinem gesegneten Zeitalter, wo die Sorge um das ewige Wohl wie zu keiner anderen Zeit Einfluß auf das Handeln des Menschen gewonnen hatte[84]. Wie viele werden da in unserem »übelartigen Zeitalter[85]« und noch dazu im Abendlande reif sein, den höchsten Weg bis zum Ende zu gehen!

Die Frage ist mithin, was alle jene zu tun haben, die infolge ihres bisherigen, natürlich vor allem auch vorgeburtlichen Wirkens – Kammam – aus äußeren oder inneren Gründen nicht reif für den Sangho sind, in denen aber andererseits doch mehr oder weniger eine »Ahnung der Wahrheit« aufgegangen ist und damit »das Vertrauen zum Vollendeten und zu seiner Lehre Wurzeln geschlagen, Triebe angesetzt hat[86].« Auch ihnen zeigt der Buddho, wie wir wissen, den Weg, und zwar ebenfalls im Hohen achtfältigen Pfade als der einzigen Möglichkeit überhaupt, moralisch vorwärts zu kommen. Sie mögen ihm eben

[82] Majj. Nik. I, p. 450 (66. Suttam).

[83] Majj. Nik. I, p. 168 (26. Suttam).

[84] Im Dīgha Nik. XXVI heißt es einmal, daß der Buddho der Lenker einer Jüngerschar von einigen Hunderten sei, während der nächste Buddho ein solcher einer Jüngerschar von einigen Tausenden sein werde.

[85] Cfr. die interessanten Ausführungen Neumanns in der L. S. II, S. 500 f.

[86] Siehe oben S. 21.

innerhalb der Welt nachleben nach Maßgabe ihrer Fähigkeiten und soweit es die Verhältnisse, in denen sie leben müssen, gestatten, sei es, daß sie sich darauf beschränken, lediglich die Voraussetzungen für eine günstige Wiedergeburt zu schaffen[87], sei es, daß auch sie dem großen Endziel der gänzlichen Überwindung des Kreislaufes der Wiedergeburten nachstreben. Wenn sie dabei auch noch nicht in *diesem* Leben dieses höchste Ziel der Heiligkeit erreichen – in *dieser* Erscheinung kann Nibbānam nach dem bereits Ausgeführten nur innerhalb des Sangho verwirklicht werden –, so können doch auch sie ihre Leidenschaften und damit ihren Durst nach der Welt so weit bändigen und veredeln, daß sich auch bei ihnen die innere Gewißheit einstellt, daß sie nie wieder im Zeitpunkte ihres jeweiligen Todes an einem Keim unterhalb des Menschenreiches haften werden, so daß sie mit jeder Existenz, die ihnen noch bevorsteht, ihrem ewigen Heile näher kommen – sie sind »dem Verderben entronnen, wandeln zielbewußt der vollen Erwachung entgegen[88]«; ja, sie mögen »die fünf niederzerrenden Koppeln«, die immer wieder an die Welten der Sinnenfreuden binden, nämlich eben den Hang zu diesen Sinnenfreuden, zu sinnlicher Abneigung, zum Glauben an Persönlichkeit, zum Glauben an die Wirksamkeit ritueller Zeremonien und Gebräuche und zum Zweifel[89], gänzlich überkommen[90], so daß sie nach dem

[87] Das wird stets der Standpunkt der großen Masse bleiben, soweit sie überhaupt auch nur dieses Minimums von Klugheit, einigermaßen für die Zukunft nach dem Tode Vorsorge zu treffen, fähig ist. – Um sich eine günstige Wiedergeburt zu sichern, hat man nach dem Buddho die fünf grundlegenden Sittengebote einzuhalten, die eben deshalb auch für alle Laienanhänger gelten: 1. Nichts Lebendes zu töten, worin auch das Verbot der Mißhandlung eines Wesens eingeschlossen ist. 2. In keiner Form Nichtgegebenes zu nehmen, also auch nicht in Form irgend welcher geschäftlicher Übervorteilung oder gar des direkten Betrugs. 3. Innerhalb der Geschlechtssphäre stets in den Grenzen des Erlaubten zu bleiben, natürlich auch in Gedanken; dazu gehört vor allem auch, nicht nur nicht mit dem Weibe eines anderen, sondern überhaupt mit keinem weiblichen Wesen in sexuelle Beziehungen zu treten, das noch unter der Obhut der Eltern oder dritter Personen steht, also noch nicht selbständig ist. 4. Wissentlich nichts Unwahres sprechen, noch unlieber Worte gegenüber den Mitwesen sich bedienen. 5. Berauschende und berückende Getränke vermeiden. – Auch dieses Mindestmaß von wirklicher Sittlichkeit kann man natürlich nur vermittels des Hohen achtfältigen Pfades erreichen. Man muß ihn also auf jeden Fall so weit gehen, daß so viel anschauliche Erkenntnis von der Verderblichkeit unserer Triebe gewonnen wird, als nötig ist, ihnen wenigstens nur innerhalb dieser fünf Gebote nachzugeben. – Für den Mönch sind diese Vorschriften weiter ausgestaltet. Davon weiter unten.

[88] Majj. Nik. I, p. 142 (22. Suttam).

[89] Darunter ist der Zweifel an den vier Hohen Wahrheiten gemeint: »Ghatikāro, der Hafner, großer König, zweifelt nicht am Leiden, zweifelt nicht an der Leidensentstehung, zweifelt nicht an der Leidensvernichtung, zweifelt nicht am Pfade, der zur Leidensvernichtung führt«, heißt es im einundachtzigsten Suttam der M. S. Auf dieser Stufe hat man also bereits einen so tiefen Einblick in die vier Hohen Wahrheiten gewonnen, daß jener in uns hausende, durch das Nichtwissen bedingte, also im Grunde *unvernünftige* Hang, an ihnen zu zweifeln – er ist vom höchsten Standpunkte aus genau so unvernünftig, wie der Hang zu irgend einer Leidenschaft – völlig behoben und nur

Tode nicht mehr in eine Welt der Sinnenfreuden zurückkehren, sondern in einer der höchsten Lichtwelten – (Brahmawelten) – Nibbānam erreichen[91].

Der Sangho ist bloß eine Anstalt, um von vornherein alle jene äußeren Hindernisse wegzuräumen, die gemeinhin in der Welt die genaue und ständige Einhaltung des Hohen achtfältigen Pfades unmöglich machen. Je nachdem man es versteht, diesen Hindernissen auch innerhalb der Welt möglichst auszuweichen und sie so zu beschränken, mag auch hier ein erfolgreiches Vorwärtsschreiten stattfinden; ja, es mag gar wohl sein, daß, wer im Hause lebt, weiter kommt, als einer, der vom Hause fortzieht: »Die Brahmanen, o Gotamo, reden also: ›Wer im Hause bleibt, pflegt die rechte Methode, heilsames Benehmen. Wer vom Hause fortzieht, tut das nicht.‹ Was hält nun Herr Gotamo davon?« –

noch die gänzliche Verwirklichung der vier Hohen Wahrheiten in der Vernichtung jeglichen Durstes nach Werden durchzuführen ist.

[90] Die fünf niederzerrenden Koppeln sind näher behandelt im vierundsechzigsten Suttam der M. S.

[91] Es gibt vier Klassen von Hohen Jüngern: 1. Derjenige, der, »wenn er wollte, von sich sagen könnte: ›Aufgehoben ist für mich die Hölle, aufgehoben die Wiedergeburt in einem tierischen Schoß, aufgehoben mein Wiedererscheinen im Gespensterreich, aufgehoben so niedere Daseinsform, der schlimme Gang, der Sturz in die Tiefe, ich bin einer, der in den Strom – (der zu Nibbānam führt) – eingetreten ist – (Sotāpanno) –, ich habe den Abweg für immer verlassen, bin in Sicherheit, der höchsten Erwachung gewiß.‹ « Ein solcher Sotāpanno wird höchstens noch siebenmal im Menschenreiche oder in Götterwelten wiedergeboren. 2. Der »Einmal-Wiederkehrende« (Sakadāgāmi): »Da kehrt ein Mensch . . . nach äußerster Abschwächung von Begehren, Haß und Verblendung nur noch ein Mal wieder, und nur noch ein Mal zur Welt zurückgelangt, macht er dem Leiden ein Ende. Diesen Menschen bezeichnet man als ›Einmal-Wiederkehrenden‹.« 3. Der Nie-Wiederkehrende (Anāgāmī): »Da erscheint ein Mensch nach Vernichtung der fünf an das Niedere – (die Welten sinnlicher Lust) – bindenden Koppeln unter den geistgeborenen Wesen – (in den ungeschlechtlichen Brahmawelten) – wieder und dort erlischt er, kehrt nicht mehr zurück zu jener Welt. Diesen Menschen bezeichnet man als ›nie-wiederkehrend‹.« 4. Der vollkommen Heilige (Arahā), der noch in diesem Leben dem Leiden völlig ein Ende macht: »Ein solcher Mönch kehrt nirgends wieder« (M. N., 120. Suttam). – Nur die Erreichung der letzten Stufe also bleibt dem im Hause Lebenden versagt – wie einer *innerhalb* der Welt zu leben hat, wenn er es bis zur Stufe des Anāgāmi bringen will, lehrt das Beispiel Ghatikāros, des Hafners, in dem bereits angeführten einundachtzigsten Suttam der M. S. Indes ist nicht einmal die Erreichung der vollkommenen Heiligkeit für den im Hause Lebenden schlechthin ausgeschlossen, er kann sie wenigstens in seiner Sterbestunde erreichen: »Ich sage dir, Mahānāmo, daß zwischen einem Laienjünger, dessen Geist diese Stufe der Erlösung erreicht hat« – daß er sein letztes Verlangen auf das Aufhören des Werdens richtet – »und einem Mönche, dessen Geist von aller Beeinflussung befreit ist, kein Unterschied besteht, was den Zustand ihrer Erlösung angeht.« (Samyutta Nik. LV, 54) – Daß er die völlige Willenstötung als Laienjünger erst in seiner Sterbestunde erreichen kann, ergibt sich daraus, daß er, wenn er bereits in gesunden Tagen bis zur unmittelbaren Verwirklichung Nibbānams vordringen würde, eben deshalb, indem das ja den uneingeschränkten Verzicht auf alles Irdische voraussetzt, auch äußerlich aus der Welt heraustreten und somit Nibbānam immer als Mönch erreichen würde (Sam. Nik. XII, 41; Pugg. Paññ. I, 37–41).

»Mancherlei sag' ich, Brahmane, darüber aus, nicht sag' ich darüber einerlei aus. Ob einer im Hause bleibt, oder ob einer vom Hause fortzieht: lebt er falsch, so lob' ich es nicht. Denn wer im Hause bleibt, Brahmane, und wer vom Hause fortzieht: lebt er falsch, so pflegt er um seines falschen Lebens willen nicht die rechte Methode, kein heilsames Benehmen. Ob einer, Brahmane, im Hause bleibt oder ob einer vom Hause fortzieht: lebt er recht, so lob' ich es. Denn wer im Hause bleibt und wer vom Hause fortzieht: lebt er recht, so hat er wegen seines rechten Lebens die rechte Methode, heilsames Benehmen[92].«

Natürlich aber wird, wer vom Hause fortzieht, ceteris paribus viel leichter und viel rascher vorwärtskommen, als wer im Hause bleibt; ja, vielfach werden die häuslichen und beruflichen Verhältnisse derartige sein, daß nur der völlige Bruch mit ihnen überhaupt erst die Möglichkeit zu ernsterer Erlösungsarbeit schafft. Aber auch wo sie ausnahmsweise derselben günstig sind, können sie, wie bereits ausgeführt, nie derartig sein, daß sie noch bei Lebzeiten die völlige Erlösung und die unerschütterliche Gewißheit von ihr ermöglichen. Deshalb bleibt für diejenigen, die sich dieses Höchste zum Ziele stecken, nur der Eintritt in den Sangho übrig. An diese Auserwählten wendet sich der Buddho auch zunächst. Es ist also auch ohne weiteres verständlich, daß er den Gang in die Heimlosigkeit zum Ausgangspunkt für die Verwirklichung seines Hohen achtfältigen Pfades gemacht und diesen in allen seinen Teilen auf jenen gegründet hat, indem er es allen denen, die diese Grundvoraussetzung nicht erfüllen können oder wollen, überläßt, sich, soweit es ihnen nach ihren Verhältnissen möglich ist, an die einzelnen Stadien des Weges anzuschließen. Und so beginnt er denn die erste Etappe des Heilsweges, wie er sich praktisch gestaltet, eben mit dem Gang in die Heimlosigkeit.

2. Die Zufluchtnahme zu den Drei Juwelen

Nur ein *Buddho* kann nach dem buddhistischen Kanon den Wesen das Höchste, den absolut angemessenen Zustand, und damit für alle Ewigkeit das vollkommene Glück in seinem *Dhammo*, dem *»Wunderding«*, offenbaren, auf daß man dann dieses Wunderding als Mitglied seines *»Sangho«*, seiner Jüngergemeinde verwirkliche. Deshalb werden diese drei Faktoren »die Drei Juwelen« (tini lakkhaṇāni) genannt. Dabei setzt der Buddho als weitere Bedingung voraus, daß man vor allem seine Zuflucht zu diesen Drei Juwelen nehme. Das geschieht seit des Buddho Zeiten dadurch, daß man in feierlicher Form in dreimaliger Wiederholung die Erklärung abgibt: »Ich nehme meine Zuflucht zum Buddho, ich nehme meine Zuflucht zum Wunderding, ich nehme meine Zuflucht zur Gemeinde.«

[92] Majj. Nik. II, p. 197 (99. Suttam).

Dementsprechend beginnt der Buddho die Schilderung seines Heilsweges regelmäßig mit der Aufzeigung des ersten Juwels:

»Es handelt sich da um den Fall, daß ein Vollendeter in der Welt erscheint, ein Heiliger, Vollkommen-Erwachter, kundig des rechten Wissens und des rechten Wandels, ein Pfadvollender, ein Kenner der Welt, ein Lehrer der Götter und Menschen, ein Erhabener. Der offenbart das Wesen dieser Welt wie auch der Welten der Götter und Brahmas und das Wesen der Kreaturen in diesen Welten, einschließlich der Asketen, der Brahmanen, der Götter und Menschen, nachdem er all das selber durchdrungen, mit eigenen Augen gesehen hat. Er verkündet das Wunderding, beglückend in seinem Anfang, beglückend in der Mitte, beglückend am Ende, voll Bedeutung und Sorgfalt in der äußeren Form, den durchaus lückenlosen, völlig reinen heiligen Wandel legt er dar.

»Dieses Wunderding hört ein Haushalter oder der Sohn eines Haushalters oder einer, der in einem anderen Stande wiedergeboren ist. Nachdem er es gehört hat, faßt er Vertrauen zum Vollendeten. Von diesem Vertrauen erfüllt, erwägt er: ›Ein Gefängnis ist die Häuslichkeit, ein Schmutzwinkel, der freie Himmelsraum das heimlose Leben. Nicht wohl geht es, wenn man in der Häuslichkeit bleibt, den durchaus lückenlosen, völlig reinen, einer polierten Perle gleichenden heiligen Wandel zu führen. Wie, wenn ich nun mit geschorenem Haar und Barte, mit dem gelben Gewande bekleidet, aus dem Heime in die Heimlosigkeit zöge?‹ Und so gibt er nach einiger Zeit seinen kleinen Besitz oder seinen großen Besitz auf, verläßt seinen kleinen oder seinen großen Verwandtenkreis, läßt sich Haar und Bart scheren und zieht aus dem Heime in die Heimlosigkeit« (Dīgh. Nik. II, 40, 41).

Das das zweite Juwel bezeichnende Wort »Dhammo« ist im Vorstehenden mit »Wunderding« wiedergegeben. Bisher wurde es allgemein mit »Lehre«, auch »Gesetz« übersetzt. Diese Übersetzungen lassen aber die eigentliche, die Grundbedeutung des Begriffes völlig unberücksichtigt. Bei seiner Wichtigkeit erscheint es geboten, die hier gewählte Wiedergabe näher zu begründen.

Das Wort Dhammo in seinem weitesten Sinne ist im Kanon identisch mit unserem Worte »Ding«: schlechthin alles Erkennbare ist ein dhammo, ganz ebenso wie bei uns ein Ding. Dieser allumfassende Inhalt des Wortes »Dhammo« kommt schon dadurch zum Ausdruck, daß im Kanon als die möglichen Objekte des Denksinnes stets die dhammā, also die Dinge, angegeben werden. Es heißt stets: »das Denken und die Dinge (dhammā), ganz ebenso wie »das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne«. In seiner engsten und erhabensten Bedeutung ist »Dhammo« das Ding par excellence, das was unsere Philosophen »das Ding an sich« nennen, beim Buddho also das Nibbānam. In diesem Sinne nahm der Inder, wenn der Zusammenhang ihn ergab, das Wort dhammo auch ohne weiteres. *Wir* müssen dieses »Ding« näher als solches kenntlich machen, etwa eben als »Ding an sich« oder, mehr im Geiste des Buddho, als das »Wunderding« — (Wissenschaft des Buddhismus, S. 305) —. Übrigens wird dieses

Ding an sich im Kanon auch häufig ausdrücklich als solches herausgehoben, indem es Saddhammo genannt wird, »das beste Ding«, was auch unser Wort Wunderding im Grunde besagt.

Da die ganze Lehre des Buddho nur in der Verkündigung dieses Wunderdinges und des Weges zu seiner Verwirklichung besteht, so begreift das Wort »Dhammo«, das Wunderding, auch — wohl zu merken! — die ganze Lehre des Buddho in sich, ebenso wie in Indien das Wort Brahman nicht bloß das Absolute, sondern auch das » *Wissen*« von ihm (Veda) und damit den ganzen vedischen Schriftenkomplex in sich einschließt (Wissenschaft des Buddh., S. 301): »Wohl verkündet ist vom Erhabenen das Wunderding (dhammo), klar sichtbar, jederzeit zugänglich, es heißt: ›Komm und sieh!‹, ist Führer, Verständige können es in ihrem eigenen Inneren feststellen« (Sam. Nik. LV, 1; Majjh. Nik., 38. Suttam).

Folgende Stellen werden die Richtigkeit dieser Ausführungen dartun: »... Ich wanderte nun, Mönche, das, was angemessen ist (kimkusalam), den unvergleichlichen Zustand erhabensten Friedens suchend im Magadhalande von Ort zu Ort und kam so in die Nähe der Burg Uruvela. Dort sah ich einen anmutigen Fleck Erde, einen schönen Wald, einen Fluß mit dahineilendem klaren Wasser und freundlichen Ufern, ringsum die Wiesen und Felder eines Dorfes. Da kam mir, Mönche, der Gedanke: ›Das genügt einem Sohn aus edlem Hause, der sich der Einsamkeit geweiht hat, zur Askese, das genügt zur Askese.‹ Und ich fand da die von Geburt freie, unvergleichliche Sicherheit vor Verkoppelung, das Nibbānam, fand die vom Altern, Krankheit, dem Tode, dem Kummer, der Beschmutzung freie, unvergleichliche Geborgenheit vor Verkoppelung, das Nibbānam. Die anschauliche Gewißheit (ñāṇañ ça pana me dassanam) erhob sich in mir: ›Unerschütterlich ist meine Erlösung, das war meine letzte Geburt, nicht mehr gibt es ein neues Werden.‹

»Da kam mir, Mönche, der Gedanke: ›Vorgedrungen bin ich zu diesem Wunderding (ayaṁ dhammo), dem abgründigen, schwer zu sehenden, schwer zu entdeckenden, dem friedvollen, hocherhabenen, nicht mehr im Bereiche des begrifflichen Denkens liegenden, feinen, nur von Verständigen zu erfahrenden. Dieses Volk aber ist dem Anschlusse — (an die fünf Haftensgruppen) — ergeben, freut sich über den Anschluß, ist wohl zufrieden mit dem Anschluß. Einem derart beschaffenen Volk aber ist ein solcher Sachverhalt wie *die ursächliche Bedingtheit, die Entstehung in Abhängigkeit* (paticcasamupādo) schwer verständlich und auch dieser Sachstand ist ihm schwer verständlich, *nämlich das Ruhen aller Hervorbringungen, das Ledigsein aller Beilegungen, das Verschwundensein des dürstenden Willens, die Unmöglichkeit, noch weiter gereizt zu werden, die Aufhebung alles Gewordenen, das Nibbānam.* So würden also die anderen, wenn ich das Wunderding darlegen wollte, mich doch nicht verstehen, und es wäre für mich nur eine unnütze Plage, nur eine unnütze Belästigung.‹

»Was ich gefunden hab' so schwer, nun offenbaren? Nein, o nein. Wer Gier und Haß noch in sich birgt, begreift nicht dieses Wunderding (dhammo), das

stromentgegengehende, das feine, so abgründige, das kaum zu seh'n, weil überzart. – Die Gierergetzten, ganz in schwarze Nacht gehüllt, sehn es nicht.

»Also erwägend, Mönche, neigte sich mein Geist zur Verschlossenheit, nicht zur Darlegung des Wunderdings. Da wurde Brahmā Sahampati vor mir offenbar. Er sprach: ›Möge doch der Erhabene das Wunderding aufzeigen, möge doch der Pfadvollender das Wunderding aufzeigen! Es gibt einige Wesen, die von Geburt an nur wenig verunreinigt sind. Hören die das Wunderding nicht, so verkommen auch sie wieder. Sie werden das Wunderding verstehn.‹ Und ich antwortete, Mönche, dem Brahmā Sahampati:

›Die Tore der Unsterblichkeit sind offen für die, die hören und sich wenden weg vom Opfern – (vom Opferkult der Brahmanen). Die Last (der Lehrverkündung) sehend, wollte ich das Wunderding, das hehre, nicht verkünden vor den Menschen.‹« (26. Suttam des Majjh. Nik.)

Womöglich noch offensichtlicher erhellt die Synonymität der Begriffe »Dhammo« und »Nibbānam« aus folgenden zwei Aussprüchen des Buddho in Anguttara Nikāyo III, 53 u. 55:

a) »›Das klar sichtbare Wunderding (dhammo)‹ sagt man, Herr Gotamo. Inwiefern ist nun aber das Wunderding klar sichtbar, jederzeit zugänglich, heißt es: ›Komm und sieh!‹, ist es Führer, können Verständige es in ihrem eigenen Inneren feststellen?« – »Wenn man, Brahmane, die Gier – (nach den fünf Haftensgruppen) –, die Abneigung, die Verblendung – (daß die fünf Haftensgruppen uns zugehören) – aufgehoben hat, dann denkt man nicht mehr, was einem selber, denkt man nicht mehr, was dem anderen, denkt man nicht mehr, was beiden, einem selber und dem anderen, Harm bringen könnte; auch empfindet man kein geistiges Leid, keine geistige Bedrückung mehr. *So* – (indem man all das in sich verwirklicht *sieht*) – Brahmane, ist das Wunderding (dhammo) klar sichtbar, jederzeit zugänglich, heißt es: ›Komm und sieh!‹, ist es Führer, können Verständige es in ihrem eigenen Innern feststellen.«

b) »›Das klar sichtbare Nibbānam‹, sagt man, Herr Gotamo. Inwiefern ist nun aber das Nibbānam klar sichtbar, jederzeit zugänglich, heißt es: ›Komm und sieh!‹, ist es Führer, können Verständige es in ihrem eigenen Innern feststellen?« – »Wenn man, Brahmane, die Gier, – (nach den fünf Haftensgruppen) – die Abneigung, die Verblendung – (daß die fünf Haftensgruppen uns zugehören) – aufgehoben hat, dann denkt man nicht mehr, was einem selber, denkt nicht mehr, was dem anderen, denkt man nicht mehr, was beiden, einem selber und dem anderen Harm verursachen könnte; auch empfindet man kein geistiges Leid, keine geistige Bedrückung mehr. *So* – (indem man all das in sich verwirklicht *sieht*) – ist das Nibbānam klar sichtbar, jederzeit zugänglich, heißt es: ›Komm und sieh'!‹ ist es Führer, können Verständige es in ihrem eigenen Innern feststellen.«

Dazu nehme man noch folgendes. Im Suttanipāto 224 flg. werden die Drei

Juwelen behandelt. Dabei wird das zweite Juwel, wie folgt, bestimmt: »Die Ausmerzung des Durstes, die Unmöglichkeit, noch weiter gereizt zu werden, die hocherhabene *Unsterblichkeit*, zu der der Weise aus dem Sakyastamme mit seinem konzentrierten Denken vorgedrungen ist: es gibt nichts, was diesem *Wunderding* (dhammo) gleichkommt. Das ist das hocherhabene Juwel, das im Wunderding besteht. Um dieser Wahrheit willen sei Heil!«

Und in den Psalmen der Nonnen 201 heißt es: »Das *Unerschütterliche*, das *Sondergleichen*, von den gewöhnlichen Menschen nicht besucht: der Vollkommen-Erwachte hat mir das (WUNDER-)Ding (dhammo) aufgezeigt: daran erfreut sich mein Geist.

Man sollte meinen, daß damit der Dhammabegriff ein für alle Mal klargestellt ist.

* * *

Die Ordnung der Dinge, in die wir uns hineingestellt sehen, ist durchaus unbefriedigend, ja sie ist uns bei ihren Grundgesetzen — Geburt, Krankheit, Alter, Tod — in tiefster Seele zuwider, und mithin durchaus unangemessen. Dabei ist sie eine irreparable. Schon deshalb ganz allein muß es, wenn wir nicht schon an sich unselige Wesen sein sollen, wogegen wieder unsere Ursehnsucht nach einer uns mehr entsprechenden Ordnung, ja nach einem uns absolut angemessenen Zustande spricht, auch Ordnungen der Dinge in diesem letzteren Sinne in der grenzenlosen Wirklichkeit geben. Freilich ist, diese anderen Bereiche der Wirklichkeit und die Wege zu ihnen auszuspüren, bisher noch keinem irdischen Wesen einwandfrei gelungen, mit einer einzigen Ausnahme — dem Buddho. Er nennt diese anderen, höheren Ordnungen der Dinge die Götter- oder Himmelreiche und die uns vollkommen entsprechende Ordnung das Nibbānam und zeigt auch die Wege zu ihnen, so zwar, daß jeder schon hienieden, in seinem gegenwärtigen Leben, sich durch den Augenschein von ihrer Realität überzeugen kann. Ja, er legt dar, daß es ein und derselbe Weg ist, der zu diesen Götterreichen und zu Nibbānam führt. Die verschiedenen Götterreiche sind nämlich die einzelnen Stationen auf dem Wege zu Nibbānam, die der Hohe Jünger des Buddho bei seinem Aufstiege zum Nibbānam der Reihe nach passiert, so daß er also schon hienieden alle Götterreiche stufenweise in sich *erlebt* und dabei auch jeweils mit ihren Bewohnern Zwiesprache halten kann. Die niederen Himmelreiche sind die Zustände vollkommener Sittenreinheit, während die Brahmahimmel, in den später noch zu schildernden beschaulichen Schauungen erlebt werden. Aus diesem Grunde stellen also die Schilderungen der Seligkeit und des Friedens, wie sie der auf dem Heilswege des Buddho Wandelnde in seiner stufenweisen Loslösung von der Welt erfährt, zugleich Schilderungen himmlischer Seligkeit und himmlischen Friedens dar.

In erster Linie war es dem Buddho um Nibbānam als dem absolut angemessenen Zustande zu tun. Dabei hat er den Weg so gestaltet, daß dieses Ziel

noch hienieden, *im gegenwärtigen Leben* erreicht werden kann: »Leiht Gehör, Mönche, die Unsterblichkeit ist gefunden. Ich führe ein, ich lege das Wunderding dar. Der Führung folgend, werdet ihr in gar kurzer Zeit dieses Ziel *noch in diesem Dasein* erringen.«

Das macht es doch wohl selbstverständlich, daß auch nach dem Buddho, ganz ebenso wie bei den brahmanischen Heilssuchern, schon gleich der Ausgangspunkt des Weges für den Anwärter auf vollkommene Heiligkeit den radikalen Bruch mit seinem ganzen bisherigen Leben in sich schließt. Dieser Ausgangspunkt ist der Gang in die Heimlosigkeit (pabbajjā). In der Tat, wer möchte nicht einsehen, daß das Unternehmen, »das Unmögliche möglich zu machen«, wie es im Kanon heißt, nämlich den Durst nach der Welt mit allem in ihr noch im gegenwärtigen Leben radikal und für ewig zu vernichten, die restlose Lebenskraft und Lebenszeit beansprucht, ohne jede Ablenkung durch andere Zwecke und damit ungestört von jeder anderweiten Sorge und Verpflichtung. *Deshalb* also fordert der Buddho von dem, der den höchsten Gang gehen will, Aufgabe von Weib und Kind, Haus und Hof, Geld und Gut: »Ein Gefängnis ist die Häuslichkeit, ein Schmutzwinkel, der freie Himmelsraum das heimlose Leben.«

Wer diesen Gang in die Heimlosigkeit aus physischen Gründen oder wegen moralischer Verpflichtungen anderen gegenüber nicht tun zu können oder nicht tun zu dürfen glaubt[93], der bewähre sich eben innerhalb der Häuslichkeit als Hoher Jünger des Buddho. Auch in ihr kann er es *sehr* weit bringen, wie wir noch sehen werden.

Daß nach dem Buddho die Ermöglichung der uneingeschränkten Hingabe an den heiligen Wandel den Grund für den Gang in die Heimlosigkeit bildet, geht auch daraus hervor, daß der Heimlose im Sinne des Buddho sich nicht einmal seine Nahrung durch eigene Arbeit verschaffen, ja sich nicht einmal zubereiten darf. Er muß vielmehr ausschließlich durch den Bettel sein Leben fristen und wahllos alles essen, was ihm in seine Almosenschale geworfen wird. Das ist auch der Grund dafür, daß nach dem Buddho, wer unter seiner Aegide das Asketenleben führen will, von gesunder Körperkonstitution sein muß: »Gesund ist er, nicht kränklich, seine Säfte sind nicht zu kalt und nicht zu heiß, bewirken eine gleichmäßige Verdauung[94].«

Mit dem Gang in die Heimlosigkeit ist es aber nicht getan. Er bildet nur die Voraussetzung für die Aufnahme in die Mönchsgemeinde (bhikkhusangho) als der denkbar günstigsten Anstalt zur Führung des heiligen Wandels (brahmacariyaṃ). In dieser Gemeinde aber steht jeder Schritt und Tritt, ja jedes Wort

[93] So verzichtete Ghatikāro, der Hafner, auf den Gang in die Heimlosigkeit, weil er seine greisen, erblindeten Eltern ernähren mußte. Nach dem Buddho verhindern auch ungetilgte Schulden und die Weigerung der Eltern, ihre Zustimmung zu erteilen, wie auch noch einige andere Gründe, diesen Schritt.

[94] Majj. Nik., 90. Suttam; Ang. Nik. X, Nr. 11.

des Mönches unter strengen Vorschriften und muß jeder Verstoß bei den an den Voll- und Neumonden stattfindenden Beichtversammlungen der Mönche bei Vorlesung der Beichtformel, dem Pātimokkham, gebeichtet und eventuell gesühnt werden[95]. Im übrigen waren »die Satzungen der Gemeindeordnung durchaus darauf berechnet, daß kleine Genossenschaften nahe beieinander lebender Brüder sich zusammenfanden, die voneinander wußten, sich zu den Beichtfeiern vereinigten, einander belehrten, in Zweifeln und Anfechtungen einander beistanden, bei Krankheiten einander pflegten und die geistliche Disziplin unter sich handhabten. ›Denn also‹, sagt die alte Beichtformel, ›ist die Jüngerschaft des Erhabenen verbunden, daß einer dem anderen zuredet und einer den anderen aufrichtet‹. In Sonderheit dem jungen Mönche war es zur Pflicht gemacht, die Gemeinschaft der älteren und erfahrenen Brüder aufzusuchen, um in den Lehren wie in den äußeren Ordnungen des Verhaltens bis herab zu den Regeln über das Tragen von Gewand und Almosenschale unterrichtet zu werden. Die ersten fünf Jahre hindurch, die ein jeder in der Gemeinde zubringt, soll er sich der Leitung und Unterweisung zweier kundiger Mönche anvertrauen, welche seit wenigstens zehn Jahren dem Orden angehören. Diese begleitet er auf ihren Wanderungen und Almosengängen, er sorgt für die Reinhaltung ihrer Zellen und bedient sie bei den Mahlzeiten. Der Lehrer soll den Schüler ansehen wie einen Sohn, der Schüler soll den Lehrer ansehen wie einen Vater. So sollen die beiden Ehrerbietung, Neigung und Gemeinsamkeit des Lebens unter sich walten lassen, auf daß sie in dieser Lehre und Ordnung wachsen, zunehmen und sich befestigen[96].«

* * *

Es entsteht nun aber die Frage, in welchem Verhältnisse die Mönchsgemeinde, der Bhikkhu-Sangho, zum Sangho, der Gemeinde als dem dritten Juwel steht, zu welcher jeder Buddhajünger seine Zuflucht nimmt. Gewöhnlich identifiziert man die beiden Begriffe. Das ist aber nicht richtig. Der Sangho als drittes Juwel umfaßt vielmehr die Gesamtheit der »Hohen« oder, wenn man diese Übersetzung vorzieht, der »Erlesenen« Jünger (ariyasavakā), zu denen außer den Mönchen auch Laienanhänger gehören können. Wer ist nun ein solcher erlesener Jünger? Das Ziel des heiligen Wandels ist die Vernichtung des Durstes nach Welt und Leben. Dieser Durst äußerst sich in seinen niederen Formen in einem in den Wesen hausenden, im Verlaufe ihres Samsāro großgezogenen *Hanges* in fünffacher Richtung. Es ist

[95] »Das Pātimokkham enthält in mehr als zweihundert Paragraphen die Verbote, welche das tägliche Leben der Mönche, ihr Wohnen, Essen und Trinken, die Kleidung und ihren Verkehr untereinander und mit Nonnen und Laien betreffen. Auch das Äußerlichste und Geringfügigste fand seine Stelle; für die peinliche Gesetzlichkeit, die hier aus jedem Worte spricht, gab es nichts Nebensächliches« (Oldenberg, »Buddha«, S. 431).

[96] Oldenberg, l. c., S. 421.

1. der Hang zum Glauben an Persönlichkeit als unsere Essenz (sakkāya-diṭṭhi),

2. der zur krankhaften *Sucht* ausgeartete Hang, an dem vom Buddho in seiner Anattālehre enthüllten Tatbestand, nach welchem die Persönlichkeit eine bloße »Beilegung« (upadhi) von uns ist, trotz aller Aufklärung, mag diese auch noch so zwingend sein, zu zweifeln[97],

3. der Hang, sein Heil von einer, Gott genannten, überweltlichen Macht auf Grund religiöser Zeremonien und Gebräuche, insbesondere von Gebeten, zu erwarten,

4. der Hang nach den durch die Objekte der fünf Außensinne ausgelösten Freuden (kāmā),

5. der Hang zum Ärger über alles, was den Eigenwillen durchkreuzt.

Diese Äußerungsarten des Durstes in seinen niederen Formen nennt der Buddho »die fünf an das Niedere«, nämlich die Welten der Sinnenfreuden, »fesselnden Koppeln« (orambhāgiāni saññojanāni). Die Vernichtung des Durstes hat daher vor allem durch die Vernichtung dieser fünf niederzerrenden Koppeln zu erfolgen, und zwar methodisch, stufenweise, in vier großen Etappen. Wer als Buddhajünger auf einer dieser vier Etappen wandelt, der ist ein »Hoher«, ein »Erlesener« Jünger.

Die Etappen sind die folgenden:

1. Der Sotāpanno, »der in den Strom« — (der zu Nibbānam führt) — »eingetreten ist«. Ein solcher hat seine Persönlichkeit im Lichte des Anattā-Gedankens und des Paticcasamuppādo so tief durchschaut, daß er den Glauben an Persönlichkeit als unsere Essenz restlos verloren hat, mit der Folge, daß auch jegliche Sucht, an den vier Hohen Wahrheiten zu zweifeln, für immer in ihm erloschen ist. Damit ist er sich auch über seinen weiteren Weg klar geworden: es kann nur der Weg der immer größeren Vertiefung dieser eigenen anschaulichen Erkenntnis sein. Das ist für ihn so selbstverständlich geworden, daß auch der Hang zum Glauben an die Wirksamkeit religiöser Zeremonien und Gebräuche in nichts zerflattert ist: »Gleichwie, Mönche, zur Herbstzeit die Sonne, die Lüfte durcheilend, am klaren, wolkenlosen Himmel leuchtet und flammt und strahlt, ebenso wird der erlesene Jünger, wenn ihm das ungetrübte, fleckenlose Auge für das Wunderding aufgegangen ist, von drei Koppeln befreit: dem

[97] Der Hang zum Glauben an Persönlichkeit ist so tief in die Wesen eingesenkt, daß sie gemeinhin gar nicht fähig sind, auch nur den Versuch zu einem gegenteiligen Denken zu machen, und auch von den wenigen, die dazu in der Lage sind, werden die meisten früher oder später die Beute der sie mehr und mehr überwältigenden pathologischen Zweifelssucht. Es ist geradeso, wie ein sinnlicher Mensch den Hang zur Wollust trotz aller Erkenntnis ihrer Verderblichkeit erst in jahrelangen schweren Kämpfen zu meistern lernt. In beiden Fällen gilt, wenn man sich einmal über die Verderblichkeit seines Hanges klar geworden ist, die Maxime: »nec audiatur altera pars«: die gegenteiligen Einflüsterungen unserer verderbten Natur sind einfach zu ignorieren (vgl. Schopenhauer, Neue Paralipomena, § 216).

Glauben an Persönlichkeit, der Zweifelsucht, dem Hang zu religiösen Zeremonien und Gebräuchen« (Ang. Nik. III, 92; auch Sam. Nik. XII, 41; XXIV, 3, 4). Eben diese Erkenntnis eines Sotāpanno meinen auch die folgenden Worte des Buddho: »Inwiefern, o Herr, eignet sich ein Jünger von dir deine Botschaft an, ist er der Belehrung zugänglich, über allen Zweifel hinübergekommen, jeglicher Ungewißheit entronnen und verweilt er in vollendeter Selbstsicherheit, *von keinem Anderen mehr abhängig* in allem, was deine Botschaft betrifft?« — »Da sieht, Aggivessano, ein Jünger von mir, was es auch an körperlicher Form gibt, eigen oder fremd, grob oder fein, gemein oder edel, fern oder nahe, vergangen, gegenwärtig oder zukünftig: jede körperliche Form sieht er in vollkommener Weisheit, der Wirklichkeit gemäß, also an: ›Das gehört *nicht* zu mir, das bin ich *nicht*, das ist *nicht* mein Selbst‹. Was es auch an Empfindung — an Wahrnehmung — an Gemütstätigkeiten — an Erkennen gibt: jede Empfindung — jede Wahrnehmung — jede Gemütstätigkeit — jedes Erkennen sieht er in vollkommener Weisheit, der Wirklichkeit gemäß, also an: ›Das gehört *nicht* zu mir, das bin ich *nicht*, das ist *nicht* mein Selbst‹. Insofern, Aggivessano, eignet sich ein Jünger von mir meine Botschaft an, ist er der Belehrung zugänglich, über allen Zweifel hinübergekommen, jeglicher Ungewißheit entronnen und verweilt er in vollendeter Selbstsicherheit, von keinem Anderen mehr abhängig in allem, was die Botschaft des Meisters betrifft« (Majjh. Nik., 35. Suttam).

Es leuchtet wohl ein, daß eine *solche* Erkenntnis auch ohne weiteres die Grundlage abgibt für die vierte Eigenschaft, die nach dem Buddho ein Sotāpanno sich erworben haben muß: er ist ein durchaus sittenreiner Mensch geworden, »hat sich Eigenschaften erworben, die den Erlesenen wohlgefällig sind, keine Angriffsfläche bieten, die innerlich frei machen und damit zur Konzentration hinleiten« (Sam. Nik. LV, 1). Es ist die im folgenden Kapitel näher dargestellte Sittenreinheit, die seinem ganzen Leben das Gepräge gibt.

Mit der Zerstörung der drei ersten der fünf niederzerrenden Koppeln und seiner vollkommenen Sittenreinheit hat der Sotāpanno bereits einen gewaltigen, ja er hat einen entscheidenden Sieg über den großen Feind, den »grausen Durst« — Dhammapadam 335 — nach Welt und Leben erfochten. Kann er doch, wie der Buddho oft, so in Dīgh. Nik. XVI, 2, 8 ausführt, als »erlesener Jünger« selber von sich konstatieren: »Vernichtet habe ich für mich die Hölle, vernichtet die Wiedergeburt in einem tierischen Schoße, im Gespensterreiche, vernichtet niedere Daseinsform, den schlimmen Gang, den Sturz in den Abgrund, ich bin ein *Sotāpanno*, habe mich in Sicherheit gebracht, bin der höchsten Erwachung gewiß«. Ein Sotāpanno wird nämlich, wie der Buddho weiter lehrt, höchstens noch siebenmal unter glücklichen Verhältnissen als Mensch oder in einer Himmelswelt wiedergeboren: »Da ist ein Mensch durchaus sittenrein geworden, aber er hat die Konzentration und die Weisheit nur mäßig entwickelt. Doch hat er die drei — (ersten) — Koppeln abgestreift und wird nur noch siebenmal

wiedergeboren. Nur noch siebenmal unter Göttern und Menschen wandelnd, wallend, macht er dem Leiden ein Ende« (Ang. Nik. IX, 12). — »Ein solcher wird ein *Erlesener* genannt, der das Wunderding bereits *sieht*, der das Wissen des Kämpfers besitzt, der *anklopft an das Tor der Ewigkeit*« (Sam. Nik. XII, 50).

Derart ist ein »erlesener Jünger«, der die erste Etappe des Heilsweges zurückgelegt, »die Frucht der Sotāpannaschaft« gepflückt hat. Ein erlesener Jünger ist aber auch schon derjenige, der noch auf dem Wege zur Sotāpannaschaft wandert, noch nach der Frucht des Eintrittes in den Strom ringt, sei es, weil er sich von der Lehre des Buddho so »angezogen fühlt«, daß er von tiefem »Vertrauen zu ihr erfüllt ist«, sei es, daß er den Anattāgedanken »bereits mäßig begreift«. Auch ein solcher »wandelt« nach Sam. Nik. XXV, 1, 2 »auf dem rechten Wege, wandelt im *Bereiche der Erlesenen*, ist hinübergekommen über den Bereich der gewöhnlichen Menschen«. Sein Vertrauen bzw. seine schon erworbene Einsicht muß aber so stark sein, daß »er unfähig geworden ist, eine Tat zu begehen, die ihn in eine Hölle oder in tierischen Schoß oder in das Gespensterreich führen könnte«. Ja, er ist auch »unfähig zu sterben, ehe er die Frucht der Sotāpannaschaft erreicht hat«, eine Versicherung, die durch die Erwägung verständlich wird, daß sein glühendes Verlangen oder, im Sinne des Buddho gesprochen, seine das Leben schaffende und erhaltende Schöpfertätigkeit (ayusankhāro) das Leben immer wieder neu anfacht, bis er sein Ziel erreicht hat.

Freilich mag das Ringen eines solchen noch in der ersten Hälfte der ersten Etappe stehenden erlesenen Jüngers noch von vielen Rückfällen in die alten Charakterschwächen begleitet sein. Hierüber helfen ihm die Worte des Suttanipāto 230, 231 hinweg: »Die Hohen Wahrheiten, wer da klar durchschaut, — wohl aufgezeigt vom abgrundtiefen Weisen, — *mag der auch noch gar arg nachlässig sein*, — ein achtes Dasein wird er nicht erleiden; — zugleich mit seines Schauens Aufgang ja verschwinden diese Drei: — Der Glaube an Persönlichkeit, die Zweifelsucht, der Hang zu frommen Bräuchen, — und keine Tat kann er begehen mehr, — die in des Daseins Tiefen führen könnte«.

2. Auf der zweiten Etappe des Aufstieges zu Nibbānam gilt es für den erlesenen Jünger, die vierte und fünfte niederzerrende Koppel, also die Begier nach den durch die fünf Außensinne vermittelten Freuden und den bei Durchkreuzung dieser Begier sich erhebenden Ärger, soweit zu schwächen, daß er nur noch einmal in die Lustwelten zurückzukehren braucht, indem er auch insoweit die Leidensfülle, ja Verwerflichkeit des Durstes einsehen lernt. Hat er diese »Frucht« der zweiten Etappe erreicht, so ist er ein »Einmal-Wiederkehrender« (sakadagāmi) geworden. Daß der Buddho sich zunächst mit der bloßen Abschwächung dieser beiden Koppeln begnügt, und schon sie zur Würde einer eigenen Etappe erhoben hat, hat seinen Grund darin, daß der Durst nach den Sinnenfreuden zutiefst in die Wesen eingesenkt ist. Es ist daher schon Gewaltiges erreicht, wenn man soweit kommt, daß man nur mehr Ge-

schmack an erhabenen, vor allem auch harmlosen, keinem anderen Wesen Harm verursachenden Freuden finden kann, wie solche auch noch in den höheren sinnlichen Himmeln begehrt werden. Dieses Ziel der zweiten Etappe umreißt der Buddho in den Worten: »Da ist ein Mönch vollkommen in der Sittenreinheit, aber nur teilweise vollkommen in der Konzentration – (dem lehrgemäßen Denken) – nur teilweise vollkommen in der Weisheit. Nach Vernichtung der drei niederzerrenden Koppeln und nach Abschwächung von Begier, Ärger und Verblendung kehrt er nur noch einmal wieder. Nur noch einmal zur Welt zurückgekehrt, macht er dem Leiden ein Ende« (Ang. Nik. III, 85).

3. So wird der Boden für die dritte Etappe vorbereitet, deren Ziel ist, das noch vorhandene Verlangen nach Sinnenfreuden und damit auch den Ärger restlos zu vernichten und damit den Brahmazustand zu gewinnen. Wer das erreicht hat, der hat damit auch jede Wahlverwandtschaft mit den Welten sinnlicher Lust verloren, kehrt also auch nicht mehr in solche zurück: er ist ein Nicht-Wiederkehrender (anāgāmī) geworden. Von ihm gelten die Worte: »Da ist ein Mönch vollkommen in der Sittenreinheit, vollkommen in der Konzentration, aber nur teilweise vollkommen in der Weisheit. Nach Vernichtung der fünf niederzerrenden Koppeln erscheint er in ungeschlechtlicher Welt wieder, um dort völlig zu erlöschen, nicht mehr zurückzukehren zu jener Welt« (l. c.).

4. Der Nicht-Wiederkehrende mag schon hienieden sich auf den Weg der vierten Etappe machen, die Heiligkeit zu verwirklichen. Hat er sie als »die Frucht« dieser letzten Etappe erreicht, dann treffen auf ihn die Worte zu: »Da ist ein Mönch vollkommen in der Sittenreinheit, vollkommen in der Konzentration, vollkommen in der Weisheit. Und so erlangt er noch hienieden die Vernichtung der Einflüsse und damit die Lostrennung durch Weisheit, die Lostrennung des Geistes, und verharrt darin«. »So gewinnt, Mönche, wer etappenweise vorgeht, eine Etappe, wer vollkommen handelt, die Vollendung« (l. c.).

Dabei bleibt nur noch zu konstatieren übrig, daß, wie bei der ersten Etappe, auch bei der zweiten, dritten und vierten der erlesene Jünger, der noch nach der Gewinnung der »Frucht« der Etappe ringt, dem, der diese Frucht gewonnen hat, gegenübergestellt wird, so daß sich insgesamt »vier Paare von Personen« oder »acht Arten von Personen« ergeben, in welche die »erlesenen Jünger« auch tatsächlich zusammengefaßt werden. So heißt es in Dīgha Nikāyo XXX, 3: »Acht der Verehrung würdige Personen gibt es: den Sotāpanno, den auf die Verwirklichung der Sotāpannaschaft Hinarbeitenden; den Einmal-Wiederkehrenden, den auf die Verwirklichung der Einmal-Wiederkehr Hinarbeitenden; den Nicht-Wiederkehrenden, den auf die Verwirklichung der Nicht-Wiederkehr Hinarbeitenden; den Heiligen und den auf die Verwirklichung der Heiligkeit Hinarbeitenden«.

Nun bildet die Gesamtheit der erlesenen Jünger, wie wir bereits festgestellt haben, den *Sangho*, die *Gemeinde* als das dritte der Drei Juwelen, zu denen

jeder Anhänger des Buddho seine Zuflucht nimmt. Damit ist also auch über dieses dritte Juwel völlige Klarheit geschaffen: man nimmt seine Zuflucht nicht einfach zur Mönchsgemeinde, in der sich von jeher auch sehr viele *nicht* erlesene Jünger befanden, sondern zur Jüngergemeinde (sāvakasangho) des Erhabenen als der Gesamtheit der *erlesenen* Jünger, gleichviel ob diese Erlesenen Mönche oder Laien sind.

Daß dem wirklich so ist, stellt der Buddho selber für jeden Heilssucher, der auf seinen Spuren wandeln will, in der feierlichen Formel fest:

»Da hast du darauf hinzuarbeiten:

»Das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zum Buddho wird mich erfüllen: Er, der Erhabene, ist der Heilige, der vollkommen Erwachte, kundig des rechten Wissens und des rechten Wandels, der Pfadvollender, der die Welten kennt, der Unvergleichliche, der den Menschen wie einen Stier bändigt, der Lehrer von Göttern und Menschen, der Erwachte, der Erhabene.

»Das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zum Wunderding wird mich erfüllen: Wohl verkündet ist vom Erhabenen das Wunderding, klar sichtbar, jederzeit zugänglich, es heißt: ›Komm und sieh'‹, ist Führer, Verständige können es in sich selber feststellen.

»Das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zur Gemeinde (Sangho) wird mich erfüllen: In rechtem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, in geradem Wandel lebt die Jüngergemeinde (sāvakasangho) des Erhabenen, nach der rechten Methode lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, in wahrem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, *nämlich die vier Paare von Menschen, die acht Arten von Menschen.* Das ist die Jüngergemeinde des Erhabenen, würdig der Opfer, würdig der Spenden, würdig der Gaben, würdig, daß man die Hände in Ehrfurcht vor ihr erhebt, das unübertreffliche Saatfeld der Welt für glückbringende Wohltätigkeit.«

Es wurde schon wiederholt hervorgehoben, daß auch Laienanhänger erlesene Jünger und damit Mitglieder der Jüngergemeinde des Buddho sein können. Denn auch sie können nicht bloß die Sotāpannaschaft erreichen, sondern auch die zweite und dritte Etappe des Weges zu Nibbānam, also die Einmal-Wiederkehr und die Nicht-Wiederkehr verwirklichen, wenn sie es nur verstehen, die äußeren Verhältnisse, in denen sie leben müssen, entsprechend zu gestalten. Zur Zeit des Buddho stand auch dieses erlesene Laientum in hoher Blüte. In Dīgha Nikāyo XVI, 2, 7 fragt Anando den Buddho über das Schicksal der Laienanhänger, die in Nādikā, nach unseren Begriffen eine kleinere Stadt, gestorben waren. Der Buddho antwortet: »Der Mönch Sālho, Anando, ist vollkommen heilig gestorben; die Nonne Nandā, dann der Laienanhänger Kakudho, der Laienanhäger Kālingo, der Laienanhänger Nikato, der Laienanhänger Katisabho, der Laienanhänger Santuttho, der Laienanhänger Bhaddo, der Laienanhänger Subhaddo, weitere fünfzig andere Laienanhänger von

Nādikā sind nach ihrem Tode nach Vernichtung der fünf an die Sinnenfreuden bindenden Koppeln zu den Reinen Göttern in die Reinen Gefilde emporgelangt, um dort völlig zu erlöschen, nicht mehr zurückzukehren zu jener Welt; mehr als neunzig gestorbene Laienanhänger von Nādikā werden nur noch einmal in eine sinnliche Welt zurückkehren; fünfhundert in Nādikā gestorbene Laienanhänger sind als Sotāpannos gestorben.«

Als Vorbild, wie man sogar die dritte Etappe des Heilsweges als Laienanhänger verwirklichen kann, führt der Buddho im 81. Suttam des Majjhima-Nikāyo Ghatikāro, den Hafner, an: »Ghatikāro, der Hafner, großer König, hat zum Erwachten Zuflucht genommen, zum Wunderding Zuflucht genommen, zur Jüngerschaft Zuflucht genommen. Er hütet sich vor dem Töten, hütet sich vor dem Nehmen des Nichtgegebenen, hütet sich vor Ausschweifung, hütet sich vor der Lüge, hütet sich vor Wein und gebranntem Wasser, vor berauschenden und berückenden Mitteln. Ghatikāro, der Hafner, besitzt das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zum Erwachten, besitzt das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zum Wunderding, besitzt das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zur Jüngergemeinde, hat Eigenschaften, wie sie den Erlesenen lieb sind. Er zweifelt nicht am Leiden, zweifelt nicht an der Entstehung des Leidens, zweifelt nicht an der Vernichtung des Leidens, zweifelt nicht am Pfad, der zur Vernichtung des Leidens führt. Er nimmt nur einmal des Tages Nahrung zu sich, lebt keusch, ist sittenrein, von erlesener Art. Er hat Schmuck und Juwelen abgelegt, Gold und Silber abgetan. Ghatikāro, der Hafner, gräbt die Erde mit der Hand, nicht mit dem Spaten — (um kein lebendes Wesen zu verletzen). Findet er ein Kaninchen oder Nesthäkchen, so hebt er es liebevoll auf, legt es in einen Korb und spricht zu ihm: ›Hier werden nach Wunsch übriggebliebene Reiskörner und übriggebliebene Bohnen und übriggebliebene Erbsen ausgeteilt, nehme sich jeder, was ihm beliebt.‹ Er ernährt seine greisen, erblindeten Eltern. Ghatikāro, der Hafner, großer König, hat die fünf niederzerrenden Koppeln vernichtet, steigt nach dem Tode in ungeschlechtliche Welt empor, um dort zu erlöschen, nicht mehr zurückzukehren zu jener Welt.«

Doch was ist es dann mit den übrigen Laienanhängern (upāsakā) und Anhängerinnen (upāsikā) des Buddho, seien es Mönche oder Laienanhänger, die keine erlesenen Jünger sind? Sie gehören nicht zur Jüngergemeinde, bilden deren Umrahmung; man kann auch sagen: sie stehen noch im Vorhof zu ihr.

3. Die Sittenreinheit

In dem hundertfünfundzwanzigsten Suttam der Mittleren Sammlung vergleicht sich der Buddho mit einem Elefantenlenker. Wie dieser mittels eines gezähmten Elefanten den wilden Elefanten aus dem Elefantenwalde in eine Lichtung hinauszieht — »bis dahin aber ist der wilde Elefant in die

Lichtung gekommen« – um ihm dann von dort aus »sein waldgewohntes Betragen, seine waldgewohnte Sehnsucht, seine waldgewohnte Widerspenstigkeit, Verstocktheit, Heftigkeit« in methodisch fortschreitender Übung »auszutreiben« und ihn so »in der Umgebung des Dorfes heimisch werden, Sitten annehmen zu lassen, wie sie bei Menschen üblich sind«, so bestimmt auch der Buddho den Menschen zunächst, aus der Häuslichkeit in die Heimlosigkeit hinauszuziehen, um ihm von dort aus seinen Durst nach der Welt allmählich völlig auszutreiben. Mit dem Gang in die Heimlosigkeit »ist der erlesene Jünger in die Lichtung gekommen«, von der aus er zunächst den ersten Teil des Hohen achtfältigen Pfades zu gehen hat, den wir als *Ablösung vom Feind* bezeichnet haben und der darin besteht, daß der Jünger die abwärts führenden Regungen des ihn beseelenden Durstes im Zaume hält, ihnen nicht mehr nachgibt, bis er ihrer mit der Zeit völlig *entwöhnt* wird, wobei er auch im übrigen seine Beziehungen zur Welt auf das Notwendigste zu beschränken hat. Der Buddho nennt diesen ersten Teil des Weges das *»Hohe Sīlam«, die Hohe Sittenreinheit.* Er ist in den folgenden Ordensvorschriften genau präzisiert:

»Da hat der Mönch Lebendiges umzubringen verworfen, Lebendiges umzubringen liegt ihm fern: ohne Stock, ohne Schwert, fühlsam, voll Teilnahme, hegt er zu allen lebenden Wesen Liebe und Mitleid[98]. Nichtgegebenes zu nehmen

[98] Der Jünger des Buddho darf schlechterdings kein Wesen absichtlich töten, und sei es auch das unscheinbarste Insekt. Wenn man demgegenüber auf Schopenhauers Satz rekurrieren wollte: ». . . Hingegen leidet das Insekt durch seinen Tod noch nicht so viel, wie der Mensch durch dessen Stich. Die Hindu sehen dies nicht ein« (W. a. W. u. V. I, 440 [479] Anm.), so wäre hierauf zu erwidern, daß hier Schopenhauer das punctum saliens selbst nicht eingesehen hat: Es handelt sich nicht darum, ob ich oder das Tier momentan mehr Schmerz erleide, sondern darum, daß ich *moralisch* handle, auch nach Schopenhauer selber. Sagt er doch anderweitig: »Läßt sich etwas Realeres denken als das Moralische? Mußt du nicht alles, was sonst noch als real erscheint, sobald es mit diesem kollidiert, als nichtig fahren lassen?« Worin besteht aber das Moralische? Vom höchsten Standpunkte des Buddho aus ist die Antwort: Alles, was unsere Große Zukunft nach dem Tode günstig gestaltet, ist moralisch, und alles, was diese Große Zukunft gefährdet, ist unmoralisch. Darnach ist aber das *Regulativ* für die günstige Gestaltung dieser Zukunft, also das moralische Grundgesetz, Güte, grenzenlose Güte gegen alles, was lebt und atmet (siehe weiter unten das letzte Kapitel). Im einzelnen begründet der Buddho das also: Wer anderen Wesen mutwillig oder gar boshaft das Leben raubt, erzeugt in sich Wahlverwandtschaft mit der Tierheit oder einer Hölle. Wer um seines Unterhaltes willen Tiere tötet, erzeugt Wahlverwandtschaft mit dem Tierreich. Wer wenigstens noch ihn angreifende Insekten in der Erwägung tötet, daß ihnen ja der Tod nicht so viel Schmerz verursache wie uns ihr Stich, der läßt in sich keine Wahlverwandtschaft mit den höheren, übermenschlichen Daseinsreichen, also mit einer Götter- oder Himmelswelt aufkommen und verwehrt sich so selber den Zugang zu ihnen, da die Bewohner dieser Welten so sehr von Güte durchflutet sind, daß sie unfähig sind zu jeder Gewalttat gegen andere Wesen. (Näheres darüber in des Verfassers Schrift »Der Samsāro, die Weltenirrfahrt der Wesen«.) – Dieser Sachstand war übrigens auch dem großen christlichen Einsiedler-Asketen Makarios zum Bewußtsein gekommen, der als Sühne dafür, daß er eine Mücke tötete, sich in der Wüste sechs Monate lang

hat er verworfen, vom Nehmen des Nichtgegebenen hält er sich fern: Gegebenes nimmt er, Gegebenes wartet er ab, nicht diebisch gesinnt, rein gewordenen Geistes. Die Unkeuschheit hat er verworfen, keusch lebt er: fern zieht er hin, entraten der Paarung, dem gemeinen Gesetze. Lüge hat er verworfen, von Lüge hält er sich fern: die Wahrheit spricht er, der Wahrheit ist er ergeben, standhaft, vertrauenswürdig, kein Heuchler und Schmeichler der Welt. Das Ausrichten hat er verworfen, vom Ausrichten hält er sich fern: was er hier gehört hat, erzählt er dort nicht wieder, um jene zu entzweien, und was er dort gehört hat, erzählt er hier nicht wieder, um diese zu entzweien; so einigt er Entzweite, festigt Verbundene, Eintracht macht ihn froh, Eintracht freut ihn, Eintracht beglückt ihn, Eintracht fördernde Worte spricht er. Rohe Worte hat er verworfen, von rohen Worten hält er sich fern: Worte, die frei von Schimpf sind, dem Ohre wohltuend, liebreich, zum Herzen dringend, höflich, viele erfreuend, viele erhebend, solche Worte spricht er. Wertloses Gerede hat er verworfen, von wertlosem Gerede hält er sich fern. Er redet nur zur rechten Zeit, nur, was wahr ist, was zum Heile dient; er spricht über die Hohe Lehre, die Ordensregeln; wo es angebracht ist, spricht er Worte, die Schätze in sich bergen, er schmückt mit Gleichnissen seine gemessene und inhaltsreiche Rede.

»Er meidet die Zerstörung von Keim- und Pflanzenleben. Einmal des Tages nimmt er Nahrung zu sich, nachts ist er nüchtern, fern liegt es ihm, zur Unzeit zu essen. Von Tanz, Gesang, Spiel, Schaustellungen hält er sich fern. Kränze, Wohlgerüche, Salben, Schmuck, Zierat, Putz weist er ab. Hohe, prächtige Lagerstätten verschmäht er. Gold und Silber nimmt er nicht an. Rohes Getreide nimmt er nicht an. Rohes Fleisch nimmt er nicht an. Frauen und Mädchen nimmt er nicht an. Diener und Dienerinnen nimmt er nicht an. Ziegen und Schafe nimmt er nicht an. Hühner und Schweine nimmt er nicht an. Elefanten, Rinder und Rosse nimmt er nicht an. Haus und Feld nimmt er nicht an. Botschaften, Sendungen, Aufträge übernimmt er nicht. Von Kauf und Verkauf hält er sich fern. Von falschem Maß und Gewicht hält er sich fern. Von den schiefen Wegen der Bestechung, Täuschung, Niedertracht hält er sich fern. Von Raufereien, Schlägereien, Händeln, vom Rauben, Plündern und Zwingen hält er sich fern.

»Er ist zufrieden mit dem Gewande, das seinen Leib deckt, mit der Almosenspeise, die sein Leben fristet; wohin er auch wandert, nur mit dem Gewande und der Almosenschale versehn wandert er. Gleichwie da etwa ein beschwingter Vogel, wohin er auch fliegt, nur mit der Last seiner Federn fliegt: ebenso auch ist der Mönch zufrieden mit dem Gewande, das seinen Leib deckt, mit der Almosenspeise, die sein Leben fristet; wohin er auch wandert, nur mit dem Gewande und der Almosenschale versehn wandert er[99].«

von großen Stechmücken stechen ließ (Günter, »Buddha in der abendländischen Legende«).

[99] Dīgha Nik. II und sonst oft.

Das Mittel zur peinlich genauen Einhaltung dieser Ordensvorschriften bildet, wie wir bereits wissen, die Pflege der rechten Konzentration: Die tiefe Betrachtung, der sich der Mönch an einem einsamen Orte, »einer Einöde, am Fuße eines Baumes, auf einem Berge, in einer Schlucht, einer Felsenhöhle, auf einem Friedhof, in ödem Waldgestrüpp, an einer Stelle unter freiem Himmel oder auf einem Strohhaufen«, »nach dem Mahle, wenn er vom Almosengang zurückgekehrt ist, mit gekreuzten Beinen dasitzend, den Körper gerade aufgerichtet[100] bis zum Abend hingibt, liefert die wirksamen Motive zunächst zur Selbstbeherrschung in diesem Umfange, während die Pflege steter Besonnenheit im übrigen dafür sorgt, daß diese Motive jeden Augenblick gegenwärtig bleiben und so das Handeln zu bestimmen vermögen. Dabei betätigt sich diese stete Besonnenheit näher in der Form der *vier rechten Kämpfe:* »Da erweckt der Mönch den Willen, nicht aufgestiegene unheilsame Dinge nicht aufsteigen zu lassen, er strengt sich an, setzt seine Energie ein, spannt das Denken an, treibt es an; er erweckt den Willen, aufgestiegene unheilsame Dinge aufzugeben, er strengt sich an, setzt seine Energie ein, spannt das Denken an, treibt es an; er erweckt den Willen, nicht aufgestiegene heilsame Gedanken aufsteigen zu lassen, er strengt sich an, setzt seine Energie ein, spannt das Denken an, treibt es an; er erweckt den Willen, aufgestiegene heilsame Dinge zu erhalten, zur Fülle, zur Entwicklung, zur Vollendung zu bringen, er strengt sich an, setzt seine Energie ein, spannt das Denken an, treibt es an[101].«

So kommt der strebende Jünger durch die systematische Unterdrückung aller schlechten Regungen und die Pflege der entgegengesetzten guten auf dem Wege der rechten Konzentration allmählich um die ersteren herum: »Gleichwie, Cundo, wenn da ein ungangbarer Weg wäre und ein gangbarer Weg führte um ihn herum, oder gleichwie, Cundo, wenn da eine ungangbare Furt wäre und eine gangbare Furt führte um sie herum: ebenso nun auch, Cundo, kann, wer zur Harmverursachung neigt, durch Pflege der Harmlosigkeit herumkommen — »die Menschen seh'n es selten ein, daß Dulden uns geduldig macht«, sagt der Meister anderweit[102] — wer zur Lüge neigt, durch Vermeidung von Lügen herumkommen, wer zur Grobheit neigt durch Vermeidung grober Rede herumkommen[103]; oder mit anderen Worten: die rechte Konzentration führt mit der Zeit zu *vollkommener Sittenreinheit,* eben weshalb denn auch dieser erste Teil des Pfades regelmäßig als »in Sittenreinheit ausgereifte Konzentration« bezeichnet wird[104 105].

[100] Cfr. oben S. 264 und sonst oft.
[101] Majj. Nik. II, p. 26 (78. Suttam).
[102] Majj. Nik. III, p. 154 (128. Suttam).
[103] Majj. Nik. I, p. 43 (8. Suttam).
[104] Dīgha Nik. XVI.
[105] Wie gesammeltes richtiges Denken mit der Zeit die schlechten Neigungen erstickt und gute entstehen läßt, also eben in Sittenreinheit überführt, geht besonders scharf aus der folgenden Stelle hervor: *»Was da, Mönche, ein Mönch lange erwägt und überlegt,*

Als Folge stellt sich schon auf dieser Stufe ein Glück ein, das, weil jenseits des Schlechten, kein Leiden aus sich gebären kann: »Durch die Erfüllung dieser Hohen Ordensvorschriften empfindet er ein inneres untadeliges Glück[106].« Dieses Glück jedoch, das die Frucht des Hohen Sīlam darstellt, ist noch kein vollkommenes. Dennoch zieht der Buddho zwischen ihm und dem Sīlam eines Weltmenschen einen klar sichtbaren Trennungsstrich: »Wie aber, Udāyī, gibt es einen durchaus glücklichen Zustand? Gibt es einen auf Vernunft beruhenden Pfad, der zu diesem durchaus glücklichen Zustand führt?« — »Von unserem Lehrer, Herr, sind wir also unterwiesen: ›Es gibt einen durchaus glücklichen Zustand; es giebt einen auf Vernunft beruhenden Pfad, der zu diesem durchaus glücklichen Zustand führt.‹« — »Was aber ist dies, Udāyī, für ein auf Vernunft beruhender Pfad, der zur Verwirklichung dieses durchaus glücklichen Zustandes führt?« — »Da, Herr, enthält sich einer des Tötens, enthält sich des Nehmens des Nichtgegebenen, enthält sich eines üblen Wandels hinsichtlich der Sinnenlüste, enthält sich falscher Rede oder er hat noch andere Asketenpflichten auf sich genommen.« — »Was meinst du nun, Udāyī, zu einer Zeit, da man sich des Tötens enthält, sich des Nehmen des Nichtgegebenen enthält, sich des üblen Wandels hinsichtlich der Sinnenlüste enthält, sich falscher Rede enthält und noch andere Asketenpflicht auf sich genommen hat, ist das Selbst zu einer solchen Zeit durchaus glücklich oder glücklich und leidvoll?« — »Glücklich und leidvoll, o Herr.« — »Was meinst du nun, Udāyī, wenn man sich auf einen mit Glück und Leid gemischten Pfad stützt, gelangt man da zur Verwirklichung eines durchaus glücklichen Zustandes?« — »Abgeschnitten hat der Erhabene das Gespräch, abgeschnitten hat der Pfadvollender das Gespräch.«

Es war nötig, das auch hier eigens zu betonen, nachdem auch heute noch fast ausnahmslos als der Weg zum wahren und vollen Glück die Tugend gelehrt wird. Bloße Tugend kann nie über die Welt, insbesondere auch nicht über den Kreislauf der Wiedergeburten hinausführen, gewährt also stets, und zwar auch für die Zeit nach dem Tode, nur ein relatives, das heißt ein solches Glück, wie es innerhalb der Welt der Vergänglichkeit möglich ist. Eben mit Rücksicht hierauf bezeichnet der Buddho ein solches Sīlam auch als minderwertig: »Gering, Mönche, und von untergeordneter Bedeutung, nichts als Sittenreinheit ist das, was die Alltagsmenschen wohl meinen, wenn sie mit Anerkennung vom Vollendeten sprechen[107].«

Indessen liegt darin natürlich nicht etwa eine Geringschätzung der Sittenreinheit an sich. Der Buddho will mit diesem Urteil vielmehr nur zum Aus-

dahin neigt sich der Sinn. Wenn der Mönch, Mönche, einen Gedanken der Loslösung lange erwägt und überlegt, so hat er den Gedanken der Lust verleugnet, den Gedanken der Loslösung großgezogen und sein Denken neigt sich zum Gedanken der Loslösung.« (Majj. Nik., 19. Suttam.)

[106] Majj. Nik., 38. Suttam.

[107] Dīgha Nik. I.

druck bringen, daß der Jünger es sich bei ihr nicht genügen lassen darf, »da noch mehr zu tun ist[108].« Sein Sīlam muß verbunden sein mit dem Ziel des Heraustrittes aus der Welt und erst als solches bildet es die erste Stufe zum großen Endziel des heiligen Lebens. Im Dīghā Nik. X, 1, 6 erklärt Anando, einer der Mönche des Buddho, dem jungen Brahmanen Subha: »Drei Dinge hat der Erhabene empfohlen . . .: Das Hohe Sīlam, die Hohe Konzentration, die Hohe Weisheit.« Denn ohne dieses Hohe Sīlam gibt es keine Hohe Konzentration und damit auch keine völlige Durchschauung unserer Persönlichkeit als anattā. Konzentrierte, das heißt also völlig objektive anschauliche Betrachtung der Bestandteile dieser unserer Persönlichkeit ist vielmehr nur möglich, wenn das Erkennen von leidenschaftlichen Aufwallungen irgend welcher Art nicht mehr gestört wird, wenn die Stürme des Wollens, die es verfinstern, sich gelegt haben oder wenn, wie der Buddho sagt, »die gröberen körperlichen, geistigen und sprachlichen Regungen[109] beschwichtigt« worden sind[110], kurz, wenn das Denken von allen Trübungen *rein* geworden ist. Eben diese Reinheit aber ist die Frucht des *Hohen Sīlam*, der Hohen Sittenreinheit, die mit dem Pfade verbunden ist: »Wie nun, Bruder, wird beim Erhabenen um der Sittenreinheit willen heiliges Leben gepflegt?« — »Das nicht, Bruder . . . Aber, Bruder, Sittenreinheit führt zu einem reinen Geiste, ein reiner Geist zu reinem Verständnis — (der Buddhalehre) —, reines Verständnis vertilgt die Zweifelsucht und führt zu reinem, von keinem Zweifel mehr getrübten Erkennen, reines Erkennen, jenseits der Zweifelsucht, führt zum reinen erkennenden Schauen, reines erkennendes Schauen führt zum vollkommenen Nibbānam auf Grund des Nichtmehrhaftens[111].«

»Durch richtiges Vorgehen, Visakhā, kommt die Reinigung des befleckten Geistes zustande. Wie aber, Visakhā, kommt durch richtiges Vorgehen die Reinigung des beschmutzten Geistes zustande? Da, Visakhā, gedenkt der Hohe Jünger der eigenen Sitten, der ungebrochenen, umfassenden, sich immer gleich bleibenden, makellosen, befreienden, von den Verständigen gepriesenen, unbeeinflußten, die zur Konzentration führen. Der *Sittenreinheit* gedenkend, erheitert sich sein Geist, Freude steigt auf, und was an Verunreinigungen des Geistes besteht, das schwindet, gleichwie ein beschmutzter Spiegel durch richtiges Vorgehen rein wird[112].«

»Gleichwie, Mönche, einer, der am Ufer eines trüben, aufgewühlten und verschlammten Teiches steht, trotz seiner Augen weder die auf dem Grunde befindlichen Austern und Muscheln, den Sand und die Kieselsteine, noch die Menge der sich herumtummelnden Fische unmöglich erkennen kann — eben

[108] Majj. Nik. I, 39. Suttam.
[109] sankhārā; cfr. oben S. 213 ff.
[110] Dīgha Nik. XVIII.
[111] Majj. Nik. I, p. 149 (24. Suttam).
[112] Ang. Nik. I, p. 209 (III, 70).

wegen des trüben Wassers –: ebensowenig kann, Mönche, ein Mönch bei beschmutztem Geiste das eigene Heil erkennen, eines andern Heil erkennen, das beiderseitige Heil erkennen, und nicht kann er das jenseits des normalen Menschentums liegende hehre erkennende Schauen verwirklichen, eben wegen seines beschmutzten Geistes[113].«

Dieses *Hohe Sīlam* bildet mithin die unerläßliche *Grundlage* für das weitere Fortschreiten auf dem Heilswege. Ihr Verhältnis zur Hohen Konzentration ist dasselbe, »wie wenn ein Akrobat, wenn er seine Kunststücke zeigen will, erst die Erde umgräbt, dann die Steine und den harten Kies entfernt, den Boden ebnet und so auf weichem Boden seine Kunststücke vollführt:

»Gleichwie da alles Leben auf der Erde fußet, so ist das *Sīlam*, das befreiende, der Grund und Boden zur Entfaltung alles Guten, der Ausgangspunkt der Lehre der Erwachten[114].«

4. *Die Konzentration – Die Meditation*

Das Ziel des Buddhaweges ist die Vernichtung des in uns hausenden Durstes nach der Welt auf dem Wege der *Erkenntnis*, der Erkenntnis nämlich, daß jedes nur mögliche Objekt, auf das sich dieser Durst richten kann, letzten Endes Leiden, ja nur Leiden bringt. Diese allumfassende Erkenntnis kann aber natürlich nicht durch die Betrachtung jedes in unser Bewußtsein eintretenden Einzeldinges erreicht werden, da wir auf diesem Wege bei der Unzahl der Einzeldinge ja in aller Ewigkeit nicht fertig würden. Deshalb hat der Buddho das gesamte unendliche Betrachtungsmaterial in fünf ohne weiteres durchsichtige Gruppen zusammengefaßt, nämlich in die Komponenten unserer Persönlichkeit, also die fünf Haftensgruppen. Durch sie stehen wir ja auch bloß mit der Welt in Verbindung. Sie bilden den Mikrokosmos, in welchem wir den Makrokosmos, das Weltall, erleben. Aus diesem Grunde setzt also der Weg des Buddho die genaueste und gründlichste Kenntnis des Persönlichkeitsgetriebes, wie es oben S. 36 flg. dargestellt ist, voraus. Erst dann kann man überhaupt das Grundschema des Buddho für die zu erkennenden Objekte verstehen: »So ist die körperliche Form, so entsteht sie, so verschwindet sie; so ist die Empfindung, so entsteht sie, so verschwindet sie; so ist die Wahrnehmung, so entsteht sie, so verschwindet sie; so sind die Gemütstätigkeiten, so entstehen sie, so verschwinden sie; so ist das Erkennen, so entsteht es, so verschwindet es.« Auch in dieser Zusammenfassung des sonst unerschöpflichen Betrachtungsmaterials zeigt sich die einzigartige Größe des Buddho.

[113] Angutt. Nik. I, 5.

[114] Die Fragen des Königs Milindo, II, 1. Kap. – Eine ausführliche Schilderung der Sittenreinheit, wie sie der Buddho vom buddhistischen Laienanhänger fordert, finden wir im 41. Suttam des Majj. Nik. Vgl. hiermit auch »Der Samsāro, die Weltenirrfahrt der Wesen« sowie »Der Buddhaweg für Dich«.

Ebenso wichtig ist der folgende Umstand: Durch die Erkenntnis, daß die fünf Haftensgruppen unsere »Todfeinde« sind[115], soll unser Durst nach ihnen vernichtet werden. Diesem Durste aber haben die Wesen seit unzähligen Weltzeitaltern gedient, ihn so genährt und ihn dadurch zum übermächtigen Despoten gemacht, dessen willenlose Sklaven sie geworden sind. Das gilt auch von den Menschen. Auch sie halten die Zumutung, ihm zu trotzen, gemeinhin für geradezu widersinnig, und auch die ganz Wenigen, denen im Verlauf ihres Samsāro wenigstens die Ahnung aufgegangen ist, daß er die Quelle alles Unheils ist, halten seine erfolgreiche Bekämpfung für unmöglich, es sei denn, durch die Hilfe eines allmächtigen Gottes. Nur der Buddho konnte die Möglichkeit dieser Bekämpfung und schließlichen Vernichtung des Durstes feststellen: beides ist möglich durch die Erkenntnis, daß alles Unheil für die Lebewesen von den fünf Haftensgruppen kommt, auf die unser Durst unablässig gerichtet ist. Aber bei der geschilderten Sachlage ist es selbstverständlich, daß es eine *qualifizierte* Erkenntnis sein muß: das abstrakte Begreifen in Form des bloßen Studiums der leidensvollen Natur der fünf Haftensgruppen genügt in keiner Weise, ja ist für sich allein völlig wertlos. Die Erkenntnis muß vielmehr bis zu ihrem Zenit, der Sonne am Mittag gleich, entwickelt werden, d. h. sie muß zum unfehlbaren *Wissen* ausreifen: »Durch unermüdliche Gewinnung von Wissen zieht man den Pfeil des Durstes aus sich heraus« (Su. 293). Wirkliches, jeden Zweifel unmöglich machendes *Wissen* aber kann nur die Frucht *anschaulicher* Erkenntnis oder, wie der Buddho sagt, »des erkennenden Schauens« (ñāṇadassanaṃ) sein: nur was man leibhaftig klar und scharf *sieht*, weiß man in Wahrheit.

Solches Wissen können wir auch in der hier fraglichen Richtung gewinnen. Wir müssen unseren Erkenntnisapparat nur beherrschen lernen. Das können wir, weil wir *hinter* diesem Apparate, den wir ja auch selbst »hervorgebracht« haben, stehen, ja wir können ihn in unserer Allfähigkeit — s. Appendix — souverän beherrschen lernen, wie nur immer ein tüchtiger Reiter sein Pferd oder ein Maschinenbauer seine Maschine oder ein Musiker sein Instrument bis zur Virtuosität beherrschen lernen kann.

Freilich stellt sich der anschaulichen Erkenntnis, daß die fünf Haftensgruppen unsere Todfeinde sind, ein ungeheurer Gegner gegenüber, nämlich eben der durch das erkennende Schauen zu vernichtende Durst nach ihnen: sobald man auch nur einen Versuch zu solcher Erkenntnistätigkeit macht, erheben sich in uns in allen Variationen seine gegenteiligen Einflüsterungen und zischen uns wie aufgescheuchte, sich bedroht fühlende Schlangen an. Deshalb müssen vor allem die *groben*, unsittlichen Äußerungen dieses Durstes durch die Pflege der Sittenreinheit erstickt werden, wie bereits im vorigen Kapitel ausgeführt. Diese Pflege der Sittenreinheit als Vorbedingung für die beschauliche Betrachtung wird auch in den folgenden Stellen betont:

[115] Sam. Nik. IV, p. 172 flg. (XXXV, 197)

»Schaffe dir, Bahiyo, das reine Fundament für die heilsamen Dinge! Und was ist dieses Fundament? Sittenreinheit und rechte Erkenntnis – (natürlich Erkenntnis der Buddhalehre). Hast du dir diese Sittenreinheit und diese rechte Erkenntnis erworben, *dann* magst du, dich an die Sittenreinheit anlehnend, auf die Sittenreinheit dich stützend, die Besonnenheit bei den vier Gegenständen pflegen.«

»Was da die vom Erhabenen dargelegten heilsamen Sitten anlangt, welcher Zweck soll mit ihnen erreicht werden, Freund Anando?« – »Diese vom Erhabenen dargelegten heilsamen Sitten, Freund Bhaddo, ermöglichen die erfolgreiche Pflege der Besonnenheit bei den vier Gegenständen« (Sam. Nik. V, S. 171: XLVII, 21).

»In dem Nichtsittenreinen, Mönche, ist die rechte Konzentration ohne ihre Basis. Fehlt die rechte Konzentration, so ist das der Wirklichkeit gemäße erkennende Schauen ohne seine Basis. Fehlt das der Wirklichkeit gemäße erkennende Schauen, so ist das Zurückschrecken des Grausens ohne seine Basis. Fehlt das Zurückschrecken des Grausens, so ist das erkennende Schauen, daß man die Erlösung erreicht hat, ohne seine Basis« (Ang. Nik. V, Nr. 24).

Mithin kann man das erkennende Schauen mit Erfolg überhaupt nur in dem Maße pflegen, als man bereits ein sittenreiner Mensch ist.

Doch auch ein sittenreiner Mensch hat sein Denken noch nicht so in seiner Gewalt, daß er es längere Zeit in voller Konzentration, ohne jede störende Gemütsbewegung, auf das erkennende Durchschauen der fünf Haftensgruppen einstellen könnte. Auch ihn sucht sein in ihm hausender Durst nach diesen fünf Haftensgruppen immer wieder in die entgegengesetzte Richtung abzulenken. Der Buddho hat auch diese »Hemmungen« des konzentrierten anschaulichen Denkens wiederum in einzigartiger Weise, zusammengefaßt. Sie sind bereits oben S. 264 ff. angeführt. Näher behandelt sie der Buddho in seiner Belehrung des Brahmanen Sangāravo:

»Wenn man es, Brahmane, zu einer Zeit, in der das Denken vom Reize der Sinnenlust – kāmarāgo – durchsetzt oder gar von ihm überwältigt ist, nicht der Wirklichkeit gemäß versteht, diesen aufgestiegenen Reiz wieder loszuwerden, zu einer solchen Zeit erkennt und sieht man nicht der Wirklichkeit gemäß sein eigenes Heil, sieht nicht des anderen Heil, sieht nicht beider Heil. Es ist, Brahmane, wie wenn das Wasser in einer Wanne mit Lack oder Gelbwurz oder mit blauer oder gelber Farbe vermischt wäre und ein gut sehender Mann wollte in ihm das Spiegelbild seines Gesichtes betrachten: er würde es nicht der Wirklichkeit gemäß erkennen und sehen.

»Und weiter, Brahmane, wenn man es zu einer Zeit, in der das Denken von Ärger durchsetzt oder gar von ihm überwältigt ist, nicht der Wirklichkeit gemäß versteht, diesen aufgestiegenen Ärger wieder loszuwerden, zu einer solchen Zeit erkennt und sieht man nicht der Wirklichkeit gemäß sein eigenes Heil, sieht nicht des anderen Heil, sieht nicht beider Heil. Es ist, Brahmane,

wie wenn eine Wanne voll von kochendem, sprudelndem Wasser da wäre, und ein gut sehender Mann wollte das Spiegelbild seines Gesichtes darin betrachten: er würde es nicht der Wirklichkeit gemäß erkennen und sehen.

»Und weiter, Brahmane, wenn man es zu einer Zeit, in der das Denken von Schlaffheit und Energielosigkeit durchsetzt oder gar überwältigt ist, nicht der Wirklichkeit gemäß versteht, diese aufgestiegene Schlaffheit und Energielosigkeit wieder loszuwerden, zu einer solchen Zeit erkennt und sieht man nicht der Wirklichkeit gemäß sein eigenes Heil, sieht nicht des anderen Heil, sieht nicht beider Heil. Es ist, Brahmane, wie wenn das Wasser in einer Wanne mit moosigen Wasserpflanzen bedeckt wäre, und ein gut sehender Mann wollte das Spiegelbild seines Gesichtes in diesem Wasser betrachten: er würde es nicht der Wirklichkeit gemäß erkennen und sehen.

»Und weiter, Brahmane, wenn man es zu einer Zeit, in der das Denken von Gedankengestöber oder Ängstlichkeit durchwogt wird oder gar überwältigt ist, nicht der Wirklichkeit gemäß versteht, dieses Gedankengestöber und diese Ängstlichkeit, die sich erhoben haben, wieder loszuwerden, zu einer solchen Zeit erkennt und sieht man nicht der Wirklichkeit gemäß sein eigenes Heil, sieht nicht des anderen Heil, sieht nicht beider Heil. Es ist, Brahmane, wie wenn das Wasser in einer Wanne vom Winde bewegt, sich kräuselte, wellte, und ein gut sehender Mann wollte das Spiegelbild seines Gesichtes darin betrachten: er würde es nicht der Wirklichkeit gemäß erkennen und sehen.

»Und weiter, Brahmane, wenn man es zu einer Zeit, in der das Denken von Zweifelsucht durchsetzt oder gar überwältigt ist, nicht der Wirklichkeit gemäß versteht, diese aufgestiegene Zweifelsucht wieder loszuwerden, zu einer solchen Zeit erkennt und sieht man nicht der Wirklichkeit gemäß sein eigenes Heil, sieht nicht des anderen Heil, sieht nicht beider Heil. Es ist, Brahmane, wie wenn trübes, schmutziges, schlammiges, dunkel gewordenes Wasser in einer Wanne wäre und ein gut sehender Mann wollte das Spiegelbild seines Gesichtes darin betrachten: er würde es nicht der Wirklichkeit gemäß erkennen und sehen« (Sam. Nik. XLVI, 55).

So schauen die Verwüstungen aus, die unser dürstender Wille nach den fünf Haftensgruppen und damit nach Welt und Leben in der Form der Unsittlichkeit und der fünf Hemmungen im Reiche des reinen Denkens anrichtet. Sittenreinheit und die Beseitigung der fünf Hemmungen sind also die beiden unerläßlichen Voraussetzungen für das erkennende Schauen. Sind sie erfüllt, dann kann sich dieses erkennende Schauen, voll konzentriert, in seiner ganzen Reinheit betätigen. Als Richtung gebend können die Worte dienen, in denen der Buddho sein erstmaliges Vordringen zu diesem Höhepunkt der Erkenntnis vor seiner vollen Erwachung schildert:

»Wie Stahl war meine Willenskraft – (nur mehr im Sinne der Hohen Lehre zu denken) – unablenkbar – (durch einen gegenteiligen Drang) – fest stand die Besonnenheit, nicht einen Augenblick wankte sie, ruhig vollzog sich das

Körpergetriebe, unmerkbar, konzentriert das anschauliche Denken, einig« (M. N., 19. Suttam).

So ist das erkennende Schauen in Form der völligen Durchdringung des Wesens unserer Körperlichkeit (Persönlichkeit), wie sie in Wirklichkeit ist, besonders des eigentlichen Verhältnisses, in welchem wir zu dieser Körperlichkeit stehen, der *Kern* des Heilsweges des Buddho. Diesem erkennenden Schauen gibt sich deshalb der Mönch, nachdem er vom Almosengange zurückgekehrt ist und zu Mittag seine einzige Tagesmahlzeit eingenommen hat, bis zum Abend an einem einsamen Orte hin, »in einer Einöde, am Fuße eines Baumes, auf einem Berge, in einer Schlucht, einer Felsenhöhle, auf einem Leichenacker, in ödem Waldgestrüpp, an einer Stelle unter freiem Himmel oder auf einem Strohhaufen, mit gekreuzten Beinen dasitzend, den Körper gerade aufgerichtet.«

In solchem zeitlichen Ausmaße pflegten die Mönche des Buddho, der Jüngste so gut wie der Älteste, das erkennende Schauen nicht etwa bloß gelegentlich, sondern täglich, durch zehn, zwanzig, dreißig Jahre hindurch, eben bis an das Lebensende. Galt es doch das große Endziel, das Nibbānam, noch in diesem Leben zu verwirklichen. Heutzutage freilich tut man das nicht mehr, aber heutzutage gibt es auch kaum mehr echte Buddhamönche. In diesem erkennenden Schauen schlug der Mönch seine großen, siegreichen Schlachten gegen Māro den Bösen, den in die Maske der Weltlust gehüllten Tod. Da schmiedete er auch seine Waffen für sein übriges tägliches Leben, wie wir noch sehen werden.

Ohne erkennendes *Schauen* der wahren Natur unserer Körperlichkeit (Persönlichkeit) und unseres wahren Verhältnisses zu ihr gibt es überhaupt keinen moralischen Fortschritt, also keine Charakteränderung im Sinne der Veredelung unseres dürstenden Wollens. Das steht so sicher fest, als nur die *anschauliche Erkenntnis* unseren Willen zu beeinflussen vermag, wie oben Seite 282 ff. ausgeführt ist. Es ist also unmöglich, auch nur sittenrein zu werden, ohne das erkennende Schauen in der genannten Richtung zu pflegen. Deshalb darf auch der Laienanhänger des Buddho, der wenigstens sittenrein werden will, dieses erkennende Schauen nicht vernachlässigen, muß es, an geeigneter Stätte verweilend, täglich mindestens eine halbe bis eine Stunde lang pflegen. Das gilt in noch viel höherem Grade für jene Laienanhänger, die Höheres, insbesondere die Sotāpannaschaft, erstreben.

Wollte man einwenden, daß nach dem früher Gesagten – oben Seite 334 f. – das konzentrierte anschauliche Denken die Sittenreinheit ja bereits voraussetze, diese letztere mithin nicht durch jenes bedingt sein könne, so erledigt sich dieser Einwand durch den Hinweis, daß Sittenreinheit und Konzentration sich *gegenseitig* bedingen, indem auch hier das Gleichnis des Buddho von den zwei Bündeln Ried gilt, die, gegeneinander gelehnt, stehen[116]. Das spricht er auch in

[116] S. oben S. 58.

den Worten aus: »Von Sittenreinheit umflossen ist die Weisheit, von Weisheit umflossen die Sittenreinheit: Wo Sittenreinheit ist, da ist auch Weisheit und wo Weisheit ist, da ist Sittenreinheit; wer sittenrein ist, der hat Weisheit und wer weise ist, der ist sittenrein. Wie man eine Hand mit der anderen wäscht und einen Fuß mit dem anderen, gerade so ist die Weisheit von Sittenreinheit umflossen und die Sittenreinheit von Weisheit. Sittenreinheit und Weisheit sind das Höchste in der Welt (D. N. IV, 21).

Daß das erkennende Schauen zu seinem Hauptobjekte immer den Körper als den Einigungsort der fünf Haftensgruppen haben soll, tritt besonders klar in den folgenden Stellen hervor:

»... Ferner, o Herr, ist es unübertrefflich, wie der Erhabene die ›Hohe Lehre‹ aufzeigt, auch soweit das erkennende Schauen in Betracht kommt: Vier Arten dieses Schauens gibt es: Da gewinnt, o Herr, ein Asket oder Brahmane infolge seines zähen Ringens, seines Mühens, seiner Hingabe, seiner Unermüdlichkeit, seiner Bedachtsamkeit, die Konzentration des anschaulichen Denkens, so daß er mit ihm seinen Körper, den mit Haut überzogenen, der mit gar Unreinem angefüllt ist, von der Sohle bis zum Scheitel kritisch zu betrachten vermag: dieser Körper trägt einen Schopf, ist behaart, hat Nägel und Zähne, Haut und Fleisch, Sehnen und Knochen und Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lungen, Magen, Eingeweide, Weichteile, Kot, hat Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Lymphe, Gelenköl, Urin. Das ist die erste Art seines Schauens.

»Weiter sodann, o Herr, dringt der Asket oder Brahmane in seinem konzentrierten anschaulichen Denken darüber hinaus durch Haut und Fleisch und das Blut hindurch zum Skelett vor und betrachtet kritisch dieses Skelett. Das ist die zweite Art seines Schauens.

»Weiter sodann, o Herr, erkennt der Asket oder Brahmane, indem er auch darüber hinausgeht, im Menschen den Strom des Bewußtseins, wie er fortwährend nach beiden Richtungen dahinströmt, das Bewußtsein, bald gebunden an diese Welt, bald gebunden an eine andere Welt. Das ist die dritte Art seines Schauens.

»Weiter sodann, o Herr, erkennt der Asket oder Brahmane, indem er auch darüber hinausgeht, im Menschen den Strom des Bewußtseins, wie er fortwährend nach beiden Richtungen dahinströmt, das Bewußtsein nicht mehr gebunden an diese Welt, nicht mehr gebunden an eine andere Welt« (D.N.XXVIII).

Die Grundlage jeder Persönlichkeit ist die körperliche Form. Sie ist am leichtesten als uns wesensfremd zu durchschauen. Ja, ihre Betrachtung mag, wenn man sich dabei nur klar bewußt ist, daß die weiteren vier Haftensgruppen Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten und Erkennen, an die körperliche Form als an ihre Basis gebunden, durch sie bedingt sind, schon für sich allein

und am leichtesten zur Loslösung von der ganzen Persönlichkeit führen. Diesen Fall behandelt der Buddho in dem folgenden Suttam:

»Was es da, Rāhulo, an Erdenelement – an Wasserelement – an Feuerelement – an Luftelement gibt, ob an einem selber oder außen, das ist eben das Erdenelement – das Wasserelement – das Feuerelement – das Luftelement. Man muß es dahin bringen, Rāhulo, jedes dieser vier Elemente, der Wirklichkeit entsprechend, nur mehr in der folgenden Weise zu *sehen:* ›Das gehört *nicht* zu mir, das bin ich *nicht*, das ist *nicht* mein Selbst.‹ Sieht man sie einmal, der Wirklichkeit gemäß, in vollkommener Weisheit nur mehr in *dieser* Weise, dann graust es einem vor ihnen und, weise sehend, erfüllt man sein Denken mit Abscheu vor ihnen.

»Wenn nun, Rāhulo, der Mönch in *dieser* Weise in diesen vier Hauptelementen weder sich selbst sieht noch etwas ihm Zugehöriges, dann hat er den Durst – (nach dem aus diesen Elementen bestehenden Körper) – aus sich herausgerissen, die Koppel – (die ihn bisher mit diesem Körper verband) – abgestreift, ist völlig mit dem Stolze – (auf seine Persönlichkeit) – fertig geworden, hat ein Ende gemacht dem Leiden« (Ang. Nik., 4. Buch, Nr. 177).

In geradezu überwältigender Weise rückt der Buddho den Körper als den Inbegriff der fünf Haftensgruppen in den Mittelpunkt des konzentrierten erkennenden Schauens in seinen folgenden weihevollen Worten:

»Gleichwie, Mönche, für einen, der das große Weltmeer im Geiste durchdrungen hat, alle sich irgend in das Meer ergießenden Flüsse miteinbegriffen sind, geradeso sind für einen, der den Einblick in den Körper gepflegt und entfaltet hat, miteinbegriffen alle heilsamen Dinge, die irgendwie zur Gewinnung des Wissens beitragen.

»Ein Ding, Mönche, geübt und entfaltet, führt zur großen Durchschauerung, zum großen Heile, zur Sicherheit, – (vor neuer Verkoppelung) – zum erkennenden Schauen, zum Wohlsein schon im gegenwärtigen Leben, bringt die Frucht der Erlösung durch Wissen. Welches eine Ding? Der Einblick in den Körper.

»Wird ein Ding, Mönche, geübt und entfaltet, so geht das Körpergetriebe ruhig, unmerkbar vor sich, das Gemüt kommt zur Ruhe, Gedankengestöber und Grübeln legen sich, die zum Wissen führenden Dinge kommen zur vollen Entfaltung. Welches eine Ding? Der Einblick in den Körper.

»Wird ein Ding, Mönche, geübt und entfaltet, so verschwindet das Nichtwissen, das Wissen steigt auf, der Ich-bin-Dünkel verflüchtigt sich, die Neigungen ersterben, die Koppeln fallen ab. Welches eine Ding? Der Einblick in den Körper.

»Wird ein Ding, Mönche, geübt und entfaltet, so gewinnt man die Frucht der Sotāpannaschaft, die Frucht der Einmalwiederkehr, die Frucht der Nichtwiederkehr, die Frucht der Heiligkeit. Welches eine Ding? Der Einblick in den Körper.

»Wer, Mönche, nicht den Einblick in den Körper kostet, der kostet nicht die Unsterblichkeit. Nur wer den Einblick in den Körper kostet, der kostet die Unsterblichkeit.

»Wer, Mönche, nicht aus eigener Anschauung den Einblick in den Körper kennt, der kennt nicht aus eigener Anschauung die Unsterblichkeit. Nur wer aus eigener Anschauung den Einblick in den Körper kennt, kennt aus eigener Anschauung die Unsterblichkeit« (A. N., Einerbuch, XXI).

Dieser Belehrung ihres Meisters gemäß haben dann auch die Mönche gehandelt, wie folgendes Gespräch zwischen den beiden Mönchen Mahakotthito und dem großen Sāriputto zeigt:

»Eines Abends sprach der ehrwürdige Mahākotthito zum ehrwürdigen Sāriputto: ›Welche Dinge, Bruder Sāriputto, hat ein sittenreiner Mönch im Geiste gründlich zu betrachten?‹ — ›Ein sittenreiner Mönch, Bruder Mahākotthito, hat die fünf Haftensgruppen als eine Krankheit, als ein Geschwür, als einen stechenden Stachel, als etwas Schmerzhaftes, Sieches, Fremdes, Hinfälliges, als leer, als Nicht-das-Ich gründlich zu betrachten.‹

›In der Tat, Bruder Sāriputto, es mag wohl sein, daß ein sittenreiner Mönch, der die fünf Haftensgruppen also gründlich betrachtet, die Frucht der Sotāpannaschaft verwirklicht. Welche Dinge aber, Bruder Sāriputto, hat ein Mönch, der ein Sotāpanno ist, gründlich zu betrachten?‹ — ›Ein Mönch, Bruder Mahākotthito, der ein Sotāpanno ist, hat die fünf Haftensgruppen als eine Krankheit, als ein Geschwür, als einen stechenden Stachel, als etwas Schmerzhaftes, Sieches, Fremdes, Hinfälliges, als leer, als Nicht-das-Ich gründlich zu betrachten.‹

›In der Tat, Bruder Sāriputto, es mag wohl sein, daß ein Mönch, der ein Sotāpanno ist und die fünf Haftensgruppen also gründlich betrachtet, die Frucht der Einmalwiederkehr verwirklicht. Welche Dinge aber, Bruder Sāriputto, hat ein Mönch, der ein Einmalwiederkehrender ist, gründlich zu betrachten?‹ — ›Ein Mönch, Bruder Mahākotthito, der ein Einmalwiederkehrender ist, hat die fünf Haftensgruppen als eine Krankheit, als ein Geschwür, als einen stechenden Stachel, als etwas Schmerzhaftes, Sieches, Fremdes, Hinfälliges, als leer, als Nicht-das-Ich gründlich zu betrachten.‹

›In der Tat, Bruder Sāriputto, es mag wohl sein, daß ein Mönch, der ein Einmalwiederkehrender ist und die fünf Haftensgruppen also gründlich betrachtet, die Frucht der Nichtwiederkehr verwirklicht. Welche Dinge aber, Bruder Sāriputto, hat ein Mönch, der ein Nichtwiederkehrender ist, gründlich zu betrachten?‹ — ›Ein Mönch, Bruder Mahākotthito, der ein Nichtwiederkehrender ist, hat die fünf Haftensgruppen als eine Krankheit, als ein Geschwür, als einen stechenden Stachel, als etwas Schmerzhaftes, Sieches, Fremdes, Hinfälliges, als leer, als Nicht-das-Ich gründlich zu betrachten.‹

›In der Tat, Bruder Sāriputto, es mag wohl sein, daß ein Mönch, der ein Nichtwiederkehrender ist und die fünf Haftensgruppen also gründlich be-

trachtet, die Frucht der Heiligkeit verwirklicht. Welche Dinge aber, Bruder Sāriputto, hat ein Heiliger gründlich zu betrachten?‹ – ›Ein Heiliger, Bruder Mahākotthito, hat die fünf Haftensgruppen als eine Krankheit, als ein Geschwür, als einen stechenden Stachel, als etwas Schmerzhaftes, Sieches, Fremdes, Hinfälliges, als leer, als Nicht-das-Ich gründlich zu betrachten. Zwar gibt es für einen Heiligen nichts mehr zu vollbringen oder Begonnenes zu vollenden. Aber indem auch er noch diese Dinge hegt und pflegt, ermöglichen sie ihm, auch während dieses Lebens in Wohlbefinden zu verharren und in besonnener Vollbewußtheit‹« (Sam. Nik. XXII, 122).

Auf diesem Wege kommt man mehr und mehr auch dazu, die beschauliche Betrachtung über die Leidensfülle der fünf Haftensgruppen durch die Betrachtung des *ewigen* höchsten Wohlbefindens nach erfolgter Lostrennung von ihnen, also durch die Betrachtung des Nibbāna-Zustandes, zu ergänzen:

»Da verweilt ein Mensch, Mönche, in der Betrachtung der Leidensfülle aller Hervorbringungen – (sankhārā) – einerseits und in der Betrachtung des Wohlbefinden Nibbānams andererseits; das Wohlbefinden Nibbānams gewahrend, das Wohlbefinden Nibbānams erfassend, allezeit, immerdar, unbeirrt, standhaften Geistes, sich in Weisheit darein versenkend: der erlebt nach der Ausmerzung der Einflüsse – (dürstenden Wollens) – noch hienieden selber anschaulich die nicht mehr – (durch den Durst) – beeinflußte Lostrennung des Geistes, Lostrennung in Weisheit, nimmt sie unmittelbar wahr und verharrt in ihr, oder es tritt bei ihm das Ende der Beeinflussung und das Lebensende im gleichen Zeitpunkte ein, oder aber er wird infolge der völligen Ausmerzung der fünf mit dem Niederen verbindenden Koppeln ein stromaufwärts zu den Hehren Göttern Eilender – (uddhaṃsoto hoti akaniṭṭhagāmī)« – (Ang. Nik. VII, Nr. 16, 17).

* * *

Die in der täglichen Meditation durch die Pflege des konzentrierten erkennenden Schauens gewonnene Einsicht entwickelt sich nur langsam und allmählich. Dazu kommt, daß sie immer wieder alsbald verblaßt, wenn die Konzentration des Geistes nicht auch nach beendeter Meditation in der Form ständiger *Besonnenheit* fortgesetzt wird. Das bedeutet nicht weniger, als daß das auf die Buddha-Lehre konzentrierte Denken das ganze Leben durchfluten, *jedes* Tätigwerden begleiten muß, wenn das Ziel der allmählichen Vernichtung des dürstenden Wollens erreicht werden soll. Es muß, um es drastisch zu illustrieren, so selbstverständlich werden, wie das Essen und Trinken und Schlafen und, umgekehrt, muß einem die unbesonnene Hingabe an die immer wieder neu aufsteigenden Regungen des Durstes so unnatürlich werden wie ein verrenkter Arm oder ein verrenktes Bein. In Suttanipāto 228 wird die in dieser

Richtung zu erstrebende ständige Geistesverfassung in die Worte zusammengefaßt: »Diejenigen, deren Denken so erstarkt ist, daß *es sich überhaupt nur mehr im Sinne von Gotamos Botschaft vollzieht*, gewinnen den Kampfespreis: sie tauchen in die Ewigkeit unter und genießen die Seligkeit des Erloschenseins.«

Weil aber das erst die Frucht jahrelangen, ja durch Existenzen sich hinziehenden zähen Ringens ist, deshalb lehrt der Buddho in Anpassung an die bis dahin beschränkten Willens- und Geisteskräfte dieses Ziel in *Stufen* verwirklichen. Dabei erleichtert er das Erklimmen der einzelnen Stufen — auch darin zeigt sich wieder seine unvergleichliche Weisheit — dadurch, daß man seine ganze Willens- und Geisteskraft einzig und allein auf die Erreichung der jeweils als Ziel vorschwebenden Stufe konzentriert: alles Studium seiner Lehre und alle Meditation, zu der man bereits fähig ist, hat zunächst nur und ausschließlich der Verwirklichung dieser Stufe zu dienen. Wer das nicht befolgt, sondern zugleich noch Höheres erreichen will, der erreicht wegen Zersplitterung seiner Kräfte überhaupt nichts. Es gelten hier also die Worte: Bei Möglichem: »Wer stets dasselbe will und immer nur dasselbe, — Der bricht vom Himmel das Gewölbe, — Dem müssen selbst die Götter sich verneigen — und sprechen: ›Komm und nimm, du nimmst dein Eigen!‹« Diese stufenweise Charakterläuterung lehrt der Buddho in aller Schärfe im 125. Dialog des Majjhima Nikāyo:

»Wohlan, Mönch, sei *sittenrein*, halte dich in strenger Selbstzucht in den Schranken, mit denen die Vorschriften über Sittenreinheit dich umgeben, bleibe lauter im Handeln und Wandeln! Ringe um Sittenreinheit, auch in kleinen Übertretungen eine Gefahr erblickend!

»Wenn nun der Hohe Jünger sittenrein geworden ist, *dann* weist ihm der Vollendete weiter den Weg. Wohlan, Mönch, hüte *die Tore der Sinne!* Siehst du mit dem Auge eine Gestalt, so hafte weder an der Gestalt im Ganzen, noch an Einzelheiten von ihr! Da Begier und Verdrießlichkeit, diese bösen, unheilsamen Dinge, gar bald den überwältigen, der unbewachten Auges verweilt, so befleißige dich dieser Bewachung, hüte das Auge, wache eifrig über das Auge!

»Hörst du mit dem Ohre einen Ton — riechst du mit der Nase einen Duft — schmeckst du mit der Zunge einen Saft — tastest du mit dem Körper (als Tastorgan) ein Objekt — denkst du mit dem Denken ein Ding, so hafte weder am Ganzen noch an Einzelheiten. Da Begierde und Verdrießlichkeit, diese bösen, unheilsamen Dinge, gar bald den überwältigen, der unbewachten Denkens verweilt, so befleißige dich dieser Bewachung, hüte das Denken, wache eifrig über das Denken!«

Man wacht also unaufhörlich über die Sinnentätigkeiten, damit dieselben nie in der Form des Anhaftens an den Sinnesobjekten, das ist also im Dienste des Durstes, vor sich gehen, indem man etwa irgendwelches Interesse an dem Objekte als Ganzem oder an einzelnen Teilen desselben nimmt, sondern vielmehr sich so vollziehen, daß man eben »beim Gesehenen, Gehörten usw. Halt

macht[117]« und nüchtern feststellt, was dasselbe an sich, unabhängig von dem Reize, den es auf unser Begehren ausübt, wohl sein mag. Da sieht man dann bald etwas ganz anderes als bisher. Man erblickt beispielsweise nicht mehr einfach einen Mann oder ein Weib, sieht keine zierlichen Hände, kein verführerisches Lächeln mehr, das bisher unsere Leidenschaft entfachte, sondern lediglich zu dieser Gestalt zusammengeballten, organisierten Kot, der früher oder später sich auch äußerlich wieder in seine ursprüngliche Form zurückwandeln wird und der mit jenem Unergründlichen, aus welchem ein Anhaften an ihm entstanden ist, bereits jetzt so wenig zu tun hat wie dereinst, wenn er als tote Masse wie ein abgetragenes Kleid wieder weggeworfen wird. So sieht der *geläuterte* Blick.

Ein Mensch, der *so* sieht, läßt sich auch durch einschmeichelnde Töne, insbesondere die Musik, nicht mehr gefangen nehmen. Auch die Musik gehört ja nach dem Buddho zu den Sinnenlüsten – (kāmā) –, »den Heerscharen«, mit denen Māro der Böse, der in die Maske der Weltlust getarnte Tod, die Wesen an die Lustwelten – Tierreich, Menschenreich und sinnliche Himmelreiche – fesselt und ihnen dadurch den Weg in die Reiche oberhalb der Sinnenfreuden mit ihrem wahrhaftigen, beseligenden inneren und äußeren Frieden zu versperren sucht. Ja, die Musik züchtet geradezu durch die Aufwühlung des im Lebensdurste wurzelnden Gemütslebens absichtlich den Unfrieden hoch. Dem gegenüber sagt die *geläuterte* Erkenntnis mit dem Dhammapadam (102): »Ob auch einer hundert Lieder – Zwecklos in die Lüfte sendet – Besser ist ein Wort der Lehre – Das dem Hörer Frieden spendet.« Ja, der Buddho sagt: »Als Geheul gilt im Orden des Heiligen das Singen.« In der Tat, wie könnte einer, der den »unvergleichlichen Zustand erhabensten Seelenfriedens« täglich, ja stündlich auskostet, jede Art von Musik, auch himmlische, anders empfinden denn als Störung?

Objektiv genommen, sind ja auch die Ausdrucksmittel der Musik nichts weiter als künstlich erregte Luftschwingungen, welche »die edle Lärmkunst«, wie ein Moderner die Musik genannt hat, als Sprache der Gefühle und Leidenschaften des Menschen benützt, dabei sogar bei den Streichinstrumenten in Saiten gedehnte Schafdärme, also Teile von Tierleichen, verwendend! Freilich, wer denkt so objektiv, so »der Wirklichkeit entsprechend«, wie der Buddho sagt?

Genau so ist es mit dem Material, das die drei anderen äußeren Sinne, der Geruch-, Geschmack- und Tastsinn uns zuführen. Insbesondere vermittelt uns der Geschmackssinn nichts weiter als den Geschmack der von uns als Nahrung benützten Pflanzen- und Tierleichen. Denn man mag diese Nahrung noch so raffiniert zubereiten, die durchdringende Erkenntnis wird doch immer nur Leichengeruch und -geschmack entdecken können.

Freilich ist dieses Weltbild armselig und traurig, so armselig und traurig,

[117] Udānam I, 10.

daß es die Menschen gar nicht kennen lernen wollen, weil sie gar wohl ahnen, daß ihnen sonst der Appetit nach der Welt verginge. Aber wer kann im Ernste behaupten, daß es nicht *wahr* ist? *Wenn* es aber wahr ist, wenn die Welt der fünf Sinne – und eine andere kennen wir nicht und können wir nie erfahren[118] – in Wahrheit armselig und traurig, unsäglich armselig und traurig ist, dann steht eben wiederum fest, daß sie nur infolge einer gewaltigen Illusion, infolge einer grotesken Selbsttäuschung, also eben infolge des *Nichtwissens* ihrer wirklichen Beschaffenheit, begehrt werden kann und daß in dem gleichen Maße, in welchem die Einsicht in diese ihre wirkliche Beschaffenheit, also das *Wissen*, aufgeht, jeder Durst nach ihr erlöschen muß. Man erkennt, *daß man nichts versäumt, wenn einem solche Objekte für immer entschwinden.*

Doch das ist immer noch nicht die *ganze* Wahrheit. Wäre es bloß an dem, daß man mit dem Verzicht auf das Leben nichts versäumt, so könnte man immerhin noch mit dem gleichen Rechte entgegenhalten, daß es einem dann doch auch nicht verwehrt sein könne, die harmlosen Freuden, die uns in ihm erblühen, mitzunehmen, nachdem wir uns nun einmal in die Welt hineingestellt sehen, auch wenn jene Freuden nur auf Illusion und auf Selbsttäuschung basieren. Indessen würde, wer so spräche, nicht genügend berücksichtigen, daß jede Illusion früher oder später sich rächen muß, da man sich mit einer solchen aus der Welt der Wirklichkeit heraus und in eine Scheinwelt hineinbegibt, die, früher oder später, unweigerlich an der ersteren zerschellen und mithin letzten Endes Leiden bringen muß. Diese Rache – und sie ist eine geradezu fürchterliche – besteht nun aber hier darin, daß man, solange man diese Illusion pflegt, nicht aus der Welt herauskommt, daß man also auch immer wieder alle ihre Leiden in Gestalt von Kummer, Krankheit, und des stets neuen Sterbens, ja schließlich auch in Form des Sturzes in die *Abgründe* des Seins mit in den Kauf nehmen muß.

Das ist die ganze Wahrheit über die Welt, wie sie sich darstellt, wenn man mit *bewachten* Sinnen, mithin sich rein erkennend verhaltend, d. h. also in Form der Hohen Sinnenzügelung, in sie hineinschaut. Freilich wird diese ganze Wahrheit auch durch die konzentrierte Geistestätigkeit nicht sofort und ohne weiteres verwirklicht. Denn wie die Sinnenzügelung mit Aussicht auf Erfolg überhaupt erst von einem Menschen begonnen werden kann, der in strenger Sittenreinheit seinen Geist bereits von den gröbsten Illusionen und damit von den brutalen Äußerungen des Durstes nach der Welt gereinigt hat, so muß sie selbst durch unablässige Übung, erst nach und nach zur völligen Vollendung gebracht werden; auch ihre Entwicklung ist also eine *allmähliche*.

Zunächst wird man die *wahre* Natur der Sinnesobjekte nur wie im Nebel

[118] »Daß er aber, Mönche, außer diesen Sinnenfreuden da, außer den wahrgenommenen Sinnenfreuden, außer dem, was unter Sinnenfreuden gedacht wird, etwa andere Sinnenfreuden finden könnte, ist schlechterdings unmöglich«, sagt der Buddho von dem Mönch Ariṭṭho, der auch hoffte, innerhalb der Welt Genüge finden zu können (M. N., 22. Suttam).

erkennen, gleichwie das ungeübte Auge die verschwommenen Konturen eines fernen, den Horizont abgrenzenden Gebirges noch kaum von Wolken unterscheiden kann. Entsprechend diesem Grad von Erkenntnis kann auch das Begehren nach den Sinnesobjekten nur in fortwährendem Kampfe unterdrückt werden, so daß das Hauptaugenmerk darauf zu richten ist, sich von ihnen nicht neuerdings bestechen und gefangen nehmen zu lassen: »Darum aber, Sāriputto ... hat ein Mönch sich also zu erforschen: ›Auf dem Wege, wo ich nach dem Dorfe um Almosen hinging, an dem Orte, wo ich um Almosen stand, auf dem Wege, wo ich aus dem Dorfe vom Almosengang wiederkam, ist mir da etwa bei den durch das Auge ins Bewußtsein tretenden Gestalten – den durch das Ohr ins Bewußtsein tretenden Tönen – den durch die Nase ins Bewußtsein tretenden Düften – den durch die Zunge ins Bewußtsein tretenden Säften – den durch den Leib ins Bewußtsein tretenden Tastobjekten – den durch das Denken ins Bewußtsein tretenden Dingen Wille oder Gier oder Haß oder Verblendung oder Abneigung im Geiste aufgestiegen?‹ Wenn da, Sāriputto, der Mönch bei seiner Betrachtung erkennt: ›Auf dem Wege, wo ich nach dem Dorfe um Almosen hinging, an dem Orte, wo ich um Almosen stand, auf dem Wege, wo ich aus dem Dorfe vom Almosengang wiederkam, da ist mir... Wille oder Gier oder Haß oder Verblendung oder Abneigung im Geiste aufgestiegen‹, so hat ein solcher Mönch, Sāriputto, um Befreiung von eben diesen bösen, schlechten Dingen zu kämpfen. Wenn aber, Sāriputto, der Mönch bei seiner Betrachtung erkennt: ›Auf dem Wege, wo ich nach dem Dorfe um Almosen hinging, an dem Orte, wo ich um Almosen stand, auf dem Wege, wo ich aus dem Dorfe vom Almosengange wiederkam, ist mir... Wille oder Gier oder Haß oder Verblendung oder Abneigung im Geiste nicht aufgestiegen‹, so soll ein solcher Mönch, Sāriputto, mit dieser frohen Selbstzufriedenheit in heilsamen Dingen bei Tag und Nacht verharren[119]. Soweit der Mönch in dieser Übung, wenn auch unter fortwährendem Kampfe, beharren kann, wandelt er auf jener Stufe des Heilsweges, die der Herr mit den Worten beschreibt: »Da ist, Udāyī, ein Mensch auf dem Wege, das Anhaften zu lassen, das Anhaften zu verleugnen; und während er auf dem Wege ist, das Anhaften zu lassen, das Anhaften zu verleugnen, kommen ihn mit Anhaften verbundene Erinnerungen an: und er gönnt ihnen keinen Raum, verleugnet sie, vertreibt sie, vertilgt sie, erstickt sie im Keime[120].«

Ist so der Hohe Jünger mit der Zeit ein strenger Wächter seiner Sinnestore geworden, auf daß sein Durst nach den durch die Objekte der Sinne ausgelösten Freuden keine Nahrung mehr finde und auf diese Weise mehr und mehr mangels Nahrung verkümmere, »*dann*« – so fährt der Buddho fort – »weist ihm der Vollendete weiter den Weg: ›Wohlan, Mönch, beim Essen wisse Maß zu halten, nimm' auch die Nahrung gründlich besonnen ein, nicht um genußfähig zu bleiben, nicht um hübsch und schmuck zu werden, sondern nur um

[119] Majj. Nik. III, p. 294 (151. Suttam).
[120] Majj. Nik. I, p. 453 (66. Suttam).

diesen Körper zu erhalten, zu fristen, um Schaden zu verhüten, um ein heiliges Leben führen zu können; so werde ich die frühere wohlige Geschmacksempfindung abtöten und eine neue nicht aufkommen lassen, und ich werde mein Leben auf makellose Weise erhalten und mich wohlbefinden‹.«

Auf dieser Stufe richtet sich also der Kampf des Hohen Jüngers speziell gegen die Gier, die der Durst bei der Aneignung der Nahrung, also beim Essen annimmt, nachdem er im erkennenden Schauen der Meditation sich darüber klar geworden ist, daß sein Körper nichts weiter als einen aus Materie aufgebauten Mechanismus in organisierter Form darstellt, der überhaupt nur durch fortwährende Vernichtung fremden Lebens erhalten werden kann, so daß im Grunde schon diese Erhaltung unmoralisch ist. So beschränkt er sich auf die notdürftige Erhaltung dieses Körpers als der unerläßlichen Voraussetzung der allmählichen völligen Vernichtung alles Durstes überhaupt, indem er sich mit den anderen Worten des Meisters tröstet: »Durch Nahrung wird die Nahrung überwunden.« Dabei schaltet er das Sündhafte jeder Nahrungsaufnahme, soweit nur immer möglich, aus[121].

[121] Das Sündhafte bei der Nahrungsaufnahme liegt darin, daß fremdes Leben vernichtet und damit Schmerz in der Welt verursacht wird. Da nun Tierleben höher steht und eine viel größere Schmerzempfindlichkeit besitzt als Pflanzenleben, so wird der gute Mensch auf keinen Fall, sei es direkt oder indirekt, Veranlassung geben, daß seiner Nahrung halber ein Tier getötet wird. In Konsequenz davon wird er auch das Fleisch keines Tieres essen, von dem er gesehen oder gehört hat oder vermutet, daß das Tier seinetwegen geschlachtet worden ist: »Drei Fälle gibt es, Jīvako, wo ich sage, Fleisch ist nicht zu nehmen: Gesehen, gehört, vermutet« (M. N., 55. Suttam). Eben deswegen darf auch niemand dem Vollendeten oder einem Jünger desselben das Fleisch eines Tieres vorsetzen, das zu diesem Zwecke getötet wurde: »Wer da, Jīvako, um des Vollendeten oder vollendeten Jüngers willen das Leben raubt, der erwirbt zu fünf Malen schwere Schuld. Weil er da also befiehlt: ›Geht hin und bringt jenes Tier dort herbei‹, darum erwirbt er zum ersten Male schwere Schuld. Weil dann das Tier, zitternd und zagend herbeigeführt, Schmerz und Qual empfindet, darum erwirbt er zum zweiten Male schwere Schuld. Weil er dann spricht: ›Geht hin und tötet dieses Tier, darum erwirbt er zum dritten Male schwere Schuld. Weil dann das Tier im Tode Schmerz und Qual empfindet, darum erwirbt er zum vierten Male schwere Schuld. Weil er dann den Vollendeten oder des Vollendeten Jünger ungebührend speisen läßt, darum erwirbt er zum fünften Male schwere Schuld« (M. N., 55. Suttam). – Trifft einem dagegen an dem Tode des Tieres keinerlei Schuld, so mag man ruhig sein Fleisch genießen. Denn was man so genießt, ist ja nichts weiter als abgelegte, tote Materie, wie jede andere auch. Deshalb erwidert denn auch der Mönch Kassapo einem Laien, der ihm Vorhalt darüber gemacht hatte, daß er zubereitetes Fleisch von Geflügel als Almosen angenommen habe:

»Was lebt, verletzen, schlagen, schlachten, kerkern ein,
Diebstahl und Lüge, Hinterlist und Heimlichkeit,
Geheim erspähn, erbuhlen anderer Gattin Gunst,
Das wird geheißen ruchbar, nicht doch Fleischgenuß.«
(Suttanipāto, V. 242)

Freilich wird der Hohe Jünger auch diese, wie überhaupt jede Nahrung, eingedenk des Todes des Wesens, von dem sie stammt, einnehmen, wie Eltern, die auf der Reise in

»Wenn so der Mönch beim Essen Maß zu halten weiß, dann – merke wohl: erst *dann* – weist ihm der Vollendete weiter den Weg: ›Wohlan, Mönch, der Wachsamkeit weihe dich: Bei Tage sollst du gehend und sitzend das Denken von – (den noch vorhandenen) – trübenden Regungen säubern; in den ersten Stunden der Nacht gehend und sitzend das Denken von trübenden Regungen säubern; in den mittleren Stunden der Nacht magst du dich wie der Löwe auf die rechte Seite legen, einen Fuß über dem anderen, besonnen, klar bewußt, der Zeit des Aufstehens gedenkend; sollst in den letzten Stunden der Nacht, wieder aufgestanden, gehend und sitzend das Denken von trübenden Regungen säubern.«

In diesen noch vorhandenen trübenden Regungen erhebt die alte Schlange des Durstes ab und zu noch einmal züngelnd den Kopf; aber sie ist bereits so schwach geworden, daß sie ernstlich kein Unheil mehr stiften kann: »Da ist ferner, Udāyī, ein Mönch auf dem Wege, das Anhaften zu lassen, das Anhaften zu verleugnen; und während er auf dem Wege ist, das Anhaften zu lassen, das Anhaften zu verleugnen, kommen ihm gelegentlich, hie und da, wirre Gedanken, mit Anhaften verbundene Erinnerungen an. Langsam, Udāyī, treten die Gedanken auf, aber gar eilig verleugnet er sie, vertreibt er sie, vertilgt er sie, erstickt sie im Keime. Gleichwie etwa, Udāyī, wenn ein Mann auf eine tagsüber am Feuer glühende, eiserne Pfanne zwei oder drei Wassertropfen herabträufeln ließe, – langsam, Udāyī, wäre der Fall der Tropfen, aber gar eilig würden sie aufgelöst und verschwunden sein. – Ebenso nun auch, Udāyī, ist da ein Mensch auf dem Wege das Anhaften zu lassen, das Anhaften zu verleugnen; und während er auf dem Wege ist, das Anhaften zu lassen, das Anhaften zu verleugnen, kommen ihm gelegentlich, hie und da, wirre Gedanken, mit Anhaften verbundene Erinnerungen an. Langsam, Udāyī, treten die Gedanken auf, aber gar eilig verleugnet er sie, vertreibt er sie, vertilgt er sie, erstickt sie im Keime.«

Wenn nun so der Hohe Jünger auch über die trübenden Regungen zu wachen gelernt hat, *dann* zeigt ihm der Vollendete weiter den Weg: »Wohlan, Mönch, mit klarer Bewußtheit wappne dich: sei klar bewußt beim Kommen und Gehen, klar bewußt beim Hinblicken und Wegblicken, klar bewußt beim Neigen und Erheben, klar bewußt beim Tragen des Gewandes und der Almosenschale, klar bewußt beim Essen und Trinken, Kauen und Schmecken, klar bewußt beim Entleeren von Kot und Urin, klar bewußt beim Gehen und Stehen und Sitzen, beim Einschlafen und Erwachen, beim Sprechen und Schweigen.«

Mit dieser ständigen Vollbewußtheit, in deren Lichte sich nunmehr alles und jedes vollzieht, hat sich das auf die Verwirklichung der Hohen Lehre konzen-

eine Wüste geraten, verzweifelnd ihr einziges, vielgeliebtes Kind schlachten, um nicht alle drei zu verhungern, und weinend, sich die Brust schlagend, nach und nach verzehren: Wer die Nahrung also betrachte, der kehre nimmer zu dieser Welt zurück (Sam. Nik. XII, 63).

trierte Denken in Form ununterbrochener *Besonnenheit* auf das ganze tägliche Leben ausgedehnt. Doch nicht bloß das, in Folge des Jahre hindurch geübten zähen Ringens, diese Art konzentrierten Denkens zur Charaktereigenschaft zu entwickeln, nähert sich naturgemäß speziell auch das in der täglichen Meditation gepflegte erkennende Schauen mehr und mehr seinem Höhepunkte, wie wir diesen bereits in den Worten des Buddho präzisiert haben: »Wie Stahl war meine Willenskraft – (nur mehr in der Richtung der Hohen Lehre zu denken) – unablenkbar, fest stand die Besonnenheit, keinen Augenblick wankte sie, ruhig vollzog sich das Körpergetriebe, unmerkbar, konzentriert war das Denken, einzig auf sein Objekt gerichtet.«

So kann ein solcher Hoher Jünger schließlich mit dem Mönche Khemako sagen: »Ich nehme, Brüder, in den fünf Haftensgruppen nicht mehr mich selber wahr, noch etwas mir Zugehöriges[122]. Freilich ist damit das große Endziel, »sein eigenes Nibbānam zu erkennen« (Udānam III, 5) noch nicht verwirklicht. Es mag, wie Khemako seinen Mitbrüdern erklärte, »hinsichtlich der fünf Haftensgruppen ein noch nicht zum Verschwinden gebrachter schwacher Rest von Ich-bin-Dünkel, von Ich-bin-Wunsch, von der Neigung in der Form von ›Ich-bin‹ zu denken« – (statt nur mehr in der Form: ›Das bin ich *nicht*‹). Deshalb verweilt der Hohe Jünger *weiterhin* in der Betrachtung des Entstehens und Vergehens der fünf Haftensgruppen: ›So ist die körperliche Form, so entsteht sie, so verschwindet sie; so ist die Empfindung, so entsteht sie, so verschwindet sie; so ist die Wahrnehmung, so entsteht sie, so verschwindet sie; so sind die Gemütstätigkeiten, so entstehen sie, so verschwinden sie; so ist das Erkennen, so entsteht es, so verschwindet es‹. Und indem er auch *weiterhin* in der Betrachtung des Entstehens und Vergehens dieser fünf Haftensgruppen *verharrt*, schwindet ihm hinsichtlich derselben auch jener noch nicht zum Verschwinden gebrachte schwache Rest von Ich-bin-Dünkel, von Ich-bin-Wunsch, von der Neigung, in der Form ›Ich-bin‹ zu denken, hinweg. Es ist geradeso, Brüder, wie wenn man ein verunreinigtes, schmutziges Kleid zum Wäscher brächte. Der riebe es mit Salzerde, Lauge oder Kuhmist tüchtig ab und spülte es dann in reinem Wasser. Dadurch wäre zwar das Kleid sauber und rein geworden, aber es bliebe an ihm doch ein noch nicht zum Verschwinden gebrachter schwacher Rest von dem Geruche der Salzerde oder der Lauge oder des Kuhmistes zurück. Und so legten die Eigentümer das Kleid in eine duftende Schachtel, in welcher der noch nicht zum Verschwinden gebrachte schwache Rest des Geruches alsbald aufgesogen würde.

Wann auf diese Weise der letzte Rest des Ich-bin-Dünkels wegschwindet, ob nach Monaten oder Jahren, gilt gleich. Aber einmal kommt der große Augenblick[123], wo die Wolken des Nichtwissens sich für den Hohen Jünger

[122] Sam. Nik. III, p. 126 flg. (XXII, 89).

[123] *Wann* wird er kommen? Im Dreier-Buch No. 91 heißt es: »Es steht, Mönche, nicht in dem Vermögen und der Macht des Landmanns, daß ihm heute etwa sein Korn

völlig zerteilen, der duftige Schleier, den sein Begehren um seine Persönlichkeit und ihre Welt wob, mit einem Ruck *gänzlich* entzwei reißt[124] und er die Natur dieser Persönlichkeit *völlig* durchschaut: er erkennt ihr Getriebe, wie es sich in der sechsfachen Sinnentätigkeit vollzieht, als das Produkt eines aus Kot aufgebauten Mechanismus, der auch seinerseits wieder im Haften an Kot, wenn dieser sich schließlich auch bis zur Form von Gedanken verfeinert, sich erschöpft[125] und der eben wegen dieser seiner Natur gar nichts anderes als eine Leidensmaschine darstellen *kann*. Er erkennt weiterhin diesen seit Ewigkeiten sich unaufhörlich erneuernden Mechanismus als durch seinen Durst nach der Welt des Kotes und daher des Todes bedingt; und erkennt eben deshalb schließlich auch, daß er mit der restlosen Vernichtung dieses Durstes von dem schrecklichen Alp dieses Bereiches des Anattā, des Nicht-Selbst, im kommenden Tode völlig und für ewig frei wird, so daß ihn in alle Ewigkeit nichts, schlechterdings nichts mehr beunruhigen wird. Das alles erkennt er mit seinem geisti-

aufgehe, morgen Frucht trage und übermorgen reife, sondern es wird eben einmal eine Zeit kommen, wo jenes Korn des Landmannes den richtigen Zeitpunkt erreicht hat, Frucht trägt und reift. Ebenso nun auch . . . steht es nicht in dem Vermögen und der Macht des Mönches, daß ihm etwa heute oder morgen oder übermorgen sein Geist restlos von den Einflüssen erlöst werde, sondern es wird eben, Mönche, eine Zeit kommen, wo dem Mönche, der sich in hoher Sittenreinheit, hoher Geistigkeit – Konzentration – und hohem Wissen übt, sein Geist restlos von der Beeinflussung erlöst wird.« – In M. N., 10. Suttam aber sagt der Meister: »Wer da, Mönche, diese vier Gegenstände der Besonnenheit sieben Jahre behaupten kann, darf eine von den zwei möglichen Folgen erwarten: Erlösung bei Lebzeiten oder Nichtwiederkehr nach dem Tode. Sei es um die sieben Jahre: wer da, Mönche, diese vier Gegenstände der Besonnenheit sechs Jahre, fünf Jahre, vier Jahre, drei Jahre, zwei Jahre, ein Jahr behaupten kann – sei es um das Jahr: wer da, Mönche, diese vier Gegenstände der Besonnenheit sieben Monate behaupten kann, darf eine von den zwei möglichen Folgen erwarten: Erlösung bei Lebzeiten oder Nichtwiederkehr nach dem Tode. Sei es um die sieben Monate: wer da, Mönche, diese vier Gegenstände der Besonnenheit sechs Monate, fünf Monate, vier Monate, drei Monate, zwei Monate, einen Monat, einen halben Monat behaupten kann – sei es um den halben Monat: wer da, Mönche, diese vier Gegenstände der Besonnenheit sieben Tage behaupten kann, darf eine von den zwei möglichen Folgen erwarten: Erlösung bei Lebzeiten oder Nichtwiederkehr nach dem Tode.« – Und im M. Nik., 85. Suttam heißt es, daß ein Mönch, der den Vollendeten zum Lenker habe, am Abend eingeführt, am Morgen den Ausgang finden, am Morgen eingeführt, am Abend den Ausgang finden könne. – Es kommt eben alles auf die Fähigkeiten an, die man bei der Beschreitung des Weges bereits mitbringt, sowie auf die Energie, mit der man ihn geht, wie das speziell am letztgenannten Orte näher ausgeführt wird.

[124] Die höchste anschauliche Erkenntnis stellt sich blitzartig ein, so »wie nämlich, Mönche, ein Mensch in der Dunkelheit und Finsternis der Nacht beim plötzlichen Auftauchen des Blitzes mit seinen Augen die Gegenstände erkennen möchte.« Angutt. Nik. III, 25.

[125] Vgl. dazu: »Gleichwie, Mönche, selbst ein wenig Kot schon übel riecht: so möchte ich selbst nicht einmal für eine kurze Spanne Zeit wiedergeboren werden, und wär's auch nur für einen Augenblick.« Ang. Nik. I, 28, 13.

gen Auge so deutlich und anschaulich, sieht sich so sehr von allen Bestandteilen seiner Persönlichkeit als den Elementen des Leidens verschieden, wie ein scharf sehender Mann, am Ufer eines Alpensees von klarem durchsichtigen Wasser stehend, die Muscheln und Schnecken sieht und den Kies und Sand am Grunde und die Fische, wie sie dahingleiten und stille stehn. »Und *so* sehend, in *dieser* Weise erkennend, wird sein Denken erlöst von Beeinflussung durch die Gier nach den durch die Objekte der Sinne ausgelösten Freuden, wird erlöst von Beeinflussung durch die Gier nach Werden — (in einer Brahmawelt) —, wird erlöst von Beeinflussung durch Nichtwissen — (als den drei Äußerungsarten des nunmehr vernichteten Durstes)[126]. In dem so Erlösten steigt das *Wissen* auf: ›Ich bin erlöst, vernichtet ist die Wiedergeburt; zu Ende gelebt der heilige Wandel; ich habe getan, was mir zu tun oblag, habe nichts mehr mit dieser Ordnung der Dinge gemein[127].‹«

Damit ist sein Auszug aus der Welt im Grunde auch schon vollzogen. Wenn er auch regelmäßig noch das vollständige Verwehen der Bestandteile seiner Persönlichkeit als des Produktes seines früheren Durstes abwarten wird[128], so steht er von nun ab dieser Persönlichkeit und in ihr der ganzen Welt in vollendeter Gleichgültigkeit, die ja nur die positive Seite der Vernichtung alles Durstes nach der Welt ist, gegenüber. Nichts geht ihn mehr etwas an, nicht einmal der Tod, der ja nur das vernichtet, was er nunmehr anschaulich als nicht zu sich gehörig und noch dazu als leidvoll erkennt: »Er gerät durch nichts mehr in der Welt außer Fassung; ihm, dem von den Sinnenfreuden Losgelösten, dem Heiligen, der keine Frage mehr stellt, jeden Mißmut überwunden hat, der nach keinerlei Werden mehr dürstet, haften Wahrnehmungen nicht mehr an[129]. Er

[126] S. oben S. 290.

[127] Dīgha N. II, 97, 98.

[128] Der erlöste Heilige hat das Leben überwunden. Das Nächstliegende wäre, daß er, nachdem er sich innerlich völlig von ihm losgesagt hat, ihm auch äußerlich durch Freitod ein Ende machte. Indessen wird er das regelmäßig gerade deshalb nicht tun, weil ihm das Leben gleichgültig geworden ist, so gleichgültig, daß er lächelnd seinem Mörder die Brust zum tödlichen Stich darbieten würde:

»Ich freue mich nicht über den Tod,
Ich freue mich nicht über das Leben.
Ich werde diesen Körper weglegen,
Klar bewußt, besonnen.« (Thera-Gāthā, V. 1002)

Indessen mögen schwere körperliche Schmerzen gar wohl ein Grund für ihn sein, das Leben durch Freitod gänzlich wegzuwerfen, gerade weil es ihm im übrigen eine völlig gleichgültige Sache geworden ist. So handelte z. B. Channo im einhundertvierundvierzigsten Suttam des M. N., woselbst der Buddho diese Handlungsweise auf die Mitteilung Sāriputtos hin, daß sie den Freunden und Genossen Channos als Tadel gelte, mit den Worten billigt: »Ich sage nicht, Sāriputto, daß man darum Tadel habe. Wer da, Sāriputto, *den einen Körper ablegt und einen anderen Körper annimmt*, der, sage ich, ist tadelhaft. Das gilt von Channo, dem Mönche, nicht. Untadelhaft hat Channo, der Mönch, zur Waffe gegriffen.«

[129] Majj. Nik. I, p. 108 (18. Suttam).

hat den Strom, der diese Welt des Todes vom Reiche der Todlosigkeit trennt[130], durchschwommen und ist vom »diesseitigen Ufer, voller Gefahren und Schrekken« an »das jenseitige Ufer, sicher, frei von Schrecken«, hinübergelangt[131]. Damit hat er alles hinter sich gelassen, selbst die Lehre des Buddho, die ja auch nur »*als Floß*« zu dieser Überfahrt dienen sollte, »zum Entrinnen tauglich, nicht zum Festhalten[131].« Er ist, wie jenseits aller Weisheit, so auch jenseits von Gut und Böse: »Die ihr das Gleichnis vom Flosse, Mönche, verstehet, ihr habt auch das Rechte zu lassen, geschweige das Unrechte[132].«

[130] Der Buddho nennt die Welt das Reich des Todes – māradheyyam – im Gegensatz zum Reich der Todlosigkeit – amāradheyyam (M. N., 34. Sut.); *wir* nennen sie *Natur*, das Reich des ewigen Geborenwerdens. Auch das ist natürlich richtig: die Welt kann ebensogut das Reich der *Natur*, wie das der *Mortur*, genannt werden (Schopenhauer, Nachl. IV, § 551). Doch kommt gerade in dieser Verschiedenheit der Benennung besonders deutlich die Verschiedenheit des Standpunktes zum Ausdruck: wer am Leben hängt, sieht nur dessen ewige Erneuerung; wer weise ist, sieht das Ende, dem alles unterworfen ist. – Gewöhnlich wird im Kanon der Tod in dieser seiner Eigenschaft als oberster Herr der Welt personifiziert und zwar als Māro, der Böse, der Fürst und Spender aller Weltlust, die ja auch gar nichts weiter als der verhüllte Tod ist, indem wer ihr dient, diesem untertan ist. Dabei bleibt jedoch die Personifikation, entgegen der Gestalt des Lucifer in der Bibel, als solche stets durchsichtig, wie das schon darin zum Ausdruck kommt, daß die nähere Bezeichnung Māro's als Māro pāpimā, genau genommen, nicht Māro, *der Böse*, sondern Māro, *das Übel*, bedeutet (Windisch, S. 195). – In dieser durchsichtigen Personifikation der Weltlust wird auch die Wirklichkeit am vollkommensten wiedergegeben: In jedem Menschen nehmen die Leidenschaften die Form unheimlicher, selbständiger Mächte an, deren *Einflüsterungen* – man beachte diesen Sprachgebrauch! – man preisgegeben ist; ja, im werdenden Heiligen, in welchem der Kampf mit ihnen zur furchtbaren Heftigkeit eines wirklichen Vernichtungskampfes anwächst, von dem der gewöhnliche Mensch keine Ahnung hat, verdichten sie sich auf dem Höhepunkte dieses Kampfes gerade in Hinsicht darauf, daß der Heilige sie als seinem tiefsten Wesen fremde und durchaus feindliche Mächte erkennt, in letzter gigantischer Aufwallung vor ihrem definitiven Zusammenbruch zu visionären Gestalten, nämlich eben denen des bösen Feindes, wie wir das nicht nur bei buddhistischen, sondern auch bei christlichen Heiligen sehen. – Daß Māro in allen Fällen wirklich nur eine Personifikation ist, wird übrigens ausdrücklich gelehrt: Rādho spricht zum Buddho: »Māro, Māro, so sagt man, o Herr; wer ist nun aber, o Herr, Māro?« – »Der Körper, wahrlich, Rādho, ist Māro, die Empfindung ist Māro, die Wahrnehmung ist Māro, die Gemütstätigkeiten sind Māro, das Bewußtsein ist Māro« (Samyutta Nik. XXIII, 11–22).

Im Vorstehenden ist die primäre Entstehung der Māro-Figur behandelt. In der Folge wurde sie dann, nachdem sie durch die Berichte derer, die sie erlebt hatten, der Welt bekannt geworden war, von den Kompilatoren des Kanons, dem menschlichen Hang zu derlei Personifikationen entsprechend und zur dramatischen Steigerung der Wirkung der Meisterworte, vielfach in die Rahmenerzählungen, in denen uns die letzteren überliefert sind, eingefügt (cfr. Windisch, Māra und Buddha, S. 177 ff.).

[131] Majj. Nik. I, p. 134 (22. Suttam).

[132] Cfr. auch Dhammapadam V. 412: »Wer guter Tat und böser Tat, – Wer beider Fesseln sich entwand, – Den heiß' ich einen Heiligen.«

So war es also der durch die Konzentration »in Weisheit ausgediehene Geist[133]«, der einem Diamanten gleich, dem nichts widerstehen kann[134], alles vernichtete, mit der Folge, daß er nach getaner Arbeit selbst weggeworfen wird.

5. Die beschaulichen Schauungen

Der Steilaufstieg zu Nibbānam

> *»Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn solange der Mensch nicht gleich ist dieser Wahrheit, alsolange wird er sie nicht verstehen.«*
>
> *Meister Eckhart*

Das Höhere Wissen

Vorbemerkung: Die Sinnenfreuden sind die durch die Objekte unserer fünf Sinne in uns ausgelösten Freuden. Der Buddho nennt sie Kāmā. Die Objekte dieser Sinne bilden zugleich den Inbegriff der Welt: »Als die Welt, ihr Brahmanen, gelten im Orden des Heiligen die fünferlei *Objekte* der Sinnenlust (kāmagunā). Welche fünf? Die Gestalten, die Töne, die Düfte, die Säfte, die Tastobjekte« (Ang. Nik. IX, Nr. 38). Das wahre Glück thront jenseits der Sinnenfreuden und damit *jenseits* der Welt, dort, wo dem Weltmenschen der große Abgrund des Nichts entgegengähnt. Als das Kriterium, das auszeichnende Merkmal dieses wahren Glücks gibt der Buddho den FRIEDEN an. Das versteht sich also: Unser absolut angemessener Zustand und damit vollkommenes Wohlbefinden und damit absolutes Glück und damit absolute Wunsch-, Willenlosigkeit und damit *absoluter Friede* sind identische Begriffe: wessen Wille, weil er sich nach Erreichung des ihm absolut angemessenen Zustandes vollkommen wohl und damit vollkommen glücklich befindet, schlechterdings durch nichts mehr angeregt wird, der genießt eben deshalb den HOECHSTEN FRIEDEN, indem Unfriede ja immer *Willens*unrast ist. Und so bezeichnet der Buddho das uns gesteckte Endziel mit Vorliebe als »Das Friedvolle, das Hocherhabene«, oder den »GROSSEN FRIEDEN« und betont immer wieder, daß, je höher man auf dem Glückspfade steigt, es desto friedvoller in uns und um uns wird.

Den direkten Aufstieg zum Gipfel des wahren Glücks und die Art, wie man von einer Stufe auf die andere emporgelangen kann, schildert das folgende Suttam des Anguttara Nikāyo IX, Nr. 41:

[133] Dīgha Nik. XVI.
[134] Angutt. Nik. I, p. 124 (III, 25).

»Der Hausvater Tapusso kam zum ehrwürdigen Anando, begrüßte ihn ehrerbietig und setzte sich seitwärts nieder. Seitwärts sitzend sprach er also zum ehrwürdigen Anando: ›Wir Hausleute, ehrwürdiger Anando, genießen die Sinnenfreuden, sind an ihnen entzückt, schwelgen in ihnen. Der Zustand jenseits der Sinnenfreuden scheint uns gleichsam ein Abgrund. Doch habe ich gehört, daß in dieser Lehre und Ordnung schon bei ganz jungen Mönchen der Geist in dem Gedanken an den Zustand jenseits der Sinnenfreuden sich erhebt, beruhigt, darin feststeht und sich loslöst (von den Sinnenfreuden), da sie erkennen: ›Das ist friedvoll‹ (etam santam). Der Zustand jenseits der Sinnenfreuden ist es, Ehrwürdiger, worin sich in dieser Lehre und Ordnung die Mönche von der großen Menge unterscheiden.‹ — ›So ist es, Hausvater. Wollen wir den Erhabenen aufsuchen, um seine Erklärung über diese Materie zu hören.‹ Und der ehrwürdige Anando begab sich in Gesellschaft des Hausvaters Tapusso zum Erhabenen und berichtete ihm die Äußerung des Hausvaters Tapusso. Der Erhabene sprach:

›So ist es, Anando, so ist es, Anando. Auch ich hegte schon vor meiner vollen Erwachung, als ich noch kein voll Erwachter war, sondern der Erwachung erst nachhing, den Gedanken: ›Etwas Gutes ist der Zustand jenseits der Sinnenfreuden, etwas Gutes ist die Abgeschiedenheit.‹ Aber mein Geist erhob sich nicht bei dem Gedanken an den Zustand jenseits der Sinnenfreuden, beruhigte sich nicht dabei, stand darin nicht fest, löste sich nicht los (von den Sinnenfreuden) und so erkannte ich nicht: ›Das ist friedvoll.‹ Da kam mir, Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend der Sinnenfreuden durchschaue, mir darüber völlig klar werde und wenn ich zum Glücke des Zustandes jenseits der Sinnenfreuden vordringe, *es auskoste*, dann mag es wohl sein, daß sich mein Geist hinfort beim Gedanken an den Zustand jenseits der Sinnenfreuden erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich loslöst (von den Sinnenfreuden); erfahre ich dann doch: ›Das ist friedvoll.‹ Und ich durchschaute, Anando, mit der Zeit das Elend der Sinnenfreuden, wurde mir darüber völlig klar und drang zum Glück des Zustandes jenseits der Sinnenfreuden vor, *kostete es aus*. Und so gewann ich, Anando, seit dieser Zeit — (nach Belieben, ohne Mühe und Anstrengung) — losgelöst von den durch die Objekte der Sinne ausgelösten Freuden, diesen unheilschwangeren Dingen, die im energischen Denken und Überlegen — (der vier Grundlagen der Besonnenheit) — bestehende erste beschauliche Schauung mit all dem von Freude durchtränkten Wohlbefinden, wie es aus der Loslösung von den Freuden, die durch die Objekte der Sinne ausgelöst werden, entsteht. Und wenn, Anando, während ich in diesem Zustande verweilte, Wahrnehmungen und Vorstellungen über mich kamen, die mit sinnlicher Freude verbunden waren, so war mir das schmerzhaft. Gleichwie, Anando, einem Glücklichen, den Leid überfällt, das schmerzhaft ist.

Da kam mir, Anando, der Gedanke: Möchte ich doch nunmehr, nach dem Zurruhekommen des Denkens und Überlegens die von allen Gedanken und

Überlegungen freie Einheit des Geistes, die zweite beschauliche Schauung, erreichen, mit all dem von Freude durchtränkten Wohlbefinden, wie es aus (dieser) Konzentration erwächst[135]. Aber mein Geist erhob sich nicht bei dem Gedanken des Freiseins von Gedanken, beruhigte sich nicht dabei, stand darin nicht fest, löste sich nicht los (vom Denken); und so erkannte ich nicht: ›Das ist noch friedvoller[136]‹. Da kam mir, Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend der Gedanken durchschaue, mir darüber völlig klar werde und wenn ich zum Glücke des Freiseins von Gedanken vordringe, *es auskoste*, dann mag es wohl sein, daß sich mein Geist hinfort beim Gedanken des Freiseins von Gedanken erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich (vom Denken) loslöst; erfahre ich dann doch: ›Das ist noch friedvoller.‹ Und ich durchschaute, Anando, mit der Zeit das Elend der Gedanken, wurde mir darüber völlig klar und drang zum Glücke des Freiseins von Gedanken vor, *kostete es aus*. Und so gewann ich seitdem, Anando, – (nach Belieben, ohne Mühe und Anstrengung) – nach Beruhigung der Gedanken und Überlegungen die von allem Denken und Überlegen freie Einheit des Geistes, die zweite beschauliche Schauung, mit all dem von Freude durchtränkten Wohlbefinden, wie es aus (dieser) Konzentration erwächst. Und wenn, während ich in diesem Zustande verweilte, Wahrnehmungen und Vorstellungen über mich kamen, die mit Gedanken verbunden waren, so war mir das schmerzhaft. Gleichwie, Anando, einem Glücklichen, den Leid überfällt, das schmerzhaft ist.

Da kam mir, Anando, der Gedanke: Möchte ich doch nunmehr nach Verblassen der Freude gleichmütig verweilen, besonnen, klar bewußt, und jenes Wohlbefinden im Körper erfahren, von dem die Erlesenen sagen: ›Der Gleichmütige, Besonnene lebt im Wohlbefinden‹ und so in der dritten beschaulichen Schauung verweilen[137]. Aber mein Geist, Anando, erhob sich nicht beim Gedanken an den Zustand jenseits der Freude (wie sie in der zweiten beschaulichen Schauung herrscht), beruhigte sich nicht dabei, stand nicht darin fest, löste sich nicht los (von der Freude) und so erkannte ich nicht: ›Das ist noch friedvoller.‹ Da kam mir, Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend durchschaue, das auch die Freude in sich birgt[138], mir darüber völlig klar werde und wenn ich zum Glücke jenseits der Freude vordringe, *es auskoste*, dann mag es wohl sein, daß sich mein Geist hinfort beim Gedanken an den Zustand jenseits der Freude erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich loslöst (von der Freude); erfahre ich dann

[135] Der konzentrierte Geist schwelgt hier in diesem von Freude durchtränkten Wohlbehagen.

[136] Im Urtexte heißt es stets: ›Das ist friedvoll‹ (etam santam), der Sinn ist aber natürlich, wie hier übersetzt.

[137] Es ist das Wohlbefinden gemeint, das die aufsteigende *völlige Gleichgültigkeit* gegenüber allen Sinnesobjekten, auch gegenüber dem eigenen Körper, auslöst.

[138] Sie ist einerseits vergänglich, andererseits hindert sie am Vordringen zu noch Höherem.

doch: ›Das ist noch friedvoller.‹ Und ich durchschaute, Anando, mit der Zeit das Elend, das auch die Freude in sich birgt, wurde mir darüber völlig klar und drang zum Glücke jenseits der Freude vor, *kostete es aus.* Und so gewann ich seitdem, Anando – (nach Belieben, ohne Mühe und Anstrengung) – indem ich auch die Freude verblassen ließ, die dritte beschauliche Schauung, in der ich *gleichmütig* verweile, besonnen, klar bewußt, und jenes Wohlbefinden in meinem Körper empfinde, von dem die Erlesenen sagen: ›Der Gleichmütige, Besonnene lebt im Wohlbefinden.‹ Und wenn, Anando, während ich in diesem Zustande verweilte, Wahrnehmungen und Vorstellungen über mich kamen, die mit Freude verbunden waren, so war mir das schmerzhaft. Gleichwie, Anando, einem Glücklichen, den Leid überfällt, das schmerzhaft ist.

Da kam mir, Anando, der Gedanke: Möchte ich doch nunmehr nach Aufgabe alles Wohlbefindens so gut wie alles Leides, nach dem Dahinschwinden des früheren Frohsinns und Trübsinns die vollkommene Reinheit des über alles Leid und alles Wohlbefinden erhabenen besonnenen *Gleichmutes*, die vierte beschauliche Schauung gewinnen[139]. Aber mein Geist erhob sich nicht bei dem Gedanken an den Zustand jenseits alles Leides und auch alles Wohlbefindens, beruhigte sich nicht dabei, stand darin nicht fest, löste sich nicht los (vom Wohlbefinden der dritten beschaulichen Schauung), und so erkannte ich nicht: ›Das ist noch friedvoller.‹ Da kam mir, Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend, das auch das Wohlbefinden über den errungenen Gleichmut in sich birgt, durchschaue, mir völlig darüber klar werde und wenn ich zum Glücke des Zustandes jenseits alles Leides und auch alles Wohlbefindens vordringe, *es auskoste*, dann mag es wohl sein, daß sich mein Geist hinfort bei dem Gedanken an den Zustand jenseits alles Leides und alles Wohlbefindens erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich loslöst (auch von dem Wohlbefinden der dritten beschaulichen Schauung); sehe ich dann doch ein: ›Das ist noch friedvoller.‹ Und ich durchschaute, Anando, mit der Zeit das Elend, das auch das Wohlbefinden über den errungenen Gleichmut in sich birgt, wurde mir darüber völlig klar und drang zum Glücke des Zustandes jenseits alles Leides und alles Wohlbefindens vor, *kostete es aus.* Und so gewann ich seitdem, Anando, – (nach Belieben, ohne Mühe und Anstrengung) – nach Zurücklassung alles Leides und alles Wohlbefindens, nach dem Dahinschwinden des früheren Frohsinns und

[139] Also den Zustand vollendeter, von allen Gefühlsregungen freier *Gleichgültigkeit* gegenüber der gesamten Formwelt, insbesondere auch gegenüber dem eigenen Körper. Ist die vierte Schauung erreicht, so geht speziell die durch die vollkommene Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen Körper herbeigeführte Loslösung von diesem so weit, daß seine Atmungstätigkeit und damit natürlich auch seine übrigen vegetativen Funktionen, wie übrigens auch die Tätigkeiten der fünf grobmateriellen Außensinne, vorübergehend aufhören. Nur der Geist bleibt in höchster Aktivität. Man ist also *reiner Geist* geworden und sieht sich als solcher in vollendeter Gleichgültigkeit seinem bewegungslosen Körper wie der gesamten Formwelt gegenüber. Auch es ist vergänglich und hindert am Fortschreiten zu noch erhabeneren Zuständen.

Trübsinns die vollkommene Reinheit des über alles Leid und alles Wohlbefinden erhabenen besonnenen Gleichmutes (gegenüber der gesamten Sinnenwelt) die vierte beschauliche Schauung. Und wenn, Anando, während ich in diesem Zustande verweilte, Wahrnehmungen und Vorstellungen über mich kamen, die mit Wohlbefinden über den errungenen Gleichmut verbunden waren, so war mir das schmerzhaft. Gleichwie, Anando, einem Glücklichen, den Leid überfällt, das schmerzhaft ist.

Da kam mir, Anando, der Gedanke: Möchte ich doch nunmehr nach völliger Ausschaltung aller Wahrnehmungen von körperlichen Formen, nach dem Hinschwinden aller Reflexwahrnehmungen[140] und durch Nichtbeachtung der Vielheitswahrnehmungen in der Vorstellung ›Grenzenlos ist der Raum‹ den Bereich des grenzenlosen Raumes gewinnen und darin verweilen[141]. Aber mein Geist erhob sich nicht bei dem Gedanken an den Bereich des grenzenlosen Raumes, beruhigte sich nicht dabei, stand darin nicht fest, löste sich nicht los (von dem gleichmütigen Anblick der Welt der Formen in der vierten beschaulichen Schauung); und so erkannte ich nicht: ›Das ist noch friedvoller.‹ Da kam mir, Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend der körperlichen Formen durchschaue, mir darüber völlig klar werde und wenn ich zum Wohlbefinden im Bereiche des grenzenlosen Raumes vordringe, *es auskoste*, dann mag es wohl sein, daß sich mein Geist hinfort bei dem Gedanken an den Bereich des grenzenlosen Raumes erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich loslöst (von der Formwelt); erfahre ich dann doch: ›Das ist noch friedvoller.‹ Und ich durchschaute, Anando, mit der Zeit, das Elend der Formen, wurde mir darüber völlig klar und drang zum Glücke des Bereiches des grenzenlosen Raumes vor, *kostete es aus*. Und so gewann ich seitdem, Anando — (nach Belieben, ohne Mühe und Anstrengung) — nach völliger Ausschaltung der Wahrnehmung der körperlichen Formen, nach dem Hinschwinden aller Reflexwahrnehmungen, durch die Nichtbeachtung der Vielheitswahrnehmungen in der Vorstellung ›Grenzenlos ist der Raum‹ den Bereich des grenzenlosen Raumes. Und wenn, Anando, während ich in diesem Zustande verweilte, Wahrnehmungen und Vorstellungen über mich kamen, die mit körperlichen Formen verbunden waren, so war mir das schmerzhaft. Gleichwie, Anando, einem Glücklichen, den Leid überfällt, das schmerzhaft ist.

Da kam mir, Anando, der Gedanke: Möchte ich doch nunmehr nach völliger Ausschaltung des Bereiches des grenzenlosen Raumes in der Vorstellung ›Grenzenlos ist das Bewußtsein‹ den Bereich des grenzenlosen Bewußtseins erreichen

[140] Gedächtnisbilder.

[141] Auf dieser Höhe hat man als reiner Geist keinerlei Bewußtsein von der Außenwelt mehr, auch nicht mehr von seinem eigenen Körper, man geht vielmehr mit seinem allein noch übrig bleibenden Erkennen restlos in der Anschauung des grenzenlosen Raumes auf.

und darin verweilen[142]. Aber mein Geist erhob sich nicht bei dem Gedanken an den Bereich des grenzenlosen Bewußtseins, beruhigte sich nicht dabei, stand darin nicht fest, löste sich nicht los (vom Bereich des grenzenlosen Raumes); und so erkannte ich nicht: ›Das ist noch friedvoller.‹ Da kam mir, Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend des Bereiches des grenzenlosen Raumes durchschaue, mir völlig darüber klar werde[143], und wenn ich zum Wohlbefinden im Bereiche des grenzenlosen Bewußtseins vordringe, *es auskoste*, dann mag es wohl sein, daß sich mein Geist hinfort bei dem Gedanken an den Bereich des grenzenlosen Bewußtseins erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich loslöst; erfahre ich dann doch: ›Das ist noch friedvoller.‹ Und ich durchschaute, Anando, mit der Zeit das Elend des Bereiches des grenzenlosen Raumes, wurde mir darüber völlig klar und drang zum Glücke des Bereiches des grenzenlosen Bewußtseins vor, kostete es aus. Und so gewann ich, Anando, seit der Zeit – (nach Belieben, ohne Mühe und Anstrengung) – nach völliger Ausschaltung des Bereiches des grenzenlosen Raumes in der Vorstellung ›Grenzenlos ist das Bewußtsein‹ den Bereich des grenzenlosen Bewußtseins und verweilte darin. Und wenn, Anando, während ich in diesem Zustande verweilte, Wahrnehmungen und Vorstellungen über mich kamen, die mit dem Bereiche des grenzenlosen Raumes verbunden waren, so war mir das schmerzhaft. Gleichwie, Anando, einem Glücklichen, den Leid überfällt, das schmerzhaft ist.

Da kam mir, Anando, der Gedanke: Möchte ich doch nunmehr nach völliger Ausschaltung des Bereiches des grenzenlosen Bewußtseins in der Vorstellung ›Nun ist nicht irgend etwas mehr (für mich) da‹ den Bereich der Nichtirgendetwasheit erreichen und darin verweilen[144]. Aber mein Geist erhob sich nicht bei dem Gedanken an den Bereich der Nichtirgendetwasheit, beruhigte sich nicht dabei, stand darin nicht fest, löste sich nicht los (von dem Bereiche des grenzenlosen Bewußtseins); und so erkannte ich nicht: ›Das ist noch friedvoller.‹ Da kam mir, Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend des Bereiches des grenzenlosen Bewußtseins durchschaue, mir völlig darüber klar werde und wenn ich zum Wohlbefinden im Bereiche der Nichtirgendetwasheit vordringe, *es auskoste*, dann mag es wohl sein, daß sich mein Geist hinfort bei dem Gedanken an den Bereich der Nichtirgendetwasheit erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich loslöst (von dem Bereiche des grenzenlosen Bewußtseins); erfahre ich dann doch: ›Das ist friedvoller.‹ Und ich durchschaute, Anando, mit der

[142] Auf dieser Höhe wird man zum reinen, in sich webenden Erkennen, das nur mehr seine eigene Grenzenlosigkeit, wie vorher die des Raumes, und sonst schlechterdings nichts mehr schaut, insbesondere natürlich auch den eigenen Körper nicht mehr.

[143] Auch er ist für uns vergänglich und hindert am Vordringen zu noch erhabeneren Zuständen.

[144] Auch in diesem Bereiche weiß man sich in seiner ganzen Urrealität, ja in diesen Höhen erst recht, man geht aber mit seinem allein noch übrig gebliebenen reinen Erkennen, das selber unsichtbar ist – auch wir können ja unser Bewußtsein nicht sehen – auf in der Feststellung der Tatsache, daß schlechterdings nichts mehr für einen da ist.

Zeit das Elend des grenzenlosen Bewußtseins, wurde mir darüber völlig klar und drang zum Wohlbefinden im Bereiche der Nichtirgendetwasheit vor, *kostete es aus.* Und so gewann ich seit der Zeit, Anando, — (nach Belieben, ohne Mühe und Anstrengung) — nach völliger Ausschaltung des Bereiches des grenzenlosen Bewußtseins in der Vorstellung ›Nun ist nicht irgend etwas mehr (für mich) da‹ den Bereich der Nichtirgendetwasheit und verweilte darin. Und wenn, Anando, während ich in diesem Zustande verweilte, Wahrnehmungen und Vorstellungen über mich kamen, die mit dem Bereiche des grenzenlosen Bewußtseins verbunden waren, so war mir das schmerzhaft. Gleichwie, Anando, einem Glücklichen, den Leid überfällt, das schmerzhaft ist.

Da kam mir, Anando, der Gedanke: Möchte ich doch nunmehr nach völliger Ausschaltung des Bereiches der Nichtirgendetwasheit den Bereich der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung erreichen und darin verweilen[145]. Aber mein Geist erhob sich nicht bei dem Gedanken an den Bereich der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung, beruhigte sich nicht dabei, stand darin nicht fest, löste sich nicht los (von dem Bereiche der Nichtirgendetwasheit); und so erkannte ich nicht: ›Das ist noch friedvoller.‹ Da kam mir, Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend des Bereiches der Nichtirgendetwasheit durchschaue, mir völlig darüber klar werde und wenn ich zum Wohlbefinden im Bereiche der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung vordringe, *es auskoste,* dann mag es wohl sein, daß sich mein Geist hinfort bei dem Gedanken an den Bereich der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich loslöst (von dem Bereiche der Nichtirgendetwasheit); erfahre ich dann doch: ›Das ist noch friedvoller.‹ Und ich durchschaute, Anando, mit der Zeit, das Elend des Bereiches der Nichtirgendetwasheit, wurde mir darüber völlig klar und drang zum Glücke der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung vor, *kostete es aus.* Und so erreichte ich seit der Zeit, Anando, — (nach Belieben, ohne Mühe und Anstrengung) — nach völliger Ausschaltung des Bereiches der Nichtirgendetwasheit den Bereich der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung und verweilte in ihm. Und wenn, Anando, während ich in diesem Zustande verweilte, Wahrnehmungen und Vorstellungen über mich kamen, die mit dem Bereiche der Nichtirgendetwasheit verbunden waren, so war mir das schmerzhaft. Gleichwie, Anando, einem Glücklichen, den Leid überfällt, das schmerzhaft ist.

Da kam mir, Anando, der Gedanke: Möchte ich doch nunmehr nach völliger Ausschaltung des Bereiches der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrneh-

[145] Das ist »die Spitze der Wahrnehmung« (Dīgha Nik. IX, 17): Die Wahrnehmung der absoluten Leere, der man sich als reiner, körperloser Geist, während man im Bereiche der Nichtirgendetwasheit weilt, noch gegenübersieht, geht nun in die durch die grenzenlose Stille, in die man sich eingetaucht findet, hervorgerufene einzige und letzte Vorstellung über, die als solche gar keine eigentliche Wahrnehmung mehr ist: ›Friedvoll ist das, hocherhaben ist das‹ (Dīgha Nik. I, 3, 16; vgl. auch Majjh. Nik., 105. Suttam).

mung die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung erreichen und darin verweilen. Aber mein Geist erhob sich nicht bei dem Gedanken an den Bereich der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung, beruhigte sich nicht dabei, stand darin nicht fest, löste sich nicht los (von dem Bereiche der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung) und so erkannte ich nicht: ›Das ist noch friedvoller.‹ Da kam mir, Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend des Bereiches der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung durchschaue, mir darüber völlig klar werde und wenn ich zum Wohlbefinden der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung vordringe, *es auskoste*, dann mag es wohl sein, daß sich mein Geist hinfort bei dem Gedanken an die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich loslöst (vom Bereiche der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung); erfahre ich dann doch: ›Das ist friedvoller.‹ Und ich durchschaute, Anando, mit der Zeit das Elend des Bereiches der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung, wurde mir darüber völlig klar und drang zum Glücke der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung vor, *kostete es aus*. Und so gewinne ich, Anando, seit der Zeit – (nach Belieben, ohne Mühe und Anstrengung) – nach völliger Ausschaltung des Bereiches der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung und *verweile darin*, und die Einflüsse – (der Erscheinungswelt) – sind, nachdem ich all das weise erkannt hatte, zur Versiegung gelangt[146].

[146] Wer den Bereich der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung erreicht hat, hat keinerlei bestimmte Wahrnehmung mehr. Mit dem reinen Denkorgan, das allein noch von dem ganzen Persönlichkeitsgetriebe übrig geblieben ist, empfindet und erkennt er bloß mehr den unermeßlichen Frieden, der ihn in der namenlosen, in sich verschwebenden Stille jenseits der gesamten Erscheinungswelt überkommt: »Friedvoll ist das, hocherhaben ist das« (Digh. Nik. I, 3, 16). Da nun aber auch das Denkorgan und damit auch die *Wahrnehmung* dieses großen Friedens vergänglich ist, mit all den Folgen dieser Vergänglichkeit, so durchschaut er auch *diese* Wahrnehmung und Empfindung – (nevasaññānāsaññāyatana*saññā:* Majjh. Nik. II, p. 265, 106. Suttam des Majj. Nik.) – als Elend. Stelle dir vor, wie niederdrückend das Bewußtsein sein müßte: »Auch diese höchste Wahrnehmung des Großen Friedens wird wieder vergehen und ich kann wieder in die Gefahr kommen, in die Welt zurückzusinken.« Erst dort, wo *keinerlei Tätigkeit* mehr gesetzt wird, auch keine Denktätigkeit mehr, mithin auch nicht mehr die Wahrnehmungstätigkeit des Bereiches der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung, hat *alles* Leiden sein Ende gefunden, erst dort stellt sich mithin auch der uns *absolut* angemessene Zustand und mithin das *absolute* Glück ein. Wer *dies* einsieht, für den gelten, eben in Hinsicht auf die mit dem Denkorgan sich vollziehende Wahrnehmung und Empfindung des Großen Friedens im Bereiche der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung, die Worte von Digha Nikaya IX, 17: »In diesem Stadium denkt er: ›Es ist für mich besser, nicht mehr zu denken als zu denken.‹ Und so stellt er auch dieses Denken ein und wird – (auch insoweit) – nicht mehr *tätig*. Und so schwindet auch die Wahrnehmung und Empfindung – (wie sie im Bereiche der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung noch vorhanden ist) – hinweg, und er erreicht die Aufhebung (von Wahrnehmung und Empfindung).«

Einen Nachhall, einen Nachklang aus dem vorübergehenden Aufenthalte im absolut

Solange, Anando, als ich diese neun aufeinander folgenden Warten noch nicht in vorwärts- und rückwärtsschreitender Richtung erreicht und mich wieder aus ihnen erhoben hatte, solange hatte ich noch nicht als ein vollkommen Erwachter die in der Welt mit ihren bösen und heiligen Geistern, mit ihrer Schar von Asketen und Brahmanen, Göttern und Menschen unvergleichliche Erwachung (zur höchsten Wirklichkeit) kennengelernt. Als ich aber, Anando, diese neun aufeinander folgenden Warten in vorwärts- und rückwärtsschreitender Richtung erreicht und mich wieder aus ihnen erhoben hatte, da kannte ich als ein vollkommen Erwachter die unvergleichliche höchste Erwachung; und die anschauliche Erkenntnis stellte sich ein: ›Unerschütterlich ist die Erlösung meines Geistes; das ist meine letzte Geburt, von nun ab gibt es kein neues Werden mehr.‹«

Freilich *wie* das im Einzelnen vor sich geht, ist für die normale Erkenntnis nicht einzusehen, eben weil ihr dieses Gebiet verschlossen bleibt, weshalb es auch völlig wertlos ist, sich hierüber in Vermutungen und Konstruktionen zu ergehen[147]. Der Buddho selbst warnt davor, indem er ausdrücklich »den Machtbereich der Schauungen — jhāna-visayo — als ein weiteres der vier unfaßbaren Dinge erklärt, über die man nicht nachzudenken hat, es sei denn, daß man, wenn man darüber nachdenkt, dem Wahn und der Verstörung anheimfalle[148]«. Er lädt bloß, wie immer, so auch hier dazu ein, die Probe aufs Exempel zu machen, indem er es jedermann, der das nicht will, überläßt, davon zu halten, was ihm gut dünkt. Ja, mit dem bloßen Glauben an die Worte des Meisters muß sich hier ausnahmsweise sogar mancher begnügen, der an sich den Willen auch zur Übung und schließlichen Herbeiführung dieses »Gipfelpunktes der

angemessenen Zustande der Freiheit von jeder Wahrnehmung und Empfindung bringt ein Jünger, der in diesen Zustand untergetaucht war, bei der Rückkehr in den körperlichen Organismus, in den drei Empfindungen mit, die ihn bei dieser Rückkehr als erste empfangen: »Was für Empfindungen, Ehrwürdige, kommen den Mönch an, der aus der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung wieder zurückkehrt?« — »Drei Empfindungen, Bruder Visākho, kommen den Mönch an, der aus der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung zurückkehrt: die Empfindung der Leerheit, die Empfindung der Eindrucksfreiheit, die Empfindung der Wunschlosigkeit.« — »Das Gemüt eines Mönches, der wieder aus der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung hervorgekommen ist, neigt sich zur Abgeschiedenheit, beugt sich zur Abgeschiedenheit, senkt sich zur Abgeschiedenheit (vivekaninnaṃ cittaṃ hoti vivekapoṇam vivekapapabbhāran-ti.« — (M. N., 44. Suttam.)

[147] Nur das Eine sei zur Vermeidung von Mißverständnissen betont, daß diese Fähigkeiten, insbesondere also auch die magischen Kräfte — einer seiend, vielfach zu werden usw. — sich sämtlich im Zustand tiefster *Versenkung* einstellen — cfr. Psalmen der Mönche, V. 563: »Leibhaftig hat sich Panthako — Vervielfacht magisch tausend Mal: — *Sitzt also still im heiteren Hain.*« Es sind also Erlebnisse, die der Heilige nur in *diesem* Zustande und *nur er allein* macht, mithin für die Außenwelt unwahrnehmbar. Sie haben also nichts mit den biblischen Wundern gemein.

[148] Angutt. Nik. IV, 77.

Konzentration[149]« oder dieser »in Konzentration ausgereiften Weisheit[150]« hätte. Denn nicht nur, daß nicht jedem alle Schauungen, insbesondere nicht die höheren, erreichbar sind, kann es sein, daß einer trotz aller Anstrengungen nicht einmal die erste gewinnt, indem das Schwinden der fünf Hemmungen keineswegs immer zur völligen Einstellung der Tätigkeiten der fünf äußeren Sinne zu führen braucht, sondern auch bloß eine derartige *Beruhigung* derselben im Gefolge haben kann, daß sie dem klaren, anschaulichen Denken nicht mehr hinderlich sind, insbesondere auch nicht mehr in Form der aus ihnen stammenden sinnlichen Gedanken. Indessen ist das Denken auch im letzteren Falle — von ihm handelt das vorige Kapitel — völlig geläutert, so daß es auch in diesem Zustande den vollkommenen Anattā-Anblick und damit die definitive Erlösung herbeizuführen geeignet ist. Ein auf diese Weise zur völligen Erlösung Gelangter, also einer, der nie auch nur die erste Schauung erreicht hat, wird ein Sukkhavipassako genannt, das heißt einer, »der von trockener Einsicht erfüllt ist[151]«, während derjenige, der zugleich eine oder mehrere oder alle Schauungen gewonnen hat, ein Samatha-yāniko heißt, einer, der die Vollberuhigung — Samatho — der sechs Sinnentätigkeiten zum Vehikel genommen hat[152]. Fragt man nach dem Grunde, warum nicht jeder die Schauungen zu gewinnen vermag, so lautet die Antwort des Buddho: »Das kommt von der Verschiedenheit der Anlagen her.« Liegt somit hier eine Ausnahme, und zwar die einzige, von dem die ganze Lehre des Buddho beherrschenden Grundsatze der Möglichkeit der eigenen Nachprüfung für jedermann vor, so wird doch keiner, der sich von der Solidität dieser Lehre im übrigen überzeugt hat, auch an der Realität dieses Machtbereiches der Schauungen den geringsten Zweifel hegen, da er ja »den Erhabenen dafür bürgen sieht[153]«. Vielmehr wird er gerade auch aus der Schilderung dieser überweltlichen Fähigkeiten, die sich einstellen, je näher man dem Nibbānam und damit dem »Nichts« kommt, nicht mit Unrecht einen neuen Fingerzeig dafür entnehmen, daß sich hinter diesem scheinbaren Nichts das Wahre und Echte verbirgt.

C. Die Hilfsmittel der Konzentration

Im bisherigen haben wir gesehen, daß die Konzentration des Geistes oder die konzentrierte anschauliche Erkenntnistätigkeit das Herz des Heilsweges des Buddho ist. Nur sie führt zum anschaulichen *Wissen* und damit zur Vernich-

[149] Angutt. Nik. IV, 75.

[150] Dīgha Nik. XVI.

[151] Sam. Nik. XII, 70. — Übersetzung von Geiger: Bd. II, S. 172, Anm. 1. — Seidenstücker, Pāli-Buddh., S. 282.

[152] Sam. Nik. XII, 70. — Übersetzung von Geiger: Bd. II, S. 172, Anm. 1. — Seidenstücker, Pāli-Buddh., S. 282.

[153] Siehe bezüglich dieses Ausdrucks Majj. Nik., 55. Suttam.

tung unseres Durstes nach der Welt, mithin zur Erlösung. Auf sie läuft eben deshalb auch der ganze Weg hinaus. Weil indessen so ungeheuer viel, ja alles von ihr abhängt, deshalb gibt der Buddho auch noch mehrfache mehr oder minder *formelle* Verfahrensweisen zur Entwicklung und Pflege der Fähigkeit der konzentrierten Betrachtung an. Um diese Mittel zu verstehen, müssen wir uns des folgenden Umstandes erinnern:

Unser Erkennen steht von Natur aus ganz im Dienste des Durstes. Infolgedessen wird es von jeder Regung desselben sofort in Beschlag genommen, so daß es wie ein Scheinwerfer, der eine Gegend bestreicht, fast jeden Augenblick auf ein anderes Objekt gerichtet ist, sei nun dieses Objekt unmittelbar durch die äußeren Sinne vermittelt oder bestehe es in einer der unaufhörlich in uns auftauchenden Gedankenregungen. Man kann auch sagen, unser Erkennen gleiche in seiner gewöhnlichen Tätigkeit dem Lichte in einer Laterne, das in der Dunkelheit der Nacht von seinem Träger, damit er seinen Weg finde und *nur zu diesem Zwecke*, also nicht etwa, um die Gegenstände genauer zu erkennen, jeden Moment auf ein anderes Objekt eingestellt wird. So wenig wie dieser Wanderer einen *wirklichen* Einblick in die beleuchteten Gegenstände erhält, so wenig kann natürlich auch das Erkennen in seiner normalen Betätigungsweise einen wirklichen Einblick in das, was in seinen Bereich tritt oder gebracht wird, gewinnen. Wenn letzteres erreicht werden soll, muß es vielmehr anhaltend und in möglichster Schärfe auf dem betreffenden Gegenstand ruhen, muß eben auf ihn *konzentriert* werden[154]. Nun ist diese Konzentrationsfähig-

[154] Nebenbei bemerkt, liegt darin auch der Grund für die oftmaligen Wiederholungen in den Sutten, die nur der tadeln kann, dem sich der Geist der letzteren nicht erschlossen hat:

Wenn man einen falschen Schein, der das Auge äfft, zum Beispiel, daß im Zwielicht der Nacht ein eigentümlich geformter Baumstumpf eine vermummte Gestalt vortäuscht, wegbringen will, so ist das nur dadurch möglich, daß man den Blick so lange und scharf auf den den falschen Schein auslösenden Gegenstand heftet, bis die Wirklichkeit hervortritt. So muß man auch so lange und *immer wieder* alles mit dem Scheinwerfer der Drei Merkmale betrachten, bis der gegenteilige *transcendentale falsche Schein*, zufolge dessen wir uns mit dem Erkennbaren, d. i. den fünf Gruppen unserer Persönlichkeit, verwechseln – cfr. Schopenhauer, XI, S. 253 § 359 – schwindet. Das aber wollen die Sutten des Buddho erreichen, eben weshalb sie *immer und immer wieder* und unter den verschiedensten Gesichtspunkten den Blick auf diesen transcendentalen falschen Schein lenken und lenken *müssen*. – Wer das monoton findet, der hat noch nicht einmal eine bloße Ahnung von dem Problem dieses transcendentalen Scheins und der *alle* anderen Probleme vernichtenden Bedeutung der Aufhebung dieses Scheins. – Weil ein falscher Schein, ja ein falscher *transcendentaler* Schein wegzubringen ist, deshalb genügt es natürlich auch nicht, das vorliegende Werk ein- oder zweimal durchzustudieren und es dann für immer wegzulegen – die dadurch vermittelten richtigen Gedanken würden nur allzubald von der in uns hausenden Tendenz zum »verkehrten Denken« (cfr. oben S. 343 f.) wieder ausgelöscht werden – sondern man muß durch tägliche, jahrelang fortgesetzte Einstellung des Denkens in die Richtung der Erkenntnis der drei Merkmale es in diese Bahnen *zwingen*, wodurch dann im gleichen Maße jener transcendentale Schein schwinden wird.

keit, wie alles in der Welt, Sache der Übung; wobei einleuchtet, daß man sie nicht bloß bei der gewöhnlichen Sinnesbetätigung pflegen, sondern sich auch speziell auf sie *trainieren* kann, indem man etwa seine Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Gegenstand konzentriert, ohne einen weiteren Zweck als den, sich an ein gesammeltes Denken zu gewöhnen. Ja, weil man so den Kampf gegen das Haupthindernis aller konzentrierten Geistestätigkeit, die Zerstreutheit, zum alleinigen und Selbstzweck macht, wird gerade dieses Verfahren sein Ziel am ehesten erreichen, indem man seinem Erkenntniswillen mit der Zeit das völlige Übergewicht und damit die volle Herrschaft über die anderweiten, daneben noch in uns aufsteigenden Willensregungen, die ihn in ihre Dienste zwingen wollen, verschafft, so daß also dieses Training schließlich dahin führt, daß man sich nach Belieben irgend einem Objekt gegenüber rein erkennend zu verhalten vermag. Es kann deshalb auch nicht wundernehmen — das Gegenteil wäre vielmehr geradezu auffallend —, daß der Buddho auch dieses *spezielle Training* zur Stärkung des Erkenntniswillens und damit des Erkennens selbst in den von ihm zusammengestellten Heilsweg aufgenommen hat, und zwar hat er das nach dreifacher Richtung hin getan:

Zunächst übt man sich darin, einen einzelnen Gegenstand, zum Beispiel einen Baum, so scharf und so lange im Geiste zu fixieren, bis er die anschauliche Erkenntnis gänzlich ausfüllt und man in dieser Anschauung völlig zur Ruhe kommt, alle übrigen Willensregungen sich also beschwichtigen. Gelingt das, dann geht man dazu über, die Erkenntnistätigkeit auch nach *der* Richtung zu üben, daß mit der Intensität auch ihre Extensität wächst, indem man die *Monoideisierung* des Erkennens vermittels anschaulicher Vorstellungen immer ausgedehnterer Objekte herbeiführt. Weil auf diese Weise die reine Erkenntnistätigkeit von allem triebmäßigen Wollen immer unabhängiger und in sich gefestigter, also seine Freiheit von allen Hinderungen immer großartiger wird, deshalb wird das Resultat dieses Trainings als »großartige Geisteserlösung« bezeichnet. In der Tat muß man ja auch eine gewaltige Freiheit im Wollen, speziell im Erkennen-wollen, erreicht haben, wenn man seinen Willen so weit in der Gewalt hat, daß man imstande ist, Stunden oder gar Tage lang in tiefster Anschauung eines vorgestellten Objektes, noch dazu eines solchen von großer Ausdehnung, zu verharren: »Was ist aber, Hausvater, großartige Geisteserlösung? Da hat ein Mönch, Hausvater, einen einzelnen mächtigen Baum als ›großartig‹ aufgefaßt und beruhigt sich dabei . . . Da hat ferner, Hausvater, ein Mönch etwa noch zwei bis drei mächtige Bäume als ›großartig‹ aufgefaßt und beruhigt sich dabei . . . Da hat ein Mönch, Hausvater, ein einzelnes Wiesenfeld als ›großartig‹ aufgefaßt und beruhigt sich dabei . . . Da hat ferner, Hausvater, ein Mönch etwa noch zwei bis drei Wiesenfelder als ›großartig‹ aufgefaßt und beruhigt sich dabei . . . Da hat ein Mönch, Hausvater, ein einzelnes Königreich als ›großartig‹ aufgefaßt und beruhigt sich dabei . . . Da hat ferner, Hausvater, ein Mönch etwa noch zwei bis drei Königreiche als ›großartig‹ aufgefaßt und

beruhigt sich dabei . . . Da hat ferner, Hausvater, ein Mönch etwa noch die vom Ozean umschlossene Erde als ›großartig‹ aufgefaßt und beruhigt sich dabei. Das heißt man, Hausvater, großartige Geisteserlösung[155].«

Es ist klar, daß es mit einem so willfährigen Erkenntnisvermögen auch nicht mehr allzu schwer sein kann, das Getriebe der Persönlichkeit bis auf den Grund zu durchschauen und so den Anattā-Anblick zu verwirklichen. Es leuchtet aber weiter ein, daß dieses Training auch am leichtesten zu den beschaulichen Schauungen führt bis hinauf zur Spitze, dem höheren Wissen, und damit zur unumschränkten, willkürlichen Beherrschung der gesamten Persönlichkeitsprozesse.

Noch größeres Gewicht legt der Buddho einem anderen Training der Konzentration bei, nämlich jenem, das die Atmungstätigkeit zum Objekt hat. Konnten wir die Konzentration das Herz seines Heilsweges nennen, so bildet speziell die Konzentrierung der Erkenntnistätigkeit auf das Ein- und Ausatmen sozusagen das Herz im Herzen. Immer wieder wird in den Sutten auf die Wichtigkeit dieser Art von Übung der Konzentration hingewiesen: »Ein- und Ausatmung, Mönche, bedachtsam geübt und gepflegt, bringt reiche Frucht, reichen Segen.« Ja, der Buddho selbst brachte auch noch nach seiner vollen Erwachung die viermonatige Regenzeit regelmäßig »versenkt in die Wachsamkeit auf das Einatmen und Ausatmen« zu[156]. Fragen wir nach dem Grunde der überragenden Bedeutung dieser Trainings, so gibt ihn uns der Buddho selbst an: »Ein- und Ausatmung, Mönche, bedachtsam geübt und gepflegt, läßt die vier Gegenstände der Besonnenheit zustandekommen; die vier Gegenstände der Besonnenheit, bedachtsam geübt und gepflegt, lassen die sieben Erweckungen zustandekommen; die sieben Erweckungen, bedachtsam geübt und gepflegt, lassen die Erlösung durch Wissen zustande kommen[157].« Der Buddho erklärt uns auch, wie das gemeint ist:

Zunächst übt man lediglich die Konzentration der Erkenntnistätigkeit auf das Ein- und Ausatmen für sich: »Da begibt sich der Mönch ins Innere des Waldes oder unter einen großen Baum oder an eine leere Stätte, setzt sich mit gekreuzten Beinen nieder, den Körper gerade aufgerichtet und pflegt die Besonnenheit. Bedachtsam atmet er ein, bedachtsam atmet er aus. Atmet er tief ein, so weiß er: ›Ich atme tief ein‹, atmet er tief aus, so weiß er: ›Ich atme tief aus‹; atmet er kurz ein, so weiß er: ›Ich atme kurz ein‹, atmet er kurz aus, so weiß er: ›Ich atme kurz aus‹. ›Den ganzen Atemzug[158] empfindend will ich

[155] Majj. Nik. III, p. 146 (127. Suttam).

[156] Samyutta Nik. vol. V, p. 326 (LIV, 11).

[157] und zwar im Majj. Nik. III, p. 178 (118. Suttam).

[158] Im Urtext heißt es zwar »sabbakāya, den ganzen Körper« – cfr. Majjhima Nikāyo, 10. Suttam –; daß aber darunter gleichwohl nur der Atem gemeint ist, ergibt sich nicht nur aus dem ganzen Zusammenhang, sondern insbesondere auch aus der alsbald folgenden Stelle: »Bei den Körpern nenne ich es den Körper verändern, *nämlich* das Einatmen und das Ausatmen.«

einatmen‹, ›Den ganzen Atemzug empfindend will ich ausatmen‹, so übt er sich: ›Diese Körpertätigkeit[159] beruhigend will ich einatmen‹, ›Diese Körpertätigkeit beruhigend will ich ausatmen‹, so übt er sich.«

Der Mönch übt also das konzentrierte Denken an jener Tätigkeit seines Körpers, in der sich selbst wieder die Gesamtheit der rein körperlichen Prozesse konzentriert, derart, daß er auch gleich von allem Anfang an unmittelbaren Einfluß auf dieselben zu gewinnen sucht: »Bei den Körpern nenne ich es den Körper *verändern*, nämlich das Einatmen und das Ausatmen. Darum wacht der Mönch zu einer solchen Zeit beim Körper über den Körper.«

Nun hängt der Atmungsprozeß aber auch mit allen übrigen Tätigkeiten der Sechssinnenmaschine als deren Grundlage innig zusammen. Es ist deshalb auch der beste Weg, indem man den ersteren zum Stützpunkt für das konzentrierte Denken macht, auf welchen diese sich zur Vermeidung von Ablenkungen durch anderweite Gemütsregungen immer wieder zurückzieht, auch das ganze übrige Getriebe dieser Sechssinnenmaschine genau beobachten und zugleich beeinflussen zu lernen:

»›Freude empfinden‹ — nämlich das Ein- und Ausatmen — ›will ich einatmen‹, ›Freude empfindend will ich ausatmen‹, so übt er sich. ›Wohl empfindend will ich einatmen‹, ›Wohl empfindend will ich ausatmen‹, so übt er sich. Zu einer solchen Zeit verharrt der Mönch bei den *Empfindungen in der Beobachtung der Empfindungen*. Bei den Empfindungen, Mönche, nenne ich es die Empfindungen *verändern*, nämlich durch scharfe Beobachtung des Ein- und Ausatmens.

»›Die Gedankentätigkeit wahrnehmend will ich einatmen‹, ›die Gedankentätigkeit wahrnehmend will ich ausatmen‹, so übt er sich. ›Die Gedankentätigkeit heiter stimmend will ich einatmen‹, ›die Gedankentätigkeit heiter stimmend will ich ausatmen‹, so übt er sich. ›Die Gedankentätigkeit befreiend will ich einatmen‹, ›die Gedankentätigkeit befreiend will ich ausatmen‹, so übt er sich. Zu einer solchen Zeit verharrt der Mönch *beim Gemüt in der Beobachtung des Gemütes*.

»›Die Vergänglichkeit wahrnehmend will ich einatmen‹, ›die Vergänglichkeit wahrnehmend will ich ausatmen‹, so übt er sich. ›Die Reizlosigkeit wahrnehmend will ich einatmen‹, ›die Reizlosigkeit wahrnehmend will ich ausatmen‹, so übt er sich. ›Die Aufhebung wahrnehmend will ich einatmen‹, ›die Aufhebung wahrnehmend will ich ausatmen‹, so übt er sich. ›Die Loslösung wahrnehmend will ich einatmen‹, ›die Loslösung wahrnehmend will ich ausatmen‹, so übt er sich. Zu einer solchen Zeit verharrt der Mönch bei den *Denkobjekten (Dingen) in der Beobachtung der Denkobjekte*, voll Eifer, klar bewußt, besonnen, nach Überwindung weltlichen Begehrens und Bekümmerns und, nachdem er also die Aufgabe von Begehren und Bekümmern weise geschaut hat, wird er zu einem scharfen Beobachter.

[159] kāya-*sankhāro*.

Wie wir sehen, stellt diese Art von Konzentrationstraining eine Kombination des rein formellen Trainings mit dem rechten Gedenken dar: Das reine Erkennen wird hier gerade dadurch geübt, daß es von allem Anfang an gleich auf den Anattā-Anblick eingestellt wird. Eben deshalb wird der letztere auf diese Weise auch am leichtesten und raschesten verwirklicht. Indem man nämlich so die Konzentration des Geistes eben am *rechten Gedenken* übt, kommt man schon während dieser Übung selbst der *Wirklichkeitsergründung* immer näher. Gerade daraus aber schöpft der Wille zur reinen Erkenntnis seinerseits fortwährend neue *Energie*, sich immer noch weiter gegenüber den anderen Regungen des Wollens durchzusetzen. Je mehr das gelingt, je mehr also die letzteren abflauen, desto größere *Freude* steigt auf, bis mit dem fortschreitenden Überhandnehmen der reinen Erkenntnistätigkeit auch diese Freude wieder abebbt und schließlich völlige *Ruhe* des Gemütes eintritt: in der ganzen Sechssinnenmaschine ist nur mehr der Wille nach reiner Erkenntnis und das von diesem getragene Erkennen tätig, welches letztere eben deshalb ganz einig, ganz rein geworden ist, gleichwie eine Flamme, die, aus edelstem Holz genährt, ohne jeden Qualm und Rauch, ganz klar und gleichmäßig brennt — die *Konzentration* ist eine vollständige geworden[160]. Mit ihr tritt aber auch der *Gleichmut* gegen alles ein. Denn wo reine Erkenntnis die Herrschaft übernommen hat, da gibt es weder Zuneigung noch Abneigung gegen irgend etwas mehr. Das wären ja Äußerungen des Durstes, der aber nunmehr völlig, wenn zunächst auch nur vorübergehend, zum Schweigen gebracht ist. Reine Erkenntnis ist kalt, anteillos. Sie kann weder angenehm noch unangenehm berührt werden, sie ist wie das Wasser, das sich nicht entsetzt, nicht empört oder sträubt, ob man »in ihm Reines wäscht oder Unreines wäscht, Kotiges wäscht oder Harniges wäscht oder Schleimiges wäscht oder Eiteriges wäscht[161]«. Diese reine Erkenntnis wird aber mit der Zeit unfehlbar zum reinen Anattā-Anblick führen, womit jeder Durst auf ewig vernichtet und so *die Erlösung durch Wissen* eingetreten ist: Die *sieben Erweckungen* — sie waren es, die wir eben vom rechten Gedenken an bis hinauf zum Gleichmut sich haben entwickeln sehen — haben ins *Ende* übergeführt[162].

Neben den bisher behandelten Hauptarten des Konzentrations-Trainings gibt es noch ein drittes, rein äußerliches Verfahren zur Beschwichtigung aller dem reinen Denken hinderlichen Gemütsregungen und damit zur Herbeiführung des ersteren. Es sind die *Kasinā-Übungen:* »Der Jünger übt das Alleinswerden (Kasinam)[163] im Erdigen, im Wasser, im Feuer, im Winde, im Blauen, im Gelben, im Roten, im Weißen, im Raume, im Erkennen, im Licht[164].« Nach

[160] Sie braucht aber keine Konzentration in dem Sinne zu sein, daß sie von einer beschaulichen Schauung begleitet ist.

[161] Majj. Nik. I, p. 423 (62. Suttam).

[162] Der Pāli-Ausdruck für *Erweckung* ist sambojjhango oder bojjhango.

[163] d. h. das Erkennen geht gänzlich in der betreffenden Vorstellung auf.

[164] Angutt. Nik. I, p. 41 (I, 20).

Nyānatiloka[165] besteht dieses Verfahren im folgenden: »Man konzentriert seine ungeteilte Aufmerksamkeit auf einen sichtbaren Gegenstand, am besten auf eine eigens zu dem Zwecke hergestellte farbige runde Scheibe (›Blau-, Gelb-, Rot-, Weiß-Kasinam‹) oder aber auf einen deutlich in die Augen fallenden Fleck Erde (›Erdkasinam‹) oder auf einen in einiger Entfernung liegenden Teich (›Wasserkasinam‹) etc., bis man schließlich einen mondähnlichen Reflex sowohl bei geöffneten als auch geschlossenen Augen deutlich wahrnimmt. Denselben nennt man den ›aufgefaßten Reflex‹ (uggaha-nimittaṃ). Indem man nun fortfährt, seine Konzentration auf diesen Reflex zu heften (letzterer muß bleiben, selbst wenn man sich inzwischen an einen anderen Ort begibt), so kommt der, einem funkelnden Stern oder dem aus den Wolken heraustretenden Mond gleichende, farblose und gestaltlose innere Reflex (patibhāga-nimmittaṃ) zum Entstehen. Gleichzeitig schwinden die Hemmungenn (nīvaranā) und die bis zum ersten jhānam währende, an dasselbe ›angrenzende Konzentration‹ (upacāra-samādhi) ist erreicht:« alle Regungen des dürstenden Willens sind eingeschlafen, das Licht des Erkennens, durch keine derselben mehr getrübt, strahlt wiederum ganz rein, vermag also auch auf dieser Basis, wenn es von dem nunmehr in Aktion tretenden Willen zur völligen Durchschauung der Persönlichkeit auf die letztere gerichtet wird, sie mit der Zeit bis auf den Grund zu durchdringen[166].

Es ist natürlich Sache der Veranlagung, welches von diesen Trainings[167] dem einzelnen am meisten liegt. Ganz wird indessen wohl kaum einer auf sie verzichten können, der im Kampfe um Ertötung oder auch nur Schwächung seiner Triebe vermittels der reinen Erkenntnis — einen anderen Weg gibt es nicht — in absehbarer Zeit greifbare Fortschritte erzielen will. Denn unser Erkennen hat sich im Laufe des unendlichen Kreislaufes unserer Wiedergeburten so sehr daran gewöhnt, sich in den Dienst jeder aufsteigenden Willensregung zu stellen und so wie diffuses Licht alles notdürftig, aber nichts ganz zu beleuchten, statt, sich auf ein Objekt einstellend, es völlig zu durchdringen, daß es zu dieser letzteren, ihm im Grunde allein angemessenen Tätigkeit erst in harter Arbeit direkt trainiert werden muß.

[165] Angutt. Nik. I, p. 41 (I, 20).

[166] Was die übrigen noch nicht näher behandelten Kasinā anlangt, so bildet speziell beim »Raumkasinam der durch eine runde Öffnung, zum Beispiel in einem Dach einer Hütte, gesehene Fleck des Himmelsraumes das Objekt«. — Das Bewußtseinskasinam hat die Grenzenlosigkeit des Erkennens selbst, wie sie bei der Übung des Raumkasinam offenbar wird, als Objekt und vermag das Reich des unbegrenzten Erkennens zu erzeugen. — »Im Lichtkasinam dient das durch ein Fenster, Schlüsselloch etc. eintretende Tageslicht als Objekt.« — Die oben erwähnten farbigen runden Scheiben haben nach Franke, l. c. S. 210 A 4, wenige Zoll Durchmesser.

[167] Es gibt noch zwei weitere Arten solcher Trainings: die acht Überwindungen (abhibhāyatanā) und die acht Befreiungen (vimokhā). Sie sind Ausgestaltungen der Kasina-Übungen.

D. Die vier Brahma-Zustände

Wenn wir den Weg, wie wir ihn bisher kennen gelernt haben, überschauen, so finden wir ihn von der unumschränktesten Nächstenliebe durchsetzt. Insbesondere sind auch die vom Buddho aufgestellten fünf Sittengebote nichts weiter als ein Ausfluß dieser von ihm gelehrten allumfassenden Liebe. Der Jünger des Buddho ist »fühlsam, voll Teilnahme, hegt zu allen lebenden Wesen Liebe und Mitleid[168]«. Diese seine allumfassende Liebe erstreckt sich sogar auf die Pflanzenwelt, indem er auch »die Zerstörung von Keim- und Pflanzenleben meidet[169]«; ja, er treibt seine Rücksicht auch auf diesen Teil des Lebendigen so weit, daß er die Überreste seiner kargen Mahlzeit »auf grasfreien Grund oder in fließendes Wasser entleert[170]«.

Auch im übrigen sind die heiligen Texte geradezu unerschöpflich in dem Preis der Nächstenliebe:

»Mögen alle Wesen voll des Glücks und sicher sein!
Alle mögen sie glückselig sein!

Was nur immer es an Lebewesen gibt,
Ob sie bewegen sich, ob festgebannt an ihrem Platze[171],
Ob lang sie sind, ob kurz, ob groß, ob klein,
Ob mittel oder schmächtig oder dick,
Ob unsichtbar sie weilen oder sichtbar auch,
In der Nähe oder in der weiten Ferne,
Ob sie bereits im Leben stehen oder es ersehnen:
Glückselig sollen alle Wesen sein!

Wie eine Mutter schützt das einzige Kind mit ihrem Leben,
Erwecke grenzenlose Liebe man zu allen Wesen.«

heißt es im Mettāsuttam des Suttanipāto. Im Anguttara-Nikāyo[172] aber sagt der Meister: »Wer von meinen Jüngern selbst nur einen Augenblick die geisterlösende Liebe pflegt, dieser Jünger vertieft sich nicht vergebens und folgt der Lehre und Weisung des Meisters, wie viel mehr jene, die den Gedanken der Liebe beharrlich pflegen«, während es im Itivuttakam — man kann diese Stelle direkt als das hohe Lied des Buddhismus bezeichnen — heißt:

»Alle Mittel in diesem Leben, um Verdienst zu erwerben, haben nicht den Wert eines Tausendstels der Liebe, der Erlösung des Geistes. Die Liebe, des Geistes Erlösung, nimmt sie in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt.

»Und wie aller Sternenschein nicht den Wert eines Tausendstels des Mon-

[168] Cfr. oben S. 330.
[169] Siehe oben S. 331.
[170] Majj. Nik. I, p. 207 (31. Suttam).
[171] Es sind die *Pflanzen* gemeint.
[172] Angutt.-Nik. I, p. 38 f. (XX, 2; I, 20 : 2).

denscheins hat, sondern der Mondschein ihn in sich aufnimmt und leuchtet und flammt und strahlt, so haben auch alle Mittel in diesem Leben, um Verdienst zu erwerben, nicht den Wert eines Tausendstels der Liebe, der Erlösung des Geistes. Die Liebe, des Geistes Erlösung, nimmt sie in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt.

»Und wie im letzten Monat der Regenzeit, im Herbste, die Sonne am klaren, wolkenlosen Himmel, am Firmament emporsteigend, alles Dunkel im Luftraum beseitigt und leuchtet und flammt und strahlt, und wie in der Nacht, am frühen Morgen, der Morgenstern leuchtet und flammt und strahlt, so haben auch alle Mittel in diesem Leben, um Verdienst zu erwerben, nicht den Wert eines Tausendstel der Liebe, der Erlösung des Geistes. Die Liebe, des Geistes Erlösung, nimmt sie in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt[173].«

Dabei ist diese Liebe nicht etwa nur eine bedingte, eine durch die Abneigung der anderen begrenzte. Sie durchflutet vielmehr den Jünger des Buddho so unermeßlich, daß keinerlei Feindseligkeit ihr Schranken setzen, daß sie durch keinen Haß je ausgeschöpft werden kann, gleichwie man die Erde nicht erdlos zu machen vermag; im Gegenteil bringt jeder feindliche Angriff sie erst zur vollen Entfaltung:

»Gleichwie etwa, Mönche, wenn da ein Mann herkäme, mit Spaten und Korb versehn, und spräche also: ›Ich werde den Erdball erdlos machen‹, und er grübe da und dort, würfe da auf und dort auf, lockerte da auf und dort auf, löste da ab und dort ab: ›Erdlos sollst du werden, erdlos sollst du werden‹; was meint ihr nun, Mönche: könnte wohl dieser Mann den Erdball erdlos machen?«

»Gewiß nicht, o Herr!«

»Und warum nicht?«

»Der Erdball, o Herr, ist ja tief, unermeßlich, den kann man nicht wohl erdlos machen, so viel Mühe und Plage auch immer jener Mann haben mag.«

»Ebenso nun auch, Mönche, gibt es da fünferlei Redeweisen, deren die Leute sich euch gegenüber bedienen können; rechtzeitiger oder unzeitiger, sinniger oder unsinniger, höflicher oder grober, zweckmäßiger oder unzweckmäßiger, liebevoller oder böswilliger . . . Da habt ihr euch nun, Mönche, wohl zu üben: ›Nicht soll unser Geist verstört werden, kein böser Laut unserem Munde entfahren, freundlich und mitleidig wollen wir bleiben, liebevollen Geistes, ohne inneren Mißmut; und jene Person werden wir mit liebevollem Geiste durchstrahlen: von ihr ausgehend werden wir dann die ganze Welt mit erdballgleichem Geiste, mit umfassendem, großem, alles Maß übersteigendem, durchstrahlen‹: also habt ihr euch, Mönche, wohl zu üben[174 175].«

[173] Cfr. »Buddhistischer Weltspiegel«, 1. Jahrg., S. 154 flg.

[174] »Wir werden die ganze Welt mit erdballgleichem Geiste durchstrahlen«, das will sagen: Der Jünger des Buddho sucht in sich so unermeßlich viel Liebe zu seinen Mitwesen zu erzeugen, daß sie durch keinen Haß je auszuschöpfen ist, so wenig, als die Erde erdlos gemacht werden kann.

[175] Majj. Nik. I, p. 127 (21. Suttam).

Ja, der Buddho geht so weit, daß er sagt: »Wenn euch, Mönche, Räuber und Mörder mit einer Baumsäge Gelenke und Glieder abtrennten, so würde, wer da in Erregung geriete, nicht meine Weisung erfüllen[176].« Auch solchen gegenüber hat man vielmehr »freundlich und mitleidig zu bleiben« und hat von ihnen ausgehend »die ganze Welt mit liebevollem Geiste zu durchstrahlen, mit umfassendem, großem, alles Maß übersteigendem«.

Dabei ist aber diese Nächstenliebe eine Liebe ganz eigener Art. Wenn *wir* von Liebe sprechen, so verbinden wir damit, und zwar auch bei der reinsten Nächstenliebe, untrennbar den Begriff des Gefühls- oder Triebmäßigen, denken mit anderen Worten stets an eine *Neigung* zu einzelnen oder allen Menschen oder den Lebewesen überhaupt. Davon ist nun aber die Liebe, die der Buddho lehrt, weit entfernt. Alles, was Neigung und Trieb ist, ist ja nichts weiter als eine Regung des Durstes, vielleicht des Durstes in seiner edelsten Form, aber immerhin des Durstes, der doch gerade als die Quelle alles Unheils um jeden Preis überwunden werden muß. Deshalb ist denn auch die Nächstenliebe des Buddho etwas von jeder Neigung Freies. Was bleibt aber übrig, wenn man aus der Liebe alles Triebmäßige, alles, was Neigung ist, ausscheidet? *Güte*. Die Güte ist die durch die Erkenntnis von den Schlacken der Leidenschaft, als welche prinzipiell auch jede bloße Neigung irgend welcher Art anzusprechen ist, geläuterte Liebe: leidenschaftliche Liebe ist etwas Alltägliches, leidenschaftliche Güte ein Widerspruch in sich. Die Güte schließt also schon begrifflich alles Triebmäßige aus, sie ist die Liebe der reinen Erkenntnis im Gegensatz zur Liebe des noch von seinen Trieben beherrschten Menschen. Sie ist eben deshalb auch die Liebe des Buddho, weshalb wir sie denn auch weiterhin mit diesem ihren Ehrennamen nennen wollen: der Buddho lehrt die grenzenlose *Güte* gegen alles, was da lebt und atmet.

Weil aber die Güte die Frucht der reinen Erkenntnis ist, deshalb kann sie voll auch nur da zur Reife gedeihen, wo diese reine Erkenntnis in ihrer ganzen Fülle das Dunkel des Lebens erhellt, mithin in einem reinen, konzentrierten Geiste, der einzigen Quelle aller solchen Erkenntnis: »Der Körperberuhigte fühlt Heiterkeit, des Heiteren Geist wird konzentriert. Gütigen Geistes weilend durchdringt er zuerst eine Himmelsrichtung, dann die zweite, ebenso die dritte und die vierte; nach oben und unten und horizontal durchstrahlt er die ganze Welt mit umfassendem, großem, alles Maß übersteigendem gütigem Geiste[177].«

Wir sehen: auf welchem Wege man nur immer auf das wirklich Große und Hehre in der Welt trifft, stets stellt es sich als die Frucht der Konzentration des Geistes dar.

Ist aber so die Güte die Frucht der reinen Erkenntnis, so muß sie auch in engster Beziehung zu dem großen Endziele aller solchen Erkenntnis, dem vollständigen Gleichmut, wie er aus der Ertötung jeglichen Durstes resultiert,

[176] Majj. Nik. I, p. 129 (21. Suttam).
[177] Cfr. M. N., 7. Suttam.

stehen; und in der Tat ist diese Beziehung so eng, daß der Buddho sie geradezu zu einem Vehikel für die Erlangung dieses Endzieles gemacht hat. Er tut das in den Brahmavihārabhāvanā, den Erweckungen der vier Brahma-Zustände[178], deren erste eben darin besteht, daß der Mönch die ganze Welt mit gütigem Geiste durchstrahlt, während er die drei weiteren im unmittelbaren Anschluß an diese erste, wie folgt, pflegt:

»Mitleidsvollen Geistes weilend durchdringt er zuerst eine Himmelsrichtung, dann die zweite, ebenso die dritte und vierte; nach oben und unten und horizontal durchstrahlt er die ganze Welt mit umfassendem, großem, alles Maß übersteigendem mitleidsvollem Geiste.

Freudevollen Geistes weilend durchdringt er zuerst eine Himmelsrichtung, dann die zweite, ebenso die dritte und vierte; nach oben und unten und horizontal durchstrahlt er die ganze Welt mit umfassendem, großem, alles Maß übersteigendem freudevollem Geiste.

Gleichmütigen Geistes weilend durchdringt er zuerst eine Himmelsrichtung, dann die zweite, ebenso die dritte und vierte; nach oben und unten und horizontal durchstrahlt er die ganze Welt mit umfassendem, großem, alles Maß übersteigendem gleichmütigem Geiste[179].

Mit diesem völligen Gleichmut, sofern er dauernd geworden ist, hat der Mönch aber wiederum die volle Erlösung erreicht: »›So ist es‹, versteht er, ›es gibt Gemeines, es gibt Erhabenes, und es gibt eine Entrinnung in *das Jenseits des Wahrnehmungsbereiches.*‹ Und in solchem Schauen, in solchem Anblick wird sein Geist erlöst von der Beeinflussung durch das Begehren, erlöst von der Beeinflussung durch (die Gier nach) Werden, erlöst von der Beeinflussung durch das Nichtwissen[180].«

Es entsteht nun aber die Frage nach dem letzten und tiefsten Grunde dieser grenzenlosen Anteilnahme gegenüber allem Lebendigen, wie sie in Form der Erweckungen der vier Brahma-Zustände ein wesentliches Erfordernis aller Heiligkeit ist — niemand kann heilig werden, der *sie* nicht in sich verwirklicht hat. Nach Schopenhauer beruht diese Anteilnahme auf der Durchschauung des principium individuationis, auf unserer Identifikation mit den anderen Wesen, also darin, daß die Scheidewand zwischen du und ich aufgehoben wird, indem man sich, wie ja auch nach dem Vedānta — »tat tvam asi« — in allem wiedererkenne. Es ist aber klar, daß diese Erklärung vor dem Buddho nicht bestehen kann. Verirrt doch auch sie sich in das der Erkenntnis schlechthin und bedingungslos verschlossene transzendente Gebiet, in das »unbetretene Land«,

[178] Der *Brahman*-Begriff war und ist für den Inder der Inbegriff des Heiligen und Echten. Seine ursprüngliche Bedeutung ist Gebet. Bezüglich des vom Buddho aus dem Veda übernommenen Wortes Brahman, siehe »Wissenschaft des Buddhismus«, S. 296.

[179] Majj. Nik. I, p. 38 (7. Suttam).

[180] Cfr. M. N., 7. Suttam. — Wenn oben S. 182 f. die vier Brahma-Zustände nur zu einer Wiedergeburt in einer Brahmawelt führen, so liegt der Grund hiefür darin, daß dort der Mönch eben noch an diesen vier Brahma-Zuständen selbst haftet.

hinsichtlich dessen es nur *ein* richtiges Verhalten gibt: absolutes Schweigen. Der Buddho braucht aber auch derartige Erklärungen, die auf dem Versuch, das Unfaßbare zu fassen, beruhen, gar nicht. Denn von seinem höchsten Standpunkte aus entschleiert sich auch dieses Problem wieder in höchst einfacher Weise; ja, seine Lösung ist abermals, wenn man sie nur einmal begriffen hat, wie die ganze Lehre des Buddho überhaupt, selbstverständlich. Der wahre Grund für jene grenzenlose Anteilnahme, die der Heilige gegen alle Wesen hegt, ist nämlich in dem Satze beschlossen: »Wir sind Wesen, die Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen[181].« Freilich darf man dabei diesen Satz nicht so nehmen, wie er sich dem oberflächlichen Blick präsentiert, sondern muß ihn mit dem Buddha-Auge betrachten. Diesem aber stellt er sich, wie folgt, dar: Wenn ich Wohl begehre und Wehe verabscheue, so ist dieses Ich natürlich nicht mein Körper, auch nicht meine Empfindung, meine Wahrnehmung, meine Gemütstätigkeiten, noch auch mein Erkennen, kurz, nicht der Inbegriff meiner Persönlichkeit; denn das alles ist ja *nicht-ich*, anattā. Ich selbst bin, wie wir wissen, etwas von diesem allem radikal Verschiedenes, das sich in keiner Weise positiv bestimmen läßt, bin das Unergründliche schlechthin. Nur so viel weiß ich im Lichte meiner Erkenntnis, daß ich nichts von der Welt bin, das heißt, ich kann rein negativ sagen, daß im Grunde nichts von der Welt etwas mit mir zu tun hat. Im Gegenteil stellt meine Persönlichkeit und damit die Welt nur eine *Beschränkung* von mir dar, von welcher Schranke ich mich als Heiliger in Verwirklichung der heiligen *Freiheit* losmache, eine Freiheit, die vollständig wird, wenn ich in meinem letzten Tode auch den Mechanismus, mittels dessen ich mit der Welt in Verbindung stehe, den sinnenbehafteten Körper, definitiv abwerfe. Dann bin ich absolut frei, damit aber *schrankenlos*, *grenzenlos*, Begriffe, die ja alle nur besagen, daß jede Schranke, jede Grenze, die meine Freiheit beeinträchtigte, gefallen ist: »Von dem, was man Körperlichkeit nennt, *befreit*, o Vaccho, ist der Vollendete gar tief, *unermeßlich*, unergründlich, gleichwie etwa der große Ozean[182].« Wenn ich aber im Grunde schrankenlos, grenzenlos und andererseits ein Wesen bin, das Wohlsein begehrt und Wehe verabscheut, dann ist natürlich auch dieses Begehren nach Wohlsein und dieses Verabscheuen des Wehes grenzenlos; und in der Tat erfährt das ja auch jeder jeden Augenblick an der Unersättlichkeit seines Verlangens nach Wohlsein und seinem schrankenlosen Abscheu vor allem Leid[183]. Nicht aber erfährt er die Schrankenlosigkeit seines Wesens selbst. Denn *er selbst* hat sich ja auf seine Persönlichkeit und einen bestimmten Interessenkreis *beschränkt*, eben weshalb dann auch sein grenzenloses Verlangen nach Wohlsein und Verabscheuen des Leidens sich auf diesen beschränkten Kreis konzentriert, sich innerhalb seiner auswirkt. Im werdenden Heiligen aber kommt in dem gleichen Maße, als er alles, auch seine

[181] Majj. Nik., 94. Suttam.
[182] M. N., 27. Suttam.
[183] Damit ist also das Rätsel der Unersättlichkeit des Durstes an sich gelöst.

Persönlichkeit, als anattā erkennt, auch die Schrankenlosigkeit seines Wesens selbst zum Durchbruch. Damit wird dann aber auch sein Begehren nach Wohlsein und sein Verabscheuen des Leidens von der Beschränkung auf den bisher willkürlich gezogenen Kreis befreit: ersteres weitet sich in Form grenzenlosen Wohl*wollens* – nur ein anderer Ausdruck für Güte – sein Verabscheuen des Leidens aber in Form grenzenlosen Mitleids über das All hin aus: er leidet mit, wo nur immer Leid empfunden wird und sei es in Fixsternweiten[184]. Ebenso schrankenlos ist natürlich aber auch die Freude, die in Befriedigung seines Begehrens nach Wohlsein in dem gleichen Maße in ihm aufgeht, als er sich anschaulich als von seiner Persönlichkeit verschieden erkennt und damit sich in seinem eigentlichen Wesen über diesen Urquell alles Leidens erhaben weiß, wie endlich auch der heilige Gleichmut, in welchem sein grenzenloses Verlangen nach Wohlsein zu allerletzt, wenn er auch jene heilige Freude als eine vergängliche Regung erkannt hat, ebenso grenzenlos befriedigt wird und damit für immer zur Ruhe kommt[185].

Weil so, je höher ein Mensch moralisch steigt, seine Güte immer mehr zunimmt und zugleich universeller wird, deshalb ist umgekehrt auch das Maß von Güte, das einer offenbart, ein untrüglicher Maßstab für seinen moralischen Wert. Besonders wird für diese seine Einschätzung nach dem Ausgeführten von Bedeutung sein, welchen Aktionsradius diese seine Güte hat, ob sie sich also nicht bloß auf die Menschheit, sondern auch auf die Tierwelt, ja selbst das Pflanzenreich erstreckt: der Heilige begreift sie alle unbegrenzbar ein in seiner Brust[186]. Bei ihm wirkt sich diese Güte entsprechend der völligen Reinheit der Erkenntnis, aus der sie entspringt, auch in der reinsten Weise aus, indem er alle Wesen mit dem heiligen Gleichmut als dem Höchsten durchstrahlt und auch im übrigen sein *Erbarmen* – diese Form hat bei ihm, der selbst keines geistigen Schmerzes mehr fähig ist, das Mitleid angenommen – sich ausschließlich darin betätigt, den Menschen das Höchste, die Wahrheit, zu geben – »Der Wahrheit Gabe ist die höchste Gabe[187]« – indem er alle die anderen zahllosen Möglich-

[184] Man kann auch sagen: er wird zu einem Wesen, dem es *ganz* wohl nur dann ist, wenn es überhaupt kein Leiden auch nur mehr wahrzunehmen braucht, das eben deshalb auch selbst *mit* leidet, wo immer es nur auf Leiden stößt.

[185] Hier finden also auch die Begriffe *Egoismus* und *Altruismus* in einer höheren Einheit ihre Auflösung: man ist selbst erst glücklich, wenn man auch *allen* anderen Wesen wohl will. Das letztere ist nur möglich in dem Maße und soweit, als man sich von seiner eigenen Persönlichkeit lossagt. Insoweit verliert man dann aber auch sein *Ego*, mit welchem Worte man, wie wir wissen – cfr. oben S. 141 ff. – gemeinhin ja nur die eingebildete wesenhafte Beziehung seiner selbst zu den Bestandteilen seiner Persönlichkeit zum Ausdruck bringt. Ist man aber kein Ego, kein Ich als positive Größe dieser Welt mehr, dann hat natürlich auch der Gegensatz »der andere« diese seine gegensätzliche Beziehung verloren, so daß jede Schranke für die Betätigung des Wohlwollens aufgehoben ist.

[186] Suttanipāto, V. 149.

[187] Dhammapadam, V. 354.

keiten, Güte zu erweisen, den noch Strebenden überläßt, je nach dem Grade der Erkenntnis, den sie bereits erreicht haben. Auch hinsichtlich dieser niederen Grade der Auswirkung der Güte ist nämlich daran festzuhalten, daß sie die Frucht der Erkenntnis sind. Deshalb wird die Güte auch in diesen niederen Stadien, entgegen der bloßen Nächstenliebe, die nur zu oft blind und deshalb töricht handeln läßt, stets danach trachten, das in jedem Falle Zuträglichste und Beste zu geben, sei es nun an Almosen oder durch persönliches Eingreifen oder aber vor allem auch – im Vergleich zum ewigen Heile tritt ja das flüchtige irdische Wohl gänzlich zurück – soweit möglich, durch heilsamen Rat und Belehrung.

Daneben aber wird der kämpfende Jünger die Güte auch stets in Form der vier Brahma-Zustände selbst pflegen, soweit er dazu nur immer fähig ist. Nicht nur, daß dies zu seinem eigenen Heile unumgänglich notwendig ist, indem er sich gerade dadurch von jeder Beschränkung auf einen bestimmten Kreis immer mehr befreit und so in Wahrheit wieder zu sich selbst zurückfindet – »wer geistesklar unbegrenzte Güte erweckt, dünn sind die Fesseln (für ihn), der das Vergehen der sterblichen Natur schaut[188]« – erweist er durch die Pflege der vier Brahma-Zustände auch den anderen Wesen einen viel gewaltigeren Dienst, als er es je durch äußere Werke der Mildtätigkeit vermöchte. Denn er *durchstrahlt* sie ja alle, soweit sie dafür empfänglich sind, mit seiner Güte, seinem Mitgefühl, seiner Freude und zum Schluß als Höchstem mit seinem unerschütterlichen Gleichmut und senkt so ganz unmittelbar Beruhigung, Heiterkeit und Frieden in sie hinein. Freilich will das *uns* bei unserer grobmateriellen Naturauffassung, die nur die rein mechanischen Einwirkungen von Stoß und Druck anerkennen will, nicht in den Sinn. Aber ist denn diese Naturauffassung nicht schon längst durch unsere Naturwissenschaften selbst widerlegt? Können wir nicht die Hertz'schen Wellen drahtlos auf Tausende von Meilen in den Raum hinaussenden mit dem Erfolg, daß sie von jedem gleichgestimmten Empfänger aufgefangen werden? Warum sollte also nicht auch der Mensch Wellen der Güte, des Mitleids, der Freude und des Gleichmuts in den Raum hinauszusenden vermögen mit der Wirkung, daß sie von jedem dafür empfänglichen Herzen aufgefangen werden, nachdem wir doch bereits wissen, daß auch das sogenannte Geistige nur ein Feinstoffliches, also speziell etwas den Hertz'schen Wellen Ähnliches ist? Dabei trifft das Phänomen der Ausstrahlung von Wellen der Güte mit jenem der Ausstrahlung Hertz'scher Wellen auch darin zusammen, daß auf je weitere Entfernung die Wellen wirken sollen, desto größer die Kraftquelle sein muß, von der sie erzeugt werden: je konzentrierter der Wille ist, desto weiter reicht sein Wirkungsbereich[189]. Welch ein Gedanke! Ein hei-

[188] Itivuttakam 27.

[189] Im Kleinen kann das Phänomen alltäglich beobachtet werden: die Anwesenheit der Mutter wirkt beruhigend auf das Kind, auch wenn sie von diesem nicht bemerkt wird; ein hervorragend gütiger Mensch beruhigt schon durch seine bloße Anwesen-

liger Mönch sendet von seiner einsamen Zelle aus Wellen des Mitgefühls oder der Freude in den Raum hinaus; hunderte von Meilen davon entfernt treffen sie auf ein von Kummer und Gram verzehrtes Gemüt, das, ihm selbst unbegreiflich, eben infolge davon plötzlich Frieden und Heiterkeit in sich aufsteigen fühlt! Wird hier nicht wiederum einmal das Urteil des Normalmenschen, der unterschiedslos jeden Mönch zu einem für die Welt unnützen Müßiggänger stempelt, in sein direktes Gegenteil verkehrt? Sind nicht diese weltflüchtigen Mönche, wenn sie so wirken, in Wahrheit zugleich die größten Wohltäter ihrer Volksgenossen? Fürwahr »Ihr sollt wissen, daß *die* Leute die nützesten Übungen üben: sie schaffen mehr ewigen Nutzen in einem Augenblick, als alle äußeren Werke, die je auswendig gewirkt werden«, sagt ja auch unser großer deutscher Meister Eckhart[190]. Beispiele von der Kraft dieser Ausstrahlung gibt uns der Buddho selbst. Devadatto, der Judas Ischariot unter seinen Anhängern, läßt einen wilden Elefanten in einer engen Gasse auf ihn los. »Aber der Erhabene richtete auf den Elefanten Nālāgiri seine Kraft der Güte. Da senkte der Elefant Nālāgiri, von dem Erhabenen mit seiner Kraft der Güte getroffen, seinen Rüssel, ging hin, wo der Erhabene war und trat vor ihn hin[191].« Ein anderes Mal erbittet Anando von dem Erhabenen, daß er Roja, einen der Lehre des Buddho fremd gegenüberstehenden Edelmann aus dem Hause der Maller, zur Lehre bekehren möge. »Das ist nicht schwer für den Vollendeten, o Anando, zu machen, daß Roja, der Malla, für diese Lehre und diese Ordnung gewonnen werde. Und Roja, der Malla, von dem Erhabenen mit seiner Kraft der Güte getroffen, ging, wie eine Kuh ihr junges Kalb sucht, von einem Haus zum andern, von einer Zelle zur andern und fragte die Mönche: ›Wo, ihr Ehrwürdigen, weilt jetzt der Erhabene, der heilige, höchste Buddho? Ich begehre ihn zu sehen, den Erhabenen, den heiligen, höchsten Buddho[192].‹«

Diese Güte, die der Heilige ausstrahlt, ist es auch, die ihm, in der Wildnis mitten unter wilden Tieren lebend, mehr Sicherheit gewährt, als es irgend welche äußere Schutzmaßregeln vermöchten: »Auf der Bergeshalde weilend, zog ich Löwen und Tiger durch die Kraft der Güte zu mir. Von Löwen und Tigern, von Panthern, Bären und Büffeln, von Antilopen, Hirschen und Ebern umgeben, weilte ich im Walde. Kein Wesen erschrickt vor mir, und auch ich

heit aufgeregte Gemüter. – Umgekehrt kann sich der Machtbereich des Willens sogar auf die Abgeschiedenen erstrecken: »Wünscht sich, Mönche, ein Mönch: ›Die dahingegangenen verstorbenen Blutsverwandten, die meiner in Liebe gedachten, sollen hohes Verdienst darum haben, hohe Förderung, dann soll er nur vollkommene Sittenreinheit üben, geklärte Geistesruhe erkämpfen, die Konzentration pflegen, durchdringenden Blick gewinnen, ein Freund leerer Stätten sein« (Majj. Nik. I, p. 33 [6. Suttam]).

[190] In dieser Linie liegt mithin auch die wirkliche Lösung der sogenannten sozialen Frage.

[191] Cullavaggo VIII, 3, 12.

[192] Mahāvaggo VI, 3, 6, 4. – Diese und die vorhergehende Stelle sind nebst dem jede von ihnen einleitenden Satze aus Oldenberg (S. 351, 352), nur daß dieser mettā jeweils mit »Freundschaft« statt mit »Güte« übersetzt.

fürchte mich vor keinem Wesen. Die Kraft der Güte ist mein Halt; so weile ich auf der Bergeshalde[193].«

Wirkt so ein nach diesen Grundsätzen lebender Mönch nicht nur sich selbst, sondern auch vielen anderen zum Wohle und Heile, zum Nutzen, Wohle und Heile der Götter und Menschen[194]«, so wird es auch verständlich, daß die Ermöglichung eines solchen heiligen Lebens durch Gewährung des notdürftigen Lebensunterhaltes für die Mönche seitens der Laienanhänger vom Buddho als das beste und verdienstwirkendste Almosen gepriesen wird, ein Almosen, das in seinem Werte steigt, je höher der Mönch bereits steht und je gewaltiger deshalb sein Wirken ist. Arbeiten so doch auch die Laienanhänger als Kärrner an dem großen Bauwerke mit, das *echte* Mönche — nur von solchen ist natürlich die Rede[196] — als die Könige im heilsamen Wirken errichten.

Aus diesen Ausführungen wird aber auch verständlich werden, daß nur ein Mensch, der vor allem sein eigenes Heil wirkt, auch ein wirklicher Helfer seiner Mitwesen sein kann: »Daß aber, Cundo, einer, der selber sumpfversunken ist, einen anderen Sumpfversunkenen herausziehen kann, ein solcher Fall findet sich nicht. Daß aber, Cundo, einer, der selber nicht sumpfversunken ist, einen anderen Sumpfversunkenen herausziehen kann, ein solcher Fall findet sich[197].« Es hat also auch nichts Auffallendes, sondern ist wiederum nur selbstverständlich, wenn es im Dhammapadam[198] heißt: »Das eigene Heil gib nimmer auf um fremden noch so großen Heils.« Wollen diese Worte doch nur besagen: Lasse nie dein eigenes Heil außer acht um des Heiles der anderen willen; denn sonst ruinierst du dich nur selber, ohne in Wahrheit den anderen zu nützen, eine Mahnung, die heute noch genau so berechtigt ist, wie sie es früher war, da auch heute noch die Devise im Schwang ist: »Unheilsam in der eigenen Haut, wird allgemeines Wohl gewählt[199].« Das Richtige ist eben, *sowohl* zum eigenen *als auch* zum Heile der anderen zu wirken. Ein solcher Mensch »ist der größte, der beste, der würdigste, der erhabenste[200]«, er tritt ganz in die Fußstapfen des Buddho, der ja auch nicht mit seiner eigenen Erlösung sich begnügte, sondern Zeit seines Lebens zu retten suchte, was zu retten war, ja, der weiterhin dafür Vorsorge traf, daß auch allen späteren Geschlechtern an seiner Lehre der klar sichtbare Weg zum Heile offen blieb. Trug er doch noch angesichts seines Todes seinen Jüngern auf: »Darum aber habt ihr die Dinge, die von mir zur Durchschauung euch aufgewiesen wurden, wohl zu *bewahren, zu behüten*... auf daß

[193] Cariyā Pitaka III, 13.

[194] Majj. Nik. I, p. 211 (31. Suttam).

[196] Von den anderen gilt: »Es wäre für einen schlechten, ungezügelten Menschen besser, er schluckte eine glühende Eisenkugel hinunter, als daß er von des Landes Mildtätigkeit lebte.« (Dhammapadam, V. 308)

[197] Majj. Nik. I, p. 45 (8. Suttam).

[198] V. 166.

[199] Psalmen der Nonnen, V. 936.

[200] Angutt. Nik. II, p. 95 (IV, 95).

dieses heilige Leben seinen Lauf nehme, lange bestehn kann, daß es vielen zum Wohle, vielen zum Heile sei, aus Erbarmen zur Welt, zum Nutzen, Wohle und Heile für Götter und Menschen[201], indem die so überlieferte Lehre an die Stelle seiner persönlichen Unterweisung treten sollte: »Es mag wohl sein, Anando, daß ihr etwa gedächtet: ›Dahin ist die Unterweisung des Meisters, wir haben keinen Meister mehr.‹ Doch darf man das, Anando, nicht also ansehn. Was ich euch, Anando, als Lehre und als Regel aufgewiesen und angegeben habe, das ist nach meinem Verscheiden euer Meister[202 203].«

Auch wir haben diese Lehre nunmehr erschöpfend kennen gelernt. Überblicken wir sie noch einmal im ganzen, so läßt sie sich kurz also zusammen-

[201] Dīgha Nik. XVI.

[202] Dīgha Nik. XVI.

[203] Man hat daraus, daß die Lehre des Buddho auch heute noch besteht, eine Widerlegung seiner Prophezeiung finden zu können geglaubt: »Nicht lange Zeit, Anando, wird heiliges Leben bewahrt bleiben; fünfhundert Jahre, Ananda, wird die Lehre der Wahrheit bestehen« (zitiert bei Oldenberg, S. 384, 445). Zu einer solchen Schlußfolgerung kann aber nur derjenige gelangen, der sich über den Inhalt dieser Prophezeiung nicht klar geworden ist. Der Buddho wollte mit ihr natürlich nicht sagen, daß nach fünfhundert Jahren seine Lehre vom Erdboden verschwunden sein werde – den Ausschluß *dieser* Eventualität mochte selbst ein geringerer Geist als er voraussehen –, sondern nur, daß das allgewaltige Gesetz der Vergänglichkeit auch vor seiner eigenen Lehre von dieser Vergänglichkeit nicht Halt machen werde, indem sie nach fünfhundert Jahren gemeinhin so unverständlich geworden sein werde, daß *wirklich* heiliges Leben, also die völlige Erlösung, als ständige Erscheinung aufgehört habe. Wer an *diesem* Sinne der Prophezeiung noch einen Zweifel hegt, der lese den Schluß des fünfundsechzigsten Suttams der M. S., wo der Buddho auf die Frage nach dem Grunde dafür, daß es früher weniger Ordensregeln gab, aber mehr der Mönche, die Wissen hatten, da waren, antwortet: »Also ist es eben, Bhaddālī, wenn die Wesen sich verschlechtern, *wenn die wahre Lehre untergeht*, daß es mehr der Ordensregeln gibt, aber weniger Mönche, die Wissen besitzen.« Der Buddho hat also sogar von einem Untergang seiner Lehre schon zu seinen Lebzeiten in dem Sinne gesprochen, daß immer weniger Mönche Wissen besitzen. – Daß aber in *diesem* Sinn seine Lehre fünfhundert Jahre nach seinem Tode untergegangen war, geht gerade aus dem von Oldenberg (l. c.) als Gegenargument angeführten Umstande hervor, daß um jene Zeit die Gemeinden der Buddhisten durch alle Weiten Indiens in Blüte stehen und daß ihre Sendboten ferne über Indien hinaus, die Meere durchziehend, die Schneefelder des Himālaya übersteigend, die Wüsten Mittelasiens durchwandernd, zu Nationen den Glauben des Buddho bringen sollten, deren Namen selbst man zu Zeiten des Buddho in Indien nicht gekannt habe –: *Seine Lehre war zur reinen Laienreligion, zur Volksreligion geworden*, hatte also das Auszeichnende einer Lehre »wie sie den Erwachten eigentümlich ist«, die nur in der Hauslosigkeit ganz verwirklicht werden kann, verloren. Zwar bestand auch der Orden des Meisters selbst noch; ja, er war gleichfalls infolge dieser Entwicklung mächtig aufgeblüht; aber gerade dadurch, daß er »Größe, hohe Gabe, hohen Ruhm, reiches Wissen, späte Jahre erreicht hatte«, waren auch in ihm »manche auf Einflüsse (der Gier, des Hasses und der Verblendung) beruhende Dinge offenbar geworden« (cfr. das zit. Suttam der M. S.), die ihn seines Charakters als einer Anstalt, in der heiliges Leben im engeren und wirklichen Sinne eine ständige Erscheinung bildete, entkleideten. – Um trotz der damaligen äußeren Blüte den inneren Verfall deutlich zu sehen, braucht man nur in der Geschichte nach-

fassen: Wir sind krank: wir leiden an der Krankheit *des Wollens* und damit des Lebens[204]. *Das Symptom* dieser Krankheit ist die Wunde der sechs Sinne[205], das heißt unser mit den sechs Sinnen behafteter Körper. Die Krankheit ist *chronisch:* wir leiden schon seit anfangslosen Zeiten an ihr. Je nachdem sie mildere Formen annimmt oder heftiger wird, haften wir in Götterwelten oder im Menschenreich einerseits, in Höllen- oder Tierreichen andererseits, und stellt sich uns dementsprechend die Wunde der sechs Sinne in Form »der himmlischen fünferlei Sinnenfreuden[206]« oder eines menschlichen oder tierischen Organismus oder aber eines verstoßenen Wesens dar, all das in endloser Aufeinanderfolge. *Der Arzt*, der uns von dieser Krankheit heilen kann, ist der Buddho, die *Medizin*, mittels deren er heilt, ist die in der Meditation gewonnene anschauliche Erkenntnis. Entgegen der bloßen Symptombehandlung durch den Normalmenschen – er beruhigt die jeweils sich meldenden Regungen des Begehrens bloß vorübergehend, indem er ihnen nachgibt, mit der Folge, daß die Krankheit sich noch weiter verschlimmert[207] – wird diese letztere vom Buddho auf dem Wege des erkennenden Schauens an der Wurzel behoben: wir werden völlig willenlos. Mit der Krankheit verschwindet aber auch ihr Symptom, die Wunde der sechs Sinne. Zunächst zwar bleibt sie noch als Narbe bestehen: auch der Heilige ist bis zu seinem Tode noch an seinen Körper gebunden. Mit diesem Tode aber wird der Körper gänzlich und für immer abgeworfen: die Wunde schließt sich ganz; wir sind für immer genesen, sind frei, absolut frei, nämlich frei von allem Wollen, frei von unserer langen Krankheit, frei vom Leben.

Diese einzige Veränderung wird also die Erlösung von der Welt in uns hervorbringen. Wir selbst werden völlig unangetastet bleiben. Es soll nur dieses ewige unheilvolle Wollen, diese stete quälende Krankheit an uns behoben und damit endlich einmal Frieden in uns werden, auf daß wir mit dem Meister sagen

zulesen, wie die Lehre sich bereits um jene Zeit in verschiedene Richtungen gespalten hatte.

Die Sache ist genau wie beim Christentum: auch dieses besteht noch, obgleich es als herrschende Institution in seinem *ursprünglichen* Bestande schon längst untergegangen ist.

[204] »Sabbam dukkham chandamūlakam chandanidānam: chando hi mūlam dukkhassa: alles Leiden wurzelt im Willen, stammt aus dem Willen: denn der Wille ist die Wurzel des Leidens« (Samyutta Nik. XLII, 11).

[205] Cfr. M. N., 105. Suttam: »Die Wunde, das ist eine Bezeichnung der sechs Sinne«; ferner M. N., 33. Suttam: »Und wie verbindet ein Mönch Wunden? Wenn da ein Mönch mit dem Auge eine Gestalt erblickt, mit dem Ohre einen Ton gehört hat (usw.), so haftet er weder am Ganzen noch an den Einzelheiten. *Also verbindet ein Mönch Wunden.*«

[206] Majj. Nik. I, p. 505 (75. Suttam).

[207] gleichwie die Wunden eines Aussätzigen durch das Abreiben, mit dem er den Juckreiz zu beseitigen sucht, nur noch schlimmer werden (cfr. das gewaltige 75. Suttam des Majj. Nik.).

können: »Einstmals bestand Begehren, und das war von Übel; das besteht jetzt nicht mehr, und so ist's gut. Einstmals bestand Haß, und das war von Übel; das besteht jetzt nicht mehr, und so ist's gut. Einstmals bestand Verblendung, und das war von Übel; das besteht jetzt nicht mehr, und so ist's gut[208].«

Ob wir das einmal sagen können, wird vor allem davon abhängen, ob die Lehre des Buddho so, wie wir sie nunmehr kennen gelernt haben, zunächst den *Willen* in uns ausgelöst hat, es einmal sagen zu können. Alles weitere ist dann wiederum – selbstverständlich.

* * *

[208] Angutt. Nik. III, 66.

ANHANG

ANHANG I

1. Die Tragweite des Begriffes Atakkāvacara (»nicht im Bereiche des logischen Denkens«) in der Lehre des Buddho

I.

Die Lehre des Buddho beruht auf dem anschaulichen Denken, das nie den Zusammenhang mit der sinnlichen Erfahrung verliert, also auf einem Denken, das »in der Anschauung wurzelt« (dassanamūlika), wie es im Majjh. Nik., 47. Sut., heißt, oder, was dasselbe ist, sie vollzieht sich im »Erkennen und Sehen« — »jānāti passati: er erkennt und sieht« ist eine ständige Redewendung im Kanon. Der Buddho verlangt also einerseits Denken und damit Logik. Alles Denken, alles Erwägen und Überlegen kann ja immer nur eine Tätigkeit der Vernunft und damit logisches Denken sein — Logik kommt von logos, das »Wort« und »Vernunft« bedeutet, die beide unzertrennlich sind. Andererseits aber kennt der Buddho nur ein logisches Denken mit dem Material anschaulicher Vorstellungen. Weil der Buddho ein *solches* Denken pflegte, deshalb trug er seine Lehre nach der dialektischen Methode vor, wobei das Wort Dialektik im Sinne Platons zu verstehen ist, d. h. eben als die Kunst des logischen Denkens auf Grund der Anschauung, eine Kunst, die sich in der »Unterredung« (Dialog) vernünftiger Menschen miteinander oder im Gespräch der Seele mit sich selber entfaltet. Diese Kunst des in der Anschauung wurzelnden logischen Denkens befolgt der Buddho so sehr, daß er als den »Weg zum Absoluten« (asankhatam) direkt *»die mit energischem Denken und Überlegen verbundene Konzentration«* (savitakko savicāro samādhi) angibt: »Welches, ihr Mönche, ist der Weg zum Absoluten — zum Wahren — zum anderen Ufer — zum Feinen — zum Unverwelklichen — zum Ewigen — zum Friedvollen — zum Todlosen — zum Hocherhabenen — zum Wonnevollen — zum Verschwinden des Durstes — zum Wundervollen — zum Erstaunlichen — zur Reizfreiheit — zum Eiland — zum Obdach — zum Endziel? Es ist *die mit energischem logischen Denken und Überlegen verbundene Konzentration.*« (Sam. Nik. IV, p. 362–372: XLIII, 12–43).

II.

Das logische Denken arbeitet mit den *Begriffen*, in welche die gesamte mögliche sinnliche Erfahrung eingefangen wird (Näheres in »Die Botschaft des Buddha, der Schlüssel zur Unsterblichkeit«, p. 21). Sein Objekt ist also die Erscheinungswelt. Eben deshalb ist die Begriffsbildung und damit alles logische

Denken überhaupt auf diese Erscheinungswelt beschränkt. Was der Wahrnehmung unserer Sinne schlechterdings entzogen ist, das kann eben deshalb auch nicht in einen Begriff eingefangen und damit nicht zum Gegenstand des logischen Denkens gemacht werden, es liegt nicht im Bereiche des logischen Denkens.

Auf dem gleichen Standpunkte steht auch der Buddho: Auch nach ihm ist alle sinnliche Wahrnehmung und damit alles Denken schlechthin auf die Erscheinungswelt beschränkt: »Was da gesehen, gehört, gedacht, erforscht, im Geiste untersucht wird —(also eben der gesamte Bereich der sinnlichen Erfahrung und des Denkens im weitesten Sinne) — ist das unvergänglich oder vergänglich« fragt er im Sam. Nik. XXIV, 2 seine Mönche, worauf ihm diese unter seiner Zustimmung erwidern: »Vergänglich, o Herr.« »Was aber vergänglich ist — sagt er anderweit — das wird im Orden des Heiligen die Welt genannt.«

Auch er mußte deshalb den Bereich jenseits der Welt oder, wie unsere Philosophen sagen, der Erscheinungswelt, als »nicht im Bereiche des logischen Denkens« erklären, ein Ausdruck, der die wörtliche Übersetzung des vom Buddho gebrauchten Wortes atakkāvacara darstellt (a = nicht, takka = logisches Denken, avacara = Bereich).

Zwar wird vielfach angenommen, der Buddho habe seine *ganze* Lehre (dhammo) mit atakkāvacara als dem logischen Denken nicht zugänglich erklärt. Daß aber diese Annahme geradezu absurd ist, ergibt sich doch wohl zur Evidenz schon aus dem Bisherigen: wer als den Weg zum Absoluten, zum Nibbānazustande, zum Endziel die *mit energischem logischen Denken und Überlegen* verbundene Konzentration des Geistes erklärt, der verwahrt sich doch eben dadurch in denkbar klarster Weise gegen die Insinuation, er erkläre seine Lehre, die ja in ihrer Gesamtheit nichts weiter als der Weg zum Absoluten, zum Nibbānam ist, als nicht im Bereiche des logischen Denkens liegend.

III.

Was aber erklärt dann der Buddho als atakkāvacara, als nicht im Bereich des logischen Denkens liegend? Meint insbesondere auch er damit den Bereich jenseits der Erscheinungswelt? Der Buddho gebraucht den Ausdruck atakkāvacara ausnahmslos nur für einen ganz bestimmten Fall, und dieser einzige ausnahmslose Fall ist, wenn er *von dem Zustand eines Erlösten* spricht.

1. So heißt es im 26. Suttam des Majjh. Nik.: »Die klare Erkenntnis und das Schauen ging mir nun auf (ñāṇañca pana me dessanaṃ udapādi): »Ewig (akuppā) ist meine *Erlösung*, dies ist die letzte Geburt, nicht mehr gibt es ein neues Werden.« *Diesen* Zustand also, mithin den Zustand des *Erlösten*, hat der Buddho im Auge, wenn er in unmittelbarem Anschluß daran fortfährt: »Erreicht habe ich *dieses* Ding (ayaṃ dhammo: vgl. »Die Wissenschaft des Buddh.« 175, Anm.) das tiefe, schwer zu sehende, friedvolle, hocherhabene, nicht im Be-

reiche des logischen Denkens liegende (atakkāvacaro) feine, nur von Verständigen zu erfahren.«

2. Die gleichen Worte erwidert der Buddho im 72. Dialog des M. N. auf die Frage des Vacchagotto: »Ein geisterlöster Mönch, wo ersteht der – nach seinem Tode – wieder?«

3. Im Sam. Nik. VI, 1 : 1-3 heißt es: Einst weilte der Erhabene in Uruvela am Ufer des Flusses Nerañjarā, am Fuße des Feigenbaumes des Ziegenhirten, *nachdem er eben erst ein Vollkommen-Erwachter geworden war.* Da nun erhob sich in ihm als er an abgelegener Stätte in stille Betrachtung versunken war, der Gedanke: »Erreicht habe ich nun dieses Ding, das tiefe, schwer zu sehende, schwer zu entdeckende, friedvolle, hocherhabene, *nicht im Bereiche des logischen Denkens liegende*, feine, nur von Verständigen zu erfahren.«

4. In Itivuttaka 43 spricht der Buddho: »Es gibt, Mönche, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Ungeschaffenes, Nichthervorgebrachtes . . . Das Geborene, Gewordene, Entstandene, Geschaffene, Hervorgebrachte, Unbeständige, aus Alter und Tod Gebildete, das Nest der Krankheiten, das Gebrechliche, dem Strom der Nahrung Entsprungene: es reicht nicht hin, sich daran zu erfreuen. – Der Ausweg aus ihm ist der friedvolle Zustand, *der nicht im Bereiche des logischen Denkens* liegende (atakkāvacaram), beharrende, ungeborene, unentstandene, sorgenfreie, reizfreie: das Aufhören der leidvollen Dinge, das beseligende Zurruhekommen der (Lebens-)Prozesse«.

5. Im ersten Suttam des Dīgh. Nik. werden die verschiedenen möglichen philosophischen Ansichten dargestellt, worauf der Buddho am Schlusse der einzelnen Gruppen derselben immer wieder sagt: »Da erkennt dann der Vollendete: Diese Ansichten, also gefaßt und eifrig gepflegt, werden dahin führen und lassen eine solche Zukunft im Jenseits erwarten. Das erkennt der Vollendete und er erkennt noch Weiteres. Aber dieser Erkenntnis hängt er nicht an, und weil er nicht daran hängt, hat er eben in sich selbst *den Frieden gefunden* und ist, nachdem er das Entstehen und Vergehen der Empfindungen, die Lust, die sie bringen, und das Elend, das sie im Gefolge haben, sowie man ihnen entrinnt, der Wirklichkeit gemäß erkannt hat, weil er nicht mehr haftet, *erlöst. Das* – (also das Hinüberkommen über die Empfindungen und damit der Zustand des *Erlösten* jenseits derselben) – Mönche, sind Dinge (dhammā) tiefe, schwer zu sehende, schwer zu entdeckende, friedvolle, hocherhabene, *nicht im Bereiche des logischen Denkens liegende* (atakkāvacarā), feine, nur von Verständigen zu erfahren.« (Dīgha Nik. I, 1, 36)

Damit sind die *sämtlichen* Stellen im Suttapitakam angeführt, in denen das Wort atakkāvacara überhaupt vorkommt. Damit steht aber fest, daß der Buddho dieses Wort in der Tat *nur* von diesem Zustande des Erlösten jenseits der Empfindungen, also jenseits der Erscheinungswelt gebraucht.

IV.

In *diesem* Umfange aber erweist sich der Gebrauch von atakkāvacara als *selbstverständlich*. Betont doch der Buddho immer wieder, daß ein Erlöster mit der Erkenntnis überhaupt nicht mehr zu erreichen ist und deshalb natürlich auch in keinen Begriff und damit in kein logisches Denken mehr eingeht: »Gleichwie man den Weg des vom Eisenhammer getroffenen Funkens, der nach und nach zur Ruhe kommt, nicht kennt, ebenso ist nicht zu erkennen der Weg der vollkommen Erlösten, die über die fesselnde Flut der Sinnenlüste hinübergekommen sind und das unerschütterliche Wohlbefinden erreicht haben (Ud. 8, 10: vgl. »Das Glück« S. 41).

Diese völlige Unerkennbarkeit eines Erlösten gilt insbesondere auch schon bei seinen Lebzeiten. Das betont der Buddho ausdrücklich im Sam. Nik. XLIV, 2 : 21 gegenüber seinem Mönche Anurādho: »Schon in seiner sichtbaren Erscheinung (ditth' eva dhamme) ist ein Vollendeter in Wahrheit und Wirklichkeit nicht ausfindig zu machen«. Das gleiche führt Sāriputto dem Yamako gegenüber aus (vgl. S. 126 flg.). Deshalb antwortete ja auch der Buddho dem Brahmanen Sundariko, der ihn gefragt hatte: »Von welcher Geburt ist der Herr?« also: »Ich bin nicht Brahmane, bin keines Fürsten Sohn, bin kein Bürgerlicher, *ich bin überhaupt nicht irgend wer* (uda koci no 'mhi). Nachdem ich das Geschlecht der Weltmenschen durchschaut habe, wandere ich als einer, der nicht irgend etwas ist, der nur noch denkt, in der Welt (akiñcano manta carāmi loke) (Su. Nip. 455–456).

Das ist ja auch klar. Ein Vollendeter hat sich von *allen* Dingen (dhammā) losgelöst: »er ist von allen Dingen unbefleckt (sabbesu dhammesu anupalitto – (26. Suttam des M. N.) – »Er ist über *alle* Dinge hinübergekommen« (sabbadhammāna pāragū: Psalmen der Mönche, 690). – Nur durch *Dinge* kann man aber bestimmt werden: »Wer den Dingen (dhammā) nahekommt, geht in die Rede ein; wer ihnen nicht nahekommt, wodurch könnte man den benennen?« heißt es im Suttanipāto 783 und in 1076, daselbst wird feierlich proklamiert: »Kein Maß gibt es für den, der heimgegangen – Beschreib *ihn*, wie du willst, es trifft *ihn* nimmer – Wo alle Dinge (dhammā) restlos sind vernichtet, sind alle Pfade auch der Rede zugeschüttet.«

Alle Dinge aber sind für uns eingeschlossen in den fünf Haftensgruppen. Deshalb führt der Buddho im Sam. Nik. XXII, 35 und 36 flg. auch aus: »Woran man hängt, das nimmt man zum Maßstab; was man zum Maßstab nimmt, dadurch wird man bestimmt. Woran man nicht hängt, das nimmt man nicht zum Maßstab; was man nicht zum Maßstab nimmt, dadurch kann man auch nicht bestimmt werden. Wenn man an den fünf Haftensgruppen hängt, so wird man durch sie bestimmt. Wenn man nicht an ihnen hängt, kann man auch nicht durch sie bestimmt werden.«

Insbesondere wäre es auch eine Bestimmung durch die fünf Haftensgruppen,

wenn man hiezu den Begriff Sein verwenden wollte. Denn auch er ist ein rein empirischer Begriff, ist restlos aus der sinnlichen Erfahrung, d. h. aus den fünf Haftensgruppen abgezogen (vgl. S. 133 flg., insbesondere auch die Anm. S. 135, 176 und 177). Deshalb weist ja auch Sāriputto die Bestimmung »ein Vollendeter ist nach dem Tode« so gut zurück wie die andere »ein Vollendeter ist nicht nach dem Tode« mit der ausdrücklichen Begründung, daß auch das die Anwendung eines nur für die fünf Haftensgruppen geltenden Begriffes auf ein außerhalb derselben Liegendes wäre: »›Ein Vollendeter ist nach dem Tode‹ oder ›ein Vollendeter ist nicht nach dem Tode‹ oder ›ein Vollendeter ist und ist nicht nach dem Tode‹, das, Freund, wäre im Sinne der Körperlichkeit gedacht (rūpagatam), wäre im Sinne der Empfindung – der Wahrnehmung – der Gemütstätigkeiten – des Erkennens gedacht« (Sam. Nik. XLIV, 3).

Der Buddho weist aber auch ausdrücklich die Annahme zurück, ein Vollendeter könnte, trotzdem nicht einmal mehr der Begriff Sein herangezogen werden darf, vielleicht doch noch irgendwie auf eine andere Weise bestimmt werden: Dem bereits genannten Mönche Anurādho hatten auf einem anderen Standpunkte stehende Wanderasketen erklärt: »Freund Anurādho, ein Vollendeter, ein Übermensch, ein höchster Mensch, der das höchste Ziel erreicht hat, kann auf eine der folgenden vier Arten bestimmt werden: ›Ein Vollendeter ist nach dem Tode‹ – ›ein Vollendeter ist nicht nach dem Tode‹ – ›ein Vollendeter ist und ist nicht nach dem Tode‹ – ›weder ist noch ist nicht ein Vollendeter nach dem Tode‹.« Darauf erwiderte Anurādho: »Freunde, ein Vollendeter, ein Übermensch, ein höchster Mensch, einer, der das höchste Ziel erreicht hat, kann auf eine andere Weise als diese vier bestimmt werden«. Darauf sagten die auf einem anderen Standpunkte stehenden Wanderasketen: »Dieser Mönch muß ein Novize sein, der noch nicht lange in den Orden aufgenommen ist. Ist er aber ein älterer Mönch (thero), dann ist er ein unwissender Tor«. Darauf entfernten sich die auf einem anderen Standpunkte stehenden Wanderasketen. Der ehrwürdige Anurādho aber begab sich zum Erhabenen und trug ihm den Fall vor. Der Erhabene sprach: »Was meinst du, Anurādho, sind die fünf Haftensgruppen unvergänglich oder vergänglich?« – »Vergänglich, o Herr«. – »Was aber vergänglich ist, ist das leidvoll oder wohlig?« – »Leidvoll, o Herr«. – »Was aber vergänglich, leidvoll, seiner Natur nach dem Wechsel unterworfen ist, kann man davon mit Recht sagen: ›Das ist mein, das bin ich (aham), das ist mein Selbst‹?« – »Gewiß nicht, o Herr«. – »Deshalb, Anurādho, was es da nur immer an körperlicher Form – an Empfindung – an Wahrnehmung – an Gemütstätigkeiten – an Erkennen gibt, ob eigen oder fremd, grob oder fein, gemein oder erhaben, fern oder nahe: all das ist der Wirklichkeit gemäß in rechter Weisheit also anzusehen: ›Das ist nicht mein, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst.‹ Also schauend, Anurādho, wird der erlesene Jünger, der die Lehre gehört hat, der körperlichen Form überdrüssig – wird der Empfindung, der Wahrnehmung, der Gemütstätigkeiten, des Erkennens überdrüssig. Über-

drüssig wird er reizfrei. Infolge seiner Reizfreiheit löst er sich (von den fünf Haftensgruppen) los. Im Losgelösten entsteht das Wissen von seiner Erlösung: ›Vernichtet ist die Geburt, ausgelebt das heilige Leben, getan habe ich, was mir zu tun oblag, ich habe nichts mehr mit dieser Ordnung der Dinge gemein‹, so erkennt er. — Was meinst du nun, Anurādho, siehst du die körperliche Form eines Vollendeten als den Vollendeten an?« — »Nein, o Herr.« — »Siehst du die Empfindung — die Wahrnehmung — die Gemütstätigkeiten — das Erkennen eines Vollendeten als den Vollendeten an?« —»Nein, o Herr.« — »Siehst du einen — (lebenden) — Vollendeten als ohne körperliche Form, ohne Empfindung, ohne Wahrnehmung, ohne Gemütstätigkeiten, ohne Erkennen an?« — »Nein, o Herr.« — »Da nun, Anurādho, ein Vollendeter schon in seiner gegenwärtigen Erscheinungsform in Wahrheit und Wirklichkeit nicht ausfindig zu machen ist, war es da recht von dir, zu sagen: ›Freunde, ein Vollendeter, ein Übermensch, ein höchster Mensch, einer, der das Endziel erreicht hat, ist in einer anderen Weise als durch die folgenden vier bestimmbar: ›Ein Vollendeter ist nach dem Tode‹ — ›Ein Vollendeter ist nicht nach dem Tode‹ — ›Ein Vollendeter ist und ist nicht nach dem Tode‹ — ›Weder ist noch ist nicht ein Vollendeter nach dem Tode‹?« — »Gewiß nicht, o Herr.« (Sam. Nik. XLIV, 2)

So ist es also in die Augen springend, daß nach dem Buddho ein Erlöster als solcher schlechthin *jeder* Erkenntnis und damit jeder Begriffsbestimmung entzogen und eben deshalb auch atakkāvacara ist, nicht im Bereiche des logischen Denkens liegt.

V.

In *dieser* Weise illustriert der Buddho den Sinn und die Tragweite von atakkāvacara auch direkt in dem oben unter III, 2 genannten 72. Dialog des M.N. Der Wanderasket Vacchagotto fragt ihn: »Ein geisterlöster Mönch, o Gotamo, wo ersteht der?« — »Erstehen, das trifft nicht zu«, erwiderte ihm der Buddho. Nun frägt Vacchagotto weiter: »Dann ersteht er nicht, o Gotamo?« — »ersteht er und ersteht er nicht?« — »ersteht er weder noch ersteht er nicht?« Auf jede einzelne dieser Fragen antwortet der Buddho wiederum: »Das trifft nicht zu.« Als Vacchagotto darauf erwidert, das könne er nicht verstehen, das verwirre ihn, spricht der Buddho eben die Worte: »Dieses Ding, Vacchagotto, ist tief, schwer zu sehen, schwer zu entdecken, friedvoll, hocherhaben, nicht im Bereiche des logischen Denkens (atakkāvacaro), fein, nur von Verständigen zu erfahren« und illustriert nun »dieses Ding« und damit die Bedeutung von atakkāvacara durch das Beispiel des ausgegangenen Feuers, das ja auch schlechthin unerkennbar geworden und damit dem logischen Denken restlos entrückt ist. Darauf fährt er fort: »Geradeso, Vaccho, verhält es sich mit einem Vollendeten. Seine körperliche Form — seine Empfindungen — seine Wahrnehmungen — seine Gemütstätigkeiten — sein Erkennen, die man etwa im Auge haben könnnte, wenn man von ihm spricht, sind abgetan, von Grund aus annul-

liert, einer entwurzelten Palme gleichgemacht, jenseits jeder Möglichkeit, in Zukunft je wieder erstehen zu können, und so von dem, was man körperliche Form — Empfindung — Wahrnehmung — Gemütstätigkeiten — Erkennen nennt, *losgelöst*, ist ein Vollendeter gar tief, unermeßlich, unergründlich wie der große Ozean. Es träfe nicht zu, zu sagen: ›Er ersteht‹, es träfe ebenso wenig zu, zu sagen: ›Er ersteht nicht‹ — ›er ersteht und ersteht nicht‹ — ›weder ersteht er, noch ersteht er nicht‹.«

Kann nach alledem ein Begriff und seine Tragweite genauer umrissen sein als der von atakkāvacara? Wer sollte da noch von »der Logikunfähigkeit der Buddhalehre« sprechen können!

2. Das Verhältnis der Lehre des Buddho zu den Upanischaden

Im Vorstehenden ist die reine Lehre des Buddho dargestellt worden, ohne daß, entgegen dem sonst allgemein gepflegten Brauche, auf ihr Verhältnis zu den religiösen und philosophischen Anschauungen, wie sie zur Zeit des Auftretens des Buddho in Indien herrschten, eingegangen worden wäre. Nur durch diese Heraushebung aus dem ganzen Milieu, in welchem sie in die Welt eintrat, war es möglich, sie als die ewig-gültige, »zeitlose Wahrheit«, wie sie der Buddho selbst nennt, die ihre Beglaubigung in sich selbst trägt, aufzuzeigen und so das Vorurteil zu zerstören, als ob auch die Lehre des Buddho, wie andere philosophische Systeme, ganz oder doch zum Teil ein Erzeugnis des Geistes ihrer Zeit und ihres Landes, der im Buddho bloß seinen klarsten Interpreten gefunden habe, somit zeitlich und räumlich bedingte Wahrheit sei, die eben deshalb auch nur im Zusammenhang mit ihrer Zeit und ihrem Lande, also als historische Erscheinung und damit in historischer Darstellungsweise begriffen werden könne, wie das bei uns zu Lande die gemeine Meinung ist.

Dabei geht man in der Verkennung des Charakters der Lehre des Buddho soweit, daß man die in den Upanischaden niedergelegten philosophischen und religiösen Anschauungen des Brahmanismus, wie sie zur Zeit des Buddho herrschten, über seine Lehre stellt, ja mit der letzteren bereits den Verfall der philosophisch-religösen Entwicklung des alten Indien beginnen läßt.

Es dürfte deshalb für manche Leser nicht unerwünscht sein, das Verhältnis der Lehre des Buddho zu den Upanischaden, wie es wirklich ist, kennen zu lernen. Für sie ist dieser Anhang bestimmt, der, wenn auch nur skizzenhaft, aber doch so, daß die prinzipiellen Differenzpunkte scharf hervortreten, dieses Verhältnis behandelt. Selbstverständlich ist dabei die genaue Kenntnis des vorliegenden Werkes vorausgesetzt.

I.

Auch die Verfasser der Upanischaden sind den richtigen Weg zur Lösung des Rätsels unseres Daseins gegangen, indem sie als Grundproblem nicht aufgestellt hatten: »Was ist *die Welt*«, sondern: »Was bin *ich*?« Auch sie hatten weiterhin dieses Ich — den Ātman — dadurch aufzufinden gesucht, daß sie von ihm alles absonderten, was nicht-ich ist. Aber sie kamen hierbei nur bis zu einem gewissen Punkte: Nachdem sie die Außenwelt, den eigenen Leib, die Sinne, das Zentralorgan des bewußten und das des unbewußten Lebens vom Ātman losgelöst hatten[1], blieb ihnen schließlich als ihr eigentliches Wesen *reines Erkennen, reine Geistigkeit* (caitanyam) oder »das Erkenntnis-Selbst« (prajñātman): »Wie ein Salzblock kein (unterschiedliches) Innere oder Äußere hat, sondern durch und durch ganz aus (Salz-) Geschmack besteht, so, fürwahr, hat auch dieser Ātman kein (unterschiedliches) Innere oder Äußere, sondern besteht durch und durch ganz aus Erkenntnis[2]«, das heißt, wie Shankara, der berühmte Kommentator der Brahma-Sutras sagt[3]: »Dieser Ātman ist durch und durch nichts anderes als *Geistiges;* das Geistige ist seine ausschließliche Natur, wie der Salzgeschmack die des Salzklumpens.« Zwar wird er daneben auch noch als attributlos, gestaltlos, unterschiedslos und bestimmungslos definiert: »Er ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang; er ist nicht so und nicht so (neti neti)[4]«, aber doch nur unbeschadet seiner Wesenheit als reiner Geistigkeit. Weil er im Erkennen besteht, ihm also »das Erkennen, wie der Sonne das Leuchten, als ewige Wesensbestimmtheit einwohnt[5]«, deshalb bedarf er an sich auch keiner Organe zum Erkennen und wird auch nicht durch die Abwesenheit aller Erkenntnisobjekte berührt: »Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht; denn für den (wesenhaft) Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens möglich. Aber es ist kein Zweites außer ihm, kein anderes, von ihm Verschiedenes, das er sehen könnte[6].« Zugleich soll dieses so gefundene wahre Selbst völlig wunschlos sein und in dieser »Vollbefriedigung« (Samrādhanam) die höchste Seligkeit (ānanda) genießen: »es ist aus Wonne bestehend« (ānandamaya[7]).

Natürlich war all das keine reine Spekulation, sondern basierte auf anschaulicher Erkenntnis, gewonnen durch tiefe Versenkung — pra-ni-dhānam — des Yogin in sich selbst. Es bedarf wohl nur des Hinweises, um ohne weiteres erkennen zu lassen, daß diese Versenkung eben jene ist, welche in der Lehre des Buddho als »der Bereich der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung«

[1] Deussen, System des Vedānta, 2. Aufl., S. 60 f.
[2] Brih. Up. 4, 5, 13.
[3] Deussen, l. c. S. 229.
[4] Brih. Up. 3, 8, 8; 2, 3, 6.
[5] Worte Shankaras: Deussen, l. c. S. 147.
[6] Brih. Up. 4, 3, 23.
[7] Brih. Up. 4, 4, 6; Tait. Up. 2, 5.

(nevasaññā-nāsaññāyatanam) — cfr. oben S. 254, Anm. 49 — beschrieben wird. In ihr ist der Mönch reines Erkennen »ohne Objektwahrnehmung[8]«, also, um im Sinne der Upanischaden zu sprechen, reine Erkenntnismasse geworden: der Yogin identifizierte sich offenbar mit dem auf dieser Stufe in seiner ganzen Reinheit strahlenden »unerkennbaren, von allen Seiten leuchtenden« Elemente des Erkennens[9]. Zugleich ist auf dieser Stufe auch die vorgenannte Vollberuhigung des Yogin eingetreten, da man auch zu ihr nur durch Stillung aller Sinnentätigkeiten, in denen sich ja alles Verlangen betätigt, gelangen kann: »Es ist alles Wahrnehmung. Wo diese ohne Überreste aufgeht: das ist das Friedvolle, das ist das Hocherhabene, jener Bereich der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung[10].«

Auf dieser realen Basis, die man übrigens auch im traumlosen Tiefschlafe, »wenn er eingeschlafen keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut[11]«, wiederzufinden glaubte, indem auch da das Erkennen ihm wesentlich bleibe, aber, mangels eines Objektes, nur keine Gelegenheit habe, sich zu betätigen[12], wurde nun das System im übrigen aufgebaut.

Schien auf diese Weise nämlich unser innerster Kern, also das wahre Selbst, aufgedeckt, dann war für den Inder damit auch ohne weiteres das letzte Prinzip der Welt selbst, die Weltseele (Brahman), ermittelt. Denn als Weltprinzip muß es in allem in der Welt aufzufinden sein, in der »Sonne am Firmament« so gut wie »im Luftraum«, vor allem aber auch *in uns selbst*, die wir ja auch zur Welt gehören[13]. Wenn ich *mich* erkenne, erkenne ich mithin damit zugleich den letzten Urgrund der Welt, oder anders ausgedrückt: *das Weltprinzip muß sich mit dem Ich-Prinzip decken:* Wie man ein im Wasser aufgelöstes Stück Salz nicht mehr finden kann, aber es doch noch im Wasser vorhanden ist, was sich durch den salzigen Geschmack anzeigt, »so nimmst du auch das Seiende hier (im Leibe) nicht wahr, aber es ist dennoch darin. Was jene Feinheit ist, ein

[8] cfr. M. N., 121. Suttam: »animittam cetosamādhim« (Acc.) = Konzentration des Geistes, wobei weitere Objektwahrnehmung aufhört« (Franke, S. 68, Anm. 4).

[9] cfr. ob. S. 59, Anm. 61; S. 232, Anm. 3; S. 286 f.

[10] Majj. Nik. II, p. 264 (106. Suttam).

[11] Brih. Up. 4, 3, 20.

[12] Unser wahres Verhältnis im Tiefschlaf, wie es sich nach dem Buddho darstellt, läßt sich, wenn man mit X das transzendente Ich, mit O den körperlichen Organismus als Sechssinnenmaschine und mit W die Welt bezeichnet, also durchsichtig machen: O ist in relativer Ruhe; damit ist die Verbindung mit W aufgehoben; damit bleibt X ungestört. — In Wahrheit schlafe also nicht *ich*, sondern der körperliche Organismus schläft. »*Ich* schlafe«, sage ich nur, sofern ich mich mit ihm identifiziere. — Wenn man den körperlichen Organismus eines schlafenden Heiligen, für ihn unmerkbar, auf immer zum Stillstand brächte, also das herbeiführte, was man Sterben nennt, dann würde der Heilige selbst dadurch in keiner Weise berührt: Nibbānam wäre unmerkbar in Parinibbānam, in *die ewige Befreiung* vom körperlichen Organismus, übergegangen.

[13] Kath. Up. 5, 1–3.

Bestehen aus ihm ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist das Ich, *das bist du* (tat tvam asi), Shvetaketu[14].«

Damit ergab sich also lückenlos die Gleichung Ātman = Brahman, mit der Folge, daß auch dieses letztere, trotz seiner Unerkennbarkeit im übrigen, als reine Geistigkeit, als »das große, endlose, uferlose, *durch und durch Erkenntnis seiende* Wesen[15]« zu bestimmen ist, und in dem Sinne, daß mein wahres Ich »nicht ein Ausfluß, nicht ein Teil des Brahman, sondern voll und ganz dieses selber ist[16].«

Gibt es aber so in Wahrheit nur »Eines ohne ein Zweites[17]«, dann war eben damit auch die Vielheit der Erscheinungswelt oder die empirische Realität als bloßer Schein, als Blendwerk, *māyā*, erwiesen, »welches Brahman« — oder der Ātman — »als Zauberer (māyāvin)« — im Zustande des Nichtwissens (avidyā) — »aus sich heraussetzt, wie der Träumende die Traumgestalten[18]«. Die in Namen und Gestalten ausgebreitete Welt ist also gar nicht die wirkliche Welt, sondern eine bloße wesenlose Phantasmagorie, die sich bloß als Welt gibt. Die Welt selbst ist ein einiges Geistiges. In ihr »ist der Vater nicht Vater und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter . . . der Dieb ist nicht Dieb, der Mörder nicht Mörder . . . der Asket nicht Asket, der Büßer nicht Büßer[19].«

Hiermit war dann zugleich dem Willen in uns der Weg gewiesen, wo allein er Befriedigung zu erhoffen hatte. Er ist so grenzenlos wie unser Wesen, aus dem er hervorquillt, und will letzten Endes das Wirkliche, nicht den Schein. Er kann also auch völlig und für immer nur befriedigt werden, wenn er die ganze Welt, und zwar die wirkliche Welt gewonnen hat: »Die Lust« — also die Befriedigung des Willens — »besteht nur in der Unbeschränktheit, nicht in dem Beschränkten; sie aber (die Unbeschränktheit) ist unten und ist oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden, sie ist diese ganze Welt[20].« Diese ganze Welt sind aber, wie angegeben, nicht die sich als Welt bloß gebenden Trugbilder der Māyā — das Jagen nach ihnen ist vielmehr als eine Jagd nach bloßen Phantasmagorien töricht und leidvoll —, sondern die wirkliche und ganze Welt ist das Wesenhafte der Welt, also das Brahman. *Es* muß also errungen werden, errungen werden durch die Erkenntnis, daß »das Brahman der Ātman ist[21]«, daß ich selbst in meinem tiefsten Grunde diese Welt ja schon bin. Ist sie errungen, ist damit »einem alles zum eigenen Selbst geworden[22]«,

[14] Chand. Up. 6, 13, 2.
[15] Brih. Up. 2, 4, 12.
[16] Deussen, l. c., S. 107.
[17] Chand. Up. 6, 2, 1.
[18] Deussen, l. c., S. 107.
[19] Brih. Up. 4, 3, 22.
[20] Chand. Up. 7, 23–25.
[21] Nris. Up. 9.
[22] Brih. Up. 2, 4, 14.

kann man also sagen: »Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Ich diese Welt ist?[23]«, dann ist unser Wille in seiner ganzen Unersättlichkeit für immer befriedigt; denn wir haben *alles*, die ganze Welt, für uns gewonnen: »Die Welt gehört ihm, weil er selbst die Welt ist[24].« »Wer solches weiß, der ist ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen; . . . denn Brahman ist er, und in Brahman löst er sich auf[25].« Eben hiedurch hat ein solcher dann auch die Erlösung (moksha) vom Welttreiben und damit auch vom Samsāra, der nun gleichfalls als bloße Illusion, als māyā durchschaut wird, erreicht.

II.

Die Würdigung dieser Anschauungen vom Standpunkte der Lehre des Buddho aus ergibt folgendes:

1. Zunächst sehen wir auch die Verfasser der Upanischaden in den Grundirrtum aller Völker und Zeiten verstrickt, unser innerstes Wesen bestehe im Erkennen. Sie haben also in Wahrheit ein durch unseren Willen und den von diesem erbauten körperlichen Organismus bedingtes, also tertiäres Phänomen, zum primären, ja zum eigentlichen Wesen des Menschen gemacht, indem auch sie, um mit Schopenhauer zu reden, ihr höchstes innerstes Wesen vom Verstande nicht trennen wollten[26].

2. Dieses unser angeblich eigentliches Ich soll mit dem Weltprinzip identisch sein.

Das Welt*prinzip* ist wohl zu unterscheiden von der *Escheinungs*welt. Diese letztere definiert der Buddho also: »Was der Auflösung unterworfen ist — (also das *Vergängliche)* — das wird im Orden des Heiligen *die Welt* genannt[27].« Das Welt*prinzip* aber ist das dem Vergänglichen zugrunde Liegende. Und dieses erklärt der Buddho ausdrücklich als unerkennbar! Denn die Welt als solche, also eben das Weltprinzip, gehört nach ihm zu den vier unerfaßbaren Dingen, mit denen sich zu befassen Verstörung mit sich bringt[28]. Das ist übrigens nur die notwendige Konsequenz der Unerkennbarkeit unseres eigenen Ich. Denn weil dieses unerkennbar ist, ist natürlich auch das den vergänglichen Bestandteilen jedes anderen Wesens zugrunde liegende Prinzip und ist damit auch das Verhältnis aller dieser Prinzipien untereinander, was man eben als Weltprinzip bezeichnet, unerkennbar. Man kann nicht sagen, daß sie *eines*, man kann aber auch nicht sagen, daß sie *verschieden* seien, weil ja, wie alle Begriffe überhaupt, so speziell auch diese dem Bereiche des *Erkennbaren* entnommen

[23] Brih. Up. 4, 4, 22.
[24] Brih. Up. 4, 4, 13.
[25] Nrisinha-uttarat. Up. 5 i. f.
[26] Frauenstaedt, Schopenhauers handschriftl. Nachl., S. 230.
[27] Samyutta Nik. XXXV, 84.
[28] cfr. ob. S. 11 flg.

sind, also auch nur für *diesen* Bereich überhaupt einen Sinn haben. Was schlechterdings unerkennbar ist, ist eben deshalb auch für *keinen* Begriff erreichbar[29]. Das »Tat tvam asi« ist mithin selbst noch eine Illusion, selbst noch ein Blendwerk des Nichtwissens, māyā, und die auf ihm aufgebaute Identitätsphilosophie eine leere Spekulation. Im Geiste des Buddho wäre dieses »Tat tvam asi« vielmehr mit den Worten abzufertigen: »›Ich bin du‹: das trifft nicht zu. ›Ich bin nicht du‹: das trifft nicht zu. ›Ich bin du und nicht du‹: das trifft nicht zu. ›Ich bin weder du noch nicht du‹: das trifft nicht zu[30].«

Man kann nicht einmal das Verhältnis unseres eigenen Ich-an-sich zu den vergänglichen Bestandteilen unserer Persönlichkeit und damit zur ganzen Erscheinungswelt erschöpfend bestimmen, insbesondere nicht etwa einfach als māyā bezeichnen, obwohl in diesem Gedanken sicherlich ein gut Teil Wahrheit steckt. Denn die restlose Aufhellung des Verhältnisses, in dem wir zu unserer Persönlichkeit und damit zur Erscheinungswelt stehen, würde ja die Erkennbarkeit unseres eigenen Wesens voraussetzen: wenn von zwei Größen die eine völlig unbekannt ist, so ist es eben deshalb auch unmöglich, das Verhältnis beider zueinander zu bestimmen: Nur soviel kann man einwandfrei feststellen, daß auf jeden Fall unsere Persönlichkeit und damit die gesamte Erscheinungswelt, die sich ja nur in dem Bewußtsein der Persönlichkeit darstellt, nicht *wesenhaft* zu uns gehört, anattā ist.

Aus der völligen Unerkennbarkeit unseres Ich ergibt sich aber noch eine weitere wichtige Tatsache: Obwohl auch der Buddho den *Urgegensatz* zwischen dem Ich-an-sich und der Erscheinungswelt, zu der auch die Persönlichkeit gehört, lehrt – »die ganze *Welt* ist *nicht* mein *Ich*[31]« – so ergibt *dieser* Gegensatz doch keine *Zweiheit*, so wenig als Nicht-Welt und Welt, Null und Eins, oder Nichts und ein Etwas eine Zweiheit ergeben. Denn das Ich ist ja eben für die Erkenntnis eine Null, ein Nichts, das selbst wieder nur ein nichts *Erkennbares* bedeutet[32]. Eben deshalb denkt ja auch der *richtig* denkende Buddha-Jünger an sein Ich nie und unter keinen Umständen in der Form des Ich-Begriffs, sondern immer nur in der Form des *Nicht*-Ich-Begriffs. Alles, was nur immer in sein Bewußtsein eintreten kann, löst nur noch den Gedanken aus: »Das ist *nicht* mein Ich[33].« Eben deshalb stellt er dieses sein Ich auch schlechterdings bei *keinem* positiven Begriff, also auch nicht bei dem der *Zweiheit*,

[29] S. »Buddhistische Weisheit«, § 34.

[30] Hieraus kann man zugleich ersehen, wie verkehrt, ja, gegen ein Grundprinzip des Buddho verstoßend, die in manchen Übersetzungen aus dem Pāli-Kanon, insbesondere auch der Neumannschen, sich findende Redewendung »sich in allem wiedererkennen«, ist, wie denn in Wahrheit im Urtext auch nichts davon steht (cfr. Franke, S. LVII, letzte Zeile).

[31] S. ob. S. 121.

[32] Vgl. »Buddhist. Weisheit«, § 31.

[33] S. ob. S. 140; insbesondere aber auch die sehr wichtigen Ausführungen in des Verf. »Wissenschaft des Buddhismus«, S. 20, 230, 474.

irgendwie in Rechnung. – Wenn es, wie nicht, möglich wäre, das Ich zu erkennen, so würde man lächeln, wie es Leute geben könne, die vom Ich und der Welt als von einer *Zweiheit* reden, so gut, wie man lächeln würde, wenn andere das Ich und die Welt als eine *Einheit* bezeichneten. Auch diese Begriffe passen ja nur für Verhältnisse *innerhalb* der Welt, darüber hinaus gilt: »So zu sagen, wäre eine Ansicht und somit ungehörig[34].« So begreift es sich insbesondere auch, daß der Buddho keine andere Zweiheit als die von Auge und Gestalt, Ohr und Ton usw. anerkennt: eine andere »Zweiheit« gibt es nicht[35], wozu Neumann sehr richtig bemerkt[36]: »Schärfer ist kein Stempel der vollkommenen Immanenz je geprägt worden.«

3. Den Verfassern der Upanischaden gilt die Notwendigkeit der Willensbefriedigung für so selbstverständlich, daß sie gar nicht auf den Gedanken der Willens*vernichtung* und damit auf das Problem des Willens als des Urgrundes des phänomenalen Teiles von uns kamen. Das Problem war für sie vielmehr nur, wie der Wille bei seiner Unersättlichkeit, dem schließlich nur die ganze Welt genügen könnte, restlos befriedigt werden könne. Sie lösten es eben durch die Aufstellung der These, daß wir ja bereits die ganze Welt seien, demzufolge wir das, wonach unser äußerstes Verlangen geht, in Wahrheit schon besitzen. Damit ist dann freilich für denjenigen, der sich ganz in diese Illusion hineinzuleben vermag, der Wille gestillt: der gewähnte Besitz eines Objektes befriedigt den Willen genau so, wie die wirkliche Erreichung desselben: aber er ist nicht *vernichtet*. Mit dem Schwinden der Illusion muß er vielmehr unfehlbar, da er sich dann ja betrogen sieht, mit aller Gewalt wieder neu hervorbrechen. Dieses Schwinden der Illusion muß aber unweigerlich einmal eintreten, so sicher als ein Irrtum nicht lebensfähig ist, wenn nicht in diesem Leben, so in einem späteren.

4. Auch die von den Upanischaden gelehrte Erlösung vom Samsāra ist nämlich ein bloßer Wahn. Ist der Yogin in Wahrheit ja nicht aus der Welt und damit dem Bereiche des Samsāra herausgetreten, sondern hat sich nur in den Bereich der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung zurückgezogen, wobei er wähnt: »Hier ist das Ewige, hier das Beharrende, Immerwährende, hier ist die Unauflösbarkeit und Unvergänglichkeit[37].« Und weil er sich so noch innerhalb der Welt, ja als die Welt selbst weiß, deshalb wird er auch nicht müde, dieses sein vermeintliches Selbst in überschwenglichen positiven Ausdrücken zu schildern als »das große, endlose, uferlose, durch und durch Erkenntnis seiende Wesen[38]«, als »Tat tvam asi«, als das Brahman, als die

[34] S. ob. S. 135 flg.
[35] Samyutta Nik. vol. IV, p. 67 (XXXV, 92).
[36] Suttanipāto, Anm. zu V. 992.
[37] Majj. Nik. I, p. 326 (49. Suttam).
[38] cfr. damit den Bereich der *Grenzenlosigkeit* des Bewußtseins oder Erkennens – ob. S. 253, 358, 369, Anm. 166.

coincidentia oppositorum[39] usw., im Gegensatz zu dem *wahrhaft* Erlösten, der schon bei Lebzeiten *alles* hinter sich gelassen hat, insbesondere auch, als auf Unmögliches gehend, jeden Versuch, seine ewige Heimat, in die er sich zurückgezogen hat, irgendwie positiv zu bestimmen. Der Yogin hat mithin noch Lust an etwas, das er an sich sieht, beziehungsweise zu sehen vermeint, nämlich seiner reinen Geistigkeit und Identität mit der Welt. In dem Besitze dieser beiden Qualitäten schwelgt er. Das ist aber gerade das, was der Buddho Durst nennt, ganz abgesehen davon, daß, wie oben angegeben, auch sein Wille im übrigen nur beruhigt, nicht vernichtet sein mag, er also auch insoweit »den Banden des Begehrens doch etwa anhänglich angehangen ist[40].« Damit steht aber fest, daß auch er noch anhangt, wenn es auch »das beste Anhangen ist, woran ein solcher anhänglich anhangt. Hangt er aber an, so kann er nicht erlöschen[41]«. Er wird vielmehr bei seinem Tode gemäß der Art seines Durstes, ganz im Einklang mit seiner eigenen Lehre im übrigen –

»das Sein, an welches denkend er aus diesem Leben scheidet,
in dieses Sein wird jedes Mal er drüben eingekleidet[42]« –

in einem *seiner* Auffassung von seinem eigentlichen Wesen entsprechenden Zustande, also dem reinster Geistigkeit, und damit in einem Brahman-Himmel, wiedergeboren, der natürlich, wie alles in der Welt, auch seinerseits wiederum ein Ende nehmen wird, so daß sein Samsāra sich fortsetzt, in dessen Verlauf er bei der unvermeidlich wieder eintretenden Vergröberung des Durstes neuerdings bis zu den »verstoßenen Daseinsarten« hinuntergleiten kann: die Kette läuft nach wie vor ins Unendliche hinein fort. Und warum das? Weil sein Brahman-Wissen keine allumfassende Erkenntnis der Vergänglichkeit und damit der Leidensnatur und damit der Unangemessenheit *alles* Gewordenen, insbesondere auch der höchsten Geistigkeit, darstellt, vielmehr eben an der letzteren, also dem Zustand der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, indem er *ihn* für unvergänglich wähnte, seine Grenze fand.

5. Hienach hat also die Erreichung dieses Zustandes und damit auch der von den Upanischaden eingenommene Standpunkt überhaupt für die Erlösung selbst nicht den geringsten Wert, wie den »Bereich der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung« nach dem Buddho denn auch jeder Weltling erreichen kann. Es gehört nicht mehr dazu als die Pflege äußerster Konzentration bis zu dem Grade, daß nur noch der reine Erkenntniswille ohne jegliche Objektwahrnehmung in uns tätig ist, alle übrigen Willensregungen also vorübergehend beschwichtigt sind. Eben deshalb hat es auch der Brahmanismus nicht zu einer eigentlichen Moral gebracht, wenn natürlich auch der majestätische Friede, der sich auf der Höhe des Reiches der Weder-Wahrnehmunng-noch-Nicht-Wahr-

[39] Ishā-Up. 4–5.
[40] Majj. Nik. II, p. 237 (102. Suttam).
[41] Majj. Nik. II, p. 265 (106. Suttam).
[42] Bhagavadgītā 8, 6.

nehmung einstellt, denen, die ihn erreicht hatten, jeden äußeren Besitz als schal und leer erscheinen ließ. Die Grundanschauung des Brahmanismus vermag eben das oberste Gesetz aller echten Moral: »*Du sollst nicht wollen*[43]« dieses Gesetz bildet den untrüglichen Probierstein für die Bewertung aller religiösen und philosophischen Systeme: je weniger es aus ihnen als unvermeidliche Konsequenz hervorquillt, desto weniger sind sie wert – nicht zu tragen. Im Gegenteil erscheint in ihr jener in uns hausende dunkle Drang nach der Welt, der letzten Endes erst mit dem Besitz der *ganzen* Welt zufriedengestellt werden könnte und den der Buddho eben Durst nennt, als die notwendige und damit berechtigte Äußerung unseres in Wahrheit mit der ganzen Welt identischen Wesens, das, aus Nichtwissen sich individualisiert wähnend, in diesem Durst sich wieder zu sich selbst zurückzufinden sucht. Er soll also nicht nur nicht, wie nach dem Buddho, als verkehrt vernichtet, sondern im Gegenteil um jeden Preis befriedigt werden, wobei allerdings diese Befriedigung nur dadurch zu erreichen ist, daß das Wissen aufgeht, daß aller äußere Besitz nur Blendwerk ist und ich in Wahrheit schon die ganze Welt bin. Daraus ergibt sich aber dann doch, daß für denjenigen, der dieses Wissen nicht zu erreichen vermag, die Befriedigung seines an sich berechtigten Durstes vermittels Aneignung der trügerischen Gebilde der Māyā nichts Verwerfliches sein kann, so wenig man den tadeln kann, der mangels genießbarer Speise seinen Hunger durch Kauen an sich ungenießbarer Stoffe zu lindern sucht. – Aus dem »Tat tvam asi« kann nicht einmal zwingend das Verbot, dem Nächsten zu schaden, abgeleitet werden; denn der Erwägung:

»Wer allerorts den höchsten Gott gefunden,
Der Mann wird durch sich selbst sich selber nicht verwunden[44]«

kann man auch die andere gegenüberstellen, daß ja auch diese Verwundung nur *māyā* sei und übrigens das in *meiner* Individualität infolge der Verwundung meines Feindes eintretende Wohlgefühl das in dessen Individualität verursachte Schmerzgefühl ausgleiche, wenn nicht überwiege. Speziell die erstere Konsequenz ist denn auch in der Tat schon zu des Buddho Zeiten von jenen gezogen worden, die da lehrten: »Wenn auch einer mit scharfem Schwerte das Haupt abschlägt, so raubt keiner irgendwem das Leben, nur eben zwischen dem Abstand der sieben Elemente fährt das Schwert hindurch[45].«

Alle diese schlimmen Konsequenzen sind die Folge davon, daß »die Altmeister der drei Veden« auf halbem Wege stehen geblieben sind. Sie haben zwar das Richtige, nämlich unser eigenes Ich, und haben es auf dem richtigen Wege gesucht, nämlich dem indirekten der Absonderung der Bestandteile des

[43] cfr. Frauenstaedt, Schopenhauers handschriftl. Nachlaß, S. 182, auch ob. S. 273.
[44] Bhagavadgītā 13, 28.
[45] M. Nik., 76. Suttam.

Nicht-Ich, welche Bestandteile der Vedānta upādhis nennt[46]. Aber sie blieben bei ihrer Suche noch innerhalb der Welt stehen, gleich *allen* übrigen aller Zeiten und Völker. Allerdings unterscheiden sie sich von diesen selbst wieder eben dadurch, daß sie sich wenigstens auf dem richtigen Wege befanden: »Freilich hat dieser Ehrwürdige vom Pfad gesprochen, der zur Erlöschung eben hinleitet«, sagt der Buddho selbst von einem solchen nach seiner eigenen Meinung ans Ziel gelangten Brahmanen[47].« Aus diesem Grunde bringt denn auch der Buddho sich nie in einen Gegensatz zu den echten Brahmanen, also jenen, die aufrichtig und ernstlich ihr Ich aus dem Netze der Bestandteile des Nicht-Ich herauszuziehen suchen, verlangt vielmehr nur, daß man ein echter und rechter, ein wahrer und ganzer Brāhmana werde – cfr. die herrlichen Verse im 98. Suttam des M. N., auch das 26. Kapitel des Dhammapadam – das heißt, daß man den Weg bis ans *wirkliche* Ende gehe, gleich ihm, dem Tathāgato, der als erster von allen Göttern und Menschen ihn *ganz* zurückgelegt hat[48].

Dann erst ist das Brahmanen-Ideal, nämlich das Brahman in seinem eigentlichen und ursprünglichen Sinne, sei dieser nun »das Losgelöste, das Absolutum« oder »der« – in tiefer Versenkung – »zum Heiligen, Göttlichen emporstrebende Wille[49]« in der Auffindung unseres *wahren* Ātman verwirklicht:

»Wer dreifach Wissen nennt sein eigen,
Voll Frieden, neues Werden hat zerstört:

[46] Dieses Wort ist sehr bezeichnend. Es heißt wörtlich »Beilegung (mit dem Nebenbegriff des Unerlaubten), vermöge deren wir dem Brahman ›beilegen‹, was ihm seiner Natur nach nicht zukommt« (Deussen, System des Vedanta, S. 327). – Auch der Buddho nennt die fremden Bestandteile, mit denen wir uns bekleidet sehen, »upadhi«, ein Wort, das ebenfalls »Beilegung« bedeutet (upa + dhā; dabei ist upa »prefix denoting nearness or close touch« [Rhys Davids, Pāli-English Dictionary, unt. upa]). So erklärt der Buddho insbesondere als Ziel der Heiligkeit »die Loslösung von allen Beilegungen«: »Dies ist das Friedvolle, dies das Hocherhabene, nämlich der Stillstand aller organischen Prozesse – sabbasankhārasamatho – *die Loslösung von allen Belegungen* (sabbupadhipatinissaggo)«. – Nach dem buddhistischen Kanon gibt es vier Arten von upadhis, also von Bestimmungen, die uns im Grunde nicht zukommen: die fünf Gruppen (khandhā), die Sinnenobjekte, als Objekte des Begehrens Sinnengenüsse (kāmā) genannt, die der Geistes-(= Erkenntnis-)Tätigkeit anhaftenden moralischen Gebrechen (kilesā) und endlich das Wirken (kammam). – Im Kanon findet sich auch noch die Form *upādi*, von upa + ā + dā, in den Wendungen »sa-upādisesa- und anupādisesa-nibbānadhātu. Die Bedeutung ist die gleiche wie die von upadhi: der noch mit Beilegungen, Bestimmungen, behaftete Nirvāna-Bereich und der von allen Beilegungen freie Nirvāna-Bereich. (Vgl. Oldenberg, S. 334, Anm. 1).

Speziell »upadhi« wird vielfach in einer Weise wiedergegeben, daß man seine eigentliche, so überaus markante Bedeutung gar nicht mehr erkennt. So übersetzt es Nyānatiloka – Zweier-Buch, S. 4 – mit »Dasein« anderweit mit »Daseinssubstrate«.

[47] Majj. Nik. II, p. 237 (102. Suttam).

[48] Hier muß man sich erinnern, daß »Tathāgato« eigentlich »der so Gegangene« bedeutet (cfr. ob., S. 143, Anm. 193).

[49] Deussen, l. c., S. 128.

Auf solche Weise, wisse, o Vāsettho,
Ist Brahma und ist Sakko[50] recht erkannt.«

sagt der Buddho selbst[51].

Hiernach kann man den Dhammo die krönende Kuppel nennen, welche sich über dem Lehrgebäude der Brahma-Sutras, soweit sie echt sind, erhebt.

3. Das Problem der synthetischen Urteile a priori im Lichte der Lehre des Buddho

I.

Nach dem Buddho bin ich jenseits der fünf Gruppen, die meine Persönlichkeit ergeben, und damit jenseits der Welt, bin mithin schlechterdings nichts von der Welt, insbesondere auch nicht Wille, auch nicht Erkennen. Weil ich so wesenhaft jenseits der Welt bin, geht mir sogar die Fähigkeit ab, unmittelbar mit ihr in Berührung zu treten und sie zu empfinden und wahrzunehmen, kurz, mich ihrer *bewußt* zu werden oder sie zu *erkennen*.

Erst unter *diesem* Gesichtspunkt ist zunächst die *Möglichkeit* von Erkenntnistheorien gegeben, d. h. von Theorien zur Lösung des Problems, wie ich zur Empfindung und Wahrnehmung, also zum Erkennen, komme und auf welche Weise ich diese Funktionen vollziehe. Bestände mein Wesen im Erkennen, dann würde es keinem Menschen einfallen, Erkenntnistheorien aufzustellen, so wenig als es jemand einfällt zu fragen, warum das Wasser naß sei. Das Erkennen wäre eben mein *Wesen* und damit erschöpfend bestimmt (cfr. oben S. 159).

Weil sonach das Erkennen nicht in meinem Wesen begründet ist, deshalb entstand auch für den Buddho die Frage, wie ich denn dann zu dieser Funktion komme. Er hat auch sie beantwortet, hat also ebenfalls eine Erkenntnistheorie gegeben, ja, seine ganze Lehre ist nichts weiter als die in sich evidente Antwort auf diese Frage, als die Theorie des Erkennens schlechthin, verbunden mit dem Nachweis, daß die ganze Erkenntnistätigkeit leidvoll und somit mir geradezu im höchsten Maße unangemessen ist, weshalb ich, richtig betrachtet, nichts Besseres tun kann, als sie wieder einzustellen und mich auf mein ureigenstes, auch über alles Erkennen erhabenes Wesen zurückzuziehen.

Diese Theorie des Erkennens ist nun aber die folgende:

Das Erkennen ist mir so wesensfremd, daß ich dazu nur auf einem ganz komplizierten Umweg gelangen kann: Ich muß zunächst empfinden und wahrnehmen, das heißt also erkennen *wollen*. Ist dieser Wille – auf der Grundlage meines gegenwärtigen körperlichen Organismus – aufgestiegen, dann erfolgt

[50] Sakko, der König der Götter, ein anderer Name Indras.
[51] Vgl. Sutta Nipāto, V. 656.

im Zeitpunkte des Todes im Wege des Anhaftens an einem neuen Keim der Aufbau eines neuen Empfindungs- und Wahrnehmungs-*Apparates*. Dieser Erkenntnisapparat löst durch das Ineinandergreifen der sechs Sinnesorgane mit den ihnen entsprechenden Objekten ein »unendliches, von allen Seiten leuchtendes«, im übrigen aber »unerkennbares Element« aus, in das die Objekte der Welt, einschließlich des Erkenntnisapparates selbst, — vermittels der Sinnesorgane — erst eintreten müssen, um in mir eine Empfindung und Wahrnehmung von ihnen entstehen zu lassen. Da dieses Element so das Medium ist, mittels dessen ich mir der Welt auf dem Wege der Empfindung und Wahrnehmung *bewußt* werde oder sie *erkenne*, deshalb heißt es das Element des *Bewußtseins* oder *Erkennens*.

Weil mir so die Erkenntnistätigkeit wesensfremd ist, ich vielmehr zu ihr erst auf die beschriebene umständliche Art gelangen kann, deshalb muß ich auch erst mühselig den Erkenntnisapparat *gebrauchen* lernen, was besonders schwierig ist bei der höchsten Art der Erkenntnistätigkeit, dem Denk-Erkennen oder, kurz, dem Denken: »Das Denken ist das Allergräßlichste«, sagt ein Sprichwort eines afrikanischen Stammes: wer einen schlechten Erkenntnisapparat hat, kann trotz aller Anstrengungen nur schlecht denken; wem er ganz versagt, überhaupt nicht mehr, wie das in der Redewendung zum Ausdruck kommt: »Ich *kann* nicht mehr denken.« Wäre das Denken ein Ausfluß meines *Wesens*, dann müßte jeder Mensch ohne jede Mühe erkennen können, eben weil sich in ihm sein Wesen betätigte. *Kann* so der Normalmensch gewöhnlich nur unvollkommen denken, so *will* der Heilige, wie überhaupt nicht mehr erkennen, so insbesondere auch nicht mehr denken. Es ist auch ihm von seiner höchsten Warte aus, nachdem es ihm eine Zeitlang »das Edelste« gewesen war, indem es ihm dazu gedient hatte, auch das Unangemessene aller Erkenntnistätigkeit selbst für uns zu durchschauen[52], zum »Allergräßlichsten« geworden. Deshalb wirft er denn auch den ganzen Erkenntnisapparat auf ewig weg, er will auch vor dem Erkennen in jeder Form seine *Ruhe* haben.

II.

Vom Elemente des Erkennens läßt sich nur sagen, daß es »unendlich« und »von allen Seiten leuchtend« ist, im übrigen aber ist es völlig »unerkennbar[53]«. Es gehören ihm also auch insbesondere nicht Raum, Zeit und Kausalität, auf die sich alle synthetischen Urteile a priori zurückführen lassen, als seine höchsteigenen Formen an, wie Schopenhauer im Anschluß an Kant meint[54]. Vielmehr bildet diese Trias das Grundgerüste der Welt selbst. Der Raum wird als ein eigenes der sechs die Welt konstituierenden Elemente, und zwar *neben* dem

[52] cfr. Dhammapadam, V. 1.
[53] cfr. ob. S. 59, 231 f., 286 f., 290 f.
[54] ex W. a. W. u. V. I, S. 519 (559).

Bewußtsein, aufgeführt: »Folgende sechs Elemente gibt es, Mönche: »Das Element der Erde, das Element des Wassers, das Element des Feuers, das Element der Luft, das *Element des Raumes*[55] und das Element des Erkennens (Bewußtseins)[56].«

Das Erkennen *erkennt* also auch bloß diese Grundformen der Welt[57]. Speziell der Raum wird — hier muß man sich erinnern, daß das Bewußtsein oder Erkennen in Hinsicht auf die sechs Sinnesorgane, durch die es ausgelöst wird, ein sechsfaches ist — schon durch das bloße *Denk*-Erkennen allein erkannt, ohne alle Zuhilfenahme des durch die fünf äußeren Sinne ausgelösten Erkennens: »Und wer sich, Bruder, von fünf Sinnen losgelöst hat, was kann der mit dem geläuterten Denkbewußtsein erkennen?« — »Wer sich da, Bruder, von fünf Sinnen losgelöst hat, kann mit dem geläuterten *Denkbewußtsein* in dem Gedanken ›Grenzenlos ist der Raum‹ *das Reich des unbegrenzten Raumes* erkennen, in dem Gedanken ›Grenzenlos ist das Bewußtsein‹ das Reich des unbegrenzten Bewußtseins, in dem Gedanken ›Nichts ist da‹ das Reich der Nichtirgendetwasheit — cfr. oben S. 254 f. — erkennen[58].«

Hienach hat also das durch die Denktätigkeit ausgelöste Erkennen nicht bloß die Eigenschaft eines Sammelbassins oder einer Zentralstelle behufs Verarbeitung des von den fünf äußeren Sinnen gelieferten Materials — cfr. oben S. 39 unten —, sondern es vermag als seinen höchsteigenen Bereich *für sich allein* die Grenzenlosigkeit seiner selbst, dann aber auch den grenzenlosen Raum zu erkennen, was, in unsere Sprache übersetzt, eben heißt, daß diese Erkenntnisse

[55] Auch dem Raum gegenüber bleibt die Grundwahrheit bestehen, daß er *für uns* entsteht und vergeht, also vergänglich ist, weshalb auch ihm gegenüber der Große Buddha-Syllogismus gilt: »Was vergänglich ist, das ist nicht mein Ich.« Vgl. Samyutta-Nik. XXVI, 9, wo von dem *Ursprung* des Raum-Elements *für uns* — durch seinen Eintritt in unser Bewußtsein — und seiner Aufhebung — durch den Austritt aus unserem Bewußtsein — die Rede ist.

[56] Angutt. Nik. I, p. 175 f. (III, 61: 6).

[57] Du Prel — in seiner »Entwicklungsgeschichte des Weltalls«, S. 366, 373 — bringt diesen Gedanken selbständig, wie folgt, zum Ausdruck: Das Streben nach Wahrheit besteht darin, »daß im Reiche des Gedankens immer mehr der Irrtum als Widerspruch zwischen Vorstellung und Realität ausscheidet und hiedurch der Wahrheit indirekt zum Siege verholfen wird, so daß im Verlaufe der Kulturgeschichte die Welt unserer Gedanken, als Abbild der Realität, in immer größere Harmonie mit dieser gesetzt wird, bis schließlich vielleicht die Anpassung unserer Ideen an die Wirklichkeit eine vollkommene sein wird. Es läßt sich demnach als Grundgesetz aller biologischen Entwicklung hinstellen, daß mit der leiblichen Anpassung im allgemeinen die der Empfindungs- und Erkenntnisorgane Hand in Hand gehen und die Entwicklung in intellektueller Hinsicht überall dahin zielen muß, *eine Übereinstimmung zwischen den allgemeinsten Formen der äußeren Natur, Raum, Zeit und Kausalität, und den Erkenntnisformen* herbeizuführen. Nur ein Intellekt, der als Spiegel der Erscheinungen dieser vornehmsten Bedingung genügt, macht seinen Träger existenzfähig; es liegt dabei in der Natur der Dinge, daß die Erkenntnisorgane ebenso sicher sich im biologischen Prozeß der Realität anpassen müssen als die leiblichen Organe nach Maßgabe ihrer Funktion.«

[58] Majj. Nik. I, p. 293 (43. Suttam).

Vorstellungen a priori, d. h. solche sind, welche unabhängig von der Tätigkeit der fünf äußeren Sinne gewonnen werden, »also nicht von außen in uns kommen[59]«: Sobald auch nur eine »*gedankenhafte* Berührung[60]« mit der Welt eintritt, d. h. lediglich das *Denk*-Erkennen aufblitzt, erhellt bereits *dieses* Erkennen für sich allein sofort den unendlichen Raum.

Wie wenig der Raum eine Form des Denkens ist, geht auch daraus hervor, daß wir ihn ganz aus unserem Denkbereich entlassen, und doch denken können, nämlich dann, wenn wir uns in das Reich der Nichtirgendetwasheit erheben, wenn also unser Denken vollständig in der Vorstellung aufgeht: »Nun ist absolut nichts mehr für mich da.« Dann ist auch der Raum aus *dem Bewußtsein* verschwunden. Das ist übrigens auch schon insoweit und insolange der Fall, als wir ganz auch in irgend einem anderen Gedanken aufgehen, der nichts mit dem Raum zu tun hat. Wir können also den Raum, entgegen der Meinung Schopenhauers[61], gar wohl »in Gedanken aufheben« oder »wegdenken«.

Was aber die Kausalität und die Zeit anlangt, so ist das Verhältnis folgendes:

1. Sobald das Erkennen durch eine der Sinnentätigkeiten ausgelöst wird, erkenne ich als die Elemente der Welt, wie ich sie *in* meiner und *durch* meine Persönlichkeit erlebe, das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, den Leib und das Tastbare, das Denkorgan und die Vorstellungen — cfr. oben S. 48. Sehe ich näher zu, so erkenne ich weiterhin alle diese Elemente als aus *Materie* oder, wie der Buddho sagt, aus den *vier Hauptelementen* bestanden, und zwar nicht bloß die sechs Sinnesorgane, einschließlich des Denkorgans, sondern auch deren Korrelate: die Gestalten, die Töne usw.; insbesondere sind auch die Vorstellungen, die Objekte des Denksinnes, wie überhaupt *alles* sogenannte Geistige — cfr. oben S. 53 unten flg. — nur ein verfeinertes Materielles, auf welcher Erkenntnis ja auch die modernen Versuche der Gedankenübertragung, ja der Gedankenphotographie beruhen: etwas schlechthin Immaterielles kann mein Auge nicht sehen, mein Ohr nicht hören . . . mein Denkorgan nicht denken. Man kann auch sagen: Mit materiellen Organen können auch nur materielle Objekte erkannt werden[62]. —

[59] W. a. W. u. V. I, S. 518 (559).

[60] Majj. Nik. III, p. 250 (141. Suttam).

[61] Schopenhauer, Parerga II, S. 46 (52).

[62] Damit steht fest, daß auch der Raum, der mit dem Denkorgan erkannt wird, etwas *Materielles* ist. Freilich muß man aber dieses Wort im Sinne des Buddho nehmen, also einschließlich der höchsten Geistigkeit. Somit ist die Sachlage die: »Der Raum, im Gegensatz des Körpers, der ihn füllt, ist offenbar unkörperlich, folglich geistig« — Frauenstaedt, Schopenhauers handschriftl. Nachl., S. 329 — *folglich materiell*. Er ist mithin immateriell bloß in dem Sinne, daß er keinen *Körper*, kein materielles *Gebilde*, d. h. nichts *Stoffliches*, bildet, das allein dem Gesetz der Kausalität unterworfen ist, wie sich weiter oben zeigen wird. — Demgemäß wird denn auch bereits in den Upanischaden — ex Taitt.-Up. 2, 1 — der Raum — ākāsha — als ein allverbreitetes materielles Element — Äther — vorgestellt.

Wenn es in den bisherigen Auflagen des vorliegenden Werkes hieß, daß *die reine*

Somit erkenne ich also in dem Maße, als ich meine Persönlichkeit durchschaue, zugleich den Bereich *aller nur möglichen Erfahrung*, damit aber *das All* — cfr. oben S. 120 f. — als materiell, als *aus Materie* bestanden.

Zugleich mit dieser Erkenntnis vermag ich aber auch die Grundgesetze aller *geformten* Materie, also alles Stofflichen — der Buddho faßt es in den vier Grundstoffen zusammen — so unendlich es auch sein mag, schon in jenem Bruchteil von ihm, der meinen eigenen Organismus aufbaut, zu erkennen, so gut, wie die Grundgesetze alles Wassers, wo es auch im Weltall sei, schon an einem einzigen Wassertropfen erkannt werden können. Auf diesem Wege, also durch Betrachtung meines eigenen Organismus, finde ich nun als das Fundamentalgesetz, dem alles Stoffliche unterworfen ist, eben das der Kausalität oder, um im Geiste des Buddho zu sprechen, das der ursächlichen Bedingtheit, *der Vergänglichkeit*. — Übrigens kann ich dieses Grundgesetz alles Stofflichen natürlich auch an jedem anderen Teil desselben, also auch an der »*äußerlichen* Erdenart, Wasserart, Feuerart, Luftart«, studieren (cfr. oben S. 66).

Damit ist dann aber *der ganze Bereich aller nur möglichen Erfahrung* als diesem Gesetze unterstellt erkannt oder, mit anderen Worten — und hierin liegt die ungeheuere Bedeutung dieser Erkenntnis auch für das Verständnis der Lehre des Buddho — *die klare Einsicht in die ausnahmslose Gültigkeit des großen Vergänglichkeitsgesetzes für alle nur immer denkbaren Welten, insbesondere auch für alle Götter- und Höllenreiche, eröffnet*, obwohl ich in diese zur Zeit keinen unmittelbaren Einblick haben kann[63].

Materie, im Gegensatz zu dem Stofflichen, unentstanden und ewig sei, so ist das also zu verstehen: Der Begriff der reinen Materie ist ein bloßes Gedankending. In Wirklichkeit gibt es so wenig reine Materie, als es reines, d. h. ungeformtes Holz gibt, sondern immer nur geformtes Holz, also Eichen, Birken, Buchen usw. Der Begriff der reinen Materie stellt nur die abstrakte Zusammenfassung aller einzelnen konkreten Stoffe in einen, alles Differenzierenden entbehrenden Begriff dar, wie unter den Begriff des — ungeformten oder reinen — Holzes alle — geformten — Holzarten zusammengefaßt werden. Die einzelnen konkreten Stoffe aber sind im Grunde nichts weiter als individuelle Haufen von Prozessen und damit Kausalreihen mit derselben zwingenden Anfangslosigkeit wie unser eigener Samsāro. Eben die abstrakte Zusammenfassung dieser Anfangslosigkeit und damit Ewigkeit aller individuellen stofflichen Kausalreihen will daher im Grunde nur ausgedrückt werden, wenn man von der Unentstandenheit und Ewigkeit der reinen Materie spricht. (cfr. hiezu auch »Buddhist. Weltspiegel«, I. Jahrg., S. 15 flg.)

[63] Damit vergleiche man die folgenden Worte du Prels (l. c., S. 347): »Wir können nicht annehmen, daß nur das Atom unserer Erde speziell für einen so kriegerischen Zustand der Dinge auserlesen sei, daß nur auf Erden jener Kampf herrsche, in dem alles gegen alles steht. Es ist die gleiche Materie, aus der die ganze sichtbare Welt entstanden ist, und auf alle Sterne müssen wir im Großen und Ganzen die irdischen Verhältnisse übertragen. *In der Veränderung liegt das Wesen der Materie* und keine Erscheinung vermag anders zu entstehen als durch Auflösung anderer. Wo immer daher das Phänomen des Lebens auftreten mag, kann es sich nur erhalten auf der Basis vorangegangener Naturstufen, nur als Kreislauf des Stoffes ist Leben denkbar, und nur auf Kosten niedrigerer Lebensformen vermögen sich höhere Formen zu entwickeln und zu erhalten.

2. Im Gegensatz zum Raum ist die Zeit nichts Reales. Sie ist vielmehr weiter nichts als die Form *der Kausalität* in ihrer endlosen Verkettung nach vorwärts und rückwärts, so daß also, wenn *jede* Veränderung aufhörte, damit auch die Zeit aufgehoben wäre. Das ist richtig trotz Schopenhauer[64]. Freilich würde, »wenn alle Veränderungen im Himmel und auf Erden stockten, die Zeit doch fortlaufen«, aber doch nur, weil wenigstens noch *ein* mentaler Prozeß in wenigstens noch *einem* — die Stockung beobachtenden — Lebewesen vor sich ginge, der dann in der Aufeinanderfolge seiner Veränderungen die Zeit repräsentierte. Würde auch dieser Prozeß aufhören, würden also mit einem Schlag nicht nur *alle* äußeren Bewegungen am Himmel und auf Erden zum Stillstand kommen, sondern auch *jedes* Leben in irgendwelcher Form und damit auch *jede* Art von Erkenntnistätigkeit, und würde dann das Ganze, ebenso mit einem Schlag, an dem Punkte, wo es stehen geblieben war, wieder in Gang gesetzt werden, so könnte nicht nur niemand sagen, ob der absolute Stillstand eine Sekunde oder Billionen von Jahren gedauert hätte, sondern es wäre tatsächlich gar keine Zeit verflossen, was sich dadurch anzeigen würde, daß jeder schlechthin und in jeder Beziehung, also auch soweit man von Zeit sprechen könnte, an die zuletzt vor sich gegangene *Veränderung* anknüpfen würde: was dazwischen gelegen wäre, wäre das reine Nichts gewesen, das heißt es wäre *nichts* dazwischen gelegen, also auch keine Zeit.

Ist somit die Zeit nur die Form oder, um mit Schopenhauer zu reden, »das Grundschema der Kausalität[65]«, dann wird also, wo immer Kausalität erkannt wird, auch die Zeit erkannt[66].

3. Die Kausalität aber wird nach dem Bisherigen — II, 1 — überhaupt nicht a priori erkannt, wenn auch freilich schon durch *jede* Art äußerer Erkenntnis, da nach dem Ausgeführten, wo nur immer erkannt wird, vom Raum und dem Element des Erkennens selbst abgesehen, überhaupt nichts weiter als geformte Materie, damit aber stets auch Kausalität erkannt wird. Das ist auch die Ursache, warum die Erkenntnis dieser Kausalität in jedem Lebewesen vorhanden ist, wenn auch, entsprechend der Verschiedenheit der Grade der Erkenntnis überhaupt, in den verschiedensten Abstufungen, wie das du Prel — »Die Planetenbewohner und die Nebularhypothese«, S. 143 — wie folgt, anschaulich macht: »Werfen wir einem intelligenten Hund Brotstückchen auf die Straße hinab, so wird er sie auflesen, aber schon nach dem ersten Mal emporblicken, die Ursache davon zu erkennen. Nicht so das Schwein; es würde in einem fort fressen, als wäre der biblische Mannaregen an der Tagesordnung.« Im modernen Menschen ist diese Erkenntnis so lebendig geworden, daß Lich-

Der Schmerz ist demnach im ganzen Kosmos ein so allgemeines Gesetz wie die Gravitation.«

[64] III, S. 280 (190); Parerga I, S. 115 (120 f.); Parerga II, S. 48 (49 f.).

[65] Satz vom Grunde, S. 150 f. (167 f.).

[66] Eben deshalb existiert für den Buddho auch nicht das Problem der *Zeit*, sondern nur das der *Veränderlichkeit*, also der Kausalität.

tenberg, wie du Prel a. a. O. gleichfalls anführt, ihn das »rastlose Ursachentier« nennt. Freilich scheint gegen die bloß empirische Erkenntnis der Kausalität der Umstand zu sprechen, daß jedes Wesen den ihm eigenen Grad von Erkenntnis der Kausalität der Hauptsache nach bereits mit auf die Welt bringt. Allein auch das ist auf der Hochwarte, von der aus uns der Buddho in die Welt hineinblicken lehrt, ohne weiteres verständlich. Es ist ganz ebenso zu erklären, wie die Entstehung des Grundwahns, in dem die Menschheit befangen ist, daß nämlich das Wesen des Menschen zum mindesten in den sogenannten geistigen Funktionen bestehe — cfr. oben S. 243 —, mithin als eine durch die unaufhörliche Erkenntnis der Kausalität alles Geschehens erzeugte und in einem fort verstärkte *unvordenkliche Denkgewohnheit*, bei jeder Erscheinung die Ursache aufzusuchen, d. h. unaufhörlich »warum?« zu fragen, eine Gewohnheit, die sich im Laufe des Samsāro, wie alle durch mehrere Existenzen hindurch gepflegten Willensbetätigungen — auch die Denktätigkeit ist eine solche Willensfunktion — zu einer richtigen konstitutionell gewordenen *Anlage* oder zu der entsprechenden *Gehirndisposition* verdichtet hat. »In einer Welt, darin alles nach dem Kausalitätsgesetze geschieht, müssen Individuen sich entwickeln, welche kausaliter denken, und zwar um so mehr, je höher sie in der organischen Stufenleiter stehen«, führt du Prel a. a. O. ganz im Geiste der Lehre des Buddho aus. — Nur die Ausgestaltung dieses kausalen Denkens, mithin gleichfalls zu Gehirndispositionen ausgereifte Erkenntnisse sind die *Denkgesetze*.

4. Weil aber so die Kausalität nicht die Form des Elements des Erkennens selbst ist, vielmehr das Denken in Form der Kausalität, d. h. das stete Aufsuchen der Ursache zu einer gegebenen Erscheinung, bloß eine — unvordenkliche — *Gewohnheit* bei der Erkenntnistätigkeit darstellt, darum kann im Erkennen oder Bewußtsein, wenn die Denktätigkeit auf ihn hinführt, auch der Gedanke des *Kausalitätslosen* entstehen mit der Folge, daß das Bedürfnis, noch weiter »warum?« zu fragen, schwindet. *Das wäre unmöglich, wenn die Kausalität die Form des Erkennens selbst wäre, indem in diesem Fall jener Gedanke, weil gegen die Form, auch nicht aus ihr hervorgehen könnte.* — Wäre die Kausalität die Form des Erkennens und damit, »objektiv gedacht«, nichts weiter, als »der Widerschein unseres eigenen Verstandes[67]«, dann wäre übrigens das Erkennen selber, eben weil die Kausalität bloß die *Form* wäre, in der es selbst sich betätigt, kausalitätslos, mithin unbedingt. Nun wird aber auch es selbst als bedingt erkannt — es entsteht und vergeht fortwährend —, woraus zwingend folgt, daß es selbst der Kausalität unterworfen ist, diese also hinter und *über* ihm steht, mithin nicht seine bloße Form sein kann.

5. Weil die Kausalität unserem Erkenntnisvermögen nicht wesentlich inhäriert, darum kann sie, und mit ihr auch die Zeit, auch aus unserem Bewußtsein entlassen werden, nämlich dann, wenn man sich nach dem Aufhören alles

[67] Schopenhauer, Satz vom Grunde, S. 190 (99).

stofflichen Denkens in »das Reich des unbegrenzten Raumes« zu erheben vermag: in diesem Zustand gibt es keinerlei Bewußtsein von irgend etwas Fließendem, also auch nicht von der Kausalität und der Zeit, mehr. Insoweit, d. h. also durch die volle Konzentration des Erkennens auf die Vorstellung des unbegrenzten Raumes, können mithin auch die Kausalität und die Zeit gar wohl weggedacht werden.

6. Aus dem Bisherigen erklärt sich endlich auch der Umstand, daß, *wie alles Wollen überhaupt*, so insbesondere auch das *Erkennen*wollen und damit die Denktätigkeit *als solche*, nur in der Form *der Zeit* vor sich gehen, also im Bewußtsein auch stets nur *eine* deutliche Vorstellung unmittelbar gegenwärtig sein kann: Alles Wollen vollzieht sich vermittels der stofflichen Sechssinnenmaschine als der Willensmaschine — cfr. oben S. 172 — oder *an* und *mit* den sechs stofflichen Sinnesorganen, indem alles Wollen ja nur ein Sehen-, Hören-, Riechen-, Schmecken-, Tasten-, Denken-wollen sein kann. Eben wegen dieser Stofflichkeit seiner *Werkzeuge* ist dann auch das Wollen selbst in die Gesetze des Stofflichen, insbesondere also in das Kausalitätsgesetz und damit in die Zeit, verstrickt[68].

Wegen dieser Beschränkung infolge der Zeit, wie übrigens auch infolge jener, die die Kausalität des Stofflichen zugleich hinsichtlich des Raumes bedingt, bildet das in der Denktätigkeit sich realisierende Wollen dann auch *die Begriffe*, um in ihnen die zahllosen flüchtigen Erscheinungen der Hauptsache nach festzuhalten. Diese Begriffe kann es dann jeweils nach Belieben in Form des Urteilens und Schließens vor das immer wieder neu angezündete Licht des Erkennens bringen, damit in dieser Weise sie und in ihnen die Erscheinungen der Welt in ihrem gegenseitigen Verhältnis durchschaut werden.

III.

Die Ausführungen unter I, mit denen unter II kombiniert, ergeben folgende Schlußansicht:

Die Welt ist das Reich des *Materiellen*. Wir sind nichts von der Welt, insbesondere auch nichts Geistiges, das ja nur ein verfeinertes Materielles ist. Wir sind also *immateriell*, ein Begriff, der, richtig verstanden, *durchaus negativ*, also völlig inhaltsleer ist, indem er eben nur besagt, daß wir nichts von der Welt sind, diese oder der Bereich des Materiellen *anattā* ist. — Zwischen dem Immateriellen und dem Materiellen besteht eine solche Verschiedenheit, daß im Immateriellen die Empfindung und Wahrnehmung des Materiellen nur

[68] Darin, daß jede Willensbetätigung sich an und mit dem entsprechenden Organ vollzieht, dieses also, je stärker der Wille ist, um so mehr in Anspruch genommen und abgenützt wird, liegt auch der Grund, warum die Leidenschaften, wie überhaupt alle Willensbetätigungen, insbesondere auch das Denken, den Organismus angreifen und schwächen, ja, in plötzlicher Aufwallung, das Organ, etwa das Herz, zum »Brechen« bringen können, so, wie überschäumende elektrische Energie den Metalldraht verbrennt.

vermittels eines weiteren Zwischengliedes, eines Mediums, nämlich des Elements des Erkennens, sich erheben kann. Vermittels dieses Elements wird das Materielle selbst – wenn auch mühsam – erkannt, nicht aber werden etwa bloß die Formen dieses Elements, wie sie sich im Materiellen spiegeln, wiedergefunden. – Die Erkenntnis ist indes eine sehr beschränkte. Die Welt wird nicht an sich in ihrer Totalität erkannt, sondern nur als die Welt der Gestalten, der Töne, der Düfte, der Säfte, der Tastobjekte und der Vorstellungen, kurz, als *Erscheinung* der sechs Sinne. Was sie darüber hinaus noch sein mag, bleibt unerfaßbar, so unerfaßbar, wie unser eigenes Wesen[69]. – Soweit sie mir in meinen sechs Sinnen zugänglich wird, erweist sich als ihre Grundeigenschaft die ursächliche Bedingtheit oder die Vergänglichkeit. Damit wird sie für mich zur Welt des Leidens. – Somit geht im Erkenntnisprozeß der Fall des Immateriellen in das Materielle und damit in das Leiden als *der Sturz in die Tiefe* vor sich. Demgegenüber stellt sich das definitive Abwerfen des Erkenntnisapparates mit dem völligen *Erlöschen* alles Wollens, d. h. alles Empfinden- und Wahrnehmen-Wollens und damit aller Empfindung und Wahrnehmung überhaupt – es gibt nur eine Empfindung und Wahrnehmung *der Welt* – als die Rückkehr *zur ewigen Ruhe* – vor den Einflüssen der Welt – und damit als der *Große Friede* dar.

4. Der prinzipielle Unterschied der Lehre des Buddho von der Philosophie Schopenhauers – Buddhistische Kommentare

Wir haben im vorliegenden Werke wiederholt Gelegenheit gehabt, die Verwandtschaft der Philosophie Schopenhauers mit der Lehre des Buddho kennen zu lernen. Überhaupt wird man unschwer die staunenswerte Übereinstimmung zwischen den beiden Großen jedesmal dann erkennen, wenn es sich lediglich um die möglichst tiefe anschauliche Erfassung der Welt und ihrer Gesetze, also um das eigentlich Geniale, handelt. Die Divergenz und damit der Irrtum bei Schopenhauer beginnt regelmäßig erst da, wo er seine anschaulichen Erkenntnisse vermittels der Tätigkeit seiner Vernunft in sein metaphysisches System verarbeitet, nach welchem der Wille das Ding an sich ist, so daß er also in eigener Person den Beleg zu seinem Ausspruch liefert: »Solange wir uns rein anschauend verhalten, ist alles klar, fest und gewiß. . . . Aber mit der abstrakten Erkenntnis, mit der Vernunft ist im Theoretischen der Zweifel und

[69] Auch der Buddho hat also eine Kritik der reinen Vernunft, d. h. der Grenzen des Erkennens, gegeben. Allerdings konnte sie bei ihm, da er zu *Indern* sprach, die keinen Rationalismus kannten, sehr viel kürzer als bei Kant ausfallen. Sie ist in Ang. Nik. IV, 77, wie folgt, gegeben: »Folgende vier unerfaßbare Dinge gibt es, Mönche, über die man nicht nachzudenken hat, es sei denn, daß man, indem man darüber nachdenkt, dem Wahn und der Verstörung anheimfalle. Welche vier? Der Bereich der Buddhas – (d. h. das Ich an sich) – der Bereich der Schauungen – (cfr. oben S. 362) – die Frucht der Taten – (cfr. oben, S. 196) – die Welt – (d. h. die Welt an sich).«

der Irrtum, im Praktischen die Sorge und die Reue eingetreten.« – Nur in einem Punkte ist er auch bei der anschaulichen Erkenntnis einem, allerdings grundlegenden, »falschen Schein« unterlegen, indem er eben die ursächliche Bedingtheit des Willens selbst, der nichts weiter ist als der Inbegriff der einzelnen Akte des Wollens, also dessen rein physische Natur, nicht durchschaute, ihn vielmehr als unbedingt zu erkennen vermeinte. Dieser falsche Schein, den wir im bisherigen unter der Führung des Buddho wohl zweifellos als solchen durchschaut haben, hat ihn dann zur Proklamierung des Willens als Ding an sich veranlaßt, und zwar auf dem Wege: Der Wille ist das Ding an sich von mir, also auch das Ding an sich aller anderen Wesen, also das Ding an sich der ganzen Welt. – Freilich ist es schlechterdings unbegreiflich, ja ein Widerspruch in sich selbst, wie das Ding an sich, wenn ihm das Wollen wesentlich ist, wenn es also in diesem besteht, sich sollte von ihm losmachen können oder auch nur losmachen wollen: Bin ich *wesenhaft* Wille, d. h. ist es mir *wesentlich* zu wollen, dann kann aus mir mangels jeglichen zureichenden Grundes in alle Ewigkeit nicht das Nichtwollen hervorgehen. Wäre es mir aber wesentlich, *nicht* zu wollen, dann wäre es aus dem gleichen Grunde ausgeschlossen, daß je ein Wollen erfolgen könnte; oder, wie schon Frauenstaedt dem Schopenhauer entgegenhielt: »Entweder der Wille zum Leben ist das Ding an sich, dann kann er nie vom Wollen des Lebens frei werden, oder er kann davon frei werden, dann ist er nicht das Ding an sich.« Das Wollen *und* das Nicht-wollen ist mir vielmehr nur möglich, wenn ich weder das eine noch das andere bin, sondern wenn Wollen und Nichtwollen nur *Akte* sind, die ich setze. In diesem Sinne will denn auch Schopenhauer selbst seine These vom Willen als Ding an sich bloß verstanden haben, wie er das in seiner Antwort an Frauenstaedt (vom 24. August 1852) zum Ausdruck bringt: »Die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben ist ein bloßes Velle und Nolle. Das Subjekt dieser Beiden ist eines und dasselbe. – Als solches wird es durch seine Aktus nicht aufgehoben und vernichtet« – Worte, die er nicht nur in die Parerga – II, S. 338 (326) – übernommen, sondern dort noch durch die weiteren Sätze ergänzt hat, »daß die Verneinung des Willens zum Leben keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den bloßen Aktus des Nichtwollens: das Selbe, was bisher *gewollt* hat, *will* nicht mehr. Da wir dies Wesen ... bloß in und durch den Aktus des *Wollens* kennen, so sind wir unvermögend zu sagen oder zu fassen, was es, nachdem es diesen Aktus aufgegeben hat, noch ferner sei oder treibe: daher ist die Verneinung *für uns* ... ein Übergang in's Nichts«. Allein die weitere Konsequenz dieses großen, lautere Wahrheit enthaltenden Standpunktes wäre nun doch wohl die gewesen, daß ich dann eben nicht Wille *bin*, sondern nur einen Willen *habe*, den ich eben deshalb jederzeit nach Belieben ändern oder ganz aufgeben kann. Diese letzte und äußerste Konsequenz hat Schopenhauer nun aber nicht gezogen, sondern nach wie vor mit aller Entschiedenheit das Theorem vertreten, daß ich Wille *bin*, d. h. also daß in meinem Willen mein *Wesen*

erscheint, sich in Raum und Zeit ausbreitet und deshalb die Verneinung meines Willens eine Änderung meines *Wesens* darstelle, was trotz aller entgegenstehenden begrifflichen Notwendigkeiten möglich sei, da diese bloß von der Erscheinung, nicht vom Ding an sich gälten[70].

Fragt man, wie Schopenhauer trotz seiner richtigen Erkenntnis, daß das Wollen und Nichtwollen bloße Aktus von uns sind, zu dieser Theorie vom Willen als unserem *Wesen* kommen konnte, so liegt der Grund dafür in der anderweiten, von ihm übernommenen Lehre Kants, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei. Schopenhauer faßte nämlich hiebei das Wort Erscheinung in dem Sinne, daß jeder solchen ein Erscheinendes — Ding an sich — zu Grunde liegen müsse derart, daß die Erscheinung die Manifestation *desjenigen sei, was erscheine.* Dieses letztere müsse deshalb sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt, d. h. eben in *seiner* Erscheinung, ausdrücken, mithin solcher aus dieser herauszudeuten sein, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung[71]. Nun fand er als den Stoff aller Erscheinungen *den Willen.* Somit glaubte er in diesem auch das Wesen und den Charakter unseres eigenen Ich gefaßt zu haben, ein Resultat, das er dann, so gut es ging, mit der anderweiten richtigen Erkenntnis zu vereinigen suchte, daß das Wollen ein bloßer Aktus von uns ist, dessen Einstellung uns nicht berührt.

Weil so nach Schopenhauer trotz allem in meinem Wollen mein Wesen erscheint, deshalb sagt er dann auch, daß in der inneren Erkenntnis, in der ich *mich* als Wille erkennen soll, das Ding an sich seine Schleier zum großen Teil abgeworfen habe und nur noch nicht ganz nackt auftrete, daß im *Willen* das Ding an sich in der allerleichtesten Verhüllung sich darstelle[72]. Deshalb fragt er weiterhin, was jener *Wille*, der sich in der Welt und als die Welt darstelle, zuletzt schlechthin an sich selbst sei[73]. Deshalb mußte er insbesondere auch sein System in die grauenhafte Lehre des Determinismus, d. i. also der Unveränderlichkeit des Willens, ausmünden lassen, von der der Buddho sagt, daß sie, wie ein härenes Gewand das schlechteste aller Gewänder sei, bei der Hitze heiß, bei der Kälte kalt, von schmutziger Farbe, schlecht riechend, rauh anzufühlen, so die schlimmste aller Lehren darstelle[74]; wobei der starre Fanatismus, mit dem Schopenhauer gerade diesen Standpunkt des Determinismus vertrat, am deutlichsten zeigt, mit welch' grimmigem Ernste er Zeit seines Lebens seinen Willen als sein leibhaftiges Ich betrachtete, entsprechend seiner ausdrücklichen Konstatierung in den Grundproblemen der Ethik, *»daß des Menschen Wille sein eigentliches Selbst, der wahre Kern seines Wesens ist*[75].« Deshalb mußte er

[70] cfr. Brief an Frauenstaedt vom 6. August 1852.
[71] cfr. W. a. W. u. V. II, S. 204 (213).
[72] W. a. W. u. V. II, S. 220 f. (228 f.).
[73] l. c., S. 221 (229).
[74] Angutt. Nik. I, p. 286 (III, 135).
[75] S. 491 (400). — Richtig sollte der Satz lauten: »Des Menschen Wille ist der wahre Kern seiner *Persönlichkeit.*«

endlich die Willensverneinung als das magnum mysterium erklären, dessen Lösung er, wie der Gottesgläubige den unauflöslichen Rest seiner Weltanschauung hinter der Unerforschlichkeit des Ratschlusses seines Gottes verbirgt, hinter den Schleiern des Dinges an sich vor sich gehen lassen.

In Wahrheit ist die Sache aber doch so überaus einfach: Freilich ist der Satz Kants, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei, richtig – auch der Buddho lehrt ihn. Aber falsch ist die Auslegung, die Schopenhauer ihm gegeben hat. Die Welt der Erfahrung ist, und zwar auch soweit, als die Erscheinung meiner eigenen Persönlichkeit in Frage kommt, nicht *meine* Erscheinung, nicht Erscheinung *von mir*, sondern *eine* Erscheinung *für mich*, die nicht das Geringste mit meinem Wesen zu tun hat. Insbesondere ist mir auch das Wollen wesensfremd; aber ich kann – per accidens – einen Willen in mir aufsteigen und in Verwirklichung dieses Willens einen körperlichen Organismus entstehen lassen und kann den Willen und damit auch den körperlichen Organismus selbst wieder untergehen lassen, je nachdem mir der eine oder der andere Zustand angemessener dünkt, ohne daß aus dem so erzeugten Willen der geringste Rückschluß auf mein Wesen zulässig wäre[76].

Weil der Wille nicht mein Wesen ist, kann er schon aus diesem Grunde auch nicht das Ding an sich sein. Übrigens gibt es nach dem Buddho gar kein Ding an sich in dem bei uns gebräuchlichen Sinne, daß es in allen Erscheinungen eines und dasselbe sei und sich in jeder derselben offenbare. Es gibt vielmehr bloß das *Ich an sich*. Wollte man aber von diesem aussagen, daß es eines und dasselbe hinsichtlich aller Wesen sei, so wäre das eine transzendente Spekulation, gewonnen, um mit Schopenhauer zu reden, der sich hier aber selbst dieses von ihm gerügten Fehlers schuldig macht, durch eine μεταβασις εἰς ἀλλο γενος, indem man daraus, daß es an der Stätte der »dahingegangenen Erwachten, der Erscheinungswelt Entrückten[77]« keine Vielheit mehr gibt, auf ihre Einheit schließt, während doch in Wahrheit schlechterdings kein Begriff in irgend welchem Sinne mehr Anwendung finden kann, auch nicht der der Einheit in dem Sinne, daß ihm die Möglichkeit der Vielheit fremd sei, wie Schopenhauer meint[78], sondern für die Erkenntnis schlechterdings nur mehr das Nichts übrig bleibt. Richtig in dieser Hinsicht, weil unmittelbar bei der anschaulichen Erfahrung stehen bleibend und auf *jede* weitere Schlußfolgerung verzichtend, ist also nur die Feststellung, daß mein Wesen und das jeder einzelnen Erscheinung hinter dem Nichts verborgen liegt, in das sich der Heilige zurückzieht – wer heilig werden will, muß »nichts« werden wollen und werden. – Insofern man aber für das Ich an sich wenigstens jene Begriffsbestimmung des Dinges an sich retten wollte, daß es sich in »seiner« Erscheinung offenbare, indem es sein

[76] Bezüglich des Problems der Willensfreiheit im einzelnen siehe »Buddhistische Weisheit«, §§ 18 ff.

[77] Majj. Nik. III, p. 118 (123. Suttam).

[78] W. a. W. u. V. I, S. 134 (166).

Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken müsse (cfr. oben), so haben wir das bereits als direkt falsch erkannt: Mein wahres Wesen ist völlig qualitätslos, und alle Erscheinungen, die in oder an oder vor mir oder wie man sonst sagen will — kein Ausdruck ist ja zutreffend — sich abspielen, insbesondere auch mein Wollen, sind etwas mir im Grunde Fremdes, Unwesentliches, so daß aus ihnen also auch nicht mein Wesen »herauszudeuten« ist.

Hiernach ist also die Charakterisierung des Willens als Ding an sich unter jedem Gesichtspunkte und sonach auch die Grundvoraussetzung des ganzen Systems Schopenhauers falsch. Damit sind dann aber natürlich auch alle weiteren Konsequenzen, die er aus ihr gezogen hat, hinfällig, insbesondere auch seine Charakterisierung des Kreislaufs der Wiedergeburten jedes einzelnen Wesens als eines bloßen, wenn auch der Wahrheit am nächsten kommenden »*Mythos*[79]«. Zu einem solchen *mußte* er von seinem Standpunkte aus ja auch diesen Kreislauf stempeln, indem, wenn der Wille als Ding an sich in allen Wesen nur *einer* ist, dann freilich ein Kreislauf der Wiedergeburten des einzelnen Wesens schlechterdings unmöglich erscheint. — Es ist bewundernswert, mit welchem Aufwand von Scharfsinn Schopenhauer auch die von ihm klar erkannte Tatsache dieses Kreislaufs mit seiner falschen Grundansicht zu vereinigen wußte. — Wir aber haben unter der Führung des Buddho deutlich gesehen, daß der Kreislauf der Wiedergeburten jedes einzelnen Wesens das unmittelbar Erkennbare und damit auch das Wirkliche ist, das durch kein System von Begriffen hinwegphilosophiert werden kann und mit dem eben deshalb auch keine Theorie in Widerspruch geraten darf, wenn sie insoweit nicht ein leeres »Hirngespinst« werden soll: meine vergangenen und zukünftigen Leben sind so wenig ein »Mythos«, als mein gegenwärtiges ein solcher ist. — Weil aber so diese falsche Charakterisierung des Willens als Ding an sich, oder, wie wir auch sagen können, die Setzung des Trennungsstriches zwischen attā und anattā an der falschen Stelle, indem er allein noch den Willen oder besser das Wollen von allem in der Welt dem attā als sein Wesen zusprach, das Einzige ist, was Schopenhauer im Grunde vom Buddho unterscheidet, deshalb braucht man an seinem System auch nur diese einzige Korrektur anzubringen, um staunend zu finden, daß es sich *dann* im Wesen völlig mit der Lehre des Buddho deckt. Eben daraus erhellt die *ganze* Größe Schopenhauers. — — —

Schopenhauers Grundgedanke ist, auch soweit er falsch ist, gewaltig: Wenn die Wesenheit des Menschen in irgend etwas von der Welt bestände, könnte sie nur Wille, und zwar — eben als seine Wesenheit — *unveränderlicher* Wille sein, der sich durch seine actus oder Handlungen als Erscheinung offenbarte. Wie überall, wurde aber auch dieser Gedanke zur Fratze verzerrt, mußte auf den Heros der »Monk of Misrule, Abbot of Unreason« folgen und an Stelle der »wisheit« die »affenheit« treten[80]. Die Neuzeit gebar nämlich auch ein

[79] cfr. W. a. W. u. V. I, S. 420 (458 f.).

[80] Neumann, Majj. Nik. III, Anm. zum 124. Suttam, p. 712.

System, nach welchem das tiefinnerste Wesen des Menschen sein jeweiliges *Handeln* und weil jedes solches ein neues aus sich gebiert, er zugleich das jeweilige *Produkt* seines vorausgegangenen Handelns sein soll. Eine solche Behauptung hat allerdings Schopenhauer durch die Worte charakterisiert: »Anzunehmen, daß *ich* Produkt *meines* Handelns oder mein *Handeln* sei, ist etwas, das sogar ein Rasender nicht denkt[81].« Nun tragen das aber tatsächlich manche — Buddhisten — und als die Lehre des — Buddho — vor, indem sie als deren Kern ausgeben: Mein Kammam (Wirken), also mein — von Wirkungen begleitetes — Handeln[82], *das* gehört mir, *das* bin ich, *das* ist mein Selbst; mit der Folge, daß sie als das höchste Ziel aller Heiligkeit *die absolute Vernichtung des Menschen mit* der Aufhebung dieses Kammam im Tode des Heiligen lehren. Sie setzen also dem Ganzen die Krone auf, indem sie auch noch die Möglichkeit dozieren, dieses Kammam könne sich und damit auch ich mich jederzeit selbst vernichten — cfr. oben S. 105 f. —, und zwar *willkürlich*, obwohl ich doch in diesem Falle mit meinem Handeln a) selbst Wirkung einer Ursache, nämlich des jeweils vorausgegangenen Handelns und b) andererseits auch selbst wieder Ursache des nachfolgenden Handelns und damit meines späteren Wesens *mit der ganzen Notwendigkeit des Kausalnexus wäre*[83]. Nicht einmal das merken sie, daß ich, wenn ich in meinem Wirken *bestünde*, mit derselben Lust altern und sterben, wie geboren werden müßte, da mir dies alles ja nichts Naturwidriges, sondern im Gegenteil die Auswirkung meines innersten Wesens wäre (cfr. oben S. 96). Im übrigen wird dieser Standpunkt wohl durch das ganze vorliegende Werk, insbesondere auch die beigebrachten Zitate aus dem Kanon selbst, ja schon ganz allein durch die Anmerkung 119, S. 277 direkt ad absurdum geführt, so daß auch von dieser Bestimmung meines Ich als »Ich-Energie«, wie man neuerdings den Ausdruck Kammam aus dem Bestreben heraus wiedergibt, den Buddho in völliger Verkennung seines Charakters als eines *Heiligen* unter die modernen Naturwissenschaftler einzureihen, »das vollkommen weise Urteil gilt: ›Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst!‹ So wird sie verleugnet, so wird sie verworfen[84].«

Fragt der Leser, wie eine solche Verirrung möglich sei, so kann die Antwort am besten mit den Worten Tschuang-Tse's gegeben werden: »Man kann vom Meere nicht zu einem Laubfrosch sprechen: er sieht nicht über sein Loch hinaus. Man kann vom Eise nicht zu einer Sommerfliege sprechen: sie weiß nur ihre Jahreszeit« — so kann man zu Menschen, die noch völlig mit ihrer Persönlichkeit verwachsen sind, nicht vom Anattā-Gedanken des Buddho sprechen:

[81] Frauenstaedt, Schopenhauers handschriftl. Nachl., S. 171.

[82] cfr. auch Franke, S. 57, Anm. 2, wo er das Wort kammam als den »bekannten Terminus für *das Fortwirken des Handelns* in zukünftigen Existenzen« definiert.

[83] cfr. Brief Beckers an Schopenhauer vom 12. August 1844.

[84] cfr. ob. S. 257, Anm. 56.

sie können schlechterdings nicht anders, als in irgend einem Faktor ihrer Persönlichkeit und damit der Welt ihr Ich zu finden.

Freilich wird der Leser auch noch verwundert die Frage stellen, wie sich der Satz: »Das Kammam: das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst« auch nur formell mit der Lehre des Buddho in Einklang bringen lasse, da dieser doch lehrt, daß ein Weiser von allem, »was da gesehen, gehört, gedacht, erkannt, erforscht, im Geiste untersucht wird – (also auch vom Kammam) – hält: ›Das gehört mir nicht, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst[85].‹« Die Antwort ist wiederum sehr einfach: Der Geist der eigenen Schule beherrscht so sehr den Übersetzer, daß er ihn gleich selbst statt der Übersetzung sprechen läßt. Ein typisches Beispiel finden wir in der Übersetzung des Einer-Buches des Ang. Nik., S. 50, von Nyānatiloka. Dort heißt es richtig: »Nicht möglich ist es, ihr Brüder, ist unbegründet, daß einer, der von rechter Erkenntnis durchdrungen ist, etwas für *das Ich – attā – halten sollte*. Wohl aber, ihr Brüder, ist es möglich, daß der Weltling etwas für *das Ich – attā* – halte[86].« Wie übersetzt nun Nyānatiloka? »Nicht möglich ist es, ihr Brüder, ist unbegründet, daß einer, der von rechter Erkenntnis durchdrungen ist, etwas für *eine absolute Wesenheit* halten sollte. Wohl aber, ihr Brüder, ist es möglich, daß der Weltling etwas für *eine absolute Wesenheit* halte[87].« Nach diesen Ausführungen sei es dem Leser überlassen, sich sein Urteil selber zu bilden[88].

[85] Majj. Nik. I, p. 135 (22. Suttam).

[86] Das Ich ist *schlechterdings* unerkennbar. Insbesondere ist auch nicht etwa Nibbānam das Ich. Auch dieses ist vielmehr anattā. Die Nibbāna-Sphäre (nibbāna-dhātu) ist die – ewige – *Heimat* des Ich und als solche vom Ich geradeso verschieden wie meine *natürliche* Heimat nicht mein Ich ist. Nibbānam selbst aber ist der dem Ich allein angemessene – absolute – Zustand (paramattha-dhammo) der Freiheit von allen Beilegungen (upadhis), welchen Zustand es haben kann und nicht haben kann: zur Zeit haben wir ihn nicht. Also gehört auch er mir nicht wesenhaft an. (»Nirvāna, des Riesen Riesenwahrheit« in der Monatsschrift »Buddhist. Weltspiegel«, 1. Jahrg., S. 161 flg.; »Buddhist. Weisheit«, §§ 32–34).

[87] cfr. auch Vierer-Buch, S. 453, wo in gleicher Weise »übersetzt« ist.

[88] und so einen weiteren Beleg für die Richtigkeit der oben S. 379, Anm. 203 behandelten Prophezeiungen des Buddho zu geben.

Einen Teil der Schuld an dieser Deutung moderner Theravādins mögen auch unsere abendländischen Naturwissenschaften tragen: Von deren Erfolgen wurden nicht nur die meisten unserer Gebildeten, sondern auch manche europäisch gebildete Buddhisten Asiens völlig berauscht, mit der Wirkung, daß sie, hüben wie drüben, auch eine Beute des *materialistischen Geistes* dieser Naturwissenschaften wurden, deren Vertreter sich so sehr in das Physische verloren, daß ihnen jedes Bewußtsein von dem Charakter dieses Physischen als *Anattā*-cfr. oben S. 199, Anm. 92 – und damit auch jede Empfindung für die religiöse Idee, die in der gerade *entgegengesetzten* Richtung liegt und auch noch zu allen Zeiten in dieser entgegengesetzten Richtung gesucht wurde, verloren ging.

ANHANG II

Vorbemerkung der Herausgeber: Die beiden Abhandlungen in Anhang II sind entnommen dem Buche von Georg Grimm, »Buddhistische Meditationen«, das leider vergriffen ist. Der Inhalt beider Aufsätze dürfte für den Leser von großem Interesse sein.

1. Das Problem der Charakteränderung

»Nicht gelangen, Mönche — so sage ich —, die vom Gemüte ausgegangenen, gewirkten, aufgehäuften Taten zur Versiegung, solange sie nicht *empfunden* worden sind (appatisamviditvā), sei es noch zu Lebzeiten oder in der nächsten Existenz oder in einer späteren. Nicht kann man also dem Leiden ein Ende machen, solange man diese Empfindungen nicht durchgemacht hat.« (Anguttara Nikāyo X, 208.)

Das will sagen: Jede Tat, die aus unserem Gemüte geboren worden ist, für die wir also verantwortlich sind, hat unseren Charakter als die Summe unserer Willensstrebungen mitgeformt. Da nun unser Charakter als die individuelle Ausprägung des uns erfüllenden dürstenden Willens (tanhā) vom Tode nicht berührt wird, wir ihn also in die nächste Existenz mithinübernehmen, so ist klar, daß jede von uns gewirkte Tat auch in alle Zukunft hinein weiter wirken wird. Erst wenn die ganze Willenstendenz, zu deren Schaffung die Tat beigetragen hat und in der sie weiterwirkt, wieder vernichtet ist, ist daher auch die Tat selber ausgelöscht. Diese Vernichtung kann aber nach der eingangs angeführten Stelle nur erfolgen, wenn die Willenstendenz als eine unheilvolle erkannt und damit von da ab schmerzlich *empfunden* wird.

Näher legt dann der Erwachte den Weg, der zur Vernichtung sämtlicher schlechter Charaktereigenschaften in *einem* Verfahren führt, wie folgt dar: Zunächst bestimmt er den Begriff der schlechten Tat, zugleich mit dem großen Moralgesetz für das Handeln überhaupt in verblüffend einfacher Weise:

»Was meint ihr, Mönche, wenn da ein Knabe schon von frühester Kindheit an die Lostrennung des Gemütes (von den Einflüssen des selbstsüchtigen dürstenden Willens) *auf dem Wege der Güte* (mettā) entfalten würde, könnte der noch eine schlechte Tat (pāpakammam) begehen?« — »Gewiß nicht, Herr.« — Also: wenn einer schon von Kindheit an die *Güte* entwickelt hat, ist er zu jeder schlechten Tat überhaupt unfähig. Das heißt doch wohl: *Gut ist, was gütig ist, und schlecht ist, was in irgendeiner Beziehung ungütig ist.* Ist dieser Maßstab für die moralische Bewertung jeder Handlung nicht in der Tat verblüffend einfach? Dem entsprechend geht denn auch alles, was der Buddho sonst als gut empfiehlt und als schlecht brandmarkt, auf dieses grundlegende Gesetz des Handelns zu-

rück. Insbesondere sind auch die fünf Sīlas bloße Anwendungsfälle der Güte in ihrem ersten Grade und deshalb in Zweifelsfällen auch stets mit *diesem* Maßstabe auszulegen.

Damit ist aber auch bereits der Weg zur Vernichtung *aller* unserer schlechten Charaktereigenschaften vorgezeichnet: Alle diese sind nichts weiter als Äußerungen der *Ungüte,* sie sind alle aus ihr hervorgewuchert und wuchern solange weiter, als nicht diese ihre *Wurzel* mit Stumpf und Stiel ausgerottet ist. Dabei reicht diese Wurzel und damit auch die von dieser hervorgetriebenen schlechten Charaktereigenschaften so tief hinunter, daß die wenigsten Menschen ihre ganze Schlechtigkeit kennen oder, wie Schopenhauer sagt, »höchst selten ein Mensch seine ganze Entsetzlichkeit im Spiegel seiner Taten erblickt« (S. 186).

Der Ungüte aber kann man nur durch die Entwicklung und Entfaltung der Güte zu Leibe rücken, und zwar muß die Güte in Hinsicht auf die Mächtigkeit der Wurzel der schlechten Eigenschaften, der Ungüte, geradezu unermeßlich, grenzenlos werden, wenn sie ihr Ziel erreichen soll. Wie aber wird die Güte grenzenlos, unermeßlich? Alle unsere moralischen Eigenschaften haben samt ihrer Wurzel ihren Sitz, ihren Standort im *Gemüte* (cittam). Nun ist das Betätigungsfeld des Gemütes normaler Weise überaus beschränkt, beschränkt auf den jeweiligen Wirkensbereich. Noch ungleich beschränkter ist die jeweils in einem Gemüte wohnende Güte, sowohl ihrer Extensität wie Intensität nach. Man muß also die Güte zunächst innerhalb ihres normalen Wirkensbereiches entwickeln und entfalten, so daß man gegen *jedes* Lebewesen innerhalb dieses Wirkensbereiches immer mehr Güte und *Mitleid* empfindet — das Mitleid ist die unmittelbare und untrennbare Folge der Güte — in dem Maße, daß wenigstens insoweit Güte und Mitleid schrankenlos werden: man macht keinen Unterschied mehr zwischen harmlosen und bösartigen Wesen, sie gelten alle gleich: jedes ist an sich ein Unergründliches; die Beilegungen, durch die allein sie sich voneinander unterscheiden, sind demgegenüber etwas ganz Nebensächliches und dazu die bedauernswerte Folge des Nichtwissens.

Es ist doch wohl klar, daß es für ein derart gütig gewordenes Gemüt nicht schwer sein kann, auch seinen räumlichen Wirkensbereich immer mehr zu erweitern, sich über Länder, Erdteile, die ganze Erde, ja schließlich das ganze Weltall auszubreiten und damit alles Lebende, was sich in dem gesamten Weltall regt, mit seiner Güte zu umfassen: alle Teufel, Tiere, Gespenster, Menschen und Götter. Ein derart gütiges Gemüt wird also buchstäblich schrankenlos, grenzenlos, so grenzenlos wie das Bewußtsein im Bereiche des Grenzenlosen Raumes und des Grenzenlosen Bewußtseins. Und das Gemüt kann das: Ist es ja nichts weiter als eben dieses Bewußtsein, nur daß dieses Bewußtsein in seiner Eigenschaft als Sitz der Willensregungen Gemüt genannt wird: »Was man da Gemüt (cittam), Bewußtsein (viññānam), Denken (mano) nennt«, heißt es im Dighā Nikāyo I (s. oben, S. 290, Anm. 23).

Auf diese Weise wird also das Gemüt ein Ozean, dessen sämtliche Wasser nur

mehr Güte und Mitleid sind und der auch nicht einen einzigen Tropfen Ungüte mehr in sich birgt, auch nicht in homöopathischer Verdünnung. Deshalb kann es auch im Kosmos kein Objekt und kein Ereignis mehr geben, das noch irgendwie Ungüte hervorrufen könnte: was restlos vernichtet ist, kann auch durch nichts mehr hervorgerufen werden.

Die Ungüte ist die Wurzel, die Triebe dieser Wurzel sind die schlechten Charaktereigenschaften. Mit der Wurzel sind mithin auch die schlechten Charaktereigenschaften vernichtet und können auch keine neuen solchen mehr hervorsprießen.

Dieses Wunder aber wurde in Verwirklichung der eingangs angeführten Buddhaworte gewirkt. Der Weg zur grenzenlosen, unermeßlichen Güte konnte nämlich gerade dadurch und *nur* dadurch bis zum glorreichen Ende gegangen werden, daß den Wanderer auf diesem Wege, je weiter er auf ihm vorwärts schritt, je gütiger er also wurde, in steigendem Maße der bitterste Seelenschmerz über all die Ungüte, ja all die Grausamkeit ergriff, deren er sich während seines Samsāro gegen seine unglücklichen Mitwesen schuldig gemacht hatte, so daß er *jede* schlechte, ungute Tat, die er je verübte, auf das schmerzlichste *empfand.* Gerade diese Empfindungen waren die Peitsche, die ihn auf dem Wege der Güte immer weiter vorwärts trieb und ihn so das Ziel der vollkommenen Güte erreichen ließ.

Nun wird man auch ganz die Worte verstehen, in die der Vollkommen-Erwachte selber den Weg zur vollkommenen Charakteränderung im Sinne der höchsten Charakterveredelung zusammenfaßt:

»Da durchdringt der erlesene Jünger, erhaben über sinnliche Gier, erhaben über Mißgunst, frei von der Verblendung (des Weltmenschen), zuerst eine Himmelsrichtung, dann die zweite, dann die dritte, dann die vierte, nach oben, nach unten, horizontal, überallhin, vollständig, den ganzen Kosmos mit gütigem, mit mitleidsvollem Gemüte, mit überschäumendem, weitem, unermeßlichem, und *verharrt* in diesem Zustande.

Er erkennt jetzt also: ›Früher war dieses mein Gemüt beschränkt, unentfaltet, nunmehr ist es unermeßlich, auf das reichste entfaltet, auch nicht eine aus Beschränktheit stammende karmische Wirkung (yam kho pana kiñci pamānakatam kammam) hat in ihm mehr Platz, haust mehr in ihm.‹

Die Lostrennung des Gemütes (von jedem beschränkenden Einflusse dürstenden Wollens) *auf dem Wege der Güte* (mettācetovimutti), Mönche, sollte man entwickeln, einerlei ob Frau oder Mann. Weder Frau noch Mann kann allsogleich diesem Körper den Abschied geben, das Gemüt beherrschen kann bis dahin der Sterbliche. Ein solcher erkennt: ›Was immer ich auch je mit diesem, meinem karmischen Wirken entsprossenen Körper (iminā karajakāyena) für ein schlechtes Karma (pāpakammam) gewirkt habe, das muß ich noch hienieden *empfinden* — (eben auf dem Wege der Güte) — nichts darf sich später noch geltend machen.‹

So entfaltet, Mönche, führt die Lostrennung des Gemütes auf dem Wege der *Güte* zur Nichtwiederkehr, falls ein solcher weiser Mönch nicht schon hienieden zur vollen *Absolutheit* vordringt.«

2. Der Weg zur Absolutheit

1. Das Ziel der Buddhalehre ist die *Absolutheit.*

2. Sie wird erreicht durch die restlose Vernichtung des dürstenden Willens nach den fünf Haftensgruppen: Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten, Bewußtsein, die in ihrer Verbindung unsere Persönlichkeit ergeben und die wir sonst als Körper und Geist zusammenfassen.

3. Dieser dürstende Wille (tanhā) wird immer wieder neu durch den *falschen Schein* erzeugt, als ob wir in unserer Persönlichkeit bestanden seien. Es muß also dieser falsche Schein von Grund aus zerstört werden. Das geschieht durch den Anattā-Anblick, in dem unsere Persönlichkeit als etwas durchaus Fremdes, ja unser ganzes Wesen Vergiftendes *angeschaut* wird. Angesichts *dieser* Sachlage schmilzt dann jeder Persönlichkeitsdurst und damit alles dürstende Wollen überhaupt wie Eis in der strahlenden Frühlingssonne dahin, mit der Folge, daß man sich, nunmehr innerlich von seiner Persönlichkeit losgetrennt, als absolut *weiß:* »In dem Losgetrennten steigt das *Wissen* auf: ›Ich bin *losgetrennt,* bin *absolut*‹« (vimuttāmhi ñānam hoti), und steigt das auf den unmittelbaren Augenschein sich gründende *Wissen* auf: »Friedvoll ist dieser Zustand, hocherhaben ist dieser Zustand.«

4. Der Anattā-*Anblick* ist »ein erkennendes Schauen« (ñānadassanam). In Hinsicht darauf, daß ein fundamentaler, ja transzendentaler falscher Schein weggebracht werden muß, muß das erkennende Schauen ein ganz abnorm starkes, muß das die Komponenten der Persönlichkeit beleuchtende Erkenntnislicht ein geradezu grelles sein, »gleich dem in der Dunkelheit der Nacht aufzuckenden Blitz«, nur mit dem Unterschiede, daß jenes Erkenntnislicht ein *Dauerlicht* sein muß; so tief eingewurzelt ist der falsche Schein. Und so läuft denn der ganze Buddhaweg auf die Erzeugung dieses grellen Erkenntnislichtes hinaus. Die Methode seiner Erzeugung ist die gleiche wie die der größtmöglichen Steigerung des physischen Lichtes: Wie man die von einer Lichtquelle ausgehenden Lichtstrahlen mittels einer Linse, eines Brennglases, sammeln und in *einen* Punkt, den Brennpunkt, vereinigen kann mit der Wirkung, daß dieses so *konzentrierte* Licht überaus grell ist, ja ein in den Brennpunkt gerücktes Objekt zu entflammen und so zu verbrennen vermag, so verlangt der Buddho die volle, restlose *Konzentration* des Geistes, um das grellste, überhaupt mögliche Erkenntnislicht zu erhalten, dem auch der transzendentale falsche Schein nicht zu widerstehen vermag: »Wie Stahl, Mönche, wurde meine (Willens-)Kraft nur mehr im Sinne des Wunderdinges zu denken, unablenkbar (durch ein gegenteiliges Denken), fest stand

die Besonnenheit, nicht einen Augenblick wich sie mehr, ruhig, unmerkbar vollzog sich das Körpergetriebe, konzentriert war das Denken, einzig auf sein Objekt gerichtet« (Majj. Nik. I, 19. Sut.).

Aber das ist nur das eine Erfordernis zur Vernichtung dieses Scheins; das andere besteht in folgendem: Mag der Laie eine kunstvolle Taschenuhr auch mit der stärksten Lupe betrachten, so wird er doch nur ein kompliziertes, ihm unverständliches Räderwerk sehen. Erst wenn ihn ein Uhrmacher über das Ineinandergreifen der einzelnen Räder aufklärt, mag er mittels der Lupe den ganzen Mechanismus als Instrument der genauen Zeitfeststellung durchschauen. Ebenso mag man das Getriebe seiner Persönlichkeit noch so oft in den Fokus, den Brennpunkt, stärkster Geisteskonzentration stellen, man wird doch nichts weiter sehen als ein unverstandenes Gewoge von Lebensprozessen. Erst wenn uns ein sachverständiger Physiologe — und ein solcher ist hier nur der Buddho — über die einzelnen Faktoren des Persönlichkeitsgetriebes und sein Verhältnis zu uns selber aufklärt, können wir es unternehmen, die Richtigkeit dieser Aufklärung, insbesondere ihres Endresultates, daß dieses ganze Getriebe im Grunde nichts mit uns selber zu tun hat, »mit energischem Denken und Überlegen verbundener« Betrachtung auf ihre Richtigkeit nachzuprüfen. Diese Nachprüfung setzt also die genaue Kenntnis der Buddhalehre, und zwar der *wirklichen* Buddhalehre, bereits voraus, ansonst sich die konzentrierte beschauliche Betrachtung von allem Anfange an in verkehrten Bahnen bewegt und deshalb auch nur zu verkehrten Resultaten führen kann. Das betont übrigens der Buddho selber, wenn er immer wieder erklärt, daß seinen Weg nur »ein Edler« gehen könne, der »seine Lehre gehört habe«, »ihrer kundig, in ihr wohl bewandert« sei.

Diese wirkliche Buddhalehre ist in der hier in Betracht kommenden Richtung in den beiden grundlegenden Kapiteln »die Persönlichkeit« und »das Subjekt des Leidens« der »Lehre des Buddho« dargestellt. Deshalb kann man als das Objekt, das in den Brennpunkt der konzentrierten Betrachtung zu stellen ist, eben den Anattā-Gedanken bezeichnen: der Anattā-Anblick muß dann in der Klarsicht meditativen Erlebens gewonnen werden.

Das wird ohne weiteres als richtig eingesehen, wenn man sich zum Bewußtsein bringt, wie der Buddho selber das Objekt der Konzentration des Geistes bestimmt. Er nennt als dieses Objekt »die vier Gegenstände der Besonnenheit« (cattāro satipatthānā), wobei »Besonnenheit« (sati) die allgemeine Bezeichnung für konzentrierte Geistestätigkeit ist. Als diese »vier Gegenstände« aber gibt er den Körper, die Empfindungen, das Gemüt (cittam = die Gemütstätigkeiten) und die Denkobjekte (dhammā) an, wobei er unter den letzteren alle in das Denkbewußtsein eintretenden Realitäten der Erscheinungswelt versteht. Die »Besonnenheit« besteht nun, wie das speziell im zehnten Dialog der Mittleren Sammlung ausgeführt ist, darin, daß das fortwährende Vergehen und Neuentstehen dieser »Gegenstände« beobachtet wird, *ohne daß der Beobachter von diesem unaufhörlichen Wechsel berührt würde:* »Er verweilt in der Beobachtung der vier

Gegenstände, beobachtet, wie sie entstehen, beobachtet, wie sie vergehen, beobachtet, wie sie entstehen und vergehen... und *ohne sich weiter an sie anzulehnen,* lebt er und *an nichts mehr in der Welt haftet er*« — (also auch nicht mehr an seiner Persönlichkeit, die ja eben in den »vier Gegenständen« analysiert wird).

»Der Haufen der Persönlichkeitsprozesse ist nur ein Strom, der an uns *vorüberfließt,* uns selber aber *nicht wegtragen* kann, vielmehr sind wir *unverrückbar in der Gegenwart,* so daß *das Jetzt mit seiner Dürftigkeit* immer und immer für uns sein wird, eine unendliche Zeit hindurch, so viele Augen von uns auch der Tod schließen mag, *und kein Ende dieser Qual ist,* wenn nicht unser dürstender Wille nach dem Besitz einer Persönlichkeit ausgemerzt wird, d. h. wir aufhören zu sein, was wir sind, und werden, was wir nicht sind. Der Gute und Weise, der dies durchschaut und dessen Wille deshalb mehr und mehr erlischt, kommt der Seligkeit immer näher, wie diese dem Toren immer fern bleibt.«

Für die Erweckung des Anattā-Anblicks ist die obige Stelle von außerordentlicher Bedeutung. Eben deshalb muß sie in jedem ihrer einzelnen Worte gründlich durchdacht werden. Insbesondere kommt alles darauf an, *anschaulich* zu erfassen, daß es für uns selber keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern nur eine *ewige Gegenwart* gibt. Vergangenheit und Zukunft sind nur Qualitäten des *an uns vorüberfließenden* Stromes der Persönlichkeitsprozesse.

BERICHTIGUNGEN

Seite 88, Zeile 22/23: . . . nach dem Gesetze der Polarität . . .

Seite 287 lauten die ersten 12 Zeilen in richtiger Folge:

insoferne nach unserem Willen zu gestalten. Jedoch bleibt *dieser* Wille hinsichtlich alles naturgesetzlich bedingten Leidens, also vor allem des Todes, gemeinhin völlig unbefriedigt, eben weshalb sich schließlich die Erkenntnis einstellt, daß auf dem gewöhnlich eingeschlagenen Wege das Leidensproblem in diesem Umfange überhaupt nicht lösbar ist. Aus dieser Erkenntnis wächst dann schließlich ein völlig neues Wollen hervor — wie wir sehen, ist jedes Wollen die Frucht und Folge einer vorangegangenen richtigen oder falschen *Erkenntnis* — nämlich jenes, die tiefste und letzte Ursache alles Leidens nicht mehr außer uns, sondern in uns zu suchen, das heißt festzustellen, ob diese letzte Ursache nicht in unserem *bisherigen* Wollen selbst, das in seiner Gesamtheit sich als der uns erfüllende Durst nach der Welt darstellt, beschlossen sei. *Dieser* Wille nach Erkenntnis, der alsbald den ganzen Erkenntnisapparat in Besitz nimmt, ist also

NAMEN- UND SACHREGISTER

I. ZITIERTE TEXTSTELLEN

(A = Anmerkung)

Anguttara Nikāyo
I, 3 ... 297 A[41], 335 A[113]
I, 6: 6, 7 ... 216
I, 13 ... 351 A[125]
I, 19 ... 75 A[85]
I, 20 ... 368 A[164], 369 A[165]
I, 20: 2 ... 370 A[172]
I, 21 ... 131 A[168], 342
I, 28 ... 351 A[125]
I, S. 50 (Übersetzung von Nyānatiloka) ... 415
II, 2: 6 ... 189 A[66]
II, 2 (Übers. v. Nyānatiloka) 400 A[46]
III, 25 ... 351 A[124], 354 A[134]
III, 47 ... 67 A[72], 209
III, 51 ... 281 A[1]
III, 53 ... 320
III, 55 ... 260 A[64], 320
III, 61 ... 210
III, 61: 6 ... 403 A[56]
III, 66 ... 381 A[208]
III, 70 ... 334 A[112]
III, 74 ... 194 A[79]
III, 80 ... 180 A[47]
III, 85 ... 327
III, 91 ... 350 A[123]
III, 92 ... 325
III, 99 ... 192 A[75]
III, 111 ... 191 A[74]
III, 128 ... 265 A[83]
III, 135 ... 411 A[74]
III, 153–162 ... 183 A[52]
IV, 16 ... 156 A[7]
IV, 34 ... 156 A[5]
IV, 36 ... 153 A[1], 196 A[85]
IV, 41 ... 140 A[187]
IV, 45 ... 64 A[69]
IV, 75 ... 363 A[149]
IV, 77 ... 11 A[18], 196 A[84], 362 A[148], 409 A[69]
IV, 95 ... XLVII, 378 A[200]
IV, 174 ... 138 A[183]
IV, 177 ... 341
IV, 178 ... 36 A[8]
IV, 182 ... 189 A[68]
IV, 186 ... 286 A[16]
IV, 193 ... 14 A[27]
IV, 196 ... 288 A[19]
IV, 200 (Übers. v. Nyānatiloka) ... 415 A[87]
IV, 231, 232 ... 197 A[87], 215 A[111], 218 A[117]
IV, S. 3 Anm. 2 (Übers. v. Nyānatiloka) ... 178 A[45]
V, 24 ... 337
V, 57 ... 190 A[72]
VI, 16 ... 312 A[79]
VI, 63 ... 188 A[61]
VII, 16, 17 ... 343
IX, 12 ... 326
IX, 34 ... 270 A[100]
IX, 38 ... 354
IX, 41 ... 354
X, 11 ... 322 A[94]
X, 95 ... 307 A[69]
X, 104 ... 283 A[8]
X, 121 ... 284 A[8]

Bhagavadgītā
8, 6 ... 398 A[42]
13, 28 ... 399 A[44]

Cariyā Pitakam III, 13 ... 378 A[193]

Cullavaggo
VIII, 3, 12 ... 377 A[191]
IX, 1, 4 ... 10 A[13]
X, 1, 6 ... XLVII

Dhammapadam
V. 1 ... 402 A[52]
V. 1, 2 ... 216
V. 102 ... 345
V. 103 ...309 A[72]
V. 127 ...189 A[57]
V. 153–154 ... 203 A[100]
V. 166 ... 378 A[198]
V. 203 ... 270 A[102]
V. 218 ... 277 A[121]
V. 219–220 ... 190 A[69]
V. 279 ... 122 A[152]
V. 283 ... 260 A[65]
V. 294 ... 247
V. 308 ... 378 A[196]
V. 335 ... 325
V. 354 ... 375 A[187]
V. 368 ... 270 A[103]
V. 375 ... 131 A[168]
V. 383 ... 261 A[72]
V. 383–423 (26. Kap.) ... 400
V. 412 ... 353 A[132]

Dīgha Nikāyo
I ... 181 A[49], 201 A[95], 243 A[28], 290 A[23], 333 A[107], 387
I, 1, 29 ... XLIII
I, 1, 36 ... 387
I, 3, 16 ... 360 A[145], 361 A[146]
II ... 37 A[10], 55 A[50], 264 A[82], 331 A[99]
II, 83–84 ... 60 A[63]
II, 97, 98 ... 352 A[127]
II, S. 74, Anm. 54 (Übers. von K. E. Neumann) ... 274 A[111]
II, S. 500 f. (Übers. v. K. E. Neumann) ... 314 A[85]
IV, 21 ... 340
IX ... 11 A[17], 144 A[195], 254 A[49], 264 A[80], 264 A[81]
IX, 17 ... 360 A[145], 361 A[145]
XI ... 181 A[49], 312 A[77]
XI, 85 ... 59 A[59], 291 A[26]
XIII ... 181 A[48]
XV (Mahānidāna-Sutt.) ... 219
XV ... 48 A[31], 53 A[43, 44], 59 A[58], 62 A[66], 135, 136, 145 A[201], 160 A[16], 163 A[27], 172 A[37], 201 A[98], 203 A[99]
XVI ... 227 A[136], 332 A[104], 354 A[133], 363 A[150]
XVI, 1, 28 ... XXIX
XVI, 2 ... 325
XVI, 2, 23 ... 218
XVI, 3, 10 ... 219
XVI, 8 ... 325
XVI, 6, 7, 10 ... 209
XVI, 28 ... XXIX
XVI (Übers. v. K. E. Neumann) 252 A[44], 379 A[201, 202]
XVII ... 173 A[38], 206
XVIII ... 166 A[29], 299 A[48], 334 A[110]
XIX ... 21 A[47]
XXI ... 185 A[54]
XXII ... 221 A[121]
XXII (Übers. v. K. E. Neumann) 293 A[32]
XXIII ... 62 A[67], 145 A[200]
XXVI ... 314 A[84]
XXVIII ... 340
XXX, 3 ... 327
XXXIII ... 215
XXXIII, 16 ... 59 A[59]

Dīgha Nikāyo (Übers. v. R. O. Franke)
S. LVII, letzte Zeile ... 396 A[30]
S. 9, Anm. 3 ... XLIII
S. 22, Anm. 1 ... XLIII
S. 44 f. ... 157 A[10]
S. 45 f. ... 144 A[197]

S. 45, Anm. 2 ... 158 A[10]
S. 57, Anm. 2 ... 414 A[82]
S. 68, Anm. 4 ... 393 A[8]
S. 210, Anm. 4 ... 369 A[166]

Gesetzbuch des Manu 12, 91 ... 148 A[206]

Itivuttakam
14 ... 222 A[123]
27 ... 370, 376 A[188]
43 ... 387

Jātakam Nr. 166 ... 76 A[88]

Mahā Niddeso ... 216

Mahāvaggo
I, 6 ... 61 A[65], 298 A[45]
I, 7–10 ... 269 A[91]
I, 9 ... 29 A[1]
I, 10 ff. ... 298 A[45]
I, 14 ... XVII, 94 A[115]
I, 23 ... 256 A[53], 307 A[68]
VI, 3, 6, 4 ... 377 A[192]
VI, 31 ... 125 A[162], 156 A[6]

Majjhima Nikāyo
2. Sutt. ... 11 A[16]
5. Sutt. ... 21 A[45], 283 A[6]
6. Sutt. ... 377 A[189]
7. Sutt. ... 135 A[175], 258 A[58], 303 A[55], 372 A[177], 373 A[179], 373 A[180]
8. Sutt. ... XLVII, 257 A[56], 268 A[90], 332 A[103], 378 A[197]
9. Sutt. ... 220 A[118], 243 A[27]
10. Sutt. ... 100 A[124], 223 A[126], 351 A[123], 366 A[158]
10. Sutt. (Übers. v. K. E. Neumann) 293 A[32]
12. Sutt. ... XXXIX, 74 A[82], 274 A[112]
13. Sutt. ... 188 A[63]
14. Sutt. ... 263 A[79]
16. Sutt. ... 240 A[22]
18. Sutt. ... 42 A[23], 44 A[25], 352 A[129]
19. Sutt. ... 283 A[4], 284 A[10], 333 A[105], 339
20. Sutt. ... 253 A[45]
21. Sutt. ... 371 A[175], 372 A[176]
22. Sutt. ... XXIII, XXV A[14], 10 A[12], 22 A[49], 68 A[73], 102 A[129], 114 A[142], 125 A[160, 161], 141 A[192], 315 A[88], 346, 353 A[131], 415 A[85]
23. Sutt. ... 290 A[22]
24. Sutt. ... 126 A[164], 334 A[111]
26. Sutt. ... 10 A[10, 11], 19 A[39], 70 A[76], 156 A[4], 275 A[113], 314 A[83], 320, 386, 388
27. Sutt. ... 374 A[182]
28. Sutt. ... 10 A[14], 37 A[11], 39 A[13], 41 A[19], 47 A[29], 51, 63 A[68], 66 A[75], 260 A[66], 292 A[29]
29. Sutt. ... 8 A[8]
31. Sutt. ... 312 A[78], 370 A[170], 378 A[194]
32. Sutt. ... 293 A[33]
33. Sutt. ... 292 A[29], 380 A[205]
34. Sutt. ... 353 A[130]
35. Sutt. ... XVIII, 93 A[114], 102 A[128], 103, 104 A[130], 325
36. Sutt. ... 8 A[7], 9 A[9], 155 A[3]
37. Sutt. ... 244 A[30], 288 A[20]
38. Sutt. ... XXI, XXXVIII, 14 A[26], 41 A[20], 42 A[21], 174 A[40], 226 A[131], 227 A[138], 319, 333 A[106]
39. Sutt. ... 334 A[108]
40. Sutt. ... 303 A[57]
41. Sutt. ... 335 A[114]
43. Sutt. ... XLII, 39 A[14], 39 A[16], 42 A[24], 51 A[36], 233 A[6], 255 A[50], 284 A[9], 403 A[58]
44. Sutt. ... 36 A[7], 109 A[136], 209, 213, 213 A[110], 259 A[60], 260 A[62], 269 A[92], 284 A[11], 293 A[31], 299 A[48]
45. Sutt. ... XXXI
46. Sutt. ... 304 A[59]
47. Sutt. ... 15 A[31], 385
48. Sutt. ... XLIII
49. Sutt. ... 397 A[37]
50. Sutt. ... 255 A[50]

52. Sutt. . . . 269 A[97], 307 A[67]
53. Sutt. . . . 292 A[29]
54. Sutt. . . . XXXVII, 263 A[78]
55. Sutt. . . . 348 A[121], 363 A[153]
56. Sutt. . . . 187 A[60]
57. Sutt. . . . 178 A[46], 218 A[117]
60. Sutt. . . . 82 A[96]
61. Sutt. . . . 299 A[49], 302 A[52]
62. Sutt. . . . 368 A[161]
63. Sutt. . . . 12 A[20], 257 A[55]
64. Sutt. . . . 140 A[190], 261 A[70], 277 A[120], 316 A[90]
65. Sutt. . . . 297 A[38], 300 A[50], 379 A[203]
66. Sutt. . . . 241 A[23], 256 A[52], 269 A[96], 313 A[81], 314 A[82], 347 A[120]
68. Sutt. . . . 297 A[43]
70. Sutt. . . . 15 A[32], 16 A[33]
71. Sutt. . . . 21 A[44], 306 A[64]
72. Sutt. . . . 14 A[24, 25], 275, 387, 390
73. Sutt. . . . 25
75. Sutt. . . . 87 A[106], 274 A[110], 380 A[206, 207]
76. Sutt. . . . XLVI, 15 A[28, 30], 79 A[93], 81 A[95], 89 A[107], 399 A[45]
78. Sutt. . . . 332 A[101]
79. Sutt. . . . 268 A[89]
80. Sutt. . . . 18 A[36]
81. Sutt. . . . 311 A[76], 315 A[89], 316 A[91], 329
82. Sutt. . . . 305 A[61], 307 A[70], 311 A[75]
85. Sutt. . . . 297 A[42], 351 A[123]
86. Sutt. . . . 247 A[36]
90. Sutt. . . . 322 A[94]
91. Sutt. . . . 13 A[22]
94. Sutt. . . . 262 A[75], 374 A[181]
95. Sutt. . . . 15 A[29], 21 A[44]
98. Sutt. . . . 400
99. Sutt. . . . 20 A[40], 234 A[7], 268 A[88], 305 A[62], 317 A[92]
102. Sutt. . . . 237 A[12], 254 A[49], 398 A[40], 400 A[47]
104. Sutt. . . . 282 A[2]
105. Sutt. . . . 223 A[126], 235 A[8], 360 A[145], 380 A[205]
106. Sutt. . . . XXV A[14], 216, 254 A[48], 288 A[18], 295 A[37], 361 A[146], 393 A[41]
107. Sutt. . . . 16 A[34], 21 A[43], 24 A[52], 295 A[35]
108. Sutt. . . . 282 A[3]
109. Sutt. . . . 21 A[42, 46], 59 A[57], 114 A[143], 123 A[154], 209 A[105], 238 A[16]
111. Sutt. . . . 255 A[51]
112. Sutt. . . . 124 A[156]
115. Sutt. . . . 141 A[192]
117. Sutt. . . . 283 A[7], 298 A[44], 299 A[47, 48]
118. Sutt. . . . 366 A[157]
120. Sutt. . . . 180 A[47], 214, 316 A[91]
121. Sutt. . . . 253 A[46], 393 A[8]
122. Sutt. . . . 269 A[93]
123. Sutt. . . . 412 A[77]
124. Sutt. Anm. (Übers. v. K. E. Neumann) . . . 413 A[80]
125. Sutt. . . . 19 A[37], 243 A[26], 250 A[41], 297 A[39], 329, 344
126. Sutt. . . . 191 A[73]
127. Sutt. . . . 366 A[155]
128. Sutt. . . . 332 A[102]
129. Sutt. . . . 72 A[80], 73 A[81]
133. Sutt. . . . 285 A[12]
135. Sutt. . . . 184 A[53], 242
136. Sutt. . . . 185 A[55], 195
138. Sutt. . . . 285 A[13], 287 A[17], 291 A[28]
139. Sutt. . . . 268 A[85–87], 304 A[58]
140. Sutt. . . . 61 A[64], 212, 249 A[38, 39], 249 A[39], 269 A[94, 98]
141. Sutt. . . . 298 A[46], 404 A[60]
144. Sutt. . . . 270 A[99], 352 A[128]
145. Sutt. . . . 263 A[77]
147. Sutt. . . . 47
148. Sutt. . . . 95, 97 A[119], 223 A[126], 244 A[32], 248 A[37]
149. Sutt. . . . 215, 221 A[120]
151. Sutt. . . . 347 A[119]
152. Sutt. . . . 250 A[40]

Milinda Pañho (Die Fragen des Milindo [Menandros])
II, 1 . . . 120 A[148]

II, 2 . . . XVII
II, 2, 8 . . . 56 A[53]
II, 3 . . . 47 A[30], 112 A[139]
Puggala Paññatti
I, 17, 18 . . . 306 A[65]
I, 37 . . . 194 A[80]
I, 37–41 . . . 316 A[91]
II, 85 . . . 292 A[29]

Rigveda-samhitā
X, 136, 3 . . . 144 A[197]

Samyutta Nikāyo
I, 7: 4 . . . 260
III, 2, 10 . . . 187 A[59]
IV, 3 . . . 246 A[35]
V, 7 . . . 74 A[84], 91 A[109]
V, 10: 6 . . . 237 A[14]
VI, 1: 1–3 . . . 387
VI, 4, 9 . . . XXXVII
XII, 2 . . . 52 A[37], 58 A[56], 160 A[15], 161 A[18], 163 A[24]
XII, 5 . . . 194 A[80]
XII, 12 . . . 159 A[11]
XII, 15 . . . 29 A[2]
XII, 20 . . . 204 A[102]
XII, 37 . . . 190 A[70]
XII, 41 . . . 316 A[91], 325
XII, 44 . . . 225 A[129]
XII, 50 . . . 326
XII, 51, 62 . . . 212
XII, 53 . . . XVII, 244 A[29]
XII, 61 . . . 106 A[134]
XII, 63 . . . 237 A[11, 13], 348 A[121]
XII, 67 . . . 58 A[55]
XII, 70 (Geiger, Bd. II, S. 172, Anm. 1 und Seidenstücker, Pāli-Buddhismus, S. 282) . . . 363 A[151, 152]
XV, 1 . . . 76 A[87]
XV, 1–20 . . . 71 A[79]
XV, 5 . . . 86 A[104]
XV, 13 . . . 77 A[90]
XXII, 18 . . . 67 A[71]
XXII, 22 . . . XXI, 237 A[10]
XXII, 26–28 . . . 149 A[207]
XXII, 28 . . . 263 A[76]
XXII, 29–33 . . . 117 A[145]
XXII, 35, 36 flg. . . . 388
XXII, 48 . . . 210 A[107]
XXII, 81 . . . 214
XXII, 82 . . . 172 A[36]
XXII, 85 . . . 130 A[167]
XXII, 89 . . . 350 A[122]
XXII, 94 . . . 13 A[21]
XXII, 122 . . . 343
XXIII, 11–22 . . . 353 A[130]
XXIV, 2 . . . 386
XXIV, 3 . . . 141 A[191]
XXIV, 3, 4 . . . 325
XXV, 1, 2 . . . 326
XXVI, 9 . . . 403 A[55]
XXVIII, 1 . . . 140 A[189]
XXXV, 1 . . . 34 A[5], 94 A[116]
XXXV, 19–20 . . . 244 A[31]
XXXV, 23 . . . 117 A[146]
XXXV, 24 . . . 49 A[32]
XXXV, 28 . . . 162 A[20]
XXXV, 66 . . . 120 A[148]
XXXV, 84 . . . 395 A[27]
XXXV, 85 . . . 141 A[192]
XXXV, 92 . . . 397 A[35]
XXXV, 145 . . . 190 A[71]
XXXV, 197 . . . 336 A[115]
XXXV, 207 . . . 257 A[54]
XXXVI, 7 . . . 61 A[64]
XXXVI, 11 . . . 34 A[6]
XXXVIII, 1 . . . 259 A[61]
XLII, 6 . . . 21 A[41]
XLII, 11 . . . 380 A[204]
XLIII, 12–43 . . . 385
XLIV, 1 . . . 139 A[185]
XLIV, 2 . . . 390
XLIV, 2: 21 . . . 388
XLIV, 3 . . . 389
XLIV, 10 . . . 125 A[159]
XLV, 4 . . . XXV A[14]
XLVI, 11 . . . 239 A[17]
XLVI, 55 . . . 338
XLVII, 21 . . . 337
XLVIII, 41 . . . 69 A[74]
XLVIII, 53 . . . 258 A[57]

LI, 15 ... 273 A[107]
LIV, 11 ... 366 A[156]
LV ... XIX
LV, 1 ... 319, 325
LV, 1–74 ... 306 A[66]
LV, 54 ... 316 A[91]
LVI, 11 ... 203 A[101]
LVI, 28 ... XXXVI
LVI, 31 ... 11 A[15]
LVI, 39 ... 22 A[48]
LVI, 50 ... 76 A[88]

Suttanipāto
V. 149 ... 375 A[186]
V. 224 flg. ... 320
V. 228 ... 343
V. 230, 231 ... 326
V. 242 ... 348 A[121]
V. 455–456 ... 388
V. 588 (Übers. v. K. E. Neumann, S. 198, Anm.) ... 257 A[54]
V. 621 ... 305 A[63]
V. 656 ... 401 A[51]
V. 730 ... 222 A[122]
V. 734 ... 59 A[60]
V. 735 ... 59 A[60]
III, 12 ... 145 A[203]
V. 783 ... 388
V. 864 ff. 239 A[18]
V. 992 (Übers. v. K. E. Neumann, Anm. dazu) ... 49 A[32], 397 A[36]
V. 1037 ... 59 A[60]
V. 1074 ... 137 A[181]
V. 1076 ... 137 A[181], 147 A[205], 388
V. 1094 ... 147 A[204]
V. 1114 ... 59 A[60], 121 A[149], 245 A[34]

Thera-Gāthā (Psalmen der Mönche)
V. 202 ... 156 A[8]
V. 258 ... 156 A[9]
V. 259 ... 156 A[9], 163 A[26]
V. 563 ... 362 A[147]
V. 690 ... 388
V. 785 ... 75 A[86]
V. 1002 ... 161 A[19], 352 A[128]
V. 1150 ff. ... 283 A[5]

Therī-Gāthā (Psalmen der Nonnen)
V. 201 ... 321
V. 936 ... 378 A[199]

Udānam
I, 3 ... 222 A[124], 246 A[35]
I, 8 ... 308 A[71]
I, 10 ... 345 A[117]
III, 5 ... 350
V, 5 ... 295 A[36]
VI, 4 ... 11 A[19]
VIII, 1, 2 ... 132 A[170]
VIII, 3 ... 131 A[169]
VIII, 9 ... 246 A[35]
VIII, 10 ... XVII, 276 A[118], 388

Upanischaden

Bṛihadāraṇyaka-Upanischad
2, 3, 6 ... 392 A[4]
2, 4, 12 ... 394 A[15]
2, 4, 14 ... 394 A[22]
3, 8, 8 ... 392 A[4]
4, 3, 20 ... 393 A[11]
4, 3, 22 ... 394 A[19]
4, 3, 23 ... 392 A[6]
4, 4, 2–6 ... XXXV
4, 4, 6 ... 392 A[7]
4, 4, 13 ... 395 A[24]
4, 4, 22 ... 395 A[23]
4, 5, 13 ... 392 A[2]

Chāndogya-Upanischad
6, 2, 1 ... 394 A[17]
6, 13, 2 ... 394 A[14]
7, 23–25 ... 394 A[20]

Īshā-Upanischad 4–5 ... 398 A[39]

Katha-Upanischad
I, 6 ... 84 A[100]
4, 1 ... 135 A[174]
5, 1–3 ... 393 A[13]

Mahā-Nārāyana-Upanischad ... 290 A[24]

Maitrāyana-Upanischad . . . 13 A[23]

Māṇḍūkya-Upanischad 7 . . . XXXIII
Nrisinha-uttarat.-Upanischad
5 i. f. . . . 395 A[25]
9 . . . 394 A[21]

Paramahaṃsa-Upanischad . . . XXXIV

Shvetāshvatara-Upanischad . . . 93
Taittiriya-Upanischad
2, 1 . . . 404 A[62]
2, 5 . . . 392 A[7]

Veden
Rigveda-samhitā X, 136, 3 . . . 144 A[197]
Sechzig Upanischaden des Veda . . . 13 A[23]
Sprüche des Veda . . . 303

Berichtigung: Auf Seite 61, Anm. 64, Zeile 9 muß die Stellenangabe lauten: (Sam. Nik. IV, 211: XXXVI, 7).

II. NAMENSREGISTER

(A = Anmerkung)

Adhikā 303 A[55]
Aggivessano 93, 102, 103, 154, 155, 325
Ägypter XXX
Ajātasattu Vedehiputto 103
Alāro Kālāmo 251
Ambalangoda auf Ceylon XIX
Anando XLVII, 53, 58, 59, 62, 69 A[74], 124, 135, 136, 160, 163, 164, 166, 167, 169, 170, 180 A[47], 199, 200, 201, 202 A[99], 227 A[136], 249, 250, 282, 295, 328, 334, 337, 355, 362, 377, 379
Anāthapindiko 64, 307
Angelus Silesius (Johann Scheffler) XXXIV, 137 A[182]
Angulimālo 247
Anurādho 388, 389, 390
Anuruddho 261 A[73]
Aristoteles 207
Arittho 346 A[118]
Arnold E., »Die Leuchte Asiens«, XLVI, 137 A[180]
Ashvapati Kaikeya XXXV
Asoko XXII, XLIV
Assaji 256
Atumā 252

Bahiyo 337
Bāhukā 303 A[55]
Bāhumati 303 A[55]
Becker, Briefe B. an Schopenhauer 414 A[83]
Benares (Kāshi) XIV, XXVII
Bhaddāli 296, 300 A[50], 379 A[203]
Bhaddiyo 14
Bhaddo 328, 337
Bharadvāja XII
Bhojo, Rohitasso der Sohn des B. 64
Bhṛgu XII
Bhumijo 191
Bodhisatto Vipassi 203
Boehme, Jacob 90, 171
Bonaparte 186
Brahma 15, 125, 181 A[49], 183
Brahma Sahampati 320
Buddha XXVIII A[1]
Buddhadatta, A. P. XIX A[8]
Buddhaghoso XIX, XLV
– die Aṭṭhakathā XLV
Buddho XII, XVI A[5], XVIII, XXV, XL, XLVI, XLVII, 7, 8, 10, 14, 16, 17, 18, 36, 42 A[22], 44, 54, 63, 79, 85, 87, 117, 123, 149, 261 A[68], 171, 171 A[35], 174, 200 A[94], 263, 271, 304, 306, 314 A[84], 317, 318, 326, 328, 329, 335, 377, 378, 379 A[203], 391, 400, 406 A[66], 409, 413, 414, 415 A[88].
Burma XLV

Calderon XXXVI
Cāpāla-Heiligtum 218
Ceylon XXX, XL, XLIV, XLV
Channo 352 A[128]
Childers XL
Cicero 105 A[132]
Conze, Edward, »Der Buddhismus – Wesen und Entwicklung« XX, XXI, XXIII, XXVII A[15]

Cundo 257 A[56], 332, 378

Dänemark, Prinz von D. 274
Davids, Mrs. Rhys D. XXIII
De La Vallée-Poussin, »Boudhisme« XXII
– »Nirvāna« XXII, XXIII
Demosthenes XXX
Deussen, Prof. Dr. Paul
– Ausgabe der Werke Arthur Schopenhauers IL
– »Die Elemente der Metaphysik« 93 A[112], 148 A[206]
– »Erinnerungen an Indien« XLV
– »Geschichte der Philosophie« XXVIII, XXX, XXXI, XXXV, XLVI, 94 A[116], 199
– »Sechzig Upanishad's des Veda« 52 A[42], 93 A[111]
– »System des Vedanta«, 2. Aufl., 392 A[1], 392 A[3], 392 A[5], 400 A[46]
Devadatto 377
Devanampiyo Tisso XL
Dhammadinnā 36, 212, 213, 293
Dinno 112
Dionysius Areopagita 137 A[182]
Dirghatamas XXXI
Dravidas XLVI A[13]
Du Prel, Carl
– »Das Rätsel des Menschen« 6 A[4], 70 A[75], 81 A[94]
– »Die Planetenbewohner u. d. Nebularhypothese« 121 A[151], 406
– »Entwicklungsgeschichte des Weltalls« 113 A[140], 146, 403 A[57], 405 A[63], 407
Dutoit, Dr. Julius IL
Eckhart, Meister E. XXXIV, 137 A[182], 273 A[106], 354, 377

Franke, Dr. R. Otto, Dīgha Nikāya I, IL
– 182 A[51]
– Dīgha Nikāya XLII, XLIII, 144 A[197], 157 A[10], 369 A[166], 393 A[8], 396 A[30], 414 A[82]
Frankfurter, der F. (Theologia deutsch) 137 A[182]
Frauenstaedt, »Schopenhauers handschriftl. Nachl.« 137 A[182], 277 A[119], 395 A[26], 399 A[43], 404 A[62], 414 A[81]
– Schopenhauers Antwort an Fr. v. 24. 8. 1825 .. 410
– Schopenhauers Brief an Fr. v. 6. 8. 1852 .. 411 A[70]
Frauwallner, Erich, »Geschichte der indischen Philosophie«, 1. Bd., XI, XII, XIV, XVI, XVII

Ganges 138
Gayā 303 A[55]
Ghatikāro der Hafner 311, 315 A[89], 316 A[91], 322 A[93], 329
v. Glasenapp, H., »Vedanta und Buddhismus« XVI, XVII
Godhiko 246 A[35]
Goethe XXXV, 65, 85, 86, 177
Comperz, Heinrich, »Die indische Theosophie vom geschichtl. Standpunkt gemeinverständl. dargestellt«, XXII A[13]
Gopako 185 A[54]
Gopikā 185 A[54]
Gosingam-Wald 293 A[33]
Gotamiden XXVIII
Gotamo XXXIX, 7, 7 A[6], 10, 21 A[44], 25, 125, 156, 182, 183, 184, 256, 260, 261 A[68], 307, 316, 320, 344
Greif, Martin 91 A[108]
Griechen XXVIII, XXIX, 81 A[94], 118
Griechenland XXVIII, XXX, XLII
Grimm, Georg XI, XVIII, XIX A[8], XX A[8], XXIV, IL,
– »Brillanten buddh. Weltanschauung« 417
– »Buddha und Christus« 381, 419
– »Buddhist. Haus Georg Grimm« 381, 419
– »Buddhistische Weisheit« 396 A[29], 396 A[32], 412 A[76], 415 A[86], (Das Geheimnis des Ich) 417
– »Buddhist Wisdom« 419

— »Das Glück, die Botschaft des Buddha 218 A[117] 388, 417
— »Das Leiden und seine Überwindung« 419
— »Der Buddhaweg für Dich« 335 A[114], 417
— »Der Samsāro, die Weltenirrfahrt der Wesen« 330 A[98], 335 A[114], 417
— »Die Botschaft des Buddha, der Schlüssel zur Unsterblichkeit« XVIII, 385, 417
— »Die Lebenskraft und ihre Beherrschung« 419
— »Die Lehre des Buddho, die Religion der Vernunft und der Meditation« I, III, XI
— »Die Wissenschaft des Buddhismus« XXV A[14], XXXVII, 204, 318, 319, 373 A[178], 386, 396 A[33], 417
— »Ewige Fragen« 417
— »La Réligion du Bouddha« 419
— »La Sagesse du Bouddha« 419
Günter, »Buddha in der abendländischen Legende« 331 A[98]
Günther, Herbert, »Das Seelenproblem im älteren Buddhismus XX

Harsha XXII
Heraklit XXV
Hindu 330 A[98]
Hiouen Thsang XXII
Hoppe, Max III, XXVII
— »Buddha, seine Lehre und sein Weg« 419

Inder XII, XVII, XXVI, XXVIII, XXIX, XXX, XXXI, XXXV
Indien XVII, XXV, XXVI, XXVIII, XXX, XXXV, XLVI A[13], 303, 313, 379 A[203], 391
Indoeuropäer XXIX, XLVIII
Indra, Brahma u. Pajāpati 125
— = Sakko, der König der Götter 401 A[50]
Jehova 217
Jetahain — Jeta-Waldhain 64, 116, 141 A[192], 307, 308
Jotipālo 311
Judas Ischariot — Devadatto 377

Kakudho 328
Kakusandho 206
Kaladéwalo 8
Kalasi 145 A[42]
Kālingo 328
Kant XXXI, XXXIX, 78, 96 A[118], 402, 411, 412
— Kritik der reinen Vernunft 409 A[69]
Kapilavatthu XXVIII
Kaschmir 175 A[42]
Kāshi (Benares) XXVII
Kassapo 62 A[67], 348 A[121]
Kelten XXIX
Khema 276 A[118]
Khemako 350
Koliyer; der K. Punno 179
Kosalo, König Pasenadi v. K. 103, 186
Kosambi 10
Kumārila XXVI
Kusinārā 251

Locke, Sensualismus des L. 59 A[61]
Luzifer 353 A[130]
Ludwig, König, L. XVI. 81
Magadhā 103, 107 A[68]
Magadhāland 319
Māgandiyo 273, 274
Mahakotthito 51, 342, 343
Mahānāmo 263, 316 A[91]
Mahasanghikas (Mahāsānghikas) XXIII, XLVI
Mahasudassano 206
Mahindo XLIV
Maitreyi XIII
Makarios 330 A[98]
Malla, Roja, der M., 377
Mallā 103
Maller, Pukkuso der junge M. 251
Mālunkyāputto 12
Māro der Böse 339, 345, 353 A[130]
— der Fürst u. Spender aller Weltlust 353 A[130]

– pāpimā = Māro das Übel 353 A[130]
Marokko, der Kaiser v. M. 186
Menandros (s. unter Milindo)
– »Die Fragen des Königs Menandros« XVII, IL, 47 A[30], 54 A[47], 112 A[139], 120 A[148], 155 A[2], 188 A[62], 195 A[82], 335 A[114]
Merswins Buch von den neun Felsen 137 A[182]
Migāro, die Terrasse Mutter M., 294
Milindo (s. unter Menandros)
– »Die Fragen des Milindo« 111, 117, 119, 122, 175 A[42], 293 A[33]
Mittelasien 379 A[203]
Mittelindien XLIV
Mogallāno 25
Mohammedaner XXII

Nādika 328, 329
Nāgaseno 48, 56 A[53], 111, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 175 A[42], 188 A[62], 296
Nalāgiri 377
Nandā 328
Nerañjarā 387
Neumann, Karl Eugen XXIV, IL
– Dhammapadam (Wahrheitpfad) IL
– Dīgha Nikāyo (Längere Sammlung) IL
– Majjhima Nikāyo (Mittlere Sammlung) IL
– Suttanipāto (Sammlung der Bruchstücke) IL, 397
– Thera- u. Therī-Gāthā (Psalmen der Mönche und Nonnen) IL
– Übersetzungen aus dem Pāli-Kanon 158 A[10], 396 A[30]
Nigantha Nathaputto 187
Nikato 328
Nyānatiloka 192
– Anguttara Nikāyo (Angereihte Sammlung) IL, 178 A[45], 369 A[165], 400 A[46], 415
– Milinda Pañho (Fragen des Milindo) IL
– Pāli-Grammatik 293 A[32]
– Puggala Paññatti (Das Buch der Charaktere) IL
Obry, »Du Nirvana Indien« 78 A[91]
Oldenberg, Hermann 144 A[196]
– »Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde« XXIV, XLVII, IL, 87 A[106], 182 A[51], 227 A[135], 323 A[95], 377 A[192], 379 A[203], 400 A[46]
Opamaññer, Pokkharasāti der 20, 234
Pajāpati 125
Panthako 362 A[147]
Pasenadi 103, 186
Pātaliputtam XXIX
Pāvā 251
Payāgo 303 A[55]
Perser (Iranier) XXIX
Platon XXX, 113 A[140], 385
Pokkharasāti 20, 234
Potthapādo 254 A[49], 263, 264, 264 A[80]
Prajāpati XXXII, XXXIV, XXXV
Ptolemäus 114 A[141]
Pudgalavādins XXII, XXIII
Pukkuso 251, 252
Punno, ein Kuhasket 178
Punno, der Koliyer 179, 263
Purāno XLVII
Pythia, Tempel der P. XXV

Radhakrishnan, Sarvapalli XXVI
– »Indische Philosophie«, Bd. I, XIX, XXI A[12]
Rādho 353 A[130]
Rāhulo 299, 300, 301, 302, 341
Rangoon, Konzil in R. XIX
Ratthapālo 305, 307, 311
Rhys Davids, Mrs.
– Pāli-Lexikon (Pali-English Dictionary) 216 A[114], 400 A[46]
Robespierre 186
Rochas, l'Extériorisation de la sensibilité 55 A[51]
Rohitasso 64
Rollhofen bei Lauf-Pegnitz/ Mittelfranken XI
Roja 377
Rom XXX, 215 A[112]

Römer XXIX
Rüdiger (deutscher Philosoph) 209 A[106]

Sahampati 320
Sakko, ein anderer Name Indras 401 A[50]
Sakyer 185 A[54]
Sakyastamm 321
Sālho 288, 328
Sandako 79, 81
Sangāmaji 307, 308, 311
Sangāravo 337
Sañjīvo 255 A[50]
Santuttho 328
Sarasvatī 303 A[55]
Sāriputto XXVIII A[1], XXXIX, XL, XLII, 51, 71–74, 126, 128, 253–255, 299, 270, 274, 342, 343, 347, 352 A[128], 388, 389
Sarnath bei Kāshi (Benares) XXVII
Sarvāstivādins XXI
Sautrāntikas XXIII
Sāvatthī 186
Schelling 136 A[179]
Schopenhauer XXXVII, XLVIII, IL, 3, 4, 5, 6, 13, 16, 17–19, 21, 29, 30, 33, 35, 55, 79, 82, 84, 85, 95, 96, 109, 132, 133, 135 A[174], 137 A[182], 148 A[10], 167, 170, 185, 199, 199 A[93], 207, 213, 218 A[117], 219, 239 A[20], 262, 271, 277 A[119], 283, 284, 310 A[73], 330 A[98], 373, 395, 402, 409–414, 414 A[83],
– »Handschriftlicher Nachlaß«, herausgeg. von Frauenstaedt, XLIII A[12], 137 A[182], 277 A[118], 395 A[26], 399 A[43], 404 A[62]
– »Neue Paralipomena« 186 A[56], 209 A[106], 310 A[73], 324 A[97]
– »Parerga« I 97 A[118], 406 A[64]
– »Parerga« II 5, 71 A[77], 84 A[99], 133 A[172], 404 A[61], 406 A[64]
– »Satz vom Grunde« 5, 55 A[49], 406 A[65], 407 A[67]
– »Sehn und Farben« 55 A[49]
– »Welt als Wille und Vorstellung« I, 6, 30 A[3] u. A[4], 121 A[150], 200 A[94], 213, 232 A[3], 232 A[4], 330 A[98], 402 A[54], 412 A[78], 413 A[79]
– »Welt als Wille und Vorstellung II, XXXIX, 4, 6, 60 A[62], 78 A[91], 85 A[102], 101 A[126], 106 A[133], 133 A[173], 139 A[186], 145 A[202], 174 A[39], 411 A[71]–A[73]
Schopenhauer-Jahrbuch 1953/1954, Herausgeber Arthur Hübscher 419
Schrader, Dr. F. Otto, »Die Fragen des Königs Menandros« (siehe unter »Menandros«) XL
Seidenstücker, Dr. Karl XX, XXIV,
– »Pāli-Buddhismus in Übersetzungen«, IL, 182 A[51], 293 A[32]
– »Süd-buddhistische Studien« IL
– »Udāna, das Buch der feierlichen Worte des Erhabenen« IL
Senio, der Hundeasket 178, 179
Seuse, christlicher Mystiker XXXVI
Shankara XLVI, 392
Shvetaketu 394
Siam XLV
Siddhattho XXVIII, XXXVI, 8
Sīho 125, 126
Singhalesen XLVI A[13]
Sinsapawald 10
Slaven XXVIII, XXIX
Spinoza 79
Stahl, deutscher Philosoph 209 A[106]
Subho 334
Subhaddo 328
Subhadra Bhikshu (Friedrich Zimmermann) XXIV
– »Buddhistischer Katechismus« XXIV
Subhagavanam 20, 234
Suddhodano XXVIII, 8
Sunakkhatto XXXIX, 235
Sundarī 303
Sundariko 388
Sutrakṛtānga 188 A[62]

Tagarasikhi 186, 187
Tapusso 355
Theravādins XXIII, XLVI, 415 A[88]

Thilo, deutscher Philosoph 21
Tivarer 205, 206
Tschanno 9
Tschuang-Tse 414

Udāyī 180 A[47], 241, 268, 313, 333, 347, 349
Upāli 187
Uruvela 154, 319, 387

Vacchagotto 124, 275, 387, 390
Vaccho 21 A[44], 275, 276, 306, 374, 390
Vaibhāshikas XXII
Vajirā 102, 120, 207
Vajjī 103
Vasettho 181–183, 401
Vattagāmini XLIV
Vepacitti 257
Vepullo 205
Vipassī 203
Visākho 36, 213, 259, 284, 293, 334, 362 A[146]
Voltaire 76 A[88]

Windisch, Ernst, »Mara und Buddha« IL, 147 A[205], 353 A[130]
Winternitz, Prof. Dr. M. W., »Der Buddhismus« IL

Yājñavalkya XIII, XIV
Yāmagötter 74
Yamako 126, 127, 128, 388
Yasodharā 8
Yogācārins (Vijñānavādins) XXIII

Zimmermann, Friedrich (siehe unter Subhadra Bhikshu) XXIV

III. SACHREGISTER

(A = Anmerkung; LdB = Lehre des Buddho)

Abgründe des Seins 10, 76, 90, 221, 262 — Sturz in die A. des Seins 346
Abhängigkeit — Gesetz des Werdens in A. XVI — Entstehung durch A. (Paticca-samuppādo) 157–159, 202–204, 219, 222, 319 — in A. vom *Durst* entsteht das Anhaften 169, 170, 223 — in A. von der *Empfindung* entsteht der Durst 200, 223 — in A. von der *Berührung* entsteht die Empfindung 200, 223 — Kette der Abhängigkeiten 201 — in A. v. d. Sankhārā entsteht das Bewußtsein 204, 219, 223 — in A. vom Nichtwissen entstehen die Sankhārā 204, 220, 222 — weiterer Kreis der A. 223 — A. der einzelnen Glieder des Kausalnexus in *rein abstrakter Fassung* 224 — innere A. der einzelnen Glieder der Leidensverkettung 225
Abhidhammapitakam, Korb der Scholastik XLIV
Abhidhammo — der A. wirkte anregend XIX, XX
Absoluten — Existenz eines letzten A. XVI — Weg zum A. (asankhatam) 385 — das A., das Losgelöste 400
Abweg, der zur Verderbnis, in höllische Welt führt 154 — A. für immer verlassen — (Sotāpanno) — 316 A[91]
Aequivocum — das Wort Ich das größte Ae. 145
All — das ganze A. 13, 97 — im Bewußtsein steht das A. 59, 121, 206, 245 — Elemente des A. 97 — *etwas* ein Teil des A. 117 — das A. ist materiell 405
Alles — »A. ist«, wie das Gegenteil davon »Nichts ist« XLII — »A. ist Einheit« XLII — »Alles ist Vielheit« XLIII — A. oder Nichts = die umfassendste Alternative 117, 145 — Definition von A.: Auge u. Gestalten, Ohr u. Töne etc. 117, 120 — Umschreibung des Begriffes »A.« 121 — A. ist anattā 231 — A. in u. von der Welt ist unaufhörlichem Wechsel unterworfen 288
allmählich — Gesetz des a. Werdens 187, 294 — a. ist die Entwicklung der Sittenreinheit 346
Almosen — Gebt A.! XXXV — A. geben 376 — das beste u. verdienstwirkendste A. 378
Alter — Geburt, A., Krankheit u. Sterben sind Leiden 29 — A., Krankheit u. Tod ... 68, 85, 224, 225, 227, 238, 288, 321 — A. u. Tod — Geburt als die nächsten Bedingungen des Leidens 160 — die Aufhebung des A. 244, 246
Ältester (Thera) XL, XLIV
Altes Testament — die gefallenen Engel des A. T. 195 A[81]
Altruismus — Begriffe Egoismus u. A. 375 A[185]
Anachronismus — unhaltbarer grober A. XII

Anāgāmī = der Nie-Wiederkehrende 316 A[91], 327
anātmā, Pāli anattā = das Nicht-Ich XIV
Anattā = nicht-ich XIV, XXIV, 94 A[116], 199, 256, 302 — auch das Geistige, insbesondere das Denken ist a. XXV — a. = »wesenlos« ist verkehrt 94 A[116] — Scheidung zwischen attā u. a. 95 — das Denkbewußtsein ist a. 106 A[135] — die ganze Welt ist a. 122, 142 — »Alle Dinge sind nicht das Ich« 122 A[152] — alle Bestandteile der Persönlichkeit sind a. 144 A[198], 296, 297, 334 — Bereich des A. 199, 351 — a. und das Physische sind identische Begriffe 199 A[92] — Alles ist a. 231 — Was an uns *erkennbar* ist, ist a., nicht-selbst 239 A[19] — der Wille ist auch a. 239 A[19] — auch die Persönlichkeit a. 375 — Bereich des Materiellen ist a. 408 — Trennungsstrich zw. attā u. a. 413
Anattā-Anblick — der A. in seiner Reinheit 139, 258 — der vollkommene A. 363 — den A. verwirklichen 366, 367
Anattā-Lehre — Interpretation der A. durch H. v. Glasenapp XVI — eigentümliche Auslegung der A. XX
Anattā-Methode — Anattā-vāda XXV
Anattā-vāda — Sprache des A. XXV A[14]
Anerkennung — wissenschaftl. A. der Richtigkeit der Buddhalehre XVIII
angemessen — das, was a. ist 319
Ängstlichkeit — beengende Ä. 265
Anhaften — XIII, XVI, 157 A[10], 223 — die fünf Gruppen des A. 29, 36, 63, 67, 91 A[110] — A. an der Nahrung 165 — die Arten des A: Sinnenfreuden, Ansichten, rituelle Gebräuche, Gedanken des Ich-Selbst 168 — in Abhängigkeit vom Durst entsteht das A. 169, 170, 224 — A. an einem Keim im Tierleib 174 — das A. im Mutterleibe 190 — A. an einem neuen Keim 200, 231 — A., Ursache des Werdens 225, 227 — die Lust b. d. Empfindungen, das ist das A. 227 — die 5 Gruppen des A. wurzeln im Willen 238 — A. muß noch bei Lebzeiten mit Stumpf u. Stiel ausgerottet werden 240 — A. in den höchsten Lichtwelten 275
Anhangen — das beste A. 398
anima struit corpus = die Seele erbaut den Körper 209 A[106]
Anlage = Charaktereigentümlichkeit 242 — Verschiedenheit der A. 363
Anregungen für unsere Meditation XXVI
Anschauung — A. ist lediglich die Quelle der Wahrheit XXXVIII — A. ist eine Wahrnehmung der 5 *äußeren* Sinne XXXVIII A[8] — A. des Raumes XXXVIII A[8] — A., Intuition hat auch das Tier XXXIX A[10] — die LdB »wurzelt« »in der A.« XLIII — die »normale« A. ist seicht 38 — Intellektualität der empirischen A. 44, 46 — A. das sicherste Kriterium aller Wahrheit 91 — richtige A. ist das allererste Element des Pfades 283 — rechte A. 283, 299 — rechte A. = die Morgenröte, die der Sonne rechten Handelns vorhergeht 284 A[8] — den Einblick in den Körper aus eigener A. kennen 342
Ansichten — Gasse, Gestrüpp, Schlucht der A. 11 — materialistische A. 81 — Bereich der A. 136 A[178] — A. ewiger Dauer ist eine Hervorbringung 214 — A. der Vernichtung ist eine Hervorbringung 214
Arahā = der vollkommene Heilige 316 A[91], 327
Ärger als innere Regung 47 A[28] — Hang zum Ä. über alles, was den Eigenwillen durchkreuzt 324, 326 — Ä. vernichten 327 — Denken vom Ä. durchsetzt 337

Arhats – Zeit der A. XXI – der letzte A. von der Hand eines Gelehrten gefallen XXI
Arhatschaft XXI
Arier – Buddho der größte der A. 7 – A. = die zu den Frommen Gehörigen XXIX – die Kommentatoren keine reinen A., sondern Dravidas XLVI A[13] – der Vollendete ist ein A. XXXVI
Arya nannten sich die Indoeuropäer XXIX – A. keine Religion für indische A. XLVI
arya = fromm XXIX
Arzt – heilkundiger A. 12, 274 – Buddho ein A. 380
Askese (Selbstkasteiung) XXXVI
Asket – A. Gotamo XXXIX, 21 A[44], 256, 260, 307
asmimāno – Eigendünkel = Ich-bin-Dünkel 193, 341, 350
Atakkāvacara – Tragweite des Begriffs A. in der LdB XI, 385, 388, 390 – A. = nicht im Bereich des bloß abstrakten Begriffes XLII, XLIII – A. = (a nicht, takka = log. Denken, avacara = Bereich) 386, 387, 390 – A. vom Buddho gebraucht als Ausdruck f. d. »Zustand eines Erlösten« 386
Atembewegungen 142
Äther – Eingehen in den Ä. XII – Molekularstrom des Ä. 59 A[61] – der hypothetische Ä. 110 – der Raum nach den Upanischaden Ä. 404 A[62]
Ätherisches, überaus Feines 50
Ätiologie – Methode aller Ä. 165, 168 – Wesen aller Ä. 169
ātman, Pāli attā = das wahre Ich XIII – Erkenntnis des Ā., des wahren Selbstes XIII – das Ich 93, 392
Ātman – der Ā. der Brahmanen XXII, XXXIII – Identifizierung unseres Ā. mit dem Welt-Ā. XXXVII – Ā. = Geistiges 293 – Organe zum Erkennen bedarf der Ā. nicht 392 – Gleichung Ā. = Brahman 394 – Auffindung unseres *wahren* Ā. 400
Ātman-Lehre – die *wahre* Ā. XXV A[14] – Ā. des arisch-indischen Genius XLVI
Atmungsprozeß – vom A. geht die Bewegung des Lebens aus 213 – A. hängt mit der Sechssinnenmaschine zusammen 367
Atmungstätigkeit – Training der Konzentration der A. 366
Atom 100 A[126] – A. zur Erklärung der chemischen Verbindungen 110
attā = Ich XIII, 94 A[116] – Problem des Ich (attā) XVI – den A. auf dem indirekten Weg gesucht XXV – Trennungsstrich zwischen a. u. anattā 94, 413 – Scheidung zwischen a. u. anattā 95
Attā-Methode, der Attā-vāda XXV
attavāda (Ich-Lehre) XXV – der *wahre* A. XXV A[14]
Aṭṭhakathā, »Erklärung des Sinnes« XLIV – A. und das Tipitakam vom Mönch Mahindo ins Altsinghalesische übersetzt XLIV – A. Buddhaghosos wird Therāvada-Interpretation genannt. XLV
Aufhebung von Alter, Krankheit, Tod – 244 – restlose A. des Nichtwissens, der Sankhārā, des Bewußtseins etc. 246 – A. der ganzen Leidensverkettung 246 – A. von Wahrnehmung und Empfindung 255, 257, 258, 259 A[59], 361 – Erlangung der A. 255 A[50] – A. der Ursache lehrt der große Asket 256 – A.

der Bestandteile des Nicht-Ich 261 A[69] — A. alles Gewordenen, das Nibbānam 319
Auflösung — Gesetz der A. 66, 67, 69
Aufstieg — A. zur höchsten Geistigkeit XXXIV — allmählicher A. in den Formen der Lebewesen 89 — stufenweiser A. des schon zu Lebzeiten Erlösten 250 — A. zu Nibbānam 321, 326 — A. zum Gipfel des wahren Glücks 354
Auge — Objekt des A. sind die Farben 39 A[14], 43 — A = Sehorgan 40 — das A. täuscht nicht, sondern unser Verstand 45 — Entwicklung des göttlichen A. 78 — das A. sieht alles, nur sich selbst nicht 134 A[174] — göttliche A. des Buddho 154, 162 — durch das A. u. d. Gestalten entsteht das Sehbewußtsein 41, 225 — hüte das A., wache eifrig über das A. 344 — keine andere Zweiheit als die von A. u. Gestalt etc. 397
Außenwelt — Objekte der A. 35, 52 — Kontakte mit der A. — Bestandteile der A. 48
Außerweltlichkeit unseres Wesens 125, 141 A[192]
Autorität — die LdB bedarf keiner anderen A. XLVII
Bedingtheit der Empfindung 61 A[64], 201 — *Ursächliche* B. 319
Bedingungen — B. der Wiedergeburt 162, 163 — B. des Durstes 198 — 2 B. der rechten Erkenntnis 284
Beeinflussung (āsavo) XXIV, 126 A[163], 155 A[2] — ein von d. B. befreiter Mönch 126 — sein Denken erlöst von B. durch die Gier 352, 373 — erlöst von B. durch die Gier nach Werden 352, 373 — erlöst von B. durch das Nichtwissen 352, 373
Befreiung u. Loslösung XIX — es gibt eine B. von Körperlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen u. Bewußtsein 149 — B. = Erlösung 259 — B. unserer Erkenntnistätigkeit 290 — Kampf um B. von den bösen, schlechten Dingen 347
Befreiungen — 8 B. (vimokhā) 369 A[167]
Befriedigung u. Unbefriedigung 227 — B. des Willens zur Heiligkeit, zur Willenlosigkeit 273
Begegnung mit dem Heiligen XIX
Begehren — das sinnl. B. (eins der 4 Arten der āsavā) 155 A[2] — Regungen des Entsagens u. des B. 271, 380 — nach äußerster Abschwächung von B., Haß und Verblendung 316 A[91] — B. nach Wohlsein 374, 375
Begierde — Aufhören der B. XIV — je nachdem seine B. ist, danach ist seine Einsicht XXXV
Beginn — ein erster B. der Wesen nicht zu erkennen 71, 75,77
Begriff — B. der Vernichtung ein Mißverständnis XIII — »fromm« ein religiöser B. XXIX — B. Geist, ein bloßer Sammelname 52 A[41] — der B. Sein 91, 132 — B. des rein Geistigen 108 — der B. ein leeres Hirngespinst 109 — ein richtig gewonnener B. kann nur von immanentem u. nie von transzendentem Gebrauch sein 109, 132, 134 — Umschreibung des B. »Alles« 120 — B. des Nichts 121, 134 — der B. Sankhāro 204 — »immateriell« ist ein durchaus negativer B. 408 — B. der Einheit 412
Begriffe — in die B. geht alles Denkbare hinein, mithin auch das Falsche XLIII — diskursive B. 6. — B. der Vernunft 6 — abstrakte B. 16, 40 A[18], 108 — We-

sen der B. nach Schopenhauer 109 – B. = das Produkt der Reflexion, B. kein ursprünglich Reales 109 – Zustandekommen der B. nach Schopenhauer 132 – B. Nichtsein u. Nichts 134 – anattā u. das Physische sind identische B. 199 A[92] – B. dem Bereich des Erkennbaren entnommen 395
Begriffsphilosophie 6
Beharren – B. des Selbstes als individuelle Seele 35, 124 A[157] – Begriff des B. 136 A[179]
Beichtfeiern – die B. 323
Beichtformel – bei Vorlesung der B. (Pātimokkham) 323
Beichtversammlungen an den Voll- u. Neumonden 323
Beilegung (upadhi) 324
Beilegungen – Körper u. Geist nur unwesentl. B. von mir XLI – der Rest von B. 261 A[67] – Ledigsein aller B. 319 – Ziel der Heiligkeit ist die Loslösung von allen B. 400 A[46]
Bejahung u. Verneinung des Willens zum Leben ein bloßes Velle u. Nolle 410
Bekehrer von Ceylon (Mahindo) XL
Bekenntnisformel: Vertrauen zum Buddho – Dhammo – Sangho 306
Benehmen – heilsames B. 316 – kein heilsames B. 317
Bereich – B. der Vergänglichkeit 35 – B. der Begriffe – der Erklärungen – des Offenbarwerdens – des Erkennens 62, 65 – B. des Nicht-Ich 97, 98, 199, 351 – B. des Ich 98 – B. der Ansichten 136 A[178] – B. des Unerkennbaren 158 – B. unseres tiefsten Wesens 159 – B. des Unorganischen 167, 168 – B. des Moralischen 189, 190 – B. des unbegrenzten Raumes 268, 358 – B. des grenzenlosen Bewußtseins 358, 397 A[38] – B. der Nichtirgendetwasheit 359, 360 – B. der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung 254, 360, 361, 392, 393, 397, 398 – B. der Aufhebung von Wahrnehmung u. Empfindung 361 – B. jenseits der Erscheinungswelt 386 – B. des Erkennbaren 395 – Nirvāna-B. 400 A[46] – B. des Materiellen ist anattā 408 – B. der Buddhos (d. h. das Ich an sich) 409 A[69] – B. der (Versenkungen) Schauungen 409 A[69]
Beruhigung, Heiterkeit, Frieden 264, 376 – Wohl der B. 268
Berührung – der Einschlag der drei gibt B. 42 – Fähigkeit der B. 52 A[38] – B. entsteht in Abhängigkeit von nāma-rūpam 53 – restlose Aufhebung der B. 246
Berührungsapparat = der mit den 6 Sinnen behaftete Körper 231
Beschaulichkeit – gleichmütige B. 97 – Pflege tiefster B. 305
Besitz – mein Wirken ist mein B. 190 – weltl. B. ist schaal u. leer 313, 399 – B. ist keine feste, sondern schwache – faule – haltlose Bande 313 – B. eines Objektes eine Illusion 397 – B. der *ganzen* Welt 399 – aller äußerer B. nur Blendwerk 399
Besonnenheit – Betrachtung der Gegenstände der B. XXI – Pflege unaufhörlicher B. 20, 305, 332, 343 – B. als Allheilmittel gegen alle Irrtümer 108 – B. gegenüber der Persönlichkeit 226, 227 – Zergliederung der B. 253 – völlige Reinheit der B. gewinnen 267 – rechte B. (sammā-sati) 292 A[29], 301 – B. bei den 4 Gegenständen pflegen 337, 351 A[123], 366 – 4 Grundlagen der B. 355
Bestätigung – die Lehre, die ihre B. in sich selbst trägt XLVIII

Bestimmung – Bewußtsein unserer ewigen B. 24 – Ablehnung d. positiven B. des wahren Menschen 132 – Art unserer ewigen B. 277 – die ewige B. verwirklichen 307, 309 – die ewige B. jedes Wesens 308
Betrachtung – objektive B. aller unserer Gedanken, Worte u. Werke 298, 300 – unaufhörliche beschauliche B. 300 – objektive anschaul. B. der Bestandteile unserer Persönlichkeit 334 – beschauliche Betrachtung über die Leidensfülle der 5 Haftensgruppen 343 – B. des *ewigen* höchsten Wohlbefindens 343 – B. des Nibbāna-Zustandes 343 – B. des Entstehens u. Vergehens der 5 Haftensgruppen 350 – Fähigkeit der konzentrierten B. 364
Betrachtungsart – die B. des Buddho XLI – normale B. 16, 284 – *geniale* B. = das konzentrierte Erkennen 289, 290 A[22]
Betrachtungsweise des Heiligen 145 – B. des gewöhnlichen Menschen 145
Bewußtsein – B. eine Gruppe von Daseinsfaktoren XVI – B. der Tatsächlichkeit des Ich XXXIII – B. unserer ewigen Bestimmung 24 – Element des B. 40, 59, 60, 60 A[62], 63, 123, 160, 232 A[3], 234, 236, 290, 291 – Definition des B. 41 – ohne zureichenden Grund entsteht kein B. 42 – B. ist etwas ursächlich Bedingtes 42 – Erzeugung von B. 48, 49 – B. u. körperl. Organismus bedingen sich gegenseitig 57, 201 A[97] – pflanzenhaftes B. 58 – B. steigt in den Mutterschoß hinab 58 – B. eines Kindes 58 – B. (viññānam) 59, 211 A[108]–im B. steht das All 59, 121, 206, 215 A[113], 245, 286 – Gruppe des B. 59 A[57] – B. = Erkennen 60 A[62] – B. = ein heterogenes Element 61 – Gruppe des B. (viññānakkhandho) 62 A[65] – B. der Fortdauer nach dem Tode 80 – in Wirklichkeit besitzen wir nur ein B., was *nicht* unser Selbst ist 143 – B. steckt im Körper 201 A[97] – in Abhängigkeit v. d. Sankhāra entsteht das B. 204, 219 – B. ist ein sekundäres Phänomen 219 – pflanzenhaftes B. 223 A[125] – unsichtbares, unendl., überallhin dringendes B. 231 – B. ein Instrument der Verblendung 232 – das Element d. B. steht zwischen mir u. den Erscheinungen, es steht *in der Mitte* 232 A[3] – B. wird infolge Reizung durch Fremdkörper ausgelöst 233 – B. ein Übel 237 – Hinschwinden des B. 245 – restlose Aufhebung des B. 246 – Reich des unbegrenzten B. 253, 358 – Grenzenlosigkeit des B. 268
Bewußtseinsanalyse XIX
Bewußtseins- u. Empfindungs*freiheit* des Erlösten 250
Bewußtseinskasinam 369 A[166]
Bewußtseinsprozesse der Empfindung, Wahrnehmung u. des Denkens 50
Bewußtseinsschwelle – die vegetativen wie sensitiven Funktionen vollziehen sich unterhalb der B. 142
Bewußtseinszustand vor dem Tode 33
Bewußtwerden – Element des B. 60 – in der Welt gibt es nur ein B. 60 A[62] – B = Erkennen 60 A[62]
Bhikkhu = Mönch 182, 182 A[50]
Bhikkhusangho = Mönchsgemeinde 322 – Verhältnis des B. zum Sangho 323
Bibel – der Veda ist sechsmal so umfangreich wie die B. XXX A[4] – Lösung des Problems des Leidens durch die B. 270 – Lucifer in der B. 353 A[130]
Blutzirkulation, Ein- u. Ausatmung 109
Bodhisattva-Ideal – das Mahayanam errichtete ein B. XLVII

Böse — Disposition zum B. 188 A[62] — Problem von Gut u. B. 196 — Māro der B. 339, 345
Brahmā 15, 125, 181, 182 — Weg zur Vereinigung mit B. 181, 183 — B. ist unser lieber Gott 181 A[49] — B. wähnt sich ewig 181 A[49] — B. Sahampati 320
Brahmacariyaṃ = Führung des heiligen Wandels 322
Brahman — das B. genannten Weltuntergrund XXXI — B. bedeutet auch heilige Rede, heiligen Wandel, heiligen Stand XXXIV A[7] — das B., »das Heilige« XXXIV, XXXVI — B. bedeutet Gebet XXXIV A[7], 373 A[178] — das B. der Upanischaden noch nicht das Endziel des Menschen XXXVII — B. (allgemeiner Name für »Prinzip«) 92 — das Wort B. schließt das Absolute u. das *Wissen* von ihm ein 319 — das Wort B. vom Buddho aus dem Veda übernommen 373 A[178] — Gleichung Ātman = B. 394 — B. = das große, endlose, uferlose, durch u. durch Erkenntnis seiende Wesen 394 — B. = das Wesenhafte der Welt 394
Brahman-Begriff = für den Inder d. Inbegriff des Heiligen u. Echten 373 A[178]
Brahmanen — der Ātman der B. XXII, XXXIII — Asketen u. B., welche die Ewigkeit lehren 124 — die dreivedenkundigen B. 182 — Asketen u. B., die ihre Taten, Worte u. Gedanken läuterten 301, 302 — Kenntnis der heiligen Schriften der B. 303 A[56]
Brahmanismus — Mythologie des B. XLVII — Upanischaden = die religiösen u. philos. Anschauungen des B. 391 — der B. hat es nicht zu einer eigentl. Moral gebracht 398 — die Grundanschauung des B. 399
Brahman-Welt — Wiedergeburt i. d. B. 175 A[42], 216, 316, 373 A[180]
Brahman-Wissen — B. keine allumfassende Erkenntnis der Vergänglichkeit 398
Brahma-Sutra's — Shankara, der Kommentator der B. 392 — der Dhammo die krönende Kuppel des Lehrgebäudes der B. 401
Brahmavihārabhāvanā = Erweckungen der 4 Brahmazustände 373
Brahma-Zustände — die 4 B. 370, 373, 376 — B. = wesentl. Erfordernis aller Heiligkeit 373
»Buddha in der abendländischen Legende« von Günter 331 A[98]
Buddhajünger — Loslösungsstreben des echten B. XXIII — B. = ein »Hoher«, ein »Erlesener« Jünger 324
Buddhalehre = Thron der Religionen 7 — das Auszeichnende der B. 13 A[23] — Ziel der B. 18, 259 — Exclusivität der B. 21 — Verständnis der B. 30, 47 A[28]
Buddha-Syllogismus — der Große B. 403 A[55]
Buddhaweg — das Ziel des B. 335 — »Der B. für Dich« 335 A[114]
Buddhismus — Vedanta u. B. XVI, XVII — der B. verbreitete die Lehre der Upanischaden unter das Volk XIX — »Das Seelenproblem im älteren B.« XX — Wegbereiter des B. (Karl Eugen Neumann) XXIV — der B. eine Religion der Güte XXVI — »Der B. — Wesen und Entwicklung«. Von Edward Conze XXVI A[15] — der B. heute ein Vergrößerungsspiegel der Fehler des Katholizismus XLV — der Kommentar-B. ist keine Religion für indische Arya XLVI — das gr. Glück f. d. historischen B. XLVI A[14] — der B. lehrt unbeschränkte Toleranz 24 A[53] — hohe Lied des B. 370
Buddhisten — die englischen B. XXIII — B. in Europa 305 — Glaubensbekennt-

nis aller B. 306 – manche B. geben als den Kern der LdB das Kammam (Wirken) an 414
Buddhistische Geisteswelt XVI A[5] – B. Zeitschriften XXIV
Buddhistischer Katechismus von Subhadra Bhikshu XXIV – B. Weltspiegel, I. Jg., S. 15 flg. . . . 405 A[62]; S. 154 flg. . . . 371 A[173]; S. 161 flg. . . . 415 A[86]; S. 341 . . . 203 A[101]
Bürde – Freiwerden von einer B. 237 – B. = die 5 Haftensgruppen 237 A[10] – körperl. Organismus eine B. 248
causes occasionelles = gelegentliche Ursachen 167
ceteris paribus = unter sonst gleichen Umständen 177 A[44], 317
Charakter – der logische Ch. der LdB XXXIX – Läuterung des Ch. 89, 301 – unser innerster Ch. 180 – der Ch., d. h. die Summe aller Willensstrebungen 185 – Verhärtung des Ch. 188 A[62] – unser intelligibler Ch. 199 – gemeinhin erfahrene Unmöglichkeit, seinen Ch. zu ändern 234 – unser Ch. eine Summe bestimmter Willensdispositionen 239 – der Charakterlose hat *noch* keinen Ch., der Charakterfreie hat ihn *nicht mehr* 240 – Läuterung u. schließl. Aufhebung unseres Ch. 301 – Verkennung des Ch. der LdB 391
Charakteränderung – gangbarer Weg zur Ch. 302 A[53] – ohne moralischen Fortschritt keine Ch. 339
Charaktereigenschaft – zur Ch. entwickeln 350
Charaktereigenschaften – Abschwächung oder gänzl. Vernichtung schlechter Ch. 194
Charaktereigentümlichkeit = Anlage 242
Charakterläuterung, stufenweise 344
Charakterschwächen – Rückfälle in die alten Ch. 326
Christentum – Religion des Ch. 78 – *Erlösung* nach dem Buddho etwas ganz anderes als die im Ch. 261 A[73] – Weg der Selbstkasteiung im Ch. 303 – Ch. als herrschende Institution längst untergegangen 380 A[203]
Christi – Lehre Ch. 74, 82, 83 – Ausspruch Ch. 308 A[71] – Anhänger Ch. 308 A[71]
cogito, ergo sum, sc. cogitans = ich denke, deshalb bin ich 133
coincidentia oppositorum = Zusammenfall der Gegensätze 398
Credo, quia absurdum est = ich glaube, weil es widersinnig ist 5
Dasein – Fesseln, die an das D. binden XIII – Probleme des D. XXVIII – Wiedergeburt zu einem neuen, uns angemesseneren D. XXXV – unser gegenwärtiges D. ein minimaler Ausschnitt aus unserem Leben 71 – unser frisches D. bezahlt durch Alter u. Tod 85 – Extreme des D. 88 – der uns beseelende Durst nach D. 198 – Durst nach D. u. Wohlsein 199, 202, 203, 227 A[137], 239, 258 A[59] – die Entstehung des D. 227 – ein achtes D. wird der Sotāpanno nicht erleiden 326 – des D. Tiefen 326
Daseinselemente – keines der D. »mein Ich« XVI
Daseinsformen – die »übermenschlichen« D. XXXIV – erinnernde Erkenntnis früherer D. XLVI, 154
»Das Leben des Buddha«, v. Dr. Julius Dutoit, Leipzig IL
Dauer – Anfang, D. u. Ende der Welt 65 – das ewige Ich hat gar keine D. 136

A[179] – eine Ewigkeit der D. (aeviternitas) ist ein Dasein in *aller* Zeit 136 A[179] – die Ansicht ewiger D. ist eine Hervorbringung 214
Definition – D. der fünf Gruppen des Anhaftens 36 – D. des Bewußtseins 41 – D. des Wortes Gemüt 47 A[28], 210 – D. des Wesens f. gläubige Menschen 108 – D. der Hervorbringungen 213
Dekadenz – Zeichen der D. XXXIX A[10]
Demiurg – Jeder von uns ist der D. 209, 216 – wir sind berufsmäßige Demiurgen 217
Denkakte – schöpferische D. 179, 212, 214, 215, 245 – Willensumschaffung auf dem Wege der schöpferischen D. 215
Denkart – die Leben schaffende D. (jīvita sankhāro) 218
Denkbewußtsein 41, 42, 57 – das D. ist anattā 106 A[135] – das D. 176 A[43], 219
Denken – auch das D. ist anattā XXV – reines D. ohne Objektwahrnehmung XXXIII – ein sehr *bedächtiges – langsames – betrachtendes* D., das zur Meditation wird XLI – die LdB beruht auf anschaul. D. XLII, 385 – logisches D. bedeutet das den Gesetzen d. Vernunft gemäße D. XLIII A[12] – D. (mano) 39, 216, 290 A[23] – synthetisches D. 44 – diskursive D. 48 – das D. u. die Vorstellungen 48, 285, 344, 347 – Erzeugung von D. 48, 49 – Wirkungen des D. 49 – Fähigkeit des D. (nāmam) 52 A[38] – das D. ist das Ich? 98 – Ausgeburt unklaren, unbesonnenen D. 108 – das abstrakte D. 109 – Unklarheit des D. 123 – das der Wirklichkeit angepaßte D. 143 – D. = die 4. Haftensgruppe 210, 212 – das D. ganz im Dienste des dürstenden Willens 210 – D. (cittam), von Gier, Haß u. Verblendung beschmutzt 210 · · begriffl. D., Erwägen ist die sprachl. Hervorbringung 213 – D. u. Erwägen bilden den Kern der schöpferischen Denkakte 213 – das Leben schaffende D. (āyusankhāro) 218 – D. od. Geist od. Erkennen 243 – unsere eigene Wesenheit geht nicht in das D. ein 257 – im energischen D. u. Erwägen bestehende 1. beschaul. Schauung 266 – die Konzentration des D. 297 – die Einheit des D. 299 – das konzentrierte D. 301, 339 – gesammeltes richtiges D. erstickt schlechte Neigungen 332 A[105] – Hemmungen des konzentrierten anschaul. D. 337 – D. von Schlaffheit u. Energielosigkeit – Gedankengestöber od. Ängstlichkeit – von Zweifelsucht durchsetzt 338 – Verwüstungen im Reiche reinen D. 338 – hüte das D., wache eifrig über das D. 344 – das D. von trübenden Regungen säubern 349 – Tendenz zum verkehrten D. 364 A[154] – ein D., das i. d. Anschauung wurzelt (dassanamūlika) 385 – »Das D. ist das Allergräßlichste« 402 – D. = »das Edelste« 402 – das D. in Form der Kausalität 407
Denkgesetze – Verstoß gegen alle D. 84 – D. sind die zu Gehirndispositionen ausgereiften Erkenntnisse 407
Denkorgan – 40, 40 A[18], 41, 44, 51, 61 – das D. u. die Vorstellungen 41, 44, 48, 285, 302, 344, 404 – das D. als Zentrale aller Sinnentätigkeiten 52 A[40], 135, 216
Denksinn = Sammelbassin d. Objekte d. übrigen 5 Sinne 39 – D. = Zentrale der Außensinne 48, 51 A[35] – D., der sechste Sinn 51 A[35]
Denktätigkeit – schöpferische D., die künftiges Glück, Unglück oder Unverstörbarkeit bringt 215

Determinismus – die grauenhafte Lehre des D. 411 – D., das ist die Unveränderlichkeit des Willens 411
Deutung – die D. von Schriftgelehrten XIX
Dhammā – die D. Objekte des Denksinnes 40 A[18], 318 – D. = die Dinge 293, 318, 387
Dhammabegriff – der D. ein für allemal klargestellt 321
Dhammo – D. anītiho (die Lehre, die ihre Bestätigung in sich selbst trägt) XLVIII – D. = die LdB 13, 172, 292 A[29], 306 – D. = das »Wunderding« 317, 319, 321 – Zuflucht zum D. 317 – D. = das zweite der 3 Juwelen 318 – D. = das Ding par excellence 318 – Synonymität der Begriffe »D.« u. »Nibbānam« 320 – der D. die krönende Kuppel des Lehrgebäudes der Brahma-Sutras 401
Dharmas (Pāli: dhammā) XXI
Dialektik, die Disputierkunst, unter den »Samanen u. Brahmanen« XLII – das Wort D. im Sinne Platos 385 – D. = die Kunst logischen Denkens 385
Dianoiologie – die Buddhalehre ist keine D. 11, 157
Ding – kein D. in d. Welt hat eine Ursache seiner Existenz schlechthin 200 A[94] – »kein D. ist der Neigung wert« 244, 288 – das D. par excellence = Dhammo = »das D. an sich« 318 – »das beste D.« = Saddhammo 319
Ding an sich – das D., das ὕπαρ – (das eigentlich Reale) XXXVII – der Wille das D. an sich 409, 410, 413 – nach dem Buddho gibt es kein D. 412 – Begriffsbestimmung des D. an sich 412
Dinge – die 4 unerfaßbaren D. 195 f., 362, 395, 409 A[69] – D., die aus einer Ursache entspringen 256 – die D. = dhammā 293, 318, 387 – die Ordnung der D. 258, 321, 352 – das Fundament für die heilsamen D. 337 – die bösen, unheilsamen D. 344
Disziplin – naturwissenschaftl. D. 23 – die geist. D. im Mönchsorden 323
Dogma – das D. v. d. persönl. Fortdauer in einem Himmel od. einer Hölle 83 – das D. der ewigen Bestrafung in einer Hölle 84 – D. v. beharrenden u. unwandelbaren Ich 114
Dogmatik – Lehren der späteren D. XII
Dogmen – absurdeste D. 4 – D. 82 – kirchliche D. 190
Dreikorb, das Tipitakam XLIV – ein mächtiges Schlinggewächs umrankte den D. XLV
»Du Nirvana Indien« v. Obry 78 A[91]
Du Prel – »Das Rätsel des Menschen«, S. 77 ... 70 A[75]; S. 96 ... 81 A[94]; S. 100 ... 6 A[4], 146; »Die Planetenbewohner u. d. Nebularhypothese« S. 116 ... 121 A[151]; S. 143 ... 406; »Entwicklungsgeschichte des Weltalls«, S. 180 ... 113 A[140]; S. 347 ... 405 A[63]; S. 366, 373 ... 403 A[57], 407
Durchschauen – D. der 4 Hohen Wahrheiten 293 – das erkennende D. der 5 Haftensgruppen 337
Durchschauerung – ein Ding führt zur D. (Der Einblick in den Körper) 341
Durchschauung – D. unserer ganzen Persönlichkeit 296, 297, 334, 369 – D. des principium individuationis 373
Durst – D. (tanhā) 157 A[10], 170, 171, 175, 196, 214, 239 A[20] – in Abhängigkeit vom D. entsteht das Anhaften 169, 170 – eine Modalität des D. ist das

Interesse 170 – der D. ohne jedes Substrat 174, 202 – der D. ist das Leitseil 178 – D. nach Dasein 198, 202, 227 A[137], 258 A[59] – D. nach Dasein und Wohlsein 199, 239 – in Abhängigkeit von der *Empfindung* entsteht der D. 200, 259 A[62] – Phänomen des D. 200 – der D. etwas Physisches 202 – der die Wiedergeburt erzeugende D. (die Hohe Wahrheit v. d. Entstehung des Leidens) 203 – der Körper ein »Machwerk des D.« 208, 260 – D. nach Werden 224, 258 A[59] – D. die Ursache des Kreislaufs der Wiedergeburten 239 – D. = das jedem Menschen eigentümliche *triebmäßige* Wollen 239 – der D. in seiner sechsfachen Betätigung 243 – D. = die Verknöcherung des Wollens infolge Gewohnheit 243 – Ausrottung des D. ist schwer 243 – Grausen vor dem D. 244, 325 – D. nach der Welt 260, 263, 282, 292, 302, 315, 330 – alle Erkenntnistätigkeit des Normalmenschen im Dienste des D. 285 – Erkenntnis der Verwerflichkeit alles D. 289 – die restlose Vernichtung alles D. 246, 298, 316 A[80], 321, 322, 351, 352, 372 – Vernichtung des D. nach Welt u. Leben ist das Ziel des heiligen Wandels 323, 335, 364 – die 5 Äußerungsarten des D. 324 – D. die Quelle alles Unheils 336 – Rätsel der Unersättlichkeit des D. 374 A[183]

Ego – Vorstellung eines dauernden E. XXIII – E. = die eingebildete wesenhafte Beziehung seiner selbst zur Persönlichkeit 375 A[185]

Egoismus – aus brutalem E. handeln XXIX – Zivilisation = eine Steigerung des E. 22 A[50] – die Begriffe E. und Altruismus 375 A[185]

Egoist 310

Ei – Küchlein aus dem Ei 17 – das weibliche Ei 39 – Vereinigung des männl. Samens mit dem weibl. Ei 173 – das befruchtete Ei 173 – das Ei in einem Menschenweibe 175 – das Ei durch die Henne bedingt u. umgekehrt 202

Eigendünkel – ein Angriff auf den E. (asmimāno) 193

Einatmung u. Ausatmung 39 – E. die körperl. Grundtätigkeit 109 – E. ist die körperl. Hervorbringung 213 – E. die Basis u. das Zentrum d. körperl. Hervorbringungen 213 – die Konzentrierung auf die E. 366 – E. bringt reiche Frucht, reichen Segen 366

Einblick in den Körper 131, 192, 341, 342

Eines ohne ein Zweites 394

Einfachheit – die LdB führt zu E. u. nicht zu Habgier XXVII – die E. ist das Siegel der Wahrheit 113 A[140]

Einflüsse dürstenden Wollens 255, 343 – die störenden E. der Außenwelt 264 – die Versiegung der E. 361 – E. (der Gier, des Hasses u. d. Verblendung) 379 A[203] – ewige Ruhe vor den E. der Welt 409

Einfluß auf das Handeln des Menschen 314

Einheit alles Lebens 90 – die E. des Geistes (citt' ekagattā) 266, 284 – die E. des Geistes (Samādhi) 289, 356 – E. des Denkens 299 – Begriff der E. 412

Einigungsort der 5 Haftensgruppen ist der Körper 340

Einmalwiederkehr – die Frucht der E. 341, 342

Einmal-Wiederkehrender (Sakadāgāmi) 316 A[91], 326, 327, 342

Einsamkeit – die LdB führt zu E. u. nicht zu Geselligkeit XXVII – das Wohl

der E. 268 — »Sein Geist neigt — beugt — senkt sich zu E.« 269 — der E. weihen 319
Einsicht — je nachdem seine Begierde ist, danach ist seine E. XXXV — je nachdem seine E. ist, danach tut er das Werk XXXV — ohne E. in das Wesen der Körperlichkeit 302 — die in der tägl. Meditation gewonnene E. 343 — ein von trockener E. erfüllter Erlöster 363
Eisenkörper = Stoffkörper (rūpakāyo) 53
Eisenkugel — besser eine glühende E. hinunterschlucken 378 A[196]
Elefant — der E. Nālāgiri 377
Elefantenlenker — der Buddho vergleicht sich mit einem E. 329
Elektrizität (Thermoelektrizität) 55 ä
Element (dhātu) 59 — E., feiner als die feinste strahlende Materie 60 A[61] — E. des Bewußtseins 40, 63, 123, 160, 211 A[108], 234, 236, 290, 291, 402 — E. des Erkennens 60 A[62], 290, 291, 393, 402, 406, 407, 409 — das E. der Erde — Wasser — Feuer — Luft — Raum 123 — das E. Viññānam (von vi + jānāti) 211 A[108] — der Yogin identifiziert sich mit dem E. des Erkennens 393 — das E. des Erkennens ist »unendlich« u. »von allen Seiten leuchtend« 60 A[62], 402
Elemente — alle E. der Persönlichkeit nicht das Ich (anattā) XLI, XLII — Veränderlichkeit aller E. 67 — Abwesenheit sämtl. E. = »Nichts« 121 — die 6 E. (Erde, Wasser, Feuer, Luft, Raum, Bewußtsein) 204, 403 — die E. der Welt 404
Elend — »Das E. überwiegt« 263, 270 — das naturgesetzl. bedingte E. 270 — E. der Sinnenfreuden 355 — E. der körperl. Formen 358
Eltern — Einwilligung der E. 307 — die greisen, erblindeten E. des Hafners Ghatīkāro 311, 322 A[93], 329 — ein aus Bosheit entsprungenes Verbot der E. 313 A[80] — Weigerung der E. verhindert den Gang i. d. Heimlosigkeit 322 A[93]
Embryo im Mutterleib 57, 58 — Gestaltung zum E. 173
Empfängnis — im Augenblick der E. 58, 161, 162, 173 — Tod und E. sind die beiden Seiten *eines* Vorganges 174 — unsere E. im Mutterleibe 201, 225, 226 — durch die E. wird das Werden eingeleitet 227 A[137]
Empfindung = Bestandteil der Persönlichkeit 35, 82 — Haftensgruppe der E. 36, 36 A[9], 39, 46, 47, 325, 335, 340, 389 — das zeitl. Verhältnis der E. zur Wahrnehmung 43 — E. u. Wahrnehmung 47 A[28], 48 — Erzeugung von E. 48, 49, 218 — Träger der E. 50 — Fähigkeit der E. (nāmam) 52 A[38] — E. = Merkmal, Kennzeichen, Äußerung des Geistkörpers 53 — niederste Art der E. = bloße Tastempfindung 57 — Bedingtheit der E. 61 A[64], 201 — die E. ist nichts Substanzielles 63 — die E. ist vergänglich 67, 68 — es gibt eine Befreiung von der E. 148 — in Abhängigkeit von der E. entsteht der Durst 200 — E. u. Wahrnehmung ist die geistige Hervorbringung 213 — E. ist die Folge einer Sinnesberührung 224 — wirkliche E. = wirkl. Leiden 237 A[15] — die Aufhebung der E. 246, 255, 257-259 A[59], 350, 361 — die Vernichtung von Wahrnehmung u. E. 257 — E. der Leerheit — Eindrucksfreiheit — Wunschlosigkeit 362 A[146]
Empfindungen — 3 E. gibt es: Freude, Leid u. was weder Freude noch Leid ist 34 — Beobachtung der E. 367 — Entstehen u. Vergehen der E. 387

Empfindungsfähigkeit = das Charakteristische des Lebens 52 A[39] – E. identisch mit Lebensfähigkeit 57 – E. = Leidensfähigkeit 237 A[15]
Ende – das E. des Leidens 10, 132, 316 A[91], 326, 327, 341 – Anfang u. E. der Welt liegen in unserem Körper 63 – das Ende der Welt, wo es weder Geburt ... gibt 64 – der Welt E. 64 – das Leben ist ohne Anfang u. ohne E. 71 – der Tod ist nicht unser E. 82
Endziel – das E. des Menschen XXXVII – das große E. 24, 315, 334, 350 – ein metaphysisches E. 89 – Nibbānam ist das E. der Buddhalehre 259, 339
Energie – Zergliederung der E. 253 – es kommt b. d. Erlösung auf die Fähigkeiten u. die E. an 351 A[123]
Energielosigkeit von sich fernhalten 265 – das Denken von E. durchsetzt 338
Engel – in jedem Menschen wohnt ein E. u. ein Teufel 185 – die gefallenen E. des Alten Testaments 195 A[81]
Entelecheia heißt »Wirklichkeit« 207
Entelechie, die Kraft, die der Materie Form gebe 207 – E.-Begriff des Aristoteles 207
Entrinnung – es gibt eine E. 253 – 255, 373
Entsagung (nyāsa) XXXVI – das Radikalmittel war die E. XXXVI – Kasteiung oder E. 178, 179 – Wohl der E. 272
Entstehen – Bereich der Gesetze des E. u. Vergehens XVIII, 257 – eins der 3 Merkmale des Hervorgebrachten 209 – E. eines neuen Daseins 227 – unser Wesen ist den Gesetzen des E. u. Vergehens entrückt 240 – E. u. Vergehen der Empfindung 249, 387 – Betrachtung des E. u. Vergehens der 5 Haftensgruppen 350
Entstehung der Welt 11, 64 – E. aus Ursachen 63 – E. durch Abhängigkeit 157-159, 202, 203, 219, 222, 319 – die Hohe Wahrheit von der E. des Leidens 203 – E. der Leidensverkettung 224
Entwicklung – E. der Menschheit 69, 89 – embryonale E. 58 – E. u. Verfall sind die beiden Seiten *eines* Vorganges 69 – das Illusionäre der unbegrenzten E. der Gattung 89 – moralische E. = Läuterung des Charakters 89 – E. des befruchteten Keimes 223 A[125] – erste E. im Mutterleibe 225 – die E. der Sittenreinheit ist *allmählich* 346 – Verfall der philos.-religiösen E. des alten Indien 391
Entwicklungsgedanke 89, 90
Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts 70 A[75] – E. des Weltalls (du Prel, S. 180) 113 A[140]
eo ipso = von selbst, eben dadurch 163
Erbarmen gegen alles Lebendiggewordene 264, 375 – E. der Heiligen mit den Wesen 311 – aus E. zur Welt die Dinge aufgewiesen 379
Erben der Werke sind die Wesen 184, 242
Erbteil – mein Wirken ist mein E. 190
Erde, Wasser, Feuer u. Luft = die 4 Hauptelemente 37, 232 – die E. wird in die Sonne stürzen 70 A[75]
Erdenelement 38, 123, 341 – das E. des Körpers 99
Erfahrung – Resignation an den Grenzen der E. 86 – Analogie der E. 96 A[118] – ein Sein mögl. E. 120

Erfassung – die völlige logische E. der Wahrheiten XLI – die klare E. der LdB 154
Ergreifen – die 5 Gruppen des E. XIV – E. eines befruchteten Keimes in einem Mutterschoße 206, 215 A[112]
Erhabene – der E. 36, 72 A[80], 178, 182, 295, 312, 328 – der E. im Jetahain bei Sāvatthī 64, 307 – Kakusandho, der E. früherer Zeiten 206 – der E. ist der Heilige, der vollkommen Erwachte 306, 318 – die Jüngergemeinde des E. (sāvakasangho) 306 – Wohl verkündet ist vom E. das Wunderding (Dhammo) 319 – möge der E. das Wunderding aufzeigen 320 – den E. bürgen sehen 363 – der E., der heilige, höchste Buddho 377
Erhabenes – es gibt E. 373
Erinnerung – E. an frühere Geburten XVII – Fähigkeit der E. 233 A[4]
»Erinnerungen an Indien« von Paul Deussen XLV – mit Anhaften verbundene E. 349
Erkennbares – nichts E. ist mein Ich XLI – nichts E. 132 – Bereich des E. 395
»Erkenne dich selbst!« XXV, 145
Erkennen – das reine Subjekt des E. XXIV, 99 – Auge des E. 17 – E., Bestandteil der Persönlichkeit 35, 82 – Haftensgruppe des E. 36, 37 A[9], 39, 47, 325, 335, 340 – das E. 48, 52, 218, 350, 389 – Element des E. 60 A[62], 290, 291, 393, 402, 406, 407, 409 – E. (viññānam) 60 A[62], 210, 211, 290 A[23] – das E. vergänglich 67, 68 – alles E. ist nach außen gerichtet 158 – das E. par excellence = das reine E. (5. Haftensgruppe) 211 – das E. ist bloße Gehirnfunktion u. nicht unser Selbst 218 A[117] – wir sind nur für das *E.* nichts 233 – Fähigkeit des E., speziell der Erinnerung 233 A[4] – der Macht des E. ist die Welt unterworfen 286, 289 – das konzentrierte E. = *geniale* Betrachtungsart 289 – richtige Konzentration besteht i. d. Loslösung des E. 290 – Höhe des reinen E. 308 – reines E. führt zum reinen erkennenden Schauen 334 – unser E. ganz im Dienste des Durstes 364 – unser E. gleicht dem Lichte in einer Laterne – einem Scheinwerfer 364 – Monoideisierung des E. 365 – Licht des E. 369, 408 – Grenzenlosigkeit des E. 369 A[166] – E. u. Sehen 385 – reines E., reine Geistigkeit 392 – E. = ewige Wesensbestimmtheit 392 – unser innerstes Wesen bestehe angebl. im E. 395 – unser über alles E. erhabenes Wesen 401
Erkenntnis – ein nach E. strebender religiöser Mensch XIX – untrügl. Sicherheit d. anschaul. E. XXXIX – E. aus bloßen Begriffen 6 – Verhältnis zwischen der anschaul. u. abstrakten E. 6 – Anschauung die Quelle aller E. 6 – geniale E. 18 – geläuterte E. 31 – abstrakte E. 79, 82, 409 – Grundvoraussetzung der rechten E. 87 – auf dem Gipfel der reinen E. 142, 154 – die Unzugänglichkeit unseres wahren Wesens f. d. E. 143 A[194] – die erinnernde E. früherer Daseinsformen 154 – der Wille fälscht die E. 234 – Trübung der E. 235 – E. tötet jedes Wollen 235 – der Wille nach E. 271, 368 – Streben nach E. 271 – durch E. allen Durst nach der Welt in uns ertöten 282 – bloß abstrakte E. motiviert nicht 282 – die richtige E. wird zur heiligen – fähigen – vermögenden Weisheit 283 – jedes Wollen ist die Frucht u. Folge einer richtigen od. falschen E. 287 – kein plötzl. Vordringen zur vollen E. 295 – rechte anschaul. E. = Ziel alles moralischen Strebens 212 A[109], 298 A[47], 301

— wirkl. *Wissen* ist die Frucht *anschaul.* E. 336 — Sittenreinheit u. rechte E. = das Fundament f. d. heilsamen Dinge 337 — nur die anschaul. E. beeinflußt unsern Willen 339 — die höchste anschaul. E. stellt sich blitzartig ein 351 A[124] — Herrschaft d. reinen E. 368 — das der E. verschlossene transzendente Gebiet 373

Erkenntnisapparat — definitive Abwerfung des E. 291, 409 — den E. beherrschen lernen 336

Erkenntnisfähigkeit — das Höchstmaß unserer E. 304 A[60]

Erkenntnistätigkeit — die Sinnesorgane die notwendige Voraussetzung aller E. 113 — die reine E. der 5. Haftensgruppe = das erkennende Schauen 212, 365 — Befreiung unserer E. 290 — Sklaverei der sechsfachen E. 290 — die konzentrierte anschaul. E. = das Herz des Heilsweges 363 — höchste Art der E. = das Denk-Erkennen 402 — das Unangemessene aller E. 402

Erkenntnistheorien — Möglichkeit von E. 401

Erkenntnisvermögen — unser E. ist ganz nach außen gerichtet 134 A[174]

Erkenntniswillen — Training zur Stärkung des E. 365

Erklärungsprinzipien dürfen nicht ohne Not vermehrt werden 113

Erlebnisse des Heiligen f. d. Außenwelt unwahrnehmbar 362 A[147]

Erlesener = der das Wunderding sieht 326 — im Bereich der E. wandeln 326

Erleuchtung — Kenntnisse traten an die Stelle der E. XXI — innere (siehe Illuminismus) 17, 87 A[106]

Erlöschen nicht als Vernichtung verstanden XIII — Sphäre des E. XIII — Stadt des E. XIII — E. einer Öllampe XVII — Begriff des E. b. d. alten Indern XVII — Das E. = Nibbānam XI, XII, 259 — Wort E. vom Buddho mit Beziehung auf das Feuer gewählt XII, 275 — E. des Durstes 247 — E. unserer Persönlichkeit u. der Welt 259 — das *vollkommene* E. 260, 261 A[73] — das definitive E. *aller* Bestandteile des Anattā 260 — der höchste Friede im E. = höchstes Glück 273 A[108]

Erlöste — im E. steigt das *Wissen* von seiner Erlösung auf XIV, 258, 352 — Weg des E. XVII, 251, 254 A[48], 388 — der E. sei ein mit sich selbst Identisches 136 A[179] — der E. ist nach seinem Tode körperfrei etc. 245, 275 — ein E. verwirklicht schon zu Lebzeiten die Freiheit *im* u. *vom* Wollen 250 — der gänzlich erloschene E. ist nirgends u. überall 275 — Verbleib der wahrhaft E. ist nicht zu erkunden 276 A[118] — ein ohne Schauung E. 363 — ein E. mit der Erkenntnis nicht zu erreichen 388 — die ewige Heimat des wahrhaft E. 398

Erlösung = Nibbānam XI, 260 — Wesen der E. XII — Gewinnung der E. XIII — Notwendigkeit der E. 22 — die praktische — aus eigener Kraft 23 — E. noch bei Lebzeiten 23, 256, 351 A[123] — Kriterium der eingetretenen E. 161 — »Unerschütterl. ist meine E., ...« 162, 319 — im Erlösten steigt das *Wissen* von seiner E. auf 258 — Nibbānam u. ewige E. sind synonyme Begriffe 259, 261 A[73] — zeitl. E. 259 A[59] — E. (vimutti = Loslösung) 261 A [73] — E. vom Besitz des materiellen — geistigen — körperlosen Selbstes 263 — unsere eigene ewige E. 291 — E. durch Wissen 291 A[27], 341, 366, 368, 390 — E. des Geistes des vollkommen Erwachten 362 — definitive E. 363, 373 — die Liebe, des Geistes E 370, 371 — der Buddho begnügte sich nicht mit seiner eigenen E. 378 — ewig ist meine E. 386 — E. vom Welttreiben (vom Samsāro) 395, 397

Erlösungsarbeit — prakt. E. des einzelnen 307 A[69] — Möglichkeit zu ernsterer E. 317
Erlösungsproblem 23 — Lösung des E. 23 A[51]
Erlösungsweg — Kern des E. = das erkennende Schauen 212
Ernte unseres Wirkens 195–197
error in objecto = Irrtum im Objekt 188 A[62]
Erscheinung — sichtbare E. eines Vollendeten 388, 390 — die LdB eine nur historische E.? 391 — die Welt als E. der 6 Sinne 409
Erscheinungen — Unbeständigkeit der E. 34 — Ursache zu allen E. der Natur 165 — *äußere* kausale Verknüpfung der E. 165 — E. der Welt 408
Erscheinungswelt — Objekt des logischen Denkens ist die E. 385, 386 — Vielheit der E. 394 — Urgegensatz zw. Ich-an-sich u. der E. 396
Erwachter — aus dem Traum »E.« XXXVII — »der aus dem Schlaftraum Erwachte« XXXVII — ein für sich allein E. 186 A[58] — ein *vollkommen* E. 186 A[58], 261 A[68] — der Erhabene ist der vollkommen E. 306, 328 — Vertrauen zum E. 329 — Silam der Ausgangspunkt der Lehre der E. 335 — Stätte der »dahingegangenen E.« 412
Erwachung — Wohl der E. 268 — zielbewußt der vollen E. entgegenwandeln 315, 316 A[91] — der höchsten Erwachung gewiß 325 — die unvergleichlich höchste E. 362
Erwägung — in E. u. Überlegung besteht die Tätigkeit der Vernunft 109 — ein von Überlegung u. E. bestimmtes Wollen 239
Erweckung 368 A[162]
Erweckungen — die 7 E. 366, 368 — E. der 4 Brahma-Zustände 373
Essenz — unsere E. jenseits des Persönlichkeitsgetriebes 102
Etappen — die 4 E. des Heilsweges 324
Ethik — die Grundprobleme der E. 411
Ewig ist meine Erlösung 386
Ewige — mit der ganzen Energie seiner Kräfte das E. suchen XXX — das E., das Unvergängliche 35, 397
Ewigkeit — Asketen u. Brahmanen, welche die E. lehren 124 — E. der Dauer (aeviternitas) — im reinen Sinn (aeternitas) — die reine Urform der E. liegt im Ich 136 A[179] — seit E. sind wir der Gegensatz von dem, was entsteht u. vergeht 233 — in die E. untertauchen 344
Existenz eines letzten Absoluten XVI — unsere vor- u. nachgeburtl. E. 78 — E. des Reiches der Leidlosigkeit 131 — flüchtige gegenwärtige E. 153 — E. im Mutterleibe 232 A[4]
Existenzen — Rückerinnerung an zahllose E. 233 A[4]
ex oriente lux = aus dem Osten das Heil 6
expressis verbis = mit deutlichen Worten 124
»l'Exteriorisation de la sensibilité« von Rochas 55 A[51]
Extreme des Daseins 88
Fähigkeit der Empfindung, Wahrnehmung etc. (nāmam) 52 A[38] — F. des göttl. Auges 162 — F. des Erkennens, speziell der Erinnerung 233 A[4] — F. der konzentrierten Betrachtung 364
Fähigkeiten — Inbegriff der sogen. geistigen F. 52 A[42] — die geistigen F. die

Auswirkung unseres Wesens? 243 – es kommt bei der Erlösung auf die F. u. die Energie an 351 A[123]
Fährten – die 5 F. 71, 79, 177 – schlechte F. 72, 154, 242 – göttl. F. 74, 242 – Abstieg auf die niederen F. 74
Fahrzeug – »das große F.« (Mahāyānam – »das kleine (mangelhafte) F.« (Hīnayānam) XLVI
Farben – die F. das Objekt des Auges 39 A[14], 43 – ultravioletten F. 121
Fehler unseres Verstandes 44 – der Materialist begeht den unverzeihlichen F. 83 – in den alten F. fallen 301
Fehlerquellen der Wahrnehmung 44
Feind – die 5 Haftensgruppen sind nicht Freund, sondern F. – 130 A[166] – ein F. der Geburt ist der Asket Gotamo 156 – »die Ablösung« unseres Erkennens »vom F.« 297, 330 – der große F. = der grause Durst 325
Feines – überaus F., Ätherisches 50 – F. (nāmam) 56 A[53]
Feinheit – aus der F. besteht dieses Weltall 393, 394
Feinstoffliches = das Geistige u. Seelische 54
Fessel – die F. u. Flut der Lüste XIII
Fesseln, die an das Dasein binden XIII – die 10 F. XVI – die F. der Sinnentätigkeiten sprengen 256 – dünn sind die F. 376
Feuer 41, 42 – F. ist eins der 4 Hauptelemente 37, 232 – F. u. Holz, zwei heterogene Elemente des Zündholzes 57 – das Wort *Erlöschen* ist vom Buddho mit Bezug auf das F. gewählt 275 – das Beispiel vom ausgegangenen F. für das Wort atakkāvacaro 390, (173)
Feuerelement 38, 39, 57, 123, 341 – das F. des Körpers 99
Fleisch u. Haut 37, 38, 46 A[26], 99, 118, 340 – F. ist in 3 Fällen nicht zu nehmen 348 A[121] – zubereitetes F. von Geflügel als Almosen 348 A[121]
Fleischgenuß nicht ruchbar 348 A[121]
Floß – die LdB diene als F. zur Überfahrt 353
Fluidum, ätherisches 50
Flut – reißende F. 61 A[64] – fesselnde F. der Sinnenlüste 388
Flutbereich – Entkommen aus dem F. 295
Folgen, postmortale 194
Form – körperl. F. (rūpam) u. Haftensgruppe der körperl. F. 35, 36, 36 A[9], 37, 46, 335, 350, 389 – mein Wesen bestehe in der F. 101 A[126] – die F. ist nichts für sich Bestehendes 101 A[126] – Entelechie = die Kraft, die der Materie F. gebe 207
Formen – das Auge u. die F. 39, 44 – Elend der körperl. F. 358
Formel der Entstehung durch Abhängigkeit 157–159, 202, 203, 219, 222, (abgrundtief) 202 A[99] – F. vom Kausalnexus 219–221, 225, 226, 246
Formwelt 163, 164
Fortdauer – Bewußtsein der F. nach dem Tode 4, 80 – Lehre der persönl. F. nach dem Tode 82–84 – Hauptwaffe gegen den Glauben an eine F. nach dem Tode 83 – eine F. unter Untergang unserer Persönlichkeit 84 – Art unserer F. ist die Palingenesie 85 A[104], 86
Fortleben nach dem Tode 78, 84 – Glaube an ein F. nach dem Tode 79 A[92]
Fortschritt der Menschheit 70 A[75] – einziger Gradmesser alles moral. F. 89 –

unserem moral. F. hinderlich 295 – ein F. im Orden des Heiligen 300 A[50] – ein wirkl. moral. F. 301, 339
Fortschritte – in absehbarer Zeit greifbare F. erzielen 369
Frage nach unserm wahren Wesen 94 – wirkl. Lösung der sogen. sozialen F. 377 A[190]
Fragen des Königs Menandros s. u. Menandros – F. des Milindo s. u. Milindo
Freiheit – der uns allein angemessene Zustand der F. 131, 237 – Recht, F., das Gute, das Seyn 133 – F. ist ein negativer, kein positiver Begriff 237 – die höchste, »die heilige F.« 238, 256 – das Problem der F. fällt mit dem der Willensfreiheit zusammen 238 – die F. *im* u. *vom* Wollen des Erlösten 250 – absolute F. u. Willenlosigkeit sind synonyme Ausdrücke 273 – F. im Wollen, speziell im Erkennen-wollen 365 – in Verwirklichung der heiligen F. 374
Freitod – durch F. ein Ende machen 352 A[128]
Fremdes – die 5 Haftensgruppen etwas F. 342, 343
Freude – die LdB führt zu F. am Guten u. nicht zu F. am Bösen XXVII – göttl. F. 71, 74 – der Zustand u. das Glück jenseits der F. 356, 357 – mit F. durchstrahlen 376
Freuden – die Gier nach irdischen F. XXXVI – der Hang nach F. (kāmā) = 4. Koppel 324, 354 – Geschmack an erhabenen, harmlosen F. 327, 346 – die Loslösung von den F. 355 – F. basieren nur auf Illusion und auf Selbsttäuschung 346
Friede – den inneren F., das *wahre* Glück erleben XLIV (273 A[108], 354) – der Zustand unaussprechl. F. 131, 269, 319 – F., ewige Ruh' 156, 269, 409 – der majestätischste F. 254 A[48], 398 – ewiger F., ewige Stille 261, 269, 361 A[146], (291) – Nibbānam der ewige F. = der GROSSE FRIEDE 269, 354, 409 – Ruhe, F. u. Seligkeit sind im Grunde eins 270 – unbeschreibl. F. u. Willenlosigkeit sind synonyme Ausdrücke 273 – Seligkeit des F. 274, 275, 345 – Schilderungen himml. F. 321 – die Wahrnehmung des Großen F. 361 A[146]
friedvoll bin ich, erloschen bin ich 254 A[49] – das ist f. (etam santam) 355, 356 A[136]
Friedvolle – das F., das Hocherhabene 261, 354, 393, 400 A[46], (360 A[145], 361 A[146])
Frohsinn 210 – aus heiterer Zufriedenheit entwickelt sich F. 266
Fromm = eine religiöse Weltanschauung haben XXIX
Frucht der Taten = das Karma-Gesetz = »das Gesetz« XVIII, 189, 195, 409 A[69] – F. der guten u. bösen Taten 79 – F. allmählicher Gewöhnung 241 – F. der Sotāpannaschaft 326, 341, 342 – F. des Hohen Sīlam 333, 334 – wirkl. *Wissen* ist die F. *anschaul.* Erkenntnis 336 – F. der Erlösung durch Wissen 341 – F. der Einmalwiederkehr – Nichtwiederkehr – Heiligkeit 341–343 – Ein- und Ausatmung bringt reiche F., reichen Segen 366 – Güte ist die F. der reinen Erkenntnis 372, 376
Früchte seines Wirkens 24 A[53], 69
Frühbuddhismus, Abhandlg. v. Karl Seidenstücker XX
Führung des heiligen Wandels (brahmacariyaṃ) 322
Fundament, granitnes 34 – F. f. d. heilsamen Dinge 337

Funktion – die Moral ist des Menschen höchste F. 81 A[94] – vegetative F. des Körpers 52 A[40]
Funktionen – Substrat der geistigen F. 110 – die vegetativen wie sensitiven F. vollziehen sich unterhalb der Bewußtseinsschwelle 142 – die F. des zerebralen Nervensystems 219
Furcht 47 A[28] – F. u. Unruhe harmloser Wesen 83 A[97] – F. vor unserer Vernichtung im Tode 116
Gabe – der Wahrheit G. ist die höchste G. 375
Gaben – die Jüngergemeinde des Erhabenen ist würdig der G. 306
gandhabbo = Jenseitswesen 174 A[40]
Gang – der schlimme G. 316 A[91], 325 – den höchsten G. gehen 322
Gang in die Heimlosigkeit (Pabbajjā) 23, 304, 307, 312, 314, 317, 322, 330
Gattung – Leben – Geschichte der G. 70 A[75] – das Illusionäre der unbegrenzten Entwicklung der G. 89
Gebet – der Brahman-Begriff bedeutet ursprünglich G. XXXIV A[7], 373 A[178] – das G. bestand bei den alten Indern in der Anrufung der Götter XXXIV A[7] – ihr G. war andächtige Versenkung in die eigenen Tiefen XXXIV A[7]
Gebiet – G. metaphysischer Spekulationen 107 – das G. der Nichtirgend-etwasheit – der Weder-Wahrnehmung-noch-auch-Nichtwahrnehmung 131 – das der Erkenntnis verschlossene transzendente G. 373
Gebote der Sittlichkeit 310 – die sittl. G. eine Schranke 310
Gebräuche – religiöse Zeremonien u. G. 169, 303, 315, 324 – sein Heil von religiösen Zeremonien u. G. erwarten 324
Gebrechen, die moralischen (kilesā) 400 A[46]
Geborenwerden, Altern, Sterben u. Leiden 59 – Empfängnis, Keimung, G. 163
Geburt u. Tod, Grenzen von G. 17 – G., Alter, Krankheit u. Sterben sind Leiden 29, 321 – Wandel von G. u. Tod 76 A[88] – G. u. Tod sind Phänomene des L. 80 – unser ureigenster Bereich, wo es weder G., Krankheit, Altern . . . gibt 149 – G. (jāti) 157 A[10] – die *Idee* der G. 157 A[10] – Definition der G. 161 – »Unerschütterlich ist meine Erlösung, dies ist die letzte G.« 162, 319 – Bedingungen der G. 163, 164 – Werden ist die Ursache der G. 164, 224 – Kreislauf der G. 205 – in Abhängigkeit v. d. G. entstehen Alter u. Tod, Kummer, Schmerz etc. 224, 227, 288 – G. im Sinne des Buddho = Empfängnis 227 A[137] – restlose Aufhebung der G. 246 – vernichtet ist die G. 390
Geburten – Erinnerung an frühere G. XVII
Gedächtnis – hohes Alter, Gehirnverletzung, Wahnsinn können das G. rauben 232 A[4]
Gedächtnisbilder = Reflexwahrnehmungen 358 A[140]
Gedanke(n) – der kleine G. der Verneinung XIX – abstrakte G. durch Gleichnisse deutlich machen XLII – G. des Ich u. Mein 17, 132, 167 A[30] – geniale G. 17 – rein abstrakte G. 45 – der G. an das Ich 132, (139, 140, 158) – ein G. an Lust 283, 33 A[105] – objektive Betrachtung aller unserer G. 298–302 – jeder gute, das ist entsagende G. 300 – heilsame G. aufsteigen zu lassen (3. Kampf) 332 – G. der Loslösung lange erwägen u. überlegen 333 A[105] – wirre G. kommen gelegentlich 349 – das Freisein von Gedanken 356 – G. der Liebe beharrlich pflegen 370 – G. des Kausalitätslosen 407

Gedankengestöber ersticken 265 – d. Denken von G. durchwogt 338, 341
Gedenken – rechtes G. (Sammā-sati) 292, 298, 299 – die 4 Gegenstände des G. (cattāro satipatthānā) = die Weide = die Vorstellung i. d. Konzentration 292–293 – die vom Buddho gegebenen Richtlinien rechten G. 298
Gefahr – groß ist die G. des Irrtums XXXIX A[9] – erblicke in kl. Übertretungen eine G. 344
Gegensatz von Geist u. Stoff 54 – G. von Ich u. Nicht-Ich 94 – wir sind der G. von dem, was entsteht u. vergeht 233
Gegenstände – Besonnenheit b. d. 4. G. pflegen 337, 351 A[123], 366
Gegenwart – real ist immer nur die G. 33 – die G. ist das abgeschlossene Produkt der Vergangenheit 215 A[112]
Gehalt – der formelle G. der LdB = die methodisch betriebene Übung 296
Geheimnis – der Körper ein Rätsel, ein G. 104 – G. ist alles, nur unsere Qual nicht 145
Gehirn 118 – das G. als Zentralstelle 172
Gehirndisposition 407
Gehirnfunktion – das Erkennen ist bloße G. u. nicht unser Selbst 218 A[117]
Geist – der G. der LdB XI – der G. der Meditation XIX – kongenialer G. XXIII – altindischer G. zur höchsten Vollendung gebracht XXV – reiner G. 35, 357 A[139] – G. (nāmam) 52 – G.-Leib (nāma-rūpam) 52 – Gegensatz von G. u. Stoff 54 – aus G. bestehender Körper 55 – G. u. Gemüt eines Menschen 71, 73 – reiner G. od. geistige Substanz sind bloße abstrakte Begriffe 108–110 – G. = eine Hypostase d. sogen. geistigen Funktionen 110 – der geheimnisvolle G. im Menschen ein harmloser Sammelname 110 – das Wort G. bezeichnet die Prozesse nach der Vorstellungsseite 111 A[137] – G. (cittam) 210, 213, 290 A[23] – Loslösung des G. 227, 291 A[27] – Denken, od. G., od. Erkennen 243 – Körper u. G. = »die 5 Haftensgruppen« 260 A[63] – Einheit des G. 266, 284, 289, 356 – Konzentration des G. 289, 290, 343, 368 – den G. v. d. Beeinflußung durch die Gier nach Dasein erlösen 293 A[33] – reiner G. führt zu reinem Verständnis (der Buddhalehre) 334 – bei beschmutztem G. das Heil nicht zu erkennen 335 – die Lostrennung des G. 343 – reiner, körperloser G. 360 A[145] – Erlösung des G. 370, 373 – der G. der eigenen Schule beherrscht den Übersetzer 415 – Gebildete eine Beute des materialistischen G. 415 A[88]
Geister – weiseste G. aller Zeiten 30, 92 – die Welt mit ihren bösen u. heiligen G. 362
Geistesbefreiung, Geisteserlösung = die höheren Grade von cetosamādhi 290
Geisteserlösung – die völlige G. 291 – die »großartige G.« 365, 366
Geistespflege – Übung d. G. 118, 344
Geistesruhe – geklärte G. erkämpfen 377 A[189]
Geisteswelt – »Buddhistische G.« von Gustav Mensching XVI
Geistige – auch das G. ist anattā XXV – das G. u. Seelische ein Feinstoffliches 54, 376 – Begriff des rein G. 108 – das G. ist nur ein verfeinertes Materielles 408
Geistiges (nāmam) 56 A[53]

Geistigkeit – der Aufstieg zur höchsten G. XXXIV – reine G. 392 – reine G. des Yogin 398
Geistkörper (nāmakāyo) 53–55
Gelegenheitsursache – *Jede* natürl. U. ist nur G. 200 A[94]
Gelehrsamkeit – eine in die Breite gehende G. XIX – G. 23
Gelehrte – russische G. XII – die G. verdrängten die Heiligen XXI – der letzte Arhat von der Hand eines G. gefallen XXI – buddhistische G. XLVI A[14]
Gemeinde – G. der Buddhisten XLVII – G. (Sangho), Vertrauen zur G. 306 die Zuflucht zur G. 317, 323 – G. = das 3. der drei Juwelen 328
Gemeinsamkeit des Lebens unter den Mönchen 323
Gemüt – reines G. 20 – Definition des Wortes G. 47 A[28], 210 – das Wort G. ein bloßer Sammelname 111 A[137] – G. = eine Bezeichnung sämtl. psychischer Prozesse nach der Willens- u. Vorstellungsseite 111 A[137] – G. = die Verfassung des denkenden Geistes 210 – G. im Sinne durstdurchfluteten Denkens 217 – G. (cittam) 217 – Verunreinigung u. Reinigung des G. 217 – Beobachtung des G. 367 – völlige Ruhe des G. 368 – ein von Kummer u. Gram verzehrtes G. 377
Gemütsart – G. eines Tieres 262
Gemütsbewegungen – Konzentration ohne störende G. 337
Gemütsleben – Aufwühlung des G. durch Musik 345
Gemütsregungen – Haftensgruppe der G. 36, 37 A[9], 39, 46, 47, 47 A[28], 61 – G. nichts Substanzielles 63 – G. sind vergänglich 67, 68
Gemütsruhe (samatho) 17
Gemütstätigkeit = Bestandteil der Persönlichkeit 35, 82, 290 A[22] – Haftensgruppe der G. 49, 52, 325, 335, 340, 350, 389 – G. = Merkmal, Kennzeichen, Äußerung des Geistkörpers 53 – schöpferische G.en = die 4. Haftensgruppe der Sankhārā 210, 217, 218
Geniale Betrachtungsart 17–19
Genie – Blick des G. 16 – Feierstunde des G. 18 – G. ohne Moral stößt ab 81 A[94] – Verwandtschaft zw. G. u. Wahnsinn 87 A[106]
Genius – der arisch indische G. XXX, XLVI
Genuß der fünferlei Lustobjekte 226 – »so tauml' ich von Begierde zu G.« 272
Genußsucht – Verfeinerung der G. = Zivilisation XXIX
Geruch 39, 51, 105, 350
Geruchsinn 345
Geschichte der indischen Philosophie I, 1953 (v. Erich Frauwallner) XVII – »Allgem. G. der Philosophie« von Paul Deussen XXVIII A[2] – G. der Gattung – der Medizin 70 A[75] – G. der Religionen – Philosophie – 270
Geschichtlichkeit der Person des Buddha XII
Geschichtsschreibung gibt es in Indien nicht XXX
Geschlecht – ein Wechsel des G. 185 A[54] – mein Wirken ist das G. 190
Geschmack der Erlösung 10 – G. 39, 43, 51, 105, 169, 327
Geschmacksinn 345
Gesetz – G. des Werdens in Abhängigkeit XVI – G. vom Fall 33 – G. der Vergänglichkeit 34, 35, 65–67, 74, 88, 379 A[203], 405 – G. der Auflösung, Veränderung 66, 67, 69 – G. der Polarisation 88 – G. der Wahlverwandtschaft

177, 179, 181, 183, 185 – G. des allmählichen Werdens 187 – »das G.« = das Karma-G. = »die Frucht der Taten« 189 – das gemeine G., die Paarung 331 – oberstes G. aller echten Moral: »Du sollst nicht wollen« 399
Gesetzbuch des Manu (12, 91) 148 A[206]
Gesetze – die Welt beherrschenden G. 88 – die Materie u. ihre G. 165 – G. von Raum u. Zeit 174 – die staatl. G. hemmen die Äußerungen des bösen Willens 186 – G. des Entstehens u. Vergehens 240, 257 – G. des Stofflichen 408 – G. der Welt 409
Gesetzgebung – bei antireligiöser G. 310 A[73]
Gesinnung = Willensrichtung 187 – Taten einer bösen G. die übelsten 188
Gespenst – Wiederverkörperung als G. 75, 196, 196 A[85], 281
Gespensterreich – G. als Fährte 71, 73, 75, 86 – dem G. entrinnen 194, 325, 326
Gespensterwelt – Wiedererscheinen des Menschen in der G. 86, 217
Gestalt = ein Produkt der Materie 52 A[42]
Gestalten 40, 41, 48, 49, 285, 302, 344, 347, 401
Getriebe der Persönlichkeit 37, 46, 139, 140, 202, 256, 366 – G. der Sechssinnenmaschine 367
Gewand, gelbes 7, 118, 255 A[50], 313, 314, 318, 331 – ausgerüstet mit dem G., das den Körper schützt 264 – Regeln über das Tragen von G. 323, 349
Gewissen – Definition des G. 272 – ein *falsches* G. 272 A[105]
Gewißheit 15, 44 – innere (unerschütterl.) G. 315, 317 – die anschaul. G. 319
Gewohnheit – abstumpfende Macht der G. 147, 241 – charakterbildende Macht der G. 243, (242) – eiserne G. 290 A[22], 295 – Übung ist die umgestülpte G. 295
Gewöhnung – Frucht allmählicher G. 241
Gier – hemmungslose Befriedigung der G. nach sinnl. Genuß XXIX – G nach irdischen Freuden XXXVI – G. 32, 217, 319, 347 – der Buddho lehrt die Vernichtung von G., Haß u. Verblendung 126 – G. nach Werden 155 A[2] – Objekte zur Befriedigung der G. 197 A[88] – G., Haß u. Verblendung = die 3 Äußerungsarten des Durstes 198, 250, 259, 260 A[62], (260) – G. (lobho) 198 – G. u. Widerstreben = Charakteristika alles triebmäßigen Wollens 240 – G. nach den 5 Haftensgruppen 319, 320 – Kampf des Hohen Jüngers gegen die G. 348, (347) – erlöst von Beeinflußung durch die G. nach Werden 352
Gierergötzte sind ganz in schwarze Nacht gehüllt 320
Gierlosigkeit (alobho) 198
Gift 12, 32, 176, 177, 235
Glaube(n) – der falsche G. XIV – G. an einen persönl. Gott XXIX, 83 – G. an die Wiedergeburt XXXV – der Buddho verlangt keinen G. XXXVIII – G. die formale Wesensseite jeder Religion 5 – der alte G. der Wiedergeburtslehre 78 A[91] – G. an ein Fortleben nach dem Tode 79 A[92] – G. der persönl. Fortdauer 83 – jeder G. eine Willensfunktion 83 – G. an das Dogma der ewigen Bestrafung in einer Hölle 84 – G. an einen sündenvergebenden Gott 90 – der G. an Persönlichkeit als unser Wesen 114, 315, 324-326 – Todesfurcht zeitigt der G. an Persönlichkeit 115 – der G. a. d. Wirksamkeit ritueller Zeremonien u. Gebräuche 315, 324, 325 – G. a. d. Worte des Meisters 362

Gleichgültigkeit – der Welt in vollendeter G. gegenüberstehen 352 – völlige G. gegenüber allen Sinnesobjekten 356 A[137]
Gleichmut – Vollendung des G. 250, 259 A[59] – Zergliederung des G. 253 – G. gewinnen 254 A[49], 357, 358, 372 – Eintreten des G. 368, 373 – der vollkommene G. = das gr. Endziel 372 – der heilige G. 375 – mit unerschütterl. G. durchstrahlen 376
Gleichnisse: von der Raupe XXXV – vom Goldschmied XXXV – v. Elefantenfuß XL – vom Anblick des Montblanc-Massivs XLI– von dem einen Wanderer XLV – vom Tempel-Architekt XLVIII – vom Geschmack des großen Meeres; von der Elefantenspur 10 – v. d. Blindgeborenen 11, 20 – vom vergifteten Pfeil 12 – vom gr. Salbaum 14 – v. aneinander geschlossener Blinder 15 – v. die Sicht hindernden hohen Felsen 18 – v. d. Baumwollflocke 22 – vom Pelz 23 – v. Wasser aufsaugenden Schwamm 33 – v. Mann mit harzbeschmierten Händen 36 – v. d. verschiedenen Säften einer Suppe 48 – v. d. brennenden Öllampe 54 – vom Dotter u. d. Eischale 56 A[53] – v. d. 2 Bündeln Ried 58, 339 – vom Velurya-Edelstein 60 – vom Schatten eines Baumes 61 A[64], 73 – v. d. glühenden Eisenkugel 62 A[67] – v. d. 5 Fährten 71, 72 – von höllischer Welt; vom handgroßen Stein 72 A[80] – v. d. einkehligen Reuse im Ozean 73 A[81] – v. d. schönen indischen Gärten 74 – v. d. Zweigen u. Blättern des indischen Kontinents 75 – vom mächtigen Felsenberg 86 A[104] – vom Sack mit Korn, Reis, Bohnen od. Sesam 99 – v. d. sich selbst wegwerfenden Hand 105 – v. d. Personifizierung des Geistes 110 – v. d. störenden Brille eines scharfsehenden Mannes 111 – v. d. Gräsern u. Zweigen im Jeta-Waldhaine 115, 141 A[192] – vom Wagen 119 – vom Mörder eines Haushalters 129 – vom Sand am Ganges 138 – v. d. Schmutzflecken reinen Glases; vom Mangofruchtbüschel 144 – vom hypnotisierten Matrosen 145 – vom Elternhaus hinterm dunklen Wald 147 – v. d. unbefleckten Lotosblume im Wasser 153 – von einer Mädchengestalt 164, 170 – von Kalasi u. Kaschmir 175 – vom Schatten zweier Vögel 175 A[42] – vom Rauch 177 f. – v. d. im Hause lebenden Brahmanen 181 – vom kräftigen Muschelbläser 182 – v. d. glühenden Eisenkugel 188 A[62] – vom unkundigen Bergführer 190 – vom Ziel- bzw. Milchgewinnen 191 – vom Salz im Wasser 193 – v. d. 2 Holzscheiten 211 – vom Färber od. Maler 217 – vom Büschel Ried 219 – vom Kinde, daß sich verbrannt hat 234 – v. d. Trinkschale mit Gift 235 – v. d. Giftschlange 235 – v. d. Wachtel 241 – vom Licht einer Öllampe 244, 261 A[73] – vom Geld borgen 265 – v. d. 5 Hemmnissen des erkennenden Schauens 265, 266 – vom Waschpulver 266 – vom Teich, der von einer Quelle gespeist wird; v. d. Lotussen im Wasser 267 – vom weißgekleideten Körper; vom regendurchtränkten Heu u. Holz 268 – vom Blindgeborenen 273 – vom Feuer des Schmiedehammers 276 A[118] – v. d. Töpferscheibe 289 A[21] – vom Ameisenhaufen 290 A[22] – vom *allmählichen* Ansatz, Fortschritt u. Aufstieg 294, 295 – vom gr. Weltmeer 295, 341 – vom jungen Roß 296 – vom Elefanten 297 – vom Reisehandbuch 299 A[47] – vom Torwart einer Festung 307 A[69] – vom ins Feld ziehenden Krieger 309 – vom schwer kranken Mann bzw. v. d. geschickten Baumwollspinnerin 312 – vom verfallenen Häuschen eines armen Mannes 313 – vom Vogel 331 – vom verschlammten Teiche 334 – vom

Akrobaten 335 – vom Wasser in einer Wanne 337, 338 – v. d. waschenden Hand 340 – v. d. glühenden Pfanne 349 – vom schmutzigen Kleid 350 – vom Korn des Landmannes 350, 351 A[123] – vom plötzl. auftauchenden Blitz 351 A[124] – vom übelriechenden Kot 351 A[125] – vom Floße 353 – v. d. Flamme edelsten Holzes; vom Wasser, das sich nicht entsetzt 368 – vom Sumpfversunkenen 378 – v. d. Wunden eines Aussätzigen 380 A[207] – vom Funken des Eisenhammers od. Weg des Funkens 388 – vom Salzblock 392 – von Hund u. Schwein 406

Glieder – 8 Gl. zur Aufhebung des Leidens führenden Pfades 298, 299 – die ersten 7 Gl. = die 7 *Geräte* der Konzentration 299 A[48]

Glück – das wahre G. erleben XLIV – G. u. Leid 3 – G. = Wohl 34 – höheres G. 65 – G. des Himmels 88 – die 5 Haftensgruppen, an denen *nicht* gehaftet wird, gereichen zum Heil u. G. 130 – G. u. Seligkeit erlangt der »Seher des Unsterblichen« 131 A[168] – künftiges G. bringende schöpferische Denktätigkeit 215, 216 – das höchste u. reinste G. des Lebens 19, 272 – G. u. Willensbefriedigung sind identische Begriffe 32, 33, 272 – das G. der Willenlosigkeit; der Stillung des Durstes 273 A[108] – Botschaft eines überweltl. G. u. Friedens 313 – das vollkommene G. im Dhammo offenbart 317 – ein inneres untadeliges G. 333 – absolutes G. 354, 361 A[146] – G. jenseits der Freude 357 – G. des Bereiches des grenzenlosen Raumes – Bewußtseins – der Nichtirgendetwasheit – der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung – der Aufhebung von Wahrnehmung u. Empfindung 358–361

Glückseligkeit u. Besseres 263, 264, 268

Gott – alles, was Leben hervorbringt, ist für den Inder ein G. XXXI – Glaube an einen persönl. G. XXIX, 83 – persönl. G. XXXII, 21 – ein einziger oberster G., d. i. Herr der Geschöpfe XXXII – die Kreaturen ein Spiegel, in dem G. wiederleuchtet XXXVII – G. u. Teufel 15, 189, 281 – G. soll Inbegriff vereinter Allgüte, Allweisheit u. Allmacht sein 83 – Allwissenheit G. 83 – Offenbarung eines persönl. G. 84 – der G., welcher Nachsicht u. Vergebung jeder Schuld vorschreibt 84 – Glaube an einen sündenvergebenden G. 90 – ein Akt des allmächtigen G. 115 – G. unser ureigenstes innerstes Wesen 137 A[182] – Verehrung eines persönl. G. 169 – das Wiedererscheinen als »ein G. oder als ein Göttlicher« 174, 178, 179 – Brahmā ist unser lieber G. 181 A[49] – sein Heil von einer, G. genannten, überweltl. Macht erwarten 324 – die Hilfe eines allmächtigen G. 336 – die Unerforschlichkeit des Ratschlusses G. 412

Götter – Naturkräfte zu G. personifiziert XXXI – die G. nehmen nur die Guten auf XXXII – die G. als Fährte 71 – die Dreiunddreißig G. 74 – die helleuchtenden G. 197 – die seligen G. 214 – der Buddho der Höchste der G. u. Menschen 271 – bei den Reinen G. 274 – der Buddho der Lehrer von G. u. Menschen 306, 318, 328 – die Welten der G. u. Brahmas 318 – die Reinen G. in den Reinen Gefilden 329 – zu den Hehren G. Eilender 343 – die Welt mit ihren G. u. Menschen 362

Götter- od. Himmel*reiche* = die höheren Ordnungen der Dinge 321 – auch alle G.- u. Höllenreiche sind vergänglich 405

Götterwelt – Aufenthalt in einer G. 74, 86 – Anhaften in einer G. 175, 181,

217 – der gute Weg führt zur G. 189 – auch ein schlechter Mensch kann in eine G. geraten 195
Gram – Schmerz, G., Kummer u. Verzweiflung 12, 68, 149, 224, 225, 227, 288, 311 – Verschwinden des G. 246 – ein von Kummer u. G. verzehrtes Gemüt 377
Gravitation – der Schmerz ist so allgemein wie die G. 406 A[63]
Grenzbestimmung zwischen Ich u. Nicht-Ich 96
Grenzen der Seele XXV – G. von Geburt u. Tod 17 – Resignation an den G. der Erfahrung 86 – Kritik der reinen Vernunft, d. h. der G. des Erkennens 409 A[69]
Grenzenlosigkeit des Bewußtseins 268, 358, 359 – G. des Raumes 277 A[118], 358, 359 – G. des Erkennens 369 A[166]
Grobgeistiges = das Stoffliche 54
Grobstoffliches (rūpam) 56 A[53]
Großen, die moralischen 86, 87
Größter der Götter u. Menschen XXIII
Grundelemente – die 4 G. des Körpers 106
Grunderkenntnis, daß alles Erkennbare nach außen gerichtet ist 158
Grundgedanke der Lehre XI
Grundgesetz – das moralische G. = Güte XXXIII, 330 A[98]
Grundfrage aller Philosophie 93
Grundlage der Persönlichkeit 39, 340 – die 4 G. der Besonnenheit 355
Grundproblem – das G. ist nicht: »Was ist die Welt?«, sondern: »Was bin ich?« 392 – G. der Ethik 411
Grundsatz – erster G. der Wissenschaft schon bei Plato 113 A[140]
Grundschema des Buddho 335 – die Zeit »das G. der Kausalität« 406
Grundvoraussetzung eines objektiven Urteils 32 – G. der rechten Erkenntnis 87 – G. des ganzen Systems Schopenhauers 413
Grundwahn der Menschheit 143, 243, 407
Gruppen – die 5 G. des Ergreifens XIV – die Sutten wurden auf Konzilien in G. (Nikāyos) geordnet XLIV – die 5 G. des Anhaftens 29, 36, 47, 67, 169 – – Definition der G. des Anhaftens 36 – Charakter der 5 G. 37 – die G. des Erkennens 47 – die vierte G. 47 A[28] – G. des Bewußtseins (viññānakkhandho) 59 A[57], 62 A[65] – die 5 G. sind die alleinigen Komponenten d. Persönlichkeit 60 – die G. des Körpers die Grundlage der 4 übrigen G. 65 – die 5 G., die unsere Persönlichkeit aufbauen 102, 103, 116, 302 – der Heilige ist jenseits der 5 G. 123 – die 5 G. keine *wesentl.* Qualitäten von uns 128 A[165], 236 – die 5 G. des Anhaftens wurzeln im Willen 238
Güte – Entfaltung der G. XXVI – der Buddhismus eine Religion d. G. XXVI – G. = das moralische Grundgesetz XXXIII, 330 A[98] – G. u. Mitleid sind das »Unermeßliche« 194 A[78] – leidenschaftl. G. ein Widerspruch in sich 372 – der Buddho lehrt die grenzenlose G. 372 – G. ist die Frucht der reinen Erkenntnis 372, 376 – G. = grenzenloses Wohl*wollen* 375 – das Maß von G. ist der Maßstab f. d. moralischen Wert des Menschen 375 – die niederen Grade der Auswirkung der G. 376, (377) – G. sicherer als äußere Schutzmaßregeln 377, (378) – G. (mettā) 377 A[192]

Gut u. Böse 15 – das Problem von G. u. B. 196 – der Heilige ist jenseits von G. u. B. 353
Gutes – wer G. tut, wird als Guter geboren XXXV – etwas sichtlich G. 309 – Sīlam der Grund u. Boden zur Entfaltung alles G. 335 – Abgeschiedenheit ist etwas G. 355
Haften ist das Kraftprinzip 165 – in Abhängigkeit vom H. entsteht das Werden 166 – H. an Sinnenfreuden, an Ansichten 166 – H. an rituellen Gebräuchen, an dem Gedanken des Ich-Selbst 167 – H. ist die Ursache des Werdens 167 – Ursache des H. ist der Durst 170 – wo Willensgier, dort ist das H. 172 – H. in höheren, reineren Sphären 181 – restlose Aufhebung des H. 246 – H. in Götterwelten – Menschenreich – Höllen od. Tierreichen 380, (315)
Haftensgruppen – die 5 H. sind nicht das Ich XIV, 342 343 – die 5. H. 29, 169, 350 – die 5 H. sind die Persönlichkeit 209, 212, 335 – die 4. H. führt den Namen »Hervorbringungen« par excellence = das hervorbringende Denken 210, 212, 216 A[114] – Erklärung des Wortes H. 210 A[107] – die 5. H. zeigt die Bahn, die aus der Welt herausführt 212 – die 5 H. sind die Bürde 237 – die 5 H.: Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen u. Bewußtsein 36, 46, 169, 237 – Körper u. Geist = »die 5 H.« 260 A[63] – Gier nach den 5 H. 319, 320 – durch die 5 H. stehen wir mit der Welt in Verbindung 335 – alles Unheil kommt von den 5 H. 336 – die leidensvolle Natur der 5 H. 336, 343 – die 5 H. eine Krankheit 342, 343 – Betrachtung des Entstehens u. Vergehens der 5 H. 350
Handeln – ausschl. *eigenes* H. u. *eigene* Tat führt zur Befreiung 21 A[44] – rechtes H. 289, 299 – rechtes H.: Töten, Stehlen, unerlaubte Wollust vermeiden 298 – Einfluß auf das H. des Menschen 314, 332
Hang zur Vielwisserei 11 – H., Persönlichkeit zu glauben 140 – H. zu den Sinnenfreuden 315 – H. zu religiösen Zeremonien u. Gebräuchen 325, 326 – der H., zu zweifeln 324 – der H., sein Heil von einem Gott zu erwarten 324 – H. nach den Freuden (kāmā) 324 – H. zu Personifikationen 353 A[130]
Harm verursachende Tat 197, 299, 300 – keinen H. verursachende Taten u. Worte = ein Verhalten (vihāro) 215, 260 320, 332
Harmlosigkeit – Pflege der H. 332
Haß – der Buddho lehrt die Vernichtung von Gier, H. u. Verblendung 126 – Gier, H. u. Verblendung 198, 250, 259, 260 A[62], 347 – H. (doso) 198, 319 – der Trieb des H. haftet an der leidigen Empfindung 260 A[62] – die Liebe des Buddha-Jüngers durch keinen H. je auszuschöpfen 371
Haßlosigkeit (adoso) 198
Hauptelemente – die 4 H. 37, 38, 341, 404 – der Körper ein Produkt aus den 4 H. (= vergänglich) 65
Haupt- u. Nebenorgane u. Vermögen des aus Geist bestehenden Körpers 55
Haus – die ganze Welt wirklich ein brennendes H. 306 – der Gang aus dem H. in die Heimlosigkeit 314, (322)
Haushalter od. Haushalterssohn 128, 186, 187, 311, 313, 318, (365)
Häuslichkeit – ein Schmutzwinkel ist die H. 318, 322 – als Hoher Jünger des Buddho sich i. d. H. bewähren 322 – aus der H. i. d. Heimlosigkeit hinausziehen 330

Hauslosigkeit – Gang in die H. (Pabbajjā) 23, 330
Heil – das H. aus eigener Kraft 21 – überirdisches H. 234 – des ewigen H. willen die Welt verlassen 309 – dem ewigen H. mit jeder Existenz näher kommen 315 – sein H. von einer, Gott genannten, überweltl. Macht erwarten 324 – bei beschmutztem Geiste ist das eigene H. nicht zu erkennen 335 – sein – des anderen – beider H. sehen 337, 338 – nur wer sein eigenes H. wirkt, kann ein wirkl. Helfer seiner Mitwesen sein 378 – das eigene H. um fremden Heils nicht aufgeben 378
Heilige(r) – die Gelehrten verdrängten die H. XXI – das Brahman, »das H.« XXXIV, XXXVI – Begegnung mit dem H. XIX – Erlebnisse der H. 87 A[100] – der H. ist jenseits der 5 Haftensgruppen 124 – der erlöste H. 130, 134, 277 A[119], 327, 352 A[128] – der H. hat den Ich-Gedanken nicht *mehr* 143 A[193] – Betrachtungsweise des H. 145 – der H. geht ein in sein unergründliches Wesen 148, (276 A[118]) – der H. ist seinen früheren schlechten Taten entronnen 246 – ein H. hat Gewalt über die Sinne 249, 250 – ein H. hat die Willensfreiheit verwirklicht 250 A[43] – im Tode des H. erlöschen nur Gier, Haß u. Verblendung 260 – nicht verschwindet der H., sondern für ihn die Welt i. d. Versenkung 275 A[114] – der H. gewinnt die Erkenntnis von der Unermeßlichkeit seines Wesens 276 A[118] – die 4 Arten von H. 306 A[65] – Erbarmen des H. mit den Wesen 311 – der vollkommen H. (Arahā) 316 A[91] – buddh. u. christl. H. 353 A[130] – der H. hegt grenzenlose Anteilnahme gegen alle Wesen 374, 375
Heiligkeit – Wandel in H. 11 – auf den höchsten Stufen der H. 87 – das höchste Ziel aller H. ist der Heraustritt aus dem Samsāro 156, 315 – Kriterium der erreichten H. 161 – Wille zur H. 272, 273 – Erreichung der vollkommenen H. 316 A[91] – Anwärter auf vollkommene H. 322 – Frucht der H. 341, 343 – ein wesentl. Erfordernis aller H. 373 – Ziel der H. ist die Loslösung von allen Beilegungen 400 A[46]
Heilsweg – der ganze H. eine unaufhörl. Übung konzentrierten Denkens 296 – Aufbau des H. 297, 298 – H. des Buddho = Weg der Erkenntnis 302, 305 – 1. Etappe des H. = der Gang i. d. Heimlosigkeit 317, 326 – das erkennende Schauen = der *Kern* des H. des Buddho 339 – das Herz des H. 363, 366
Heimat – unsere eigentl. H. = Reich der Leidlosigkeit 131 – unsere ewige H. 147 – die ewige H. des wahrhaft Erlösten 398
Heimgegangene – der H. (attham gato) 147
Heimlosigkeit 7, 8 – Gang i. d. H. (Pabbajjā) 23, 304, 307, 310, 312, 314, 317, 318, 322, 330
Heiterkeit – Freude, H., Beruhigung werden folgen 264, (376) – der Körperberuhigte fühlt H. 372
Hemmungen 17 – H. des konzentrierten anschaul. Denkens 337, 338 – Beseitigung der 5 H. 338 – Schwinden der 5 H. (nīvaranā) 363, 369
Heraustritt aus dem Kreislauf d. Wiedergeburten 156, 162 – H. aus der Welt 245, 247, 306, 334
Herr der Geschöpfe (Prajāpati) XXXII – oberster H. der Welt (Māro) 353 A[130]
Herrlichkeit – wir gehen ein »zu unseres Selbstes eigener H.« 148

Herrschaft unserer Vernunft 239 — H. der reinen Erkenntnis 368
Hervorbringung (Sankhāro) 204, 214, 221 — H. der geistigen Prozesse 62 A[65] — Definition der H. 213
Hervorbringungen (sankhārā) 205, 207, 209, 210, 255 A[50] — vergängl., unbeständig, unerquickl. sind die H. 205 — der Wille ist die Quelle der H. 208, 217, (216, 293) — Willensvollzieher sind die H. 209 — Weg zur definitiven Einstellung aller H. 209 — dreierlei H.: körperl. sprachl. u. geistige H. 213 — schöpferische Denkakte sind H. 212, 214, 215, 245 — Erläuterung der H. 216 A[115] — Nichtwissen als Ursache der H. 220 — im Mutterleibe heben die H. (Sankhārā) an 224 — Aufhören aller H. 261, (246) — die H. sind das schwerste Leid 270 — Ruhen aller H. 319 — Leidensfülle aller H. (sankhārā) 343
Hervorgebrachtes — die 3 Merkmale des H.: Entstehen, Vergehen, Veränderungen während des Bestehens 209 — H. (sankhatam) 211, 215, 216 A[115]
Herz 38, 99, 118, 340, 354 — H. des Heilsweges 363, 366
Herzensveredelung = Kultur 22 A[50]
Heuchler u. Gleisner 18, 21 — kein H. u. Schmeichler der Welt 331
Hilfsmittel der Konzentration 363
Himmel — Unsterblichkeit des Individuums in einem ewigen H.? 82 — persönl. Fortdauer in einem ewigen H.? 83 — Haften in einem H. 174 — erhabene Freuden in den höheren sinnlichen H. 327
Himmel- od. Götterreiche = höhere Ordnung der Dinge 321 — sinnl. H. 345
Hinduismus XXVI
Hingabe — uneingeschränkte H. an den heiligen Wandel 322 — H. an die Konzentration anschaul. Denkens 340
Hocherhabene — das H., das Friedvolle 261, 354, 393, 400 A[46]
Hölle — Objektivation in der H. 74, 86, 90, 186, 195, (174 — 176, 187) — H. 75, 88, 178, 179, 191 — Dogma der ewigen Bestrafung in einer H. 83, 84 — zur H. führende Verbrechen 118 — H. = Stätten des Leidens 189 — der H. entrinnen 194, 326 — die Wesen in der H. 197 — aufgehoben ist für mich die H. 316 A[91], 325
Höllenwelt — Eintreten in eine H. 217, 221, 262
Hörbewußtsein 41, 42, 219 — H. entsteht nicht im Gehirn 56 — durch das Ohr u. d. Töne entsteht das H. 225
Horizont — Enge unseres H. 86 A[104]
Hypostase — Geist eine H. der sogen. geistigen Funktionen 110
Hypothese — Weg der H. 78, 82, 85 — Kriterium der H. 78 — der Materialismus eine H. 79 — die H. der Lehre von der persönl. Fortdauer nach dem Tode 84 — wissenschaftl. H. der Naturerscheinungen 113 A[140] — Logik in wissenschaftl. H. 113 A[140]
Ich — Vorhandensein od. Nichtvorhandensein des I. XV — Leugnung des I. XV — die 5 Gruppen sind nicht das Ich XV — Problem des I. (aṭṭā) XVI — keines der Daseinselemente »mein Ich« XVI — das Ich ist nach *jeder* Richtung transzendent XXV A[14], 145 — der Begriff vom I. drückt die Substanzialität aus XXXI — das Bewußtsein der Tatsächlichkeit des I. XXXIII, 92 — das Ich ist *schlechterdings* unerkennbar XLI, 415 A[86] (XV, 396, 415 A[86]) — Definition des »Ich« bei der Theravāda-Interpretation XLV — Gedanken des

I. u. Mein 17, 67 — das I. ist nur ein bloßer Gedanke 92 — Ich = ātman 93, 141 A[192], 392 — unser I. ist die Urtatsache 93, (92) — Gegensatz von I. u. Nicht-Ich (attā u. anattā) 94 — Mein I. entsteht u. vergeht? 95, 97 — Grenzbestimmung zw. I. u. Nicht-Ich 96 — »Alle Dinge sind nicht das I.« 122 A[152] — Alternative eines *persönl.* — oder gar keines I. 125 — Gedanke an das I. 132, 139, 140, 158 — das I. der finstere Punkt im Bewußtsein 134 A[174] — das logische I. 139, 141 — Proklamation der Außerweltlichkeit des I. 141 A[192] — alle Objekte stehen in keiner wesenhaften Beziehung zum I. 143 — das Wort I. das größte Aequivocum 145 — unser I. unerreichbar 219 — I. = nicht der Inbegriff meiner Persönlichkeit 474, (XXXIV) — das I. f. d. Erkenntnis eine Null, ein Nichts 396 — Bestimmung meines I. als »Ich-Energie« 414

Ich-an-sich — der Urgegensatz zw. dem I. u. d. Erscheinungswelt 396 — das I. 409 A[69] — es gibt nach dem Buddho bloß das I. 412

Ich bin 67 — I., der sicherste Satz, den es gibt 91 — zu denken I. 350 — I. nicht irgend wer (uda koci no' mhi) 388

Ich-bin-Dünkel (asmi-māno) — der I. verflüchtigt sich 341 — ein schwacher Rest von I. 350

Ich-Gedanke — Ursprung u. Inhalt des I. 139 — der I. beruht auf Verkennung unseres Verhältnisses zu unserer Persönlichkeit 141 — das im I. gedachte Ich ist unser transzendentes Ich 142 — das Kind hat den I. *noch* nicht 143 A[193] — der Heilige hat den I. nicht *mehr* 143 A[193]

Ichlehrer (attavāda) XXV

Ich-Prinzip — das Weltprinzip muß sich mit dem I. decken 393

Ideal — das I. der Upanishads XXV — das blendende Licht des religiösen I. XLIII — das Bodhisattva-I. XLVII

Idee — die große I. der Loslösung XIX — die I. des individuellen Seins — der Geburt (jāti) 157 A[10] — jede Empfindung f. d. religiöse I. verloren gegangen 415 A[88]

Ideenassoziation 40 A[18]

Identifikation mit den anderen Wesen 373

Identifizierung des Wesens mit dem Durst nach der Welt 285

Identität — I. od. Verschiedenheit des Prinzips des Lebens u. des Körpers XXII — der Begriff der I. 136 A[179] — I. mit der Welt 398

Illuminismus = innere Erleuchtung 17

Illusion — Freuden basieren nur auf I. u. Selbsttäuschung 346 — bloße I. (māyā) 395 — das »Tat tvam asi« ist selbst noch eine I. 396 — I. bzgl. Besitz eines Objektes 397

immanent — alle Begriffe nur von i. Gebrauch 109, 132, 134, 397

Immanenz — Stempel der vollkommenen I. 397

Immaterielles — etwas schlechthin I. können wir nicht wahrnehmen 404 — I. ein durchaus negativer Begriff 408 — zw. dem I. u. dem Materiellen besteht Verschiedenheit schlechthin 408

Indien bildete von jeher eine eigene Welt XXVIII — I. ist im Norden subtropisch u. im übrigen ein tropisches Land XXVIII — das herrschende Volk in I. XXVIII — Ureinwohner I. XLVI A[13] — I. 23 A[51], 303 A[55], 319

»Indische Philosophie« v. S. Radhakrishnan XXI A[12]

Individualexistenz — der Unheilscharakter der I. XVI — aufeinanderfolgende I.en XVII
Individualität — die beiden Elemente der I. = Name u. Gestalt 52 A[42] — Anhänglichkeit an die I. 135 A[174]
Individualseele = geistige Substanz = leibhaftiger Geist ? 110
Individuum XVI, 118 — das einzelne I. = im Veda nāma-rūpam 52 A[42] — der Natur ist es nicht um das I. zu tun 70 A[75] — Zersetzung u. Neubildung des ganzen I. (Palingenesie) 84 — I. = Puggalo (das »Unteilbare«) 118 A[147] — das somatische Leben des I. 219
Indologen XXIII — europäische I. verstrickten sich in das Netz des Kommentarbuddhismus XLVII
Innenschau, beharrl. 166, 219
in saecula saeculorum = in alle Ewigkeit 69, 202
Inschau in sich selbst — das maßgebende — XXX — die Großen der Brahmanen-Kaste pflegten die I. XXXIII
Instinkt, der moralische 81 A[94]
Intellekt als Zentralorgan 46 — zw. den Dingen u. uns steht der I. 232 A[3] — I. = das Zentralerkenntnisvermögen 284 — der I. ist nach Schopenhauer der Diener des (triebmäßigen) Willens 284 — der I. als Spiegel der Erscheinungen 403 A[57]
Intellektualität der empirischen Anschauung 44
Interesse — das I. ist eine Modalität des Durstes 170
Interpretation der Lehre XI — I. der anattā — Lehre durch H. v. Glasenapp XVI — eine sorgfältige philologische I. v. Herbert Günther XX — Theravāda-I. in Ceylon, Burma u. Siam XLV
Intuition — über I. u. Reflexion XXXIX A[10]
Irdische — Vergänglichkeit alles I. XIX, (XVII) — Wertlosigkeit alles I. 193 — Verzicht auf alles I. 316 A[91]
Irrtum — groß ist die Gefahr des I. XXXIX A[9] — Zweifel u. Irrtum 6 — ein grauenhafter I. 30, 115 — Annahme einer Seele ein I. 115 — ein I. ist nicht lebensfähig 397 — I. als Widerspruch zw. Vorstellung u. Realität 403 A[57] — I. bei Schopenhauer 409
Irrtümer — Besonnenheit als Allheilmittel gegen alle I. 108
»ist — ist nicht« — die Kopula i. 133
Jammer, Schmerz, Gram u. Verzweiflung 12, 149, 224, 225, 227, 311 — Verschwinden des J. 246
Japhetischer Sprachstamm, Völker J. XLVIII
Jātakam 76 A[88], 166
Jenseits — das J. des Wahrnehmungsbereiches 135, 373 —
J. des Dionysius Areopagita 137 A[182] — die Suche nach dem J. 145 — eine Zukunft im J. 387
Jenseitswesen — das Wort J. (gandhabbo) nur ein metaphorischer Ausdruck 174, 226
jhānā = beschauliche Schauungen 213 A[110], 369
Jugend — der J. eignet Altern 69 A[74]
Jünger — die ersten 5 J. des Buddho XIV — vertrauender J. 16 — Sāriputto,

der größte der J., »der J., der dem Meister gleicht« 126 – ein Hoher J. 127, 237, 321, 334, (288) – die J. des Buddho 282, 330 A[98], 370 – 4 Klassen von Hohen J. 316 A[91] – als Hoher J. des Buddho in der Häuslichkeit bewähren 322 – der »Hohe« od. »erlesene« J. (ariyasāvako) 323, 325–327, 330, 344, 347, 349, 350, 389 – der Hohe J. ein strenger Wächter seiner Sinnestore 347 – der J. d. B. erzeugt Liebe zu seinen Mitwesen 371, 371 A[174] – der kämpfende J. 376

Jüngergemeinde – J. des Erhabenen 306 – Zuflucht zur J. 317, 329 – die J. des Erhabenen lebt in rechtem Wandel 328 – Vertrauen zur J. 328, 329

Juwel – das erste J. ist der Buddho 318 – das zweite J. ist der Dhammo 318, 321 – das dritte J. ist der Sangho (die Gemeinde) 306, 323, 328 – das hocherhabene J. (Wunderding) 321

Juwelen – »Die Zufluchtnahme zu den Drei J.« 306, 321 – Schmuck u. J. abgelegt 329

Kälte u. Hitze – ein Mönch erträgt K. XXXIV, 250

Kampf – K. zur Überwindung der Welt 262 – den K. mit sich selbst aufnehmen 309 – K. des Hohen Jüngers gegen die Gier 348 – im K. um Ertötung, Schwächung unserer Triebe 369

Kämpfe – die 4 rechten K. 332

Kanon – Ungenauigkeit mancher Übersetzungen aus dem K. 171 A[35] – »das Ding an sich« im K. (Saddhammo) 319, 322 – Kompilatoren des K. 353 A[130] – buddhistischer K. 400 A[46] – Zitate aus dem K. 414

Karma (Sanskrit) in der Pāli-Form Kammam = die wirkende Tat, das Gesetz des Wirkens oder Wollens 189 A[64]

Karma-Begriff – Verhältnis der Sankhārā zum K. 218 A[117]

Karma-Gesetz 172, 188 A[62], 189, 196, 218 A[117], 247 – K. = »die Frucht der Taten« = das Gesetz« 189 – K. = das Kausalitätsgesetz 189 – äußerste Kompliziertheit des Verlaufs des K. 195 – K. in Form der Wahlverwandtschaft 196 – keinerlei hinreichende Erkenntnis des K. 272 A[105]

Kasteiung oder Entsagung 178, 179

Kasten – die trennenden Schranken der K. XXVI

Kastenwesen – Ausbau des K. XXVI, XXXIII

Katechismus – »Buddhistischer K.« XXIV

kat' exochen (κατ' ἐξοχήν) = mit Vorzug ,vorzugsweise 6, 169

kathol. Kirche 38 A[12]

Katholizismus – der Buddhismus heute ein Vergrößerungsspiegel der Fehler des K. XLV

Kausalität – K. alles Wollens 191 – die allgemeinsten Formen der äußeren Natur, Raum, Zeit u. K. 402, 403 A[57] – Definition der K. 404 – die Zeit »das Grundschema« der K. 406 – f. d. Buddho existiert das Problem der Zeit nicht, sondern nur das der K. 406 A[66] – über K. u. Erkenntnis 407

Kausalitätsformel – Auslegung d. K. durch Franke 158 A[10] – Inhalt der K. 202

Kausalitätsgesetz = Karma-Gesetz 189 – K. = das Fundamentalgesetz 405

Kausalitätskette (Paticcasamuppādo) 52 A[38], 61 A[65], 204, 223 A[126]

Kausalitätslosen – Gedanke des K. 407

Kausalitätsreihe 157 A[10], 220, 405 A[62]

Kausalnexus – K. zw. meinem früheren Tod u. d. Fruchtbarkeit eines fremden Ehebettes 174, (XVII) – K. im Kanon 203 – Formel vom K. 219–221, 225, 226, 246 – die einzelnen Glieder des K. 224 – Darstellung des K. 239 – Kette vom K. (der Paticcasamuppādo) 244 – Notwendigkeit des K. 414
Keim – befruchteter K. 58 – Pflanzenk. 58 – unzerstörbare K. 85 – Keim im Mutterleib 173, 202, 217 – Anhaften an einem K. in einem Tierleib 174, 176 – alle Keime der Welt an sich gleich nahe 174 – Keim in einem Menschenweib 176 – ererbte physische krankhafte K. 186 – Ergreifen eines befruchteten K. in einem Mutterschoße 206, 215 A[112], 216, 219, 222 – Entwicklung des befruchteten K. 223 A[125] – Haften an einem K. unterhalb des Menschenreiches 315
Keimung – Empfängnis, K., Geborenwerden 161, 163
Kern – K. der Seelenwanderungslehre XXXV – K. der LdB. XLV, (XLI), 306 – das erkennende Schauen = K. des Heilsweges des Buddho 212, 339 – unser innerster K., das wahre Selbst 393
Kette von Leiden 30, 231 – eine K. von unaufhörlichen Qualen 88 – die endlose K. meiner Persönlichkeiten 157 – K. der Abhängigkeiten 201 – K. vom Kausalnexus, der Paticcasamuppādo 244 – K. der Wiedergeburten 276 A[118]
Ketzer XXIII (XLV)
khandhā – sankhāra-k. 47 A[28] – k. (vedanā, saññā u. sankhārā) = nāmam 62 A[65] – k. = die 5 Gruppen 400 A[46]
Khattiyo-König – gesalbter K. 103
Kind – das K. hat den Ich-Gedanken *noch* nicht 143 A[193] – Weib und K. verlassen 307, 309, 322 – d. Anwesenheit der Mutter wirkt beruhigend auf das K. 376 A[189]
Kirche – das Verfahren der kathol. Kirche XLV – kath. K. 38 A[12], 269 A[95]
Kirchenchroniken – ceylonesische K. XL
Knechte der Werke sind die Wesen 184, 242
Knechtschaft des Willens 241, 272
Kommentar-Buddhismus – der K. ist keine Religion für indische Arya XLVI – Theravādins, die Vertreter des K. XLVI – das Netz des K. XLVII
Kommentarliteratur seit Buddhaghoso XIX, XX, XLIV, XLV
Kommentator – der große vedische K. Shankara XLVI, 392
Kommentatoren – die K. waren gar keine reinen Arier, sondern Dravidas XLVI A[13]
Kompilatoren des Kanons 353 A[130]
Komplex der 5 Gruppen des Anhaftens XVI
Komponenten – die fünf K. der Persönlichkeit 35, 131 – K. unserer Persönlichkeit 37, 67, 82, 335
Konflikt – zw. Recht u. Sittlichkeit 310 – K. mit der Staatsgewalt ausschließen 313 A[80]
König – der große buddh. K. Asoko XLIV – großer K. 48, 55, 56 A[53], 60, 265–267, 293 A[33], 315 A[89], 329 – K. Ludwig XVI. 81 – Khattiyo-K. 103 – K. Milindo (s. u. Milindo u. Menandros) – K. Pasenadi von Kosalo 103, 186 – die Herrlichkeiten des K. Mahāsudassano (der Buddha selbst) 206
Kontakt zw. uns u. den Objekten der Außenwelt 52, (48)

Kontemplation – die Meditation führt die K. herbei XLI A[11] – Objekt der K. 17 – Weg der reinen K. 19 – K. des Leidens 20 – Einblick in die Praxis der K. 293 A[32]

Konzentration – die K. XI – Zustand hochgradiger K. 55 – K. des Geistes (cetosamādhi) 253, 289, 290, 297, 343, 368, 393 A[8] – falsche K. 289 – richtige K. besteht in der Loslösung des Erkennens 290 – rechte K. (Sammā-samādhi) 291 – Vorstellungen i. d. K. = die 4 Gegenstände des Gedenkens (Besonnenheit) 293 – *methodisch betriebene* Übung der rechten K. 295–297, 332 – vorbereitende K. 297, 298 – Hohe, rechte K: die ersten 7 Glieder des achtfachen Pfades 299 – K. nur mäßig entwickelt (Sotāpanno) 325 – teilweise vollkommen in der K. (Sakadagāmī) 327 – vollkommen in der K. (Anāgāmī) 327 – »in Sittenreinheit ausgereifte K.« 332 – Hohe K. 334 – Die Konzentration – Die Meditation 335 – K. ohne störende Gemütsbewegungen 337 – Sittenreinheit u. K. bedingen sich gegenseitig 339 – zähes Ringen – Mühen – um die K. des anschaulichen Denkens 340 – Gipfelpunkt der K. 362, 363 – Hilfsmittel der K. 363 – K. des Geistes = das Herz des Heilsweges 363, 366 – K. auf das Ein- u. Ausatmen 366 – angrenzende K. (upacāra-samādhi) 369 – Pflege äußerster K. 398

Konzentrationsfähigkeit ist Sache der Übung 365

Konzentrationstraining 366, 368

Konzil in Rangoon XIX – das zweite K. in Vesālī XLVI

Konzilien – die Sutten auf mehreren K. in Gruppen geordnet XLIV

Koppeln – die 5 niederzerrenden K. 315, 316 A[80] – 324, 325 – nach Vernichtung der 5 an das Niedere bindende K. 316 A[91], 324, 327, 329 – die 4. u. 5. niederzerrende K.: Freude u. Ärger schwächen 326 – nach Vernichtung der 3 niederzerrenden K. 327 – die K. fallen ab 341 – völlige Ausmerzung der 5 niederzerrenden K. 343

Kopula Infinitiv d. K. (das Seyn) 133 – die K. »ist – ist nicht« 133 – Bedeutung der K. Sein 133–135

Korb der Lehrreden, das Suttapitakam XLIV, XLVII – K. der Ordensregeln das Vinayapitakam XLIV – K. der Scholastik, das Abhidhammapitakam XLIV – im K. der Lehrreden mancherlei Zutaten späterer Mönche XLVIII

Körbe = Pitakas XLIV

Körper u. Geist nur unwesentliche Beilegungen von mir XLI – Grundlage d. Persönlichkeit ist der materielle K. 37 – Stoffe die unsern K. aufbauen 37, 39 – mit dem K. (als Tastorgan) ein Objekt tasten 40, 41, 44, 48, 285, 302, 344 – lebensfähiger K. 51 – vegetative Funktionen des K. 52 A[40] – aus Geist bestehender K. 55 – Auflösung des K. im Tode 63, 242, 306 – die Gruppe des K. die Grundlage der übrigen 4 Gruppen 65 – der K. ein Produkt aus den 4 Hauptelementen 65, 106 – der K. geht mit dem Tode augenscheinlich zugrunde 67, 82 – kāyo = K. 100 A[125] – der K. ein Rätsel, ein Geheimnis 104 – der Einblick in den K. 131, 192, 341, 342 – kein K. ist ohne Sucht u. Begier 171 – Anlage zu einem verunstalteten K. 185 A[54] – der K. ein »Machwerk des Durstes« 208 – K. u. Geist = »die 5 Haftensgruppen« 260 A[63], (340) – der sinnenbegabte K. (nāma-rūpam) 291 – der K. ist das Hauptobjekt des erkennenden Schauens 340 – der K. ein aus Materie aufgebauter

Mechanismus 348 – den K. klar bewußt weglegen 352
Körpergetriebe – das K. geht ruhig vor sich 341, (339, 350)
Körperkonstitution – zum Asketenleben ist gesunde K. erforderlich 322
Körperlichkeit – die K. ist unbeständig XIV – K. (rūpakkhandho) 61 A[65] – Prädikate der K. 139 – es gibt eine Befreiung von der K. 149 – das »Wesen der K.« 225, 302
Körpertätigkeit (kāya-sankhāro) 367
Kosmogonie 217
Kosmos – Schmerz im ganzen K. 406 A[63]
Kot u. Urin 64, 99, 118, 340, 349 – jede Persönlichkeit in den höchsten Götterhimmeln ist für den Erlösten K. 274, 275 – man sieht zur Gestalt organisierten K. 345 – im Haften an K. 351
Kraft – umgestaltende K. der LdB XXVI – Heil aus eigener K. 21 – die K., die den Magnet zum Nordpol wendet 171 – K. u. Stoff (eine Abhandlung i. d. »Wissenschaft d. Buddhismus«, S. 378 ff.) 204
Kräfte – magische K. 362 A[147]
Kraftmaß – Prinzip des kleinsten K. 113 A[140]
Kraftprinzip – Haften ist das K. in allen Erscheinungen der Natur 165
Kraftquelle der Güte 376
Krankheit 61 A[65], 265, 273 – Alter, K. u. Tod 68, 238, 244, 288, 321, 346 – Qual der K. 76, 195 – K. u. Tod berühren uns nicht in unserem eigentl. Bestand 114 – unser ureigenster Bereich, wo es weder K., Altern, Sterben ... gibt 149 – Hunger ist die schwerste K. 270 – wenn alle Menschen von K. genäsen 307 – in K. einander pflegen 323 – die 5 Haftensgruppen eine K. 342, 343 – das Symptom der K. ist die Wunde der 6 Sinne 380 – das Nest der K. 387
Kreislauf d. Wiedergeburten (Samsāro) XVI, XXXV, XXXVI, XLIII, 71, 78, 91, 156, 157, 205, 222, 225, 315, 369, 413 – Unendlichkeit des K. unserer Wiedergeburten 76, 85, A[104] – der K. der unaufhörl. Neuobjektivierung als Persönlichkeit 155 – Heraustritt aus dem K. d. Wiedergeburten 227, 240, 315 – Durst ist die Ursache des K. d. W. 239 – der K. des Leidens 281 – bloße Tugend kann über den K. d. W. nicht hinausführen 333 – nur als K. des Stoffes ist Leben denkbar 405 A[63]
Kriterium aller Wahrheit 14, 77 – K. des Leidens 29 – K. des Wirklichen 87 – K. der eingetretenen Erlösung 161
Kritik der reinen Vernunft beim Buddho u. bei Kant 409 A[69]
Kultur – hohe K. der Inder XXX – der religiöse Charakter der arisch-indischen K. XXX – Skala der K. 5 – Zivilisation ohne K. 22 A[50] – K. = Herzensveredelung 22 A[50]
Kulturgeschichte – die K. der Menschheit ist eine Robinsonade 147
Kultus göttlicher u. dämonischer Wesen XLVII
Kummer – Schmerz, Gram, K. u. Verzweiflung 68, 224, 225, 288, 346 – Verschwinden des K. 246 – ein von K. u. Gram verzehrtes Gemüt 377
Kunst – Natur u. K. 29 – K. des logischen Denkens 385
Künstler 70 A[75], 164, 170, 217
Kutte eines Mönches 303

Laienanhänger – die 5 Gebote gelten auch für L. 315 A[87] – zum Sangho können auch L. gehören 323, 328 – das Schicksal der L. von Nādika 328, 329 – L. (upāsakā) 329 – L. des Buddho, die die Sotāpannaschaft erstreben 339 – bestes Verdienst der L. des Buddho 378
Laienanhängerinnen (upāsikā) 329
Laienjünger – zw. einem L., dessen Geist die Stufe der Erlösung erreicht hat u. einem Mönch dessen Geist befreit ist, kein Unterschied 316 A[91] – die völlige Willenstötung als L. erst in der Sterbestunde erreichbar 316 A[91]
Laientum – z. Z. des Buddho stand das erlesene L. in hoher Blüte 328
Laienwelt – die buddhistische L. XLVI A[14]
Land – das ewig unbekannte L. 86 – das »unbetretene L.« 373
Läuterung – Selbstsucht ist das Gegenteil von moralischer L. 89 – L. unseres Charakters 301
Leben – L. des arischen Inders XXX – Wille zum L. 3, 68, 144 – Wert des L. 30, 31, 69 – das L. begehrenswert? 30 – L. nur Leiden 31, 34, 70, 77, 91, (71) – grenzenlose Anhänglichkeit an das L. 31, 114 – Trieb des Menschen zum L. 31 – sorgenfreies L. 32 – Bewertung des L. 33, 68, 70 – auf den höheren Stufen des L. 52 A[39] – Fähigkeit zum vegetativen L. 52 A[40] – das Leben ist ohne Anfang u. ohne Ende 71 – Erklärung des Phänomens des L. 79 – Erklärung des L. 80 – angsterfülltes L. der Tiere 83 A[97] – unser flüchtiges gegenwärtiges L. 86 A[104] – Einheit alles L. 90 – das L. = die 5 Gruppen in Aktion 104 – ein L., das *nur* Leiden ist 114 – ein wahrhaft heiliges L. 168 – Phänomen des L. 206, 405 A[63] – die Bewegung des L. geht vom Atmungsprozeß aus 213 – Erhaltung unseres L. 233 – dem Willen zum L. ist das L. gewiß 262, 285 – das heilige L. führen 268, 303, 348 (334) – Gegensatz von L. = Ruhe 269 A[95] – L. = Bewegung 269 A[95] – das völlig geläuterte, völlig geklärte heilige L. erfüllen 305 – durch Betteln sein L. fristen 322 – mit dem Verzicht auf das L. nichts versäumt 346 – das L. auf makellose Weise erhalten 348 – das L. ist dem Heiligen gleichgültig 352 A[128] – Ermöglichung heiligen L. 378, (379) – nur als Kreislauf des Stoffes ist L. denkbar 405 A[63] – Bejahung u. Verneinung des Willens zum L. 410
Lebendig = u. Organisch*sein* sind Wechselbegriffe 50 A[33]
Lebendiges umzubringen vermeiden 298, 315 A[87], 330
Lebensaufopferung für einen anderen 80
Lebenserscheinungen – offensichtliche Gleichwertigkeit aller L. 166
Lebensfähigkeit 51, 52 A[40], 54, 55 – höherer Grad der L. 52 A[40] – L. identisch mit Empfindungsfähigkeit 57 – Entschwinden der L. 173 – die L. ist aufgezehrt 255 A[50] – L. (āyu) 255 A[50]
Lebensformen – nur auf Kosten niedrigerer L. vermögen sich höhere Formen zu entwickeln und zu erhalten 405 A[63]
Lebenskontinuum – unterbewußtes L. (bhavangam) der Theravādins XXIII
Lebenskraft – die L. schwindet 160
Lebenslauf – rechter L. (Sammā-ājīvo) 298, 299
Lebensprozesse – das beseligende Zurruhekommen der L. 387
Lebenstraum – aus dem L. *vollkommen* »erwacht« nur ein Buddho XXXVII – der gegenwärtige L. (ὄναρ) XXXVII – L. 261

Lebenswandel 19 — in den Sinnenfreuden aufgehender L. 305
Lebensweisheit — die höchste L. 281
Lebewesen 102, 120, 212 — Definition des Wortes »L.« 208 A[104] — L. (Satto) 120 A[148]
l. c. = loco citato = an der zitierten Stelle 30 A[4]
Leere — Erkenntnis der ungeheuren L. 254 A[48], 268 — Wahrnehmung der absoluten L. 360 A[145]
Leerheit — Empfindung der L. 362 A[146]
Legaldefinition der Sankhārā der 4. Haftensgruppe 216 A[115]
Lehre — Lehre des Größten der Götter u. Menschen XXIII — materialistische L. 81 — L. der persönl. Fortdauer nach dem Tode 82, 84 — L. des Meisters 293 A[33], 312 — Hohe L. 314 — L. = Dhammo = Wunderding = Gesetz 318 — Aufzeigung der Hohen L. 340 — Verwirklichung der Hohen L. 349 — L. u. Weisung des Meisters 370 — L. u. Regel sind nach meinem Verscheiden euer M. 379 — 500 Jahre wird die L. d. Wahrheit bestehen 379 A[203]
Lehre des Buddho — Interpretation der LdB XI — Geist der LdB XI — Verflachung der LdB durch die Schriftgelehrten XIX — LdB, die Religion der Vernunft XL — LdB, die Blüte indischen Denkens XXV — wissenschaftl. Charakter der LdB. XL, (XXXIX) — Die LdB. beruht auf dem anschaul. Denken XLII, XLIII — die LdB ist die Lehre vom allwaltenden Vergänglichkeitsgesetz XLIV — f. d. Feststellung der ursprüngl. LdB kommt nur das Tipitakam in Frage XLIV — Kern der LdB XLV, 306 — die LdB war zur Laienreligion, zur Volksreligion geworden XLVII, 379 A[203] — das Auszeichnende der LdB XLVII — alle asiatischen Religionen verdanken ihr edelstes der LdB XLVII — Darstellungen der LdB im negativen Sinne XLVII — die LdB bedarf keiner anderen Autorität XLVII — die LdB trägt ihre Bestätigung in sich selber (Dhammo anītiho) XLVII, XLVIII — die LdB wie die Tatze des Löwen XLVIII — LdB 13, 172, 292 A[29] — die Hohe LdB 114, 128 — Ziel-Versteher der LdB 125 — Resultat der LdB 132 — klare Erfassung der LdB 154 — der schwierigste Teil der LdB (= Paticcasamuppādo) 157 — Durchdringung der LdB 181 — kürzeste Zusammenfassung der LdB 256 — die LdB ein Buch mit sieben Siegeln 285 — der *formelle Gehalt* der LdB = die methodisch betriebene Übung 296 — die LdB das Höchste, was der Welt je mitgeteilt wurde 304 — LdB = der Dhammo 306 — Vertrauen zur LdB wird mich erfüllen 306 — von der LdB angezogen 326 — LdB diene als »Floß« 353 — die einzige Ausnahme in der LdB 363 — die ganze LdB ist selbstverständlich 374 — Untergang der LdB 379 A[203] — LdB trägt ihre Beglaubigung in sich selbst 391 — LdB eine nur historische Erscheinung? 391 — Verkennung des Charakters der LdB 391 — Verständnis der LdB 405 — Verwandtschaft der Philosophie Sch. mit der LdB 409
Lehre Christi — die L. 74, 82, 83 — L. vom ewigen Leben 269 A[95]
Lehrer u. Ratgeber 118 — der Buddho ist der L. von Göttern u. Menschen 306, 318, 328 — der L. soll den Schüler wie seinen Sohn ansehen 323
Leib — den eigenen L. als ein Aas angesehen XXXIV, XXXVI — der L. u. das Tastbare 39, 41, 44, 48, 285, 347, 404 — ein L. auf der Leichenstätte 99
Leibesfrucht — Wenn Drei sich vereinen, bildet sich eine L. 174, 226

Leichenstätte 75, 77, 99
Leichnam 9, 38 A[12], 49
Leid – Alles ist letzten Endes L. 68 – L. infolge Vergänglichkeit 95 – ist Lust aufgegangen, geht L. auf 263 – das L. überwiegt letzten Endes 263 – die Hervorbringungen sind das schwerste L. 270 – schrankenlose Abscheu vor allem L. 374
Leiden – L. u. die Aufhebung des L. XV – Die Hohe Wahrheit vom L. XVIII, 27, 220 – L. ist gehemmtes Wollen 3, 29, 32 – das L. u. seine Vernichtung 10, 125, 157, 220 – Das Ende des L. 10, 132 – Die 4 Hohen Wahrheiten vom L. 11, 329 – Tatsache des L. 13, 33 – Kriterium des L. 29, 34 – Definition des L. 29 – das ganze Leben nur L. 31, 70, 77, 91 – Quelle des L. 32, 282, 312 – Geborenwerden, Altern, Sterben u. L. 59, 227 – Universalität des L. 65 – ein Meer des L. 68, 209, 221, 245 – das Dominieren des L. 69 – das L. höllischer Welt 72 A[80] – L. der Tierheit 73 A[81] – das Subjekt des L. 91 – die Elemente des L. 94 – das L. des Samsāro 148 – unser ureigenster Bereich, wo es kein L. gibt 149 – im Altern u. Sterben kulminiert das L. 160 – alles L. gründet im körperl. Organismus mitsamt d. Bewußtsein 202 – die bedingte Natur alles L. 202 – Die Hohe Wahrheit v. d. Entstehung des L. 203 220 – wirkliche Empfindung = wirkliches L. 237 A[15] – die Hohe Wahrheit v. d. Aufhebung des L. 238, 244 – die Ursache des L. u. seine Behebung 270, 271 – der Kreislauf des L. 281 – der zur Vernichtung des L. führende Pfad 281 – die tiefste u. letzte Ursache alles L. ist in uns zu suchen 287 – das künftige L. verstärkt durch das Anhaften an der Welt 311 – das L., die Entwicklung des L., die Vernichtung des L., der Pfad zur Vernichtung des L. 329 – die Persönlichkeit der Urquell alles L. 375
Leidenschaft – die LdB führt nicht zu L. XXVII – von L. für ein Weib erfüllt 176 – L. des Tabakrauchens 240
Leidenschaften – Sieg über alle L. 87 A[106] – L. 210 – Bekämpfung der L. 234 – Musik = die Sprache der Gefühle u. L. 345 – L. greifen den Organismus an 408 A[68]
Leidenschaftslosigkeit – die LdB führt zur L. XXVII
Leidensfähigkeit = Empfindungsfähigkeit 237 A[15]
Leidensfülle – d. Lebens 71 – L., ja Verwerflichkeit des Durstes 326 – L. der 5 Haftensgruppen – aller Hervorbringungen 343
Leidensmaschine – der körperl. Organismus ist die L. 160, 202, 203, 224 – der Erbauer der L. hat mit unserm eigentl. Wesen nichts zu tun 203 – erste Entstehung der Sechssinnenmaschine als der L. 226
Leidensnatur alles Lebenden 13, 31 – L. alles Entstandenen 271
Leidensprozeß – Bedingtheit des L. 160
Leidens- u. Todesproblem – Lösung des L. 4, 7
Leidensverkettung 8, 192 A[76] – die offenbare L. 188 – die verborgene L. 188, 247 – Überblick über die L. 220 ff. – Nichtwissen ist die Basis der ganzen L. 222 – Entstehung der L. 224 – die einzelnen Glieder der L. 225 – Aufhebung der ganzen L. 246, (227, 244)
Leidensvernichtung – Zweck der LdB ist völlige L. XXXIX, XL – Problem der

L. 94, 153 – vollkommene L. 192 – der zur L. führende Pfad 220 – Hohe Wahrheit v. d. L. 229 – Weg zur L. 292
Leidenswelt – die L. 65 – die ganze Welt eine einzige große L. 220
Leidlosigkeit – Reich der L. 20, 131
Leuchte – »Die L. Asiens« von E. Arnold XLVI A[14]
Leugner u. Verneiner XVII
Leugnung des Ich – der Seele – XV
Licht – diffuses L. des Erkennens 369, 408
Lichtkasinam 369 A[166]
Lichtwelten – höchste L. 24 – das Haften in einer L. 174 – Wiederverkörperung in den höchsten L. (Brahmawelten) 275, 316
Liebe u. Mitleid zu allen lebenden Wesen 184, 330, 370 – es lohnt nicht der L. 216 A[114] – geisterlösende L. 370 – die L., die der Buddho lehrt, ist frei von Neigung u. Trieb 372 – leidenschaftl. L. ist etwas Alltägliches 372 – Güte ist die L. der reinen Erkenntnis 372
Logik – Examen in der L. XL – L. das gr. Instrument f. d. Erkenntnis der Wahrheit XL – mit den Gesetzen der L. arbeiten XLIII – L. kommt von λογίζεσθαί, überdenken, überrechnen, u. dieses von logos, Wort u. Vernunft XLIII A[12], 385 – L. in wissenschaftl. Hypothesen 113 A[140] – der Buddho verlangt L. 385
Losgelöste – das L., das Absolutum 400
Losgelöster – ein L. 248, 249 – ein von den Sinnenfreuden L. 352 – im L. entsteht das Wissen von seiner Erlösung 390
Loslösung von der Persönlichkeit XVIII, XXXIV – die große Idee der L. XIX – L. von Weib u. Kind u. allem äußeren Besitz XXXVI – L. 17, 181 – L. des Geistes, L. durch Weisheit 227, 291 A[27], 343 – L. (vimutti) = Erlösung 261 A[73] – Wohl der L. 268 – Regungen der L. 302 A[53] – stufenweise L. von der Welt 321 – L. von den Freuden 355 – L. von allen Beilegungen ist das Ziel der Heiligkeit 400 A[46]
Loslösungsstreben des echten Buddhajüngers XXIII
Lostrennung v. d. 5 Haftensgruppen 343
Lösung des Erlösungsproblems schon vor Jahrtausenden 23 – L. des Menschenrätsels 24 A[53] – L. der sogen. sozialen Frage 377 A[190]
Luft = eins der vier Hauptelemente 37, 232 – L. ein farbloser Gegenstand 39 A[14] – L. 189
Luftelement – das L. 39, 123, 341 – das L. des Körpers 99
Lüge vermeiden 298, 331, 332 – Diebstahl u. L. sind ruchbar 348 A[121]
Lügen – Bahn des L., Stehlens, ausschweifenden Lebens 241
Lügenwort – abgesagt dem L. 303
Lust u. Leid XXXIV – Untergang aller L. 11 – viel L. bietet das Leben 29 – der L. u. Unlust Wechselstände 92 – Durst nach sinnl. L. 203 – L. b. d. Empfindungen, das ist das Anhaften 227, 387 – L. am Körperlichen 262 – ist L. aufgegangen, geht Leid auf 263 – ein Gedanke an L. 283 – L., also die Befriedigung des Willens 394
Lustempfindung 61 A[64]
Lustobjekte – Genuß der fünferlei L. 226

Lustwelten – Māro fesselt die Wesen an die L. 345
Macht – abstumpfende M. der Gewohnheit 147, 241 – charakterbildende M. der Gewohnheit 243 – der M. des Erkennens ist die Welt unterworfen 286, 289 – der Hang, sein Heil von einer überweltl. M. zu erwarten 324
Machtbereich – der M. der Schauungen 362, 363 – der M. des Willens 377 A[189]
Machwerk des Durstes (taṇhupadiṇṇa) = der Körper 208 – M. d. Durstes ist der körperl. Organismus 260, 284, 288
Magnet – natürlicher – künstlicher M. 49, 50, 55, (168, 171)
Magnetismus – über M. 49–55 – Verhältnis des M. zum Eisen = dem Verhältnis von nāmam zu rūpam 52, 62 A[67]
Magnetkörper = nāmakāyo = Geistkörper 53
magnum mysterium der Willensverneinung 412
Maha-Aṭṭhakatha – die ins Altsinghalesische übersetzten Aṭṭhakatha XLV – M. hauptschuldig an dem Auseinanderfallen des Ordens in Sekten XLVI
Mahā-Nidāna-Suttam 201, 203, 219, 221, 223 A[126]
Maha-Niddeso 216 A[114]
Mahāpadhānasuttam 203
Mahāyāna-Texte – späte M. XII
Mahāyānam – das M. errichtete ein Bodhisattva-Ideal XLVII – der Ursprung des M., des »großen Fahrzeuges« XLVI
Makrokosmos – im Mikrokosmos erleben wir den M., das Weltall 335
mano = das Denken 39, 216, 290 A[23]
Manu – Gesetzbuch des M. (12, 91), 148 A[206]
Maß – kein M. gibt es für den, der heimgegangen 388
Materialismus – der M. lehrt die Vernichtung des Menschen im Tode 4 – Lösung des Menschenrätsels durch den M. ist trostlos 70 A[75] – der M. eine Hypothese 79 – der M. zerschellt an jeder moralischen selbstlosen Handlung 80 – der M. macht jede wirkliche Moral unmöglich 81 – Hauptwaffe des M. 83
Materialist – der M. als Naturforscher 70 A[75] – der wissenschaftl. M. 79 – der M. sieht den Tod als Vernichtung an 81 A[94]
Materialisten = Außenseiter, weil Leugner u. Verneiner XVII
materialistische Weltauffassung 22 – m. Absurdität 70 A[75]
Materie – tote M. 49 – organische – unorganische M. 50 – Produkt der M. = die Gestalt 52 A[42] – zu Sinnesorganen differenzierte organische M. 58 – Element, feiner als die feinste strahlende M. 60 A[61] – die M. u. ihre Gesetze 165 – Schwere in aller M. 171 – Grundgebrechen der M. ist die rastlose Veränderlichkeit 209 – Begriff der reinen M. ein bloßes Gedankending 405 – in der Veränderung liegt das Wesen der M. 405 A[63]
Materielles – der Raum ist etwas M. 404 A[62] – die Welt ist das Reich des M. 408 – das Geistige ist nur ein verfeinertes M. 408 – Bereich des M. ist anattā 408 – zw. dem Immateriellen u. M. besteht Verschiedenheit schlechthin 408
Matthäus-Evangelium X, 34–37 308 A[71]
Maxime: »nec audiatur altera pars« 324 A[97]

Māyā — Trugbilder der M. 394 — M. = bloße Illusion 395 — Aneignung der trügerischen Gebilde der M. 399
Mechanismus — der Körper ein aus Materie aufgebauter M. 348, 374, (351)
Meditation — Geist der M. XIX — der wirkl. M. abträgl. XX — M. über die Skandhas XX — Anregungen für unsere M. XXVI — M. XLI A[11] — in der LdB wird die M. zum Mittel tiefsten Erkennens XLI — die M. führt die Kontemplation herbei XLI A[11] — die M. — Die Konzentration 335 — die in der tägl. M. gewonnene Einsicht 344 — das in der tägl. M. gepflegte erkennende Schauen 350, (347)
Meditationen — in den M. das unerschütterl. Fundament aller echten Religiosität erleben XLIII
Meditationsobjekte, die 4 Gegenstände des Gedenkens (Besonnenheit) 293
meditativ denken XLIII
Medium — M. des Bewußtseins od. Erkennens 60, 402, 409
Mein — Ich u. M. 17 — das Ich od. M. 67
Meister — Lehre des M. XXIV, 293 A[33], 312 — Botschaft des M. XXVII, 127, 129, 130, 325, 344 — »Sāriputto, der Jünger der dem M. gleicht« 126 — M. Eckhart 137 A[182], 273 A[106] — Lehre u. Weisung des M. 370, (25, 342) — Unterweisung des M. 379 — Lehre u. Regel sind nach meinem Verscheiden euer M. 379
Mensch — der gewöhnl. M. XIII, 68, 106, 110, 114, 145, 208, 212, 214, 220, 243, 262, 284, 321, 353 A[130] — der unerlöste M. XVI — der religiöse — areligiöse M. XXIX — Edel sei der M., hilfreich u. gut XXXV — Substanz des M. XXXV — Endziel des M. XXXVII — der größte — beste — würdigste — erhabenste M. XLVII, 378 — »Rätsel des M.« von Du Prel 6 A[4], 70 A [75] — allgemeine Vorstellung M. 44 — Wesen des M. 47 — Wiederverkörperung als M. 75, 176, 196 A[85], 281 — der moralische M. 81 — der M. ist die höchste Naturtatsache 81 A[94] — Neugeburt als M. 86 A[105] — Bestialität eines M. 90 — der gemeine — der recht erkennende M. 141 A[192] — der M. nur ein Genus 165 — Bestimmung der Affinitäten beim M. 177 — »Der M. hat Vernunft — und braucht's allein« 177 — Grundstreben eines M. 185 — in jedem M. wohnt ein Engel u. ein Teufel 185, (177) — ein guter M. 194, 195 — der unwissende M. 227 A[137] — der Buddho bändigt den M. wie einen Stier 306, 328 — des M. Feinde werden seine Hausgenossen sein 308 A[71] — den M. über sein wahres Verhältnis zur Welt zur Besinnung bringen 311 — Einfluß auf das Handeln des M. 314 — ein durchaus sittenreiner M. 325, 337 — die Liebe des noch von seinen Trieben beherrschten M. 372 — ein hervorragend gütiger M. beruhigt durch seine bloße Anwesenheit aufgeregte Gemüter 376 A[189] — der moderne M. das »rastlose Ursachentier« 406, 407
Menschen — gewöhnl. M., 21, 30 — Edelsten der M. 22 — die M. als Fährte 71 — die M. ärgert die Einfachheit der Wahrheit 85 — heilige M. 87 — innere Erleuchtung heiliger M. 87 A[106] — M., die in ihren Ursprung gesehen 137 A[182] — kurzlebige u. langlebige M. 184 — Buddho der Höchste der Götter u. M. 271 — die M. betrachten sich als das Produkt eines Schöpfers 281 — geniale M., die eine *falsche* Konzentration pflegen 290 — keine guten u. bösen M. i. d. Morallehre des Buddho 304 — der Buddho ist der Lehrer von Götter u. M.

306, 318 — die ungeheure Überzahl der M. klebt noch fest an der Welt 313 — über den Bereich der gewöhnl. M. hinübergekommen 326 — die Welt mit ihren Göttern u. M. 362 — den M. das Höchste, die Wahrheit geben 375
Menschengeschlecht — Entwicklungsgeschichte des M. 70 A[75]
Menschenrätsel — Lösung des M. 24 A[53], 70 A[75]
Menschenreich — Haften an einem Keim unterhalb des M. 315 — M. (Lustwelt) 345, (71, 217)
Menschentum schwer erreichbar 73 A[81] — Erreichung des M. 90, 184
Menschheit — Aristokraten der M. 21 — Entwicklung der M. 69, 89 — Urglaube der M. (die Wiedergeburtslehre) 78 — Gemeingut der M. 80 — die Größten der M. 86 — Grundwahn der M. 143, 243, 407 — Kulturgeschichte der M. eine Robinsonade 147
Menschliche — das spezifisch M. 198
Merkmale der Vergänglichkeit 35
Merkmale des Geistkörpers 53 — die 3 M.: vergänglich, leidvoll, nicht-ich 302.. die 3 M. (tīni lakkhanāni) 302 — Erkenntnis der 3 M. 364 A[154]
Metaphysik — die Buddhalehre ist keine M. 11 — »Die Elemente der M.« von Deussen 93 A[112], 148 A[206]
Metaphysisches — der dürstende Wille kein M. 199
Metempsychose od. Seelenwanderung 84
Methode — experimentelle M. 21 — unsere sogen. wissenschaftl. M. 165 — M. des Buddho 219 — die rechte M. 316, 317 — nach der rechten M. lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen 328
mettā von Oldenberg mit »Freundschaft« statt mit »Güte« übersetzt 377 A[192]
Mikrokosmos — die Komponenten unserer Persönlichkeit bilden den M. 335
Milde — der starke Geist der M., der Toleranz u. d. Versöhnlichkeit XXVI — Regungen der M. 302 A[53]
Mildtätigkeit — M. = 1. Moralgesetz XXXV — äußere Werke der M. 376 — von des Landes M. leben 378 A[196]
Mission des Buddhismus XXVI
Mitleid — ohne M. gegen Mensch u. Tier 184 — Liebe u. M. zu allen Wesen 184, 304, 330, 370, 375 — Güte u. M. sind das »Unermeßliche« 194 A[78] — das M. hat die Form des Erbarmens angenommen 375 — Wellen des M. 376
Mohammedanismus — die Religion des M. 78
Molekularstrom des Äthers 59 A[61]
Mönch — Beispiel des M. Purāno XLVII — buddhistischer M. 9 — M. = Bhikkhu 182 A[50] — als M. auf Hohem Pfade 247 A[36] — ein M. erträgt Kälte u. Hitze, Hunger u. Durst 250 — ein M. als heiligste Stätte der Welt 250 — was ein M. lange erwägt u. überlegt 332 A[105] — ein M., der den Vollendeten zum Lenker hat 351 A[123] — Gemüt eines M. 362 A[146] — ein heiliger M. sendet Wellen des Mitgefühls od. der Freude hinaus 377 — weltflüchtige M. die größten Wohltäter ihrer Volksgenossen 377 — ein geisterlöster M. 387, 390
Mönche — Psalmen der M. 75 A[86] — M., die beim Buddho das heilige Leben führen 268, 306 — Unterscheidung der M. von der großen Menge 355 — *echte* M. die Könige im heilsamen Wirken 378 — früher weniger der Ordensregeln 379 A[203]

Mönchtum, eine Institution 304
Monoideisierung des Erkennens 365
Moral – jede wirkl. Moral macht der Materialismus unmöglich 81 – M. ist des Menschen höchste Funktion 81 A[94] – Moral höher als die Bildung 81 A[94] – das Recht in Einklang mit der M. bringen 310 A[73] – Widersprüche zw. formalem Recht u. M. 310 A[73] – oberstes Gesetz aller echten M.: »Du sollst nicht wollen« 399
Moralische – Bereich des M. 189, 190 – Läßt sich etwas Realeres denken als das M.? 330 A[98]
Mörder – bei unserer Hinrichtung als M. 76 – die 5 Haftensgruppen sind M. 129, 131 – Wiedergeburt als M. 180 – Räuber u. M. 247 A[36], 372
Morgenröte – rechte Anschauung = die M., die der Sonne rechten Handelns vorhergeht 284 A[8]
Mortur – die Welt das Reich der M. 353 A[130]
Mühen – rechtes M. (Sammā-vāyāmo) 297, 299 – M. um die Konzentration anschaulichen Denkens 340
Musik – über die M. 345
mutatis mutandis = nach Vornahme der durch die besonderen Umstände gebotenen Veränderungen unter Berücksichtigung der im konkreten Fall eintretenden Abweichungen oder: m = nach Änderung des zu Ändernden 312
Mutter – Vater u. M. 37 – Vater u. M. sind vereint 174, 226 – eine M. schützt das einzige Kind mit ihrem Leben 370 – die Anwesenheit der M. wirkt beruhigend auf das Kind 376 A[189]
Mutterleib 50, 63, 162 – Embryo im M. 57 – Austritt des Foetus aus dem M. 161 – Keim im M. 173, 202 – Anhaften im M. 190 – unsere Empfängnis im M. 201, 225, 226 – im M. heben die Hervorbringungen (Sankhārā) an 224, (225) – Existenz im M. 232
Mutterschoß – Ergreifen eines befruchteten Keimes in einem M. 206, 207, 217, 219, 222
Mysterium tremendum – das erschütternde Geheimnis – XLIII
Mystiker – christl. M. XXXVII
Mythologie des Brahmanismus XLVII – einst wird auch Europa von aller jüdischen M. gereinigt sein XLVIII
Mythos – der Wahrheit am nächsten kommender M. 413
Nachdenken – die Stimme eines anderen u. tiefes N. 284
Nächstenliebe – von unumschränkter N. durchsetzt 370 – die heiligen Texte unerschöpfl. im Preisen der N. 370 – die N. des Buddho ist Güte 372 – die bloße N. 376
Nacht – N. tiefen Nichtwissens 162 – die Gierergetzten sind ganz in schwarze N. gehüllt 320
Nahrung – Anhaften an der N. 165 – nur einmal des Tages N. zu sich nehmen 329, 331 – Durst bei der Aneignung der N. 348 – durch N. wird die N. überwunden 348
Nahrungsaufnahme – Weg der N. 37, 63 – Sündhafte der N. 348 – bei der N. wird fremdes Leben vernichtet 348 A[121]
Name u. Gestalt = im Veda nāma-rūpam 52 A[42]

Nase – die N. u. die Düfte 39, 41, 43, 44, 48, 285, 302, 344, 347, 404 – N. = Riechorgan 40
Natur – unzweideutige Sprache der N. 4 – N. u. Kunst 29 – Großartigkeit der N. 70 A[75] – die N. arbeitet in der Linie des geringsten Widerstandes 80 – Aussage der N. 82, 115 – die geheimste Werkstätte der N. 85 – Unerschöpflichkeit der N. 88 – Erforschung der N. 165 – wahre N. der Vorgänge 232 – Einflüsterungen unserer verderbten N. 324 – die leidensvolle N. der 5 Haftensgruppen 336 – die N. das Reich des ewigen Geborenwerdens 353 A[130] – Vergehen der sterbl. N. schauen 376
natura nihil frusta facit = die Natur tut nichts Vergebliches 80
Naturauffassung – unsere grobmaterielle N. durch die Naturwissenschaften selbst längst widerlegt 376
Naturgeschehen – das gesamte N. 85
Naturgesetz 190
Naturkräfte – Walten der die Welt gestaltenden N. XXX – die N. zu Göttern personifiziert XXXI – der Inder des Rigveda personifizierte nicht die N. XXXI – Schluß vom eigenen Innern auf den Kern aller N. XXXI – das Wesen aller N. ist das Haften 165
Naturmythos XII
Naturtatsache – der Mensch ist die höchste N. 81 A[94]
Naturverlauf 78 – Grundtatsache des N. 79 – Tatsache des N. 84
Naturwissenschaften – Zeitalter der N. 6 – der objektive Standpunkt unserer N. 165, 166 – Zielstrebigkeit des Werdens für unsere modernen N. ein unlösbares Rätsel 206 – Bankrott-Erklärung unserer N. gegenüber gewissen Naturvorgängen 207 – unsere N. widerlegen die grobmaterielle Naturauffassung 376 – Schuld unserer abendländ. N. 415 A[88]
Nebularhypothese – die Planetenbewohner u. d. N. 121 A[151]
nec audiatur altera pars: die gegenteiligen Einflüsterungen unserer verderbten Natur sind zu ignorieren 324 A[97]
Negationen in der LdB 116
negativ – Darstellungen der LdB im n. Sinne XLVII
Neigung – es lohnt nicht der N. 216 A[114] – »kein Ding ist der N. wert« 244, 288
Neigungen – Triebe u. N. des Menschen 90, 186 – gesammeltes richtiges Denken erstickt die schlechten N. 332 A[105]
Neugeburt – N. als Mensch 86 A[105] – N. = Erwachen aus dem Schlaf 147 – Unmöglichmachung einer künftigen N. 161
Nibbānam – Steilaufstieg zu N. XI, 354 ff. – N. = wörtl. *das Erlöschen* XII, 259 – N. die absolute Wirklichkeit XLI – der »Seher des N.« XLII – Künder des N. XLII – N. 11, 231, 289, 319 – N. = das Endziel der Buddhalehre 259, 339 – N. u. ewige Erlösung sind synonyme Begriffe 259, 260 – N. = Verschwinden von Gier, Haß u. Verblendung 259 – N. *mit* einem Rest von Beilegungen (sa-upādisesa-nibbānam) 261 – N. = der ewige Friede 269 – N. wird auch als der Zustand der *Gesundheit* bezeichnet 273, 274 – N. = »das Ding an sich« unserer Philosophen 318 – Synonymität der Begriffe »Dhammo« u. »N.« 320 – das klar sichtbare N. 320 – N. = der absolut angemes-

sene Zustand 321 – die 2. u. 3. Etappe des Weges zu N. 328 – reines erkennendes Schauen führt zum vollkommenen N. 334 – sein eigenes N. erkennen 350 – N. = das Wahre u. Echte 363 – auch N. ist nicht das Ich 415 A[86] – N. selbst ist der dem Ich allein angemessene – absolute – Zustand (paramattha-dhammo) 415 A[86]
Nibbāna-Sphäre (nibbāna-dhātu) die – ewige – Heimat des Ich 415 A[86]
Nicht-das-Ich – die Welt als N. durchschaut XIX
Nichtformwelt 163
Nichtgegebenes zu nehmen vermeiden 298, 315 A[87], 330, 331, 333
Nicht-Ich = anattā XIV, XXIV, 94, 199, 256 – Rede von den Kennzeichen des N. XIV – Rede vom N. XVI – Grenzbestimmung zw. Ich u. N. 96 – Bereich des N. 97, 132 A[171], 199 – Alles ist N. 97 – N. = kein Ich?? 125 – Aufhebung der Bestandteile des N. 261 A[69] – Absonderung der Bestandteile des N. 400
Nichtirgendetwasheit – Reich der N. 87 A[106], 131, 254, 359 – Wohlbefinden im Bereich der N. 360
Nichtkörperwelt – kein Werden in der N. 164
Nichts – Aufgehen in das N. XI – affektloses Universalgefühl des N. 87 A[106] – N. u. sein erschöpfendes Gegenteil: Alles 117, 145 – ich bin »nichts« 120 – Begriff des N. 121, 134 – N. = die Abwesenheit sämtl. Elemente 121 – das N. kein wirkl., absolutes, kein N. schlechthin 121 – kein bloßes relatives N. = nihil privativum 121, 134 – das N. ein N. für die *Erkenntnis* 132 – Ozean des N. 147 – hinter dem scheinbaren N. verbirgt sich das Wahre u. Echte 363 – N. die Verneinung *für uns* . . . »ein Übergang ins ›N‹. 410 – der Heilige zieht sich in das ›N‹«. zurück 412
Nichtselbst – das Selbst nur das bestandlose Gespenst des N. 123 – schwer zu sehen ist das N. 132, 132 A[171]
Nichtwiederkehr – die Frucht der N. 341, 342, 351 A[123]
Nicht-Wiederkehrender 316 A[91], 327
Nichtwissen – durch N. gehemmt 71, 75 – N. ist eines der 4 Arten der āsavā 155 A[2] – im tiefsten N. 162, 224 – in Abhängigkeit vom N. entstehen die sankhārā 204, 220, 222 – Vernichtung des N. 212 – N. als Ursache der Hervorbringungen 220, 224 – N. = die 4 Hohen Wahrheiten vom Leiden nicht kennen 220, 221 – N. ist die Basis d. ganzen Leidensverkettung 222 – Beseitigung des N. 222 – N. die Ursache f. d. Sinnenbetätigung 225 – Zustand des N. 232, 234 – restlose Aufhebung des N. 246 – der dürstende Wille wurzelt im N. 282 – N. = gedankenlose Vornahme der Sinnentätigkeiten 302 – N. verschwindet 341, (350) – erlöst von Beeinflussung durch N. 352 – Zustand des N. (avidyā) 394 – Blendwerk des N. (māyā) 394, 396
Nichtwollen – Wollen u. N. sind nur *Akte*, die ich setze 410
Nihilismus – die gedankenlosen Anhänger des N. XXIV – Blödsinn des absoluten N. 124
Nihilist – der Asket Gotamo angebl. ein N. 125
nihil negativum = das leibhaftige, absolute Nichts 121
nihil privativum = ein bloß relatives Nichts 121

Nikāyos = Gruppen (der heiligen Texte — Sutten) XLIV — die N. wurden in Pitakas, Körben, zusammengefaßt XLIV
Nirvāna — das »Eingehen« ins N. XVII, (XXII) — »N.«, eine Schrift von De La Vallée-Poussin XXII — »N. des Riesen Riesenwahrheit« 415 A[86]
Nirvāna-Bereich — der noch mit Beilegungen behaftete N. 400 A[46] — der von allen Beilegungen freie N. 400 A[46]
Nirvānaproblem — das N. einfach u. logisch XXIII
non meum est docere doctores = es ist nicht meine Aufgabe die Herren Doktoren zu belehren 11
Nonne — die weise N. Dhammadinnā 36, 212 — die N. Vajirā 102
Normalmensch — der unbefangene N. 92 — alle Erkenntnistätigkeit des N. 285 — Symptombehandlung durch den N. 380
Nüchternheit — höchste N. u. Besonnenheit 87
Null — das Ich f. d. Erkenntnis eine N. 396
Objekte des Willens, unseres Wollens 35 — O. des Erkennens 143 — alle O. stehen in keiner wesenhaften Beziehung zum Ich 143 — O. zur Befriedigung der Gier 197 A[88] — alle O. bergen im Grunde die Verwesung in sich 249
Objektivierung in der Tierwelt u. in den Höllen 74, (186)
Offenbarung 24 A[53] — O. eines persönl. Gottes 84 — eine tiefe O. ist d. Paticcasamuppādo 203 A[99]
Offenbarwerden — Bereich des O. 62, 65
Ohr — das O. u. die Töne 39, 41, 43, 44, 48, 285, 302, 344, 347, 404 — O. = Hörorgan 40 — durch das O. u. die Töne entsteht das Hörbewußtsein 225
Om Amitaya! = O, Unermeßlichkeit! 137
Omnis natura vult esse conservatrix sui (Cicero) = Jedes Naturwesen ist bestrebt, sich selbst zu erhalten 105 A[132]
Ontologie — die Buddhalehre keine O. 11
Opfer — Almosengeben, Spenden, O. 79 — O., Spende, Gabe u. Gruß verdient ein Mönch 250 — die Jüngergemeinde des Erhabenen ist würdig der O. 306
Opferkult — kompliz., symbolisierender O. XXXVII — eine große Verirrung ist der O. XXXVII — O. der Brahmanen 320
Opponenten XXII — O., die Mahasanghikas XLVI
Orden des Buddho fiel frühzeitig in Sekten auseinander XLVI
Orden des Heiligen — was vergängl. ist, das wird im O. d. H. die Welt genannt 386, 395
Orden des Meisters — wer in ihn eintreten will 312 — kommt nur für d. Allerwenigsten in Betracht 314
Ordensregel — früher weniger O. 379 A[203]
Ordensvorschriften 330 — peinlich genaue Einhaltg. der O. 332 — die Erfüllung der Hohen O. 333
Ordung der Dinge 258, 321, 352 — höhere O. = Götter- od. Himmelreiche 321 — uns vollkommen entsprechende O. = das Nibbānam 321
Organe — die edlen O. unseres Organismus 105 — O. zum Erkennen bedarf der Ātman nicht? 392 — mit materiellen O. können nur materielle O. erkannt werden 404
Organisch- u. Lebendigsein sind Wechselbegriffe 50 A[33]

Organisiertsein = Vitalität 50
Organismus – körperlicher O. = die Sechssinnenmaschine 51, 60, 63, 160, 172, 190, 201 – der körperl. O. = nāma-rūpam 51, 52, 58, 61 A[65], 62, 64, 123 A [155], 201, 203, 223 A[126] – körperl. O. 56, 58, 64, 123 A[155] – körperl. O. u. Bewußtsein bedingen sich gegenseitig 57, 223 A[127] – menschlicher oder tierischer O. 91 A[110] – körperl. O. die Unterlage der Persönlichkeit 160 – körperl. O. die Leidensmaschine 160, 202, 203, 224 – restlose Aufhebung des körperl. O. 246 – körperl. O. eine Bürde 248 – körperl. O. ein bloßes »Machwerk des Durstes« 260 – Leidenschaften – Willensbetätigungen – Denken greifen den O. an 408 A[68]
Orte göttlicher Freude 74 – O. der Pein 194
Ozean – ein Vollendeter ist tief . . ., wie d. gr. O. XLI, 139, 276, 374, 391 – O. des Weltleidens 35, 209 – das Wasser des großen O. 138, 139 – der O. des *Nichts* 147 – die vom O. umschlossene Erde 366
Paccekabuddho = ein für sich allein Erwachter 186 A[58] – P. Tagarasikhi 186, 187
Pāli-Buddhismus in Übersetzungen von K. Seidenstücker XXIV – P.-B. S. 280, §22 A . . . 182 A[51]
Pāli-Gelehrte – der bekannte singhalesische P. A. P. Buddhadatta XIX A[8]
Pāli-Kanon XXIII – die auf dem P. fußenden älteren Richtungen XLVI – die Sprache des P. 218 A[117]
Palingenesie – Fortleben nach dem Tode in Form der P. 79, 82–84 – die Art unserer Fortdauer ist die P. 85 A[104], 86
Pantheon – das vedische P. XXXI
Papañco – der P. (die Weltausbreitung) 44, 138
Paralogismus – Kant's P. 96 A[118]
Paramahaṃsa (höchster Wanderschwan) XXXIV, XXXVI – der Weg der P.'s (der höchsten Wanderschwäne) XXXIV
Parinibbānam = das *vollkommene* Erlöschen 260, 261 A[73] – das Versinken in das P. keine Handlung des Vollendeten 261 A[73] – Nibbānam unmerkbar in P. übergegangen 393 A[12]
Paticcasamuppādo = die Kausalitätskette 52 A[38], 244 – P. 61 A[65], 163 A[25], 204, 324 – P. = die Entstehung durch Abhängigkeit 157–159 – eine tiefe Offenbarung enthält der P. 203 A[99]
petitio principii = derjenige Beweisfehler, der in der Verwendung eines unbewiesenen Satzes als Beweisgrund liegt 86
per accidens = durch »Zufall« 412
Person – Prajāpati, der »Herr der Geschöpfe«, war noch eine P. XXXII – konventionelle Bezeichnung P. 120, 159
Personen – 4 Paare, 8 Arten von P. 327, 328
Persönlichkeit – Loslösung von der P. XVIII – seine P. als eine bloße, unwesentl. Beilegung erkennen XXX – Durchschauung unserer ganzen P. als anattā XLII, 296, 297, 334, 369, 374, 375 – Auswirken unserer P. 24 A[53] – Bestandteile der P. 35, (36, 38), 48, 63 – Auflösung der P. 35 – die 5 Komponenten der P. 35, 37, 47 A[28], 60, 75, 102, 103, 116, 131, 302 335, (39) – P. (sakkāyo) 36 A[9], 192 A[77] – Getriebe der P. 37, 46, 139, 140, 202, 256, 366 –

an der P. als dem Höchsten hängen 38 — Gebilde der P. 46 A[27] — Entstehungsgeschichte der P. 47 — Substrat der P. 56 — P. = einheitl. Resultat des körperl. Organismus u. des Elements des Bewußtseins 56 — Entfaltung der P. 65 — Ausspruch Goethes über die P. 65 — mit dem Tode geht die ganze P. zugrunde 83, 115 — Fortdauer unter Untergang unserer P. = Palingenesie 84 — P. = der Inbegriff der 5 Gruppen des Anhaftens 91 A[110], 209 — P. ist nicht das Wesen des Menschen 107 — P. ist ein Haufen von Prozessen (Sankhārā) 109, 117 — Glaube an P. als unser Wesen 114, 140, 315, 325 — Todesfurcht zeitigt der Glaube an P. 115 — P. ist ohne jeden bleibenden Kern 117 — angebl. definitive Vernichtung der P. im Tode d. Heiligen 125 — losgelöst von den Schlacken der P. 139 — das Kind erkennt seine P. als Objekt 143 A[193] — P. ist etwas unserem wahren Wesen *Fremdes* 148, 282 — körperl. Organismus ist die Unterlage der P. 160 — das Werden einer neuen P. 227 A[137] — Stolz auf die P. 341 — P. der Urquell alles Leidens 375 — Erscheinung meiner P. eine Erscheinung *für mich* 412

Persönlichkeitsgetriebe — unsere Essenz jenseits des P. 102 — P. = ein Gewoge von Prozessen 140 — Durst u. Anhaften gehören nicht zum P. 210 A[107] — Kenntnis des P. setzt der Weg des Buddho voraus 335

Persönlichkeitsprozesse — Beherrschung der gesamten P. 366

Pfad — Begehen des P. XLIII — P., Ziel und Erlösung 118 — der Hohe achtfältige P. das Hehrste, was je in dieser Welt geoffenbart worden ist 235, 281, 298, 314, 400 — Uneinigkeit über den Inhalt des P. ist das größte Unglück 282 — richtige Anschauung ist das allererste Element des P. 283 — Verwirklichung des Hohen achtfältigen P. 317 (316) — es gibt einen auf Vernunft beruhenden P. 333

Pfadvollender — der Buddho ist der P. 306, 318, 328, (320, 333)

Pflanzen- u. Tierleichen als Nahrung 345

Pflanzenreich — Kräfte im P. 167 — Werden im P. 168

Pflanzenwelt — Liebe u. Mitleid zur P. 370, 375

Pflege der rechten Konzentration 297, 332, 343, 398) — P. der Sittenreinheit 336 — P. der Besonnenheit 337

Pflichtenkollision 23

Phänomen — Erklärung aller P. 20 — Erklärung des P. des L. 79, 206, 405 A[63] — zum P. des Lebens gehören moralische, selbstlose Handlungen 80 — P. der Ausstrahlung von Wellen der Güte 376

Phantasiegebilde 40 A[18]

Phantasieprodukte zerschellen an der Wirklichkeit 113

Phantasmagorien 158 — Jagd nach bloßen P. 394

Philosoph — spekulierender P. 15 — P. ist, wer sich über sein Dasein zu wundern vermag 147

Philosophen — die arischen Inder waren P. u. nicht Theologen XXX — unsere großen P. 92, 120, 318, 386 — Theologen u. Durchschnitts-P. 108 — tiefsinnende P. 147 — die größten abendländischen P. 219 — P. alter u. neuer Zeit 271

Philosophie — epische P. XII — P. der Upanischaden XIII — »Geschichte der indischen P.« v. Erich Frauwallner XVII — »Allgemeine Geschichte der P.«

v. Paul Deussen XXVIII A[2] – Quelle aller P. 4, 104 – die Buddhalehre keinerlei System der P. 11 – Grundfrage aller P. 93 – Unfruchtbarkeit unserer abendländischen P. 93 A[113]
Physiologie – Buddho im Einklang mit unserer modernen P. 54
Physisches – dürstender Wille etwas rein P. 199 – anattā u. das P. identische Begriffe 199 A[92]
Pitakas = Körbe (Zusammenfassung der Sutten in P.) XLIV
Planeten – Sturz der P. in die Sonne 69 – Dichtigkeit der P. u. der Sonne 78
Planetenbewohner – die P. u. d. Nebularhypothese v. Du Prel 121 A[151]
Polarisation – Gesetz der P. 88
Polytheismus XXXI
Postulat der praktischen Vernunft 85
Predigt von Benares XIV – P. vom Nicht-Ich XVI
Prinzip – undefinierbares P. XXIII – das geheimnisvolle P. zu Göttern personifiziert XXXI – P. des kleinsten Kraftmaßes 113 A[140]
Problem – Problem der Seele XII – das P. des Ich (attā) XVI – die Probleme des Daseins XXVIII – das große praktische P. XLI – P. des Weltleidens 22 – P. der Leidensvernichtung 94, 153 – P. der Beschaffenheit unseres Selbst, unserer Wesenheit 107 – P. der Überwindung unserer Persönlichkeit 153, 262 – P. der Wiedergeburt 175 – P. von Gut u. Böse 196 – P. der Willensfreiheit 196 A[86], 412 A[76] – das P. der Freiheit fällt mit dem der Willensfreiheit zusammen 238 – P. des Willens 397 – P. der synthetischen Urteile a priori 401
Produkt der Materie = die Gestalt 52 A[42] – die Begriffe sind das P. der Vernunft 109
Proklamation der Außerweltlichkeit des Ich 141 A[102]
Proklamierung des Willens als Ding an sich durch Schopenhauer 410
Prophezeiung – P.en des Buddho XXI, XLVII – Widerlegung der P. des Buddho? 279 A[203], 415 A[88]
Prozesse – geistige P. im Grunde materielle Vorgänge 54 – P. (Sankhārā) 102, 109 – die geistigen u. körperlichen P. 109, 367 – die psychischen od. sinnlichen P. 110 – ein Gewoge von P. d. Getriebe d. Persönlichkeit 140 – Persönlichkeit nichts weiter als rastlos auf- u. abwogende P. 158
Prüfstein philosophischer Systeme 81 A[94], 399
Pudgala = der Träger der Last XXI, XXII – P., Lebensprinzip od. das Lebewesen (sattva, tathāgata) XXII – der P. ist unbeschreibbar (avācya) XXII – der P. ist ein Ding an sich (dravya) = Täter der Taten XII
Puggalo = Individuum (das »Unteilbare«) 118 A[147]
punctum saliens = der springende Punkt; bildl.: der Kernpunkt, auf den alles ankommt 330 A[98]
Punkt – ewiger P., an dem die Zeit vorüberläuft 97 [118]
Qual des Wollens 19 – namenlose Qu. einer ewigen Hölle 84 – Geheimnis ist Alles, nur unsere Qu. nicht 145 – die Sinnenfreuden sind voller Qu.en 263 – ein Meer von Qu.en 304
Quelle aller Erkenntnis: die Anschauung 6 – Q. aller Weisheit 20 – Q. des Leidens 32, 282, 312 – Q. der steten neuen Wiedergeburt 221

Quietiv – richtige anschaul. Erkenntnis wird zum Q. des Wollens 283
Rad – Rad der Lehre des Gotamo Buddho XXVI – R. des Zugtiers Hufen 216
Rationalismus XXXIX A[10] – die Inder kannten keinen R. 409 A[69]
Rätsel – »R. des Menschen« v. Du Prel, S. 77 . . . 70 A[75]; S. 96 . . . 81 A[94]; S. 100 . . . 6 A[4], 146 – Lösung eines großen R. 85 – der Körper ein R., ein Geheimnis 104 – die Welt ist für uns ein unergründl. R. 145 – Lösung des R. der steten Wiedergeburt 162 – Zielstrebigkeit des Werdens ein unlösbares R. 206 – das R. des *allmählichen* Fortschritts 294 – der Unersättlichkeit des Durstes 374 A[183]
Raum – Anschauung des R. XXXVIII A[8] – Wahrnehmungsorgan f. d. grenzenlosen R. 40 – Element d. R. 123 – Gesetze v. R. u. Zeit 174 – Wahrnehmung des *unbegrenzten* R. 253 – Bereich des unbegrenzten R. 268, 358, 403 408 – Grenzenlosigkeit des R. 277 A[118] – Raum, Zeit u. Kausalität 402, 403 A[57] – der R. ein eigenes der 6 Elemente 402 – der R. ist etwas Materielles 404 A[62] – »der R. ist offenbar unkörperl., folglich geistig« 404 A[62] – der R. – ākāsha – ein allverbreitetes materielles Element – Äther 404 A[62] – Vorstellung des unbegrenzten R. 408
Raum-Element – Ursprung des R.-E. 403 A[55]
Raumkasinam 369 A[166]
Reale – das eigentliche R. (Das Ding an sich, das ὕπαρ) XXXVII
Realität des Individuums 52 A[42] – R. des Machtbereiches der Schauungen 363
Realste – wir sind das R. von allem 233
Recht, Freiheit, das Gute, das Seyn 133 – Vorrecht der sittl. Gebote 310 – Konflikt zw. R. u. Sittlichkeit 310 A[73]
Rechtschaffenheit = 2. Moralgrundsatz XXXV
Rechtsordnung – aus der R. hergeleiteter Anspruch 310
Rede von den Kennzeichen des Nicht-Ich XIV – »Brahman« bedeutet auch heilige R. XXXIV A[7] – die R. des Buddho ist inhaltreich, gelegentl. mit Gleichnissen geschmückt XLII – Sinn einer R. 54 – rechte R. 298 – vier Arten übler R. 298 – Vermeidung grober R. 332
Reden u. Aussprüche, nach vedischer Art dem Gedächtnis wohl eingeprägt XLIV – rechtes R. (Sammā-vācā) 298, 299
Redeweisen – boshafte, böswillige R. erträgt ein Mönch 250 – fünferlei R. 371
Reflex – aufgefaßter R. – innerer R. – mondähnl. R. 369
Reflexion ist die zweite Potenz des Erkennens u. ihre Ausübung erfordert Anstrengung XXXIX A[10] – Intuition u. R. gehören untrennbar zusammen XXXIX A[10] – R. 6, 143 – tiefe R. 33 – Wesen der Begriffe = Produkt der R. 109
Reflexwahrnehmungen = Gedächtnisbilder 358
Regel – die R.: es ist unwahrscheinl., daß das Unwahrscheinl. nie geschehe 262 A[74] – Lehre u. R. sind nach meinem Verscheiden euer Meister 379
Regeln über das Tragen von Gewand u. Almosenschale 323
Regenzeit – viermonatige R. 366, (371)
Regungen – *charakteristische* R. 295 – gemeine u. edle R. 302 A[53] – systematische Unterdrückung aller schlechten R. 332 – die gröberen körperl., geistigen u. sprachl. R. 334

Reich der Leidlosigkeit 20 – R. der Nichtirgendetwasheit 87 A[106], 254, 403, 404 – R. der Vergänglichkeit 89 – Existenz des R. der Leidlosigkeit 131 – R. des unbegrenzten Bewußtseins 253, 403 – R. der »Wederwahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung« 254 A[49] – R. des unbegrenzten Raumes 268, 358, 403, 408 – R. der Todlosigkeit 353 A[130] – die Welt das R. des Todes 353 A[130] – R. des ewigen Geborenwerdens = Natur 353 A[130]
Reiche – der R. träumt von seinen Schätzen XXXVI – 5 R. = der Samsāro 75, 174, 183, 196 – die der normalen Anschauung unzugängl. R. 87 – Rückfall des Menschen in niedere R. 89 – R. oberhalb der Sinnenfreuden 345
Reichtum – Armen zu spenden, schmälert den R. nicht XXXII
Reinheit – R. ist die Frucht des Hohen Sīlam 334 – vollkommene R. gewinnen 357, 358 – R. der Erkenntnis 357
Reize – vegetative R. 58 – R. der Sinneslust 337
Reizfreiheit – infolge R. löst er sich los 390
Reizlosigkeit – R. wahrnehmend 367
Religion – der Buddhismus eine R. der Güte XXVI – Definition des Begriffes R. XXIX – die LdB = eine R. der Vernunft XL – Stärke der R. 4 – »Glaube die formale Wesensseite jeder R.« 5 – die R. des Christentums – des Mohammedanismus 78 – Verwunderung die Urquelle aller R. u. Philosophie 104 – überzeugter Anhänger einer R. 272 A[105]
Religionen – alle asiatischen R. verdanken ihr edelstes der LdB XLVII – die großen R. der Erde 78
Religionsstifter XXXVIII, 92
Reue über eine verwerfl. Tat 188 A[62] – bittere R. 194
Rigveda – Hymnen des R. XXX – der arische Inder des R. XXXI – Moral des R. lehrt den Götterweg XXXII – Rischis des R. XXXIII – Lehre von der Seelenwanderung im R. XXXV
Rigveda-Periode XXXI
Rigveda-samhitā X, 136, 3, 145 A[97]
Rischis = weise Seher XXX – die R. des Rigveda XXXIII
Rückerinnerung an zahllose Existenzen 233 A[4]
Rückfall des Menschen in niedere Reiche 89
Ruhe – ewige R., Friede errungen 156, 269 – der GROSSE FRIEDE höher als alle »selige R.« 269 – *ewige* R. allein ist als das Wechsellose d. leidlose Zustand 269 – Gegensatz von Leben 269 A[95] – R. der Toten 269 A[95] – R., Friede u. Seligkeit sind im Grunde eins 270 – hehrste, ungetrübteste, heiligste R. 289 – völlige R. des Gemüts 368 – Rückkehr zur ewigen R. 409
Sachlage – die wahre S. (saddhammo) 214
Säfte – die Zunge u. die S. 39, 41, 44, 48, 285, 302, 344, 347, 404
Sakadāgāmī = der Einmal-Wiederkehrende 316 A[91], 327
Samano Gotamo 182
Samenzelle – die männl. S. 37 – Vereinigung der männl. S. mit dem weibl. Ei 173
Sammelname – ein harmloser S. ist der geheimnisvolle Geist im Menschen 110 –das Wort Gemüt ein bloßer S. 111 A[137]
Samsāro – Kreislauf der Wiedergeburten 71, 78, 91, 156, 157, 201 – S. = der

zum Ausgangspunkt zurückkehrende Lauf 71 A[78] — die 5 Reiche des S. 75, 174, 177, 183, 196 — der Anfang dieses S. 75, 77 — im Verlauf unseres S. 76 A[88], 90, 262, 336, 407 — Überblick über den S. 87 — die ganze Trostlosigkeit des S. 91 A[108], (148) — S. = das Meer der Welt 137 A[182] — das höchste Ziel aller Heiligkeit ist der Heraustritt aus dem S. 156 — der S. ist eine Kette sich aneinanderreihender einzelner Persönlichkeiten 160 — Heraustritt aus dem S. nur im Augenblick des Todes möglich 162, 202 — der definitiv zur Ruhe kommende S. 256 — »Der S., die Weltenirrfahrt der Wesen« 330 A[98], 335 A[114] — die Erlösung (moksha) vom Welttreiben — vom S. 395, 397

Sangho = das Dritte Juwel 306, 323, 328 — S. = die Jüngergemeinde des Erhabenen 306, 327, 328 — von der Aufnahme in den S. ausgeschlossen 313 — Bedenken des Buddho, den S. zu gründen 314 — Nibbānam kann nur innerhalb des S. verwirklicht werden 315 — der S. eine Anstalt zur Ausräumung aller äußeren Hindernisse 316 — der Eintritt in den S. 317 — Verhältnis des Bhikkhusangho zum S. 323 — zum S. können auch Laienanhänger gehören 323

Sankhārā XI — die Gruppe der S. 47 A[28] — S. (Prozesse) 102, 109 — S. als »Unterscheidungen« (falsche Auffassung Neumanns) 158 A[10] — in Abhängigkeit von den S. entsteht das Bewußtsein 204, 219 — in Abhängigkeit vom Nichtwissen entstehen die S. 204 — der S.-Begriff 205 — die 3 Klassen der S. 209 — S., die schöpferischen Denkakte 212 — Legaldefinition der S. der 4. Haftensgruppe 216 A[115] — Aufhellung der S. 219 — S., die Hervorbringungen 122, 204, 207, 214, 221, 223, 255 A[50], 343 — im Mutterleibe heben die S. an 224 — die Aufhebung der S. 246 — die Leidensfülle aller S. 343

Sankhāro — das Wort S. ist grundlegend für das Verständnis der LdB 47 A[28] — der Begriff u. Terminus S. 204, 218 — S. kommt vom Verbum sankharoti 204

Satz — der S. vom Grunde 79, 104 A[131]

Satzungen der Gemeindeordnung 323

Schädliche — das Sch. oder Trügerische unseres Verlangens 176

Schauder der Vergänglichkeit der eigenen Persönlichkeit XXXIII

Schauen — das erkennende Sch. XLI, 20, 60, 266, 301, 302, 337, 341, 380 — die Meditation führt das erkennende Sch. herbei XLI A[11] — das erkennende Sch. (ñāṇadassaṇam) 212, 250, 336 — das beschaul. Sch. 213, 266 — reines erkennendes Sch. führt zum vollkommenen Nibbānam 334 — das hehre erkennende Sch. liegt jenseits des normalen Menschentums 335 — die beiden Voraussetzungen für das erkennende Sch. 338 — das erkennende Sch. = der *Kern* des Heilsweges des Buddho 339 — das erkennende Sch. tägl. ½ bis 1 Std. lang pflegen 339 — 4 Arten des Sch. gibt es 340 — die Pflege konzentrierten erkennenden Sch. 343 — im erkennenden Sch. der Meditation 348 — das in der tägl. Meditation gepflegte erkennende Sch. 350

Schauung — die 1. u. 2. beschaul. Sch. 266, 355, 356 — die 3. u. 4. beschaul. Sch. 267, 357, 358

Schauungen — die beschaulichen Sch. XI — die beschaul. Sch. (jhānā) 213 A[110], 321, 354 ff. — der Machtbereich der Sch. (jhāna-visayo) 362, 363, 366

Schein — äußerer Sch. 14 — falscher Sch. 45, 46, 364 A[154], 410 — der Sch. eines mit sich selbst Identischen 136 A[179] — transzendentaler Sch. u. dessen Aufhebung 364 A[154] — die empirische Realität als bloßer Sch. 394

Schein-Selbst = die Persönlichkeit, in die wir fälschlich unser Wesen setzen 294 A[34]
Scheinwerfer – unser Erkennen gleicht einem Sch. 364 – Sch. des Großen Syllogismus 364 A[154]
Schicksal der Seele XII – als finsteres Sch. gefürchtete Macht 189 – unbekümmert um das eigene wie des anderen ferneren Sch. 310
Schlaffheit – die LdB führt zu Leistung u. nicht zu Sch. XXVII – geistige Sch. 17, 265 – das Denken von Sch. durchsetzt 338
Schleier des Nichts für die Erkenntnis 132 – geheimnisvoller Sch. 148 – der Sch. des Dinges an sich 412
Schlucht der Ansichten 11
Schlußfolgerung (Syllogismus) XXXVIII
Schlußfolgerungen – mit welcher Selbstverständlichkeit jedes Lebewesen, auch das Tier, seine Sch. zieht XXXVIII – die Methode logischer Sch. XXXIX, (14) – unfehlbare – falsche Sch. 45 – Sch. unseres Verstandes 45
Schmeckbewußtsein 41, 42, 219 – Auslösung des Sch. 176 A[43]
Schmeckorgan = Zunge 40, 43, 51, 61
Schmerz, Gram, Kummer u. Verzweiflung XXV, 68, 224, 225, 288 – Zustände kaum faßbaren Sch. 88 – Aufhebung von Sch. 244, 246 – der Heilige kennt keinen geistigen Sch. 375 – der Sch. ist im Kosmos ein so allgem. Gesetz wie die Gravitation 406 A[63]
Schmerzhaftes – die 5 Haftensgruppen sind etwas Sch. 342, 343
Schmutz der gegenwärtigen Persönlichkeit 275 – Sch. der Welt 275
Schmutzwinkel ist die Häuslichkeit 318, 322
Schöpfer – der Sch. (christl. Gott) 84 – die Menschen betrachten sich als das Produkt eines Sch. 281
Schöpfertätigkeit – in unserer Sch. kommen wir nicht zur Ruhe 217 – Sch. (ayusankhāro) 326
Schöpfungshymnus – der berühmte Sch. des Rigveda XXXI
Schoß – der tierische Sch. als Fährte 71, 72, 178, 179 – vernichtet ist die Wiedergeburt in einem tierischen Sch. 325, 326
Schranke – unübersteigbare Sch. 35 – die sittlichen Gebote eine Sch. 310 – in strenger Selbstsucht sich in Sch. halten 344 – jede Sch. für die Betätigung des Wohlwollens aufgehoben 375 A[185]
Schrankenlosigkeit – die Sch. seines Wesens erfährt der Heilige nicht 374, 375
Schriftgelehrte – die Deutung von Sch. XIX – die Verflachung der LdB durch die Sch. ein gr. Verhängnis XIX
Schuld – eine unendliche Strafe für eine endliche Sch! 84 – Nachsicht u. Vergebung jeder Sch. 84 – Wasser spült die gewirkte Sch. nicht weg 303 A[55] – die Verteilung der Sch. erkennen 309 – wer Leben raubt erwirbt zu 5 Malen schwere Sch. 348 A[121]
Schulden – ungetilgte Sch. verhindern den Gang i. d. Heimlosigkeit 322
Schule – der Geist der eigenen Sch. beherrscht den Übersetzer 415
Schüler – der Sch. soll den Lehrer wie einen Vater ansehen 323
Schulung – die Sch. in der LdB eine allmähliche 295
Schutzmaßregeln – Güte sicherer als äußere Sch. 377

Schwanken 17, 265
Schweigen — nur ein richtiges Verhalten: absolutes Sch. XXV A[14], 374 — geheimnisvolles Sch. 148 — klar bewußt beim Sprechen u. Sch. 349
Schwere, Starrheit, Undurchdringlichkeit sind Anhaftungen 168 — die Sch. in aller Materie 171
Schwerpunkt des Daseins 32
Schwert — ohne Stock und Sch. 184
Sechssinnenmaschine = der körperl. Organismus (nāma-rūpam) 48, 49 51—53, 55, 56, 60, 61, 63, 160, 172, 190, 201, 202, 231, 243, 248 —die Aktuierung der S. 142 — die erste Entstehung der S. als der Leidensmaschine 226 — der Atmungsprozeß hängt mit der S. zusammen 367 — S. = Willensmaschine 408
Seele — Vorhandensein einer S. XI, XV — Schicksal der S. XII — S. (jīvaḥ) XII — Leugnung der S. XV — der Leugner der S. ist ein Mensch mit unrichtigen Anschauungen XXII — die Grenzen der S. XXV — S. als Kern des Menschen beharrend? 35, 124 A[157] — nach Schopenhauer der Wille der Persönlichkeit 35 — das Wort S. nur ein spezieller Ausdruck f. d. Wesen des Menschen 108 — Definition der S. durch die Theologen u. Durchschnittsphilosophen 108, 122 — Haltlosigkeit der Postulierung einer S. 111, 114 — die schlafende S. 113 A[141] — Annahme einer S. ein Irrtum 115 — die S. eine immaterielle od. geistige Substanz? 108, 122 — Geburt, Krankheit, Alter u. Tod uns in tiefster S. zuwider 321 — im Gespräch der S. mit sich selber 385
Seelenfrieden — der unvergleichl. Zustand erhabensten S. 345
Seelenkämpfe — schwere S. 194
Seelenwanderung — die Lehre von der S. XXXV — S. od. Metempsychose 84
Seelenwesen — erkennendes S.? 111, 112
Seelische — das Geistige u. S. ein Feinstoffliches 54 — S. (nāmam) 56 A[53]
Sehbewußtsein 41, 42, 219 — S. entsteht nicht im Gehirn 56 — Verlust des Sehvermögens u. des S. 106 — durch das Auge u. d. Gestalten entsteht das S. 41, 225
Sehen — Wirken des S. 49 — S., Hören, Riechen, Schmecken, Tasten u. Denken bilden leidvolle Tätigkeiten 244
Seher — weise S., Rischis XXX — der S. des »Nibbānam« XLII — S. des Unsterblichen 131 A[168]
Sehnerv — der S. ist auf der Netzhaut blind 134 A[174]
Sehsinn — Objekt des S. sind die Farben 39 A[14]
Seiende — das wirklich S. (sakkāyo) 37 A[9] — scharfe Umgrenzung des S. 120 — der Urgrund alles S. (Werdenden) 171
Sein — alles S. nur im Wollen 3 — in der Welt gibt es kein S. 60 A[62], 163 — der Begriff S. 91, 133, 389 — ein S. möglicher Erfahrung 120 — mein wirkliches S. ein S. von ganz anderer Art 123 — die Kopula S. 133—135 — das begreifbare S. nicht das S. schlechthin 134 — das S., an welches denkend er aus diesem Leben scheidet 398
Seins — Abgründe des S. 10, 76, 90, 221, 262 — Wert eines S. ohne Sinnen- u. Geistestätigkeit 107 A[135] — Grund- u. Urtatsache alles S. 108 — der Sturz in die Abgründe des S. 346

Sekten — Indien das Land der versch. S. u. Glaubensbekenntnisse XXVI — das Auseinanderfallen des Ordens des Buddho in S. XLVI
Selbst — ein letztes S. XVII — die Mahnung des Buddho, unser S. zu suchen XVIII, 94, 145 — wir gehen ein »zu unseres S. eigener Herrlichkeit« 148 — der Wille sei unser leibhaftiges, wirkliches u. wahres S. (n. Schopenhauer) 199 — Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein S. 102, 236, 288, 325, 341, 389, 414, (106, 199, 243) — Betrachtung des S. u. der Welt 257 A[56] — ein körperl. (= grobstoffliches) od. ein geistiges (= fein-reales) S. 264 A[80] — das wahre S. völlig wunschlos 392, 393 — das empirische, wie das wahre S. XXIII — Zugeständnis eines S. durch die Pudgalavādins XXIII — das individuelle S. XXIII — mein S. 95 — Problem der Beschaffenheit unseres S., unseres S., unserer Wesenheit 107 — das S. 124 — das Beharren des S. in der Zeit als individuelle Seele 124 A[157]
Selbstbewußtsein — noch kein S. 57 — in Wirklichkeit besitzen wir kein S. 143
Selbstentzweiung unseres Wesens 3 — S. des Willens 271
Selbstkasteiung (Askese) XXXVI — 6 Jahre furchtbarster S. 9 — Weg der S. 303
Selbstmystifikation — unaufhörl. S. 257
Selbstsicherheit — in vollendeter S. verweilen 325
Selbstsucht = das Gegenteil von moralischer Läuterung 89 — S. ist die Grundeigenschaft des Willens 243
Selbsttäuschung — die schrecklichste S. 71, (269 A[95]) — fortwährende S. 281 — Illusion infolge grotesker S. 346
Selbstzucht — der S. ergeben, keusch, andächtig, entsagungsvoll 305 — sich in strenger S. halten 344
Selbstzufriedenheit — in froher S. verharren 347
Seligkeit — unwandelbare S. XIII — »in unvergänglicher S.« »unterzutauchen« XLI — lauterste S. 18, 197, 270, 272, 273 — Glück u. S. erlangt der »Seher des Unsterblichen« 131 A[168] — innere S. 194, 219 — S. ist das Nibbānam 270 — Ruhe, Friede u. S. sind im Grunde eins 270 — lauterste S. u. Willenlosigkeit sind synonyme Ausdrücke 273 — S. des Friedens 274, 275 — Schilderungen himmlischer S. 321 — S. des Erloschenseins 344 — Vollbefriedigung soll höchste S. (ānanda) sein 392
Sendboten des Buddho XLVII, 379 A[203]
Sensualismus des Locke 59 A[61]
sentimus experimurque nos aeternos esse 79
Sich-Entschließen — rechts S. (Sammā-sankappo) 298 299 — S.: Verzicht auf Sinnenfreuden, keinen Harm verursachen, nicht gewalttätig werden 298
Sicherheit — untrügl. S. der anschaul. Erkenntnis XXXIX — unvergleichliche S. 10 — ein Sotāpanno hat sich in S. gebracht 325 — zur S. vor neuer Verkoppelung 319, 341
Sicherung der großen Zukunft nach dem Tode XXIX, XXX, XL
sic volo, sic jubeo — stat pro ratione voluntas = so will ich's, so befehl ich's; statt der Vernunft gelte der Wille! 88
Sieches — die 5 Haftensgruppen etwas S. 342, 343
Siechtum — der Gesundheit eignet S. 69 A[74]

Sieg – den gewaltigsten S. über sich errungen 86 – S. über alle Leidenschaften 87 A[106]
Sīlam – das Hohe S., die Hohe Sittenreinheit 330, 334 – die Frucht des Hohen S. 333, 334 – das S. der Ausgangspunkt der Lehre der Erwachten 335
Sinn – der religiöse S. fehlt XL – niedrigster S. = der Tastsinn 43 – S. einer Rede 54 – die Wahrnehmung des inneren S. 96 A[118] – der S. neigt sich dahin, was ein Mönch erwägt u. überlegt 333 A[105]
Sinne – maschinelles Getriebe der sechs S. 48 – diese Welt ist die Welt der 6 S. 148 – ein Heiliger hat Gewalt über die S. 249, 250 – hüte die Tore der S. 344 – die Welt der 5 S. ist armselig u. traurig 346 – Einstellung der Tätigkeiten der 5 äußeren S. 363
Sinnenbetätigung – das Nichtwissen die Ursache f. d. S. 225 – keinerlei Verlangen nach S. u. der Welt 258
Sinnenfreuden genießend 24 – diesseitige u. jenseitige S. 216 A[114] – unbefriedigend sind die S., voller Qualen etc. 263, (355) – Heiterkeit durch die fünferlei S.? 268 – Verzicht auf S. 298 – in den S. aufgehender Lebenswandel 305 – Hang zu S. 315 – keine Rückkehr in eine Welt der S. 316 – der Durst nach S. zutiefst in die Wesen eingesenkt 326 – das Verlangen nach S. vernichten 327 – Reiche oberhalb der S. 345 – von den S. Losgelöster 352 – S. (Kāmā) 324, 354 – der Zustand jenseits der S. 355 – die himmlischen fünferlei S. 380
Sinnenfunktionen – die Aufhebung sämtl. S. = das Nichts 121
Sinnengenüsse – Zusammenbruch aller S. 221
Sinnenlust – Reiz der S. (kāmarāgo) 337 – die fünferlei Objekte der S. (kāmagunā) 354
Sinnenlüste 17 – fesselnde Flut der S. 388
Sinnentätigkeit – Anheben der S. 42 – Produkt der S. 48 – S. = Äußerung der Lebensfähigkeit 51 – Wert eines Seins ohne S. 107 A[135] – das Denkorgan ist die Zentrale aller S. 216 – die Fesseln der S. sprengen 256
Sinnentore – die 5 S. 111
Sinnenwerkzeuge – die 6 S. 39, 49 – stoffliche S. 50
Sinnenwohl = ein kotiges – gemeines – unheiliges Wohl 268
Sinnenzügelung – die Hohe S. 346
Sinnesbanden – der Strom der S. 276 A[118]
Sinnesberührung – Empfindung ist die Folge einer S. 224
Sinnesobjekte – das Anhaften an den S. 344 – die *wahre* Natur der S. 346
Sinnesorgane – die 6 mit dem Körper behafteten S. 37, 52 A[40] – funktionsfähige S. 40, 51 – Ineinandergreifen der S. 40 – die S. außer Funktion 42 – Tätigkeiten der S. 110 – die S. die notwendige Voraussetzung aller Erkenntnistätigkeit 113
Sinnestätigkeiten – gedankenlose Vornahme der S. = das Nichtwissen 302
Sinnestore – der Hohe Jünger ein strenger Wächter seiner S. 347
Sinneswahrnehmungen – empirische Theorie der S. 59 A[61]
Sinnlichkeit – Vermögen der S. 52 A[40] – Böses ist die S. 191
Sittengebote – die 5 S. des Buddho 315 A[87], 370
Sittengesetz des Buddho 312

Sittenregeln — Erfüllung der S. 118
Sittenreinheit — Erwerbung der S. 181, 192, 193 — die niederen Himmelreiche sind Zustände vollkommener S. 321 — die vollkommene S. des Sotāpanno 325, (327) — S. 264, 329 — die Hohe S. = das Hohe Sīlam 330, 334 — »in S. ausgereifte Konzentration« 332 — nichts als S. ist, was die Alltagsmenschen meinen 333 — keine Geringschätzung der S. an sich 333 — S. führt zu einem reinen Geist 334 — S., wie sie der Buddho vom buddh. Laienanhänger fordert 335 A[114] — Pflege der S. 336 — S. u. rechte Erkenntnis = Fundament f. d. heilsamen Dinge 337 — S. = Voraussetzung f. d. erkennende Schauen 338 — S. u. Konzentration bedingen sich gegenseitig 339 — von S. umflossen ist die Weisheit 340 — Vorschriften über S. 344 — unablässige Übung der S. 346, 377 A[189]
Sittliche — der Gang in die Heimlosigkeit ist das S. 310
Sittlichkeit — Gebote der S. 310 — Konflikt zw. Recht u. S. 310 A[73] — Mindestmaß von wirkl. S. (die 5 Sittengebote) 315 A[87]
Skandhas — Meditation über die S. XX — Bündel von S. XXI — S. (Elemente) XXII
Sklaven 30, 186, 265 — wir werden allmählich zu S. unseres Willens 240 — S. des in ihnen hausenden Durstes 309, 336
Sklaverei der sechsfachen Erkenntnistätigkeit 290
Sophistereien — leere S. 69
Sophistik — Griechenland in der Glanzzeit der S. XLII
Sorge u. Reue 6, 410 — S. um eine künftige Wiedergeburt 215 A[112] — S. um das ewige Wohl 314
Sotāpannaschaft — die Frucht der S. 326, 341, 342 — auf dem Wege zur S. 326, 327 — auch Laienanhänger können nicht nur die S. erreichen 328 — Laienanhänger, die die S. erstreben 339
Sotāpanno = der in den Strom — (der zu Nibbanam führt) — Eingetretene 316 A[91], 324, 327, 342 — die Erkenntnis eines S. 325 — ein S. wird noch siebenmal wiedergeboren 325 — 500 in Nadikā gestorbene Laienanhänger waren S. 329
Spekulation — die Identifizierung unseres Ātman mit dem Welt-Ātman eine bloße S. XXXVII — keine reine S. 392 — die Identitätsphilosophie ist eine leere S. 396 — eine transzendente S. 412
Spekulationen — Gebiet metaphysischer S. 107
Spenden — Almosengeben, S., Opfer bringen 79 — die Jüngergemeinde des Erhabenen ist würdig der S. 306
Sphäre des Erlöschens (nirvāṇadhātuḥ) XIII — S. der Nichtirgendetwasheit 254
Sphären — Haften in höheren, reineren S. 181
Spiegel der Taten 186 — die Unendlichkeit der Zeit wird zum S. des eigenen Wesens 276 A[118] — der Intellekt als S. der Erscheinungen 403 A[57]
Spitzfindigkeiten, scholastische XXVI
Sprache — Sanskrit die S. der alten Inder XXIX — die singhalesische S. XLIV — S. der Natur 4 — die S. des Pāli-Kanons 218 A[117] — Musik = die S. der Gefühle u. Leidenschaften 345
Sprachen der Griechen u. Römer XXIX

Sprichwort – altes indisches S. 305 – S. eines afrikanischen Stammes 402
Staat – der St. kein Mittel zur Moralität 310 A[73] – der St. darf nicht selbst ein ethisches Unrecht sein 310 A[73]
Stachel – die 5 Haftensgruppen ein stechender St. 342, 343
Staffeln – die St. des Pfades im einzelnen 304
Stand – »Brahman« bedeutet auch heiliger St. (der Brahmanen) XXXIV A[7]
Standpunkt – astronomischer St. 70 A[75] – St. der Vernunft u. Erfahrung 88 – der St. des Vollendeten 158 – der objektive St. unserer Naturwissenschaften 165, 169 – der subjektive St. des Buddho 169 – der St. der großen Masse 315 A[87] – Verschiedenheit des St. 353 A[130] – der große, lautere Wahrheit enthaltende St. Schopenhauers 410
Stätte – heiligste St. der Welt 250, 297 – an leerer St. sich versenken 255 A[50], 366, (377 A[189])
Staub Verstorbener 76 A[88]
Stehlen – die Bahn des Lügens, St. ausschweifenden Lebens 241 – St. vermeiden 298
Steilaufstieg zu Nibbānam XI
Sterbeempfindung 173
Sterben – im Altern u. St. kulminiert das Leiden 160
Sterbestunde – in seiner St. die vollkommene Heiligkeit erreichen 316 A[91] – in der St. einen ernsten Gedanken fassend 195 A[82]
Sterne 20 – auf alle St. müssen die irdischen Verhältnisse übertragen werden 405 A[63]
Sternweiten – Trillionen von St. 277 A[118]
Stille – ewige St. 261, 269 – unheimliche St. 148 – grenzenlose St. 360 A[145] – namenlose, in sich verschwebende St. 361 A[146]
Stimme eines anderen u. *tiefes Nachdenken* 284
Stoff – Gegensatz von Geist u. St. 54 – »Kraft u. St.« (eine Abhandlung in der Wissenschaft des Buddhismus«) 204 – nur als Kreislauf des St. ist Leben denkbar 405 A[63]
Stoffe – chemiche St. 37, 177 – anorganische St. der äußeren Welt 37, 50 – Ansammlung u. Umformung von toten St. 38 – St. der 4 Hauptelemente 38 – St., die unsern Körper aufbauen 39 – ein Körper aus toten St. 49
Stoffkörper (rūpakāyo) 53 – Geistkörper eine *Eigenschaft* des St. 54 – animalische Wärme eine Eigenschaft des St. 55, 56 – Verhältnis der Lebensfähigkeit zum St. 62 A[67]
Stoffliche – das St. ein Grobgeistiges 54
Stoffwechsel in unserem Körper 100 A[126]
Stolz u. Selbstsucht läßt er dahinter XXXIV – St. auf die Persönlichkeit 341
Streben – heilsames St. 61 A[64] – St. nach Erkenntnis 271 – Ziel alles moralischen St. 298 A[47] – Streben nach Wahrheit 403 A[57]
Strom – elektrischer St. 59 A[61] – St. der Sinnesbanden 276 A[118] – St. der Gangesfluten 311 – in den St. – (der zu Nibbānam führt) – eingetreten (Sotāpanno) 316 A[91], 326, 353 – St. des Bewußtseins 340
Studium – abstraktes Begreifen durch bloßes St. genügt nicht 336 – alles St. seiner Lehre hat der Verwirklichung ... zu dienen 344

Stufe – die 1. St. zum großen Endziel 334
Stufen – auf den höchsten St. der Heiligkeit 87
Stunden beschaulicher Betrachtung 143
Stürme des Wollens 20, 334
Sturz in die *Abgründe* des Seins 346, (325) – St. in die Tiefe 316 A[89], 409
Subjekt – Bejahung u. Betonung des transcendentalen S. XXIV – S. des Leidens 91 – erkennendes S. XXIV, 95, 97 A[118], 99, (143) – S. der Inhärenz 142
Substanz – ewige S. XXI – die Haltlosigkeit der Postulierung einer eigenen geistigen S. XXII, 110 – die der Erkenntnis nicht unmittelbar zugängliche S. XXXI – S. ist das erste Subjekt aller inhärierender Akzidenzen XXXI – der ursprüngl. Begriff der S. XXXI – die S. des Menschen XXXV – eine unzerstörbare, immaterielle S. 54, 108, 122 – geistige S. od. reiner Geist sind bloße abstrakte Begriffe 108, 109 – Annahme einer geistigen S. = eine phantastische Konstruktion 116 – keine Vernichtung einer S. 410
Substanzielles – Empfindung, Wahrnehmung u. Gemütsregungen nichts S. 63
Substrat der Persönlichkeit 35, 56 – S. der geistigen Prozesse 109, 110 – S. für das Bewußtsein 125 – der Durst ohne jedes S. 174, (202)
Suchen – das Fliehen u. S. der Stoffe 171
Sucht – kein Körper ist ohne S. u. Begier 171
Sündhafte – das S. jeder Nahrungsaufnahme 348
Suttapitakam = der Korb der Reden XLIV, XLVII
Sutten = die heiligen Texte XLIV – der Grund f. d. oftmaligen Wiederholungen in den S. 364 A[154]
Syllogismen – die Lehrsätze des Buddho bewegen sich in S. XL
Syllogismus – der »Große S.« XVIII, XIX – der S. selbst muß in seinen beiden Prämissen erlebt werden XXXIX – das Urproblem auf einen einzigen S. zurückgeführt XLI – der S. ist der Ausgangspunkt für das Verständnis der LdB XLI – Scheinwerfer des Großen S. 364 A[154]
syllogistische Verstandestätigkeit 43, 45
Symptombehandlung durch den Normalmenschen 380
Synonymität der Begriffe »Dhammo« u. »Nibbānam« 320
synthetische Verstandestätigkeit 44
System – das metaphysische S. Schopenhauers 409
Systeme – Prüfstein philosophischer S. 81 A[94], 399 – unsere verschiedenen philosophischen S. 94
Tabakrauchen – Leidenschaft des T. 240
Tanz – von T., Gesang, Spiel u. Schaustellungen hält er sich fern 331
Tastbare – das T. 39, 285, 302, 404
Tastberührung 47
Tastbewußtsein – tierisches T. 58 (41, 42, 219)
Tastempfindung = niederste Art der Empfindung 57, 61
Tasten – Wirkungen des T. 49 – Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, T. u. Denken bilden leidvolle Tätigkeiten 244 – das T. total vernichtet 256
Tastobjekte 40, 41, 44, 48, 285, 347, 354 – kein Durst nach T. 169
Tastsinn = niedrigster Sinn 43, 345 – der T. vermittelt den Grad der Festigkeit der Objekte 43 – Einbuße des T. 105

Tat – Glaube an eigene T. 21 A[44] – jeder T. irgendwie ihr Lohn 80 – heroische T. 81 – die T. der Vergangenheit 190 – Harm verursachende T. 197 – die freudereichen Folgen einer T. 283 – eine heilsame T., die Wohl aufzieht u. züchtet 300
Taten – Frucht der guten u. bösen T. XVIII, 79, 195, 409 A[69] – der Täter der T. (Pudgala) XXII – Entsetzlichkeit im Spiegel der T. 186 – T. in Gedanken, Worten u. Werken 187 – T. einer bösen Gesinnung sind die übelsten T. 188 – vor den T. betrachten 299, 301, 302
Tathāgato = der T. ist unerfaßbar XXIII – T. = der Vollendete = der *wahre* Mensch, der sich von der ganzen Welt losgelöst hat 144, 118 A[147] – T. = der erste von allen Göttern u. Menschen 400 – T. = »der so Gegangene« 400 A[48]
Tätigkeiten der Sinnesorgane sind Verstandes- u. Vernunfttätigkeit 110
Tatsache der Wiedergeburt u. ihre Erklärung durch Buddhaghoso XLV – T. des Naturverlaufs 84
tat tvam asi = sich in allem wiedererkennen 373 – t. = das bist du, Cvetaketu 394 – t. = eine Illusion 396, 399 – t. als das Brahman zu schildern 397
Taufe – Ursprung der christl. T. 303 A[55]
Täuschung (Sinnestäuschung) 44 – alles in der Welt nur T. – 122
Tautologie – leere T. ist der Satz: »Mein Wesen besteht in meiner Seele« 108
Tautologien – lauter T. 141
Teilnahme – der Mönch ist fühlsam, voll T. 330, 370
Tempel der Pythia zu Delphi, Aufschrift: »Erkenne dich selbst!« XXV
Tenacität = Hartnäckigkeit – die T. d. Anhänglichkeit an die Individualität 135 A[174]
Teufel – Gott u. T. 15 – Wiederverkörperung als T. 75, 176, 281 – der T. 90 – Hexen, T. u. Götter des naiven Menschen 110 – ich kann ein T. werden 196
Texte – die alten kanonischen T. XII – späte Mahāyāna-T. XII
Theologen – die arischen Inder waren Philosophen u. nicht T. XXX – unsere T. 54 – die T. u. Durchschnittsphilosophen 108 – die christl. T. 217
Theologia deutsch (Der Frankfurter) 137A[182] – T. mystica des Dionysius Areopagita 137A[182]
Theorem Schopenhauers 410
Theoretisieren verschmäht der Buddho 14
Theorie Buddhaghosos eine besondere Form des Vernichtungsglaubens XLV – moderne empiristische T. der Sinneswahrnehmungen 59 A[61] – T. des Erkennens 401
Theravāda-Interpretation in Ceylon, Burma u. Siam XLV
Thermoelektrizität 55
These vom Willen als Ding an sich 410
Tiefe – der Tor in der T. 73 A[81] – die T. unseres Wesens 79 – zur T. hinabgeraten 242 – der Sturz in die T. 316 A[89], 409
Tiefen – in den T. des Weltmeeres 189
Tiefschlaf – im traumlosen T. 107 A[135], 232 A[4], 393 – unser wahres Verhältnis im T. 393A[312]
Tier – Wiederverkörperung als T. 75, 76, 281 – das Grundstreben jedes T. beschränkt sich auf seinesgleichen 177 – ohne Mitleid gegen Mensch u. T.

184 – ich kann ein T. werden 196 – die Gemütsart eines T. 262 – seinethalben kein T. töten 348 A[121]
Tiere – die T. führen ein Leben des Schreckens u. der Angst 83 – viel größere Schmerzempfindlichkeit bei T. 348 A[121] – in der Wildnis mitten unter wilden T. lebend 377
Tierheit – die Leiden der T. 73 A[81] – Dinge der T. 73 A[81] – Wahlverwandtschaft mit der T. 330 A[98]
Tierkeim – Anhaftung an einem gleichartigen T. 177
Tierleib – Anhaften an einem Keim im T. 174, 176
Tierleichen u. Pflanzenleichen unsere Nahrung 345
Tieropfer in hohem Maße unmoralisch XXXVII
Tierreich – Einordnung ins T. 90 – buntartige Wesen des T. 217 – T. (Lustwelt) 345
Tierwelt – Güte zur T. XXVI, 375 – Objektivierung in der T. 74, 75, 86, 177, 217, 221, 262 – Aufenthalt in der T. 90 – der T. entrinnen 194
Tipitakam, der Dreikorb als die Gesamtheit der Buddh. Heiligen Schriften XLIV – T. im Urtext erschien im gegenwärtigen Jahrhundert XLVII
Tod – unsere Große Zukunft nach dem T. XXIX, XXX, XL, 79 A[92], 330 A[98] – T. naturgesetzl. 4 – Fortleben nach dem T. 4, 78, 84 – Vernichtung des Menschen im T.? 4, 63 – Mysterium des T. – Überwindung des T. – das Urproblem 7 – ungewisse Zukunft nach dem T. 7 – der Vollendete nach dem T. 12, 132, 275 – Grenzen von Geburt u. T. 17 – plötzl. T. 30 – letzter Bewußtseinszustand vor dem T. 33 – Alter, Krankheit u. T. 68, 85, 224, 238, 244, 246, 288, 321 – Geburt u. T. sind Phänomene des Lebens 80 – die restlose Vernichtung des Menschen im T.? 81 – der T. ist nicht unser Ende 82 – der Körper geht mit dem T. augenscheinl. zugrunde 82 – mit dem T. geht die ganze Persönlichkeit zugrunde 83, 115 – die Art unserer Fortdauer nach dem T. ist die Palingenesie 85 A[104], 86 – Krankheit u. T. berühren uns nicht in unserem eigentl. Bestande 114 – Furcht vor unserer Vernichtung im T. 116 – angebl. definitive Vernichtung der Persönlichkeit im T. des Heiligen 125, 132 – die 5 Haftensgruppen bringen den T. 130 A[166] – Alter u. T. – Geburt, als die nächsten Bedingungen des Leidens 160 – T. u. Empfängnis sind die beiden Seiten *eines* Vorganges 174 – Qual des T. 174 – Verschwinden des T. 246 – im T. des Heiligen erlöschen nur Gier, Haß u. Verblendung 260 – T. als Sühne 274 – der in die Maske der Weltlust gehüllte T. (Māro) 339, 345 – der T. geht den Erlösten nichts mehr an 352 – Welt des T. 353
Todesangst XXXIII
Todesfurcht zeitigt der »Glaube an Persönlichkeit« 115
Todfeinde – unsere T. sind die 5 Haftensgruppen 336
Todlose – das T. 194
Todlosigkeit – das Reich der T. 353, (10)
Toleranz – der starke Geist der Milde, der T. u. d. Versöhnlichkeit XXVI – d. Buddhismus lehrt unbeschränkte T. 24 A[53]
Töne – das Ohr u. die T. 39, 40, 41, 43, 44, 48, 285, 302, 344, 347, 354, 404 – Welt der T. 49 – kein Durst nach T.n 169 – einschmeichelnde T. 345

Tor – der T. in der Tiefe 73 A[81] – das T. des Unerkennbaren, des Transzendenten 135 – an das T. der Ewigkeit anklopfen 326 – ein unwissender T. 389 326 – ein unwissender T. 389
Tore – die T. der Unsterblichkeit sind offen 320 – hüte die T. der Sinne 344
Toren – die T. 241 – Weise u. Toren i. d. Morallehre des Buddho 304
Torheit 23, 24, 81
Töten – das T. auch im Kriege verwerfl. 310A[73] – einer enthält sich des T. 333
toto genere – der ganzen Art nach 123
Totschlag – Mord u. T. 184, 247
Tragen des Gewandes u. d. Almosenschale 349
Trägheit, Heftigkeit 243
Training – T. zur Stärkung des Erkenntniswillens 365 – T. zur Erreichung d. beschaul. Schauungen 366 – T. der Konzentration b. d. Atmungstätigkeit 366
Tränen 38, 99, 118 – mehr T. als Wasser in den 4 großen Meeren 76
Tränenflut 76
Transzendent – das Ich ist t. XXV A[14] – der Inhalt d. Begriffe ist immanent u. nie t. 132, 134 – das Tor des Unerkennbaren, des T. 135
Transzendenz – die T. des Ichs XXV A[14]
Traum – ein T. nur ist das ganze Leben XXXVI, XXXVII – und selbst die Träume sind ein T. XXXVII – aus dem T. »Erwachter« (paṭibuddho) XXXVII – Anhaftung im T. 180
Träumende – der T. setzt die Traumgestalten aus sich heraus 394
Trennen – T. u. Vereinen der Stoffe 171
Trennungstrich zw. attā u. anattā 94, 413
Trieb des Menschen zum Leben 31 – T. zur Fortdauer nach dem Tode 80 – scheinbar unausrottbarer T. 170 – blinder T. 180 – ein schlechter T. 186 – Heftigkeit des T. (Charaktereigenschaft) 234, 240 – ein sich geltend machender T. 239 – T. gewordenes Wollen 243 – T. der Gier, des Hasses u. des Nichtwissens 260 A[62] – Ausrottung des T. 298
Triebe u. Neigungen des Menschen 90, 186 – in den Dienst der uns erfüllenden T. gezwungen 304 A[60] – Kampf um Ertötung – Schwächung unserer T. 369 – die Liebe des noch von seinen Trieben beherrschten Menschen 372
Triebleben – allmähl. Abtötung des T. XXXVI – Tiefen unseres T. 180
Trostlosigkeit des Materialismus 70 A[75] – die ganze T. des Samsāro 91 A[108]
Trübsal u. Verzweiflung XXV
Trübsinn – nach dem Dahinschwinden des früheren Frohsinns u. T. 357
Trübung der Erkenntnis 235 – T. der Himmelsklarheit unseres Wesens 294
Trübungen – das Denken von allen T. frei geworden 334
Trugbilder der Māyā 394
Trügerische – das Schädliche od. T. unseres Verlangens 176
Trugschluß – gewaltiger T. 30 – folgenschwerer T. 134
Tugend – bloße T. kann nie über die Welt hinausführen 333
Tun – alles irdische T. ist ohne Zweck 81
Übelwollen u. Schadenfreude ersticken 264, 265
Überblick über Vergangenheit u. Zukunft 30
Überkultur – erträumte Ü. 69

Überlegung – in Erwägung u. Ü. besteht die Tätigkeit der Vernunft 109 – ein v. Ü. u. Erwägung bestimmtes Wollen 239
Übertretungen – erblicke in kleinen Ü. eine Gefahr 344
Überwindung – definitive Ü. der Welt 63, 262 – gänzl. Ü. des Kreislaufes der Wiedergeburten 315 – nach Ü. weltl. Begehrens u. Bekümmerns 367
Überwindungen – die 8 Ü. (abhibhāyatanā) 369 A[167]
Übung u. Anstrengung 103 – *methodisch betriebene* Ü. der rechten Konzentration 295, 296, 297 – Ü. macht alles möglich 295 – Ü. ist die umgestülpte Gewohnheit, das *Wiederentwöhnen* 295 – methodisch betriebene Ü. = der formelle Gehalt d. LdB 296 – die selig heitere Ü. im Guten Tag u. Nacht pflegen 300 – unablässige Ü. der Sittenreinheit 346 – Konzentrationsfähigkeit ist Sache der Ü. 365
Übungen oder Gelübde 178, 179 – die nützesten Ü. weltflüchtiger Mönche 377
Ufer – das andere U. (Jenseits) 137 A[182]
Umgrenzung des Seienden 120
Umwertung aller Werte XXXIX A[10]
Unabhängigkeit – des Meisters Botschaft führt zur U. XXVII
Unangemessene – das U. aller Erkenntnistätigkeit 402
Unangemessenheit *alles* Gewordenen 398
Unauflösbarkeit – hier ist die U. u. Unvergänglichkeit 397
Unbeständige – das U., Ungenügende u. Unsichere unserer Unheilssituation XVIII
Unbeständigkeit der Erscheinungen 34
Uneinigkeit über den Inhalt des (achtfachen) Weges das größte Unglück 282
Unendlichkeit 60 A[61] – U. des Kreislaufs unserer Wiedergeburten 76 – anfanglose U. der Vergangenheit 85 A[104] – U. des Raumes u. der Zeit 91 – die U. der Zeit wird zum Spiegel des eigenen Wesens 275, 276 A[118]
Unendlichkeiten – in den U. des Weltraumes 275
Unergründliche – das U. 137, 345 – der Vollendete ist jenseits des Todes im U. 139 – ich bin bereits jetzt im U. 144 A[198]
Unerkennbares – Tor des U., des Transzendenten 135 – der Vollendete ist jenseits des Todes etwas U. 139 – der Bereich des U. 158
Unerkennbarkeit – völlige U. eines Erlösten 388 – völlige U. unseres Ich 396
Unerklärbares – ein U. erklären 138
Unermeßliche – Güte u. Mitleid sind das U. 194 A[78] – das U. 137 – im U. weilen 193
Unermeßlichkeit – der Heilige gewinnt die Erkenntnis v. d. U. seines Wesens 276 A[118]
Unermüdlichkeit in der Konzentration des anschaul. Denkens 340
Unersättlichkeit des Verlangens nach Wohlsein 374 – das Rätsel der U. des Durstes 374 A[183]
Unerschöpflichkeit der Natur 88
Unerwünschte, Unersehnte, Unerfreuliche 304
Unerwünschtem – mit U. vereint 76
Unfaßbare – Versuch, das U. zu fassen 374
Unfrieden – Musik züchtet den U. hoch 345 – U. ist immer *Willens*unrast 354

Unfruchtbarkeit unserer abendländischen Philosophie 93 A[113]
Ungeborenes – es gibt ein U., Ungewordenes XIII, 387
Ungeheuere – das U. vollbringen 256
Ungenauigkeit – U. mancher Übersetzungen aus dem Kanon 171A[35]
Ungewißheit – der U. entronnen 325
Unglück – das größte U. 32 – Willenshemmung ist U. 33 – künftiges U. bringende schöpferische Denktätigkeit 215, 216 – Uneinigkeit über den Inhalt des (achtfachen) Weges das größte U. 282
Unheil u. Leiden 242 – der Durst die Quelle alles U. 336
Unheilscharakter – der U. der endl. Individualexistenz XVI
Unheilssituation – unsere U. XVIII
Unheilvolle – das U. irgend einer Leidenschaft 301
Universalgefühl – das affektlose U. des Nichts 87A[106]
Universalität des Leidens 65
Universum – das U. besteht aus zahllosen Weltsystemen 86A[105] – Grundgesetze des U. 88
Unklarheit des Denkens 123
Unmöglichkeit dauernder Willensbefriedigung 69 – die gemeinhin erfahrene U., seinen Willen (Charakter) zu ändern 234 – U., innerhalb der Welt Nibbānam zu erreichen 305
Unnennbare – »wer sich nach dem U., im Innersten ergriffen, sehnt« 277
Unorganischen – im Bereich des U. 167, 168
Unrecht – der Staat darf nicht selbst ein ethisches U. sein 310 A[73]
Unsinn, Lüge, Gefasel 79 – dies nur ist Wahrheit, U. anderes 82
Unsterblichkeit des Individuums in einem ewigen Himmel? 82 – Hume's Abhandlung über die U. 85 – Seher der U. 131 A[168] – die Tore der U. sind offen 320 – die hocherhabene U. 321 – Leiht Gehör, die U. ist gefunden 322 – die U. kosten 342
Untergang – Vernichtung, Verbrauch, Zerfall, U. d. Körpers 60 – eine Fortdauer unter U. unserer Persönlichkeit 84 – der augenscheinl. U. d. 5 Komponenten unserer Persönlichkeit 115
Unterlage der Persönlichkeit 48
Untersuchung auf dem festen Boden d. Wirklichkeit 107
Unterwelt 156
unveränderlich, todlos 136 A[179]
Unveränderlichkeit des Willens (Determinismus) 411
Unverblendung (amoho) 198
Unvergänglich – auf das U. den Blick richten XVII – das U., das Ewige 35, 131
Unvergänglichkeit – hier ist die U. 397
Unverstörbarkeit – künftige U. bringende schöpferische Denktätigkeit 215, 216
Unvollkommene – die Guten, die das U. bei ihrem Tode zurücklassen XXXII
Unwissende – der U., der das »Ende nicht sieht« 304
Unwissenheit – Boden der U. 5 – Zustand der U. 304 A[60]
Unzulänglichkeit – U. unseres wahren Wesens f. d. Erkenntnis 143 A[194]
Urarier XXXI
Urgegensatz zw. dem Ich-an-sich u. d. Erscheinungswelt 396

Urglaube der Menschheit, die Lehre vom Kreislauf unserer Wiedergeburten 78
Urgrund – unser eigener U. XXXVII – der U. alles Seienden (Werdenden) 171
Urphänome – die U. 19
Urproblem – das U. unseres tiefsten Wesens XLI – U., den Tod zu überwinden 7 – Ur- und Grundproblem unseres Lebens 14
Urquelle – U. aller Religion u. Philosophie ist die Verwunderung 104 – die Persönlichkeit die U. alles Leidens 375
Ursache – Verhältnis von U. u. Wirkung 57 – Entstehung aus U. 63 – U. des Werdens 168, 225 – U. unserer steten Wiedergeburt 172, 222 – jede natürl. U. ist nur Gelegenheitsursache 200 A[94] – U. des Durstes 221 – Der Durst ist die U. des Kreislaufs der Wiedergeburten 239 – Dinge, die aus einer U. entspringen 256 – die tiefste u. letzte U. alles Leidens ist in uns zu suchen 287 (270) – Denken = das stete Aufsuchen der U. zu einer gegebenen Erscheinung 407
Ursachentier – der moderne Mensch das »rastlose U.« 406, 407
Ursächlichkeit besteht für sie nicht mehr 222
Ursehnsucht – unsere U. nach einem uns absolut angemessenen Zustande 321
Ursprung des Mahāyānam, des »großen Fahrzeuges« XLVI – U. der christl. Taufe geht auf das alte Indien zurück 303A[55] – U. des Raum-Elements 403A[55]
Urtatsache – die U., daß ich bin 93
Urteil – jedes Wissen ist ein U. XXXVIII – jedes U. ist das Werk der Urteilskraft XXXVIII – maßgebendes U. 17, 68 – richtiges U. 30 – Grundvoraussetzung eines objektiven U. 32 – U. über den Wert des Lebens 68, 70 – das vollkommen weise U.: Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst! 414
Urteile – das Problem der synthetischen U. a priori 401, 402
Urtext des Tipitakam erschien im gegenwärtigen Jahrhundert XLVII – der Wortlaut des U. 171A[35]
Vater u. Mutter 37, 60 – V. u. Mutter sind vereint 174, 226 – der Schüler soll den Lehrer wie einen V. ansehen 323
Vatermörder – das Erkennen wird zum V. 389
Veda – der V. »das (heilige) Wissen« XXX A[4] – der V. ist sechsmal so umfangreich wie die Bibel XXX A[4] – die Weisheit des V. XXXVII – eine weitere gr. Verirrung im V. ist sein Opferkultus XXXVII – Sechzig Upanischaden des V. 13 A[23] – nāma-rūpam = ein Ausdruck aus dem V. 52 A[42] – Sprüche des V. 303 – V., das »Wissen« vom Absoluten 319 – das Wort Brahman vom Buddho aus den V. übernommen 373 A[178]
Vedānta 373, 400 – System des V. 400A[46]
Vedawissen – die Erwerbung des V. XXXVI
Veden – »Von den V. bis zum Buddhismus« XXI A[12] – die Altmeister der 3 V. 399
Vehikel – die Güte ein V. 373
Velle – ein bloßes V. u. Nolle 410
Verabscheuen – Verfolgen u. v. = begehren u. fliehen 226 A[133], 232 – V. des Wehes 374, 375

Veränderlichkeit aller Elemente 67 – rastlose V. der Materie 209
Veränderung, das Gesetz 67 – V. = das 3. der 3 Merkmale des Hervorgebrachten 209 – in der V. liegt das Wesen der Materie 405 A[63]
Verbindung von Geist u. Körper XXI – V. von Samen u. Ei 173
Verbleib – der V. der wahrhaft Erlösten ist nicht zu erkunden 276 A[118]
Verblendung – der Buddho lehrt die Vernichtung von Gier, Haß u. V. 126, 198, 259 – V. (moho) 198 – das Bewußtsein ein Instrument der V. 232 – Gier, Haß u. V. = die 3 Äußerungsarten des Durstes 259, 260 A[62], 347 – V. = die Ansicht, daß Körper u. Geist uns zugehören 260 (320) – nach äußerster Abschwächung von Begehren, Haß u. V. 316 A[91] – nach Abschwächung der V. 327 – einstmals bestand V., u. das war v. Übel 381
Verbrechen – zur Hölle führende V. 118 – ein schweres V. 187
Verbrecher 72A[80], 186 – ein V. auf dem Schafott 186, 195 – die Strafe des V. 237
Verbundene – er festigt V. 331
Verdammnis – ewige V. in einer Hölle? 83
Verderben u. Unheil (schlechte Fährte) 72, 154 – dem V. entronnen 315
Verderblichkeit des Durstes nach der Welt 302, 305 – V. unserer Triebe 315A[87] – V. der Wollust 324
Verdienst erwerben 370, 371
Verdrießlichkeit – Begier und V. überwältigen 344
Veredelung – V. der Lebensführung des Menschen XXIX – V. unseres dürstenden Wollens 339
Verehrung eines persönl. Gottes 169
Vereinen – das Trennen u. V. der Stoffe 171
Vereinigung – die V. des männl. Samens mit dem weibl. Ei 173 – der Weg zur V. mit Brahma 181
Verfall 35 – Gesetz des V. 69 – Entwickl. u. V. sind die beiden Seiten eines Vorganges 69 – diese Welt ist die Welt des V. 236 – V. der philosophisch-religiösen Entwicklung des alten Indien 391
Verfasser der Upanischaden bereits den richtigen Weg gegangen 392 – Für V. d. U. die Notwendigkeit der Willensbefriedigung selbstverständl. 397
Verfassung – geistige V. (Samādhi) 284
Verfeinerung der Genußsucht = Zivilisation XXIX
Verflachung der Lehre durch die Schriftgelehrten XIX
Vergangenheit – Überblick über V. u. Zukunft 30, 231 – die ganze leidvolle V. 33 – Abgrund der V. 33, 69 – glücklichste V. 33 – das anfangslose Meer der V. 69, 85 A[104] – vorgeburtl. V. 78 – die Tat der V. 190 – die Gegenwart ist das abgeschlossene Produkt der V. 215 A[112]
vergänglich = anicca (das 1. d. 3 Merkmale) 302
Vergänglichkeit – die V. alles Irdischen XIX, 8 – V. der eigenen Persönlichkeit XXXIII – V. ist das Kriterium des Leidens 34 – Gesetz der V. 34, 35, 65, 66, 74, 88, 379A[203] – Bereich der V. 35, 89 – Merkmal der V. 35 – die V. der 4 Hauptelemente 65 – Wehe infolge V. 68 – Leid infolge V. 95, 220 – Gepräge der V. 160 – diese Welt ist die Welt der V. 236, 333 – V. aller Daseinsfesseln 244 – V. wahrnehmend 367 – Erkenntnis der V. 398
Vergänglichkeitsgesetz – ausnahmslose Gültigkeit des V. 405

Vergebung – Nachsicht u. V. jeder Schuld 84
Vergehen – Bereich der Gesetze des Entstehens u. V. XVIII, 257 – ein kleines V. 192 – V. (zeigt sich) = das 1. der 3 Merkmale des Hervorgebrachten 209 – Gesetze des Entstehens u. V. 240, 257 – Entstehen u. V. der Empfindung 249, 387 – ein V. als V. einzusehen 300 A[50] – Betrachtung des Entstehens u. V. der 5 Haftensgruppen 350 – das V. der sterbl. Natur schauen 376
Verhalten (vihāro) 215
Verhältnis zu uns selbst 20 – V. der Sankhārā zum Karma-Begriff 218 A[117] – unser V. zur Welt 233, 311
Verhängnis – Verflachung der LdB durch die Schriftgelehrten ein großes V. XIX
Verhärtung des Charakters 188 A[62]
Verkehr der Mönche untereinander u. mit Nonnen u. Laien 323A[95]
Verkennung des Charakters der LdB 391
Verkoppelung – Geborgenheit vor V. 319, 341
Verlangen (s. Wollen) 47A[28] – das Schädl. od. Trügerische unseres V. 176 – keinerlei V. nach Sinnenbetätigung u. d. Welt 258 – V. nach Wohlsein 263, 375 – V., Wunsch, Absicht, eines möchte sich mindern, das andere mehren 304 – V. nach Sinnenfreuden vernichten 327 – ohne V., frei von V., gestillten V., selbst sein V. 395
Vermeidung v. Lügen u. grober Rede 332 – V. von Ablenkungen durch Gemütsregungen 367
Verneiner – ein V. ist der Asket Gautama? XV – Materialisten = Leugner u. V. XVII
Verneinung – der kleine Gedanke der V. XIX – Bejahung u. V. des Willens zum Leben 410 – V. keineswegs die Vernichtung einer Substanz 410 – V. ist *für uns* . . . ein Übergang ins Nichts 410 – die V. meines Willens stelle eine Änderung meines Wesens dar 411
Vernichtung – Erlöschen keine V. XIII – der Begriff der V. ein Mißverständnis XIII – V. des Menschen im Tode 4, 60, 81, 114, 116 – Asketen u. Brahmanen, welche die V. lehren 124, 125 – absolute V. des Menschen 125, 145 – V. der Persönlichkeit 125, 132 – das Leiden u. seine V. lehrt der Asket Gotamo 125, 157 – V. von Gier, Haß u. Verblendung 126 – V. unserer schlechten Neigungen 194 – Durst nach V. 203 – V. des Nichtwissens 212 – V. von Wahrnehmung u. Empfindung 257, 269 – V. der Welt 262 – der zur V. des Leidens führende Pfad 281 – restlose V. alles Durstes 298, 322, 351, 352 (209, 343, 316A[89]) – V. des Durstes nach Welt u. Leben ist das Ziel d. heiligen Wandels 323, 335, 364, 414
Vernichtungsglaube – die Theorie Buddhaghosos eine besondere Form des V. XLV
Vernunft – logos bedeutet »Wort« u. »V.« XXXIX, 385 – Tätigkeit der V. 30 – menschl. V. 78 – Postulat der praktischen V. 85 – Standpunkt der V. u. Erfahrung 88 – Begriffe sind das Produkt der V. 109 – die Tätigkeit der V. besteht in Erwägung u. Überlegung 109 – »Der Mensch hat V. . . .« 177 der dominierende Einfluß der V. 179 (239) – es gibt einen auf V. beruhenden Pfad 333 – mit der V. ist im Theoretischen der Zweifel u. Irrtum ein-

getreten 409, 410 – Kritik der reinen V., d. h. der Grenzen des Erkennens 409 A[69] – mit der V. ist im Praktischen die Sorge u. die Reue eingetreten 410
Vernunfttätigkeit – jede V. besteht im Schlußfolgern XXXVIII – V. = das abstrakte Denken 109 – V. u. Verstandestätigkeit sind bloße Tätigkeiten der Sinnesorgane 110
Vernunftwidrigkeit des Dogma 84
Verschiedenheit der Benennung u. des Standpunktes 353 A[130] – V. der Anlagen 363
Verschwinden-Erscheinen der Wesen 154 – das V. von Gier, Haß u. Verblendung = Nibbānam 259
Versenkung – für den Heiligen verschwindet nicht er selbst, sondern die Welt in der V. 275 A[114] – im Zustand tiefster V. 362 A[147] – gewonnen durch tiefe V. des Yogin 392 – Bereich der V. 409 A[69]
Versiegung – Erkenntnis der V. der Beeinflussung 155 – V. der Einflüsse der Erscheinungswelt 361
Versinken – das V. in das Parinibbānam keine Handlung des Vollendeten 261 A[73]
Versöhnlichkeit – der starke Geist der V. XXVI
Verstand – Fehler unseres V. 44 – unser V. täuscht uns 45 – Schlußfolgerung unseres V. 45 – »Der Widerschein unseres eigenen V.« 407
Verstandestätigkeit – syllogistische V. 43, 45 – synthetische V. 44 – anschaul. V. 109 – V. u. Vernunfttätigkeit sind bloße Tätigkeit. der Sinnesorgane 110
Verständige können die LdB. in sich selber feststellen 306, 319, 320, 328
Versteck – auf ein V., ein Eiland zurückziehen 281
Versteher der Lehre des Buddho 125
Verstörung – dem Wahn od. der V. anheimfallen 196, 362, 395, 409 A[69] – ein Gedanke an Lust, der V. mit sich bringt 283
Verstrickung in den Wesenskreislauf XIII, XIV
Versuche – moderne V., die Empfindung zu exteriorisieren 55 A[51]
Versündigung an den kommenden Geschlechtern XXX A[3]
Vertrauen – Minimum von V. 15 – Erwerbung v. V. 181 – V. zum Buddho Dhammo, Sangho 306, 314, 318, 326, 328, 329
Vertreter des Kommentar-Buddhismus, die Theravādins XLVI
Vertrocknung – geistige V. XXI
Verwandtschaft zw. Genie u. Wahnsinn 87 A[106]
Verwerflichkeit – Erkenntnis der V. alles Durstes 289, 326
Verwirklichung – gänzl. V. der 4 Hohen Wahrheiten 316 A[89], 317, 349 – in V. der Heiligen Freiheit 374
Verwüstungen im Reiche reinen Denkens 338
Verwunderung – V. des Bewußtseins 104 – V. ist die Urquelle aller Religion u. Philosophie 104
Verzicht auf Sinnenfreuden 298 – der uneingeschränkteste V. auf alles Irdische 316 A[91] – V. auf das Leben 346
Verzweiflung – Trübsal u. V. XXV – Wehe, Jammer, Leiden, Gram u. V. 12, 68, 149, 224, 225, 227, 311 – Verbrecher in tiefster V. 83 – Aufhebung der V. 244, 246 – die Sinnenfreuden sind voller V. 263

Vielheit – V. der Erscheinungswelt od. die empirische Realität 394 – keine V. an der Stätte der Erwachten 412
Vielheitswahrnehmungen – Nichtbeachtung der V. 358
Vielwisserei – Hang zur V. 11
Vinayapitakam, Korb der Ordensregeln XLIV
Vitalität = Organisiertsein 50, 51, 55 – die V. macht den Stoffkörper organisch 56
Volk – das herrschende V. Indiens gehört zur indisch-europäischen Völkergruppe XXVIII – die arischen Inder das religiöseste V. der Erde XXX
Völker Japhetischen Sprachstammes (Indoeuropäer) XLVIII
Volksreligion – die LdB war zur V. geworden XLVII, 379 A[203] – das Wunderding auch als bloße V. XLVII
Vollbefriedigung soll höchste Seligkeit sein 392
Vollberuhigung des Yogin 393
Vollbewußtheit – Hohe besonnene V. 264, 343, (349)
Vollendete – schon bei Lebzeiten ist ein V. nicht ausfindig zu machen XXV A[14] – der V. ist ein Arier XXXVI – ein V. ist tief, unermeßlich, unergründlich, wie d. gr. Ozean XLI, 139, 276, 374, 391 – der Zustand des V. nach dem Tode 132, 275, (12) – Erkenntnishöhe eines V. 139 – landläufige Ausdrucksweisen, die auch d. V. gebraucht 144 – V. = Tathāgato, der *wahre* Mensch, der sich v. d. ganzen Welt losgelöst hat 144 – d. Übersetzung »der Vollendete« stammt v. Oldenberg 144 A[196] – der Standpunkt des V. 158 – dessen Geist (Bewußtsein) sich auf ewig von ihm losgelöst hat 261 A[73] – Vertrauen zum V. 306, 314, 318 – ein V. erscheint in d. Welt, ein Heiliger, Vollkommen-Erwachter 318 – mit Anerkennung vom V. sprechen 333, (XL) – der V. weist weiter den Weg 344, 347, 349 – wer um des V. willen das Leben raubt 348 A[121] – ein Mönch, der den V. zum Lenker hat 351 A[123] – ein V. schon in seiner sichtbaren Erscheinung nicht ausfindig zu machen 388, 390 – ein V. ist von allen Dingen unbefleckt 388 – ein Vollendeter, ein Übermensch, ein höchster Mensch 389, 390
Vollendung – V. des Gleichmuts 250 – wer vollkommen handelt, gewinnt die V. 327
Vollkommen-Erwachter – alle asiatischen Religionen verdanken ihr edelstes der Lehre des V.-E. XLVII – Kakusandho als V.-E. früherer Zeiten 206 – ein V.-E. erscheint in der Welt 318 – der V.-E. hat das (WUNDER-)Ding (dhammo) aufgezeigt 321
Voraussetzungen f. eine günstige Wiedergeburt 315 – die beiden V. f. das erkennende Schauen 338
Vorgang – V. der Empfängnis im Mutterleibe 161 – V. der Wiedergeburt – Karma-Gesetz 172
Vorschriften – strenge V. im Bhikkhusangho 322, 323 – V. über Sittenreinheit 344
Vorsorge f. d. Zukunft nach dem Tode 315 A[87]
Vorstellungen 40 – anschaul. u. abstrakte V. 40 A[18] – Denken u. die V. 41, 44, 48, 285, 404 – lebendige V. 46 – kein Durst nach V. 169 – V. a priori 404 –

die V., die Objekte des Denksinnes nur ein verfeinertes Feinmaterielles 404 — V. des unbegrenzten Raumes 407
Vorurteil gegen die LdB 391
Vorzüglichkeit u. Verkommenheit beim Menschen 184, 242
Wachsamkeit — die Gruppe Hoher W. gegenüber den Sinnen 264 — der Mönch weihe sich der W. 349
Wagen — in Abhängigkeit von Deichsel, Achse, Rädern usw. entsteht der Name W. 119 — der Begriff W. 122
Wahlverwandtschaft der Stoffe 171, (177) — Gesetz der W. 177, 179, 181, 183 — Gesetz der W. ein Regulator 185 A[54] — das Karma-Gesetz in der Form der W. 196 — W. mit den Welten sinnlicher Lust verloren 327 — W. mit der Tierheit od. einer Hölle 330 A[98] — W. mit den höheren, übermenschl. Daseinsreichen 330 A[98]
Wahn im Menschen 35, 143 A[194], 158, 257 — dem W. oder der Verstörung anheimfallen 196, 362, 409 A[69]
Wahnsinn — Verwandtschaft zw. Genie u. W. 87 A[106]
Wahre — das W. 97 A[118] — das W. u. Echte verbirgt sich hinter dem scheinbaren Nichts 363
Wahrhaftigkeit = 4. Moralgrundsatz XXXV — der W. zugetan 305
Wahrheit — die Hohe W. vom Leiden XVIII, 27, 220 — die Hohe W. von der Entstehung des Leidens 203 — die Hohe W. von der Leidensvernichtung 229, 238 — die Hohe W. von dem zur Leidensvernichtung führenden Pfade 279, 281 — ausschlaggebende Bedeutung der 4. der Hohen W. 282 — die W. spricht er, der W. ist er ergeben 331 — noch nicht die *ganze* W. 346 — die ganze W. über die Welt 346 — der W. Gabe ist die höchste Gabe 375 — die ewiggültige, »zeitlose W.« des Buddho 391 — das Streben nach W. 403 A[57] — die Anschauung ist die Quelle der W. XXXVIII — W. ist Wissen u. jedes Wissen ist ein Urteil XXXVIII — die Logik das gr. Instrument für die Erkenntnis der W. XL — W. = die adäquate Auffassung eines Seienden im menschl. Erkenntnisvermögen 6 — höchster Grad von W. 7 — Meer der W. 12 — Kriterium der W. 14, 77 — die gefühlte W. ist nach Schopenhauer die unmittelbar erkannte 82, (79) — Ergründung der W. 88 — Anschauung = das sicherste Kriterium der W. 91 — die Einfachheit ist das Siegel der W. 113 A[140] — nicht leicht zu sehen ist ja die W. 132
Wahrheiten — die 4 heiligen W. heißen arische W. XXXVI — die angebl. Minderwertigkeit bloß bewiesener W. XXXIX A[9] — die 4 Hohen W. 13, 31, 157, 326 — die erste der 4 Hohen W. 27, 29, 33, 35, 68, 91 — alle tieferen W. vom Buddho vorweggenommen 44 — die zweite der 4 Hohen W. 78, 157 — die dritte der 4 Hohen W. 238, 239, 243 — die vierte = die Hehrste unter den 4 Hohen W. 281, 298 — das Durchschauen der 4 Hohen Wahrheiten 293 — der Zweifel an den 4 Hohen W. 315 A[89] — gänzl. Verwirklichung der 4 Hohen W. 316 A[89]
Wahrnehmung — die Anschauung ist eine W. der 5 äußeren Sinne XXXVIII A[8] — W. = ein Bestandteil der Persönlichkeit 35, 82 — die Haftensgruppe der W. 36, 37 A[9], 39, 46, 47, 325, 335, 340, 389 — an die Empfindung anschließende W. 43, 47 A[28], 48 — W. der Weltausbreitung (papañco) 44 — die Fehler-

quelle der W. 44 – das Zustandekommen der W. 45, 52, (48, 49, 218) – die Fähigkeit der W. (nāmam) 52 A[38] – W. = Merkmal, Kennzeichen, Äußerung des Geistkörpers 53 – die W. ist nichts Substantielles 63 – die W. ist vergänglich 67, 68 – die W. des inneren Sinnes 96 A[118] – W. an Stelle der *Empfindung* als Voraussetzung des Durstes 201 A[95] – W. u. Empfindung ist die geistige Hervorbringung 213 – Wahrnehmung des *unbegrenzten Raumes* 253 – die W. »grenzenlos ist das Bewußtsein« 253 – die Aufhebung von W. u. Empfindung 255, 257–259 A[59], 269, 350, 361 – die Spitze der W. = die W. der absoluten Leere 360 A[145] – W. des Großen Friedens 361 A[146]
Wahrnehmungsbereich – das Jenseits des W. 135, 373
Wahrnehmungsorgan für den grenzenlosen Raum 39 – Wahrnehmungstätigkeit vermittels unserer W.e 43, 254 A[49]
Wahrnehmungsprozeß – der ganze W. 44, 100 – W.e u. Denkprozesse = Bezeichnung des Wortes Geist 111 A[137]
Waldeinsiedler XXXVI, (303)
Wandel – »Brahman« bedeutet auch heiligen W. XXXIV A[7] – erfüllt ist der hl. W. XIV, 258, 352 – W. in Heiligkeit 11 – rastloser W. von Geburt u. Tod 76 A[88] – der gesetzliche W. 189 – der Buddho ist kundig des rechten W. 306, 318, 328 – Führung des hl. W. (brahmacariyaṃ) 322 – in rechtem W. – geradem – wahrem W. lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen 328 – bleibe lauter im Handeln u. W. 344
Wärme – wodurch W. erzeugt wird 38 – animalische W. 54
Warten – die 9 aufeinander folgenden W. 362
Wasser = eins der 4 Hauptelemente 37, 232 – das W. des großen Meeres 66, 138, 205 – mehr Blut vergossen als W. in den 4 gr. Meeren 76, 77 – Element des W. 123
Wasserelement 38, 123, 341 – das W. des Körpers 99
Wasserkasinam 369
Wechsel der Accidenzien 96 A[118] – W. des Geschlechts 185 A[54] – alles in u. von der Welt ist unaufhörlichem W. unterworfen 288
Weder-Wahrnehmung-noch-auch-Nichtwahrnehmung – das Gebiet der W. 131, 254, 360, 361, 392, 393, 397, 398 – W. (nevasaññānāsaññāyatanam) 254 A[49] – Überwindung des Bereiches der W. 255 – das Glück der W. 360 – majestätischer Friede auf der Höhe des Reiches der W. 398
Weg des Erlösten XIII, 251, 254 A[48] – W. der vollkommen Erlösten nicht erkennbar XVII, 388 – W. u. Steg jenseits des Todes 5, 13 – W. der Wiedergeburten (durch den Samsāro) 178 – W. zur Vereinigung mit Brahman 181, 183 – der schlechte W. 189 – des unentdeckten Weges Entdecker – Erschaffer – Erklärer 282 – der W. zur Leidensvernichtung 292 – der Heilsweg des Buddho = der W. der Erkenntnis 302, 380 – gangbarer W. zur *Charakteränderung* 302 A[53], 332 – den höchsten Weg bis zum Ende gehen 314 – der W. zur Verwirklichung der LdB 319 – der W. zu den Götterreichen ist auch der zu Nibbānam 321 – der W. der 4. Etappe, die Heiligkeit zu verwirklichen 327 – ein ungangbarer W. 332 – als der angebl. W. zum wahren u. vollen Glück wird die Tugend gelehrt 333 – W. der Erkenntnis des Buddho 335 – der W. zum Absoluten (asankhatam), zum Nibbāna-

zustand 385, 386 – der W. zum Wahren – anderen Ufer – Feinen – Ewigen – Todlosen – Endziel etc. 385
Wegeskenner, Wegeskundiger, Wegeswisser 282
Wegweiser – siegverheißender W. XVIII – W. ist der Vollendete 16
Wehe, Jammer, Leiden, Gram u. Verzweiflung 12, 149, 227, 311 – gegenwärtiges W. 33 – W. infolge Vergänglichkeit 68 – unser ureigenster Bereich, wo es weder Wehe, Jammer, Leiden ... gibt 149 – Wohl u. W. 154 – wir sind Wesen, die Wohlsein begehren u. W. verabscheuen 245, 262, 282, 374
Weib – besser das Ich als das W. suchen XVIII, 94, 144 A[199] – Schönheit od. Häßlichkeit eines W. 31 – von Leidenschaft für ein W. erfüllt 176 – jedes W. ist nur »ein mit Haut überzogenes Beingerüst« 283 – kein sexueller Verkehr mit dem W. eines anderen 315 A[87]
Weib u. Kind – die Loslösung von W. XXXVI – W. 7, 307, 309 – des ewigen Heiles willen W. verlassen 307, 309, 322
Weise – von W. im eigenen Inneren erkannt (paccatam veditabbo viññāhi) XIX – W. u. Scharfsinnige 21 – Toren od. W. 79 – W. u. Toren i. d. Morallehre des Buddho 304 – der W. aus dem Sakyastamm 321 – der abgrundtiefe W. (Buddho) 326
Weisheit – der Gipfel der brahmanischen W. XXXIII – W. des Veda noch nicht die vollkommene W. XXXVII – Quelle aller W. 20 – die vielgerühmte W. des Buddho 117 – Erwerbung von W. 181, 193 – die W. seine Genossin 216 A[114] – Loslösung durch W. 227, 343 – Fülle u. ganze Entfaltung der W. 264 – ein Gedanke an Lust, der die W. ausrodet 283 – die richtige anschaul. Erkenntnis wird zur hl. – *fähigen* – *vermögenden* W. 283, 298 – W. nur mäßig entwickelt (b. Sotāpanno) 325 – teilweise vollkommen in der W. (Anāgāmī) 327 – vollkommen in der W. (Arahā) 327 – die Hohe W. 334, (71) – der Heilige ist jenseits aller W. 353 – der in W. ausgediehene Geist 354 – in Konzentration ausgereifte W. 363
Wellen – drahtlose Hertzsche W. 376 – W. der Güte, des Mitleids, der Freude u. des Gleichmuts 376, 377
Welt – die W. an sich, ist das 4. unerfaßbare Ding XXXVII, 409 A[69] – Wesen der W. 11, 69 – Entstehung der W. 11, 64 – W. der Gestalten, Töne, Düfte, Säfte, Tastobjekte u. d. Vorstellungen 49, 409 – Objekte der W. 60 – Anfang u. Ende der W. liegen in unserm Körper 63 – Überwindung der W. 63, 262 – höllische W. 72 A[80], 154, 178, 179, 242 – die W. beherrschenden Gesetze 88 – ich komme auf die W., ich verlasse die W. 104 – wir sind *nichts* von der W., ... jenseits der W. 122 – die ganze W. ist anattā 122, 166, 396 – die W. etwas unserm tiefsten Wesen Fremdes 145, 169 – die W. für uns ein unergründl. Rätsel 145 – unser Auszug aus der W. 148, 352 – die W. ist dem Gesetz der Vergänglichkeit unterworfen 148 – diese W. ist die W. der 6 Sinne 148, 409 – die göttl. W. 154 – es gilt nicht, mich als Produkt der W. zu begreifen, sondern die W. als Produkt von mir 166 – die W. ein subjektives Phänomen des Einzelnen 166 – eine W. voll Harm 197 – eine glückl. W. 215 A[113] – eine unverstörbare W. (Brahmawelt) 216 – jedes Wesen selber der Demiurg seiner W. 216 – die ganze W. eine einzige gr. Leidenswelt 220, 409, (35) – ich bin jenseits der W. 231 – unser Verhältnis zur W.

233, 311 — Heraustritt aus der W. 245, 247, 306, 334 — Betrachtung des Selbstes u. der W. 257 A[56] — Vernichtung der W. 262 — unser Umherirren i. d. W., bald als Gott — Mensch — Gespenst — Tier od. Teufel 281 — der Macht des Erkennens ist die W. unterworfen 286, 289 — die W. aus den Angeln heben 294 — die Bande, die uns an die W. knüpft 305 — die ganze W. wirklich ein brennendes Haus 306 — Fortbestand der W. 307 — Auszug aus der W. 307 — keine Rückkehr in eine W. der Sinnenfreuden 316 — stufenweise Loslösung von der W. 321 — in ungeschlechtl. W. erscheinen 327, 329 — unser dürstende Wille nach W. u. Leben 338, 399, (346) — die W. das Reich der Natur, wie das der Mortur 353 A[130] — die ganze W. mit liebevollem Geiste durchstrahlen 372, 373 — die W. nur eine Beschränkung von mir 374 — was vergänglich ist, das wird im Orden des Heiligen die W. genannt 386, 395 — das »Was ist die W.?« ist nicht das Grundproblem 392 — die W. ist das Reich des Materiellen 408 — die W. wird nicht in ihrer Totalität erkannt 409 — die W. bleibt unerfaßbar wie unser eigenes Wesen 409 — die W. ist eine Erscheinung *für mich* 412

Weltall — im Mikrokosmos erleben wir den Makrokosmos, das W. 335

Weltalter (kalpa) 86 A[104]

Weltanschauung — jede philos. W. gründet sich auf 2 Elemente XXX — ungeheure Weite der indischen W. 86 A[104] — abendländische W. 86 A[104] — ptolemäische W. 114 A[141]

Weltauffassung — materialistische W. 22 — idealistische W. 157

Weltausbreitung — jenseits der ganzen W. XXXIII — Wahrnehmung der W. (papañco) 44, 138

Welten — Bewohner freudvoller W. 197 — das Charakteristikum der niederen leidvollen W. 198 — der Buddho kennt die W. 306, 318, 328 — W. der Götter u. Brahmas 318

Weltenbaumeister = unser dürstender Wille nach Leben 217

Weltenentstehungen — die Zeiten mancher W. u. Weltenvergehungen 154

Weltentrücktheit 266, 267

Weltentwicklung — es gibt keine W. 69

Weltenwanderung — Endlosigkeit unserer W. 75, 309 — die Anfangslosigkeit unserer W. 233 A[4] — ein Ende dieser unglückseligen W. 310

Weltflucht — verächtl. von W. reden 307

Weltgeschehen — Vorgang des W. 69

Weltkatastrophen 69

Weltleiden — Problem des W. 22 — Eiland im Ozean des W. 35 — das gr. W. der Vergänglichkeit 220

Weltling — der W. hält etwas für *das Ich* (attā) 415

Weltlust — Māro, der in die Maske der W. gehüllte Tod 339, 345, 353 A[130]

Weltmensch — der für seine ferne Zukunft besorgte W. 24 — ein W., der die Botschaft des Meisters nicht gehört hat 129 — gehört hat 130 — »der die Buddhabotschaft nicht kennende W.« 131, 140 — der die wirkl. Sachlage nicht kennende W. 218 — der unkundige W. 262, 284, 354 — der normale W. 304 — als W. leben 305, 310 A[73] — Sīlam des W. 333

Weltperioden 217

Weltprinzip – das W. gehört zu den 4 unerfaßbaren Dingen 395
Welträtsel, das 11
Weltschöpfung nicht so einfach wie die des Jehova 217
Weltseele – die W. (Brahman) = das letzte Prinzip der Welt selbst 393
Weltsysteme – das Universum besteht aus zahllosen W. 86 A[105]
Welttreiben – jegliches Interesse am W. ersticken 264 – die Erlösung (moksha) vom W.- vom Samsāro 395
Weltzeitalter – die zahllosen Billionen der W. 276 A[118] – seit unzähligen W. haben die Wesen dem Durste gedient 336
Werden – das Gesetz des W. in Abhängigkeit XVI – W. (bhavo) XIII, 157 A[10], 163, 163 A[25], 171 A[35], 223 – Gier nach W. 155 A[2], 352 – in der Welt gibt es nur ein unaufhörl. W. 60 A[62], 163 – W. ist die Ursache der Geburt 164, 227 – in Abhängigkeit vom Haften entsteht das W. 166 – Ursachen des W. 168, 172 – Gesetz des allmähl. W. 187 – der Durst nach W. (Dasein) 203, 316 A[89] – Zielstrebigkeit des W. ein unlösbares Rätsel für unsere modernen Naturwissenschaften 206 – das W. schaffende Denken 218 – Anhaften ist die Ursache des W. 167, 225, 227 – W. einer neuen Persönlichkeit 227 A[137] – ins unheilvolle W. verstrickt 238 – restlose Aufhebung des W. 246 – es gibt (für den Erlösten) kein neues W. 319, 386, (352) – durch dreifach Wissen neues W. zerstört 400
Werk – je nachdem seine Einsicht ist, danach tut er das W. XXXV – das W. scheidet die Wesen 184, 242
Werke – Eigner ... der W. sind die Wesen 184, 242 – objektive Betrachtung aller unserer W. 298
Wert – der einzelne in seinem W. od. Unwert ausschlaggebend XXVI – W. des Lebens 30, 31, 34, 69 – Urteil über den W. des Lebens 68 – W. eines Seins ohne Sinnen- u. Geistestätigkeit 107 A[135] – die Güte der Maßstab f. d. moralischen W. 375
Werte – »Umwertung aller W.« XXXIX A[10]
Wertlosigkeit alles Irdischen 193
Wesen – das Urproblem unseres tiefsten W. XLI – ein Kultus göttl. u. dämonischer W. XLVII – W. der Welt 11, 69, 318 – W. der Persönlichkeit 35, 36, 38, 47 – unser eigentl. W. liegt hinter unserer Persönlichkeit 53 A[45], 172 – ein erster Beginn der W. nicht zu erkennen 71, 75, 77 – Dahinschwinden u. Wiedererscheinen der anderen W. 78 – die Tiefe unseres W. 79 – ohne Zeugung ins Dasein tretende W. 79 – unser tiefstes W. zeitlos 86 A[104] – Bestimmung meines W. 91 – Frage nach unserm wahren W. 94 – die Persönlichkeit nicht das W. des Menschen 107 – der Glaube an Persönlichkeit als unser W. 114, 315 – die Außerweltlichkeit unseres W. 125 – Gott unser ureigenstes innerstes W. 137 A[182] – das W. des Vollendeten 139 – die Unzugänglichkeit unseres wahren W. für die Erkenntnis 143 A[194] – der Heilige geht ein in sein unergründl. W. 148 – das Verschwinden-Erscheinen der W. 154 – Bereich unseres tiefsten W. 159 – die Person angebl. ein W., dem Empfinden u. Wahrnehmen wesentl. sein soll 159 – das W. aller Naturkräfte ist das Kraftprinzip des Haftens 165 – unser unergründl. W. ein Fremdes gegenüber der Welt 169, 219 – das Werk scheidet die W. 184 – die W. in der

Hölle 197 – jedes W. selber der Demiurg seiner Welt 216 – W. der Körperlichkeit 225, 302 – unser W. ist den Gesetzen des Entstehens u. Vergehens entrückt 240 – wir sind W., die Wohlsein begehren u. Wehe verabscheuen 245, 262, 282, 374 – ewige Bestimmung jedes W. 308 – Identifikation mit den anderen W. 373 – Schrankenlosigkeit seines W. 374, 375 – unser innerstes W. bestehe angebl. im Erkennen 395 – Brahman = das große, durch u. durch Erkenntnis seiende W. 394, 397 – unser über alles Erkennen erhabenes W. 401 – in meinem Willen erscheine mein W. 410 – Verneinung meines Willens stelle eine Änderung meines W. dar 411 – der Wille ist nicht mein W. 412 – mein wahres W. ist völlig qualitätslos 413 – das tiefinnerste W. des Menschen soll angebl. sein jeweiliges *Handeln* sein 414

Wesenheit – die menschl. W. bestehe angebl. in den körperl. u. geistigen Kräften XLV – die Tatsache unserer W. ist selbstverständl. 92 – Bestandteil der menschl. W. 94 – die Auswirkung unserer innersten W. 96 – unsere wirkl. W. 106 – Anklammerung an das Denken, bzw. d. Bewußtsein als eigentl. W. 106, 257 – Problem der Beschaffenheit unseres Selbst, unserer W. 107 – die *Person* eine substantielle W.? 122

Wesenskreislauf – die Verstrickung in den W. XIII

Widerschein des Mondes 6 – W. unseres eigenen Verstandes 407

Widersprüche, unausrottbare 84 – W. zw. formalem Recht u. Moral 310 A[73]

Widerstreben u. Gier = die beiden Charakteristika alles triebmäßigen Wollens 240

Wiedererscheinen in einer Hölle od. im Tierreich 88 – W. in der Welt, bald als Gott – Mensch – Gespenst – Tier – Teufel 281

Wiedergeburt – Vernichtet ist die W., erfüllt der heilige Wandel XIV, 258, 325, 352 – Kreislauf der W. XVI, XXXV, XXXVI, XLIII, 71, 76, 78, 85 A[104], 91, 201, 205, 222, 225, 315, 369, 413 – die W. zu einem neuen, uns angemesseneren Dasein XXXV – Glaube an die W. XXXV – der Buddho lehrt die W. 63, 79, 174 – die Zahllosigkeit der uns bevorstehenden W.n 90 – die W. als Mensch 91 A[108] – Bedingungen der W. 162 – Ursache unserer steten W. 172, 215, (221) – Vorgang der W. – Das Karma-Gesetz 172 – Problem der W. 175 – der lange Weg der W. 178 – der die W. erzeugende Durst 203 – W. je nach den Hervorbringungen 214 – Sorge um eine günstige W. 215 A[112] – Heraustritt aus dem Kreislauf d. W.n 227, 240, 315 – der Durst ist die Ursache des Kreislaufes der W. 239 – Kette der W. 276 A[118] – Voraussetzungen für eine günstige W. 315 – bloße Tugend kann nicht über den Kreislauf der W.n hinausführen 333 – W. i. d. Brahman-Welt 175 A[42], 216, 316, 373 A[180]

Wiederholungen – der Grund für die oftmaligen W. in den Sutten 364 A[154]

Wiederverkörperung – Lehre von der W. 13 – W. in den höchsten Lichtwelten 275

Wille zum Leben 3, 68, 144, 410 – Schweigen des W. 17, 19 – restlose Vernichtung des W. 19 – Ozean des W. 20 – Befriedigung des W. 32 – Objekte des W. 34 – der W. im Menschen 69, (48, 347) – der W. als Quelle der Wahrheit 83 – der W. ist nicht zu belehren 83 – unser nach Wohlsein dürstender W. 88 – der W. zur Selbstvernichtung wesenswidrig 105 – des

Vollendeten W. zum Leben ist vernichtet 144 – der dürstende W. nach neuem Werden 177 – Konzentrierung des W. zum Leben 177 – der W. sei unser leibhaftiges, wirkliches u. wahres Selbst 199 – der dürstende W. kein Metaphysisches 199 – der W. die Quelle der Hervorbringungen 208 – Vernichtung des dürstenden W. 209, (245) – unser dürstender W. nach Leben ist unser Weltenbaumeister 217, (338) – der aus unserm Ich hervorquellende W. 219 – der irrtüml. Satz: Ich bin durch u. durch W. 233, 242 – der W. fälscht die Erkenntnis 234 – die gemeinhin erfahrene Unmöglichkeit, seinen W. zu ändern 234 – doppelte Betätigung unseres W. 239 – auch der W. ist anattā 239 A[19] – die Grundeigenschaft des W. ist die Selbstsucht 243 – dem W. zum Leben ist das Leben gewiß 262, 285 – die Selbstentzweiung des W. 271 – der W. nach Erkenntnis 271, 368 – der W. zur Heiligkeit 272 – durch den W. wird der W. verleugnet 273 – der Intellekt ist nach Schopenhauer der Diener des (triebmäßigen) W. 284 – wir *sind* nicht W., sondern *haben* bloß einen W. 290 A[22] – das Verschwundensein alles dürstenden W. 319 – nur die anschaul. Erkenntnis beeinflußt unsern W. 339 – je konzentrierter der W., desto weiter sein Wirkungsbereich 376 – der Machtbereich des W. 377 A[189] – das Problem des W. 397 – der W. das Ding an sich? 409, 410, 413 – nach Schopenhauer *bin* ich W. 410 – ursächl. Bedingtheit des W. 410 – Unveränderlichkeit des W. (Determinismus) 411 – des Menschen W. ist der wahre Kern seiner *Persönlichkeit* 411 A[75] – der W. ist nicht mein Wesen 412

Willenlosigkeit – der Wille zur W. 273 – W., absolute Freiheit, unbeschreibl. Friede u. lauterste Seligkeit sind synonyme Ausdrücke 273 – Glück der W. 273 A[108] – absolute Wunsch- u. W. 354

Willensbefriedigung ist Glück 32, 33, 272, 273 A[108] – W. 34 – Unmöglichkeit dauernder W. 69 – die Notwendigkeit der W. 397

Willensdisposition – latent gewordene W. 187 – schlechte W. 194 – der Wille des Menschen eine Summe bestimmter W.en 239 – die Gewohnheit schafft bestimmte W.en 241, 242

Willensfreiheit der Wesen 83 – das Problem der W. 196 A[86], 238, 412 A[76] – vollkommenste W. verwirklicht 250

Willensgier – wo W. ist, dort ist das Haften 172

Willenshemmung ist Leid 32 – W. ist Unglück 33

Willenskraft – wie Stahl war des Buddhos W. 338, 350

Willensrichtung = die Gesinnung 187

Willensumschaffung auf dem Wege der schöpferischen Denkakte 215

Willensunrast – Unfriede ist immer W. 354

Willensverleugnung – Zur W. wird beim Erhabenen das hl. Leben geführt 273

Willensverneinung als das magnum mysterium erklärt 412

Willensvollzieher sind die Hervorbringungen 209

Wirken – Früchte seines W. 24 A[53] – W. = *verwirklichtes* Wollen 188, 277 A[119] – W. (Kammam) = Willen 188, 277 A[119], 400 A[46], 414 – Ernte unseres W. 195 – das der deutschen Sprache eigentüml. Wort »Wirken« 277 A[119] – vorgeburtl. W. (Kammam) 314 – *echte* Mönche = die Könige im heilsamen W. 378

Wirklichkeit – es gibt eine endgültige W. XXIII – in die absolute W., das Nib-

bānam, unterzutauchen XLI – objektive W. 44 – Untersuchung auf dem festen Boden der W. 107 – alle Phantasieprodukte zerschellen an der W. 113 – das der W. angepaßte Denken 142 – Entelecheia heißt »W.« 207
Wirklichkeitsergründung 368
Wirkung – Verhältnis von Ursache u. W. 57
Wirkungen, postmortale 192
Wirkungsbereich – je konzentrierter der Wille, desto weiter sein W. 376
Wissen – der Veda, »das (heilige) W.« XXX A[4] – der Buddho verlangt keinen Glauben, sondern verheißt W. XXXVIII – jedes W. ist ein Urteil XXXVIII – Wahrheit ist W. XXXVIII – das W. von der Erlösung XIV, 258 – das erste u. zweite der 3 großen W. 154, 155 – Aufgehen des vollen W. 258 – Erlösung durch W. 291 A[27], 341, 366, 368 – das heilige W. 291 A[27], (234, 354 ff.) – das »W.« vom Absoluten (Veda) 319 – das W. des Kämpfers 326 – die Erkenntnis muß zum unfehlbaren W. ausreifen 336 – durch Gewinnung von W. den Pfeil des Durstes herausziehen 336 – Gewinnung des W. 341 – W. steigt auf 341, 352 – wer dreifach W. hat verwirklicht 400
Wissenschaft des Buddho XL – die medizinische W. 105
Wissenschaften – unser Zeitalter mit allen seinen W. u. techn. Errungenschaften XLIV – unsere exakten W. 46, 78 – erster Grundsatz der W. schon bei Plato 113 A[140] – Zielstrebigkeit des Werdens für unsere modernen W. ein unlösbares Rätsel 206
Wohl im Buche des Lebens 32 – W. = Glück 34 – vergangenes W. 33 – W. u. Wehe 154 – wahres W. 209 – W. u .Heil 242, 312 – ein W., von dessen Größe sich der Weltmensch keinen Begriff macht 264 – das W. der Loslösung – Einsamkeit – Beruhigung – Erwachung 268, 272 – heroisches W. 268 – eine heilsame Tat, die W. aufzieht u. züchtet 300 – das W. eines geliebten Wesens 304 A[60] – sein eigenes ewiges W. wirken 310 – das wahre W. der anderen nicht gefährden 311 – das wahre W. der Seinen 311, 312 – die Sorge um das ewige W. 314 – das flüchtige irdische W. 376 – zum W. u. Heile der Götter u. Menschen 378, 379 – Unheilsam in der eigenen Haut, wird allgemeines W. gewählt 378
Wohlbefinden – Betrachtung des ewigen höchsten W. 343 – vollkommenes W. – mit all dem von Freude durchtränkten W. 354–356 – W. im Bereiche des grenzenlosen Bewußtseins – der Nichtirgendetwasheit – der Aufhebung von Wahrnehmung u. Empfindung 359–361 – unerschütterl. W. 388
Wohlsein – Leidlosigkeit u. W. 24 – unser nach W. dürstender Wille 88 – Durst nach Dasein u. W. 199, 239, 374 – wir sind Wesen, die W. begehren u. Wehe verabscheuen 245, 262, 282, 374 – Verlangen nach W. 263, 374, 375 – der GROSSE FRIEDE höher als alles »vollkommene W.« 269 – W. schon im gegenwärtigen Leben 341
Wohltäter – Mönche die größten W. ihrer Volksgenossen 377
Wohltätigkeit – glückbringende W. 306, 328
Wohlwollen – grenzenloses W. = Güte 375 – schrankenlose Betätigung des W. 375 A[185]
Wollen – Qual – Trübungen des W. 19 – Stürme des W. 20, 334 – Leiden ist gehemmtes W. – die Natur jegliches Seienden besteht im W. 29 – Objekte

unseres W. 35 – Äußerungen des W. 47 A[28] – Zusammenbruch alles W. 68 – W., tanhā, Durst 171, 239 – das W. eines sterbenden Wesens 175 – Wirken = *verwirklichtes* W. 188, 277 A[119] – Regung des W. 234, 294 – die Erkenntnis tötet jedes W. 235 – das W. eine unwesentl. Eigenschaft von mir 236 – die Freiheit ist im Grunde eine Freiheit vom W. 238 – ein von Überlegung u. Erwägung bestimmtes W. 239 – unser W. von vornherein mehr od. weniger *determiniert* 239, 240 – die Klage über die Unbesiegbarkeit unseres W. 241 – die richtige anschaul. Erkenntnis wird zum Quietiv des W. 283 – jedes W. ist zunächst nur ein Erkennen-wollen u. dann erst ein Besitzen-wollen 286 – jedes W. die Frucht u. Folge einer richtigen od. falschen Erkenntnis 287 – Veredelung unseres dürstenden W. 339 – Vernichtung des dürstenden W. 343 – wir leiden an d. Krankheit des W. 373 – alles W. nur ein Sehen-, Hören-, Riechen-, Schmecken-, Tasten-, Denken-wollen 408 – das W. in die Gesetze des Stofflichen verstrickt 408 – das völlige Erlöschen alles W. 409 – W. u. Nichtwollen sind nur *Akte*, die ich setze 410

Wollust – viel W. bietet das Leben 29 – die Schauer der W. 173, 174 – unerlaubte W. vermeiden 298 – Hang zur W. 324 A[97]

Wonne – himmlische W. genießen 257 – aus W. bestehend 392

Wort – ein bloßes W. im Kopfe 109 – ein W. der Lehre besser als 100 Lieder 345 – logos bedeutet »W.« u. »Vernunft« 385

Worte – rohe W. vermeiden 298, 331 – objektive Betrachtung aller unserer W. 298 – vor den W. soll man sich betrachten 299, 301, 302

Wunde der 6 Sinne 380 – W.n eines Aussätzigen 380 A[207]

Wunder der Belehrung 312 – magische Kräfte nichts mit den biblischen W. gemein 362 A[147]

Wunderding = Dhammo XXXVIII, 317, 319, 321 – Art der Überlieferung des W. XLIV – das W. auch als bloße Volksreligion XLVII – Zuflucht zum W. 317, 329 – Verkündung des W. 318, 320, 322 – W. (Saddhammo) »das beste Ding« 319 – W. (ayam dhammo) 319 – das klar sichtbare W. 320 – wer das W. sieht, der ist ein Erlesener 326 – Vertrauen zum W. 329

Wunschlosigkeit, vollendete XLII – Empfindung der W. 362 A[146] – absolute Wunsch- u. Willenlosigkeit 354

Wurzel des Leidens 203 – W.-Bewußtsein der Mahāsāñghikas XXIII

Yogin – der wahre Y. XXXIV – tiefe Versenkung des Y. 392 – der Y. identifiziert sich mit dem »Element des Erkennens« 393 – Vollberuhigung des Y. 393

Zeit – jungvedische Z. XXXIII – Gesetze von Raum u. Z. 174 – Unendlichkeit der Z. wird zum Spiegel des eigenen Wesens 276 A[118] – Raum, Z. u. Kausalität 402, 403 A[57] – die Z. ist nichts Reales 406 – die Zeit ist die Form der Kausalität 406 – für den Buddho existiert das Problem der Z. nicht 406 A[66]

Zeitalter – unser von geistigem Hochmut strotzendes Z. XLIV – Z. der Naturwissenschaften 6 – Steigerung bis zum goldenen Z.? 70 A[75] – das gesegnete Z. des Buddho 314 – unser übelartiges Z. 314

Zeitrechnung – die buddhistische wie die indische Z. 86 A[104]

Zentrale der Sinne 39 — Z. der Außensinne = Denksinn 48 — das Denkorgan als Z. 52 A[40]
Zentralerkenntnisvermögen — vom Z. blitzschnell aufgefaßt 44 — Z. = der Intellekt 284
Zentralnervensystem 52 A[40]
Zentralorgan — der Intellekt als Z. 46
Zentralstelle — das Gehirn als Z. 172
Zentrum der ganzen Welt 89 — auf das »Z. seiner Lebensgeburt« zurückziehend 166, 219
Zeremonien — Glaube an die Wirksamkeit religiöser Z. 169, 303, 315, 324, 325 — sein Heil von religiösen Z. u. Gebräuchen erwarten 324
Zerfall des Körpers als des Bewußtseinsapparates 261 A[73], (60) — Z. der Sechssinnenmaschine im Tode des Heiligen 289 A[21]
Zersetzung u. Neubildung des ganzen Individuums (Palingenesie) 84 — ein in Z. begriffener Leichnam 101 A[126] — Z. u. Auflösung der Leidensmaschine (körperl. Organismus) im Tode 160
Zerstörung — Gesetz der Z. 67 — Z. des Kreislaufs 156 — er vermeidet die Z. von Keim- u. Pflanzenleben 331, 370
Zerstreutheit = das Haupthindernis aller konzentrierten Geistestätigkeit 365
Zeugung — Moment der Z. 37 — ohne Z. ins Dasein tretende Wesen 79
Ziel der LdB 18, 125 — das metaphysische Z. 89 — Pfad, Z. u. Erlösung 118 — das höchste Z. aller Heiligkeit ist der Heraustritt aus dem Samsāro 156, 306, 315, 334 — Z. alles moralischen Strebens ist die rechte anschaul. Erkenntnis 298 A[47] — das Z. (die Unsterblichkeit) noch *in diesem Dasein* erringen 322 — Z. des heiligen Wandels 323, 335 — Z. der 2. u. 3. Etappe des Heilsweges 327 — Z. der allmähl. Vernichtung des dürstenden Wollens 343 — Z. in Stufen verwirklichen 344 — Z. der Heiligkeit 400 A[46]
Zielstrebigkeit des Werdens ein unlösbares Rätsel 206
Zivilisation = eine Verfeinerung der Genußsucht XXIX, 22 A[50] — Z. der Fabrikschlote = die erbärmlichste aller Z.en XXX — Z. unseres Zeitalters — Eigenart unserer Z. 24 A[53] — Z. = Auswirken der uns erfüllenden Triebe 24 A[53]
Zorn 47 A[28] — das Charakteristikum des Z. 185 A[54]
Zuflucht — Z. zu mir selbst 147 A[205] — mein Wirken ist meine Z. 190 — Z. zum Buddho — Wunderding — Gemeinde 317, 323, 329 — Z. nicht einfach zur Mönchsgemeinde, sondern zur Jüngergemeinde 328
Zufluchtnahme zu den Drei Juwelen 306, 317
Zufriedenheit — die LdB führt zu Z. u. nicht zu Unzufriedenheit XXVII — heitere Z. 216 A[114], 266 — ausgerüstet mit Hoher Z. 264
Zukunft nach dem Tode XXIX, XXX, 7, 79 A[92] — Sicherung der gr. Z. nach dem Tode XXIX, XXX, XL — Überblick über Vergangenheit u. Z. 30, 231 — Ausblick auf die Z. 33 — seine Z. gestalten 215 A[112] — unsere Große Z. nach dem Tode 330 A[98], (315 A[87])
Zündholz — ein Z. besteht aus 2 heterogenen Elementen (Holz u. Feuer) 57 — Reibung des Z. an der Reibfläche 167, 171, 173
Zuneigung u. Widerwillen 250 — weder Z. noch Abneigung 368

Zunge u. die Säfte 39, 41, 44, 48, 285, 302, 344, 347, 404 – Z. = Schmeckorgan 40
Zurruhekommen des Denkens u. Überlegens 355 – das beseligende Z. der (Lebens-) Prozesse 387
Zusammenbruch dieses Lebens 3 – Z. alles Wollens 68 – Z. aller Sinnengenüsse u. Sinnenbefriedigungen 221
Zustand der Gefangenschaft u. Z. der Freiheit XXII – friedvoll ist dieser Z. XLI – uns allein angemessener Z. der Freiheit 131, 237, 261, 269, 317, 319 – der Z. des Vollendeten nach dem Tode 132, 275 – Z. des Nichtwissens 232, 234 – die *ewige* Ruhe allein ist als das Wechsellose der leidlose Z. 269 – Z. der Unwissenheit 304 A[60] – unsere Ursehnsucht nach einem uns absolut angemessenen Z. 321 – der absolut angemessene Z. (Nibbānam) 321, 354, 415 A[86] – es gibt einen durchaus glücklichen Z. 333 – der unvergl. Z. erhabensten Seelenfriedens 345 – Z. jenseits der Sinnenfreuden 355 – Z. jenseits alles Leides u. Wohlbehagens 357 – Z. vollendeter Gleichgültigkeit 357 A[139] – Z. vollendeter Gleichgültigkeit 357 A[139] – Aufenthalt im absolut angemessenen Z. der Freiheit 362 A[146] – Z. tiefster Versenkung 362 A[147] – Z. des Erlösten 387 – Z. der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung 398
Zustände höchster Glücksempfindung 88 – Z. kaum faßbaren Schmerzes 88 – Vordringen zu noch erhabeneren Z. 359 A[143]
Zutaten späterer Mönche im Suttapitakam XLVIII
Zweck der LdB = völlige Leidensvernichtung XXXIX, XL – alles irdische Tun ist ohne Z. 81
Zweifel u. Irrtum 6, 409, 410 – das Schwanken u. Zweifeln ist eine Hervorbringung 214 – Z. als 5. Fessel 315 – Z. an den 4 Hohen Wahrheiten 315 A[89], 324, 329 – in Zweifeln u. Anfechtungen einander beistehen 323 – über allen Z. hinübergekommen 325
Zweifelsucht ersticken 265, 325, 326 – reines Verständnis vertilgt die Z. 334 – das Denken von Z. durchsetzt 338
Zweiheit – keine Z. 396 – keine andere Z. als die von Auge u. Gestalt etc. 397
Zwiesprache mit den Bewohnern der Götterreiche halten 321

IV. REGISTER DER PALI- UND SANSKRIT-TERMINI

[(S) = Sanskrit]

abhibhāyatanā = die acht Überwindungen 369 A[167]
adoso = Haßlosigkeit 198
aham = ich 389
akiñcano manta carāmi loke = Ich wandere als einer, der nicht irgend etwas ist, der nur noch denkt, in der Welt (Su. Nip. 455–456) 388
akuppa= ewig 386
akusala = unheilsam 196
ālaya-vijñāna (S) = Speicher-Bewußtsein der Vijñānavādins XXIII
alobho = Gierlosigkeit 198
amāradheyyam = das Reich der Todlosigkeit 353 A[130]
amoho = Verblendung 198
anāgāmī = der Nie-Wiederkehrende 316 A[91], 327
ananuvejja = ist nicht ausfindig zu machen XXV A[14]
ānanda (S) = Wonne, höchste Seligkeit 392
ānandamaya (S) = aus Wonne bestehend 392
anātman (S) (Pāli: anattā) = das Nicht-Ich XIV
anattan im Sinne einer späteren Zeit = niḥsvabhāva = wesenlos, irreal XX
anissito ca viharati, na ca kiñci loke upadiyati = unangelehnt verharrt er und an nichts in der Welt haftet er XXI
anicca = vergänglich 302
animitta-cetosamādhī = Konzentration des Geistes ohne Objektwahrnehmung 393 A[8]
anupādisesanibbānam = das Erlöschen ohne einen Rest von Beilegungen 260
anupādisesa-nibbānadhātu = der von allen Beilegungen freie Nirvāna-Bereich 400 A[46]
attani ca attaniye anupalabbhamāne = das Ich und das dem Ich Zugehörige ist nicht aufzufinden XXV A[14]
ariyasāvako = der Hohe oder der Erlesene Jünger 323
āsavā = die vier Arten der Einflüsse (sinnl. Begehren, Gier nach Werden, Ansichten, Nichtwissen) 155 A[2]
āsavo = Beeinflussung XXIV, 126 A[163], 155 A[2]
asankhatam = das Nichthervorgebrachte, das Absolute 385
asmi-māno = Ich-bin-Dünkel = Eigendünkel 193, 341, 350
atakkāvacara = nicht im Bereich des bloß abstrakten Begriffes XI, XLII, XLIII, 385, 386, 387, 388, 390
ātman (S) (Pāli: attā) = das wahre Ich XIII, 93, 392
attham gato = der Heimgegangene 147
attavirahita, die Deutung a. »ohne ātman« gilt nicht für den älteren Buddhismus XX
Aṭṭhakathā = Erklärung des Sinnes. Werk der Theravādins XLIV, XLV
avācya (S) = unbeschreibbar XXII
avidyā (S) = Zustand des Nichtwissens 394
avijjā = Nichtwissen 222

āyusankhāro = Leben erhaltende Schöpfertätigkeit 326
āyu = Lebensfähigkeit 255 A[50]

bhava-sankhāro = das Werden schaffenden Denken 219
bhavatanhā = der Durst nach Werden 224
bhavāsavo = Beeinflussung durch die Gier nach Werden 155 A[2]
bhavo = XIII, 157 A[10], 163, 163 A[25], 171 A[35], 223
bhavangam = unterbewußtes Lebenskontinuum XXIII
bojjhango oder sambojjhango = Erweckung 368 A[162]

caitanyam (S) = reine Geistigkeit 392
cattāro satipaṭṭhānā = die vier Gegenstände des Gedenkens oder der Besonnenheit 292
cetosamādhi = Konzentration des Geistes 289, 290
cetovimutti = die völlige Geisteserlösung 291, 291 A[27]
chandapahānattham = zum Zweck der Willensverleugnung 273
cittam = Gemüt, Geist, Denken 210, 213, 217, 290 A[23]
citt'ekagattā = die Einheit des Geistes 266, 284

damyata! (S) = bezähmt euch! XXXV
dayathvam! (S) = habt Mitleid! XXXV
dassanamūlika = in der Anschauung wurzelnd 385
datta! (S) = gebt Almosen! XXXV
dharmaskandha (S) = der Stand des Asketen XXXVI
dhātu = Element 59
ditth' eva dhamme = während der sichtbaren Erscheinung 388
doso = Haß 198
dravya (S) = das Ding an sich XXII
dukkha = leidvoll 302

etam santam = das ist friedvoll = 355, 356 A[136]
gandhabbo = Jenseitswesen (das samsārische Wesen auf der Zwischenstufe zwischen Tod und Geburt) 174 A[40]

jānāti passati = Erkennen und sehen 385
jāti = Geburt 157 A[10], 223
jhānā = die beschaulichen Schauungen 213 A[110], 369
jhāna-visayo = der Machtbereich der Schauungen 362
jīvaḥ (S) = Seele XII
jīvitasankhāro = die auf Lebenserhaltung gerichtete Hervorbringung 218

kalpa (S) = Weltalter 86 A[104]
kāmo = Begierde, Sinnenlust 324, 354, 400 A[46]
kāmavitakko = Gedanke an Lust 283
kāmagunā = die fünferlei Objekte der Sinnenlust 354
kāmā = die Sinnenlüste 345
kāmarāgo = Reiz der Sinnenlust 337
kammam = Wirken 188, 189 A[64], 277 A[119], 400 A[46], 414, 414 A[82], 415
kamma-vipāko = die Frucht der Taten 189 A[65]
karma (S) = Wirken, Handeln 189 A[64]
kasinam = das Alleinswerden 368, 369
kāya-sankhāro = körperliche Hervorbringung 367 A[159]
kāyo = Körper (Anhäufung, Aggregat) 36 A[9], 100 A[125]
khandhā = die Gruppen 400 A[46]
kilesā = die moralischen Gebrechen 400 A[46]
kimkusala = das, was angemessen ist 319
kusala = heilsam 196

lobho = Gier

māyā (S) = Blendwerk 394
māyāvin (S) = Zauberer 394

mano = das Denken 39, 216, 290 A[23]
mettā = die Güte 377 A[192]
moksha (S) = Erlösung 395

nāmam = Fähigkeit zur Hervorbringung des Geistigen 51, 52, 62 A[65]
nāmakāyo = Geistkörper 53, 55
nāma-rūpakkhandho = betont die geistige Hervorbringungstätigkeit des lebenden Körpers 62 A[65]
nāma-rūpam = körperlicher Organismus 51, 52, 52 A[42], 53, 55, 56, 58, 61 A[65], 62, 64, 124 A[155], 158 A[10], 201, 291
neti neti = er ist nicht so und nicht so 392
nibbāno = willenlos 260 A[65]
nibbuto = erloschen 260 A[65]
niḥsvabhāva (S) = wesenlos, irreal
nirodha-samāpatti = Erlangung der Aufhebung 255 A[50]
nirvāṇadhātuḥ (S) = Sphäre des Erlöschens XIII
nirvāṇam (S) = Erlöschen XI, XII, XIII
nirvāṇapuram (S) = Stadt des Erlöschens XIII
nīvaranā = Hemmungen 369
nyāsa (S) = Entsagung XXXVI

orambhāgiāni saññojanāni = die 5 an das Niedere fesselnden Koppeln 324

pabbajjā = Gang in die Heimlosigkeit 23, 322
paccatam veditabbo viññāhi = von Weisen im eigenen Inneren zu erkennen XIX
pañcupādānakkhandhā = die 5 Gruppen des Anhaftens 169
paññāvimutti = Erlösung durch Wissen 291 A[27]
papañco = Weltausbreitung 44, 138
paramattha-dhammo = der allein angemessene — absolute — Zustand 415 A[86]
paṭibuddho = ein aus dem Traum »Erwachter« XXXVII
paticcasamuppādo = die Kette der Abhängigkeiten 52 A[38], 61 A[65], 157, 158, 159, 163 A[25], 203 A[99], 204, 244, 324
paṭibhāga-nimittam = farbloser und gestaltloser innerer Reflex 369
pātimokkham = Mönchsregeln 323
paṭisaranam = Zentrale der Sinne 39
phasso = Berührung 223
pitakam = Korb, Sammlung XLIV
prajñātman (S) = das Erkenntnis-Selbst 392
pra-ni-dhanam (S) = tiefe Versenkung 392
pubbenivāsānussatinānam = Erinnerung an frühere Geburten XVII
pudgalavāda (S) = die Lehre vom Subjekt XXII
puggalo = Individuum, Einzelwesen 118
puññam = Verdienstlichkeit 216 A[114]
purusha-artha (S) = Endziel des Menschen XXXVII

rūpam = körperliche Form XXVIII A[1], 37, 39 A[14], 51, 56 A[52]
rūpagata = im Sinne der Körperlichkeit 389
rūpakāyo = Stoffkörper 53
rūpakkhandho = Körperlichkeit 61 A[65], 62 A[65]

sabbasankhārasamatho = das Aufhören aller Hervorbringungen 261, 400 A[46]
sabbakāyo = der ganze Körper 366 A[158]
sabbe dhammā anattā = alle Hervorbringungen sind vergänglich 204
sabbe sankhārā dukkhā = alle Hervorbringungen sind leidbringend 204
sabbesu dhammesu anupalitta = von allen Dingen unbefleckt 388
sabbupadhipatinissaggo = die Los-

lösung von allen Beilegungen 400 A[46]
saddhammo = die wahre Sachlage 214, 319
sakadāgāmī = der Einmal-Wiederkehrende 316 A[91], 327
sakkāyo = (sat-kāyo) Persönlichkeit, der Inbegriff der 5 Gruppen 36 A[9], 37 A[9], 192 A[27]
sakkāyadiṭṭhi = der Glaube an Persönlichkeit als unsere Essenz 114, 315, 324, 325
salāyatanam = das sechsfache Gebiet (6 Sinnesorgane) 223, 223 A[125]
samādhi = Konzentration 284, 289
samatha-yāniko = ein durch Schauungen Beruhigter 363
samatho = Gemütsruhe 17
= die Vollberuhigung 363
sambojjhango oder bojjhango = Erweckung 368 A[162]
sammā-ājīvo = rechter Lebensberuf 298
sammā-ditthi = rechte Anschauung 283
sammā-kammanto = rechtes Handeln 298
298
sammā-samādhi = rechte Konzentration 291
sammāsambuddho = ein vollkommen Erwachter 186 A[58], 261 A[68]
sammā-sankappo = rechtes Sich-entschließen 298
sammā-sati = rechtes Gedenken, rechte Besonnenheit 292 A[29]
sammā-vācā = rechtes Reden 298
sammā-vāyāmo = rechtes Mühen 297
saṃsāraḥ (S) = »der zum Ausgangspunkt zurückkehrende (sam) Lauf (sar)« 71 A[78]
saññāvedayitanirodho = Aufhebung (nirodho) von Wahrnehmung und Empfindung 255 A[50]
sati = Besinnung, Gedenken 292 A[29]
satto = Lebewesen 208, 120 A[148]
sataḥ sattvasya (S) (Pāli: sato sattassa) = das vorhandene Lebewesen XV
sattva (S) = das Lebensprinzip oder das Lebewesen XXII
sa-upādisesa-nibbānam = das Nibbānam mit einem Rest von Beilegungen 261, 400 A[46]
sāvakasangho = die Jüngergemeinde des Erhabenen 306, 328
skandha (S) = Gruppen XXI, XXII
sukkhavipassako = einer, der erkennt, ohne die Vollberuhigung der Schauungen zu erreichen 363
suttappabuddho = »der aus dem Schlaftraum Erwachte« XXXVII

taṇhā = Durst, dürstender Wille 157 A[10], 170, 171, 177, 196, 223, 239 A[20]
taṇhupādiṇṇa = Machwerk des Durstes 208
tato 'nyad ārtam (S) = das ist leidvoll XIII
thero = der Älteste XL, XLIV, 389
tīni lakkhanāni = die 3 Merkmale 302

uda koci no 'mhi = ich bin überhaupt nicht irgend wer 388
uddhacca-kukuccam = Gedankengestöber und innere Unruhe 265
uddhaṃsoto hoti akaniṭṭhagāmī = zu den Hehren Göttern Eilender 343
uggaha-nimittam = aufgefaßter Reflex 369
upacāra-samādhi = angrenzende Konzentration 369
upadānakkhandhā = die Gruppen des Anhaftens 209 f.
upādānam = Anhaften 157 A[10], 223, XIII
upadhi = Beilegung 261 A[67], 324, 400, 400 A[46], 415 A[86]
upādhi (S) = Bestandteile des Nicht-Ich 400
upādi = die gleiche Bedeutung wie upadhi 400 A[46]

vedanā = Empfindung 62 A[65], 223

vedanākkhandho = eine der 3 Gruppen der geistigen Prozesse 62 A[65]
vibbhajjavādo = Epitheton der Lehre des Buddho (Religion of Logic or Reason) XL
vihāro = Verhalten, Aufenthalt 215
Vijñānavādins (Yogācārins) (S) = Anhänger der Nur-Bewußtsein-Schule XXXIII
vimutti = Loslösung, Erlösung 261 A[73]
viññānam = Bewußtsein, Erkennen 59, 60 A[62], 210, 211 A[108], 223, 290 A[23]
viññānakkhandho = die Gruppe des Bewußtseins 62 A[65]
vitakkavicāro = Denken und Erwägen 213

*

Zur Aussprache der indischen Wörter

a, i, u: kurz; ā, ī, ū: lang; e, o: lang, ausgen. vor Doppelkonsonanten; c = tsch; j = dsch; ñ = nj in heranjagen; n und m mit dem diakr. Punkt über den Konsonanten = ng in lang, Ring, Klang usw.; y = j; v = w; kh, gh, ch, jh, ṭh, ḍh, ph, bh gelten als *einfache* Konsonanten, sie sind wie k, g usw. mit deutlich nachstürzendem Hauche zu sprechen, also kh wie in schre*ck-h*aft usw. Vor diesen Lauten gelten also e und o als Längen. Bei ṭ und ṇ ist die Zunge gegen den Gaumen zu pressen.

Ein Pāli-Wort lautet im allgemeinen nur in einen Vokal oder in den Anusvāra m mit diakr. Punkt (ng) aus. In den meisten Fällen ist in diesem Buch beim auslautenden m das diakritische Zeichen nicht angegeben.

Die Betonung richtet sich nach der Länge der vorletzten Silbe; ist sie lang, so wird sie betont, ist sie kurz, so wird die drittletzte Silbe betont. Lang ist eine Silbe, wenn ihr Vokal lang ist: ā, ī, ū, e, o; oder wenn auf den Vokal zwei oder mehr Konsonanten folgen.

Die Arbeiten für das Register übernahm Walther *Kiene*.
Die Herausgeber sprechen ihm dafür ihren herzlichen Dank aus.

Über den Autor

Georg Grimm (25. Februar 1868 bis 26. August 1945) widmete sich nach vollendetem Theologiestudium dem Studium der Jurisprudenz. Er schlug die richterliche Laufbahn ein. Sein philosophisches Interesse ließ ihn sich bald dem intensiven Studium der Werke Arthur Schopenhauers zuwenden. Anregend war für ihn auch der Verkehr mit *Carl Du Prel* (1839 bis 1899), als dessen Hauptwerk »Die Philosophie der Mystik« bekannt ist. Unter dem Einflusse Schopenhauers kam er zu indologischen Studien. Besonders aufmerksam widmete er sich dem Studium der Pāli-Sprache. Dabei geriet er immer mehr in den Bannkreis der Buddha-Lehre. 1915 erschien erstmalig »Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft«. Nach einem längeren Aufenthalt auf Palma de Mallorca ging er 1923 als Oberlandesgerichtsrat in München in Pension. In Kreisen, die ihn beruflich kennenlernten, war er als der »mildeste Richter Bayerns« gekennzeichnet. Georg Grimm schrieb seine Bücher aus einer Haltung heraus, die ihm die praktische Verwirklichung der Lehre gab. Er schrieb sie für sich selbst, wie er oft sagte. Die letzten zwölf Jahre des Lebens verbrachte er in der ländlichen Stille am Ammersee.

Mit dem bekannten Indologen und Philosophen *Paul Deussen* (1845 bis 1919), dem Jugendfreund Nietzsches, verband ihn durch viele Jahre eine Freundschaft bis zum Tode. Gemeinsam mit dem Indologen *Karl Seidenstücker* (1876 bis 1936) gründete Georg Grimm 1921 die »Altbuddhistische Gemeinde«.

Veröffentlichungen

THE DOCTRINE OF THE BUDDHA
The Religion of Reason and Meditation
Nachdruck der 3. erweiterten Auflage, 413 Seiten, Motilal Banarsidass, Delhi-Varansasi-Patna/Indien 1982.

DER BUDDHAWEG FÜR DICH
Reihe Octopus, Bd. 2, 2. Auflage, 248 Seiten, 1974.*

DIE BOTSCHAFT DES BUDDHA, DER SCHLÜSSEL ZUR UNSTERBLICHKEIT
Reihe Octopus, Bd. 5, 2. Auflage, 86 Seiten, 1975.*

EWIGE FRAGEN
Reihe Octopus, Bd. 9, 4. erweiterte Auflage, 83 Seiten, 1975.*

BUDDHISTISCHE MEDITATIONEN
Ein Brevier
2. erweiterte Auflage, 396 Seiten, Baum-Verlag, Pfullingen/Württ. 1962.**

BUDDHISTISCHE WEISHEIT
Das Geheimnis des Ich
4. erweiterte Auflage, 126 Seiten, 1979.*

DIE WISSENSCHAFT DES BUDDHISMUS
2. verbesserte Auflage, 431 Seiten, 1978.*

DER SAMSARO, DIE WELTENIRRFAHRT DER WESEN
2. Auflage, 188 Seiten, Lebensweiser-Verlag, Büdingen-Gettenbach 1960.

DAS GLÜCK, DIE BOTSCHAFT DES BUDDHO
4. erweiterte Auflage, 180 Seiten, 1979.*

LA RELIGION DU BOUDDHA
La Religion de la Connaissance
Nachdruck der 2. Auflage, Adrien Maisonneuve, Paris 1982.

LA SAGESSE DU BOUDDHA
Le mystère du Moi
2. Auflage, 125 Seiten, P. Geuthner, Paris 1931.

BUDDHIST WISDOM
The Mystery of the Self
Nachdruck der 2. erweiterten Auflage, 70 Seiten, Motilal Banarsidass, Delhi-Varansasi-Patna/ Indien 1982.

PERENNIAL QUESTIONS
64 Seiten, Motilal Banarsidass, Delhi-Varansasi-Patna / Indien 1979.

TUE-GIAC-CUA-PHAT
Saigon / Vietnam 1964.

* zu beziehen durch die Altbuddhistische Gemeinde.
** zu beziehen über Antiquariate.

Maya Keller-Grimm/Max Hoppe
IM LICHTE DES MEISTERS
Die Lehre des Buddha in Frage und Antwort
2. verbesserte und erweiterte Auflage, 210 Seiten, 1979.

Max Hoppe
BUDDHA, SEINE LEHRE UND SEIN WEG
2. Auflage, 78 Seiten, 1973.

IM REICHE DER BUDDHAS
Buddhistische Lyrik
Gedichte von Maya Keller-Grimm. Bd. I: 106 Seiten, 1977;
Bd. II: 119 Seiten, 1979.

Max Hoppe
GEORG GRIMM
Eine Kurzbiographie
39 Seiten, 1973.

YĀNA
Zeitschrift für Buddhismus und religiöse Kultur
Herausgeber: Altbuddhistische Gemeinde e.V.
Redaktion: Buddhistisches Haus Georg Grimm, 8919 Utting/Ammersee, Tel.: (08806) 7507.
Erscheint zweimonatlich, je Heft ca. 44 Seiten; jährlich DM 15,– (inkl. Versand).

Die o.g. Veröffentlichungen sind zu beziehen durch die Altbuddhistische Gemeinde.

Weitere Bücher aus dem Aurum Verlag

Nyanaponika Mahatera (Hrsg.)
DIE LEHRREDEN DES BUDDHA AUS DER ANGEREIHTEN SAMMLUNG
Neue Gesamtausgabe in 5 Bänden.
Aus dem Pali übersetzt von Nyanatiloka;
revidiert und herausgegeben von Nyanaponika.
© 1894 by Nayanaponika, Sri Lanka.
5 Bände in Kassette zus. 1244 S., kart. cell.
ISBN 3-591-08218-X

Worte eines großen Weisheitslehrers, unvermindert gültig und von praktischer Bedeutung. In einem realistischen Verständnis des Menschen und seiner Welt wurzelnd, lehrt der Buddha eine autonome Ethik der Selbstverantwortung und inneren Läuterung, eine mitfühlende Verantwortung gegenüber dem Mitmenschen: Toleranz, Überbrückung sozialer Gegensätze, Friedenswille – seit jeher Kennzeichen des Buddhismus und Gesinnungen von geradezu lebenswichtiger Aktualität. So kann der Buddhismus einen wichtigen Beitrag zu verantwortungsbewußten ökumenischen Bemühungen leisten.
Das vorliegende Werk bildet die umfangreichste Sammlung der Lehrreden des Buddha. Sie befaßt sich vorwiegend mit den praktischen Aspekten der Buddha-Lehre, vor allem mit Ethik und Geistesschulung (Meditation) sowie der Karma-Lehre. Das Werk gibt ferner interessante Einblicke in die Lebens- und Denkweisen des alten Indiens.
Der Übersetzer, der Ehrwürdige Nyanatiloka, war der erste deutsche buddhistische Mönch (ordiniert 1903 in Burma), ein hervorragender, in aller Welt anerkannter Gelehrter. Nach über 50 Jahren Mönchsleben starb er 1957 79jährig in Ceylon. Die erste Gesamtausgabe erschien 1922/23, eine 3. Auflage 1969. Die neue Gesamtausgabe, also die 4. Auflage, wurde überarbeitet und verbessert. So wird dem wachsenden Leser- und Interessentenkreis eine zuverlässige Ausgabe an die Hand gegeben.

AURUM VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU