

Zeitschrift: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft = Annuaire de la Société Suisse de Philosophie

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 5 (1945)

Artikel: Das Problem der Realität in der indischen Philosophie

Autor: Abegg, Emil

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-883883>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 27.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Das Problem der Realität in der indischen Philosophie.

Von Emil Abegg.

Jede Beschäftigung mit der indischen Philosophie sieht sich vor die Frage gestellt, ob diese Philosophie für uns ein bloß historisches oder ein gegenständliches Interesse habe; ob es sich dabei um bloße Kuriositäten, seltsame exotische Gewächse handle, oder ob hier Gedanken entwickelt seien, die auch für uns wertvoll sein könnten. Diese Frage ist bekanntlich in sehr verschiedener, ja gegensätzlicher Weise beantwortet worden. Gegenüber der überschwänglichen Schätzung durch Schopenhauer und Deussen hat es nicht an Beurteilern gefehlt, die dem indischen Denken über die Welt den Charakter einer Philosophie überhaupt absprachen, es gänzlich in Mythologie und Religion aufgehen ließen; und die dauernde Bindung desselben an den Mythos ist ja nicht zu leugnen. Nicht im Kampf gegen den Mythos, sondern im Bunde mit ihm suchte Indien die großen Daseinsfragen zu lösen. Dies hat die Inder aber nicht gehindert, Gedanken zu entwickeln, die den Namen Philosophie durchaus verdienen. Sie sind freilich für uns von sehr verschiedenen Werte. Die indische Naturphilosophie litt an dem Mangel einer objektiven Naturwissenschaft und blieb deshalb an gewisse falsche Voraussetzungen dauernd gebunden; die Logik wurde von Anfang an in falsche Bahnen gedrängt, indem sie den Syllogismus nicht auf eine Denknotwendigkeit, sondern auf einen versteckten Induktionsschluß gründete. Fruchtbarer erwies sich Indien im Bereich der Sprachphilosophie, die eine bewundernswerte Analyse der Sprachvorgänge und Bedeutungsbeziehungen durchführte. Den wertvollsten Beitrag an das philosophische Denken gab Indien aber auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie. Alle klassischen Systeme suchen sich zuerst Klarheit zu schaffen über die Mittel der Erkenntnis, die Pramânas, und bekunden darin wahrhaft philosophischen Sinn. Mit dieser Frage hängt nun aber aufs engste zusammen diejenige

nach dem Wesen der Realität, welche Objekt dieser Erkenntnis ist, und dies ist denn auch das Problem, welches das indische Denken seit seinen ersten Anfängen am nachhaltigsten beschäftigt hat; man kann es als das klassische Problem der indischen Philosophie bezeichnen, das deshalb eine nähere Be trachtung verdient.

Den Anfang der indischen Philosophie, die wie anderswo mit kosmogonischen Fragestellungen begann, bildet das berühmte Schöpfungslied des Rigveda, das schildert, wie aus dem ununterscheidbaren Chaos der Urzeit jenes Eine entstand, das der Grund der Welt ist¹. Dieser Urzustand wird in ganz ähnliche Bilder gefaßt wie in anderen Kosmogonien, etwa der antiken, wie wir sie aus Hesiod und Ovid kennen: es war da weder Erde noch Himmel, es war der Tag nicht von der Nacht geschieden, es gab weder Tod noch Unsterblichkeit, d. h. weder Menschen noch Götter. Aber diesen konkreten Angaben gehen die merkwürdigen Worte voraus, die das Gedicht einleiten und mit denen die indische Philosophie recht eigentlich beginnt: damals gab es weder Nichtseiendes noch Seiendes, weder *asat* noch *sat*. Es ist erstaunlich, wie viel von der späteren Gedankenentwicklung in diesen Worten — sie mögen dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrtausends entstammen — schon vorweggenommen ist. Zunächst ist festzustellen, daß diese Worte einem Denkge setz widersprechen, das uns unverbrüchlich scheint: dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Dieser eigentümliche Zug bleibt mit aller indischen Ontologie verbunden bis in die Systeme der buddhistischen Metaphysik hinein. Schon die altindischen Erklärer suchten diese Rätselworte dahin zu deuten, daß der Urzustand der Welt ein geistiger gewesen sei, denn von einem solchen könne gesagt werden, daß er einerseits — im Sinne materiellen Daseins — nicht existiere, anderseits aber doch eine vielleicht sogar höhere Realität besitze. Daß das indische Denken schon im Moment seines ersten Erwachens die Frage nach der Wirklichkeit in ihrer abstraktesten Form stellen konnte, das war selbstverständlich nur möglich auf Grund des Vorhandenseins entsprechender Ausdrücke der Sprache. Die Abhängigkeit des philosophischen Denkens vom sprachlichen Typus, wie

¹ Rigveda X 129.

sie uns etwa in der Kategorientafel des Aristoteles entgegentritt, ist ein Problem, dem noch keineswegs die Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, die es verdient. Die Inder selbst bekunden eine richtige Einsicht in diesen Sachverhalt, indem sie die Kategorien ihrer Logik und Dialektik «Wortdinge» (*padârtha*) nennen. Wie soll aber über Sein und Nichtsein spekuliert werden, wenn in einer Sprache gedacht werden muß, die dafür keine Ausdrücke kennt (und dies sind mit Ausnahme der indogermanischen so ziemlich alle Sprachen der Erde)! Die Inder konnten also nur deshalb Gedanken über Seiendes und Nichtseiendes entwickeln und das Problem der Realität gleich zu Anfang in dieser Abstraktheit stellen, weil ihre Sprache ihnen die Ausdrücke *sat* und *asat* darbot.

Die Frage, ob der Welt ein Seiendes oder ein Nichtseiendes zugrunde liege, wird dann von den Upanishads wieder aufgenommen. Die Ansicht, daß aus Nichtseiendem Seiendes hervorgegangen sei, wird hier nur gestreift, sogleich aber durch den Satz widerlegt, daß niemals Seiendes aus Nichtseiendem hervorgehen könne, und dies ist dann der Grundgedanke der ganzen indischen Ontologie geblieben². Das im höchsten Sinn Seiende, das der Welt zugrunde liegt, ist für die Denker der Upanishads das Brahman, die magische Kraft, die die Welten trägt und erhält, dann der aller empirischen Bestimmungen entkleidete übersinnliche Weltgrund. Diese magische Potenz wurde dann aber zu einer geistigen, indem das Brahman mit dem Ätman, dem Kern der menschlichen Persönlichkeit, in eins gesetzt wurde: Brahman ist Bewußtsein, freilich nicht das empirische, auf der Zweiheit Subjekt—Objekt beruhende, sondern Bewußtheit schlechthin, reine Geistigkeit. Damit war eine monistisch-idealisticche Weltauffassung begründet, die freilich in ältester Zeit noch nicht scharf als solche hervortritt. Denn wenn auch dem Brahman höchste Realität zugeschrieben wurde, so war damit zunächst durchaus nicht gegeben, daß der uns erscheinenden Welt jede Wirklichkeit abzusprechen sei. Erkenntnistheoretische Betrachtungen lagen den Denkern der Upanishads gänzlich fern; was sie bewegte, war die Frage nach dem *Werte* der Welt, und da mußte sich freilich ergeben, daß dieser Wert,

² Chândogya-Upanishad III 19, 2; VI 2, 1—2; Sânkhya-Sûtra I 78.

gemessen an jenem höchsten Einen, das jenseits von Tod und Leiden ist, ein geringer war, daß alle Güter dieser Welt vor ihm verblassen. «Was von ihm getrennt ist, das ist leidvoll», sagt die Brihadâranyaka-Upanishad³; sie will damit keineswegs sagen, daß es nicht existiere. Die Welt ist nach den alten Upanishads etwas Wirkliches, wenngleich an Wert hinter jenem höchsten Realen Zurückstehendes. Auch die alten Kosmogonien der Upanishads, die die Welt aus dem Brahman als ihrer *causa materialis* hervorgehen lassen, fassen sie damit als etwas wirklich Existierendes; sie ist eine Umwandlung des realen Weltgrundes und hat damit an der Wirklichkeit desselben Anteil. «Gleichwie die Spinne den Faden aus sich herausspinnt, wie aus dem Feuer die Funken entspringen, also auch entspringen aus diesem Ätman alle Welten, alle Götter, alle Wesen⁴», und der Vergleich wird ausdrücklich dahin ausgelegt, daß diese Welt real sei, *satya*, daß aber freilich der Ätman die höchste Realität sei, *satyasya satyam*: also eine Abstufung des Realitätscharakters, nicht aber die Lehre von der Irrealität der Welt.

Neben jene Auffassung, die das Brahman die *causa materialis* der Welt sein läßt, trat dann aber eine weit tiefer greifende Beurteilung des Verhältnisses von Brahman und Erscheinungswelt. Als das Brahman sich entschloß, eine Welt zu schaffen, heißt es da noch ganz im Stile des kosmogonischen Mythos, da wandelte es sich in Name und Gestalt (*nāmarūpa*)⁵. Dies ist die indische Bezeichnung für das *principium individuationis* geworden. Dabei ist aber zunächst keineswegs gedacht, daß die Erscheinungswelt, der es zugrunde liegt, eine bloße Täuschung sei; und auch dadurch wird die Welt des Realitätscharakters nicht entkleidet, daß das Brahman nur mit einem Teil seines Wesens in sie eingeht, mit dem größeren aber im Uebersinnlichen verharrt.

Die Frage nach der Realität der Welt wurde nun in den alten Upanishads entscheidend angeregt durch Betrachtungen über die Zustände des Bewußtseins in Wachen, Traum und traum-

³ Brihadâranyaka-Upanishad III 5.

⁴ Ebd. II 1, 20.

⁵ Ebd. I 4, 7.

losem Tiefschlaf. Dabei waren aber wiederum keineswegs erkenntnistheoretische Ueberlegungen wegleitend, sondern es war jenes Problem, das letzten Endes hinter aller indischen Philosophie steht: die Erlösung aus der leidvollen Verkettung des Weltseins. Im traumlosen Tiefschlaf, so glaubten die Denker der Upanishads, wird die Seele vorübergehend des Eingehens in die Brahmanwelt teilhaftig und wird damit befreit von der Zweiheit Subjekt—Objekt, welche die Voraussetzung des empirischen Bewußtseins und damit des Leidens ist. Die Seligkeit des Tiefschlafes wird in einer Upanishad⁶ in ganz ähnlicher Weise gepriesen wie an der bekannten Stelle von Platons Apologie des Sokrates, wo dieser das Glück einer einzigen traumlos verbrachten Nacht über das Glück des Perserkönigs stellt. Im Tiefschlaf versinkt die Welt — aber nicht etwa ins Nichts, sondern in die ewige Tiefe des wahren Seins, der höchsten Realität. Im Traum dagegen untersteht die Seele denselben Bestimmungen des empirischen Bewußtseins wie im Wachen, nur schafft das Selbst, der Ātman, sich hier seine eigene Welt. Nun war aber der Ātman dem übersinnlichen Weltgrund gleichgesetzt worden; das mystische Wissen von dieser Identität war ja der Kern der Upanishadlehre und fand seinen Ausdruck in den Worten *tat tvam asi*. Was lag da näher als der Gedanke, daß, wie der Ātman im einzelnen Menschen die Traumwelt schafft, so der kosmische Ātman die Welt des Wachens. Damit aber wurde diese Welt zum ewigen Traum eines göttlichen Bewußtseins. Diese Konsequenz ist freilich in den alten Upanishads noch nicht gezogen, so sehr sich Deußen bemüht hat, sie dort zu finden; erst im Vedānta begegnet uns die Lehre von der Mâyâ, der kosmischen Illusion.

Schon in einer jüngeren Upanishad, der Çvetāçvatara, finden sich die bedeutsamen Worte, die recht eigentlich das Problem der Realität in Indien zum erstenmal deutlich formuliert haben: «Als Zauberwerk (*mâyâ*) wisse du die Natur (oder: die Materie, *prakriti*); der Zauberer ist der höchste Gott⁷» (die Çvetāçvatara ist theistisch, aber der Gott, den sie lehrt, wird im übrigen ganz so aufgefaßt wie das Brahman, der übersinn-

⁶ Ebd. IV 3.

⁷ Çvetāçvatara-Upanishad IV 10.

liche Weltgrund). Der Ausdruck Mâyâ, der hier zum erstenmal in philosophischem Sinn gebraucht wird, begegnet schon im Veda in der Bedeutung Zauberkunststück und wird insbesondere auf wunderbare Gestaltwandlungen der Götter bezogen. Es ist dabei wohl zu beachten, daß es sich hier für den Inder nicht um etwas Unwirkliches, sondern nur um etwas Wunderbares handelt, denn verwandelte Götter sind ihm ebenso wirklich wie die ursprünglichen. Dies gibt uns einen Fingerzeig für die richtige Auffassung des Begriffes Mâyâ in unserer Upanishad. Wie im indischen Mythos Götter sich wandeln, so schafft hier der höchste Gott durch seine Wunderkraft die Welt; diese ist also für den Inder ebenso wirklich wie etwa der Seiltrick oder das Mangowunder der Yogins⁸. Wenn also die Çvetâçvata-Upanishad von der göttlichen Mâyâ als Ursache der Erscheinungswelt spricht, so lehrt sie damit zunächst keineswegs die Irrealität der Welt. Das tertium comparationis ist nicht die Unwirklichkeit des Hingezauberten, sondern die souveräne Macht, mit der der Zauberer spielend etwas hinstellt, wie ja in Indien auch später die göttliche Schöpfertätigkeit gerne als Spiel bezeichnet wird. Damit mündet die Frage nach der Wirklichkeit in die nach den Motiven der Schöpfung. Hat die Gottheit die Welt aus Liebe geschaffen? Diese Annahme ist für den Inder im Hinblick auf die reale Beschaffenheit dieser Welt ausgeschlossen; hat sie die Welt aus Haß geschaffen, zur Befriedigung sadistischer Triebe? Dies wagte man nicht auszusprechen, so sehr die Betrachtung des Weltlaufes es nahelegen konnte. So blieb nur die dritte Möglichkeit: Gott hat die Welt im Spiel erschaffen, sich selbst zur Ergötzung⁹; damit wird sie zum Produkt spielerischer Betätigung einer göttlichen Phantasie; Gott wird zum Künstler, der in interesselosem Wohlgefallen schafft.

Die Çvetâçvata ist kein philosophischer, sondern ein religiöser Text. Die philosophische Behandlung des Realitätsproblems setzt erst ein mit einem Lehrgedicht des 5. Jahrhunderts n. Chr., der Mândûkya-Kârikâ des Gaudapâda, dem eigentlichen

⁸ Den Seiltrick nennt schon Çankara im Zusammenhang mit dem Realitätsproblem (zu Brahma-Sûtra I 1, 17).

⁹ Çankara zu Brahma-Sûtra II 1, 25 und 28.

Grundtext der Vedāntaphilosophie, wo zum erstenmal die Lehre von der Irrealität der Erscheinungswelt entwickelt wird. Den Ausgangspunkt für die Erörterung des Realitätsproblems bilden auch hier Beobachtungen über die Zustände des Bewußtseins in Wachen, Traum und Tiefschlaf. Es werden dabei insbesondere aus der Vergleichung des Wachbewußtseins und des Traumes entscheidende Folgerungen für das Wesen der Wirklichkeit gezogen. Sowohl die Welt des Wachens als die des Traumes — so argumentiert Gaudapāda — ist von der Vielheit beherrscht, zumal von der zweiseitlichen Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, die das diskursive Bewußtsein ermöglicht; beide Zustände sind dem Gesetz von Ursache und Wirkung unterstellt und unterliegen damit den Bedingungen des empirischen Seins. Daß nun die Traumerlebnisse unwirklich und nur subjektiv sind, ist leicht zu zeigen, indem sie auf Schritt und Tritt durch die Welt des Wachens widerlegt werden¹⁰. Aber auch die Welt des Wachens muß auf Täuschung beruhen, und zwar schon aus dem Grunde, weil sie vielheitlich ist, weil sie auf der Spaltung Subjekt—Objekt beruht, die dem höchsten Realen, dem reinen Subjekt des Erkennens fremd ist. Und wenn schon eine Upanishad lehrte¹¹, daß der Schöpfer der Traumwelt der Ātman sei, so überträgt Gaudapāda diesen Gedanken, in Anlehnung an alte kosmogonische Lehren vom weltschaffenden Ātman, auch auf die Welt der Wirklichkeit. Die Zustände des Wachens und des Träumens gelten ihm deshalb für gleich, und wie die Traumwelt durch die Welt des Wachens widerlegt wird, so diese durch das Aufleuchten der metaphysischen Erkenntnis von der alleinigen Realität des Brahman oder des Ātman, des Bewußtseins als solchen. Gaudapāda vertritt also einen Traumillusionismus nach Art des von Berkeley gelehrt: die Welt ist ein ewiger Traum, der nur durch das Aufleuchten der Erkenntnis vom All-Einen ein Ende findet; wer aus diesem Traum erwacht, ist ein wahrhaft Erwachter, auf Sanskrit: ein Buddha; der Ausdruck findet sich bei Gaudapāda in der Tat in diesem Zusammenhang, aber nicht als Ehrenname, sondern als Appellativum.

¹⁰ Māndūkya-Kārikā I 1 f.

¹¹ Brihadāraṇyaka-Upanishad IV 3, 9 f.

Wie kommt nun aber der Schein einer vielheitlichen Welt zustande? Woher stammt der Traum des kosmischen Bewußtseins, der ihn hervorruft? Hier tritt die Lehre von der Mâyâ ein, der kosmischen Illusion, durch die der Âtman in der vielheitlichen Welt erscheint: «Es objektiviert sich das Selbst (*âtman*), der Gott, durch seine Zaubermacht (*mâyâ*), und er allein ist es, der die Objekte wahrnimmt¹².» Um diese bedeutsamen Worte verständlich zu machen, ist es nötig, zwei Originalausdrücke zu erklären. «Der Âtman objektiviert sich selbst»: dafür gebraucht unser Text einen Ausdruck, der in der indischen Psychologie die Tätigkeit des Vorstellens bezeichnet. Und das Wort, das wir durch «Objekt» wiedergeben, bedeutet wörtlich «Spaltung», was darauf hinweist, daß die Wahrnehmung der Objekte auf jener Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt beruht, die der Erscheinungswelt zugrunde liegt. Die Welt ist also Vorstellung. Um nun die Entstehung dieser Illusion zu erklären, bedient sich die Mândûkya-Kârikâ eines Gleichnisses. Es ist eine allgemeine Eigentümlichkeit der indischen Philosophie, daß sie mit Vorliebe gerade an den entscheidenden Punkten ihrer Lehren die begriffliche Erörterung verläßt und das Gleichnis, das Symbol, an ihre Stelle treten läßt, und die Inder sind unerschöpflich gewesen im Erfinden solcher oft sehr ingeniös ausgedachten Gleichnisse. Diese treten besonders dann in ihr Recht, wo es sich um den Ausdruck mystischer Gedanken, intuitiver Einsichten handelt, die sich in abstrakten Begriffen nicht ausdrücken lassen. So treten auch bei Gaudapâda solche Gleichnisse ein, um das Entstehen der Erscheinungswelt durch Mâyâ zu verdeutlichen. Das erste ist wohl das berühmteste der indischen Philosophie, bezieht es sich doch auf ihr eigentliches Grundproblem: Wie ein auf dem Boden liegender Strick im Dunkeln für eine Schlange gehalten wird, so wird der in Wirklichkeit nicht vielheitliche Âtman als vielheitliche Welt der Erscheinung vorgestellt¹³. Dieser Vorgang beruht auf einer der menschlichen Natur seit Anbeginn anhaftenden Anlage zu irrtümlicher Auffassung, auf der Avidyâ,

¹² Mândûkya-Kârikâ II 12.

¹³ Mândûkya-Kârikâ II 17/18; dabei ist es für die Entstehung der ganzen Vorstellung von Wichtigkeit, daß der Ausdruck für «vorstellen» auch die Bedeutung «schaffen» hat.

dem Nichtwissen. Das Grundübel ist somit nach indischer Auf-fassung kein moralisches, sondern ein intellektuelles, nicht die Sünde, sondern der Irrtum; dies ist wohl ein entscheidender Grund für die Bereitschaft so vieler Abendländer, die indische Weltauffassung anzunehmen, denn der Mensch läßt sich gemeinhin lieber den Irrtum vorhalten als die Sünde. — Wie nun der Strick als solcher erkannt wird, wenn die Täuschung schwindet, so vergeht die Erscheinungswelt, wenn der Ätman als alleinige Realität erkannt wird. Warum muß nun aber der Strick gerade für eine Schlange gehalten werden? Warum nicht für einen andern, harmloseren Gegenstand? Hier begegnen wir dem Zug, daß ein Gleichenis ein materiales Element enthält, das für den auszudrückenden Gedanken an sich nicht notwendig ist, aber dem Inder aus anderen Gründen wichtig erscheint: die Schlange ist ihm das Symbol der Weltangst, die durch wahre Erkenntnis — hier durch die Einsicht von der Welt als Truggebilde — gebannt wird.

Wenn die Erscheinungswelt eine Täuschung ist, die vor der wahren Erkenntnis schwindet, so mußte sich die Frage erheben, welche Stellung denn die Einzelseele, das empirische Ich, in dieser Scheinwelt einnehme. Wie verhält sich das Ich, das die Welt erfährt, zu jenem höchsten Realen, dem Ätman-Brahman? Wie verhält sich die Individualseele, der Jîva, zur Allseele? Dies Verhältnis zu bestimmen bildete die wesentliche Schwierigkeit der Vedântaphilosophie, denn die uns in der Wirklichkeit entgegentretende Vielheit der Individualseelen läßt sich mit der Einheit des Ätman nur schwer vereinen. Um trotzdem die Identität des Ich mit dem Ätman erklärlich zu machen, verwendet Gaudapâda das Gleichenis vom Raum im Topf¹⁴: Der Ätman ist überall gegenwärtig wie der Weltraum; ihm gegenüber ist der Jîva mit dem vom Topf umschlossenen Raum zu vergleichen; die Töpfe entsprechen den individuellen Leibern, in denen allen der eine Ätman waltet. Wenn die Töpfe zerbrechen, gehen die in ihnen enthaltenen Räume in dem einen Weltraum auf; «Name und Form» der Töpfe, ihr principium individuationis, ist wohl verschieden, aber der Raum, den sie umschließen, ist derselbe; so sind die Jîvas trotz ihrer individuel-

¹⁴ Mândûkya-Kârikâ III 3—7.

len Verschiedenheit mit dem einen Ātman identisch. Ihre Verschiedenheit — wie die der empirischen Welt überhaupt — beruht auf der Täuschung der Mâyâ, auf jener dem menschlichen Geist innewohnenden falschen Auffassung. Man sieht, daß hier das Problem der Realität sich vor allem auf das Verhältnis der Individualseele zur Allseele bezieht, die ja, als mit Brahman identisch, als höchstes Reales, als einzig wahrhaftes Sein gilt. Und hier soll unser Gleichnis noch mehr leisten; es will zeigen, daß zwischen Ātman und Jîva, zwischen dem über-sinnlichen Weltgrund und der Welt der Erscheinung, keinerlei Kausalverhältnis besteht: wie der vom Topf umschlossene Raum kein Produkt des Weltraums ist, ebensowenig ist die Einzelseele ein Produkt der Allseele, die phänomenale Welt ein Erzeugnis des transzendenten Weltgrundes; die beiden sind ja identisch, freilich in einer Weise, die nicht begrifflich zu erfassen ist, sondern sich nur mystischem Schauen, intuitiver Erkenntnis erschließt. Hier mündet also für den Inder die Frage nach dem wahren Wesen der Wirklichkeit, wie jede Grundfrage seines Denkens, in Symbol und Mystik aus.

Daß die Welt nicht sei, oder doch nicht so sei, wie sie uns erscheint, zeigte das Gleichnis von Strick und Schlange; daß sie zur höchsten Realität in keinerlei Kausalverhältnis stehe, dasjenige vom Raum im Topf. Beide Gesichtspunkte vereinigen sich nun in einem dritten Gleichnis der Mândûkya-Kârikâ, demjenigen vom Funkenkreis¹⁵. Wenn man einen am Ende glühenden Holzspan rasch im Kreise dreht, entsteht scheinbar ein feuriger Reif, ohne daß doch dabei etwas zum Funken hinzukommt oder aus ihm heraustritt. Einem solchen Funkenkreise ist die vielheitliche Welt der Erscheinung in ihrem Verhältnis zum transzendenten Weltgrund zu vergleichen; sie besteht in Wirklichkeit nur im Ātman-Brahman, im reinen Bewußtsein; alle empirischen Dinge, d. h. die Bewußtseinsvorgänge, die ihnen zugrunde liegen, sind nur «Schwingungen», diskursive Entwicklungen jenes einen Geistbewußtseins (der Text gebraucht den Ausdruck *citta-spandana*, der ganz wörtlich durch «Bewußtseinsschwingung» wiederzugeben ist). Wie also die Schwingung des Funkens den Schein eines glühenden Reifes erzeugt, so

¹⁵ Ebd. IV 47—52.

erzeugt die Schwingung des Bewußtseins den Schein von Wahrnehmung und Wahrgenommenem, von Subjekt und Objekt; sobald diese Spaltung schwindet (im Gleichnis: der Funke nicht mehr geschwungen wird), entsteht auch keine phänomenale Welt mehr. Gaudapâda vertritt somit entschieden die Bewußtseinsimmanenz der Erscheinungswelt. Darin berührt er sich mit der wichtigsten Richtung der buddhistischen Metaphysik, und eine solche Berührung, und zwar offensichtlich im Sinne eines buddhistischen Einflusses, zeigt nun auch der bedeutendste Vertreter des Vedânta, Çankara, in seiner Lehre von der Realität. Seine Metaphysik ist bekanntlich streng monistisch-idealistic, indem er dem Brahman allein wahres Sein zuspricht, während der Welt der Erscheinung keine wahre Realität zukommt; sie ist Mâyâ, Illusion, beruhend auf jener Avidyâ, die wir bereits als eine dem Menschen von Natur innewohnende Veranlagung zum Irrtum kennenlernten. Als Beispiel für die Abhängigkeit des Weltbildes von einer organischen Anlage nennt Çankara den Gelbsüchtigen, der alle Dinge gelb sieht, und den mit der Augenkrankheit Timira Behafteten, der mehrere Monde sieht¹⁶. Er hat sich die interessante Frage entgehen lassen, wie es sich verhielte, wenn alle Menschen mit diesen Organdefekten behaftet wären. — Çankaras Lehre unterscheidet sich von derjenigen Gaudapâdas dadurch, daß er doch der empirischen Welt eine relative — man könnte auch sagen: fiktive — Wirklichkeit zugesteht. Die Auffassung derselben als bloße Mâyâ gilt nur für den höheren, esoterischen Standpunkt, die *parâ vidyâ*; für diesen hat sie allerdings keine Realität. Aber neben dem attributlosen, menschlichen Begriffen unfaßbaren Brahman als Gegenstand dieses höheren Wissens kennt Çankara auch das attributhafte, durch empirische Bestimmungen gekennzeichnete, das in Name und Gestalt, in der Welt der Erscheinung uns entgegentritt, wahrgenommen vom Standpunkt des gewöhnlichen Menschenverstandes, der *aparâ vidyâ*, aus; unter diesem Gesichtspunkt ist die Außenwelt durchaus real. Çankara vertritt also keinen Traumillusionismus wie Gaudapâda und noch weniger einen erkenntnistheoretischen Nihilismus, dessen Formulierung im Buddhismus er zu widerlegen sucht.

¹⁶ Çankara zu Brahma-Sûtra II 1, 27.

In seiner Annahme einer relativen Wahrheit der empirischen Welt ist er somit als Realist zu bezeichnen. Und dies gilt noch viel entschiedener von dem anderen großen Vedântalehrer Râmânuja: die Dinge, so lehrt er, haben in Brahman ihren Ursprung und ruhen in ihm; insofern sind sie wirklich. Bei ihm nähert sich der Begriff der Mâyâ demjenigen der Prakriti, der Urmaterie im Sânkhyâ. Für den Vedânta löst sich die Materie in ein bloßes Spiel von Kräften auf, in eine Auswirkung der magischen Potenz des Brahman, seiner Çakti, darin heutigen Auffassungen von der Materie nicht unähnlich. — Es verdient noch angemerkt zu werden, daß sowohl Çankara als Râmânuja für die Wirklichkeit des Raumes eintreten, im Gegensatz zur buddhistischen Auffassung desselben als bloß subjektiver Anschauungsform; für Râmânuja ergibt sich die Objektivität des Raumes z. B. aus der Beziehung der verschiedenen Orte zueinander, welche Vögel bei ihrem Fluge einnehmen¹⁷.

Neben diesem bedingten Realismus des Vedânta hat Indien natürlich von jeher auch den naiven gekannt. Er tritt schon in den jüngeren Upanishads hervor, die neben dem Âtman auch der Materie selbständige Existenz einräumen. Ein naiver Realismus wird dann selbstverständlich vertreten vom Materialismus, der schon zu Buddhas Zeiten eine weitverbreitete Weltansicht war. Der indische Materialismus anerkennt als Erkenntnisquelle allein die Sinneswahrnehmung. Aus einem verlorenen Lehrbuch desselben ist uns der Satz erhalten: «Der Verstand ist nach außen abhängig und enthält nur das, was ihm die Sinne darbieten¹⁸»; der indische Sensualismus wird also mit genau denselben Worten begründet wie der abendländische. Daß aber das von den Sinnen Aufgenommene selbständige äußere Realität besitzt, das versteht sich so sehr von selbst, daß es von den materialistischen Philosophen gar nicht besonders statuiert wird. Das dualistische Sânkhyâ, die Naturphilosophie und die Logik lehren dann ausdrücklich die Realität der Welt und setzen sich mit den Vertretern ihrer Irrealität polemisch auseinander. «Die Außenwelt ist real», sagt das Sânkhyâ,

¹⁷ Râmânuja, Çrîbhâshya zu Brahma-Sûtra II 2, 24.

¹⁸ Sarvadarçana-Sangraha p. 3, Uebersetzung von Deußen, Allg. Gesch. der Philosophie I 3, 198.

«weil es keinen Widerlegungsgrund dagegen gibt¹⁹.» Nach der Naturphilosophie (Vaiçeshika) und der Logik (Nyâya) wird die Wahrnehmung hervorgerufen durch den Kontakt der Sinne mit den Objekten²⁰; auch dadurch wird eine bewußteinstranszendentale Außenwelt gesetzt. Die Sinnesobjekte sind auch deshalb real, weil sie von allen in gleicher Weise aufgefaßt werden; die Gemeinsamkeit der Erfahrung schließt es aus, dieselbe als bloßes Bewußtseinsphänomen aufzufassen. Die Existenz der Seele aber wird bewiesen durch ihre Funktionen, die wir unmittelbar erleben, insbesondere durch die Vorstellung «ich denke, ich erkenne»: *cogito, ergo sum*²¹.

Als die realistischen Systeme ihre klassische Gestalt gewannen, d. h. in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, war die Metaphysik des Buddhismus längst ausgebildet, deshalb setzen sich alle diese Systeme mit ihr auseinander; der Vedânta ist gerade in seiner Stellung zur Frage der Außenwelt von ihr so tiefgehend beeinflußt worden, daß man die Anhänger Çankarakas verkappte Buddhisten nennen konnte. So war es denn der Buddhismus, der das Realitätsproblem am eingehendsten behandelte, und dem wir recht eigentlich seine klassische Formulierung verdanken. Daß es für die buddhistische Philosophie von grundlegender Bedeutung war, zeigt sich schon darin, daß die großen Richtungen der buddhistischen Metaphysik am besten nach ihrer Stellungnahme zur Frage der Wirklichkeit zu charakterisieren sind, und daß sie auch darnach ihre Namen tragen.

Obgleich der Buddha selbst jede philosophische Spekulation als nicht zum Heil, nicht zum Nirvâna führend abgelehnt hatte, mußte doch eine solche schon aus den Lehrsätzen des alten Buddhismus notwendig herauswachsen. Bekanntlich hat der Buddha seine Lehre in zwei Formen verkündet: in einer praktischen und gemeinverständlichen Formulierung, in der Lehre vom Leiden, seiner Entstehung, seiner Aufhebung und dem Weg, der zu dieser Aufhebung führt, in der Predigt von Benares; daneben aber auch in einer gewissermaßen wissenschaft-

¹⁹ Sâṅkhya-Sûtra I 79.

²⁰ Nyâya-Sûtra I 4.

²¹ Ebd. I 10.

lichen, die dem theoretischen Streben nach Welterklärung entgegenkam, in dem Satz von der ursächlichen Entstehung, dessen Endziel freilich auch kein theoretisches, sondern ein eminent praktisches war. Es ist keine kosmogonische, sondern eine kosmolytische Formel; die Erkenntnis der ursächlichen Entstehung des Seins dient nur dem Zwecke seiner Aufhebung im Nirvâna. In dieser zwölfgliedrigen Formel sind tatsächlich alle wesentlichen Probleme der Metaphysik bereits gestellt, und ihre Lösung durch die spätere buddhistische Philosophie ist auch schon in allen Hauptzügen vorweggenommen. So ist dieser Satz von den Ursachen, der dem Buddha in der Nacht der Erleuchtung in intuitivem Schauen aufging, zur Keimzelle der ganzen buddhistischen Philosophie geworden. Um dies zu zeigen, ist es keineswegs nötig, die Formel in ihrer Gesamtheit zu betrachten; ihre Deutung hat Jahrhunderte beschäftigt, eine unübersehbare Literatur hervorgebracht und ist noch heute so umstritten wie schon im alten Buddhismus. Für das Problem, das uns beschäftigt, genügt eine Betrachtung der ersten Glieder derselben.

Die Urtatsache, aus der das Sein geflossen, heißt auch hier, wie im Vedânta, Avidyâ, das Nichtwissen, der Irrtum. Freilich wird dies Prinzip vom Buddhismus etwas anders gefaßt als dort, denn es bedeutet nicht jene dem Menschen angeborene falsche Auffassung von der Welt als Wirklichkeit, sondern ganz speziell die Unkenntnis der buddhistischen Heilswahrheit; infolge davon allein besteht die Welt, während sie für ein Bewußtsein, dem die erlösende Erkenntnis aufgeleuchtet, wenigstens als empirische Wirklichkeit ins Nichts versinkt. Wenn nun aber im Vedânta aus der Avidyâ unmittelbar die Welt der Erscheinung (als Mâyâ) hervorgeht, führt die buddhistische Formel ein bedeutsames Zwischenglied ein, indem sie lehrt: aus der Avidyâ entstehen die Sanskâras, die unterbewußten Bereitschaften aus früherem Dasein, und aus diesen erst entsteht Vijñâna, das Bewußtsein. Auch die Sâṅkhyaphilosophie und der auf ihr beruhende Yoga lehren, daß die Seele ganz erfüllt sei von potentiellen Anlagen, die die aktuelle Konstellation des Bewußtseins bestimmen. Und nun folgt der für das Realitätsproblem entscheidende Schritt des Satzes der Ursachen: aus dem Bewußtsein entsteht Name und Form, *nâmarûpa*, das wir bereits aus der

altbrahmanischen Philosophie als principium individuationis kennen; aus dem Bewußtsein also entsteht die phänomenale Welt. Und an diesem Punkte hat nun die buddhistische Erkenntnistheorie eingesetzt, dies ist der eigentliche Quellpunkt der buddhistischen Metaphysik; denn damit war die Erscheinungswelt in Abhängigkeit gesetzt vom Bewußtsein, und daraus mußte sich mit Notwendigkeit die Lehre ergeben, daß die Welt etwas Bewußtseinsimmanentes sei. Aber dieser Gedanke wird sogleich wieder in Frage gestellt durch die folgenden Glieder des Kausalitätensatzes: aus Name und Form entstehen die Sinne, aus diesen entsteht Berührung (mit den Sinnesobjekten) und daraus Empfindung. Mit der Einführung der Berührung von Sinn und Objekt wird also doch wieder eine bewußtseinstranszendenten Wirklichkeit gesetzt, die auf das Bewußtsein einwirkt. Aus dieser unlösbaren Antinomie hat schon der alte Buddhismus einen Ausweg gesucht, und er fand ihn in der Annahme einer wechselseitigen Abhängigkeit von Bewußtsein und Erscheinungswelt, was durch das Gleichnis von den zwei sich gegenseitig stützenden Rohrbündeln verdeutlicht wird: nimmt man das eine weg, so kommt auch das andere zu Fall; entfällt das Bewußtsein, so schwindet die Erscheinungswelt; wird die Erscheinungswelt aufgehoben, so gibt es kein Bewußtsein. Ein spätes Kompendium der buddhistischen Metaphysik²² gebraucht dafür das Gleichnis zweier aneinanderschlagender Zymbeln.

Die Frage, ob es eine bewußtseinstranszendenten Außenwelt gebe und wie sie beschaffen sei, ist das zentrale Problem der buddhistischen Philosophie. Der Buddha selbst freilich hatte die Frage nach der Gültigkeit der Erfahrung überhaupt abgelehnt, wie er alle metaphysischen Fragen als nicht zum Heil, zur Erlösung führend ablehnte. Er beantwortete die Frage nach der Realität mit dem Hinweis auf ihre Aufhebung im Nirvâna. Aber gerade dadurch läßt er diese Realität doch in Abhängigkeit vom Bewußtsein treten, denn nur in einem menschlichen Bewußtsein kann die Heilswahrheit aufleuchten, die jene Realität aufhebt. Dies ist keine Theodizee, denn es gibt hier keinen

²² Abhidhammattha-Sangaha II 1, übersetzt von Shwe Zan Aung, Compendium of Philosophy p. 94.

Gott, den es anzuklagen oder zu rechtfertigen gälte; es ist eine Kosmodizee, eine Rechtfertigung der Welt; denn wenn auch das Bewußtsein als Wurzel des Weltseins der Urgrund alles Leidens ist, so öffnet sich in ihm der Weg zu dessen Ueberwindung: die Lanze, die die Wunde schlug, vermag auch einzig, sie zu heilen.

Wenn also schon der alte Buddhismus die Frage nach der Realität der Welt gestellt hat, so entging es ihm nicht, daß auch die empirischen Bewußtseinsvorgänge zur phänomenalen Welt gehören. Dies führte zu einer tiefeindringenden Analyse des Bewußtseins, wobei die Lehre des Buddha von der absoluten Vergänglichkeit alles Seins, von dessen Substratlosigkeit zur Leugnung eines beharrenden Ich geführt hat; es gibt nach der buddhistischen Lehre kein solches Ich, sondern nur ein Bündel seelischer Prozesse, wodurch der Schein eines beharrenden Ich erweckt wird. Es wurde dafür das Bild von der Flamme geprägt, die scheinbar dieselbe bleibt, während sie tatsächlich in jedem Moment eine andere wird. Die Ablehnung jeder Substratidee im Buddhismus führte zu einer Weltauffassung, die man als atomistische Metaphysik bezeichnen kann, zur Zurückführung alles Existierenden auf elementare Gegebenheiten, die als absolut voneinander getrennt und in beständiger Bewegung gedacht werden; dies ewige Bewegtsein entspricht dem Leiden der Heilswahrheit und zeigt, wie tief die buddhistische Metaphysik in jener verwurzelt ist. Die letzten Gegebenheiten alles Seins heißen Dharmas, und auch darin kommt die enge Verbindung von Philosophie und religiöser Lehre zum Ausdruck, denn Dharma heißt ja auch der buddhistische Heilspfad. Diese Dharmalehre läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Es gibt keine Substanz, sondern nur von uns wahrgenommene Qualitäten; es gibt keine Materie, sondern nur voneinander separate Sinnesempfindungen; es gibt keine Seele außer den einzelnen seelischen Prozessen; es ist also eine ausgesprochen positivistische Betrachtung der Welt, die sich mit Ernst Machs «Analyse der Empfindung» vergleichen läßt. Die äußerste Konsequenz des Positivismus wird dadurch gezogen, daß die Dharmas als dauerlos, je nur einen Augenblick existierend gedacht sind. Auf diesen allgemeinen Voraussetzungen entwickelten sich nun die vier großen Richtungen der buddhistischen Metaphysik.

Das erste ihrer Systeme heißt Sarvâstivâda, «die Lehre, daß alles existiert», *sarvam asti*. Diese Philosophie besagt, daß alle Dharmas, jene transzendenten, nur durch sich selbst charakterisierten Elementargegebenheiten, real seien, und aus ihnen die uns erscheinende Welt sich aufbauen zu lassen, ist die Hauptaufgabe dieses Systems. Wir sahen bereits, daß die Dharmas als absolut voneinander getrennt gedacht werden. Das einzige Band, das sie zusammenhält, ist die Kausalität, oder indisch gesprochen: das Karman. Aber hier stieß das Denken auf eine nicht leicht zu behebende Schwierigkeit: wenn alle Dharmas nur momentane Existenz besitzen und absolut voneinander getrennt sind, wie soll dann eine kausale Verknüpfung unter ihnen stattfinden? Um dies verständlich zu machen, lehrt der Sarvâstivâda, daß alle Dharmas in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft existieren, was offenbar ein Ausdruck für ihr Bestehen außerhalb der Zeit ist. Trotzdem aber sollen die Dharmas keineswegs als etwas Beharrendes erscheinen, denn dies würde der Grundlehre vom ewigen Wechsel alles Seins widersprechen, die der Buddha zur selben Zeit vertrat wie Heraklit. Deshalb unterscheidet das System bei allen Dharmas zwei «Ebenen» oder Seinsformen: das potentielle Wesen und die momentane Manifestation. Versteht man nun unter «existieren» auch das potentielle Dasein, so kann man sagen, daß «alles», d. h. die Gesamtheit der Dharmas, «immer existiert». Selbst im Zustand absoluter Ruhe, im kosmischen Nirvâna, auf das der Weltprozeß sich hinbewegt (eine Art metaphysischer Entropie), existieren die Dharmas noch in ihrer potentiellen Form, wenngleich ihre Manifestation für immer aufgehoben ist.

Die absolute Getrenntheit der Dharmas schließt irgendwelche Berührung oder Beeinflussung zwischen ihnen aus. Wie kommt aber unter solchen Bedingungen Empfindung zustande? Dies wird so erklärt, daß nach den Kausalitätsgesetzen gewisse Dharmas immer in bestimmten Gruppierungen erscheinen. So bewirkt das Miteinanderauftreten eines Farbenmomentes, eines Gesichtsmomentes und eines Bewußtseinsmomentes die Farbenempfindung; dabei darf aber unter «Farbenmoment» kein materielles Sein verstanden werden, sondern nur dessen subjektives Korrelat; man sieht: die Frage nach einer vom Bewußtsein unabhängigen Außenwelt kann hier eigentlich gar nicht

gestellt werden, da bei den Dharmas ein Unterschied von Innen und Außen nicht vorhanden ist. Alles ist innen und alles ist außen: ein Farbenmoment ist «innen», wenn es von mir empfunden wird, aber «außen», wenn es Teil eines fremden Bewußtseinsstromes ist. Dies zeigt zur Genüge, daß der Sarvâstivâda alles andere ist als ein naiver erkenntnistheoretischer Realismus, so sehr sein Name einen solchen vortäuschen kann.

Die zweite Hauptrichtung der buddhistischen Metaphysik heißt Kshnikavâda, «die Lehre vom Augenblicklichen», von der nur momentanen Erscheinung des Seins. Es ist schon von brahmanischen Beurteilern erkannt worden, daß nur ein kleiner Unterschied dies System vom Sarvâstivâda trennt. Wir sahen, wie schon dort den Dharmas ein nur momentanes Dasein zuerkannt wurde, wie dann aber ihr potentielles Sein als ewig oder besser zeitlos angenommen wurde. Demgegenüber tritt der Kshnikavâda den konsequentesten Positivismus, der überhaupt denkbar ist. Er kennt keinen Gegensatz von Sein und Erscheinen der Dharmas; er billigt nur der Gegenwart im streng mathematisch punktuellen Sinne volle Realität zu. Dies hatte natürlich bedeutsame Konsequenzen für die Erkenntnistheorie. «Vergangene und künftige Gegenstände», sagt der diesem System nahestehende Philosoph Dharmakîrti, «können nicht Ursache der Erkenntnis sein, da sie keine Existenz haben». Nur die im absoluten Sinne gegenwärtigen Objekte sind Ursachen der Erkenntnis, und zwar dadurch, daß sie dem an sich formlosen Bewußtsein die ihnen eigentümliche Erscheinungsform mitteilen. Dadurch allein wird Empfindung möglich. Aus der Wirkung des Objektes auf das Bewußtsein wird seine Existenz erschlossen; die Vorstellung einer bewußtseinstranszendenten Außenwelt ist also das Resultat eines Schlußprozesses. Dharmakîrti hat eine Analyse der Wahrnehmung, eine Theorie der Erfahrung begründet, die zu den wertvollsten Schöpfungen der buddhistischen Philosophie gehört. Wahrnehmung enthält in sich zwei grundverschiedene Elemente: ein rein sinnliches und eines, das dem Denken entstammt. Das erste vermittelt die Wahrnehmung rein, es ist nur passiv empfangend; es schafft allein noch keine Erkenntnis, sondern kündigt lediglich das Vorhandensein eines Gegebenen an. Dieses Gegebene, irgendeine Dharmagruppierung, ist das wahrhaft Seiende, das keine em-

pirischen Eigenschaften hat und dem Denken transzendent ist, die nackte Seinstatsache, das «Ding an sich». In dem Urteil: «dies ist ein Topf» konstatieren die Worte «dies ist» das reale Objekt, die Gegebenheit schlechthin; die Vorstellung «Topf» dagegen ist ein Produkt des Denkens, das nur in übertragenem Sinne, in Anlehnung an unsere Denkgewohnheit und den Sprachgebrauch als real gilt. Das Reale ist also im Sinne des Kshānikavāda ein Momentanes, in jedem gegenwärtigen Moment neu Aufblitzendes, eine Serie punktueller Gegebenheiten, ein gleichsam kinematographisches Weltbild. Dies ist die «Grundlage» der Wahrnehmung; wohlgemerkt: Grundlage, nicht Ursache, denn ein Kausalzusammenhang zwischen dem wahrhaft Seienden und unseren Vorstellungen besteht nicht; «Grundlage» ist nur ein bildlicher Ausdruck für ein in menschlichen Worten und Begriffen nicht ausdrückbares Verhältnis. Das Bewußtsein aber, das Vorstellungen erzeugt, wird gekennzeichnet als ein Strom von Erlebnissen, dem nun dasjenige zukommt, was jenen realen Gegebenheiten fehlt: Kontinuität. Dieser Bewußtseinsstrom ist aber im tieferen Grunde ein Unwirkliches, denn es gibt ja kein beharrendes Ich, sondern nur wechselnde Gruppierungen von Dharmas oder Skandhas, den psychischen Elementen, aus denen sich das Ich zusammensetzt.

Die beiden ersten Systeme der buddhistischen Metaphysik nehmen also eine bewußtseinstranszendenten Außenwelt an, die entweder unmittelbar wahrgenommen oder erschlossen wird; beide Richtungen sind somit als Realismus zu kennzeichnen, freilich als Spielarten desselben, die in der abendländischen Philosophie keine genaue Entsprechung haben. Dagegen stehen nun die beiden anderen Richtungen auf Seite des Idealismus. Die eine nennt sich Vijñānavāda, die «Lehre vom Bewußtsein», d. h. von der alleinigen Realität des Bewußtseins, von der Bewußtseinsimmanenz der Erscheinungswelt. Wir sahen, wie schon der Satz von den geistigen Kausalitäten zur Annahme einer Abhängigkeit der phänomenalen Welt vom Bewußtsein führte; indem er lehrte: aus dem Bewußtsein entsteht das Prinzip der Individuation, aus diesem die Sinneserfahrung. Der Vijñānavāda gibt eine Reihe von Argumenten dafür, daß es eine vom Bewußtsein unabhängige Außenwelt nicht gebe; es seien zwei derselben herausgehoben: Objekt und Vorstellung sind immer

zugleich gegeben, also können sie nicht verschieden sein, und zweitens: aus dem Verhältnis von Subjekt und Objekt auf die Realität der Objekte zu schließen ist falsch, da jenes Verhältnis auch im Traume gegeben ist. Wenn nun aber die Außendinge keine Realität besitzen, wie erklärt sich dann die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen? Und wie kommt es, daß verschiedene Subjekte eine gemeinsame Außenwelt erfahren? Dafür entwickelt der Vijñānavâda eine Theorie, die aus der Lehre von den Sanskâras, den aus früherem Dasein stammenden unterbewußten Dispositionen, erwuchs. Nach der Sanskâralehre ist jede in unserem Bewußtsein aufsteigende Vorstellung das Produkt einer früheren und ihrerseits wieder Ursache für eine spätere; alles ist Frucht und alles ist Same: dies Gleichnis schwebt hier wirklich vor, denn jene unterbewußten oder vorbewußten Bereitschaften werden als «Keime» bezeichnet, die, wenn sie zur Reife kommen, aus der Potentialität zur Aktualität erwachen. Diese Kausalreihe ist anfangslos wie die Welt selbst. Alle Einzelvorstellungen steigen auf aus den ewigen Tiefen der Geistigkeit, aus dem «Schatzhause» des kosmischen Bewußtseins oder «Grundbewußtseins» (*âlaya-, mûlavijñâna*). Dort bestehen als elementare Gegebenheiten die Tendenzen zur Projektion einer Außenwelt, zur Schaffung des dualistischen Verhältnisses von Subjekt und Objekt; dort ruhen die verborgenen Bildkräfte des Geistes, bis sie aus ihrem Latenzzustand heraustreten und in aktuelle Vorstellungen von äußeren Objekten sich wandeln. Dem wahrhaft Erkennenden enthüllen sich alle diese scheinbar realen Verhältnisse als Fata Morgana, als Traum, als Mâyâ. Hier decken sich die Lehren des Vijñânavâda weitgehend mit denen des Vedânta, auf den sie unzweifelhaft eingewirkt haben; hier wie dort ist es Avidyâ, aus der die Täuschung der realen Welt erwächst. Der Vijñânavâda hat sich mit allen Einwänden auseinandergesetzt, die gegenüber der Lehre von der Bewußtseinsimmanenz der Erscheinungswelt erhoben wurden. Diese Einwände lauten: Wenn die äußeren Objekte nicht existieren, was bestimmt dann die Vorstellung von ihnen? Was verleiht ihr ihre örtliche und zeitliche Determination? Und warum ist sie allen Personen gemeinsam, die sich an einem Orte befinden? Warum schließlich verhalten sich die Traumerlebnisse, die doch auch bewußtsseinsimmanent sind, anders als die

des Wachens? Warum sättigen im Traum genossene Speisen nicht, und warum führen im Traum eingenommene Gifte nicht zu Vergiftungen? Darauf antwortet Vasubandhu, einer der bedeutendsten Vertreter des Vijñānavâda: Die räumliche und zeitliche Determination ist möglich ohne die Annahme äußerer Objekte, denn sie ist auch im Traume vorhanden. Und für die Uebereinstimmung der Vorstellungen verschiedener Subjekte, für die Tatsache, daß wir eine gemeinsame Außenwelt haben, beruft sich Vasubandhu darauf, daß auch die Verdammten in der Hölle die Schrecken derselben gemeinsam erleben, obgleich sie in Wirklichkeit nicht vorhanden sind, denn die Höllenwelten sind nach buddhistischer Vorstellung lediglich Bewußtseinszustände. Die Höllenbewohner sehen sich alle umringt von denselben Schergen und Teufeln, und diese tun ihnen Qualen an, die schmerzen wie wirkliche, wie auch im Traum erlittener Schmerz von wirklichem nicht zu unterscheiden ist (dem Argument vom Gift ist Vasubandhu freilich ausgewichen). Die empirische Erfahrung beruht also auf einem Kollektivtraum, der nur widerlegt werden kann durch das Aufleuchten der wahren Erkenntnis im Bewußtsein eines Buddha.

Ein weiterer Versuch, die alleinige Realität der Vorstellung und das Zustandekommen einer gemeinsamen Außenwelt zu erklären, ist die Annahme der Reziprozität: die Vorstellungen sind wechselweise determiniert durch die Einwirkung der Bewußtseinsströme aller Wesen aufeinander. Auf Grund einer bestimmten Vorstellung, die einem Bewußtseinsstrom angehört, wird eine entsprechende in einem andern Bewußtseinsstrom hervorgebracht, nicht durch ein äußeres Objekt. Aber, so wird eingewandt, wenn die Welt nur Vorstellung ist, wie kann dann z. B. ein Lebewesen von einem andern getötet werden, und wie so wird dies letztere der Tötung schuldig? Darauf Vasubandhu: Der Tod erfolgt hier auf Grund der Vorstellung eines fremden Bewußtseinsstromes. Durch die Idee des Tötens im Bewußtsein des Mörders entsteht im Bewußtsein des Opfers eine Idee, die mit seinem Lebensprinzip unvereinbar ist, die Todesidee, und infolgedessen tritt eine Unterbrechung seines Lebensstromes ein, der zwar gleichfalls nur ein Bewußtseinsphänomen, aber eben doch die Grundlage seiner aktuellen Existenz ist. Eine Reziprozität besteht nun aber nach dem Vijñānavâda auch zwischen

Vorstellung und Objekt, indem das Bewußtsein zwar die Objekte erzeugt, die so objektivierten Empfindungen dann aber ihrerseits auf das Bewußtsein zurückwirken. Natürlich ist darauf der Einwand erfolgt, daß sich so das Bewußtsein selbst erzeuge, und wir denken dabei wieder an das altbuddhistische Gleichnis von den beiden sich gegenseitig stützenden Rohrbündeln oder den aneinanderschlagenden Zymboln für das Verhältnis von Bewußtsein und phänomenaler Welt. So führt der Subjektivismus des Vijñānavâda in einen circulus vitiosus, eine unlösbare Antinomie: das Bewußtsein schafft, indem es sich objektiviert, das Objekt, und dieses ist seinerseits Ursache des Bewußtseins. Im geistigen Prozeß — und dies ist nach dieser Auffassung der Weltprozeß — bedingen sich Idee und objektives Bild wechselweise in einer unendlichen Reihe. So gelangt man auf eine Art geistigen Dynamismus mit wechselnder Projektion objektiver Vorstellungen und einer Aufspeicherung repräsentativer Energie im Ālayavijñâna, dem kosmischen Bewußtsein. Dieses stützt sich dabei auf eine potentielle Kraft, ähnlich der Çakti des Brahman, die die Mâyâ erzeugt, und dadurch zerlegt sich das undifferenzierte, einheitliche Bewußtsein in eine subjektive und eine objektive Funktion, eine Schauseite und eine Dingseite, und es objektiviert sich die Vorstellungsseite als ein Wesen, das dann seinerseits das subjektive Bewußtsein erzeugt. Es besteht also ein kosmisches oder Gemeinschaftsbewußtsein, das sich für jeden individuellen Bewußtseinsstrom einen Leib erschafft, der freilich selbst wieder nur ein subjektives Phänomen ist. Durch die Annahme eines solchen Kollektivbewußtseins will der Vijñānavâda die Klippe des Solipsismus vermeiden. Es erhob sich natürlich hier noch ein Einwand, der gegen die Lehre von der Bewußtseinsimmanenz der Welt immer geltend gemacht worden ist: wie ist diese Auffassung aufrechtzuerhalten mit Bezug auf eine noch nicht oder nicht mehr von bewußten Wesen bevölkerte Welt? Von welchem Bewußtsein wird eine solche Welt erzeugt und getragen? Hier bediente man sich des wohlbekannten Mittels, ein Problem durch bloße Zurückziebung zu lösen: eine solche Welt wird eben vom Bewußtsein der Bewohner eines andern Weltsystems erzeugt — eine Ueberlegung, die sich dann ad infinitum wiederholen läßt; man fühlt sich hier an moderne Versuche erinnert, die Ent-

stehung des organischen Lebens auf der Erde durch Uebertragung von einem andern Planeten zu erklären.

Das Vorstellen, das Denken, auf dem nach dem Vijñânavâda die Erscheinungswelt beruht, ist nun aber selbst keine letzte Realität. Wenn die Mannigfaltigkeit desselben auf einer Täuschung beruht, gelangt man auf den einheitlichen, undifferenzierten Geist als Letztes, auf die absolute Gleichheit (*samatâ*). Aber diese Realität ist menschlichem Denken unfaßbar; weder Sein noch Nichtsein kann von ihr ausgesagt werden (die Anfangsworte des vedischen Schöpfungsliedes klingen hier vernehmlich an); höchstens als «Soheit» (*tathatâ*) ist sie allenfalls zu bezeichnen, als Identität alles Wesens. Sie heißt auch Nirvâna: hier wird die innige Durchdringung von Metaphysik und religiöser Heilswahrheit im Buddhismus von neuem deutlich, und anderseits liegt die Wesensverwandtschaft dieser letzten, unfaßbaren Wirklichkeit mit dem Brahman der Upanishads klar zutage, das ebenfalls aller begrifflichen Erfassung sich entzieht, dessen Wesen ist «nein nein²³». Da in dieser reinen undifferenzierten Geistigkeit keine objektiven Inhalte vorhanden sind, muß sie dem menschlichen Bewußtsein als absolute Leere erscheinen, als Çûnyatâ. Und die Bedeutung dieser Tatsache liegt nun dem vierten System der buddhistischen Metaphysik zugrunde, das sich somit ebenso eng an das dritte anlehnt wie das zweite an das erste: es ist der Çûnyavâda, die «Lehre von der Leerheit», der erkenntnistheoretische Nihilismus oder Negativismus. Wird schon der Vijñânavâda in der philosophischen Literatur der Inder selbst als ein Standpunkt gekennzeichnet, auf dem das Denken alle Stützen verliert, so sinkt es hier vollends ins Bodenlose. Aber auch dabei läßt es sich leicht zeigen, daß es sich nur um konsequente Ausdeutung wohlverbürgter Buddhaworte handelt. Der Buddha pflegte metaphysische Fragen wie die nach der Realität der Welt entweder durch Schweigen zu beantworten, oder dann durch kategorische Verneinung aller möglichen Stellungnahmen, was bereits dem Negativismus gleichkommt. Hatte schon der Vijñânavâda alle Realität bis auf jene letzte, unaussprechliche Geistigkeit geleugnet, so unternahm es der Çûnyavâda, dem Denken auch diesen letz-

²³ Brihadâranyaka-Upanishad II 3, 6.

ten Stützpunkt zu entziehen. Ihm ist selbst die Negation jedes wie auch immer gefaßten Seins noch zu bestimmt; nur die Ablehnung jeder möglichen Meinungsäußerung zu den metaphysischen Fragen und insbesondere zum Problem der Realität ist Wahrheit, oder kommt ihr doch so nahe, als dies menschlichem Begreifen möglich ist. Das Sein wie das Nichtsein, das Beides-Sein wie das Keines-von-beiden-Sein ist gleicherweise unmöglich, und so bleibt nur die absolute Leere als Wahrheit übrig, als deren einziges Symbol der Weltraum dienen kann. In Umkehrung der Lehre des Sarvāstivāda heißt es hier: Alles ist nicht. Wenn dies System also — im Gegensatz zum Vijñānavāda — auch dem Denken die Realität abspricht, verwickelt es sich in einen unlösbarer Widerspruch, denn die Lehre wird ja gedacht — ein Argument, das sich die Gegner desselben natürlich nicht entgehen ließen. Mit dem Çūnyavāda ist die buddhistische Lehre vom Wesen der Realität, deren Endabsicht die Aufhebung jener Realität — oder, was dasselbe ist, ihre jenseitige Vollendung — im Nirvāna war, in folgerichtiger Entwicklung bei ihrer Selbstaufhebung angelangt. Wenn sie sich schließlich zur Leugnung des Buddha und des Nirvāna versteigt, muß man sich fragen, wie ihre Anhänger sich überhaupt noch Buddhisten nennen können. Aber auch der Çūnyavāda steht durchaus auf dem Boden des buddhistischen Glaubens; und dies ist möglich auf Grund jener Fiktion, die wir schon aus dem Vedānta des Çankara kennen: was er lehrt, ist eben die höhere, transzendentale Erkenntnis; im praktischen Leben behält die «niedere Wahrheit» ihr Recht, hier gibt es nach wie vor Realitäten, und so auch den Buddha und seine Lehre.

Damit sind wir am Ende unserer Betrachtung angelangt; das heißt aber für Indien: wir sind zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekehrt. Denn so verschiedenartig auch die Lehren der indischen Philosophie vom Wesen der Realität gestaltet sind, sie kreisen doch alle um denselben Mittelpunkt und führen letzten Endes auf jene Worte des Veda zurück, die die Welt in ein rätselhaftes Zwielicht zwischen Sein und Nichtsein tauchten. Alle Spekulationen der späteren Zeit weisen auf den einen Grundgedanken, daß die Wirklichkeit an sich nicht so beschaffen sei, wie sie uns erscheine, daß ihr aber eine höhere

Realität zugrunde liege, die menschlichem Begreifen unzugänglich bleibt, und daß diese Wirklichkeit geistiger Natur sei. Das zeigen die beiden großen Konzeptionen des Brahman und des Nirvâna in durchaus übereinstimmender Weise. Was wir von der Welt erfassen, ist nach den Worten einer alten Upanishad «eine an Worte sich klammernde Umwandlung, ein bloßer Name»; die wahre Wirklichkeit aber ist «jene Welt, vor der die menschlichen Worte und Gedanken umkehren, unfähig, sie zu erreichen».