# JU-TAO-FO

# 儒道佛

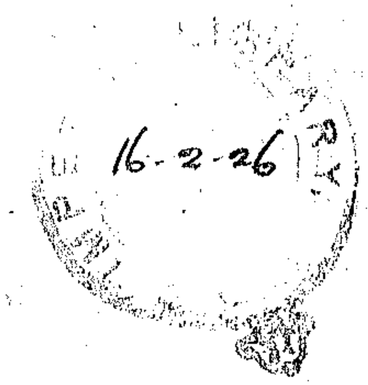
## DIE RELIGIÖSEN UND PHILOSOPHISCHEN SYSTEME OSTASIENS

VON

DR. F. E. A. KRAUSE

1924

VERLAG VON ERNST REINHARDT / MÜNCHEN




Schutzformel für die Vereinigten Staaten Amerikas:
Copyright 1923 by Ernst Reinhardt, München

Druck: Münchner Buchgewerbehaus M. Müller & Sohn, München

F. W. K. MÜLLER

IN DANKBARKEIT

GEWIDMET

# VORWORT

Die Länder des Fernen Ostens, die so lange ein isoliertes Leben strengster Abschließung geführt hatten, mußten seit der Mitte des XIX. Jahrhunderts sich dem anklopfenden Europa öffnen. Seitdem haben die verschiedensten Fäden ihre beiden Sphären in Verbindung gebracht. Das Abendland hat nach und nach Einblick gewonnen in eine ihm zunächst vollkommen fremde und großenteils unverständliche Welt. Es haben sich viel falsche Vorstellungen von China und Japan gebildet, die erst durch mühevolle Arbeit einer wissenschaftlichen Forschung zu einem angemessenen Bilde umgewandelt werden konnten, zum Teil aber in weiten Kreisen noch bis heute fortbestehen.

Erst spät und zögernd haben auch Chinesen und Japaner ihrerseits die Fühlung mit Europa gesucht und die Fähigkeit erworben, seine Sphäre in entsprechendem Lichte zu betrachten. Die Einstellung war für beide Teile nicht leicht. Die Schranke, die zu überwinden war, bestand nicht so sehr in der Raumentfernung von einer Seite des Erdballes zur entgegengesetzten, in politischen Hemmungen und eingewurzelten Vorurteilen, als vielmehr in der Geistesart der Menschen dort und hier.

China und Japan sind seit einigen Jahrzehnten den Völkern des Abendlandes in vielfacher Weise näher gerückt, als Gebiete politischer Beziehungen und wirtschaftlicher Verbindungen, der weltumspannende Verkehr überwand die großen Entfernungen über See und Land, der moderne Geist beseitigte die besonderen Schranken, die einem Austausche entgegenstanden, die wissenschaftliche Forschung fand ein reiches Feld lohnender Tätigkeit, und namentlich in der lebendigen Gegenwart der allerjüngsten Zeit ist Ostasien zum Brennpunkte wichtiger Ereignisse, zum Schauplatze actueller Entwicklung des Weltgeschehens geworden.

Es mag heute wenige Menschen geben, denen China und Japan nicht in irgend einer Hinsicht Gegenstand des Interesses geworden sind, die nicht selbst in eine gewisse Beziehung zu diesen Ländern getreten wären. Jeder spricht von ihnen, zahlreiche sachliche und unsachliche Bücher schildern sie, und doch — wie erstaunlich wenig weiß man gemeinhin von ihrem wahren Wesen!

So genau die Handelsproducte dem Kaufmann bekannt geworden sind, so vielseitig die Verknüpfung äußerer Interessen beider Sphären

sich gestaltet hat, so vertraut heute Allen die Namen der Örtlichkeiten jener fernsten Gegenden lauten, so viel die Tageszeitungen von Persönlichkeiten und Ereignissen von drüben zu berichten wissen, — wie viel weiß man in Europa vom Leben, Fühlen und Denken der Menschen in Ostasien?

Es ist eine leider nicht zu verkennende Tatsache, daß eine genauere Kenntnis und angemessene Beurteilung der wahren Verhältnisse Ostasiens, namentlich hinsichtlich des Geisteslebens, noch ganz auf einen kleinen Kreis beschränkt ist, in dem fachwissenschaftliche Studien gepflegt werden. Sonst sind zumeist die Vorstellungen von der ostasiatischen Kultur so unzulängliche geblieben, wie dies bei einer Sache von so außerordentlicher Wichtigkeit nicht der Fall sein dürfte.

Eine erstaunlich große Zahl oberflächlicher und wertloser Bücher hat dazu beigetragen, die Unkenntnis über Ostasien zu perpetuieren. Gegen die Menge der Publicationen Unberufener kommt die Fach-Litteratur die nur von Wenigen gelesen wird, nicht auf. Viele Bücher erfreuen sich heute durch ihr vortreffliches und reiches Bildmaterial größter Beliebtheit und weitester Verbreitung, während der Inhalt ihres Textes durch das Maß der darin gezeigten Unkenntnis jede sachliche Kritik unmöglich macht.

Es muß bei dieser entmutigenden Lage wohl gefragt werden, ob ein wissenschaftliches Buch über Ostasien, das sich an einen größeren Leserkreis richten will, überhaupt geschrieben werden sollte und ob es Aussicht haben kann, sich durchzusetzen? Es darf nicht verkannt werden, daß eine solche Aufgabe keine leichte ist. Ein Werk, das heute mit sinologischen Ansprüchen auftritt, findet der hohen Kosten und der geringen Verbreitung wegen keinen Verleger. Die chinesischen Zeichen schrecken den Käufer ab, wenn ihn auch das Thema reizen sollte. Der Verfasser, der für einen wichtigen Stoff nicht nur die wenigen Sinologen zu Lesern haben will, sondern dafür ein größeres Publicum gewinnen möchte unter allen Gebildeten, ohne doch „populär" zu werden, muß also vielerlei bedenken, wie er diesen Anforderungen und den Erwartungen seines Verlegers gerecht werden könne.

Der Autor muß sich daher im Vorwort zunächst verantworten, warum er sein Buch überhaupt geschrieben und warum er ihm die dafür gewählte Form gegeben hat.

Die Überzeugung von der Wichtigkeit des behandelten Stoffes läßt ihn hoffen, daß außer den Fachgelehrten auch Vertreter andrer Wissenschaften und Alle, die Forschungen auf dem Felde der Religion, Philoso-

phie und Kultur betreiben, ihm Interesse entgegenbringen werden. Der Wunsch einer Verbreitung auch in weiteren Kreisen Gebildeter hat die Wahl einer Form bestimmt, die ohne Specialkenntnisse lesbar ist, in der auch schwierigste Fragen für die allgemeinere Betrachtung zugänglich gemacht werden.

Nicht zuletzt ist es dem Autor ein vollbeabsichtigter Zweck, ein Buch zu veröffentlichen, das den Leser, dem ein Studium der Fach-Litteratur nicht möglich ist, in Stand setzt, sich zuverlässige Auskunft zu suchen über Fragen allgemeinsten Interesses, die nicht nur für den engen Rahmen Ostasiens selbst von Bedeutung sind, sondern für die Religionswissenschaft und die Philosophie, ebenso wie für die allgemeine Völkerkunde und Kulturgeschichte. Ostasien ist im weiteren Rahmen allzu wenig berücksichtigt worden. Die Schriften der „Amateur-Sinologen“ aber können dem Orientierung Suchenden nur ein falsches Bild geben und bringen der Sache nur Schaden.

* * *

Gegenstand des vorliegenden Buches ist eine Schilderung der ostasiatischen Gedanken, wie sie für Religion und Philosophie in China und Japan bestimmend sind.

Diese beiden Provinzen des geistigen Lebens, Religion und Philosophie, die dort in enger Verbindung zueinander stehen, sind es, in denen sich uns die inneren Kräfte jener Welt zeigen, aus denen wir ein Verständnis ihres wahren Wesens gewinnen können, wie die Kenntnis des Baues von Familie und Staat uns ihre äußere Erscheinung und Geschichte erst voll begreiflich macht. Für eine richtige Beurteilung des Kulturlebens im Fernen Osten alter und neuer Zeit müssen die Elemente seiner religiösen und philosophischen Systeme das wichtigste Thema bilden.

Die vorhandene Litteratur über die religiösen Verhältnisse und philosophischen Gedanken des ostasiatischen Kulturkreises ist im Einzelnen eine recht beträchtliche. Sie besteht aber zumeist aus Untersuchungen über besondere Fragen und specielle Erscheinungen. Eine eigentliche zusammenfassende Darstellung des gesamten Stoffes fehlt.

Eine solche wird für das außerordentlich umfangreiche Gebiet nur in einem großen Abrisse möglich sein, bei dem Einzelheiten dem allgemeinen Gedanken untergeordnet werden. Der Zweck, ein deutliches und in den Hauptzügen erschöpfendes Bild der ganzen Gedankenwelt Ostasiens zu geben, erfordert die stärkste Concentration der Darstellung, die einen gegebenen Umfang nicht überschreiten darf.

Jedes einzelne Kapitel möchte eine breitere Ausführung verdienen, als ihm hier gegeben werden kann. Die Zusammenfassung des Stoffes wird unternommen mit der bewußten Absicht, einen Boden zu gewinnen, auf den dann wieder Einzeluntersuchungen gestellt werden können. Für eine oder die andre Frage hofft der Verfasser dies selbst in späteren Arbeiten tun zu können.

China und Japan sind die Länder, nach denen der Blick in erster Linie gerichtet wird. In ihrem Geistesleben treten uns nationale Systeme entgegen, es ist aber auch zu einem großen Teile bestimmt worden durch die Einwirkung eines fremden Elementes, des indischen Buddhismus. Von selbst muß sich daher die Betrachtung in zwei große Hauptteile gliedern, deren erster die autochthonen Formen behandelt, während der zweite dem Thema des Buddhismus gewidmet wird. Der verschiedene Charakter beider Teile wird durch den Inhalt selbst bedingt.

Das Problem des ostasiatischen Religionswesens verdient in seiner Gesamtheit betrachtet zu werden. Dazu müssen seine verschiedenen Seiten einander gegenseitig ergänzen. Der treffliche Versuch von W. Grube (Religion und Kultus der Chinesen, 1910 aus seinem Nachlaß herausgegeben) bleibt doch eine zu knappe Skizze, so daß wichtige Fragen des Problems selbst gar nicht erörtert, manche Gebiete, wie namentlich das buddhistische, zu kurz gekommen sind. Das Riesenwerk de Groot's (Religious system of China) umgekehrt ist bei seinem gewaltigen Anlageplane ein Torso geblieben und hat sich für die Bedürfnisse der meisten Leser zu tief in die Einzelheiten verloren. Sein „Universismus" ist ganz beherrscht von einer Hypothese, die wir kaum als haltbar annehmen können, und ihr ist die Anordnung des reichen Materials untergeordnet.

Die Litteratur über den Buddhismus ist eine außerordentlich umfangreiche. Aber sein Bild setzt sich aus ihr für uns mosaikartig zusammen. Seine verschiedenen Darsteller gehen entweder von der Person des Buddha oder seiner Lehre aus, die sie einmal als philosophisches System oder als religiöses Gebäude schildern. Es wird die historische Entwicklung des Buddhismus oder sein heutiger Zustand ins Auge gefaßt. Es wird der alte Buddhismus nach den Werken des Pâli-Canons, oder die Philosophie des Mahâyâna nach ihren speciellen Schriften, oder der religiöse und vulgäre Buddhismus in China, Japan und andren Ländern behandelt. Ein Werk, das den Buddhismus nach Entstehung und Entwicklung in allen Formen gleichmäßig umfaßte, fehlt uns, so reich auch die Einzellitteratur ist. Der dankenswerte Versuch einer Ge-

samtdarstellung, den H. Hackmann (Buddhism as a religion) gemacht hat, muß doch aus andren Quellen ergänzt werden.

Wenn das vorliegende Buch auch in erster Linie den Standpunkt Ostasiens vertreten soll, so war für eine richtige Auffassung des Buddhismus doch seine Erklärung aus der indischen Grundlage unerläßlich. Bei der großen Wichtigkeit des buddhistischen Themas war die Entwicklung aus seiner reinen Gestalt zu den in China und Japan gültigen Formen zu zeigen. Hierzu erschien auch ein näheres Eingehen auf die indische Philosophie notwendig.

Mit einem vollen Rechte darf der Buddhismus nicht allein als Domäne des Indologen gelten. Er gehört notwendig auch zum Felde des Sinologen. Es wäre aber ganz unmöglich, zu richtigem Verständnis des Buddhismus nach seinem eigentlichen Wesen zu gelangen, wollte man dieses nur aus chinesischen Quellen erschließen. Der Schlüssel ist nur von der indischen Seite zu gewinnen.

Der Verfasser ist sich bewußt, daß er, trotz ernster und eingehender Studien über den Gegenstand, auf dem indischen Felde nicht ebenso wie auf dem chinesischen und japanischen Specialist sein kann. Er war hierfür auf die europäische Litteratur angewiesen und muß daher die Indologen um Nachsicht bitten für Unzulänglichkeiten oder incorrecte Schreibungen.

Die Transscription des Chinesischen ist die Wade'sche.

Für den Sinologen ist die Kenntnis der Originalschreibung von Eigennamen bei Personen und Örtlichkeiten, sowie der Termini bei Lehre und Kult von größter Wichtigkeit. Aus technischen und finanziellen Gründen war es nicht möglich, die chinesische Schreibung im laufenden Texte zu geben. Davon wurde auch absichtlich Abstand genommen, um die Darstellung, die sich an Leser wendet, die auch ohne Kenntnis des Chinesischen und Japanischen ein Interesse an dem Stoffe von Religion und Philosophie Ostasiens nehmen, nicht in störender Weise zu unterbrechen.

Der Verfasser hat daher einen ausführlichen Index angefertigt, der als ein besonderes Heft gleichzeitig erscheinen wird. Er enthält für den ersten Teil die Schreibung der vorkommenden chinesischen und japanischen Worte, für den zweiten Teil Eigennamen und Termini in Sanskrit und Pâli, sowie deren chinesische Translitteration und Traduction mit den japanischen Lesungen.

Mit Hilfe dieses Index soll die Arbeit, die für einen weiteren Kreis eine zusammenfassende Darstellung der religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens giebt, zugleich auch als ein Nachschlagewerk für den Sinologen dienen. Der Verfasser hofft, daß das damit gegebene Material Manchem bei der Behandlung chinesischer Texte willkommen sein wird. Speciell für die buddhistische Litteratur stellt ein solches Hilfsmittel wohl ein oft entbehrtes Bedürfnis dar.

Für den Druck des Index mußte der Ausweg handschriftlicher Wiedergabe im lithographischen Verfahren gewählt werden.

Der Litteraturnachweis giebt nicht nur die hervorragendsten und maßgeblichen Werke an, sondern die wesentlichste einschlägige Litteratur überhaupt, ohne die Vollständigkeit einer Bibliographie zu erstreben. Auf eine Kritik des Wertes der genannten Quellen ist ganz verzichtet. Eine Gruppierung nach dem Stoffe erschien bei seiner weiten Verzweigung nicht zweckmäßig, es wurde daher die alphabetische Anordnung nach den Verfassernamen gewählt.

Dem Verlage Ernst Reinhardt in München sei für sein großes Entgegenkommen und die Überwindung mancher Schwierigkeit der herzlichste Dank des Verfassers gesagt.

Heidelberg, im August 1923.

# Inhalt


Seite

Vorwort . . . . . 7

I. Teil: Die einheimischen Religionstormen und Gedankensysteme in China und Japan . . . . . 15

Einleitung . . . . . 17

1. Abschnitt: Vorstellungen der ältesten Zeit . . . . . 24

Kapitel I: Die altchinesischen Grundanschauungen . . . . 24

„ II: Naturdienst, Geisterglaube, Ahnenkult . . . . 33

„ III: Die Formen des Kultes . . . . . 51

2. Abschnitt: Der Confucianismus . . . . . 65

Kapitel IV: Die Persönlichkeit des Confucius und die confucianische Richtung . . . . . 65

„ V: Die *confucianische Philosophie und die* gleichzeitigen heterodoxen Richtungen bis zur Han-Zeit 79

„ VI: Die Staatsreligion . . . . . 95

„ VII: Das Staatsdogma in seinem Verhältnis zu andren Lehren und die jüngere Entwicklung des Confucianismus . . . . . 115

3. Abschnitt: Der Taoismus . . . . . 131

Kapitel VIII: Lao-tse und das Tao-tê-king . . . . . 131

„ IX: Die Lehre vom Tao . . . . . 139

„ X: Die taoistischen Philosophen . . . . . 161

„ XI: Die Entartung des Taoismus zum Aberglauben . 169

„ XII: Legende und Mythologie im religiösen Taoismus 179

„ XIII: Hierarchie und Kultus des Taoismus . . . . . 196

4. Abschnitt: Die moderne Volksreligion . . . . . 207

Kapitel XIV: Der Synkretismus der drei Systeme und die Volksgötter . . . . . 207

„ XV: *Gespensterglaube und Dämonologie* . . . . . 218

„ XVI: Der Aberglaube des Fêng-shui . . . . . 226

„ XVII: Totenbräuche und Feste . . . . . 237

5. Abschnitt: *Religion und Philosophie in Japan* . . . . . 241

Kapitel XVIII: Der Shin-tô . . . . . 241

Kapitel XIX: Die confucianische Philosophie in Japan . . . 253

Seite

II. Teil: Der Buddhismus in Indien, China und Japan 257

Einleitung . . . . . 259

1. Abschnitt: Der Buddhismus in Indien . . . . . 265

Kapitel I: Indisches Denken im Veda . . . . . 265
„ II: Die indische Systemphilosophie . . . . . 282
„ III: Das Leben des Buddha Gautama . . . . . 305
„ IV: Die buddhistische Lehre . . . . . 321
„ V: Leben und Gemeinde der Buddhisten . . . . . 358

2. Abschnitt: Mahâyâna . . . . . 372

Kapitel VI: Geschichte und Entwicklung des indischen Buddhismus . . . . . 372
„ VII: Die Lehren des Mahâyâna . . . . . 387
„ VIII: Buddhas und Bodhisattvas . . . . . 403
„ IX: Kosmogonie und Mythologie des Nördlichen Buddhismus . . . . . 417

3. Abschnitt: Der chinesische Buddhismus . . . . . 428

Kapitel X: Geschichte des Buddhismus in China . . . . . 428
„ XI: Verhältnis zu Staatsregierung und Volkstum in China 442
„ XII: Die Schulen des chinesischen Buddhismus . . . 455
„ XIII: Klöster und Tempel, Mönche und Priester . . . 473

4. Abschnitt: Die besonderen Formen des tibetischen und japanischen Buddhismus . . . . . 482

Kapitel XIV: Der Lamaismus in Tibet und in der Mongolei . . 482
„ XV: Der Buddhismus in Japan . . . . . 496

Schlußwort: Buddhistische Reformen und die Wirkung des Buddhismus auf Europa . . . . . 515

Litteratur-Nachweis zum I. Teil . . . . . 526
Litteratur-Nachweis zum II. Teil . . . . . 531
Anmerkungen zum I. Teil . . . . . 537
Anmerkungen zum II. Teil . . . . . 559

Index (als besonderes Heft)

ERSTER TEIL

# DIE EINHEIMISCHEN RELIGIONSFORMEN UND GEDANKENSYSTEME IN CHINA UND JAPAN

# EINLEITUNG

Die vornehmsten Erzeugnisse einer Kultur sind ihr religiöses Leben, ihr wissenschaftliches Denken, ihre künstlerischen Werke. Sie sind niedergelegt in Religion, Philosophie und Kunst. Mehr als die äußeren Momente der geographischen Verhältnisse und der historischen Ereignisse bestimmen diese geistigen Factoren die Entwicklung der Völker und die Bildung ihres nationalen Charakters.

Die Litteratur, in der das Geistesleben zum Ausdruck kommt, hat für China eine höhere Bedeutung als für andre Kultursphären. Die gesamte chinesische Gesittung ist eine vorwiegend litterarische.

Das Litteraturgut übt einen tiefgehenden Einfluß aus auf alle Seiten des praktischen Lebens der Chinesen, auf die Gestaltung des Staatswesens, die Familienorganisation, auf Sitte und Brauch, Glauben und Aberglauben, wissenschaftliche Bildung und philosophisches Denken. Es steht auch im engsten Zusammenhange mit den religiösen Anschauungen.

Alle Litteratur in China aber ist ihrem Wesen nach Profanlitteratur. Es existieren in alter Zeit keine specifisch religiösen Werke.

Für das Gesamtwesen der chinesischen Kultur spielt das rein religiöse Gebiet vielleicht nicht die allererste Rolle. Die Religion hat in China nicht die ausschließliche Bedeutung wie in andren Kulturländern. Die einzelnen Zweige des Kulturlebens stehen unter einander in ungetrenntem Zusammenhange. Litterarische Bildung, philosophische Erkenntnis, religiöser Glaube und Volkssitte bilden in China eine Einheit, die sich aufbaut auf den Grundanschauungen des Chinesentums.

Wenn wir das wahre Wesen des ältesten Denkens und Fühlens der Chinesen richtig verstehen wollen, so müssen wir zunächst absehen von den Formen, die erst ein Resultat späterer Entwicklung darstellen. Wir dürfen nicht ausgehen von dem Bilde, das uns später als ein klassisches und orthodoxes System mit beherrschender Bedeutung entgegentritt.

Denn zum orthodoxen Canon sind gewisse Schriften der alten Zeit erst geworden durch die Verknüpfung ihres Inhaltes mit der Person und Wirksamkeit des Confucius. Die hiernach als klassisch anerkannten Bücher erlangten dann den Wert von heiligen Schriften, deren Lehren zu Axiomen, zu Staatsdogmen erhoben wurden. Der Maßstab der Classicität ist dabei weder die Sprachform noch der Gedankeninhalt, sondern

lediglich die Beziehung zu Confucius, dem Idealvorbilde der Chinesen.

Der Confucianismus umfaßt aber nach seiner Entstehung und Entwicklung nur eine Seite des altchinesischen Geisteslebens, die er in bestimmter Richtung ausbildete. Die Grundanschauungen chinesischen Denkens hatten noch andre Seiten, die in abweichenden Richtungen zum Ausdruck kamen.

Für Confucius nun gerade bedeutete das religiöse Gebiet nur ein nebensächliches Thema, bei dem er den Hauptwert mehr auf die äußere Form als auf den inneren Gehalt legte. Wie er selbst kaum von Glaubensfragen gesprochen hat, so hat er auch bei der Bearbeitung des alten Litteraturgutes den religiösen Stoff weniger berücksichtigt.

Infolgedessen erfahren wir aus den klassischen Schriften nur gelegentlich einiges über die Religionsanschauungen. Das Bild, das wir aus dem Shu-king und Shi-king von der Religion der alten Chinesen erhalten, ist ein sehr lückenhaftes, das Li-ki gibt davon nur die rituelle Seite. Die „Vier Bücher" geben nur das System des Confucius nach seinen Aussprüchen und in der Darstellung seiner Schüler, ohne Berücksichtigung der abweichenden Systeme und des daneben herlaufenden Volksglaubens.

Und was uns in den alten Quellen gegeben ist, charakterisiert sich durch eine große Verschwommenheit der Vorstellungen und Dürftigkeit an positiven Angaben.

Der Mangel eigentlicher Religionsurkunden weist uns darauf hin, das religiöse Denken aus dem Gesamtinhalt der alten Litteratur auszusondern. Dabei erkennen wir, daß dies rein und in unsrem abendländischen Sinne gar nicht möglich ist. Den Chinesen hat ursprünglich in ihrer Sprache überhaupt ein Ausdruck dessen gefehlt, was wir mit „religio" bezeichnen. Der Ausdruck chiao (Lehre), der später auf die Schulen von Confucianismus, Taoismus, Buddhismus (Ju-Tao-Fo) angewandt wurde, besagt etwas ganz Andres und umfaßt ein viel weiteres Gebiet als die religiösen Anschauungen, nämlich das gesamte Denken einer dieser Richtungen,

Im religiösen Leben der Chinesen fehlen die Begriffe von Glaubensbekenntnis, Schuld und Sühne, die für uns mit dem Worte „Religion" untrennbar verbunden erscheinen. Die chinesische Religion ist Weltanschauung.

Es lassen sich also für China Religion und Philosophie nicht trennen. Beide greifen unlöslich ineinander. Anders als in Europa, wo Theologie und Wissenschaft oft in Gegensatz traten, haben die Gedanken

Ostasiens stets Religionswesen und Weltweisheit gleichmäßig umfaßt und zu einer starken Kultureinheit verschmolzen.

Es kann daher bei dem in der chinesischen Litteratur gegebenen Stoffe niemals der religiöse Inhalt für sich allein behandelt werden, ohne zugleich die philosophischen Gedanken zu berücksichtigen, die in verschiedenen Systemen Ausdruck fanden.

Wie die Werke der ältesten Litteratur vollkommen selbständig auf nationaler Basis entstanden sind und unbeeinflußt von außen die chinesischen Gedanken in reiner Form ausdrücken, so haben wir auch die Grundelemente religiösen und philosophischen Lebens als das eigenste Kulturgut der Chinesen aufzufassen.

Man hat vielfach die chinesische Kultur aus fremdem Ursprunge ableiten wollen. Wie man das Volk der Chinesen als ein aus Centralasien her in die Flußtäler des Huang-ho und Wei-ho eingewandertes darstellte, so wollte man ihre Kultur, als nicht autochthon entstanden, sondern aus andrer Gegend mitgebracht, in Beziehung setzen zu andren asiatischen Kulturen.

So entstanden einmal die Theorien vom westlichen Ursprunge des chinesischen Volkes und seiner Kultur und die Hypothese von einer gemeinsamen asiatischen Urkultur.

Deguignes wollte geradezu die Chinesen von den alten Ägyptern herleiten[1].

Richthofen[2] stellte den Gedanken einer Einwanderung aus Turan auf und stützte diesen hauptsächlich auf Entlehnungen astronomischer Vorstellungen wie der Mondstationen. Es ist auch versucht worden, astrologische Parallelen festzustellen, so zwischen China und Babylon[3]. Diese Argumente können jedoch niemals hinreichen zur Begründung einer angenommenen Religionsgemeinschaft.

Der Gedanke vom westlichen Ursprunge der chinesischen Kultur, den namentlich auch Lacouperie[4] und de Harlez[5] vertraten, wurde besonders auf das religiöse Gebiet übertragen. Ein historischer Zusammenhang der chinesischen Religionsanschauungen mit den Religionen andrer Kulturvölker hat sich aber nach keiner Richtung erweisen lassen.

Für das Construieren solcher Zusammenhänge war, ebenso wie für das Auffinden von Parallelen zwischen den klassischen Schriften und der Bibel, in der Zeit der Jesuiten die vorgefaßte Meinung maßgebend,

daß alle Religion Ausstrahlung von einem Centrum sein müsse. So wurden die Chinesen als ein bei der Zerstreuung vom Turmbau zu Babel ostwärts gewandertes Volk angesehen und ihre Religionsform als eine von Mesopotamien aus mitgebrachte betrachtet.

Unter diesem Gesichtspunkte suchten die Jesuiten die oberste Naturkraft, als welche die Chinesen den Himmel verehrten, mit dem biblischen *Gottesbegriff gleichzusetzen und sahen in den chinesischen Anschauungen* einen dem christlichen Monotheismus entsprechenden Geist. Daher haben sie in der Bibelübersetzung „Gott" geradezu mit Shang-ti übersetzt, woraus dann langer Streit entstand, der die Missionstätigkeit erheblich beeinträchtigt hat. Später wurde dann für „Gott" die Bezeichnung t'ien-chu (= Himmelsherr) gewählt.

Von de Groot ist die geistreiche Hypothese einer gemeinsamen asiatischen Urkultur aufgestellt und eine solche besonders für die Religionsformen behauptet worden, Nach seiner Auffassung bedeutet der „Universismus" die Urreligion Asiens, und hiervon wären sowohl der alte Taoismus in China wie der Buddhismus in Indien Ausflüsse, ja sogar ein Zusammenhang mit den Babylonischen Vorstellungen erscheint ihm im Lichte des Universismus möglich.

Es ist an sich mißlich, bei dem größten Weltteile auf unsrer Erdkugel *mit einem Begriffe „Asien" zu operieren, der doch niemals eine ethno*graphische und kulturelle Einheit dargestellt haben wird.

Wir kennen nicht die Entwicklung der chinesischen Kultur in ihren Anfängen, sondern nur deren Resultat. Wir wissen nicht, aus welchen Grundlagen sie erwachsen ist, ob sie Product des eignen Bodens oder schon mit fremden Einflüssen verwachsen war, ob und wieweit sie etwa mit andren asiatischen Kulturen, wie in Indien oder Babylon, wesensgleich oder verwandt sein mag.

Wo immer wir die chinesische Kultur kennen lernen, sehen wir sie als ein fertiges Gebäude, das wir als rein-chinesisch und national auffassen müssen. Und so müssen wir auch die Religionsform des alten China als urchinesisch ansehen. Die Hypothese de Groot's ist weder zu bestreiten noch zu beweisen.

Bei aller starken Ähnlichkeit vieler Erscheinungsformen und Gedankengänge zwischen Tao-Lehre und indisch-buddhistischem Denken, die wir bei Betrachtung des philosophischen Taoismus und des religiösen Verhältnisses von Taoismus und Buddhismus kennen lernen, wird doch eine gemeinsame Grundlage für beide nicht zu erweisen und auch kaum vorauszusetzen sein.

Es wird sich andrerseits zeigen, daß sich in den chinesischen Anschauungen wenn auch keine historischen Übertragungen, so doch manche Analogien finden lassen, wie z. B. zum Dienste der Ahnen (pitri) im alten Indien, zum Kulte der Laren bei den Römern, zur Naturreligion der alten Perser und etwa auch zum Gestirndienste der Babylonier.

Eine offene Frage bleibt der Zusammenhang der altchinesischen Naturreligion mit dem Schamanentum der primitiven Völker Nordostasiens. Auch hierin bringen bei dem geringen Umfange des zu einem Vergleiche zur Verfügung stehenden Materiales die aufgestellten Hypothesen kaum viel Gewinn.

* * *

Haben wir Entstehung und Entwicklung der religiösen Anschauungen und des philosophischen Denkens in China als eine selbständige vorzustellen, so sind sie auch in den späteren Zeiten in hohem Maße unbeeinflußt geblieben. Das einzige fremde Gedankensystem, das auf chinesischen Boden übertragen wurde und dort Wurzel faßte, der Buddhismus, hat auch nur einen relativ geringen Einfluß auf die Grundlagen der chinesischen Kultur ausgeübt. Er blieb immer deutlich getrennt ein fremdes Product und mußte sich selbst in stärkstem Maße der chinesischen Eigenart anpassen. Davon wird bei der Frage des Verhältnisses des Buddhismus zum Chinesentum ausführlich zu reden sein.

Auch hat der Buddhismus in China eine ganz eigne Litteratur entwickelt, die außerhalb des Rahmens der chinesischen Gesamtlitteratur steht. Sie ist ihrem Inhalte nach vollkommen indisch und hat nur eine äußerlich chinesische Form.

Ganz von selbst muß sich also der vor uns liegende Stoff in zwei große Hauptteile gliedern, in denen einerseits die einheimischen Religionsformen und Gedankensysteme dargestellt werden, andrerseits die fremde Pflanze des indischen Buddhismus für sich und in ihrem Verhältnisse zum Geiste Ostasiens betrachtet werden soll.

Für die Schilderung der chinesischen Religionsverhältnisse aus ihrer Wurzel muß also streng gesondert werden, was altes, rein-chinesisches Gut und was spätere Übertragung andrer Herkunft ist. Insbesondere ist immer zu trennen die altchinesische Anschauung, wie sie vor dem Eindringen des Buddhismus bestand, von den Beeinflussungen, die sie vom buddhistischen Wesen empfing.

Es ist ferner scharf auseinander zu halten, was die Grundanschauungen des chinesischen Volkes in ältester Zeit ausmachte, und was dan n

durch einen bestimmten Entwicklungsvorgang zum klassischen Ausdruck des Chinesentums geworden ist. Der allmählich entstandene Zustand darf niemals rückwärts übertragen werden.

Da nun aber die historische Entwicklung des chinesischen Geisteslebens und der Religionsverhältnisse zu vielfachen Vermengungen der ursprünglich getrennten Systeme geführt hat und uns so in ihren modernen Formen ein Bild stärkster Mischung heterogener Elemente bietet, wird für unsre Betrachtung nicht immer die Schilderung imstande sein, nur die eine in den Vordergrund gestellte Form für sich ins Auge zu fassen. Sie wird häufig gezwungen sein, vorgreifend auf ein andres Gebiet hinzuweisen oder rückblickend den früheren Gedanken von verändertem Standpunkte aus wieder aufzunehmen.

* * *

Eine gewisse Kenntnis der historischen und kulturellen Entwicklung von Staat und Volk der Chinesen ist bei Betrachtung der Hauptrichtungen ihres Geisteslebens eine Voraussetzung. Diese besonders darzustellen liegt aber außerhalb unsrer Aufgabe und müßte das Thema einer selbständigen Arbeit bilden.

Entsprechend dem Grundcharakter des chinesischen Volkes war seine alte Religion eine durchaus friedfertige. Sie hat zwar blutige Opfer, aber keine Grausamkeiten. Wir finden in China weder die Greuel der mexikanischen Menschenopfer noch des phönikischen Molochdienstes, keinen Orgiasmus wie in den semitischen Kulten, keinen Tierdienst wie in Ägypten oder fratzenhaftes Götzenwesen wie in Indien.

Religiöser Fanatismus, wie bei Juden, Muhammedanern und Christen, ist in China stets unbekannt gewesen. Es hat daher dort nie Religionskriege gegeben. Die Verfolgung ketzerischer Secten geschah immer nur aus politischem Grunde.

Freilich fehlte den alten Chinesen auch die ideale Auffassung der Götterwelt, die wir bei den Griechen finden. Alle Mythologie und Kunst in der religiösen Lehre und Kultus ist in China fremden, indischen und gräco-buddhistischen Ursprunges.

Der formale Sinn der Chinesen, der mehr Wert auf das Äußere als auf den Inhalt legte, fand seinen Ausdruck in einem unverhältnismäßig betonten Ritualismus. Trotz dieser nüchternen Denkweise, die vor allem im confucianischen System und im officiellen Staatskult sich ausprägte, hat aber bei den Chinesen von ältester Zeit her ein naiver Aberglaube

bestanden, der zumeist auf die niedere Sphäre beschränkt blieb, aber doch auch die taoistischen Anschauungen vielfach beeinflußt hat.

Das Verhältnis von Glauben und Moral ist in China ein andres als bei den Völkern mit positiven Religionen. Die Moral ist in Ostasien nicht aus den Geboten einer Religion hergeleitet, daher vom Glauben unabhängig.

Diese „religionslose Moral“ kann daher selbständig betrachtet werden und gehört fast mehr in das Gebiet der Litteratur. Sie wird für uns einen Teil der Philosophie bilden, und diese praktische Philosophie hat bei den Chinesen die stärkste Ausgestaltung erhalten. Den dogmatischen und rituellen Fragen des Religionswesens steht sie ihrem Wesen nach ganz fern.

Die chinesische Kultur ist durchaus aufgebaut auf den Beziehungen von Mensch zu Mensch (wu-lun) und Mensch zu Natur, nicht auf solchen von Mensch zu Gott. Daher findet sich in ihr wenig Religion, im Vergleiche zu den Kulturen andrer Völker, mit Ausnahme einer tief in den Volkscharakter eingedrungenen Ethik, die aber mehr auf das Gebiet der Philosophie gehört.

Die Richtung des chinesischen Lebens ist vorwiegend nüchtern und praktisch. Daher hat mystisches Denken, wo es im eigenen Kreise auftrat, wie bei den taoistischen Philosophen, oder von fremden Weltanschauungen her übertragen wurde, wie mit dem Buddhismus, niemals in größerem Maße Boden gewinnen können.

Der sociale Gedanke, der in der Organisation des Familienwesens einen vollkommnen Ausdruck findet, hat in consequenter Weise auch alles geistige Leben in China beherrscht. Er bildet auch die wesentlichste Grundlage des chinesischen Religionswesens.

# 1. ABSCHNITT

# VORSTELLUNGEN DER ÄLTESTEN ZEIT

## Kapitel I

## DIE ALTCHINESISCHEN GRUNDANSCHAUUNGEN

Die Gegenstände des chinesischen Interesses, sowohl in philosophischem wie religiösem Sinne, waren Betrachtung der Natur und Grundsätze des menschlichen Verhaltens. So ergaben sich als Hauptformen der Religion eine Naturverehrung und ein auf dem Familienprincip aufgebauter Ahnenkult, und in den Gedankensystemen wurden Ansichten über die Kräfte des Weltalls und das Naturgeschehen aufgestellt sowie Vorschriften für das ethische und sociale Leben.

Im Abendlande hat philosophisches Denken seinen Ausgang genommen vom Ganzen und den Weg vom Allgemeinen zum Besonderen eingeschlagen. Das metaphysische Problem der Welt bildete bei den Weisen Griechenlands den Anfang ihrer Betrachtungen, die Fragen des ethischen Verhaltens der Menschen aber erst den Abschluß des Systems.

In China lag es umgekehrt. Das Denken ging aus vom einzelnen Menschen als Glied einer socialen Gemeinschaft und von einer Beobachtung der einzelnen Naturvorgänge. Daher sind die Chinesen in alter Zeit über einfache Vorstellungen vom Weltbau und über das specielle ethische Problem kaum hinausgegangen. Metaphysische und erkenntnistheoretische Fragen, wie sie in der Moralphilosophie der Confucianer bei Mêng-tse oder in der idealistischen Skepsis der Taoisten bei Chuang-tse erörtert sind, wurden doch nicht um ihrer selbst willen gestellt. Sie zielten stets hin auf den praktischen Zweck.

So ist der Charakter der abendländischen und ostasiatischen Philosophie ein grundsätzlich verschiedener und ein in den Zwecken ganz entgegengesetzter. Wo die eine reine Erkenntnis metaphysischer Wahrheit sucht, will die andre nur eine Pflichtenlehre für die praktische Anwendung auf das menschliche Leben des Einzelnen oder in den Grenzen von Gesellschaft und Staat geben.

Daher ist in der alten chinesischen Philosophie eigentliche Metaphysik und wirkliche Erkenntnistheorie nicht enthalten. Gedankengänge dieser Richtung wurden erst durch den Buddhismus angeregt und

fanden erst in der jüngeren chinesischen Philosophie der Sung-Zeit einen Ausdruck in den Formeln und Wegen des indischen Denkens.

Überhaupt hat es zunächst durchaus an festen Systemen gefehlt. Das alte China hat wohl bedeutende Denker gehabt, aber keine geschlossenen Gedankenschöpfungen hervorgebracht.

Die Philosophie war stets auf den Einzelfall gerichtet. Das Denken blieb atomistisch. Dabei ergab sich von selbst die aphoristische Form. Auch die klassischen Schriften, die autoritative Bedeutung erlangten, sind keineswegs philosophische Systeme. Confucius hat nicht im Sinne unsrer philosophischen Auffassung ein einheitliches Werk geschaffen. Eine Systembildung ist schon eher bei den taoistischen Philosophen als Nachfolger des Lao-tse angestrebt.

* * *

Wir haben uns zunächst die Frage vorzulegen, welches die Grundanschauungen der alten Chinesen waren, auf denen sich ihr philosophisches Denken und ihre religiösen Vorstellungen aufbauten.

Die Beantwortung wird dadurch erschwert, weil wir diese ältesten Elemente nicht vollständig in einer Quelle der chinesischen Litteratur vorfinden. Die verschiedenen Werke geben anscheinend ein von einander abweichendes Bild.

Einen Niederschlag der uralten vorklassischen Gedankenformen haben wir in dem schwerverständlichen I-king und in dem Kapitel Hung-fan des Shu-king, andrerseits aber auch in dem Werke des Lao-tse, dem Tao-tê-king. Während das letztere zur Grundlage der taoistischen Philosophie wurde, bilden die beiden ersteren Schriften Bestandteile der klassischen Litteratur.

Die gesamte Philosophie in China ist im Grunde eine Naturphilosophie in moralischer Anwendung. Ihre Grundlagen haben aber bei Confucius und Lao-tse verschiedenen Ausdruck gefunden. Beide Systeme wenden eine abweichende Terminologie an und gelangen im praktischen Resultat zu einem andren Ergebnis.

Beide Richtungen aber, Confucianismus und Taoismus, sind aus einer gemeinsamen Wurzel erwachsen. Beide zusammen können uns erst das vollständige Bild des altchinesischen Denkens geben. Jede für sich ist einseitig und bietet nur einen Ausschnitt des Ganzen von bestimmtem Standpunkte. Vor Confucius und Lao-tse bestanden schon die Grundanschauungen chinesischen Denkens, auf denen beide ihre Lehren aufbauten.

Der Inhalt des I-king stellt eine ausgeesprochen dualistische Weltauffassung dar. Ihr Ausgangspunkt ist der Gegensatz der positiven

und negativen Kräfte, Yang und Yin, der sich in allen Erscheinungen manifestiert und himmlische und irdische Sphäre scheidet. Das Universum besteht aus Himmel und Erde. Die Erde ist ganz abhängig vom Himmel, der vollkommene Herrschaft über alle irdischen Formen ausübt. Der Himmel wird als Vater, die Erde als Mutter aufgefaßt. Der *Himmel erzeugt, die Erde gebiert. Der Himmel bildet die Jahreszeiten*, die Erde produciert danach die Früchte. Der Dualismus von Yang und Yin, des männlichen und weiblichen, positiven und negativen Princips, beherrscht alle Erscheinungen. Ihr Zusammenwirken läßt alle Dinge entstehen.

Eine Schöpfung des Weltalls als activen Willensausdruck eines Schöpfers haben die alten Chinesen nicht angenommen. Unter Einwirkung der polaren Kräfte Yang und Yin entwickeln sich aus dem Chaos alle Dinge. Himmel und Erde sind selbst lebendige Potenzen. Ihr Jahreskreislauf ist das Schöpfende. Schöpfung ist eben einfach die alljährliche Erneuerung der Natur, die sich nach einem ewigen Weltgesetze als spontanes Werk von Himmel und Erde vollzieht. Der Himmel bedeckt und schützt das Weltall, die Erde stützt es[6].

Im Volksbewußtsein wurden Himmel und Erde, die Repräsentanten von Yang und Yin, als ein Gegebenes, als die Hauptpotenzen des Weltbaus, angenommen. Darüber hinaus sind keine Fragen gestellt worden. Man beobachtete die Vorgänge in der Natur, ohne nach deren Grund zu fragen. Sowenig wie von einer Schöpfung ist daher auch von dem Problem der Ewigkeit oder Vergänglichkeit des Universums die Rede.

Der Mensch soll nun sein Leben genau nach dem Vorbilde der Natur einrichten, seine Tätigkeit dem Wechsel der Jahreszeiten anpassen. Daher sind alle Naturvorgänge sorgfältig zu beobachten und mit dem menschlichen Leben in Beziehung zu bringen. Die Vorstellung der unmittelbaren Einwirkung der Naturkräfte auf die Menschenwelt giebt dem Kalender seine hohe Bedeutung. Denn der Kalender ist das Handbuch zu rechtem Verhalten. Diesen Anhalt zu geben, ist eine erste Pflicht der Regierung. Die Führer der Menschen, Fürsten und Staatsbeamte, sollen den Lauf des Himmels erforschen und ihre Erkenntnis dem Volke zur Befolgung übermitteln.

Da der Mensch ein Teil der Natur ist, kann er sich von ihr nicht loslösen und muß ihren Gesetzen folgen. Er ist vom Weltall abhängig und muß sich dem großen Rahmen einpassen. Er soll die Natur in allem nachahmen.

Der erste Teil der Erkenntnis beruht also in der Erforschung der Natur als solcher, zunächst ohne Bezug auf den Menschen. Man muß erst

das Weltall mit seinen Gesetzen kennen, ehe man eine ethische Lehre über das Verhalten des Menschen aufstellen kann.

Dann sollen die Sphären des Himmels und der Menschheit mit einander in Einklang gebracht werden. Sie sind nicht wesensverschieden, nur verschiedene Erscheinungsformen des einheitlichen Princips. Dem Universum steht der Mensch gegenüber, als Makrokosmos und Mikrokosmos. Das Gesetz des Weltalls und die Normen des menschlichen Lebens werden bei richtiger Erkenntnis zusammenfallen.

Auf dem dualistischen Grundgedanken des I-king haben die Chinesen geheimnisvolle Methoden der Divination aufgebaut. Das dunkle Buch ist dadurch zu einem Handbuch der Wahrsagekunst geworden. Auf der verschiedenartigen Mischung von Yang und Yin beruht die Weisheit der Hexagramme, die den Inhalt der Kapitel des I-king bezeichnen. Als klassisches Buch ist das I-king eine Bibel der Confucianer geworden, wie das Tao-tê-king für die Taoisten. Die Gelehrten aller Zeiten haben darin die tiefste Weisheit gesucht und sich bemüht, einen philosophischen Sinn herauszulesen und hineinzuinterpretieren.

So sind auch alle orthodoxen Denker des alten China Dualisten gewesen. Innerhalb des confucianischen Systems ist eine Vereinigung der beiden Weltprincipien zu einer höheren Einheit eigentlich niemals versucht worden.

Auch das Kapitel Hung-fan im Shu-king ist ein schwerverständlicher Tractat, der Fragen der Physik, Astrologie, Wahrsagekunst, Moral, Politik und Religion behandelt. Er ist dem Chi-tse in den Mund gelegt, jenem Verwandten der gestürzten Shang-Dynastie, der dann angeblich nach Korea floh, bei Gelegenheit einer Unterredung mit Wu-wang über die Grundsätze der Regierung.

In diesen klassischen Schriften sind mehr die Anfänge einer dunklen Philosophie als religiöse Anschauungen ausgedrückt.

Von der gleichen Wichtigkeit für die altchinesischen Grundanschauungen wie jener durchgängige Dualismus, der nach dem I-king die ganze Natur mit dem Wirken der polaren Kräfte beherrscht, ist eine andre Gedankenrichtung, die im Weltall die Erscheinung eines einheitlichen Princips, des Tao, sieht. Für diese Weltanschauung ist das Tao-tê-king die älteste Quelle, von der alle taoistische Philosophie ausgeht. Das Gedankensystem des Lao-tse wich in seiner Begründung und Ausgestaltung wesentlich ab von der Lehre des Confucius, die in der historischen Entwicklung dann später zur orthodoxen Form und zum Staatsdogma erhoben wurde. Beide Richtungen aber sind ein bestimmter Aus-

druck des altchinesischen Denkens. Sie stellten ursprünglich nicht gegensätzliche Meinungen dar, sondern ergänzten sich zu dem vollständigen Bilde der allgemeinen Grundlagen chinesischen Denkens.

Das I-king wie das Tao-tê-king sind gleichberechtigte Quellen, aus denen wir verschiedene Seiten der alten Gedankenrichtung kennen lernen. Yin- und Yang-Lehre und Tao-Lehre bestanden von Alters her neben einander. Sie waren keine feindlichen Gegensätze, sondern nur verschiedene Betrachtungsweisen des im Chinesentum gegebenen Gesamtstoffes. Auch die Lehren des Confucius und des Lao-tse waren zunächst nicht als fundamental verschiedene Systeme anzusehen. Erst die Schulentwicklung des Confucianismus und Taoismus brachte den sich verschärfenden Gegensatz.

Die universistische Tao-Lehre bildet zwar eine gemeinsame Grundlage für den Confucianismus wie für den Taoismus, aber sie steht doch in unmittelbarerem Zusammenhange mit den Lehren des philosophischen Taoismus. Es soll daher auf das Wesen des „Universismus“ erst im Kapitel über den Taoismus näher eingegangen werden.

Der Begriff des Tao wird ebenso in den klassischen Schriften angewandt, wenn auch dort seine specielle Bedeutung eine wesentlich andre ist als in der taoistischen Philosophie. Andrerseits ist auch die Doctrin von den Dualkräften Yang und Yin im taoistischen System vorhanden.

Yin- und Yang-Lehre und Tao-Lehre erscheinen als getrennte Gedankenrichtungen, weil in der Confucianischen und Taoistischen Schule eines der beiden Principien fast ausschließlich betont ist, das andre nur gelegentlich und nebenher berücksichtigt wird.

Wir werden sie daher auch für unsre Darstellung gesondert zu betrachten haben. Wir müssen uns aber dabei bewußt sein, daß es sich um co-existierende Anschauungsformen handelt die im Gesamtbereiche des altchinesischen Denkens von Alters her als gleichberechtigt neben einander vorhanden waren und erst durch die besondere Einstellung der großen Systembilder Confucius und Lao-tse in deren Schulrichtungen auseinander traten, so daß sie dort fast als entgegengesetzte Lehren erscheinen.

Die im I-king niedergelegten Anschauungen vom Wesen der Natur und dem Wirken ihrer Kräfte sind uralt, vor-klassisch und vor-confucianisch. Ebenso ist die Tao-Lehre als ein andrer Ausdruck der Erkenntnis vom Weltprincip der besonderen Lehre des Lao-tse vorgängig. Beiden gemeinsam ist die Forderung einer Anpassung des Menschen an das Vorbild der Natur.

Während Tao im I-king nur allgemein das Verhalten des Himmels und das entsprechende Gesetz für den Menschen bedeutet, ist im philosophischen Taoismus Tao das absolute Princip in einem kosmischen und ethischen Sinne.

Der Mensch steht völlig unter der Macht der Naturkräfte, die in dem dualistischen Gegensatz von Yin und Yang den Antrieb ihres Wirkens erhalten, andrerseits aber in dem obersten Princip des Tao ihre letzte Einheit finden.

Die klassischen Schriften haben sowohl für Confucianer wie Taoisten Geltung. Das I-king ist auch für den Taoismus eine maßgebende Quelle, und die Tao-Lehre findet auch im Chung-yung ihren Ausdruck.

Der praktische Zweck ist für beide Systeme die Entsprechung zwischen dem Laufe der Natur und dem Leben des Menschen. Die Kalenderregeln der officiellen Staatsreligion und die Vorschriften des taoistischen Lebenswandels beruhen beide auf der Übermittlung des Tao des Weltalls an die Menschheit. In diesem Sinne ist die Staatsreligion selbst „taoistisch", d. h. „universistisch". Und soweit das Tao-tê-king die allgemein chinesischen Grundanschauungen wiedergiebt ohne deren besondere Anwendung in bestimmtem philosophischen Sinne, darf es neben den klassischen Schriften als gleichberechtigte Quelle gelten.

Daher ist das Tao-tê-king auch tatsächlich in manchen Perioden, namentlich zur T'ang-Zeit, den klassischen Werken gleichgestellt worden.

* * *

Nach der Philosophie des I-king herrscht in der Natur ein durchgängiger Dualismus der beiden Principien Yang und Yin. Dem Yang als dem männlichen, schöpfenden, hellen, warmen Elemente entspricht der Himmel, die Sonne, der Süden, die rote Farbe; dem Yin als dem weiblichen, empfangenden, dunklen, kalten dagegen die Erde, der Mond, der Norden, die schwarze Farbe. So werden Himmel und Erde, Sonne und Mond als Verkörperungen der Urkräfte Yang und Yin aufgefaßt. Die von ihnen ausgeübte Wechselwirkung bringt alle Dinge (wan-wu) hervor.

Gegenüber der gesamten Schöpfung nimmt der Mensch als das einzige vernünftige Wesen eine besondere Stellung ein[7]. Er empfängt seine materielle Substanz vom Yin, seine immateriellе Seele vom Yang. Er ist also ein Product von Himmel und Erde und stellt in sich einen Mikrokosmos dar, in dem die beiden dualistischen Kräfte des Universums vertreten sind. Der Mensch ist also in der Vereinigung von Yang und Yin mit Himmel und Erde eins.

So nahmen die Chinesen drei Haupt-Potenzen (san-ts'ai) an: Himmel, Erde, Mensch. Zwischen diesen drei Potenzen soll eine Harmonie herrschen, die nicht gestört werden darf.

In gleichem Sinne sah die universistische Tao-Lehre den Menschen als einen Teil der allgemeinen Urkraft an, aus der alle Dinge hervorgingen. Das absolute Princip des Tao war im Menschen wie in allen Erscheinungsformen der Schöpfung lebendig. Der Art seines Wirkens in der Natur sollte die menschliche Lebensführung entsprechen, damit die volle Übereinstimmung zwischen dem Tao des Weltalls und dem Tao der Menschheit hergestellt würde.

Wie Naturbeobachtung den Anfang aller philosophischen Erkenntnis bildete, so mußte von dem Wirken der Naturkräfte auch die erste religiöse Vorstellung abgeleitet werden. Man erkannte Himmel und Erde, Sonne und Mond als die kosmischen Mächte, von denen ein bestimmender Einfluß auf die Menschheit ausging, man sah in den Naturvorgängen des Jahreskreislaufes und in den atmosphärischen Erscheinungen Kraftäußerungen, zu denen der Mensch sich in eine entsprechende Übereinstimmung setzen mußte.

Das Wesen der Natur mußte daher nicht nur zum Zwecke einer richtigen Denkvorstellung studiert werden, die in der Natur wirksamen Kräfte mußten auch eine Verehrung erfahren, damit das Wohlergehen der Menschen, die von ihnen durchweg abhängig waren, gesichert würde.

So stellt sich also die altchinesische Religion zunächst als eine Naturverehrung dar. Sie kannte ursprünglich keine Götter, sondern nur Krätte. Daher wurde in ihr auch keine persönliche Offenbarung einer bewußten Gottheit angenommen. Die Ordnung der Natur bildete das oberste Gesetz, dem alles unterworfen war[8].

Die chinesische Religion bestand in ältester Zeit in einem Kultus der Himmelskörper, der Erdformationen, der am Himmel und auf der Erde wirksamen Naturkräfte. So wurden die Sonne, der Mond, die Gestirne, Planeten (wu-hsing) und feste Sternbilder (ch'ên), verehrt. Man rief sie an und brachte ihnen Opfer. Die höchste Verehrung erfuhren die Gesamtkräfte von Himmel und Erde, als Repräsentanten der Urkräfte Yang und Yin. Es scheint, daß ursprünglich die Erde als Gottheit mit dem Himmel den gleichen Rang gehabt hat und erst später als dem Himmel unterworfen angesehen wurde.

In gleicher Weise wurden auf der Erde die Berge, Flüsse und die atmosphärischen Erscheinungen, Wind, Donner, Regen, verehrt. Auch bestimmte Geländeconfigurationen und Bodengestaltungen wurden als

ein Ausdruck der überall wirksamen Naturkräfte aufgefaßt, und einzelne Objecte der leblosen Natur, Bäume und Felsen, wurden zu Gegenständen religiösen Kultes gemacht. Es ist hierbei zu erinnern, wie die Araber in vor-islâmischer Zeit Steine verehrten oder wie die Türken alte Bäume pflegen.

Mit der seßhaften Kultur gewann der Bodenertrag die hervorragendste Bedeutung für die Menschen. Sie erkannten dessen Abhängigkeit von Naturerscheinungen und Witterungseinflüssen, von Sonnenschein, Regenfall, Windrichtung, Überschwemmung u. s. w. Man verehrte daher nun diejenigen Kräfte in der Natur besonders, die im Zusammenhange mit den Ernteaussichten standen.

So entstanden besondere Vegetationsgötter, Schutzgottheiten der Feldfrüchte. Diese erhielten naturgemäß in den einzelnen Landesteilen verschiedene Gestalt und Namen. Damit bildeten sich zahlreiche Localgottheiten, die unter abweichenden Bezeichnungen die gleichen Functionen hatten oder sich in die Aufgabe des Ernteschutzes in bestimmter Weise teilten. Auf solche Weise erhielten Landstriche, Fürstentümer, einzelne Örtlichkeiten ihre besonderen Schutzgötter, die ursprünglich wohl deren speciello Bodengötter waren. Ganz ähnlich sehen wir im alten Babylonien und Assyrien, daß jede Stadt einen selbständigen Kult bestimmter Gottheiten besaß, die unter localen Namen die gleiche Eigenschaft der Vertretung bestimmter Naturkräfte hatten.

Himmel und Erde und deren einzelne Erscheinungsformen sind aber nicht die einzigen Kräfte, denen der Mensch gegenübergestellt ist. Die ganze Natur erscheint als durchdrungen von den Urkräften Yin und Yang, alle Dinge der Schöpfung bilden Teile des absoluten Principes Tao.

So löst sich das Weltall in ein pantheistisches Bild von Einzelkräften auf. Die ganze Natur erscheint als beseelt von Geistern mannigfacher Art in verschiedenster Abstufung. Es gibt im Universum keine toten Gegenstände. In allen Objecten ist ein Teil einer kosmischen Kraft vorhanden. So entsteht die Vorstellung zahlloser Geister als Personificationen der verschiedenen Himmelserscheinungen und Landesformen.

Damit geht der Naturdienst in einen Geisterkult über, der besondere Ausgestaltung erfährt.

Es erscheint zwecklos, diese an sich so einfache Naturreligion des alten China mit allerhand primitiven Kultformen bei wilden Völkern zu vergleichen und mit Worten zu operieren wie Animismus, Animalismus, Totemismus, Fetischismus, Schamanismus, Chthonismus u. dergl. mehr. Dadurch wird das Wesen der Sache nur künstlich unklar gemacht.

Die Entstehung des Ahnenkultes aus dem Geisterglauben soll im nächsten Abschnitt ausgeführt werden.

Der Entwicklungsgang der chinesischen Volksreligion, den wir nur construieren können, abgesehen von den Vorstellungen, die sich in den philosophischen Systemen aussprechen, ist der von einem Pantheismus über den Monotheismus zum Polytheismus.

Der Natur- und Geister-Dienst der alten Landesreligion verlief nach oben hin in eine Anzahl amtliche Opferceremonien, die den Staatskult ausmachten, nach unten hin in den volkstümlichen Ahnendienst und einen krassen Aberglauben.

So trat wie in der Betonung einer besonderen Gedankenrichtung, des Confucianismus, die officielle Richtung des Staates auch in der Ausprägung einer bestimmten Religionsform, des kaiserlichen Opferkultes, hervor. Gesondert davon entwickelten sich die philosophischen Lehrmeinungen der verschiedenen Schulrichtungen. Von beiden scharf getrennt aber existierte ein allgemeiner Volksglaube.

Diese drei Formen, Staatskult, Philosophiesysteme und Volksglaube, sind in der Theorie streng zu sondern, wenn sie auch praktisch vielfach ineinandergeflossen sind.

Die klassischen Schriften und die philosophischen Werke aus ältester Zeit geben uns kein vollständiges Bild der religiösen Anschauungen im alten China. Während die Systeme der Philosophen sich mit religiösen Fragen überhaupt nicht oder nur nebensächlich beschäftigen, schildern die klassischen Bücher vorwiegend nur die Bräuche des Kaiserhofes und der Staatsbeamten. Wir lernen aus der Litteratur also in erster Linie nur die Ansichten der von Confucius und Lao-tse ausgehenden Schulen einerseits und das Bild der officiellen Staatsreligion andrerseits kennen.

Über speciell religiöse Fragen finden wir darin nur sehr ungenügendes Material. Für die äußere Seite, den mit dem Religionswesen verbundenen Ritus, bilden die Ceremonialwerke, das Chou-li und das Li-ki, unsre Hauptquelle. Die Gespräche des Confucius (Lun-yü), die seine Schüler aufzeichneten, schweigen fast gänzlich über Glaubensfragen. Die „Familiengespräche" (Chia-yü), die von den Religionsanschauungen mehr enthalten, sind aber ein apokryphes Werk, das erst 240 post verfaßt wurde und daher als Quelle mit Vorsicht aufgenommen werden muß. Die Stimme des Volkes kommt fast einzig in den Liedern des Shi-king zum Ausdruck, die aber von seinen Religionsanschauungen nicht viel Positives enthalten.

Es muß daher betont werden, daß es sich bei dem in der alten Litteratur Überlieferten zumeist nicht um die Religionsvorstellungen der großen Masse des chinesischen Volkes handelt, sondern um den religiösen Kult der herrschenden Klasse. Der Volksglaube tritt nur vereinzelt neben der officiellen Form hervor. Die moderne Volksreligion der Chinesen, die mit vielfachen fremden Elementen durchsetzt wurde und einen verwickelten Proceß allmählicher Bildung durchgemacht hat, darf niemals zur Erklärung des alten Zustandes benutzt werden.

In der Chou-Zeit gab es in China keine Religion in einem andren Sinne als dem eines Naturkultes und Geisterglaubens, verbunden mit den allgemeinen Vorschriften der Ceremonien für Staats- und Familiengesetz.

## Kapitel II

## NATURDIENST, GEISTERGLAUBE, AHNENKULT

Bei der allgemeinen Schilderung der altchinesischen Grundanschauungen haben wir gesehen, daß diesen entsprechend die religiösen Formen Naturdienst und Geisterglaube waren. Es soll nun eingehend betrachtet werden, welche Mächte und Kräfte von den alten Chinesen verehrt wurden, nach den Angaben, die darüber die ältesten Werke ihrer Litteratur enthalten. Wir werden zuerst von den Objecten des Kultes und dann von den Formen dieses Kultes zu sprechen haben.

In erster Linie setzten die Chinesen das Menschenleben in eine Beziehung zu den Kräften der Natur, deren Wirken sich ihnen offenbarte. Dann wurde von ihnen die Natur als ein großes Geisterreich aufgefaßt, in dem die zahllosen Geister alle Teile des Universums beseelten. Auch die Geister aber sind ihrer Art nach personificierte Kräfte.

Eine aus der alten Naturverehrung und dem Geisterglauben entstandene Mythologie ist für China kaum aufzustellen, weil der nüchterne Sinn der Chinesen nicht zu einer Prägung persönlicher Göttergestalten neigte, wie die lebhafte Phantasie der indogermanischen Völker, sondern bei der Vorstellung unpersönlicher Kräfte stehen blieb. Die Entstehung eines Pantheons fester Götterfiguren wurde auch dadurch verhindert, daß schon in frühester Zeit der äußere Ritus der Kulthandlung den inneren Sinn der Religionsgedanken ganz verdrängte. Vor dem Übergewicht der Opferceremonien trat die Gestalt der verehrten Kraft, wenn sie überhaupt die Stufe mythologischer Personification erreicht hatte, doch wieder völlig zurück.

Das Fehlen der Mythenbildung hat einmal seinen Grund in der Form der chinesischen Sprache, die jeder Personification widerstrebte. Aber auch der Mangel eines Priesterstandes trug dazu bei, daß eine feste Mythologie für den Religionsdienst nicht entstehen konnte. Kosmogonische und theogonische Mythen haben sich erst unter buddhistischem Einflusse bilden können.

* * *

Eine besondere Bedeutung in der Naturvorstellung und daher auch in der Naturverehrung hatte der Himmel (T'ien). Er war die Summe der positiven Urkraft Yang, der Inbegriff aller lebenspendenden Naturgewalt, der oberste Schirmherr des Weltalls. So spielt der Himmelsbegriff die erste Rolle in der chinesischen Naturreligion. Er ist die höchste Macht, die mit dem Namen Shang-ti bezeichnet wird.

Es ist nach den ältesten Quellen nicht immer klar ersichtlich, ob der Himmel als die oberste Instanz religiöser Verehrung rein als die gesetzmäßig wirkende Naturkraft oder als eine persönliche Macht aufzufassen ist. Auf dem Boden der alten Grundanschauungen werden wir diesen Begriff als die unbewußt schaffende Lebenskraft der Natur ansehen müssen, in der die physische und zugleich auch die moralische Weltordnung ihren höchsten Ausdruck findet.

Während vom Himmel als oberster Naturkraft in allen klassischen Büchern häufig gesprochen wird, kommt der Ausdruck Shang-ti nur im Shu-king und Shi-king vor, in andren Werken lediglich bei Citaten aus Shu-king und Shi-king.

Der Volksglaube mag den „Hohen Himmel" (Ta-T'ien, Shang-T'ien, Huang-T'ien) als seine höchste Gottheit betrachtet haben. So erscheint er in den ältesten Büchern an vereinzelten Stellen in der Auffassung eines bewußt handelnden Wesens, einer persönlichen Gottheit.

Der Himmel sendet den Menschen Glück und Segen. In diesem Sinne wird er „mitleidig" (min) genannt[9]. Nicht nur die Naturkraft, von der das Leben der Menschen beeinflußt wird, erfährt eine religiöse Verehrung, die Güte des Himmels wird auch in aller Not angerufen.

Vom Himmel aber gehen auch Fluch und Strafe aus, wenn die Menschen die Moralgebote verletzen. Der Himmel ist nicht nur gütig und wohlwollend, sondern auch gerecht und streng. Er übt volle Gewalt über die Menschen aus. Die Schlechten haben seinen Zorn zu fühlen, die Guten sich seines Schutzes zu erfreuen[10]. Das Schicksal ist der Beschluß des Himmels (T'ien-ming)[11].

Der Himmel ist der Kraftgrund, aus dem alle Dinge hervorgehen[12]. Die Stellung des Himmels zur ganzen Menschheit ist aber zugleich die des Vaters zu seinen Kindern. Beide sind mit absoluter Gewalt ausgerüstet. „Himmel und Erde sind die Eltern aller Wesen[7]".

So kennt der Himmel das Herz der Menschen[13]. Er wird daher „klug und verständig" (ts'ung-ming) genannt[14].

Auf solche Weise haben die alten Chinesen die Naturkraft des Himmels gewissermaßen persönlich gedacht und in ihm zugleich eine moralische Macht gesehen. Sie haben aber nie den Versuch gemacht, ihm eine Gestalt zu geben oder ihm menschliche Eigenschaften zuzuschreiben. Wenn eine Stelle des Liederbuches ihn redend einführt[15], so darf darin nicht eine anthropomorphe Vorstellung erblickt werden. Sonst wird ausdrücklich hervorgehoben, daß der Himmel wirkt, ohne zu reden[16].

In dem Himmelsbegriff hat das altchinesische Denken die Vorstellung von einer höchsten Instanz des Naturgeschehens verbunden mit dem Glauben an eine sittliche Weltordnung, von der die ausgleichende Gerechtigkeit ausgeht.

Der Himmel ist der Urgrund der Schöpfung, sein gesetzmäßiges Wirken hat alle Naturvorgänge hervorgerufen, alle Dinge erzeugt. Er ist aber niemals als ein persönlich handelnder Weltschöpfer angesehen worden. Als der Repräsentant vollkommener Güte, Weisheit und Gerechtigkeit bestimmt der Himmel das Schicksal der Menschen. So ist er nicht nur der Inbegriff aller Naturgesetze, sondern auch die letzte Quelle, aus der alle Moralgesetze stammen.

In diesem Sinne ist sein Wille unabänderlich und von Ewigkeit bestimmt. Die Vergeltung des Himmels tritt automatisch ein. Glück und Unglück der Menschen hängt von ihrem eignen Verhalten, nicht von der Gnade eines Gottes ab. Der Himmel ist nur der unparteiische Spender von Lohn und Strafe nach einem inneren Weltgesetze, das ebenso im moralischen wie im mechanischen Sinne waltet[17].

Diese Vorstellung von der Wirkungsweise des Himmels ist durchaus verschieden von der Annahme eines persönlichen Gottes. Den Chinesen fehlte ganz die anthropomorphe Auffassung, die die Griechen von ihren Göttern hatten, indem sie ihre eignen Menschheneigenschaften in den Olymp projicierten, es fehlte auch die Neigung zur Personification, die den vielgestaltigen und phantastischen Götterhimmel Indiens geschaffen hat, und die mystische Imagination indischen Denkens, die seelischen Vorgängen Gestalt verlieh. Ebenso fehlte auch der fanatische Zug, mit dem die Juden ihren persönlichen Nationalgott ausstatteten, der mehr strafend und rächend, als belohnend und liebend erscheint.

*Die höchste Macht giebt sich für die Chinesen nur durch ihr Wirken* zu erkennen. Dieses kommt zum Ausdruck im Laufe der Natur und im Gange des Schicksals. So fehlt die directe Offenbarung des persönlichen Gottes. Der Himmel tritt in keinen persönlichen Verkehr mit den Menschen. Er antwortet nicht unmittelbar auf ihre Bitten.

Die ganz vereinzelten Stellen, die eine anthropomorphe Vorstellung verraten, sind der Ausdruck naiver Volkslieder. Sonst erfahren wir nirgend, daß die Chinesen dem Himmel eine Gestalt beilegten. Es existierte von ihm so wenig wie von andren verehrten Kräften ein Götterbild.

*Nur indirect kann gesagt werden*, daß der Himmel und neben ihm alle andren Kräfte und Geister, die Verehrung erfuhren, nicht rein als mechanisch wirkende Mächte, sondern doch auch als bewußte Wesen aufgefaßt wurden, aus dem Umstande, daß Gebete und Opfer an sie gerichtet wurden. Ein persönliches Verhältnis des Menschen zu übersinnlichen Wesen aber tritt erst in der Ahnenverehrung hervor.

In der Philosophie, sowohl der confucianischen wie der taoistischen Richtung, hat man sich mit dem Gottesbegriff kaum beschäftigt. Überhaupt spielen die eigentlich religiösen Fragen in den Gedankensystemen der Chinesen eine untergeordnete Rolle. So sind deutliche Vorstellungen über die Natur der Objecte des Religionskultes nicht gebildet worden.

Das Wort Himmel (T'ien) hat in der confucianischen Litteratur den gleichen Sinn wie das Tao in der taoistischen. Wo in taoistischen *Werken vom T'ien gesprochen wird, bedeutet dies ganz wörtlich Himmel*, ohne religiösen Sinn, lediglich als Naturbegriff.

Der Name des Shang-ti, der mit dem Hohen Himmel gleichgesetzt erscheint, mag ursprünglich eine Einzelfigur unter vielen Localgottheiten der pantheistischen Naturverehrung bezeichnet haben, die durch politische Gründe zu einer Ausnahmestellung gelangte. Man kann daran denken, wie die alten Babylonier in jeder Stadt den obersten Gott unter andrem Namen und mit abweichenden Attributen verehrten. So besaß auch jedes Fürstengeschlecht im alten China seine besonderen Boden-Schutzgötter, wie sie den Verhältnissen seines Landgebietes entsprachen. Bei Erlangung der kaiserlichen Würde mögen solche specielle Gottheiten für das ganze Reichsgebiet eingeführt worden sein.

Man hat die Vermutung ausgesprochen, daß auf solche Weise der *Shang-ti von der Eigenschaft eines localen Bodengottes zu der Rolle* eines obersten Naturgottes erhoben worden sei. Für das Wesen der Sache wird nichts geändert, wenn man die Einführung seines Kultes dem

aus Ost-China stammenden Kaiser Shun in mythischer Zeit zuschreiben will, was kaum sicher zu erweisen ist.

In der Verehrung des Himmels und dem Kulte des Shang-ti einen Beweis für den monotheistischen Charakter der altchinesischen Religion zu erblicken, erscheint jedenfalls unzulässig. Es darf darin nur das Bestreben gesehen werden, alle Einzelerscheinungen von einem letzten Ursprunge abzuleiten und alle Vorgänge materieller und geistiger Art einer sich in der Welt manifestierenden Urkraft zuzuschreiben, wie dies ebenso im philosophischen Denken hervortritt.

Wie das Tao gegenüber dem Dualismus des I-king ein absolutes Princip darstellt, in dem sich die Gegensätze auflösen, so bildet der Himmel eine letzte Instanz für das religiöse und ethische Vorstellen. Die Gedanken der alten Chinesen, die sonst vollkommen von der dualistischen Anschauung des Weltalls beherrscht werden, sind nicht dazu fortgeschritten, eine Kraft des Bösen, als einen Gegensatz zum Shang-ti, aufzustellen. In alter Zeit fehlte ganz die Vorstellung böser Gottheiten, soweit es sich nicht um dem Menschen Schaden bringende Naturvorgänge handelte. Hölle und Teufel hat erst der Buddhismus nach China gebracht.

* * *

In einem ganz besonderen Sinne ist der Himmel, von dem alle Dinge und die ganze Menschheit abhängen, der Vater des Kaisers, der daher als „Sohn des Himmels" (T'ien-tse) bezeichnet wird.

Als göttlicher Ahnherr ist der Himmel der Schützer des Herscherhauses, solange die Kaiser sein Gebot (T'ien-ming) befolgen. Die Herrscherwürde auf Erden wird vom Himmel verliehen. Er erteilt die Berufung dazu dem Würdigsten. Der Kaiser muß also der vollkommenste und tugendhafteste aller Menschen sein. Daher nimmt er eine vollkommene Ausnahmestellung ein.

Wenn der Herrscher sich aber der Gnade des Himmels unwürdig erweist, so versagt dieser ihm seine Unterstützung und überträgt das Mandat einem andren. Bei Mangel an Tugend also verliert der Kaiser den himmlischen Schutz und als Folge auch seinen Thron.

Die Abstammung des Kaisers vom Himmel ist nicht im Sinne einer erblichen Ahnenreihe zu verstehen, wie dies in Japan gilt, sondern als eine Verwandtschaft durch die höchste menschliche Vollkommenheit mit der obersten Kraft des Weltalls. Sie gilt also stets nur für den Einzelherrscher und läßt sich im altchinesischen Sinne nicht vererben.

Die Würde des Kaisers wird in jedem Falle ihrem Träger neu und direct vom Himmel verliehen. Die höchste Stellung auf Erden gebührt dem, der dem Himmel am nächsten steht, weil er die größte Tugend besitzt. Daher haben die alten Musterherrscher, Yao und Shun, keine Dynastie begründet. Die Nachfolge ging vielmehr auf den dazu vom Himmel als den Würdigsten Ausersehenen über[18].

Auch später ist ein Wechsel der Dynastie stets als der Wille des Himmels angesehen worden. Eine Herrscherreihe wurde abgebrochen, wenn der Himmel ihr seine Gnade entzog. Hervorragende Eigenschaften, ursprünglich moralische Vollkommenheit, dann politische Tüchtigkeit, gaben dem Usurpator ein Recht auf den Thron[19].

Verfall im Reiche war ein Beweis für die Unbeliebtheit der Dynastie beim Himmel. Der praktische Erfolg entschied über das Ansehen eines neuen Hauses. Auch hierbei zeigte sich der Wille des Himmels nur indirect in den Wirkungen. Sein Mißfallen am Herrscher wird dem Volke kund durch Mißernte, Hungersnot, Überschwemmung, Erdbeben, Sonnenfinsternis. Ein Mittel zur Erforschung des himmlischen Ratschlusses wurde auch in der Divination gesucht.

Für den Kaiser spricht der Himmel durch die Stimme des Volkes. Der Gesamtwille des Volkes ist eine Äußerung der Himmelsgewalt: Vox populi vox Dei. Das Volk bildete so das demokratische Gegengewicht gegen die autokratische Regierung des Kaisers[20].

Die Absicht des Himmels ist die Wohlfahrt der Menschheit. Er bedient sich, um diesen Zweck zu erreichen, des von ihm designierten Kaisers als Werkzeug. Salus populi suprema lex. Somit ist der Kaiser durch das stärkste moralische Band gebunden. Er ist zugleich nach oben und unten dem Himmel und dem Volke verantwortlich.

Die älteste Form der Regierung ist mithin eine Theokratie. Denn der Kaiser ist der Stellvertreter des Himmels auf der Erde. Für die höchste Naturkraft und für den irdischen Herrscher wird die gleiche Bezeichnung angewandt, der Terminus „ti“, dessen Urbedeutung ungewiß ist. Shang-ti, „der erhabene Kaiser“, bedeutet sowohl die Himmelsmacht (Huang-t'ien) als die Kaiserwürde (Huang-ti). Der Kaiser ist himmlisch, und der Himmel ist kaiserlich. In der Eigenschaft als „Sohn des Himmels“ (T'ien-tse) ist der Herrscher selbst ein halb göttliches Wesen.

Das Verhältnis des Kaisers als Sohn des Himmels zur Erde erscheint nicht klar ausgedrückt. Da aber aus der Vereinigung von Yang und Yin, Himmel und Erde, alle Dinge hervorgehen, so muß wohl auch der

Kaiser als ein Sohn der „Mutter Erde“ betrachtet werden. Die Erde wäre dann seine Mutter, wie der Himmel sein Vater.

Das Amt des Kaisers war ursprünglich ein religiöses, kein politisches und kriegerisches. Als Stellvertreter des Himmels auf Erden ist der Kaiser der Vermittler zwischen der höchsten Naturgewalt und seinem Volke. Die Menschheit kann nur durch die Person des Herrschers in Beziehung zum Himmel treten. Der Kaiser ist die verbindende Instanz zwischen Himmel und Volk, sowohl von oben als von unten her. Beide Teile können nicht direct miteinander in Verkehr kommen, sie bedürfen dazu der Stellvertretung des Kaisers. In seiner Person treffen Himmel und Volk zusammen.

Diese Vermittlerrolle giebt dem Herrscher eine über alle Menschen hervorragende Stellung. Er ist darin der „Einzigdastehende“ (kuajên).

Er übermittelt die Gebote des Himmels an die Menschen und er vertritt seine Unterthanen gegenüber der Naturgewalt. Er ist verantwortlich für die harmonische Übereinstimmung der irdischen Sphäre mit der himmlischen. Er hat das Tao des Himmels an sein Volk weiterzugeben. Er richtet sein eignes Verhalten nach der Ordnung der Natur und giebt damit den Menschen ein Vorbild. Hieraus ergeben sich alle Grundsätze der Regierung, die nur passiv, im Sinne des Naturlaufes ausgeübt werden soll. Jede Störung der Harmonie wird dem Herrscher zur Last gelegt. Abweichungen im Gange der Natur und außergewöhnliche Ereignisse, wie Dürre, Überschwemmung, Erdbeben, Sonnenfinsternis, zeigen Verfehlungen im kaiserlichen Wandel an. Er muß dann für die Wiederherstellung des Gleichgewichtes sorgen, damit das Wohl des Volkes gewahrt bleibt.

So hat der Kaiser auch die Verpflichtung, den höchsten Naturgewalten und vor allem dem Himmel, zu opfern. Er ist der Hohepriester für sein Volk. Auf dieser religiösen Pflicht beruht sein Herrscheramt. Der Kaiser allein besitzt das Recht, die hohen Opfer im Namen seines Volkes darzubringen. Die für ihn reservierten Kulthandlungen bringen seine Vermittlerrolle zwischen Himmel und Menschen zum Ausdruck.

Der Kaiser amtiert in der Rolle eines Hohenpriesters in allen Angelegenheiten, die das ganze Reich betreffen, während die Lehnsfürsten und Staatsbeamten bestimmte religiöse Handlungen für ihr Landesgebiet und ihren Amtsbezirk zu vollziehen haben. Dem Hohen Himmel, der die gesamte Menschheit beherrscht, aber kann einzig und allein der Kaiser die vorgeschriebenen Opfer darbringen.

Da der Himmel aber zugleich der Ahnherr des Kaisers ist, so verehrt er in ihm nicht nur die oberste Naturgottheit, sondern gleichzeitig auch den ältesten Ahn seiner Dynastie. Der Ahnenkult, der für den Mann des Volkes eine Privatsache ist, wird also für den Kaiser eine religiöse Handlung für Volk und Reich. Er opfert den kaiserlichen Ahnen gleichzeitig mit dem hohen Himmelsopfer, als Staatshandlung und Familiensache.

Da der Kaiser direct unter dem höchsten Himmel steht, so ist er andrerseits erhaben über andre Gewalten und Herr aller niederen Gottheiten und Geister. Dieser Gedanke einer vom Kaiser ausgeübten göttlichen Macht ist dann im späteren Staatskult consequent ausgestaltet worden [21].

* * *

In der alten Religion war die Verehrung der Naturkräfte verbunden mit dem Geisterglauben. Dadurch gewannen die in der Natur wirkenden Mächte zugleich die Bedeutung von Geistern. Das ganze Reich der Natur erschien in allen Teilen beseelt von zahllosen Geisterkräften. Der Universismus fand seine Ergänzung im Animismus.

Wie die Chinesen drei Hauptpotenzen (san-ts'ai) im Weltall annahmen, Himmel, Erde und Menschheit, so entsprechen diesen Sphären auch besondere Kategorien von Geistern, die sie erfüllen. Als solche werden im Chou-li genannt: Himmlische Geister (shen), Irdische Geister (ch'i) und Menschliche Geister (kuei).

Ebenso wie von der Vorstellung der Naturkräfte erhalten wir aus der alten Litteratur auch vom Wesen und Wirken der Geister kein deutliches Bild. Die Ceremonialwerke, Chou-li und Li-ki, geben zahlreiche Einzelheiten über die Verehrung der Geister im Kultus, enthalten aber kaum etwas über ihre Auffassung im Glauben des Volkes. Die Definitionen sind sehr allgemeine und unbefriedigende [22].

Statt der erwähnten Dreiteilung tritt uns das Reich der Geister meist in zwei als Gegensätze gegenübergestellten Formen entgegen, die der allgemeinen dualistischen Anschauung entsprechen, als Shen und Kuei. Sie vertreten die Urprincipien Yang und Yin, die männliche, lichte und die weibliche, dunkle Seite des Weltalls, die himmlische und die irdische Sphäre. Sie werden, ebenso wie Yin-Yang, Himmel-Erde, zusammengenannt als Gegensätze oder als Gesamtbegriff. Kuei-Shen heißt die „Geisterwelt".

Die Gegenüberstellung von Shen und Kuei bedeutet zunächst nur ihre Zugehörigkeit zur Sphäre des Yang und Yin, nicht eine Unterscheidung von guten und bösen Geistern, Göttern und Dämonen.

Da der Mensch in sich die Urprincipien Yang und Yin vereinigt, also dem himmlischen und dem irdischen Reiche angehört, so besitzt er auch die beiden Geisterkräfte Shen und Kuei. Hiervon wird ausführlich zu reden sein bei der Seelenlehre, die die Grundlage des Ahnenkultes bildet.

Shen wird als der allgemeinste Ausdruck für die zahllosen Geister des Weltalls angewandt (po-shen, ch'ün-shen). Damit wird alles Übernatürliche und Wunderbare bezeichnet[23].

Nirgends werden die Geister als erschaffen von einer höchsten Macht, dem Himmel oder Shang-ti, erwähnt, sowenig wie die Menschheit. Sie sind vorhanden und erfüllen das Weltall. Der Himmel selbst ist gewissermaßen der oberste Geist, der höchste Shen, neben dem die andren Naturkräfte als Geister niederer Ordnung stehen.

Wie der Kaiser auf Erden das Haupt eines mannigfach abgestuften und gegliederten Beamtenstaates ist, so steht auch der Himmel an der Spitze einer vielfältigen Geisterwelt. Einmal erscheint der Apparat der Regierung im chinesischen Reiche als ein Reflex der Weltordnung im Universum, andrerseits aber wird auch das Geisterreich in einer dem Staatsorganismus analogen Verfassung vorgestellt.

Als Vertreter des Himmels ist der chinesische Kaiser auch der Herr aller Geister. Die Geister selbst spielen aber auch eine gewisse Vermittlerrolle zwischen der Menschheit und den hohen Naturgewalten. Sie werden als intelligent vorgestellt und besitzen eine besondere Geisterkraft (ling)[24].

Die Geister sind allgegenwärtig[25] und haben keine körperliche Gestalt[26]. Sie stellen eine über das menschliche Maß hinausgehende Form vollkommenerer Existenz dar.

Confucius hat keineswegs die Existenz der Geister geleugnet. Er opferte ihnen selbst[27]. Auch Lao-tse spricht von ihnen[28]. Da aber Confucius alle Themata des Glaubens und des Übernatürlichen geflissentlich vermied[29], so sind religiöse Fragen in der ganz auf seiner Person und seinen Aussprüchen beruhenden klassischen Litteratur im Dunkel geblieben. Die vorwiegend philosophische Richtung der Schriften des Lao-tse und seiner Nachfolger schloß eine Behandlung des religiösen Stoffes gleichfalls aus.

Der Geisterglaube muß als uralt vorausgesetzt und als ein Element der religiösen Anschauungen des chinesischen Volkes angesehen werden. Es ist dabei gar nicht nötig, ein Hineinragen einer älteren Stufe von Schamanentum in die chinesische Religion anzunehmen, denn der Geisterglaube ist aus den universistischen Grundanschauungen selbst erklärbar.

Bei dem Mangel fester Überlieferung aber ist das Sondern der uralten Vorstellungen von späterer Ausgestaltung und fremder Beeinflussung gerade hierin sehr schwer. Besonders in Bezug auf den Geisterglauben besteht die Gefahr, daß leicht jüngere Vorstellungsformen rückwärts auf die älteste Zeit übertragen werden. Aus einer Periode späterer Entartung, in der die Welt der Geister namentlich im taoistischen Aberglauben eine besondere Gestalt erhielt, darf niemals das dürftige Bild ergänzt werden, das wir von ihr aus den ältesten Quellen erhalten.

Das auffallende Zurücktreten aller auf den Geisterglauben bezüglichen Fragen in der alten Litteratur hat seinen Grund darin, daß jener mehr die Vorstellungen des Volkes beschäftigte, die in den officiellen Werken keine Berücksichtigung fanden.

* * *

Wir haben nun im Einzelnen zu betrachten, welche Kräfte oder Geister im ältesten China Verehrung fanden. Das Reich der Geister sehen wir getrennt in Himmelsgeister (T'ien-shen oder Shang-shen), Erdgeister (Ti-shen oder Hsia-shen) und Menschengeister (Jên-shen).

Der Himmel selbst erscheint als die oberste Figur im gesamten Geisterreiche, als der mit höchster Machtfülle ausgestattete Weltgeist.

Neben dem Höchsten Himmel wurden als himmlische Naturgewalten die Gestirne verehrt: Sonne (Ji), Mond (Yüeh) und Sterne, Planeten (hsing) und feste Sternbilder (ch'ên). Diese werden als die Szu-lei bezeichnet.

Das Verhältnis, in dem der Himmel zu diesen Himmelskörpern steht, ist nicht bezeichnet. Es handelt sich dabei lediglich um Sonne, Mond u. s. w. als Gestirne, nicht um einen Sonnengott oder Mondgott.

Die fünf Planeten (wu-hsing) entsprechen den fünf Elementen, von denen sie ihre Namen erhalten haben, und ebenso den Himmelsrichtungen und bestimmten atmosphärischen Erscheinungen[30]. Mit Sonne und Mond zusammen bilden die fünf Planeten die sieben Regenten (ch'i-chêng).

Als Fixsterngruppen werden zwölf hervorgehoben, die den Stationen des Tierkreises entsprechen. Die Namen dieser Bilder (shih-er-ch'ên) bilden die cyclischen Zeichen.

Sonnen- und Mond-Finsternisse wurden als das Verschlingen der Himmelskörper durch einen Drachen angesehen. Dies wird auch in der Bezeichnung Ji-shih oder Yüeh-shih ausgedrückt. Der naive Volksglaube wollte den bedrohten Gestirnen zu Hilfe kommen, indem er das Un-

getüm durch Trommelschlagen verscheuchte. Auch das periodische Abnehmen des Mondes wurde als ein langsames Verschlungenwerden und Freigeben aufgefaßt.

Alle außergewöhnlichen Phänomene der Natur galten als Omina, die den Menschen zur Warnung dienen sollten und besonders Verfehlungen der kaiserlichen Regierung anzeigten. Daher beobachtete man sie mit größter Aufmerksamkeit.

Als Kräfte wurden auch die atmosphärischen Einflüsse, die Nutzen oder Schaden brachten, verehrt. Man unterschied deren acht, die pacha, nämlich Wind, Donner, Regen, Hagel, Frost, Reif, Wolken und Insectenschwärme.

Der Glaube an himmlische Geister hat zu einem besonderen Gestirndienst geführt, der eine weitere Ausgestaltung erfuhr und namentlich im Taoismus eine wichtige Rolle spielte.

Die Chinesen hatten nicht die Vorstellung von der Erde als Himmelskörper. Die Erde bildete einen Gegensatz zum Himmel und hatte eine von seiner getrennte Sphäre. Die bewohnte Erde war ihnen gleichbedeutend mit dem chinesischen Reiche (T'ien-hsia), worunter sie alles Land verstanden, das sich unter dem Himmel befand.

Die Erde in ihrer Gesamtheit hatte in der religiösen Verehrung den Namen Hou-t'u. In dieser Bezeichnung lag zunächst wohl nicht der Ausdruck des Weiblichen. Wenn sich auch im I-king Himmel und Erde (*Ch'ien-K'un*), wie *Yang und Yin als männlich und weiblich gegenüber*stehen, so erscheint doch die Erde niemals als eine Göttin.

Die Erdgottheit wird vielmehr im Li-ki identificiert mit Kung Kung, dem Sohne des mythischen Shen-nung. Hierin ist freilich schon eine Vermischung verschiedener Vorstellungen zu sehen, die zugleich einen Beweis giebt, daß eine Mythenbildung vereinzelt doch schon in ältester Zeit vorkam.

Die Erde wurde ferner auch in ihren einzelnen Teilen verehrt. Berge, Flüsse, Quellen, Wälder wurden als von Geistern beseelt betrachtet.

Kaiser Shun opferte außer dem Shang-ti auch den „Sechs Verehrungswürdigen" (liu-tsung, ein unsicherer Begriff, der verschieden erklärt wird, als eine Combination himmlischer und irdischer Kräfte), ferner den Bergen und Flüssen (shan-chu'an) und den sämtlichen Geistern (Ch'ün-shen)[31]. Er besuchte die vier Hauptberge (szu-yüeh) seines Reiches[32].

Die Kaiser opferten auf ihren Inspectionsreisen stets den großen Bergen (kao-yüeh), und dies war, ebenso wie das Himmelsopfer, ein kaiserliches Privileg, das den andren Landesfürsten nicht zustand[33].

Im Reiche wurden vier Hauptberge und vier Grenzberge als heilig betrachtet. Ihre Zahl wurde dann zu fünf vermehrt, so daß es zweimal fünf Bergheiligtümer in den verschiedenen Provinzen gab, die Wu-yüeh und die Wu-chên [34].

Unter den Flüssen des alten Reichsgebietes fanden vier Hauptströme (szu-t'u) vorzugsweise Verehrung, nämlich Huang-ho, Yang-tse, Huai und Chi. Bei Dürre oder Überschwemmung und bei Epidemien wurde den Bergen und Flüssen ein Collectivopfer gebracht.

Als Geister rechnete man auch die fünf Elemente (wu-hsing), sowie die Weltgegenden oder Himmelsrichtungen, deren man erst vier (szu-fang), dann fünf (wu-fang) unterschied.

Neben diesen allgemeinen Erdgeistern gab es dann locale Gottheiten. Dies waren in erster Linie die Schutzgeister (wang) der einzelnen Reiche und Fürstentümer, jedes Landstriches und Ortes. Sie sind zugleich die Gottheiten der Ernte, die Beschützer der Felder und Saaten (shê-chi).

Diese Bodengötter heißen auch Hou-chi. Dies war der Name des Ackerbauministers unter Kaiser Shun, der zugleich als Ahnherr der Dynastie Chou galt [35]. Durch Chou-kung mag diese mythische Persönlichkeit zum Ahnherrn des neuen Herrscherhauses und zum Bodenschutzgott seines Territoriums gewählt worden sein.

In solchen Identificationen von Gottheiten mit Gestalten der mythischen Vergangenheit, die sicherlich erst einer späteren Stufe der religiösen Vorstellungen angehören und ihre Entstehung dem Ahnendienste verdanken, liegt der Ursprung des Heroen-Kultes, dessen Wurzel in einer Erweiterung der Verehrung von Verstorbenen, die historische Berühmtheit erlangt hatten, über den engeren Rahmen des Familienkultes auf die Gesamtheit des Volkes zu sehen ist.

Es handelt sich dabei einmal um eine Vermenschlichung von Gottheiten, die dem eigentlichen Charakter der chinesischen Religion fernlag, andrerseits um eine Vergötterung von Menschen. Letztere — der eigentliche Heroen-Kult — ist erst in nach-confucianischer Zeit ausgebildet worden, und Confucius, der große Heilige, ist selbst die Hauptphase dieser neuen Entwicklung religiöser Anschauungen geworden.

Schutzgeister des häuslichen Lebens, ähnlich den römischen Laren und Penaten, erscheinen auch im alten Glauben Chinas. Als solche werden erwähnt die Geister der Wege (hsing-shen), des äußeren und des inneren Haustores (hu-shen und mên-shen), des Herdes (tsao-shen), des Hausinneren (chung-liu-shen) oder des Schlafgemaches (ao-shen). Dieser Fünfzahl wurden bestimmte Opfer gebracht [36]. Es werden

ferner siebenfache Opfer erwähnt an den Verwalter des Schicksals (sze-ming), das Hausinnere (chung-liu), die Stadttore (kuo-mên), Reichsstraßen (kuo-hsing), obdachlose Geister (t'ai-li), die Haustür (hu) und den Herd (tsao)[37]. Man opferte auch den vier Jahreszeiten (shih), Kälte und Hitze (han-shu), Überschwemmung und Dürre (shui-han)[38]. Es gab auch einen besonderen Schutzgeist der Ehe (Kao-mei)[39].

Die Zahl der bestimmten Geister, die in alter Zeit Verehrung fanden, war also eine auffallend geringe, verglichen mit dem ungeheuren und phantastischen Pantheon, das die Volksreligion in späterer Zeit entwickelte. Es kann freilich angenommen werden, daß noch manche Gottheit von ältester Zeit her beim Volke einen Kult hatte, ohne daß die Litteraturwerke darüber eine Aufzeichnung enthalten. Namentlich das System der Schutzgeister und Genien hat später im Volksglauben weiteste Ausgestaltung erfahren.

Als schädlichen Dämon nennen die Lieder des Shi-king den Geist der Dürre, Han-po[40]. Im Lun-yü wird erwähnt, daß die bösen Dämonen durch eine besondere Ceremonie (No) vertrieben wurden[41]. Auch im Chou-li werden schadenanrichtende Geister genannt, die, ebenso wie schädliche Tiere, durch Beschwörung bekämpft wurden.

* * *

*Wenn die Natur beseelt erscheint von Geistern, so sind dies nun aber* nicht nur Personificationen der verschiedenen Naturkräfte und der Erscheinungen in der himmlischen und irdischen Sphäre, sondern auch Geister aus der Menschheit, nämlich die Seelen der Verstorbenen.

So bestand in China von Urzeit an neben der Verehrung der Naturgottheiten als eine zweite Form der religiösen Anschauungen ein Totenkult, in dem die lebenden Menschen ihre Ahnen als Geister (Manen) betrachteten.

Der Ursprung dieses Ahnendienstes liegt für uns im Dunkel. Die alten Litteraturwerke geben darüber keinen sicheren Aufschluß. De Groot versucht seine Erklärung aus dem allgemeinen „Animismus". Um nicht mit unsicheren Hypothesen auf einem dunklen Gebiet zu operieren, wird es genügen, wenn wir die Naturverehrung und den Ahnendienst als zwei Formen des religiösen Lebens auffassen, die schon im ältesten China nebeneinander bestanden. Sie stehen auf dem gemeinsamen Boden des Geisterglaubens, so daß die Vorstellungen beider Kulte vielfach ineinander greifen.

Während die Naturverehrung aus der Beobachtung der Vorgänge an Himmel und Erde, die dem Menschen als selbständige Potenzen des

Universums gegenüberstanden, hergeleitet wurde, erwuchs der Ahnendienst innerhalb der Sphäre der Menschenwelt selbst, und zwar aus der Structur der Familie.

Das Band der Familie umschloß nicht nur die lebenden Mitglieder einer socialen Einheit, auch die Toten blieben ihre Angehörigen. Somit ist der Ahnendienst nur eine Ausdehnung der patriarchalischen Gewalt über den Tod hinaus. Die Pietät der Nachkommen gegen Eltern und Vorfahren blieb auch nach deren physischem Tode wirksam.

Aus dem engen Zusammenwachsen der Ahnenverehrung mit der Familienorganisation ergab sich ein besonderer Kult, der mehr auf einem ethischen Pflichtverhältnis als auf religiösem Glauben beruhte. Der Bau der Familie wurde das Vorbild für die Form des Staates in China. Der Familiengedanke bildete in bestimmender Weise die Grundlage aller socialen Anschauungen. Die gleiche sociale Ordnung besteht aber auch im Reiche der Toten fort. Daher bleiben die Forderungen der Pietät (hsiao), wie sie zwischen Vater und Kindern bestanden, auch gültig für ein festes Verhältnis zwischen Vorfahren und Nachkommen.

Die verstorbenen Ahnen nehmen Teil an den Geschicken ihrer Familie und haben Einfluß auf das Leben ihrer Nachkommen. Ein solcher kann günstiger oder schädigender Art sein. Das Wohlergehen der Lebenden hängt vom Schutze der Toten ab. Daher sucht man sich ihres Wohlwollens durch Pflege des Andenkens und Darbringung von Opfergaben zu versichern.

Umgekehrt haben die Verstorbenen dieselben Bedürfnisse wie zu Lebzeiten. Sie brauchen Nahrung, Kleidung, Gerät und sind auf die Fürsorge ihrer Familienangehörigen angewiesen. So bildete sich eine gegenseitige Schutzgemeinschaft zwischen Lebenden und Toten.

Die Fortführung des Ahnendienstes ist bedingt durch die Erlangung von Nachkommen. Sie ist eine Verpflichtung des Lebenden und liegt im Interesse des Toten. Daher ist eheliches Leben für den Chinesen eine selbstverständliche Forderung. Er muß Söhne zeugen aus Pietät gegen die Ahnen, damit deren Kult nicht abgebrochen wird, und für sich selbst, denn er wird nach seinem Tode selbst ein Ahn, der auf die Pflege der Familie angewiesen ist.

Wer also kinderlos stirbt, entzieht seinen Vorfahren und sich selbst den Genuß der Ahnenopfer. Wer keine Söhne zeugt, begeht die größte Pietätlosigkeit, die denkbar ist[42].

Während die Verehrung des Himmels und der obersten Naturkräfte eine Angelegenheit der Staatsregierung war und nur vom Kaiser oder

seinen stellvertretenden Beamten ausgeübt werden konnte, war der Ahnenkult eine Familiensache. Somit ist die Ahnenverehrung die eigentliche Religion des Volkes.

Der Ahnendienst wird vollzogen vom Familienoberhaupt als eine interne und unmittelbare Kulthandlung der kleinsten socialen Einheit. Der Familienvater ist für den Kreis seiner Angehörigen der Priester im Dienste der verstorbenen Vorfahren. In der Person des Kaisers fließen beide Gebiete zusammen. Für ihn bedeutet die Verehrung des Himmels, dem er alleinberechtigt die Opfer darbringen muß, eine religiöse Handlung der allgemeinen Naturverehrung, die er als Vertreter der ganzen Menschheit vollzieht, zugleich aber einen Act seines persönlichen Ahnendienstes, mit dem er seinen höchsten himmlischen Vorfahren verehrt.

Die Riten sind beim Totenkult im allgemeinen die gleichen wie bei der Verehrung der Naturkräfte. Der Geisterglaube der Naturreligion und der Ahnendienst greifen vielfach ineinander, so daß sich im praktischen Leben die Grenzlinie zwischen beiden oft verwischt.

Die Zahl der Totengeister ist natürlich unbeschränkt. Sie werden, im Gegensatz zu den Objecten der Naturreligion, ganz menschlich vorgestellt. Die Anschauungen von ihren Bedürfnissen sind ganz naive. Dies drückt sich auch in den Formen ihres Kults deutlich aus.

Die Manen werden einmal als hilflos angesehen. Sie sind abhängig von den ihnen dargebrachten Opfergaben, damit sie nicht hungern und frieren. Daher müssen sie von ihren Nachkommen alles erhalten, was sie im Leben gewohnt waren und auch in ihrer Totenexistenz brauchen. Auf der andern Seite aber besitzen die Verstorbenen eine starke Geistermacht, mit der sie ihren Familienangehörigen nutzen oder schaden *können*.

Die Toten leben fort in der gleichen Eigenschaft, die sie früher im Rahmen der Familie und des Staates einnahmen. Daher kann der Kaiser nachträglich noch Titel und Ehrungen post mortem verleihen.

Die Geister kinderlos Verstorbener, die keine Pflege directer Nachkommen erhalten, werden in der Not, die sie leiden müssen, boshaft und suchen sich an den Lebenden zu rächen. Solche Verwaiste oder Hungrige Gespenster (ku-kuei, ê-kuei) müssen ebenfalls durch Opfer beschwichtigt werden, und hierfür sorgt der Kaiser und seine Regierung. Opfer für die Seelen minderjähriger oder ohne Nachkommen Gestorbener (*Li*) erwähnt schon das Li-ki [37].

Der allgemeine Geisterglaube, der bei den Chinesen uralt ist, hat aber auch zu einer Verehrung und Beschwörung von Geistern ge-

führt, die nicht im Kreise des Ahnenkultes standen. Aus der Furcht vor bösen Einflüssen und aus dem Wunsche, sich das Wohlwollen überirdischer Gewalten, guter wie böser, zu sichern, entstanden die vielgestaltigen Vorstellungen des niederen Volksglaubens, von denen wir für die älteste Zeit kaum etwas wissen.

In der späteren Entwicklung hat sich dieses Gebiet der niederen Religiosität vielfach mit den Formen des Staatskultes und des reinen Ahnendienstes verbunden. In den abergläubischen Erscheinungen, die namentlich auf dem Boden des religiösen Taoismus großen Einfluß gewannen, treten uns dann oft Anschauungen entgegen, die uralt sein mögen, von denen wir aber aus früherer Periode keine nähere Kenntnis besitzen. Ein weitverzweigter Aberglaube wird neben den reinen Formen der Naturreligion und Ahnenverehrung immer bestanden haben, für den uns nur die Überlieferung fehlt.

* *
*

Der Ahnendienst setzt den Glauben an eine Fortexistenz nach dem Tode voraus. Einen solchen hatten die alten Chinesen, ohne daß sie feste Vorstellungen über die Form dieses Weiterlebens der Verstorbenen ausgebildet hatten. Man kannte keinen besondern Ort als Totenreich. Wenn ein Lied davon spricht, daß die Manen des Wên-wang sich dem Shang-ti zur Seite befanden [13], so ist das eine ganz allgemeine Angabe.

Auch von einer Belohnung oder Bestrafung der Toten in einem Jenseits für Taten, die sie im Diesseits begangen, ist in der alten Litteratur nirgends die Rede. Die ausgleichende Gerechtigkeit, die im Naturverlaufe wie im Lebensschicksal waltet, bezieht sich nur auf die gegebene Welt. Alle Vorstellungen eines Paradieses oder einer Hölle hat erst der Buddhismus gebracht.

Nach der universistischen Grundanschauung ist der Mensch ein Product von Himmel und Erde, aus Yang und Yin. Die Erde hat ihm den materiellen Körper, der Himmel die immaterielle Seele gegeben. Der Zusammentritt der beiden Urkräfte im Menschen bedeutet die Entstehung seines Lebens, beim Tode findet eine Trennung derselben statt. Dann kehrt der Körper zur Erde zurück, die Seele aber wird frei und ist an keinen Ort und keine Erscheinungsform mehr gebunden.

Dieses einfache Schema hat sich aber in der chinesischen Vorstellung wesentlich compliciert dadurch, daß man die Seele ihrerseits als ein zusammengesetztes Gebilde ansah. Daraus hat sich eine subtile und vielfach widersprüchliche Seelenlehre entwickelt.

Nach dieser hat der Mensch zwei Seelen, eine vom himmlischen Yang stammende gänzlich immaterielle Seele (hun) und eine vom irdischen Yin stammende an die Körpersubstanz gebundene Seele (po). Die vernünftige Seele denkt, während die leibliche Seele den Körper regiert.

Das Leben eines Wesens beruht auf der Verbindung dieser beiden Seelen in einer Erscheinungsform. Das Leben wird erhalten, solange diese Seelen zusammenhalten. Mit dem Tode trennen sich die Seelen und gehen verschiedene Wege. *Dann steigt die Hun zum Himmel* empor, von dem sie herrührt, die Po sinkt zur Erde herab. Die erstere wird frei, die letztere bleibt bei dem toten Körper[41].

Es bedeutet also Po die an den Körper gekettete Seele, die anima, Hun die von der zeitlichen Erscheinung freie Seele, den animus. Sie haben die Kraft der Geister und es entspricht Hun dem Shen und dem Yang, Po dem Kuei und dem Yin[45].

Es lebt also nach chinesischer Auffassung nach dem Tode nicht die ganze Seele des Menschen fort, ein Teil bleibt zurück beim toten Körper, und nur der andre Teil, die im lebenden Menschen enthaltene himmlische Seele behält unabhängige Existenz. Vor dem Eindringen des Buddhismus glaubte man nicht an ein Wiederzusammentreten der mit dem Tode getrennten Seelen zu neuer Erscheinungsform. Mit jeder Geburt entstehen vielmehr aus Yang und Yin neue Seelen für die Einzelwesen, die sie für die Dauer ihrer irdischen Existenz beleben. Eine Wiedergeburt in einem andren Körper findet dann nicht statt.

Vom Überwiegen der einen oder andren Seelenform, also von dem Maße des im Menschen vorhandenen Shen und Yang, oder Kuei und Yin, hängt der Charakter des Menschen ab. Wer schon bei Lebzeiten durch seine himmlische Seele ganz die irdische unterdrückt, der wird selbst ein Geist (Shen) mit übermenschlicher Kraft.

Die Seele des Toten, die im Ahnendienste verehrt wird, ist also die Hun, gehört zu den Shen und entspricht der himmlischen Kraft des Yang. Die andre Seele, Po, gehört zu den Kuei und dem dunklen Reiche des irdischen Yin. Die Letztere wird daher nicht im Kult verehrt, wohl aber gescheut und gefürchtet, wie auch die zahllosen Geister aus dem Reiche der Kuei, die alle Gegenstände der Natur beseelen, denn sie können gelegentlich schädliche Einflüsse ausüben.

Es war die allgemeine Annahme, daß die Seelen der Verstorbenen Anteil nahmen am Leben ihrer Nachkommen. Confucius hat über diesen Punkt allerdings eine ausweichende Antwort gegeben[46]. Im Ahnenkult aber wurden ihnen alle Familienereignisse mitgeteilt. Man stellte sich

die Toten beim Opfer als gegenwärtig vor. Die Ahnenhalle war ihr Aufenthaltsort, die Ahnentafel der Sitz ihrer Seele. So entstand auch der Glaube, daß die Toten zeitweilig an die Stätte ihres Erdenlebens zurückkehren können.

Bei einem Todesfalle suchte man zunächst die entwichene Seele zur Rückkehr in den Körper aufzufordern durch eine bestimmte Ceremonie, das „Zurückwinken der Seele“ (chao-hun)[47].

Der Ahnenkult war entstanden durch eine Erweiterung des Pietätsverhältnisses in der Familie, nach dem Grundsatze, daß man den Toten dienen müsse wie den Lebenden. Die Nachkommen müssen für den rechten Dienst ihrer Vorfahren sorgen, sie pflegen und verehren. Dafür sollen dann die Verstorbenen die Überlebenden schützen. Während in der Naturreligion durchweg der Gedanke von der Abhängigkeit des Menschen von den Kräften des Universums zum Ausdruck kommt, herrscht im Ahnendienst ein Gegenseitigkeitsverhältnis.

Im Familienverbande ist jeder Chinese verpflichtet zur Erhaltung der geraden Linie des Stammbaumes. Die Pietät gegen die Ahnen fordert von ihm die Erzeugung von Nachkommen, die den Totenkult versehen können. Hierzu aber waren nur die Söhne imstande, die Töchter waren also für die Familienidee wertlos. Die Ausübung des Ahnendienstes konnte nur durch einen directen Nachkommen mit gleichem Familiennamen erfolgen. Bei fehlenden eigenen Söhnen mußte daher ein Stellvertreter adoptiert werden, der die religiöse Pflicht wahrnahm. Für solche religiöse Adoption kam auch nur ein Angehöriger des gleichen Familienclans im richtigen Verwandtschaftsverhältnis in Frage.

Der Ahnenkult baute sich ganz auf der Familienidee auf und hat selbst auf das Tiefste auf die Organisation und das Leben der Familie eingewirkt.

Der Himmel und die Ahnen sind die beiden höchsten Ausdrucksformen der alten chinesischen Religion[46]. Ihre beiden Elemente bilden die Verehrung der Naturkräfte, die in dem feierlichen Opfer des Kaisers an den Höchsten Himmel (Shang-ti) gipfelte, und der Ahnendienst, den alle Menschen für ihre verstorbenen Vorfahren ausübten. Diese beiden Formen sind in einem officiellen Staatskult und einem privaten Hauskult auseinander getreten. So kann man den Naturdienst und das Himmelsopfer als die Religion des Staates und der herrschenden Klasse, des Kaisers und seiner Beamten bezeichnen, den Ahnenkult dagegen als die allgemeine Volksreligion. Nach der Breite hat daher im religiösen Leben der Chinesen der Ahnendienst die größte Bedeutung, während das Himmelsopfer des Kaisers dessen Höhepunkt darstellt.

## Kapitel III

## DIE FORMEN DES KULTES

Aus der alten Litteratur erfahren wir mehr vom Kultus als vom Glauben der chinesischen Religion. Was uns davon im Shi-king und Shu-king überliefert ist, bezieht sich wiederum in der Hauptsache nur auf die am Kaiserhofe üblichen und von der Staatsregierung gepflogenen Bräuche. Demgegenüber hören wir kaum etwas von den Verhältnissen in den Feudalstaaten. Die Hauptquellen bilden die Ceremonialwerke. Von diesen war das Chou-li ein Staatshandbuch, während im Li-ki auch die Bräuche des niederen Volkes geschildert werden, namentlich bezüglich des Ahnendienstes.

Für die officiellen Religionsformen ist ihr Geltungsbereich zumeist fast ausschließlich auf die Sphäre des Kaisers und seiner Beamten beschränkt. Es bleibt auch zeitlich ungewiß, wie lange diese Staatsceremonien in ihrem vollen Umfange bestanden haben mögen. Bei dem starken Verfall der Centralgewalt mögen manche Bräuche von altheiliger Bedeutung schon in der späteren Chou-Zeit außer Übung gekommen sein.

Während uns von dem dogmatischen Inhalte der altchinesischen Religion nur die allergemeinsten Umrisse deutlich werden, erfahren wir über ihre Kultformen die genausten Einzelheiten. Die chinesische Frömmigkeit fand ihren eigentlichsten Ausdruck nicht im Glauben als solchem, sondern in der Befolgung ritueller Vorschriften. Die Meinungen der Menschen treten ganz zurück gegen die an sie gestellte Forderung der Pflichterfüllung. Es ist eine Charakteristik des chinesischen Lebens überhaupt, daß die äußere Formel das innere Wesen an Bedeutung übertrifft. Daher mußte auch in der Religion das Ceremoniell die hervorragendste Rolle spielen.

Die allgemeinen Moralgrundsätze, wie sie das sociale Leben der Chinesen in Familie und Staat beherrschten, entbehrten zwar einer directen religiösen Basis, weil sie ganz aufgebaut waren auf den Forderungen der Pietät in der menschlichen Gesellschaft, nicht auf dem Verhältnis zu einer göttlichen Macht. Diese Moral, für die dann die confucianische Lehre feste Formeln gegeben hat, ersetzte aber für das chinesische Volk die fehlende Glaubenslehre.

So gab es im Wesentlichen auch keinen Religionsunterricht, sondern nur Vorschriften über die Ceremonien, keine Dogmatik, nur Ritual. Es wurde ein minutiöses Ceremoniell ausgebildet, das sich mehr mit der äußeren Form als dem inneren Wesen der Kulthandlungen beschäftigte, wie dies dem chinesischen Wesen entsprach.

Daher gab es auch keine Geheimlehren oder Mysterien, die doch das Wesen der Priesterreligionen bestimmen. Die Mystik des Taoismus, bei Lao-tse und seinen Nachfolgern, ist eine rein philosophische, keine religiöse.

Das Opfer und die dabei zu beobachtenden Riten bildeten einen Gegenstand der Erziehung. Die Beamten der kaiserlichen Regierung gaben darin dem Volke Anweisung. Das Li-ki war ein Handbuch zu rechtem Verhalten in allen Fällen.

Der Kultus der alten Zeit zeichnete sich aus durch große Einfachheit und hohe Würde. Man kannte in China keine orgiastischen Kulte wie in Vorderasien, keine lasciven Gottheiten wie in Indien, keine religiöse Prostitution wie im semitischen Baalsdienst, keinen Phalluskult, wie er sonst in den meisten primitiven Religionen zu finden ist. Es fehlte jede Verbindung des Sexuellen mit dem Religionswesen, wie etwa in den Fruchtbarkeitsmysterien der kleinasiatischen Kulte. Obscöne Darstellungen hat erst der späte Lamaismus gebracht, der aus śivaitischen Anschauungen heraus den Götter-Coitus verherrlichte.

Umgekehrt finden sich im alten China auch keine religiösen Keuschheitsgebote. Sexuelle Dinge galten als amoralisch. Die Ehelosigkeit, die den Pflichten des Familienlebens und Ahnendienstes zuwider lief, konnte in China niemals ein Verdienst sein. Daher wurde die Forderung des Cölibates auch das schwerste Hindernis für den Buddhismus bei seiner Verbreitung in China.

Wir sahen schon, daß der altchinesischen Religion aller Anthropomorphismus fremd war. Man kannte keine Mythologie und keine Götterbilder. Die Idolatrie kam erst mit dem Buddhismus nach China, der die von ihm vermittelte plastische Kunst auch den einheimischen Religionen mitteilte.

Die Chinesen haben ihren Gottheiten, die ja ursprünglich Naturgewalten waren, nicht durch Personification bestimmte Gestalt und menschliche Züge beigelegt. Die Gottheit war in den Objecten der Natur lebendig und wurde gelegentlich auch durch solche, etwa einen Baum, repräsentiert.

* *
*

Der Kultus bestand aus Gebet und Opfer. Sie gehörten zu allen religiösen Handlungen. Die allgemeinen Kultformen zeigten im officiellen Staatskulte und im privaten Ahnendienst den gleichen Charakter.

Während die Berechtigung zum Opfer eine beschränkte war, bedingt

durch die Natur der Gottheit und den Rang des Opfernden, so war das Gebet frei. Jeder durfte in gleicher Weise beten und konnte sich dabei auch an den Himmel direct wenden, dessen Verehrung sonst dem Herrscher vorbehalten war.

*Man betete ferner zu den einzelnen Naturgeistern und zu den eignen* Ahnen. Man rief sie an im eignen Interesse oder zum allgemeinen Wohle. Der Kaiser erflehte für sein Volk gute Ernte und rechtzeitigen Regen oder die Abwendung von Übel. Das Volk betete zum Himmel für den Kaiser, aber auch gegen den schlechten Herrscher[49].

Dem Inhalte nach sind Bittgebete und Dankgebete zu unterscheiden. Bußgebete waren unbekannt. Denn der Chinese kannte nicht den semitischen Sündenbegriff, der ihn der Gottheit gegenüber schuldbeladen machte. Es gehörte zum allgemeinen Glauben, daß der Mensch von Grund aus gut war, wie er dies als ein Teil der in sich selbst vollkommenen Natur sein mußte.

Der Gegenstand der Bitten war irdisches Wohlergehen, Erfolg einer Handlung, Gesundheit, langes Leben, reichliche Ernte, Erhaltung der Familienbande und der Kaiserherrschaft. Die Lieder des Shi-king zeigen *den durchaus weltlichen Sinn der Gebete*[50].

Für die Gebete Einzelner oder einer Gemeinschaft gab es feste Formeln. Im Chou-li werden zwei Gruppen von je sechs Gebeten erwähnt mit besonderen Bezeichnungen. Es wurden bestimmte Muster angewandt bei der Divination, Geisterbeschwörung, Eidesleistung, Leichenbestattung.

Bei feierlichen Anlässen amtierten als Leiter besondere Vorbeter (Ta-chu und Hsiao-chu).

Der Betende hielt eine Tafel (pi) oder ein Scepter (kuei) in Händen, wie dies beim Erscheinen vor dem Kaiser üblich war. Die Tafel, auf der wohl auch das Gebet oder die Ansprache aufgezeichnet war, wurde vor den Mund gehalten, damit der Atem nicht den Herrscher oder die Gottheit träfe. Man dachte sich die Macht, an die sich die Bitte richtete, wie den irdischen Kaiser in der Rolle der Audienz-Erteilung. Der Betende wandte sich nach Norden, um der Gottheit, die wie der Herrscher *auf dem Throne* sein Gesicht nach Süden kehrte, gegenüberzustehen.

Die alte Litteratur enthält verschiedene bemerkenswerte Gebete, so das des Ch'êng T'ang, der alle Schuld des Volkes auf seine Schultern nimmt[51], das des Chou-kung, der sich selbst für seinen Bruder Wu-wang bei dessen Krankheit dem Himmel als Opfer anbietet[52], das des Wu-wang, in dem er den Beistand des Himmels für seine Absicht, die

Shang-Dynastie zu stürzen, vor Kriegsbeginn anfleht[53]. Confucius lehnte die Fürbitte eines Schülers bei einer Krankheit als unnötig ab[54].

* * *

Ihren höchsten Ausdruck fand die Religiosität der Chinesen im Opfer. Der Opferdienst ist daher ein sehr ausgedehnter und mannigfaltiger gewesen. Ihrer Art nach waren es Bittopfer und Dankopfer. Die einzelnen Arten bestimmter Opfer werden mit besonderen Namen bezeichnet, die teilweise schwer erklärbar sind und auch in den einzelnen Quellen verschieden angewandt werden[55]. Im Li-ki finden sich die ausführlichen Beschreibungen der Opferhandlungen[56].

Da kein besonderer Priesterstand existierte, so gab es im alten China keinen Unterschied zwischen Laien und Priestern. Während aber das Gebet frei war, waren die Opferhandlungen je nach der Kategorie der Gottheiten, denen sie galten, bestimmten Ständen vorbehalten.

Der Kultus des Staates wurde ausgeübt vom Kaiser, den Lehnsfürsten und den Reichsbeamten. Für die Verehrung des Himmels und der Naturkräfte bedurfte das Volk der Vermittlung der oberen Klassen und der Staatsregierung. Die Unterthanen hatten daran keinen Anteil. Der breiten Masse blieb nur der Ahnenkult ihrer Familien als religiöse Betätigung.

Dem Kaiser allein vorbehalten waren die höchsten Opfer an den Shang-ti, an Himmel und Erde, die Bodengötter des Reiches und die berühmten Berge und großen Flüsse. Die Lehnsfürsten opferten nur den Bodengöttern ihres Gebietes und dessen Bergen und Flüssen. Die Beamten vollzogen die Opfer an die fünf Hausgeister. Sie alle und jedermann im Volke opferte den Ahnen[57].

Vasallenfürsten, die dem Shang-ti ein Opfer brachten, begingen damit eine Verletzung der Vorschriften und drückten damit die Usurpation kaiserlicher Rechte aus. Dies war ein Zeichen der Erhebung gegen die kaiserliche Gewalt. So handelte Ch'êng T'ang, als er die Hsia-Dynastie stürzte, indem er sich des kaiserlichen Ceremoniells beim Opfer eines schwarzen Ochsen an Himmel und Erde bediente[58].

Beim Verfall der Kaisermacht maßten sich die Lehnsfürsten mehrfach kaiserliche Rechte an[59].

Es wird unterschieden, wem der Kaiser als Herrscher des Reiches und wem er für seine Einzelperson opferte. Für das Volk bringt er den Schutzgeistern des Reichsgebietes Opfer dar. Im allgemeinen Interesse opfert er auch den Geistern derer, die keine Nachkommen hatten (Li), den unmündig Verstorbenen (Shang), also allen Seelen, die keinen pri-

vaten Totendienst haben, um zu verhindern, daß sie der Menschheit schaden.

Die Staatsbeamten hatten den localen Schutzgeistern in ihrem Verwaltungsbezirk zu opfern. Auch brachten sie für alle Geister (po-shen) Collectivopfer.

Obgleich es keinen besonderen Priesterstand gab, hatten doch bestimmte Personen feste Functionen beim Opferwesen. So war der Kaiser von zahlreichen Beamten umgeben, die ihm assistierten. Es mögen dies zum Teil feste Würden gewesen sein, zum Teil aber auch nur sacrale Ehrenämter, die den Hofleuten pro tempore übertragen wurden.

Die rituellen Verrichtungen wurden geregelt durch die Vorbeter, den Ta-chu mit dem Hsiao-chu, die bei allen officiellen Opferhandlungen, auch bei Leichenbegängnissen beschäftigt waren. Ihre Tätigkeit ist im Chou-li im einzelnen angegeben.

Die Oberleitung der Opferriten hatte der Ta-tsung-po, von dem sich der Kaiser im Behinderungsfall vertreten ließ. Ihm lag auch die Sorge für alle andren Ceremonien am Kaiserhofe, bei Banketten, Jagden u. s. w., ob.

Das Chou-li zählt alle an der Opferhandlung beteiligten Personen auf. Es gab dabei zahlreiche Ämter und Einzelfunctionen, für Lieferung der Opfertiere, Fische, Pflanzen, Zubereiten der Speisen, Schlachten der Tiere, Vorbereitung des Platzes, Behandlung der Geräte, Anzünden des Feuers, Aufsicht und Absperrung. Alle officiell Beteiligten gehörten dem kaiserlichen Hofstaate an. Für die widrigen Arbeiten beim Opfer verwandte man verurteilte Verbrecher.

In schlechten Jahren wurden die Opfer beschränkt, um das Volk zur Sparsamkeit anzuhalten, vielleicht auch in der Absicht, die Geister zu strafen.

* * *

Die Opfer fanden nicht in besonderen Gebäuden statt, sondern im Freien. Nur der Ahnenkult gehörte in das Haus. Die Geister der Natur verehrte man in ihrem Reiche, namentlich auf den Höhen. Die ältesten Herrscher beteten zum Himmel auf den heiligen Bergen.

Man konnte die Opfer an die Kräfte der Natur überall verrichten. Es genügte, wenn dazu der Boden gekehrt wurde. Später wurden Altäre im Freien errichtet. So gab es für den Kult keine Tempel, nur Altäre (t'an). Dem Ahnendienste aber waren besondere Hallen gewidmet.

Die Opferstätte für den Himmel war rund angelegt, diejenige für die Erde viereckig. Dem Himmel und der Sonne opferte man auf erhöhtem Platze, der Erde und dem Monde dagegen in einer Vertiefung. Man paßte das Opfer der Wesensart der zu verehrenden Gottheit an. Dem entsprechend wurden die Opfergaben entweder verbrannt, vergraben oder ins Wasser versenkt.

Die Altäre, an denen die Kaiser die officiellen Kulthandlungen vollzogen, lagen außerhalb der Residenz, in den Vorstädten. Daher heißen die höchsten Opfer an Himmel und Erde schon im Shu-king „Vorstadt-Opfer" (chiao-shê)[60]. Bei den Reisen der Kaiser im Reiche wurden provisorische Opferplätze hergerichtet.

* * *

Genauste Vorschriften bestanden für die darzubringenden Opfergaben. Sie richteten sich im Naturdienste nach Art und Rang der Gottheit, im Ahnenkult nach der socialen Stellung der Familie.

Die Spenden waren hauptsächlich das Fleisch von Tieren, daneben auch Feldfrüchte und menschliche Kunstproducte. Es gab von der ältesten Zeit her blutige Opfer. Das Dargebrachte sollte den Geistern zur Nahrung dienen und ihnen das Nötige an Kleidung und Gerät liefern. Es wird also dem entsprochen haben, was das Volk für seinen eigenen Bedarf brauchte. Fleischkost war vorzugsweise nur auf dem Tisch der Wohlhabenden vorhanden. Daher schlachteten auch nur Fürsten bei ihren Opfern große Haustiere, während die andren Menschen kleinere Tiere oder Vegetabilien darbrachten.

Opfertiere waren vor allem Ochse, Schaf und Schwein (san-shêng), neben diesen dann auch Pferd, Hund und Hahn (liu-shêng). Dies waren die sechs Haustiere. Andre Tiere, Wild und Fische, wurden in der Regel nicht zum Opfer verwandt, nur beim kaiserlichen Ahnenopfer, entsprechend der Tafel am Kaiserhofe.

Es durfte nicht Jeder jedes Tier opfern, und die Gaben waren für die einzelnen Geister verschiedene. Die Spenden und die Gefäße, die zur Anwendung kamen, richteten sich auch nach dem Range des Opfernden.

Aus socialen Gründen war es verboten, daß lebende Tiere opferte, wer selber nicht Haustiere züchtete, und Feldfrüchte, wer nicht selbst den Boden bestellte. Ebenso sollten diejenigen, die keine Bäume pflanzten, beim Begräbnis keinen äußeren Sarg erhalten, solche, die nicht spannen, kein vollständiges Trauergewand tragen, und solche, die keine Seidenwürmer zogen, keine seidenen Kleider anlegen dürfen.

Von Bedeutung war auch die Farbe des Opfertieres. Man wählte schwarze und rote Ochsen, makellose Schafe, einfarbige Hunde, schwarze und rote Hähne. Die rote Farbe entsprach dem Yang, die schwarze dem Yin. Für das höchste Opfer an den Shang-ti durften nur sorgfältig ausgesuchte ‚Tiere ohne Makel (ch'üan) Verwendung finden. Ein Ochse, der zum Himmelsopfer nicht 'tauglich war, konnte aber zum Erdopfer dargebracht werden. Die Opfertiere wurden besonders gemästet und erhielten bestimmtes Futter, wofür Beamte der kaiserlichen Hofhaltung zu *sorgen hatten*.

Das Pferd wurde bei Krieg und Jagd geopfert. Hundeopfer waren häufig[61].

Als Fruchtopfer dienten die Getreidearten, namentlich Hirse und Reis, daneben auch Obst. Solche vegetabilische Opfer wurden für sich allein, oder in Verbindung mit Fleischopfern (chien) dargebracht.

Zum Trankopfer nahm man reines Wasser oder Branntwein aus Reis und Hirse.

Zum Rauchopfer verwandte man duftende Pflanzen, zugleich mit dem Zwecke, den Gestank der Fleischopfer zu vertreiben. Der Weihrauch als ein Product des Archipels wurde erst in späterer Zeit bekannt.

Von künstlichen Producten menschlicher Tätigkeit wurde beim Opfer namentlich Seidenzeug und Gerät aus Nephrit angeboten.

* * *

Die vollständige Beschreibung eines Staatsopfers ist uns nicht überliefert, dagegen wird der Gang eines Ahnenopfers geschildert[62]. Die Einzelheiten der verschiedenen Opferhandlungen in ihren Teilen sind im Li-ki ausführlich behandelt.

Zu den Vorbereitungen gehörte die Losbefragung über die passende Zeit und die Auswahl der Tiere. Das Opfertier wurde feierlich zur Opferstätte geführt, wo ihm zunächst am Ohre die Haare weggeschnitten *wurden (ni)*.

Das Opfertier wurde auf verschiedene Weise getötet. Der Kaiser schoß auf den Ochsen, andre Tiere tötete er mit dem Messer. Schafe und Hunde wurden erwürgt, Hunde auch ersäuft, vergraben, zertreten. Die Opferschlächter zerlegten dann das getötete Tier. Was der Gottheit dargebracht wurde, war meist Herz, Leber, Lunge, Blut und Fett. Der größte Teil des Opferfleisches wurde von den Opferteilnehmern selbst verzehrt. Man machte Geschenke durch Übersendung von Opferfleisch, namentlich ließ der Kaiser seinen Staatsbeamten ihren Anteil zukommen[63].

Mitunter wurde auch der Tierkörper in die Erde eingegraben oder in den Fluß versenkt.

Eine mysteriöse Bedeutung hatte das Bestreichen mit Opferblut (hsin). Mit Tierblut, namentlich von Schaf und Hahn, wurden die Opfergeräte bestrichen, aber auch Kriegswaffen, Musikinstrumente, Wahrsagegerät sowie die Pfosten des Ahnensaales.

Die genauesten Vorschriften galten für die beim Opfer verwendeten Gefäße und Geräte, für die dabei anzulegende Kleidung. Die Opfergewänder des Kaisers und die verschiedenen Kopfbedeckungen hatten symbolische Bedeutung. Beim Himmelsopfer trug er ein Kleid, auf dem Sonne, Mond und Sterne gestickt waren.

Musik, Gesang und Tanz begleiteten die Opfer. Man rief die Geister herbei mit Musik, besonders durch Trommelschlagen. Mit bestimmten Weisen lud man sie ein zum Genusse ihres Opfers. Man glaubte, daß die Geister durch gewisse Tonstücke in verschiedener Weise beeinflußt würden.

Die Musik besaß im Leben der Chinesen eine sehr hohe Bewertung. Man maß ihr ethische Wirkung bei. Sie spielte daher beim Himmelsopfer eine wichtige Rolle, wie man auch dem Kaiser bei seinen Mahlzeiten feierliche Weisen spielte. Als Instrumente dienten Trommeln, Pauken, Glocken, Flöten, Orgeln, Leiern, Guitarren und klingende Steinplatten. Die Ceremonialwerke enthalten ausführliche Angaben über das Musikwesen. Die althergebrachten Melodien hatten besondere Namen, die auch späterhin üblich blieben.

Beim Opfer wurden auch pantomimische Tänze aufgeführt, die von Tanzmeistern (wu-shih) geleitet wurden.

Die Frauen waren bei den Opfern des Staatskultes nicht zugelassen, sie durften aber am Ahnendienste teilnehmen. Die Ehefrau und die Töchter vom zehnten Jahre ab leisteten dem Familienoberhaupt Hilfe beim Vollzuge des Ahnenopfers [64], sie konnten aber niemals ein solches selbständig darbringen. Ebenso hatte die Kaiserin mit den Frauen des Hofes nur helfenden Anteil beim Opfer an die kaiserlichen Ahnen.

Die Geister nehmen nur die Gaben der Aufrichtigen an. Daher mußte man sich zum Opfer vorbereiten durch Enthaltsamkeit [65], ebenso wie die hohen Staatsbeamten vor der Audienz beim Kaiser die Nacht nüchtern und außerhalb des Frauengemaches zuzubringen hatten [66].

Vor den großen Staatsopfern dauerte diese Vorbereitung zehn Tage, und zwar waren sieben Tage leichtes Fasten (chieh) und drei Tage strenges Fasten (su) zu beobachten [67]. In dieser Zeit durften nur ein-

fache Speisen ohne Gewürz genossen, kein Geschlechtsverkehr ausgeübt, keine Musik gespielt werden; die Amtsgeschäfte wurden ausgesetzt und keine Strafen verhängt.

Dem Opfer gingen dann noch besondere Waschungen und Reinigungen vorauf. Bei seinem Vollzuge waren die minutiösesten Vorschriften des persönlichen Verhaltens zu beobachten. Zum Ceremoniell gehörten neun Arten von Verbeugungen.

Feierliche Verträge (shih, tsu, mêng) wurden durch eine Opferhandlung bekräftigt. Fürsten schlachteten dabei ein Rind oder Schwein, das gemeine Volk einen Hund oder Hahn. Im Sinne einer Eidesleistung bestrichen die Contrahenten ihre Lippen mit dem Opferblut, mit dem auch der Text des Vertrages geschrieben wurde[68].

Menschenopfer sind aus religiösem Motiv im alten China nicht erweislich. Doch scheint das Lebendigbegraben von Dienern (Sclaven) und Weibern (Concubinen) mit der Leiche der Fürsten eine uralte Sitte gewesen zu sein, die vielleicht aus dem Kulturkreise nichtchinesischer Volksstämme herrührt. An diese Form der Totenbräuche erinnert es, wenn man später dem Verstorbenen Strohpuppen in Menschengestalt ins Grab mitgab.

* * *

Der Wirkungsbereich der Verstorbenen war das Haus, in dem ihre Familie lebte. Während die Naturgeister unter freiem Himmel verehrt wurden, empfingen die Toten ihren Dienst im Hause.

Das niedere Volk vollzog den Ahnenkult in einer Ecke des Schlafgemaches (chin), die wohlhabenden Familien richteten dafür einen besonderen Raum im Wohnhause her oder erbauten eine besondere Ahnenhalle als Gebäude für sich

Diese Bauten waren, wie die Häuser, nur aus Holz. Es waren nicht eigentlich Tempel, sondern Hallen im Stil der Wohngebäude. Die Räume hatten bestimmte Abmessungen nach Matten (yen). Im Kaiserpalast diente das gleiche Bauwerk, die Ming-t'ang, dem Ahnenopfer, den feierlichen Empfängen und als Audienzhalle.

In der Ahnenhalle, die Tsung-miao oder T'ai-miao, auch Shih-shih oder Ch'ung-wu, hieß, waren den einzelnen Vorfahren Schreine (t'iao) errichtet. Hier wurden der Urahn (t'ai-tsu) der Familie und die unmittelbaren Vorfahren der Lebenden, vier oder sechs Generationen rückwärts, verehrt. Beim Tode eines Familienoberhauptes fand also eine Veränderung im Ahnendienste durch Versetzen der Schreine statt.

Die Ahnenhalle dachte man sich als den Aufenthaltsort der Totengeister. Sie konnten an die Stätte des Familienkultes zurückkehren. Man stellte sich die Ahnen beim Opfer als gegenwärtig vor und lud sie dazu durch Musik ein.

Die Ahnenhalle war das Heiligtum der Familie, wo alle wichtigen Ceremonien des Familienlebens vorgenommen wurden. Hier wurde die Mündigkeitsfeier abgehalten, der Heiratscontract aufgesetzt. Den Ahnen wurden alle Ereignisse in der Familie mitgeteilt, den kaiserlichen Ahnen auch die Staatsangelegenheiten. Namentlich war die Eheschließung eine geheiligte Institution, welche die Verstorbenen ebensosehr anging wie die Lebenden [69].

Es bestand die größte Scheu vor einem Bruche der Tradition des Familienverbandes. Beim Sturze einer Dynastie wurde das Ahnenopfer für das Haus der alten Herrscherfamilie auf einen Zweig der neuen Kaiserdynastie übertragen. So opferten die Kaiser der Chou-Dynastie auch den Ahnen der Shang- und Hsia-Dynastie. Die Zerstörung des Ahnentempels war im chinesischen Sinne die härteste Strafe, die denkbar war. Dies wird berichtet als Maßnahme einiger Fürsten gegen verräterische Minister. Die Ahnenopfer wurden aber auch in diesem Falle durch die Familie fortgesetzt.

An die Ahnengeister wurden Gebete und Opfer gerichtet. Die Riten waren dabei denen des Staatskultes ganz ähnliche. Es gab im Ahnenkult keine bildliche Darstellung der Toten, wie auch in der Naturreligion keine Götterbilder existierten; bei dem Schreine der Ahnen aber wurden ihre Kleider und etwa auch kostbare Gegenstände aufbewahrt.

Beim Opfer, das stets der älteste Sohn vollzog, wurde der Tote repräsentiert durch ein Kind, meist den Enkel [70]. Dieser Vertreter (shih) trug das Gewand des Verstorbenen und wurde ganz so behandelt wie dieser selbst. Er setzte sich auf die Matte, ihm wurde das Opfer dargebracht, er genoß zuerst von den Opferspeisen, darauf die andren Teilnehmer.

Der Brauch eines solchen lebendigen Repräsentanten des Toten — Rückert nennt ihn den „Totenknaben“ — war nur bis zum Ende der Chou-Zeit üblich. Er wurde durch Shih-huang-ti abgeschafft und später nicht erneuert.

Als Symbol des verstorbenen Ahnen galt seine Ahnentafel (shen-chu, shen-wei, shen-p'ai, ling-p'ai). Sie wird im Shi-king und Shu-king noch nicht erwähnt, dagegen im Ch'un-ch'iu und Li-ki [71].

Es war dies eine zweiteilige Tafel aus Holz, die den Namen des Toten und seinen postumen Ehrennamen (shih) trug und in einer Nische (shih)

der Ahnenhalle aufgestellt war. Es ist kaum anzunehmen, daß diese Tafel ursprünglich eine figürliche Darstellung des Toten gewesen wäre, aus der sich das Symbol erst entwickelt hätte. Sie galt unmittelbar als der Sitz des Geistes, der sich in ihr niederließ. Die Ansprachen an die Toten und die Form der Opferdarbringung tragen den Charakter directen Verkehres mit ihren Geistern, die man bei der Handlung gegenwärtig glaubte.

Während die Opferspenden in der Naturreligion sehr einfache waren, wurde beim kaiserlichen Ahnenopfer der ganze Luxus der Hoftafel entfaltet. Dort wurden den Ahnen alle Delicatessen vorgesetzt, Wild, Fische, Austern, Pasteten[72]. Mit diesen Opferspeisen machte der Herrscher Geschenke an seine Beamten.

Sonst richtete sich die Art des Opfers nach dem Range des Lebenden, der es seinen Ahnen brachte. Für die Beerdigung und die Trauerriten aber waren Rang und Vermögen des Toten maßgebend[73].

Den verstorbenen Eltern brachte man Opfer 1 Jahr nach ihrem Tode (hsiao-hsiang), nach 2 Jahren (ta-hsiang) und nach 27 Monaten bei Ablegung der Trauer (t'an). Während der großen Trauer wurden die laufenden Opfer an die Ahnen nicht gebracht. Dagegen opferte der Kaiser dem Himmel, der Erde, den Bodengöttern auch während der Trauerzeit.

Seinen directen Vorfahren opferte der Kaiser alle Monate, den entfernteren Ahnen je einmal in den 4 Jahreszeiten. Der Tag des Opfers wurde durch Losbefragung bestimmt. Der Handlung ging eine zehntägige Enthaltsamkeit vorher, die besonders dazu diente, sich das Andenken der Verstorbenen ins Gedächtnis zu rufen.

Das Opfer war mit Musik und Tanz verbunden. Bei der Kulthandlung waren Verbeugungen und Prosternationen vor den Ahnentafeln auszuführen.

Der Ahnenkult ist eng verbunden mit den Totengebräuchen, Bestattungsriten, dem Gräberkult und den Trauersitten. Diese werden bei der Modernen Volksreligion Besprechung finden.

Auch der Heroen-Kult hat nahe Beziehung zum Ahnendienste. Die Beamten des Reiches opferten den berühmten Männern der Vergangenheit (hsien-shêng, hsien-shih, hsien-hsien, hsien-lao). Man verehrte die Erfinder der Feuerbenutzung (Kuan), des Ackerbaus (Shen-nung), der Seidenzucht (Hsien-ts'an), Pferdezucht (Ma-mu) u. a. m. Hierin liegt die Verehrung der Schutzgeister aller Berufe, die später große Ausdehnung erfuhr.

*Mit dem religiösen Kult waren auch verbunden das* Prognosticieren, die Divination und der Exorcismus.

Alles Außergewöhnliche im Naturverlaufe (t'ien-pien) und alle dem Menschen nachteiligen Ereignisse galten als Warnungen [74]. Gleichmäßige Witterung, rechtzeitiger Regen, gute Ernte waren Beweise für die Zufriedenheit des Himmels mit der Regierung des Kaisers, und umgekehrt sah man in allen Notständen des Volkes ein Verschulden der Regierung. Als böse Vorzeichen wurden vor allem betrachtet Erdbeben, Sonnen- und Mond-Finsternisse, Meteore, starke Gewitter, Überschwemmung, *Dürre, Mißernte, Seuchen bei Menschen und Tieren. Die Minister der* alten Herrscher knüpften an solche Phänomene ihre politischen Ermahnungen für den Herrscher, wovon uns das Shu-king und Shi-king zahlreiche Beispiele geben. Das Erscheinen seltsamer Tiere und Pflanzen wurde als Vorhersage eintretenden Todes oder Unglücks angesehen.

Von der Bedeutung der Omina (chêng) spricht ausführlich, aber dunkel das Kapitel Hung-fan im Shu-king. Die Deutung der Zeichen war in jedem Falle eine freie. Im Chou-li werden besondere Beamte erwähnt, deren Aufgabe die Beobachtung der atmosphärischen Zustände (shih-chin = Meteorologe) und des Laufes der Gestirne (pao-chang-shih = Astrologe) war. Auch von Traumdeutern (chan-mêng) ist die Rede [75].

*Die* Astrologie geht aus von dem Gedanken, daß die Erde dem Himmel untersteht, daß also auch gewisse Sternbilder auf entsprechende Teile der Erde und auf das Leben der Menschen Einfluß ausüben. So bedeutet der Polarstern den Mittelpunkt des Himmels, um den sich alle Sterne drehen, und gilt als Sitz des Shang-ti. Daher übt er Einfluß auf den Kaiserthron, der den Mittelpunkt des Erdreiches bildet.

Das kaiserliche Himmelsobservatorium (ch'in-t'ien-chien) war zugleich ein astronomisches und astrologisches Amt. Von dieser Behörde wurde der Kalender aufgestellt. Damit wird dem Volke eine Richtschnur gegeben, *deren praktische Anweisungen eine religiöse Bedeutung* haben. Der Kaiser hat die Pflicht, seinen Unterthanen das Tao der Natur zu übermitteln. Der Himmel regelt die Jahreszeiten, nach denen sich die Tätigkeit der Menschen zu richten hat. Nach der Beobachtung der Himmelsvorgänge wird der Kalender festgesetzt, bei eintretenden Abweichungen muß er revidiert werden. Daher war stets eine erste Handlung eines neuen Herrscherhauses die Prüfung der Zeitrechnung, und der Kalender hat im chinesischen Leben immer die wichtigste Rolle gespielt. Er gibt dem Volke die Anweisung, seinen Wandel mit den Gesetzen der Natur in Einklang zu bringen, wovon Glück und Erfolg abhängen.

Die Astrologie und der Kalender haben dann die abergläubischen Vorstellungen aufgenommen, so daß sie später zur Grundlage des geomantischen Systems (Fêng-shui) mit der Bestimmung glücklicher und unglücklicher Einflüsse wurden.

* * *

Dem passiven Prognosticieren aus den Zeichen der Natur stand eine active Divination gegenüber zur Erforschung des himmlischen Willens. Auch diese hatte ihre berufsmäßigen Vertreter in den Wahrsagern (wu oder chan-jên), deren Amt erblich war. Sie mußten bei Kriegsunternehmungen, Opferhandlungen, Leichenbegängnissen die rechte Zeit und die günstigen Umstände feststellen, auch bei Eheschließung, Mündigkeitsfeier, Grundsteinlegung für den Hausbau wurden sie zu Rate gezogen. Vor jedem entscheidenden Schritte im öffentlichen und privaten Leben wurde die Divination angewandt.

Das Wahrsagen geschah durch eine Losbefragung, wofür zwei verschiedene Verfahren üblich waren. Das Pflanzen-Orakel (shih) wurde mit den Stengeln der Schafgarbe (Achillea millefolium = shih) durch eine bestimmte Methode des Abzählens ausgeführt, deren Einzelheiten nicht feststehen [76].

Das Schildkröten-Orakel (pu) geschah, indem man die Schale des Tieres verbrannte und aus den dabei entstehenden Sprüngen (chao) Schlüsse zog. Die Schildkröte gehörte in China mit Drache, Einhorn und Phönix zu den mit übernatürlichen Kräften ausgestatteten Wesen und sollte vermöge ihres hohen Alters über Kenntnis der Vergangenheit und Zukunft verfügen.

Einzelheiten über diese Divination geben die Ceremonialwerke. Am Kaiserhofe gab es einen besonderen Beamten (kuei-jên oder pu-shih), der die Sorge für die 6 Arten von Schildkröten hatte [77].

Man befragte immer erst die Schafgarbe, dann die Schildkrötenschale [78]. Derjenige, der das Los befragte, sollte sich vorher zu etwas entschlossen haben, über dessen Ausführung das Orakel ihm einen positiven oder negativen Rat gab [79]. Die alten Formen der Divination sind in späterer Zeit außer Gebrauch gekommen. Es wurde dann die Benutzung des I-king üblich, um aus den Combinationen seiner geheimnisvollen Hexagramme (kua) ein Orakel zu erhalten. Diese Figuren ganzer und gebrochener Linien stellten die positiven und negativen Kräfte von Yang und Yin dar, und hierauf baute sich ein abstruses Deutungssystem auf, das zu einem Buch-Orakel benutzt wurde, und auf dem auch die abergläubische Weisheit der Geomantik (Fêng-shui) beruhte.

*

Schädigenden Einflüssen fühlten die Menschen sich ausgesetzt von Seiten der in den fatalen Naturvorgängen wirkenden Naturgeister, wie auch der abgeschiedenen Seelen, die durch Vernachlässigung im Familienkult boshaft und rachsüchtig wurden. Solche „Dämonen" wurden nicht nur durch Opfer beschwichtigt, wie die Seelen der im Ahnendienste zu kurz Gekommenen (Li), sondern auch durch Beschwörungen vertrieben.

Zur Vertreibung böser Geister diente die Ceremonie No [41]. Der Dämon der Dürre (Han-po) [40] wurde beim Ernteopfer beschworen durch Tänze, mit denen man den Regen herbeirufen wollte. Sonnen- und Mond-Finsternisse (ji-shih, yüeh-shih) sah man als das Verschlungenwerden der Himmelskörper durch ein Ungetüm an und suchte ihnen durch Lärm mit Trommeln und Holzklappern zu Hilfe zu kommen.

Krankheiten galten als von Dämonen hervorgerufen, die man durch Beschwörungen verscheuchte. Der Tod übte unheilvollen Einfluß auf die Lebenden. Daher wurden bei Leichenbegängnissen Geisterbannungen vorgenommen.

Die berufsmäßigen Exorcisten hießen, ebenso wie die Wahrsager, Wu, und es gab männliche und weibliche Geisterbeschwörer (nan-wu, nü-wu). Diese Zauberkundigen spielten beim chinesischen Volke etwa die Rolle der „Medizinmänner" bei den Naturvölkern, und der Exorcismus stellt ein schamanistisches Element dar, das sich im Volksglauben zu größtem Umfange entwickelte.

Von eigentlichem Schamanismus kann aber doch in China nicht geredet werden, denn ein solcher setzt außer dem durchgreifenden Dualismus von guten und bösen Geistern eine von der Menge des unwissenden Volkes gesonderte Priesterkaste voraus, die sich im Besitze eines Geheimwissens befindet. Auch sind mit dem Schamanentum bei rohen Völkern immer fetischistische Züge verbunden, die in der alten Religion Chinas nicht hervortreten.

# 2. ABSCHNITT

# DER CONFUCIANISMUS

## Kapitel IV

## DIE PERSÖNLICHKEIT DES CONFUCIUS UND DIE CONFUCIANISCHE RICHTUNG

Auf dem Boden der altchinesischen Grundanschauungen haben sich zwei Weltanschauungen entwickelt, die sich an die Namen des Confucius und des Lao-tse knüpfen.

Confucius und Lao-tse erscheinen der oberflächlichen Betrachtung als ausgesprochene Gegensätze, und ihre Lehren werden meist als unvereinbare Systeme aufgefaßt. Zunächst ist hierbei grundsätzlich zu unterscheiden, ob wir bei diesen Namen von den beiden historischen Persönlichkeiten und ihren eignen Lehren sprechen oder von den durch ihre Anhänger entwickelten Schulen. Beide alten Meister haben selbst *kein Lehrsystem aufgestellt, erst ihre Schüler haben ein solches geschaffen.* Und so ist auch der Gegensatz der beiden Richtungen kein in den Grundlagen bestehender, sondern ein nachträglich erwachsener.

Freilich lag schon in der Persönlichkeit der beiden großen Männer der Kern zu der abweichenden Gestaltung, die ihre Gedanken später erhalten sollten. Confucius war Staatsmann, nicht Philosoph, Lao-tse dagegen war ganz Denker, kein Mann der Tat. So entwickelten sich des Ersteren Lehren zu einem praktischen System des Staatswesens auf ethischen Grundsätzen, während diejenigen des Letzteren eine theoretische Gedankenspeculation ergaben, die schließlich in Mystik und Aberglauben ausartete.

Beide Männer aber waren sich doch in einem Punkte sehr ähnlich, und ihre Gedanken gingen von einer gleichen Quelle aus, wenn sie auch nach einem langen Entwicklungsproceß sehr weit divergierten. Sie beide waren echte Vertreter des ältesten Chinesentums, Vorbilder des altchinesischen Kulturgedankens. Der von ihnen überlieferte Gedankenstoff ist in gleicher Weise ein Product der vorklassischen Periode.

Confucius und Lao-tse errichteten ihr Lehrgebäude auf den entgegengesetzten Seiten einer gemeinsamen Basis. Zu ihren Lebzeiten, im

VI. Jahrhundert, bestand noch kein grundsätzlicher Gegensatz der von beiden vertretenen Meinungen. Als aber später, in der ganz vom Geiste der Confucianer beherrschten Han-Zeit, die Fixierung des über jene katastrophale Bücherverbrennung geretteten Litteraturgutes erfolgte, da konnten die Schrift, die Lao-tse's Namen trägt, und die philosophischen Werke seiner Nachfolger nicht mehr unter die Zahl der Klassiker aufgenommen werden. Sie durften nicht mehr gleichgestellt werden mit den jetzt als orthodox geltenden Schriften, die auf Confucius selbst zurückgeführt wurden.

Der Begriff „klassisch" richtete sich in China nach den Anschauungen der Han-Zeit. Damals war die Schule des Confucius zur officiellen Richtung geworden, die nun zum Staatsdogma erhoben wurde, und klassisch konnte nur sein, was mit ihr übereinstimmte.

Sowenig Confucius selbst eine neue Richtung begründet hatte, vielmehr in allem nur die allgemeinen Elemente des alten Chinesentums zu bestimmtem Ausdruck bringen wollte[80], so war doch in den folgenden Jahrhunderten unter den Gelehrten eine besondere Schule erwachsen, die ein festes System von Gedanken und Lehrmeinungen geschaffen hatte.

Diese Schule der Confucianer (Ju-shih) wurde, nach ihrer vorübergehenden Unterdrückung unter dem Tyrannen Ch'in Shih-huang-ti, bei der mit der Herrschaft der Han-Dynastie einsetzenden Reaction zur allein maßgebenden erklärt. Seitdem sind im officiellen Sinne Chinesentum und Confucianismus identische Begriffe geworden.

Die Folge dieser Entwicklung mußte sein, daß die beiden Weltanschauungen, die Confucius und Lao-tse vertreten hatten, und die in den von diesen Männern ausgehenden Schulen eine sich allmählich verschärfende Gegensätzlichkeit erhalten hatten, nun vollkommen auseinandertraten, indem die eine Richtung die orthodoxe im Sinne des Staatsdogmas wurde, während die andre mehr den Charakter einer privaten Geheimlehre annehmen mußte.

Nur diejenigen Schriften konnten den Rang von klassischen erhalten, die den Geist des Confucius vertraten. So kam es, daß bei der endgültigen Fixierung des altüberkommenen und neuentdeckten Litteraturgutes zu Beginn der Han-Zeit ein wesentlicher Teil der ältesten Schriften nicht in die officiellen Klassiker aufgenommen wurde. Daher steht alle taoistische Litteratur für die Augen des orthodoxen Chinesen außerhalb des canonischen Rahmens, und die rein philosophischen Werke bilden daher eine besondere Klasse der Litteratur für sich.

Wenn wir also im litterarischen Sinne von den klassischen Schriften der Chinesen sprechen, so steht darin Confucius und seine Schule fast allein vor uns, während Lao-tse und die taoistischen Philosophen ganz zurücktreten. Eine Betrachtung des Confucianismus und Taoismus als Systeme im philosophischen und religiösen Sinne wird diese beiden Formen auch notwendig für sich ins Auge fassen und getrennt darstellen müssen.

Die allgemeinere Auffassung aber wird sich bewußt bleiben, daß jene beiden großen geistigen Strömungen für das Gesamtleben Chinas immer gleichmäßig zu berücksichtigen sind, daß jede von ihnen nur eine besondere Seite des Chinesentums ausspricht. Es muß stets festgehalten werden, daß beide, Confucius und Lao-tse, auf dem Boden altchinesischer Anschauungen standen, daß sie selbst nicht als Gegensätze aufzufassen sind, daß das feindliche Verhältnis der von ihnen ausgehenden divergierenden Richtungen erst ein Resultat eigentümlicher Entwicklung gewesen ist.

Der philosophische Gesichtspunkt ist der maßgebende für eine Gegenüberstellung von Confucius und Lao-tse. Die abweichende Einstellung des Denkens unterschied beide Männer, sie ergab die spätere Trennung in zwei gesonderte Schulen. Des Confucius und seiner Anhänger Betrachtung war stets eine auf das Praktische gerichtete, die Philosophie hat in ihrem System nur eine Berechtigung durch die Anwendung auf den Zweck der Staatslehre. Bei Lao-tse und seinen Nachfolgern aber wurden philosophische Gedanken ohne die unmittelbare Beziehung auf die Anwendung für Staat und Gesellschaft verfolgt, so daß sich speculative Systeme entwickeln konnten. Die Gültigkeit ihrer Lehren für eine Gemeinschaft, deren Zwecke dem persönlichen Leben unbedingt übergeordnet waren, oder für den einzelnen Menschen, der nicht durch Rücksichten auf Andre gebunden erscheint, bildet den wesentlichsten Unterscheidungspunkt zwischen Confucius und Lao-tse.

Die Richtungen der beiden großen Männer aber sind umschlossen von dem weiteren Rahmen der altchinesischen Grundanschauungen, für die beide echte Vertreter sind. Die uralten Vorstellungen der Tao-Lehre, die die Auffassung der Chinesen von der Natur, ihren Kräften, ihrem Wirken und dem Verhältnis des Menschen zu ihr ausspricht, umfaßt beide, Confucius und Lao-tse. Sie ist viel älter als beide. Es ist daher irreführend, wenn man die von Lao-tse ausgehende Richtung als „Taoismus" bezeichnet.

Lao-tse ist sowenig der Schöpfer des Begriffes vom „Tao", wie Confucius der Urheber der Staatsidee ist. Beide haben nur Vorhandenes und

längst Bestehendes, das als ein Selbstverständliches zum Wesen des Altchinesentums gehörte, zu klarem Ausdruck gebracht, wobei sie den Nachdruck auf verschiedene Seiten des chinesischen Denkens legten. So sind ihre Namen unlösbar verknüpft mit jenen beiden Hauptrichtungen, die, auf gemeinsamem Boden erwachsen, durch die spätere Entwicklung eine gegensätzliche Tendenz annahmen.

Neben der Lehre von Yang und Yin hat seit ältester Zeit die Lehre vom Tao bestanden. Die letztere wurde im Confucianismus, seiner Gesamtrichtung entsprechend, nur für die praktischen Vorschriften des moralischen Verhaltens benutzt, während sie in dem speculativen Gedankensystem des Lao-tse der Angelpunkt der Philosophie wurde, die daher im engeren Sinne als „Taoismus" bezeichnet wird.

Von dem philosophischen Begriffe des Tao, der in den orthodoxen Schriften wenig hervortritt und dort nur für die Ethik benutzt wird, soll daher erst in einem späteren Abschnitte ausführlich gesprochen werden.

Vom Boden der altchinesischen Grundanschauungen betrachtet, mag der Taoismus als die ältere Gedankenform erscheinen, während der Confucianismus nur eine jüngere Ausgestaltung in besonderer Weise bedeutet. In diesem Sinne wäre mit einem gewissen Rechte Confucius selbst ein Taoist bestimmter Art zu nennen.

Die Frage, was „klassisch" sei, ist auch zu verschiedenen Zeiten verschieden beantwortet worden. Wenn auch die zur Han-Zeit getroffene Einteilung und Bewertung in hervorragendem Maße für alle folgenden Epochen maßgeblich geblieben ist, so haben doch in späteren Perioden, namentlich während der T'ang-Dynastie, die taoistischen Werke ein den confucianischen „Klassikern" fast gleiches Ansehen genossen.

* *
*

In dem merkwürdigen zeitlichen Zusammentreffen eines Auftretens großer Reformatoren und Denker um die Wende vom VII. zum VI. Jahrhundert in China, Indien, Persien, Palästina und Griechenland hat man einen Beweis erblicken wollen für die logische Continuität der Gedankenbildung bei den führenden Kulturvölkern, unter denen für diese Zeit eine geschichtliche Beeinflussung ausgeschlossen ist[81].

Einen solchen psychischen Zwang der Systembildung hat schon Hegel als „Logisches Fatum" bezeichnet. Aus einer Homogeneität der menschlichen Gattungsvernunft, die auch unter abweichendsten äußeren Lebensbedingungen überall auf der Erde eine gleiche formale Logik mit be-

stimmten Denkgesetzen aufgestellt habe, würden auch aus identischen Erfahrungen in einem gewissen Punkte der Gedankenentwicklung ohne directen Zusammenhang an verschiedenen Orten die gleichen Schlüsse gezogen. Da die allgemeinen Prämissen, die dem Menschen mit seiner Umwelt gegeben sind, wesentlich die gleichen wären, so könnten gleiche Fragen auch gleiche Antworten finden.

So sei es nicht wunderbar, daß die Menschheit in verschiedenen Kultursphären gleichzeitig zu einem deutlichen Bewußtsein fundamentaler Gedankenprobleme gelangt sei, wofür die Einwirkung eines Teiles auf andre ausgeschlossen erscheint. Es müssen danach parallele philosophische Entwicklungen angenommen werden, die, nach ihrem Ursprunge völlig unabhängig voneinander, doch in den Methoden und Resultaten merkwürdige Übereinstimmungen zeigen können.

Das Auftreten des Confucius in China bedeutet, ebenso wie dasjenige Buddha's in Indien, einen Wendepunkt in der Geschichte der Geistesentwicklung des Landes. Wie wir im Abendlande eine vorchristliche und nachchristliche Zeit unterscheiden, so können wir auch in China von einer vor-confucianischen und nach-confucianischen sprechen.

Confucius war weder ein System-Philosoph noch ein Religionsstifter. Er ist auch nicht der Begründer der Litteratur bei den Chinesen oder der Schöpfer ihres Staatswesens. Er hat in seinen Lehren lediglich das alte Chinesentum in seinen typischen Zügen wiedergegeben und festgelegt. Er hat nach keiner Richtung Neues geschaffen, aber das Alte für sein Volk in vorbildlicher Weise zusammengefaßt. Die Tätigkeit des Meisters geschah durchaus im nationalen Geiste und wurde ganz bestimmt von der Ehrfurcht vor der alten Tradition.

Es hat in jener Zeit und in den folgenden Jahrhunderten in China selbständigere und tiefere Denker und glänzendere Schriftsteller gegeben als Confucius. Lao-tse und seine Nachfolger stehen als Philosophen ohne Frage höher. Den Erfolg verdankte Confucius der vollkommnen Anpassung seiner Lehre an die alte Überlieferung und an das praktische Bedürfnis.

Zu einem vollbewußten Zwecke hat Confucius stets tendenziös gehandelt. Er hat zwar nirgends die alten, vor seiner Zeit geltenden Anschauungen gefälscht, durch seine Bearbeitung und die von ihm getroffene Auswahl aber hat das chinesische Kulturgut eine ganz bestimmte Prägung erfahren.

Wir dürfen also nicht erwarten, in den von Confucius redigierten Litteraturdenkmälern das vollständige Bild des Altertums zu finden.

Durch ihn ist nur weiterübermittelt worden, was ihm zu seinem praktischen Zwecke brauchbar erschien. Im wissenschaftlichen Sinne ist seine Tätigkeit vielfach eine verhängnisvolle gewesen, durch die uns manche Bestandteile des Gesamtmaterials verloren gingen, die er zu seiner pädagogischen Absicht nicht brauchen konnte.

Confucius stellte das Beispiel des Altertums als Richtschnur für das sittliche Handeln auf. Er gab damit seinem Volke, in dem als ein Grundzug seines Wesens schon an sich die Ehrfurcht vor den Ahnen und ihren Werken lebendig war, ein Ideal, das in allen Fragen des Familien- und Staatslebens seine Macht behalten hat. Dieses Ideal der Vergangenheit war nicht das Phantasiebild einer unwirklichen Goldenen Zeit, die man erträumte, sondern das deutliche Bewußtsein der auf ihre knappste Formel gebrachten nationalen Eigenart, in dem man einem wirklichen historischen Vorbilde nachlebte.

Die genaue Befolgung aller alten Tradition macht den Confucius zum typischen Vertreter des Idealchinesen, und für alle Anhänger seiner Lehre war ein streng conservativer Standpunkt grundsätzlich selbstverständlich.

Die Chinesen haben nie ein Unmögliches und Unerreichbares als Ideal aufgestellt. Daher haben sie in der praktischen Verwirklichung große Erfolge erreichen können. Für den klassischen Sinn Europas lag das Ideal außerhalb der Sphäre möglicher Erreichbarkeit, und die Verwirklichungsunmöglichkeit gehörte geradezu zu seinem Begriff. Daher sind die abendländischen Ideale im Leben meist unwirksam geblieben.

Das Ideal in China, das Confucius aufstellte, war die Norm. Der chinesische Idealmensch bedeutete einfach den Normalmenschen. In anderen Kultursphären sind beide Gegensätze.

Die Lehre des Confucius erfordert eine organische Erfassung der Menschheit. Ihre niederste Einheit ist nicht das einzelne Individuum, sondern der Familienverband. Aus den Elementen der Familien wird die Ortsgemeinde und das Staatsgebäude gebildet. Die Forderungen der Gesellschaft überwiegen die Rechte des Einzelnen. Nur wer die Pflichten, die ihm seine Stellung im Organismus der Menschheit vorschreibt, in sich verwirklicht, erfüllt seinen Daseinszweck. Dies ist der „Kategorische Imperativ“ in der chinesischen Gesellschaftsmoral. Die confucianische Ethik wurzelt ganz im ausgeprägtesten Gemeinschaftssinne.

Confucius hat keine Erkenntnisphilosophie gegeben, sondern nur eine Pflichtenlehre. Der Confucianismus ist daher weder eine reine Philosophie noch eine positive Religion, sondern lediglich ein System der praktischen Moral für die socialen und staatlichen Verhältnisse.

Die Wirksamkeit des großen Weisen trug den Charakter einer Reformbestrebung. Sie umfaßte nur einen bestimmten Teil des chinesischen Geisteslebens, wie es vor ihm bestand, und ließ viele wesentliche Erscheinungen unberücksichtigt. Seine Lehren mußten daher notwendig einseitig bleiben. Sie werden *nur dem von ihm vertretenen besonderen* Standpunkte gerecht. Daher müssen sie zur Gewinnung eines Gesamtbildes des chinesischen Geisteslebens immer ergänzt werden durch die Betrachtung der anderen Richtungen.

Für das staatliche und sociale Leben Chinas ist der Confucianismus der officielle Rahmen geworden. Er war aber zu eng gesteckt, als daß er nach allen Seiten allein den sämtlichen Bedürfnissen, die im Volke lebten, entsprechen konnte. Viele dem Chinesen wesentliche Anschauungen blieben außerhalb des confucianischen Kreises. Sie mußten daher, da sie im Volksleben eine unabweisbare Rolle spielten, einen eigenen, inofficiellen Ausdruck suchen.

Confucius, K'ung Ch'iu, mit Beinamen Chung-ni, lebte 551—479, in einer Zeit allgemeiner politischer Verwirrung. Er sah seine Aufgabe darin, in den verkommenen Zuständen der Feudalzeit, wie sie während der Chou-Dynastie eingerissen waren[82], dem Volke vor Augen zu führen, wie es sich selbst bessern könne. Er tat dies mit stetem Hinweise auf die Beispiele der alten Zeit. Sein Ziel war eine Staatsreform auf ethischer Grundlage. Doch fühlte er sich selbst nicht als Neuerer, sondern durchaus als Conservator des Alten[80].

Die äußeren Schicksale seines Lebenslaufes, in dem seine ehrlichen Bemühungen keineswegs entsprechenden Erfolg fanden, können für unsere Aufgabe ebenso außer Betracht bleiben, wie die rein litterarische Bedeutung, die die Gestalt des Confucius für China erlangt hat. Im Vordergrunde unsres Interesses steht die Kulturbedeutung seiner Persönlichkeit und der Gedankengehalt seiner Lehren.

Confucius war in erster Linie Staatsmann, nicht Weltweiser oder Religionsstifter. Sein Wirken galt ganz dem praktischen Zwecke einer brauchbaren Anleitung für Herrscher und Volk in ihrem gegenseitigen Verhalten, auf uralt nationalen Anschauungen begründet. Confucius wurde Historiker, um Politiker zu werden. Die geschichtlichen Tatsachen, von denen er redet, sind für ihn immer nur der Stoff, aus dem er seine bestimmten moralischen Principien herleitet. So hat er sich auch der Philosophie stets nur zum beabsichtigten Zwecke bedient.

Wir sehen Confucius vor uns als eine Persönlichkeit größter sachlicher Besonnenheit, mit klaren Zielen und nüchternsten Urteilen. In seinem Wesen lag unverkennbar ein starker Zug trockener Pedanterie. Die Wirkung ging aus von seinem festen und durchaus einheitlichen Charakter.

Zu politischer Wirksamkeit ist er eigentlich nur in seinem Heimatsstaate Lu für kurze Zeit gelangt, während seines langen Wanderlebens, das ihn an die verschiedensten Fürstenhöfe führte, hat er nirgends ein officielles Amt bekleidet. So stand er den äußeren Ereignissen seiner Zeit fern und hat seinen Grundsätzen nicht die erwünschte Geltung verschaffen *können*.

Trotzdem hat er fest an seine große Aufgabe geglaubt und sich selbst als ein Instrument des Himmels zur Rettung seines Volkes betrachtet[83].

Die Bedeutung des Confucius liegt weniger im Inhalte als in der Art seines Wirkens. In der Verehrung der Tradition stellt er selbst den Typus des Idealchinesen dar. Sein ungeheurer vorbildlicher Einfluß mag in erster Linie daher rühren, daß er nie über den specifisch chinesischen Gesichtskreis hinausging und so jedermann verständlich war in seiner typischen Weise, die ein Ausdruck des allgemeinen Volksgeistes war. So ist Confucius in eminentem Sinne eine historische Persönlichkeit[84]. Als solche ist er ein *Idealvorbild des echten Chinesen in allen späteren Zeiten* geworden[85].

Confucius hat das alte Chinesentum nach der Seite der Volksethik und Staatsmoral formuliert, wie dies Lao-tse nach der Seite der philosophischen Speculation getan hat.

Die Lehren des Confucius sind in ungewöhnlichem Maße unpersönlich. Sein Thema ist das jeder Lage angemessene Verhalten des Menschen. Er stellt die Vorbilder der alten Zeit als die Träger erzieherischer Principien hin. Seine Ideale sind sittliche Werte, die bereits in der Geschichte ihre Verwirklichung gefunden haben, folglich auch jederzeit wieder erreicht werden können. Die Begrenztheit seines Wesens ist die typische Charakteristik des Confucius. Die Erreichbarkeit seiner Forderungen sicherte ihm den eminenten Erfolg.

Als Minister wollte Confucius praktisch den Grundsatz durchführen, daß, wenn die Obrigkeit das Volk belehre und durch ihr Beispiel leite, es auch keine Verbrechen geben werde. Das Vorbild des Herrschers muß das Volk bessern. So will er im Staate von oben nach unten wirken. Eine Folge der rechten Herrschertugend wird dann das Vertrauen der Unterthanen zur Regierung sein.

Die Grundlage des Staates ist die Familie. Aus den allgemein menschlichen Beziehungen entwickelt daher Confucius die staatlichen Forderungen. Die Herrschaft im Staate ist ein Mittel, kein Zweck. Das Oberhaupt hat nur Rechte in Gestalt von Pflichten.

In der Politik empfiehlt er einen erleuchteten Despotismus. Für Herrscher und Volk gilt der gleiche Grundsatz der Gegenseitigkeit (shu)[86]. Der absolute Kaiser ist dem Himmel und dem Volke gegenüber verantwortlich. Zweck des confucianischen Staates ist nicht die Macht des Herrschers, sondern die Wohlfahrt des Volkes. Seine Form ist eine demokratische Monarchie, in der Fürst und Unterthanen beide in gleicher Weise ein an die Pflicht gebundenes Recht haben. Sie können jeder alles tun, was recht ist.

Der Staat ist nicht um des Fürsten willen, sondern um des Volkes willen da. Da das Volkswohl Staatszweck ist, darf die Regierung nicht egoistisch sein. Der Gedanke einer allgemeinen socialen Gleichheit wird aber ausdrücklich abgelehnt[87]. Der chinesische Staat besteht aus einem aristokratischen Oberbau über einem demokratischen Unterbau, oder vielmehr aus einer monarchischen Centralstelle über vielen localen und communistischen Elementen. Die Oberhäupter der Familien als Vertreter der socialen Rechte bilden eine Volksinstanz gegenüber der Kaiserregierung in Stellvertretung des himmlischen Willens. Das Entgegenwirken von Familiengesetz und Regierungsgewalt soll Tyrannei von oben und Anarchie von unten verhindern.

Die Moral ist im Staate und im Volke die gleiche. Sie gründet sich auf die Beziehungen zwischen Fürst und Unterthan, Vater und Sohn, Mann und Weib, zwischen Brüdern und Freunden. In der Welt ist alles in Ordnung, wenn diese fünffachen Beziehungen (wu-lun) richtig erfüllt werden.

Das Vorbild des moralischen Handelns bildet der „Edle Mensch“ (chün-tse). Er ist das praktische Ideal des Confucius. Die Cultivierung der eigenen Persönlichkeit ist die Grundbedingung für rechtes Verhalten zu andren. Sie ist besonders auch die Voraussetzung für das Beherrschen des Volkes.

Den Wert eines Menschen bestimmt seine Tugend (tê). Das Recht zu regieren ist bedingt durch die Tugend des Regenten. Der Herrscher hat ein Jus divinum, weil er die höchste Tugend auf Erden besitzt. Seine himmlische Berufung findet zugleich Ausdruck in der Anerkennung des Volkes. Denn der Wille des Himmels äußert sich zugleich auch im Gesamtwillen des Volkes.

Der Herrscher soll sein Volk erst zum Wohlstande bringen und dann es belehren[88]. Die Verbreitung der Bildung hat ethischen, nicht nur intellectuellen Zweck. Regulativ des Verhaltens sind die Sittenvorschriften (li). Militärische Gewalt soll nur defensivem Zwecke dienen. Nur die Unvollkommenheit der Menschen macht sie für den Staat nötig. Die Besteuerung muß sich nach dem Volkswohlstande richten, dessen Hebung daher auch im financiellen Staatsinteresse liegt.

Die philosophische Lösung des socialen Problems geht bei Confucius von der Voraussetzung aus, daß die Menschen ihrer Natur nach gut sind[89]. Die Gesetze des positiven Rechtes halten den Menschen nur negativ vom Nichtguten zurück, bewegen ihn aber nicht auch positiv zum Guten. Die Strafe bessert das Volk nicht. Der Staat soll also Erzieher sein. Dann wird Anwendung von Polizei unnötig sein. Rechte Pflege der natürlichen Moral wird das Strafgesetz entbehrlich machen. Hierin ist Confucius ausgesprochener Optimist.

Confucius sagt aber andrerseits auch, daß man das Volk wohl dazu bringen könne, zu gehorchen, aber nicht die Wahrheit zu verstehen. Der Zwang ist im practischen Leben durchaus unentbehrlich, weil die Menschen in der Masse nie die Vollkommenheit besitzen, die der Einzelne erwerben kann. Als Erziehungsmittel dient in erster Linie das strenge Ceremoniell. Confucius hat die Riten, die bei andren Kulturen auf das eigentlich religiöse Leben beschränkt sind, in das alltägliche Leben übertragen.

Pflicht jedes Menschen ist die Selbstvervollkommnung (hsiu-shen) zur Tugend (tê), deren höchster Grad die Heiligkeit (shêng) ist. Er soll die als Cardinaltugenden (wu-ch'ang) aufgestellten Eigenschaften erwerben. Das Mittel, das zum Ziele der Vollkommenheit führt, ist das Studium des Altertums in den Lehren der Ahnen aus alter Zeit. Die Tugend ist lernbar. Nur ein Wissen, das zur Tugend führt, ist wissenswert. Hiermit hat Confucius von Ausgang her Begriff und Wert des Wissens und der Tugend stark eingeschränkt. Der praktische Zweck ist das ausschlagebende Kriterium. Der vollkommene Weise (hsien) ist zugleich immer eine moralische Persönlichkeit.

Mit diesen Grundsätzen sind nur altchinesische Anschauungen ausgesprochen. Hätte Confucius ein neues System der Moral als Religion oder Metaphysik aufgestellt, so hätte er nie einen Einfluß auf das Chinesentum gewonnen. Da er aber selbst der Urtypus eines Chinesen war und seine Lehren alles das betonten und sanctionierten, was an sich echt chinesisch war, so wurde er der große Landesheilige. Er hat seinen Erfolg eben der weisen Kunst zu verdanken, daß er in das Leben seines

Volkes keine neuen Elemente hineintrug, sondern das, was von Natur im Chinesen lag, zum System erhob.

Seine Lehren hat Confucius nicht selbst aufgezeichnet. Was wir von ihm und seinen Ansichten wissen, beruht auf der Überlieferung der Gespräche, die seine Schüler aufzeichneten (Lun-yü). Für sie ist wohl kaum ein einheitlicher Verfasser anzunehmen, auch erscheint es fraglich, ob sie synoptische Berichte darstellen. Jedenfalls aber ist darin ein treues Lebensbild des Meisters nach zuverlässiger Tradition niedergelegt.

Die Gestalt des Confucius ist von seinen Anhängern im Lichte eines *außergewöhnlichen Menschen gesehen worden und hat tiefe Verehrung* gefunden, so daß sich später die historische Persönlichkeit fast zum Begriff eines göttlichen Wesens umwandelte. Dabei ist auch das Leben und Wirken des Meisters durch mancherlei Legenden ausgestaltet worden. Viele Einzelheiten seines Verhaltens sind im „Buch der Riten" (Li-ki) aufgezeichnet. Die Erzählungen der „Familiengespräche" (Chia-yü) aber müssen großenteils als apokryph angesehen werden. Das Bild, das die taoistischen Philosophen (Lieh-tse und Chuang-tse) von Confucius in polemischer Ansicht entwerfen, kann natürlich nicht maßgebend sein. *Die ausführliche Lebensbeschreibung, die der Historiker Sze-ma Ch'ien*[90] giebt, benutzt die verschiedensten Quellen und enthält daher Zuverlässiges und Legendäres nebeneinander.

Nach der herrschenden Ansicht hat Confucius die alten Schriften gesammelt, gesichtet und redigiert, so daß hiernach die Klassischen Bücher entstanden. Er sah in diesen Werken die Vorbilder, die er zur sittlichen Hebung des Volkes bedurfte und verwenden wollte. Die Auswahl, die er aus den alt-überlieferten Texten zu seinen Compilationen traf, war eine willkürliche und tendenziöse. Was wir heute als diese ältesten Klassiker *kennen, ist nur noch der Teil, den Confucius der* Weitergabe für wert erachtete.

In dieser Weise haben Shi-king, Shu-king und I-king, die zweifellos als Producte einer ältesten Litteratur vor Confucius vorhanden waren, von ihm eine Bearbeitung erfahren. Von Confucius selbst verfaßt ist jedenfalls nur das Ch'un-ch'iu, die Chronik seines Heimatstaates Lu.

Die klassische Litteratur ist ein Ausdruck des Geistes des großen Meisters. Die Person des Confucius lebt in ihr fort. Seine Lehren haben mit ihr den Einfluß gewonnen, der sich auf die chinesische Gesittung in allen ihren Teilen erstreckt.

Die Authenticität der einzelnen Texte zu untersuchen, ist Sache der litterarischen Textkritik. Auch die Frage, wieweit Confucius selbständig Neues geschaffen oder nur das Alte überliefert hat, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Wichtig aber ist, welche Stellung und Bedeutung er für den festen Aufbau des chinesischen Kulturgebäudes erlangt hat.

Seine Idealgestalt steht im Mittelpunkte der orthodoxen und klassischen Litteratur und damit zugleich im Mittelpunkte des staatlichen und socialen Lebens. Sein Name bedeutet eine Weltauffassung, die aus seiner Lehre hervorging. In diesem Sinne trat an die Stelle von Confucius der Confucianismus. Wo von Confucius die Rede ist, haben wir immer seine Schule zu verstehen.

Wenn wir bei Benutzung der auf uns gekommenen alten Schriften der Chinesen für den Teil, der später zum klassischen und canonischen Litteraturgut geworden ist, einerseits immer im Auge behalten müssen, daß sie eine Bearbeitung durch die Hand des Confucius in ganz bestimmter Absicht erfahren haben, wobei ihr Inhalt gewissermaßen ein Sieb zu passieren hatte, das nur den Teil hindurchgelassen hat, der sich zur Illustration seiner Meinungen eignete, so ist andrerseits auch das Schicksal zu berücksichtigen, das dann die auf Confucius zurückgehenden Werke betroffen hat. Diese Frage ist in erster Linie eine für die Litteraturgeschichte tiefbedeutsame. Da aber die litterarische Bildung in China auf das Engste mit allen Zweigen des Geisteslebens verknüpft ist, muß sie auch in unserem Zusammenhange erwähnt werden.

Wenn Confucius auf den Geist der Chinesen seiner Zeit und der ganzen Nachwelt bestimmenden und richtunggebenden Einfluß ausgeübt hat, so daß er geradezu der Schöpfer der kulturellen Einheit für ein officielles China werden konnte, so ist ihm doch die Verwirklichung seiner politischen Absicht nicht gelungen. Die Staatsidee des Confucius entsprach keineswegs dem empirischen Bilde, wie es das China der letzten Chou-Zeit darbot.

Die Überwindung der unheilvollen Zersplitterung des Landes und die Beseitigung des verderblichen Feudalwesens ist nicht durch geistige Mittel, philosophische Gedanken oder moralische Lehren erreicht worden, sondern durch rohe Gewalt. Der Retter Chinas als Staatswesen und Begründer der politischen Einheit war nicht der ideale Weise Confucius, sondern der blutige Tyrann Shih-huang-ti.

Die Mittel, die dieser unbedenkliche Usurpator anwandte, waren den von Confucius empfohlenen gerade entgegengesetzt. Er begründete den

Einheitsstaat auf militärische Macht. Der alten Zeit stand er nicht mit dem Grundsatze des Festhaltens an geheiligter Tradition gegenüber, er wollte seine eigene neue Ära festigen durch Ausrottung und Vernichtung alles Vorangegangenen.

Ch'in Shih-huang-ti stellte sich auf den Boden gänzlicher Voraussetzungslosigkeit. Er war ein durchaus unhistorischer Mensch und darin das absolute Gegenteil des Confucius. In allem Früheren mußte er einen Vorwurf und eine Verurteilung seiner eigenen gewaltsamen Neuerungen sehen. Daher suchte er das seinem Willen Widersprechende kurzerhand zu beseitigen.

Im Jahre 213 befahl er daher die Verbrennung eines beträchtlichen Teiles der alten Litteratur, wozu vor allem die Schriften der confucianischen Richtung und die historischen Werke gehörten. Dieses Edict bedeutet ein katastrophales Ereignis für die chinesische Litteratur. Wenn dem Tyrannen auch seine Absicht völliger Vernichtung der confucianischen Werke nicht gelingen konnte und nach dem Sturze seiner Herrschaft bald eine starke Reaction einsetzte, so ist die Wirkung dieser barbarischen Maßnahme doch von den verhängnisvollsten Folgen gewesen.

Der absolute Verlust, den das Litteraturgut erlitten, mag dabei vielleicht nicht so sehr bedeutend gewesen sein, denn einmal wird die vordem vorhandene Litteratur überhaupt durch ihre Abhängigkeit von ungeeignetem Material keinen großen Umfang besessen haben, und andrerseits war die Zeit weniger Jahre, die das Verbot in Kraft blieb, nicht hinreichend, dieses voll wirksam werden zu lassen, und das Meiste wird sich, verborgen oder im Gedächtnis bewahrt, über diese Episode haben hinüberretten können. Relativ aber war der Schaden außerordentlich groß, der dadurch entstand, daß der gesamte Litteraturbestand in Unordnung geriet, so daß bei seiner Wiederauffindung und Herstellung die alte Tradition unterbrochen war.

Als die Epoche der Han mit der Rückkehr zur alten Überlieferung und der Neubelebung des historischen Sinnes einsetzte, da kamen die alten Werke als Bruchstücke, beschädigt und verstümmelt zu Tage. Für jedes giebt es daher eine besondere Auffindungsgeschichte, an die sich die Textkritik anschließt. Es begann die Tätigkeit der Restauratoren und Commentatoren. Es erwuchs die Frage der Echtheit der Quellen; die Untersuchung der Anordnung, die Sonderung alter und jüngerer Bestandteile, die Feststellung von Fälschungen und späteren Zusätzen brachte eine unübersehbare Arbeit, mit der die chinesischen Gelehrten durch alle folgenden Jahrhunderte zu keinem Abschluß kamen.

Das Edict der Bücherverbrennung, das die confucianische Litteratur vernichten sollte, hat indirect vielmehr zu einer ungeheuren Vermehrung ihrer Schriften den Anlaß gegeben. Nachdem das Schriftwesen durch Erfindung von Papier und Pinsel einen natürlichen Aufschwung zu nehmen in der Lage war, bildete sich in China der zunftmäßige Gelehrtenstand, der seit der Han-Zeit der Träger der confucianischen Gedanken wurde. Die überragende Bedeutung, welche jetzt das Studium der für klassisch erklärten Werke und die wissenschaftliche Betätigung auf alle Seiten des chinesischen Lebens gewann, hat auch die Form des Staatswesens bestimmend beeinflußt. Unter der Han-Dynastie wurde China der auf confucianischen Grundsätzen aufgebaute Beamtenstaat, die große Demokratie der Bildung, in der die Kenntnis der klassischen Litteratur zugleich der Befähigungsnachweis für alle Ämter und Würden war.

Die Geschicke Chinas sind seitdem in vorwiegendem Maße von den „Litteraten“ (Ju-shih) bestimmt worden. Die gelehrte Bildung trat in den Dienst des Staates. Die confucianische Richtung wurde zur allein maßgebenden.

Der mit der Reaction der Han-Zeit einsetzende historische Sinn machte die alte Tradition und die klassischen Schriften zum nationalen Credo. Damit geriet aber auch die geistige Entwicklung Chinas auf einen toten Punkt. Der Confucianismus verknöcherte zu einem jedes individuelle Leben hemmenden Schematismus und erfuhr erst im XI. Jahrhundert durch Chu Hsi eine Neubelebung. Das orthodoxe China ist im Wesentlichen nie über Confucius hinausgelangt.

Die Tragik in der geschichtlichen Gestalt des Confucius, der seine Ziele nicht erreichen konnte, bezeichnet zugleich das Schicksal der Nation. Im Confucianismus ist die Tiefe ganz zur Oberfläche geworden. Das Vorherrschen einer in äußere Formen gefaßten ethischen Disciplin ergab zwar eine scharf ausgeprägte Volksindividualität, mußte aber innerhalb dieser alle Einzelzüge verwischen. Das Gedankensystem des Confucius brachte als praktisches Ergebnis die große Maschine der chinesischen Bureaukratie hervor, in der ein zünftiges Litteratentum allesüberwiegenden Einfluß ausübte.

Dem Confucius mag das Ziel vorgeschwebt haben, allmächtiger Minister einer neuen Dynastie zu werden. Die Betonung der alten Grundsätze aus der Zeit der Musterherrscher richtete sich bei ihm immer gegen die entarteten Vertreter des Hauses Chou zu seiner Zeit und zeigt oft direct revolutionäre Absicht. Shih-huang-ti brachte dann später den

politischen Umschwung, den Confucius nicht erreicht hatte, freilich in ganz andrem Sinne, als er diesem vorgeschwebt hatte. Dieser hatte den Musterstaat des Wên-wang und Wu-wang wiederherstellen wollen, jener rottete das Feudalwesen aus und begründete die absolute Monarchie.

Seine Größe verdankt Confucius nicht allein der außergewöhnlichen Macht seiner Persönlichkeit, sondern auch der eigenartigen historischen Entwicklung des chinesischen Staates in der Reaction der Han-Zeit. Das Zurückgehen auf das Altertum war aber nach der Episode der Ch'in nur noch ein theoretisches. Denn gerade der Staatsgedanke der Chou-Zeit, der feudale, wurde nicht erneuert. Die Han-Dynastie behielt den von Shih-huang-ti geschaffenen Einheitsstaat bei und entwickelte in seinem Rahmen den chinesischen Beamtenstaat. Die Grundlage des chinesischen Volkslebens aber, welche die Familienorganisation bildete, blieb unverändert bestehen.

## Kapitel V

## DIE CONFUCIANISCHE PHILOSOPHIE UND DIE GLEICHZEITIGEN HETERODOXEN RICHTUNGEN BIS ZUR HAN-ZEIT

Die Gedanken des Confucius haben sich nur mit Staatslehre, Gesellschaftsmoral und persönlicher Ethik beschäftigt. Die praktische Moral war sein Hauptthema.

Diese Moral, wie sie Confucius lehrte, steht der Religion als solcher fremd gegenüber. Sie gründet sich nicht auf ein göttliches Gebot. Sie stellt keine Belohnungen und Strafen für gute oder böse Taten in Aussicht. Sie rechnet nur mit irdischen Verhältnissen, nicht mit einem Leben nach dem Tode.

Confucius hat also in keiner Weise irgendeine religiöse Lehre begründet. Und auch die sogenannte „Religion" des späteren Staatsconfucianismus ist ihrem Wesen nach vorwiegend eine nationale Morallehre, in der die Pflichten des Menschen dargestellt sind in seinem Verhältnis zur Natur und in seiner Stellung zu Staat und Gesellschaft.

Das Wesentliche der Religion lag für Confucius im Kultus, in der Beobachtung der von Alters her geheiligten Riten. Von Glaubenssachen hat er grundsätzlich nicht gesprochen, alles Übersinnliche fand bei ihm keine Erwähnung. Seine Unterredungen mit den Schülern berühren weder das höchste Princip des Himmels, noch die Geister der Natur, weder die abgeschiedenen Seelen, noch das Leben nach dem Tode. Solche Fragen schnitt er stets kurz ab: „Wenn man nicht einmal das

Leben kennt, wie soll man da den Tod kennen[91]?“ Auch jede Discussion über metaphysische Fragen wurde von ihm ängstlich vermieden[92].

So fehlt bei Confucius auch alles Mystische. Er sieht alle Dinge nüchtern und ordnet alle Gedanken dem Zwecke unter, dem sein ganzes Streben dient. Was dazu nicht anwendbar ist, interessiert ihn nicht. Weltall und Natur waren ihm gegebene Größen, deren Ursprung für ihn kein Problem bildete.

Der Himmel ist keine persönliche Gottheit, sondern eine Macht der Natur. Das Tao ist das Gesetz der Naturvorgänge und das Regulativ des menschlichen Handelns. Während die Taoisten dieses Grundprincip als ein metaphysisches auffaßten, war es für Confucius ein moralisches. Es beruht auf der Humanität (jên), die ihren Ausdruck findet in dem *Grundsatz der Gegenseitigkeit* (shu).

Es darf aber nicht übersehen werden, daß das System des Confucius, wenn es auch religiöse Fragen nicht zum Gegenstande der Erörterung macht, doch alles, was zum altchinesischen Kulturgut gehört,also auch die religiösen Anschauungen, stillschweigend voraussetzt. Daß Confucius über die Dinge des Jenseits schweigt, beweist nicht etwa, daß er den Glauben seiner Zeit an die Naturkräfte und Geister geleugnet oder verworfen hätte. Aber er stand den Gottheiten, die er zwar der Sitte gemäß verehrte, skeptisch und agnostisch gegenüber.

Auch für die Askese konnte der Meister kein Verständnis haben. Er verwarf ausdrücklich die Lebensführung der Einsiedler, die sich von der Welt zurückzogen[93], denn die Pflicht fordert von jedem Menschen, seinen Platz in Familie und Staat auszufüllen. Die Lösung der Frage, wie wir in jedem Falle unsre irdische Pflicht zu tun haben, stand ihm so sehr im Vordergrunde, daß ihn der mögliche Zusammenhang unsrer Sphäre mit einem Geisterreiche und unser Schicksal nach dem Tode gleichgültig ließ.

Schon die Gegenstände, die sie in ihre Betrachtung zogen, ergaben eine principielle Unterscheidung zwischen Confucius und Lao-tse. Beide gingen divergierende Wege. Es ist daher nicht wunderbar, daß die Namen des Lao-tse und der taoistischen Philosophen in den Schriften der Confucianer nicht ein einziges Mal erwähnt werden. Ihre Theorien konnten vollständig ignoriert werden, weil sie keine praktische Bedeutung besaßen.

*Nachdem Confucianismus und Taoismus sich zu Schulrichtungen* entwickelt hatten, standen sie als zwei große Systeme nebeneinander,

in denen die chinesischen Gedanken verschiedenen Ausdruck gefunden hatten. Diese beiden Richtungen, die zunächst wohl nur zwei Strömungen unter vielen gleichzeitigen von geringerer Bedeutung gewesen sein mögen, hatten nach und nach durch ihre Schulbildung eine Vorherrschaft gewonnen, so daß für uns das altchinesische Denken fast ganz in zwei Hälften gespalten erscheint, für die der Name des Confucius oder Lao-tse die Richtung angab.

Die Taoisten haben eine scharfe Polemik gegen die Confucianer getrieben. Dagegen hat der Confucianismus seine Feindschaft gegen andre heterodoxe Meinungen gerichtet, die zwar neben der großen Partei der Taoisten an Zahl und Einfluß unbedeutend erscheinen, aber mit ihren sich auf gleichem Boden in abweichender Richtung bewegenden Lehren den socialen und politischen Grundsätzen des Confucius gefährlicher sein mochten.

* * *

Von den unmittelbaren Schülern des Confucius sollen die „Gespräche" des Meisters (L u n - y ü) aufgezeichnet worden sein, die seine Ansichten in losen Aussprüchen wiedergeben. Seinem Enkel K'ung Chih, mit Beinamen Tse-szu, werden zwei Schriften zugeschrieben, die in der Han-Zeit unter die Kapitel des Li-ki eingereiht waren und später in der Sung-Zeit als selbständige Werke in die Sammlung der „Vier Bücher" (Szu-shu) aufgenommen wurden. Es sind dies die beiden Tractate des T a - h s i o und des C h u n g - y u n g, welche die Hauptgrundsätze des Confucius zusammenfassen.

Der Schüler eines Schülers des Tse-szu war Mêng K'o oder kurz M ê n g - t s e, der 372—289 im Staate Lu lebte. Das Werk, das seinen Namen trägt, vielleicht aber erst von seinen Schülern niedergeschrieben wurde, stellt einen Ausbau der Lehren des Confucius dar, die durch ihn die Form eines Systems erhielten. Das Buch ist der Zerstörung entgangen, weil es unter die philosophischen Schriften gerechnet wurde und sein Inhalt wenig beachtet war. Hätte Shih-huang-ti es gekannt, so hätte er es wohl in allererster Linie vernichtet. Das hohe Ansehen in der chinesischen Litteratur hat Mêng-tse erst später erhalten, und klassische Geltung hat sein Werk erst in der Sung-Zeit durch Chu Hsi erlangt.

Das Hauptthema bei Mêng-tse ist, daß ein Staatswesen nur auf sittlicher Grundlage gedeihen kann. Der Herrscher soll seine Gesinnung durch Beispiel auf weite Kreise übertragen. Voraussetzung glücklicher Regierung ist die vollkommene Tugend des Fürsten. Humanität (jên) und Rechtlichkeit (i) sind seine Mittel in der Leitung des Volkes.

So ist das Werk des Mêng-tse so recht eigentlich ein Fürstenspiegel und auch direct als ein solcher beabsichtigt. Es stellt eine Fortsetzung und Erweiterung der Staatslehre des Confucius dar, deren allgemeine Grundsätze hier schärfer hervortreten.

Der Herrscher hat nur ein göttliches Recht, solange er wohlwollend regiert und selbst sich durch höchste Tugend auszeichnet. Ein unwürdiger Fürst kann kritisiert, wenn nötig abgesetzt und getötet werden. Tyrannenmord ist ein Recht des Volkes[94]. Pflicht der ersten Staatsbeamten ist es, ihren Fürsten zu warnen und zu tadeln. Aus diesem Gedanken ist die Institution der Censoren mit der Befugnis officieller Kritik der Staatsregierung hervorgegangen.

Das Volk ist wichtiger als der Fürst. Das Verhältnis zwischen Herrscher und Unterthanen ist vom Himmel bestimmt. Der Himmel hat den Fürsten eingesetzt, aber des Himmels Wille kommt zum Ausdruck durch das Volk[95]. Das Vorbild des Herrschers ist von entscheidendem Einflusse auf das Verhalten des Volkes. Die Regierung muß wohlwollend sein und das materielle Wohl der Unterthanen fördern. Sorge um den wirtschaftlichen Wohlstand und Pflege des Unterrichtes sind ihre ersten Pflichten. Unter den Menschen ist Arbeitsteilung nötig in Berufsklassen. Die Regierung soll ausgeübt werden von den Litteraten, den Gebildeten auf der Grundlage der alten Traditionen.

Die gleiche Moral gilt im Leben des Individuums und in der Politik des Staates. Die Humanität (jên), die alles Handeln leiten soll, ist nicht der Ausdruck eines allgemeinen Altruismus gegen alle Menschen in gleicher Weise, sondern das Verhalten zum Andren, das der beiderseitigen Stellung angemessen ist. So sind Tugenden besonderer Stufe, wie Gerechtigkeit, Pietät, Loyalität, Schicklichkeit, nur Modificationen der allgemeinen Humanität. Diese erste Cardinaltugend bedeutet bei Mêng-tse die rechte Haltung des Menschen in jedem Falle einem Mitmenschen gegenüber und ist mithin je nach dem gegenseitigen Verhältnis ein Begriff von wechselnder Färbung.

Die volle Betätigung der Humanität fordert Unterdrückung des Egoismus (wo), Betragen mit Respect (kung) und Ceremonie (li), Entfaltung innerer Aufrichtigkeit (ch'êng). Die Forderung der Selbstvervollkommnung (hsiu-shen) bedingt die Annahme einer von Haus aus guten Veranlagung der Menschennatur. Die angeborene Güte folgt schon aus der Zugehörigkeit des Menschen zum Weltganzen, dessen Wesen Vollkommenheit ist.

So ist Mêng-tse der grundsätzliche Verfechter des Dogmas von der ursprünglichen Güte der Menschennatur[96]. Humanität bildet den Grund-

zug des menschlichen Wesens und muß nur entwickelt werden. Die tatsächlich praktisch vorhandene Schlechtigkeit der Menschen kann nicht eine theoretisch ursprüngliche Schlechtigkeit ihrer Anlage beweisen.

Die idealen Vorbilder sind die Musterkaiser Yao und Shun aus mythischer Zeit, die Begründer der ältesten Kaiser-Dynastien, Yü, Ch'êng T'ang, Wên-wang und Wu-wang, dann vor allem Confucius. Das Ideal, dem der Mensch nachstreben soll, ist verwirklicht in der Vergangenheit und daher wieder erreichbar.

Die Staatsgrundsätze bildeten den Kernpunkt der Lehren des Confucius, sie stehen auch im Mittelpunkte des Systems bei Mêng-tse. Ein religiöser Gedanke fehlt ganz in seinem Werke. Er ist vom Standpunkte des consequenten Confucianers auch nicht zu erwarten. Sein Thema ist nur der Mensch und dessen Pflichten. Wie Confucius lehnt daher auch Mêng-tse jede Theorie ab, die nicht dem praktischen Zwecke diente.

Confucius hat das I-king zum Gegenstande besonderen Studiums gemacht, namentlich in seinen späteren Lebensjahren, und es der Beachtung seiner Schüler empfohlen. Man hat auch die Anhänge zu diesem Werke dem Meister selber zuschreiben wollen.

Seitdem ist dieses geheimnisvolle und unverständliche Buch eine wichtige Quelle für die Confucianer, aus der sie philosophische Lehren herleiten. Sein Inhalt spricht die dualistische Weltauffassung aus, nach der die polaren Urkräfte (Yang und Yin) sich in den beiden Sphären des Universums, Himmel und Erde (ch'ien-k'un), manifestieren. Dieses findet symbolischen Ausdruck in den ganzen und geteilten Linien der Trigramme (kua) und die verschiedenartige Mischung von Yang und Yin, auf der die Eigenschaft der Objecte der Erscheinungswelt beruht, wird durch die aus den einfachen Figuren abgeleiteten 64 Hexagramme veranschaulicht.

Unter diese Hexagramme sind die dunklen Aussprüche des I-king gruppiert. Es ist wohl zweifelhaft, ob sie jemals einen philosophischen Sinn gehabt haben oder nur der Wahrsagekunst dienen sollten, als ein Handbuch voll orakelhafter Lebensweisheit[97].

Die Auslegung der Hexagramme in einem philosophischen Sinne als Symbole von Naturvorgängen und Morallehren will uns als müßige Spielerei erscheinen, sie hat sich aber in China zu einer besonderen

Wissenschaft entwickelt, die in weitgehendstem Maße und nach den verschiedensten Richtungen das Denken der Gebildeten und den Aberglauben der Menge beschäftigt. Der Symbolismus bildet ein Grundelement des chinesischen Denkens. Er durchdringt sowohl die confucianischen wie die taoistischen Anschauungen, ganz besonders aber die abergläubischen Vorstellungen des Volkes. Aus dem unverständlichen I-king haben daher alle Richtungen Anregungen geschöpft.

Die confucianische Philosophie hat im Wesentlichen drei Hauptthemata: Die Natur und ihre Kräfte, die Charakteranlage des Menschen, die praktischen Moralvorschriften.

Einen Unterscheidungspunkt bildete die Auffassung von der ursprünglichen Natur des Menschen, Mêng-tse hat die zu seiner Zeit geltenden Ansichten aufgezählt[98]: Die Menschennatur ist weder gut noch böse[99], sie kann dahin gebracht werden, gut oder schlecht zu handeln, oder es giebt von Natur gute und böse Menschen. Dazu sagt dann Mêng-tse als seine eigne Meinung, die Menschennatur sei von Haus aus gut, die Menschen könnten, ihrem Grundtriebe folgend, nur gut handeln, und wenn sie Böses täten, so wäre daran nicht ihre Anlage schuld.

Das Dogma von der ursprünglich guten Menschennatur, das Confucius selbst noch nicht positiv ausgesprochen hatte, wenn es auch die Voraussetzung seiner Folgerungen bildete, ist die Basis des ganzen Systems bei Mêng-tse[100]. Hierin stimmt er auch mit der Auffassung der taoistischen Philosophen überein[101]. Die in der confucianischen Lehre vertretenen Staatsgrundsätze bezwecken die Entwicklung der von selbst vorhandenen guten Anlagen zu moralischem Handeln.

Der Streit über die ursprüngliche Natur des Menschen bildet das einzige theoretische Thema für die confucianischen Philosophen. Auch seine Auffassung nach der guten oder bösen Seite aber findet durch den Schluß auf die Erziehung des Volkes und das Verfahren der Staatsgewalt eine unmittelbar praktische Anwendung.

Die ganz entgegengesetzte Ansicht über die Menschennatur vertritt Hsün-tse (Hsün Ch'ing), der kurz nach Mêng-tse im 3. Jahrhundert ante lebte. Im Gegensatze zu der optimistischen Auffassung lehrte dieser geradezu die ursprüngliche Schlechtigkeit des Menschen. Das Gute in ihm gilt ihm nur als ein Werk der Erziehung[102]. Der angeborene Egoismus steht im Widerspruche zur Ethik, die erst durch ein künstliches Streben erzeugt werden muß[103].

Das Streben nach dem Guten ist für Hsün-tse geradezu Beweis dafür, daß der Mensch von Natur aus schlecht sei. Wenn er von Haus aus gut wäre,

so wäre der Begriff der Tugend nicht vorhanden. Weil die Schlechtigkeit als ein Mangel empfunden wird, darum nur erstrebt man das Gute.

*Die schlechte Grundveranlagung macht eine Erziehung durch äußere* Einflüsse notwendig. Hierfür legt Hsün-tse besonderen Wert auf das Ceremonienwesen. Der Mensch erlangt die Vollkommenheit nicht aus eigener Kraft. Er bedarf dazu der Anleitung. Diese zu geben ist Pflicht der Regierung. Das beste Correcturmittel sind die Riten (li), die zu Rechtlichkeit (i) und Humanität (jên) leiten.

Die menschliche Gesellschaft ist also eine künstliche Institution. Ihre Schranken sollen den freien Ausbruch der bösen Triebe der Menschen hindern. Güte ist ebenso wie Weisheit Folge der Erziehung und Product der Verfeinerung. Während Mêng-tse den höchsten Erfolg von einer inneren Selbstvervollkommnung erwartete, glaubt Hsün-tse nur an äußere Politur durch Gewöhnung. Die Weisheit des Menschen folgt aus seiner Anpassung an seine Umgebung.

*So findet die Lehre des Hsün-tse ihren höchsten Ausdruck in einer* Psychologie der Ceremonien. Hierin ist er strenger Confucianer, im Gegensatz zu den Taoisten. Ebenso in der Forderung tätiger Energie für das Leben, in dem der Mensch sich sein Schicksal selbst schafft mit Glück und Unglück als Folgen seiner Taten. Sein Verhalten soll sich nach dem Tao regeln. Das Tao bedeutet bei Hsün-tse nicht ein kosmisches Weltprincip im taoistischen Sinne, sondern Sitte und Recht als die gültigen Moralvorschriften nach der Lehre des Confucius. Der Zweck ist ein rein praktischer, nur auf das äußere Verhalten der Menschen zueinander gerichtet, nicht auf ihre innere Gesinnung. Der Fürst als Vorbild des Volkes bildet die oberste Instanz, in der der Aufbau von Staat und Gesellschaft gipfelt.

Hsün-tse war ein ausgesprochener Polemiker. Wenn ihm auch Confucius als höchste Autorität gilt, so übt er doch scharfe Kritik an den späteren Vertretern seiner Schule.

*Die beiden extremen Ansichten von der radicalen Güte oder* Schlechtigkeit der Menschennatur bestanden lange als gleichberechtigt innerhalb des Confucianismus nebeneinander. Erst im VIII. Jahrhundert wurde durch Han Yü die Morallehre des Mêng-tse für die allein orthodoxe erklärt[104].

Die Gelehrten confucianischer Richtung in der Han-Zeit, wie Lu Chia (um 200 ante), Tung Chung-shu[105] (etwa 170—90), Yang Hsiung[106] (53 ante — 18 post), haben in dieser Frage einen vermittelnden Standpunkt zwischen der Ansicht des Mêng-tse und Hsün-tse eingenommen, indem

sie die menschliche Natur für ein Gemisch von Gut und Böse erklärten. Von Ursprung her weder unbedingt gut noch schlecht, wird der Charakter des Menschen die Richtung einschlagen, die ihm durch Umgebung und Erziehung vorgeschrieben wird. Die Aufgabe der Staatsregierung ist es daher in erster Linie, die vorhandenen Keime zum Guten beim Volke durch Belehrung zur Entwicklung zu bringen. Somit ist die höchste Tugend abhängig vom rechten Wissen.

Dieser Auffassung liegt der uralte Dualismus zugrunde, nach dem nun auch die Menschennatur in zwei Hälften zerlegt erscheint. Die Anlage (hsing) geht aus dem Yang hervor und wird vom Himmel verliehen; sie ist daher gut und edel. Die Begierden (ch'ing) dagegen stammen aus dem Yin und gehören zur irdischen Sphäre; sie sind somit schlecht und niedrig.

* * *

Die confucianische Lehre war in der Ausgestaltung, die ihr Mêng-tse gegeben hatte, noch wesentlich eine reine Staatslehre und praktische Moral geblieben. Zu einem das chinesische Leben in seiner Gesamtheit umfassenden Gedankensystem wurde sie erst seit der Han-Zeit durch die Tätigkeit der großen Gelehrten, welche die klassischen Grundsätze auf alle Einzelgebiete anwandten.

Der praktische Gesichtspunkt hatte die Richtung des Confucius geschieden von den theoretischen Betrachtungen, die Lao-tse anstellte. In der späteren Entwicklung mußten die beiden großen Schulen, die von Confucius und Lao-tse ausgingen, stets als zwei Weltanschauungen neben einander stehen, deren praktische und speculative Tendenz die ursprünglich von gemeinsamer Basis erwachsenen Gedanken scharf von einander trennte.

Es wäre hier der Platz von dem Gegensatze zwischen Confucianern und Taoisten zu sprechen und die Gründe zu zeigen, aus denen ihre Richtungen allmählich immer stärker divergieren mußten. Doch soll dies erst in einem späteren Abschnitt bei der Betrachtung des Taoismus geschehen.

Confucius und Lao-tse waren aber keineswegs die einzigen Denker ihrer Zeit gewesen. Zu ihren Lebzeiten besaßen sie nur ein locales Ansehen. Die universalen Persönlichkeiten wurden sie erst als der Ausgangspunkt der beiden großen geistigen Richtungen, die sie selbst sicher nicht mit der bewußten Absicht der Schulbildung begründeten. Das System wurde in beiden Fällen erst von den Schülern und Nachfolgern ausgestaltet.

So sind die Figuren des Confucius und des Lao-tse in doppelter Weise zu betrachten, als Persönlichkeiten im Rahmen ihrer Zeit und als Re-

präsentanten der in späterer Gestaltung entstandenen Richtungen. In der Geistesgeschichte Chinas sind diese beiden Männer zu ganz etwas andrem geworden, als sie ihren Zeitgenossen bedeuteten.

In den Jahrhunderten nach dem Tode der Stifter sonderten sich die Schulen des Confucius und Lao-tse scharf und traten in unversöhnlichen Gegensatz. Die rein speculativen Gedenken der Taoisten schlugen einen von der praktischen Staatslehre der Confucianer völlig abweichenden Weg ein. In ihren Resultaten gingen sich beide Weltanschauungen, die doch von gemeinsamer Quelle ausgeflossen waren, nichts mehr an.

In der Zeit des Sinkens staatlicher Macht zu Ausgang der Chou-Zeit und bei dem überhandnehmenden Elend des Landes infolge der inneren Fehden zwischen den Teilstaaten suchten viele nach einer Lösung der Lebensprobleme. So entstanden, außer den beiden großen Systemen, noch verschiedene andre Geistesrichtungen, mit denen der orthodoxe Confucianismus sich auseinanderzusetzen hatte. Manche von ihnen standen durch die gleiche Zwecksetzung der Lehre des Confucius näher, so daß sie nicht, wie die in ihren Zielen nach ganz anderer Seite strebenden Taoisten, vollkommen außer Acht gelassen werden konnte.

Vor der Han-Zeit war der Confucianismus nur eine Lehre unter vielen, die um ihr Dasein kämpfen mußten. Solange er noch nicht zum allgemeinen Dogma erstarrt war und von der Staatsregierung officiell unterstützt wurde, mußten seine Vertreter sich in heftiger Polemik gegen andre Meinungen wenden.

Vor allem hat Mêng-tse, der Ausgestalter der Gedanken des Confucius, diese heterodoxen Richtungen bekämpft. Seine Gegner waren namentlich Yang Chu und Mo Ti.

Yang Chu, geboren um 450, ist uns nur durch die Erwähnungen bei Mêng-tse, Lieh-tse und Chuang-tse bekannt, eine Schrift von ihm ist nicht erhalten. Er ist Sensualist und Epikureer, sein System ein egoistischer Individualismus, der theoretischen Pessimismus und praktische Eudaimonologie vereinigt. Er ist jedoch kein Wüstling, sondern ein Weltverächter und Satiriker. Durch seinen Pessimismus ist er den Taoisten verwandt, mit denen er die Geringschätzung aller materiellen Güter und Negierung des Tugendverdienstes gemeinsam hat. Sein Egoismus ist ein gegenseitiger. Er will sein eignes Leben für sich leben und verlangt auch selbst nichts von Andren.

Das Leben ist kurz und voll Sorgen. Die Leidenschaften verzehren unsere Kraft, überkommene Traditionen beschränken die natürliche Entwicklung und die Freiheit des Handelns. Das Leben ist nicht viel wert,

und durch die künstliche Moral der Menschen ist es noch unerträglicher gemacht worden. Durch naturgemäßes Verhalten müssen wir suchen, uns mit den Nachteilen abzufinden.

Lebenszweck ist, die Natur des Menschen zur Entfaltung zu bringen. Daher sollen wir uns frei machen von allem Überflüssigen und ohne Hemmung dem Impulse folgen. Nur so können wir über dem Unvermeidlichen stehen. Die Lust ist der höchste Wert im Leben. Das einzig Wirkliche ist, was die Sinne befriedigt. Reichtum, Macht und Ehre sind für das Glück entbehrlich. Aller Ruhm ist eitel, denn mit dem Tode ist alles vorüber. Für den Toten ist es belanglos, was die Nachwelt von ihm denkt. Nur was der Mensch genossen, das ist sein Eigen. Nur die Befriedigung dessen, wonach die Natur verlangt, hat für ihn Wert[107].

Es ist daher töricht, sich das Leben, das man genießen soll, durch Übungen der Tugend zu erschweren. Die Moralforderungen des Confucius erscheinen widernatürlich. Die von ihm aufgestellten Musterbeispiele aus der Vergangenheit sind willkürliche.

*Der Pessimismus führt den Yang Chu zum Fatalismus. Er steht dem* Tode gleichgültig gegenüber, wie er das Leben verachtet. Er verlangt nach keiner Unsterblichkeit, weder auf Erden noch in einem Jenseits.

*Aus seinem einseitig hedonistischen Standpunkte mußte ein* bedingungsloser Egoismus hervorgehen, dem das Gesamtwohl gar nichts galt. Staat und Familie sind für ihn nichts. Er stellt sich also außerhalb der collectivistischen Gesellschaftsordnung, die der Hauptpfeiler des confucianischen Systems und überhaupt die praktische Voraussetzung des chinesischen Lebens ist.

Im Gegensatze zu Yang Chu vertritt Mo Ti, der etwa 480—400 lebte, den extremen Altruismus. Von den 71 Kapiteln seines Werkes, das wohl größtenteils von seinen Schülern herrührt, sind uns 53 erhalten. Die Taoisten haben den Mo Ti, ganz ohne Recht, als einen der Ihrigen in Anspruch genommen und sein Werk in ihren Canon (Tao-ts'ang) aufgenommen, so daß es vor der Vernichtung durch die Feindschaft der Confucianer bewahrt blieb.

Für Mo Ti bedeutet der Egoismus das Grundübel. Er prägt zuerst den für chinesisches Denken neuen Begriff der allgemeinen Menschenliebe (chien-ai). In der socialen Ethik der Chinesen war der „Nächste" sonst nur der Familienangehörige. Indem Mo Ti die in der Familie geltende Pietät auf alle Menschen ohne Rücksicht auf ihr Verwandtschafts-

verhältnis ausdehnen will, macht er dem confucianischen Grundsatze der Gegenseitigkeit Opposition.

Allgemeiner Friede und allgemeines Glück auf Erden ist das Ideal des Mo Ti. Er glaubt an die Möglichkeit seiner Verwirklichung, wenn der Egoismus der Menschen überwunden wird. Die Menschenliebe ist bei ihm aber nur ein Mittel, um den möglichsten Frieden des eignen Lebens zu genießen. Das Motiv ist kein rein humanitäres, wie der gleiche Grundsatz in der christlichen Ethik, sondern ein utilitaristisches.

Mo Ti fordert ein mäßiges Leben, das allen Luxus vermeidet. Er verwirft aber auch den Wert der Ceremonien und der Musik und schätzt das Wissen gering ein. Damit verstößt er abermals gegen die Lehre des Confucius und das chinesische Kulturideal überhaupt.

Auf das Schärfste wird der Krieg und alles, was den Frieden der Menschheit stört, verurteilt. Das Streben der Regierung soll vor allem auf Hebung des Volkswohlstandes gerichtet sein. Er fordert active Tätigkeit im Leben und leugnet eine feste Vorherbestimmung. Jeder schafft sich sein Schicksal durch die eigenen Taten, die der Himmel belohnt oder bestraft. Als unparteiische Richter walten Geister und Dämonen. Die oberste Kraft des Himmels erhält bei Mo Ti einen neuen Sinn, nicht nur als unpersönliche Naturgewalt, sondern als ein höchstes Wesen im Sinne eines allmächtigen Gottes.

Wie Mo Ti die Beziehungen des Familienverbandes erweitert und verwischt, so erkennt er auch eine feste sociale und staatliche Ordnung nicht an. Während für Yang Chu das Einzelwohl über allem stand, ist für Mo Ti das universelle Wohl der einzige Maßstab. Bei beiden fehlt Ausgleich und Gleichgewicht.

Mo Ti hatte zahlreiche Schüler, unter denen Ch'in Hua-li der Bedeutendste war. Von ihm stammt jedenfalls auch der im Buche des Mo Ti enthaltene Abschnitt über den Festungskrieg[108]. Mo Ti hat zuerst in China die dialektische Methode angewandt, und seine Nachfolger haben eine Dialektik mit fester Terminologie geschaffen. Die Richtung des Mo Ti spaltete sich später in drei Schulen.

Die Forderungen der Menschenliebe und Mäßigkeit wurden von den Anhängern des Mo Ti („Mehisten") in einem communistischen Sinne weitergebildet. Dabei erfuhr das auf die bestimmten Beziehungen (wu-lun) innerhalb der menschlichen Gesellschaft aufgebaute Moralsystem eine Durchbrechung. Es mußte daher eine erbitterte Feindschaft zwischen Confucianern und Mehisten entstehen.

*Die weitverbreiteten Lehren des Mo Ti galten zeitweise für gleichberechtigt* mit denen des Confucius und Lao-tse. Sie waren auf dem Punkte, maßgebenden Einfluß in China zu erlangen, verloren aber ihr Ansehen dann im Kampfe mit dem erstarkenden Confucianismus [109].

Mêng-tse, als der Verfechter des orthodoxen Standpunktes der confucianischen Schule, mußte den schrankenlosen Egoismus des Yang Chu verwerfen. Er konnte es aber auch nicht dulden, daß nach der Lehre des Mo Ti die Kindesliebe (hsiao), die das Grunddogma der chinesischen Ethik bildete, bei der allgemeinen Menschenverbrüderung (chien-ai) zu kurz kam. Er hat daher beide Richtungen heftig bekämpft [110]. „Yang-Mo" bildet für ihn einen Begriff mit der gemeinsamen Bedeutung „Ketzer".

* * *

Die Gelehrten der Han-Zeit haben die Vertreter der in der späteren Chou-Zeit entstandenen Lehrmeinungen in neun Klassen (chiu-liu) eingeteilt [111]. Dabei werden als selbständige Schulen zunächst die Richtungen des Confucius, Lao-tse, Mo Ti genannt: 1. Ju-chia, 2. Tao-chia, 3. Mo-chia. Neben diesen werden die folgenden Klassen unterschieden:

4. Ming-chia, die Dialektiker, vertreten durch Yin Wên-tse im IV. Jahrhundert ante, dessen Metaphysik und Ethik ein taoistisches Gepräge trägt. In diese Kategorie werden auch die Sophisten (pien-shih) gezählt, die bei ihren Disputationen paradoxe Sätze aufstellten, in denen vielleicht die Ansätze eines erkenntnistheoretischen Idealismus liegen. Eine systematische Logik zu entwickeln, waren die Chinesen durch die Eigenart ihrer Sprache verhindert. Als Sophisten sind genannt Têng Hsi-tse im VI. Jahrhundert ante, Hui Shih im IV. Jahrhundert, dessen Paradoxa bei Chuang-tse wiedergegeben sind, Kung-sun Lung zu Anfang des III. Jahrhunderts u. a. m.

5. Fa-chia, die Rechtstheoretiker und Staatsphilosophen, unter denen Shen Tao und Shang Yang im IV., Han Fei-tse im III. Jahrhundert ante hervorragen, die für strenge Anwendung der Strafgesetze zum Zwecke der Abschreckung eintraten. Letzterer, der auch zu den Taoisten gerechnet wird, war ein Schüler des Hsün-tse, doch wollte er die menschliche Bosheit nicht wie dieser durch ethische Lehren, sondern durch die Härte der Gesetze überwinden. Seine Theorien, die dem Fürsten anrieten, sich nicht auf alte Traditionen und Aussprüche der Weisen zu stützen, sondern seine Regierung auf die Macht und die Gesetze zu begründen, sind von Shih-huang-ti im Staate Ch'in praktisch angewandt worden, der seine politische Größe der strengen Ministertätigkeit des Shang Yang zu verdanken hatte.

6. *Ts'ung-hêng-chia, die praktischen Politiker und Diplomaten,* vertreten durch Kuei-ku-tse und seine Schüler Su Ch'in und Chang J, deren Staatslehre einen reinen Opportunismus bedeutet. In der naturwissenschaftlichen Auffassung des Kuei-ku-tse stellt sich der Dualismus von Yang und Yin in der Form dar, daß die Ruhe des Yin die Substanz bildet, während die Bewegung des Yang dieser Eigenschaften erteilt. Auch das Princip des Geistes (Tao) entwickelt sich durch Bewegung, so daß sich das Denken zwischen Gegensätzen bewegt, die sich gegenseitig bedingen.

7. Yin-yang-chia, Naturphilosophen, deren Bedeutendster Tsou Yen (um 300) war, der, ausgehend vom Dualismus der Urkräfte Yang und Yin und deren Mischung zu den fünf Elementen (wu-hsing), die in Verbindung gebracht werden mit entsprechenden Farben, Tönen, Geschmäcken, Gerüchen, Himmelsrichtungen, Planeten, atmosphärischen Erscheinungen usw., ein occultes System entwickelte, das er auf Naturwissenschaft, Astrologie, Wahrsagekunst und Heilkunde anwandte. Ähnliche naturphilosophische Ansichten, mehr abergläubischer als wissenschaftlicher Art, finden sich auch bei Huai-nan-tse, Tung Chung-shu u. a., die zu anderen Systemen gerechnet werden.

8. Nung-chia, Nationalökonomen, vom mythischen Shen-nung ausgehend, über die nichts Zuverlässiges bekannt ist.

9. Tsa-chia, Eklektiker, die wie Shih Chiao und Ho-kuan-tse im III. Jahrhundert ante, die Lehren der Confucianer und Taoisten miteinander vereinigen wollten. Die Naturphilosophie des Ho-kuan-tse ist ein modificierter Taoismus, während er für das praktische Leben den confucianischen Standpunkt vertritt. Bei ihm entsteht die Welt durch einen Denkact des absoluten Urprincips Tao. Im Staate soll der Fürst seine Herrschaft activ ausüben, wobei ihn die Beamten unterstützen, während die Unterthanen gehorchen und lernen sollen. Der Wert der Tugenden wird anerkannt und besonderes Gewicht auf das Wissen gelegt.

Einen eklektischen Charakter tragen auch die Lehren des Lü Pu-wei, der im III. Jahrhundert ante Regent und Vormund des Fürsten von Ch'in war, der dann als Shih-huang-ti der Wiederhersteller der staatlichen Einheit Chinas wurde[112]. Das Tao durchdringt nach ihm als feinste Substanz das ganze Weltall und bildet die Einheit, aus der alle Körper und Formen hervorgehen. Dieses Tao ist selbst nur ein Negatives, aber aus ihm entsteht alles Positive. Das Gesetz der Natur liegt in der Sympathie, die zwischen gleichartigen Dingen besteht. Für das praktische Leben reichen die Grundsätze der Humanität und Rechtlichkeit nicht aus. In

der Familie ist strenge Erziehung, im Staate ein Strafrecht, in dor Politik eine Kriegführung unumgänglich nötig. Lü Pu-wei wird, ebenso wie Han Fei-tse, starken Einfluß auf die Regierungsgrundsätze des Shih-huang-ti ausgeübt haben.

Auch in der Philosophie der Han-Zeit ist, trotz des officiellen Übergewichts, das die Lehrmeinungen der Confucianer mit dem Beginn dieser klassischen Epoche erlangten, das Bestreben eines Ausgleichs zwischen den widersprechenden Ansichten bemerkbar. Freilich muß alles Abweichende nun der Autorität des Confucius untergeordnet werden.

Während die Schule der Confucianer zumeist die „Gespräche" des Meisters (Lun-yü) als Hauptquelle betrachtet hatte, betonte Tung Chung-shu die Bedeutung des Ch'un-ch'iu, in dem die wahre Lehre in einer absichtlich gewählten Geheimsprache zum Ausdruck gebracht sei, für deren Deutung der Commentar des Kung-yang der maßgebende sei.

Als reine Confucianer sind Yang Hsiung (53 ante — 18 post) und Huan K'uan (im I. Jahrhundert ante) zu nennen, sowie alle die zahlreichen Gelehrten der Han-Zeit, deren Arbeit der Auffindung, Entzifferung, Festlegung und Erläuterung der alten Schriften galt, wonach die klassische Litteratur die Gestalt erhielt, in der sie den späteren Perioden überliefert wurde.

Die Aufgabe der Textkritik und Textexegese wurde zumeist in einem schematischen Geiste gelöst, wie er für diese Periode und alle folgenden kennzeichnend ist. Besondere Verdienste haben sich unter den vielen Commentatoren erworben: Fu Shêng (II. ante), K'ung An-kuo († 91 ante), Tung Chung-shu (170—90), Liu Hsiang (80—9 ante) und sein Sohn Liu Hsin, Tai Tê und Tai Shêng (II. post), Ma Yung (79—166), Ying Shao (um 150 post), vor allem der größte Gelehrte der Han-Zeit, dessen Commentare in allen Fragen das entscheidende Wort sprechen, Chêng K'ang-ch'êng oder Chêng Hsüan (127—200).

Im Einzelnen gehört die Tätigkeit dieser Männer und vieler anderer Litteraten vorwiegend der Litteraturgeschichte an, für die sie von grundlegender Bedeutung gewesen ist. Mit ihren Werken aber beginnen zugleich die Zweifel an der Echtheit der Überlieferung, die Unsicherheit über richtige Zusammenfassung der Fragmente, der Verdacht absichtlicher Fälschungen, die Unterscheidung unbewußter Tendenz. Eine wirkliche Kritik der klassischen Texte nach Form und Inhalt hat in China aber erst in sehr viel späterer Periode, zur Sung-Zeit, eingesetzt.

Aber auch die Han-Zeit hat bereits einen ausgesprochen kritischen Geist aufzuweisen in Wang Ch'ung (27—98), den die Chinesen zu den Eklektikern (tsa-chia) zählen, der aber keiner bestimmten Richtung angehörte und besser als Skeptiker zu bezeichnen ist.

Sein Werk Lun-hêng („Kritische Erörterungen") behandelt die verschiedensten Gegenstände ohne einheitlichen Zusammenhang. Er weist darin den Confucianern, Confucius selbst und Mêng-tse, schonungslos Irrtümer nach und zeigt sich vor allem als ein Feind jeden Aberglaubens.

Die Grundkräfte sind Yang und Yin, denen als Elemente Feuer und Wasser entsprechen. Sie besitzen entgegengesetzte Eigenschaften. Himmel und Erde sind materielle Körper. Es giebt keinen Geist, also auch keine höchste Kraft, die die Bewegungen des Weltalls regelt. Diese erfolgen vielmehr aus sich nach festen Naturgesetzen. So giebt es auch keine himmlische Macht, die das Schicksal der Menschen lenkt.

Die Natur des Menschen wird bestimmt durch die Mischung von Yang und Yin in ihm. Nach der größeren oder geringeren Menge himmlischen Fluidums, das er bei der Geburt erhält, richtet sich sein guter oder böser Charakter. Die fünf Tugenden haben ihren Sitz in den fünf Eingeweiden, die den fünf Elementen entsprechen. Die geistigen Fähigkeiten haben ihren Sitz im Blute. Das Yin bildet den Körper, das Yang den Geist. Die Menschen sind wesensgleich mit den Tieren. Die Welt ist keineswegs nur für die Menschen da. Alle Wesen sind gleichberechtigte Formen des Lebens.

Ebensowenig wie bei den Tieren ist bei den Menschen der Geist unsterblich. Beim Tode trennt sich die Vereinigung, die Yang und Yin in einem lebenden Wesen eingegangen waren. Die geistigen Fähigkeiten werden dann wieder ein Teil des himmlischen Fluidums, von dem sie herstammten. Daher ist der Gedanke einer Unsterblichkeit der Seele, eines Fortlebens nach dem Tode und der Glaube an Geister zu verwerfen.

Wang Ch'ung ist mit seinem materialistischen Skepticismus der letzte große Denker des alten China. Die Han-Zeit hatte zu einer Erstarrung im chinesischen Geistesleben geführt. Der Confucianismus war die herrschende Richtung geworden und unterdrückte nun alle andren Lehren, die vor seinem mit Unterstützung der Staatsgewalt erlangten Übergewicht vollkommen zurücktreten mußten.

So hörte ein selbständiges Schaffen auf philosophischem Gebiete auf. Die Litteratur wurde ganz von den Commentatoren beherrscht, deren Arbeit dem Zwecke einer Verbreitung und Befestigung der confucianischen Dogmen galt. Ihre Gedanken waren daher festgelegt in der von nun an klassischen und orthodoxen Richtung. So sind bis auf die Sung-

Zeit selbständige Philosophen mit neuen Gedanken nicht mehr hervorgetreten.

Die Continuität der Überlieferung, wie sie China in allem aufweist, ist einzig in ihrer Art. Für die Entwicklung des geistigen Lebens der Nation aber ist sie nachteilig gewesen.

Das Wesen des Stillstandes in der chinesischen Geisteskultur hat seine letzte Wurzel in der Ahnenverehrung, auf der sich die Familienstructur aufbaute und zum Staatsgebäude erweiterte. Das Festhalten am alten Brauche hat einmal jenen minutiösen Ritualismus geschaffen, der dem Chinesen in Fleisch und Blut übergegangen ist und ihm zu einem wesentlichen Teil die Moralität ersetzt. Gut und recht ist, was die Ahnen taten, ihre Worte sind bindende Vorschriften. Das ungeheure Übergewicht, das die Geistesproducte alter Zeit erlangten, hat aber auch selbständiges Denken in späteren Perioden gehemmt. Die in der Han-Zeit aufgestellte Autorität der klassischen Schriften ist zur geistigen Zwangsjacke für China geworden.

Mit den Mustern, die die alte Tradition enthielt, war ein Rahmen gegeben, in dem sich fortan alle orthodoxen Anschauungen bewegen mußten. Bei der Ehrfurcht, die die Chinesen in so besonders ausgesprochenem Maße vor allem von der Zeit Geheiligten haben, mußte der Einfluß der als klassisch anerkannten Schriften ein viel tiefer gehender sein, als ihn große Litteraturproducte bei andren Völkern ausüben konnten. Es waren die Werke der Ahnen. Familiensinn und Ahnenkult aber bilden die letzten Elemente der chinesischen Kultur.

Productiv ist China daher eigentlich nur zu einer Zeit gewesen, die noch nicht allzuschwer mit der Tradition belastet war. Die großen Gedankenschöpfungen finden wir also in den ältesten Jahrhunderten, in denen noch die Möglichkeit mannigfaltigsten Ausdrucks bestand. Nachdem eine bestimmte Richtung aber einmal ein heiliges Ansehen und staatliche Geltung erlangt hatte, waren die abweichenden Meinungen verurteilt, ein verborgenes Leben abseits des allgemeinen Lebensstromes zu führen, mit Stillschweigen geduldet oder mit Argwohn betrachtet.

Für den Chinesen, der als orthodox gelten wollte, waren enge Grenzen gezogen, in denen ein starres Schema galt, von dem kein Abweichen mehr möglich war. Der Staat hatte seine Grundlagen bewußt auf die klassische Tradition aufgebaut und damit auch die Bahnen des geistigen Lebens unverrückbar vorgeschrieben. Der Inhalt der Klassiker stand unantast-

bar da. Das Werk späterer Zeiten war nur noch ein Bewahren, Erklären und Ausdeuten.

So hat der Chinesengeist nach der Han-Zeit, in der die alten Vorbilder ihre normative Bedeutung gewannen, nicht mehr die Freiheit zu unbefangener Production gehabt, da dem officiellen Leben die Richtung der Gedanken und die Form des Ausdruckes vorgezeichnet war.

## Kapitel VI

## DIE STAATSRELIGION

Wie die Philosophie der alten Chinesen eine Naturphilosophie war, so war ihre Religion eine Naturreligion. Die Natur in ihrer Gesamtheit war eine Collectivgottheit, deren absolute Einheit in dem Begriff des Tao Ausdruck fand, die sich in zwei Sphären, Himmel und Erde manifestierte, in denen die dualen Kräfte Yang und Yin herrschten, von denen wieder die zahllosen Einzelkräfte, als Shen und Kuei, resultierten.

Jeder Teil des Weltalls galt als göttlich beseelt. Alle Gottheiten waren Naturgötter. Es gab keinen Gott, der außerhalb der Natur stünde. Jeder Mensch besaß einen Teil der himmlischen Kraft in sich und hatte daher die Möglichkeit, durch Pflege des Tao und Potenzierung des Shen selbst göttliche Macht zu erlangen. So konnte der tugendhafte Mensch selbst ein Naturgott werden.

Hiernach erscheint die Vergötterung hervorragender Menschen ganz logisch als ein Proceß, der den alten Grundanschauungen nicht widersprach. Die alten Weisen wurden zu Heiligen, und der Kaiser mußte als der tugendhafteste Mensch auch der vollkommenste Heilige sein. Sie genossen daher bei Lebzeiten und nach dem Tode eine Verehrung, die derjenigen der Naturgötter gleichkam.

So tritt in der religiösen Entwicklung Chinas als ein besonderes Element der Heroenkult hervor. Beispiele dafür zeigen schon die ältesten Quellen. In späterer Zeit mußte sich ganz natürlich die Verehrung weiser und tugendhafter Männer auf die Begründer der Schulen concentrieren, die bestimmenden Einfluß auf das geistige Leben Chinas erlangt hatten. Namentlich für die Richtung der orthodoxen Litteraten bedeutete Confucius dann nicht nur den vorbildlichen Lehrer, sondern auch den göttlich verehrten Heiligen.

Die Verehrung des Meisters war zunächst wohl eine wissenschaftliche, wurde aber bald eine religiöse. Seine Schüler trauerten um ihn drei Jahre, das heißt, wie um den eigenen Vater. Tse-kung blieb sogar sechs Jahre

lang in einer Hütte an seinem Grabe wohnen[113]. Später ließen sich noch andere Anhänger, angeblich mehr als hundert, dort nieder, so daß das sogenannte „Dorf des Confucius“ (K'ung-li) aus solchen Verehrern seiner Grabstätte zu Ch'ü-fu entstand.

Andererseits hatte schon der Herzog Ai von Lu dem Confucius bald nach seinem Tode einen Tempel erbauen lassen. Dabei wird es sich allerdings nur um einen Ahnentempel handeln, in dem das Andenken des großen Mannes gepflegt wurde, ohne daß ihm schon göttliche Ehren erwiesen wurden. Je mehr sich aber die Schule des Meisters verbreitete und seine Lehren in weiteren Kreisen festen Boden gewannen, mußte seine Verehrung auch aus einer Privatsache seiner unmittelbaren Anhänger zu einem Kult einer größeren Gemeinschaft werden.

Die Stellungnahme des Confucius zu religiösen Fragen ließ ihn keineswegs als den Begründer einer religiösen Lehre erscheinen. Der Schwerpunkt seiner Lehren hat stets auf den Pflichten des Menschen in Familie und Staat gelegen und nicht auf dem Glauben an Überirdisches. Auch der Gedankengehalt in den Lehren der von ihm ausgehenden Litteratenschule blieb ein durchaus moralischer mit dem praktischen Zwecke der Anwendung auf die persönliche und staatliche Ethik.

Der Volksreligion gegenüber hat Confucius nur die Formen des Kultes betont, vom Inhalt des Glaubens nicht gesprochen. Der im chinesischen Volkscharakter liegende Ritualismus hat durch den Meister stärkste Ausprägung erfahren. Er blieb auch für die Folgezeit der bestimmende Zug des Religionswesens.

Der Beginn der Han-Zeit brachte, nach der kurzen Episode des Ch'in Shih-huang-ti, der durch einen radicalen Bruch mit der alten Tradition die geschichtliche Vergangenheit auslöschen wollte, eine Restauration, welche die Verehrung des Altertums zum obersten Grundsatze machte. Die alte von jenem brutalen Verbrennungs-Befehl betroffene Litteratur wurde wiederhergestellt und auf das Sorgsamste gepflegt.

Diese nun als klassisch anerkannten Schriften enthielten den Geist des Confucius, dessen Lehre ja ganz auf diesen Quellen aufgebaut war. Der Confucianismus, vordem nur eine unter mehreren geistigen Strömungen der alten Zeit, wurde nun die allein maßgebende Richtung und erlangte ein totales Übergewicht über alle andren. Der inzwischen entartete Taoismus wurde von ihm in den Hintergrund gedrängt. Konnte man in der Chou-Zeit von zwei gleichberechtigt nebeneinanderstehenden großen Geistesrichtungen sprechen, die von Confucius und Lao-tse ausgegangen waren, so wurde von der Han-Zeit ab das orthodoxe Dogma des Con-

fucianismus das einzig berechtigte und der Taoismus mußte zur Geheimlehre werden.

Auf der Lehre des Confucius und den mit dieser vollkommen übereinstimmenden Schriften der klassischen Litteratur fußend, consolidierte die Han-Zeit den Staat und die Religion. Beide wurden nach altbestehenden Grundsätzen nun als System neu geschaffen. Die religiösen Elemente, die in den klassischen Werken enthalten waren, wurden jetzt die Staatsreligion.

In das System der Staatsreligion wurde nur das durch die Autorität des Confucius als orthodoxe Lehre (chêng-chiao) anerkannte Religionsgut aufgenommen. Die mannigfachen Anschauungen des Volksglaubens standen außerhalb, sie waren in den maßgebenden Quellen kaum erwähnt und blieben nun auch von der Regierung unberücksichtigt.

Die Naturverehrung und der Ahnenkult bilden daher auch die Hauptformen der Staatsreligion. Aus den altchinesischen Anschauungen über die Natur und ihre Kräfte konnte sich nur eine polytheistische Religion entwickeln. Im Rahmen der Natur stand auch der Mensch, sein Wesen und Leben entsprach dem Naturbilde. Die Seelenlehre und der Geisterglaube ergaben den polydämonistischen Totendienst und Ahnenkult.

Aus der Ahnenverehrung ging auch der Kultus des Confucius hervor.

Seinen besonderen Charakter erhielt er, indem ein nur für den Familienkreis geltender Kult seine Ausdehnung auf die Gesamtmenge des Volkes erhielt und zur Staatsangelegenheit gemacht wurde. Erst mit der officiellen Verehrung des Confucius als Begründer der Lehren, die nun alleinige Geltung im chinesischen Staate haben sollten, wurde der Confucianismus zu einer Religion.

Ein weiterer Schritt in der Entwicklung ergab dann, daß die Verehrung des Confucius aus dem Kreise des Ahnenkultes, aus dem sie hervorgegangen war, übertragen wurde in den des Naturdienstes. Man sah dann in der historischen Persönlichkeit nicht den Menschen, der sich durch Weisheit und Tugend vor andren hervorgetan, sondern ein göttliches Wesen, das man mit den die Naturkräfte repräsentierenden Gottheiten gleichstellte.

Der Heroenkult, der zunächst für Confucius galt, wurde dann auch auf andre Persönlichkeiten ausgedehnt, auf seine Schüler, berühmte Weise und tugendhafte Menschen, auf verdiente Staatsmänner, Minister und Generale. Daraus entstand allmählich ein Pantheon canonisierter Menschen. Ihre Verehrung entspricht dem Heiligendienste im Islâm und Christentum, der auch dort ein Product späterer Entwicklung und ein

dem ursprünglichen Religionsgedanken fremdes und widersprechendes Element ist.

Der erste Kaiser der Han-Dynastie besuchte im Jahre 194 ante das Grab des Confucius zu Ch'ü-fu im Bezirk von Yen-chou-fu in Shantung und opferte dort einen Ochsen. Dies bedeutet also ein großes Opfer, wie es auch dem Himmel dargebracht wurde. Bald darauf wurde dem Confucius in seinem Heimatsorte ein Tempel errichtet.

Im Jahre 72 post wurde die Verehrung der 72 Hauptschüler des Meisters zuerst eingeführt. Sie erfuhren solche aber nicht in besonderen Tempeln, sondern im Heiligtum des Confucius als dessen Begleiter. Ein kaiserliches Edict befahl 267 post, daß dem Confucius viermal jährlich ein großes Opfer, nämlich ein Ochse, ein Schaf und ein Schwein, dargebracht würde. Im Jahre 555 wurde die Errichtung eines Confucius-Tempels im Hauptorte jedes Districtes befohlen, in dem ihm dann später am 1. und 15. Tage jedes Monats geopfert wurde. Besonders die Schulen und Prüfungshallen erhielten Tempel des Confucius, dessen Name mit den Werken der klassischen Litteratur unlöslich verbunden war.

Auch die directen Nachkommen des Confucius erfuhren hohe Ehrungen des Staates. Der Älteste der Familie führte den erblichen Adelsrang eines Herzogs und den Titel Yen-shêng-kung. Ihm lag die Pflege des Tempels und der Familiengräber in Ch'ü-fu ob, wo er die priesterlichen Functionen versah. Dieser Haupttempel des Confucius in seinem Heimatsorte und sein Grab wurden Nationalheiligtümer.

Die Kaiser der einzelnen Dynastien verliehen dem Confucius die verschiedensten Ehrentitel. Er hieß der „Frühere Lehrmeister" (hsien-shih). Der erste Mandschu-Herrscher legte ihm 1657 die officielle Bezeichnung bei „Allerheiligster früherer Lehrer" (chih-shêng-hsien-shih). Entsprechende Ehrentitel wurden auch dem Vater des Confucius im Jahre 1008 (als Ch'i-kuo-kung) und seinen Schülern, besonders den 4 Hauptschülern (szu-p'ei) gegeben.

Es hat auch Kaiser gegeben, die den Kult des Confucius gegenüber andren Religionsformen vernachlässigten, ja Hubilai, der Begründer der Mongolenherrschaft in China, der ein eifriger Buddhist war, hat sogar 1281 den Confucius von einem „Heiligen" (shêng-jên) zu einem „Weisen" (hsien-jên) degradiert, doch stellte sein Nachfolger Timur sein Ansehen wieder voll her.

Der Confucianismus war die Staatsreligion. Der Kaiser, der an der Spitze des Staates stand, mußte officiell die orthodoxe Lehre vertreten,

und alle Beamten der Regierung waren selbstverständlicher Weise Confucianer. Die Staatsämter wurden auf Grund litterarischer Prüfungen vergeben, die ganz auf dem confucianischen Schrifttum beruhten. Die Organisation des Staatswesens war auf confucianische Grundsätze in der Han-Zeit aufgebaut worden, deren Träger ein besonderer Litteratenstand war.

Das officielle China ist also zu allen Zeiten unter den verschiedenen Dynastien immer orthodox, d. h. confucianisch gewesen. Kaiser Chên-tsung (998—1023) erließ in der Sung-Zeit sogar eine ausdrückliche Verfügung, nach der alle Litteraten und Beamten, bevor sie ihren Grad oder Amt erhielten, die Ceremonien des Kultes im Tempel des Confucius vollziehen *mußten*. Es hat also die Regierung für die Staatsdiener directen Religionszwang ausgeübt.

Die Kaiser verehrten den Confucius, wie sie ihre eignen Ahnen, die früheren Kaiser, verehrten. Erst in der letzten Zeit der Mandschu-Herrschaft, im Jahre 1907, wurde Confucius mit den höchsten Gottheiten, mit Himmel und Erde, gleichgestellt. Damit wurde Confucius auch über den Kaiser erhoben, der bisher nur dem Himmel unterworfen, aber der Herr aller übrigen Gottheiten gewesen.

Der Kaiser bildete in den ältesten Anschauungen die Mittelsperson zwischen der höchsten Naturgewalt und der Menschheit. Er war vermöge seiner vollkommenen Tugend selbst ein Heiliger (shêng-jên). Für die Staatsreligion der Han-Zeit behielt der Kaiser die gleiche Stellung als oberste Instanz. In seiner Person gipfelte die Regierung des Reiches und der Kult der Götter.

Die Staatsreligion ist eine Religion für den Staat, d. h. für den Kaiser, die Großen des Reiches, die Beamten und Litteraten. Die Gottheiten *denen Gebete und Opfer dargebracht werden, sollen in erster Linie die* kaiserliche Regierung segnen und dadurch dem Volke Heil bringen. Die Masse des Volkes hat wie in alter Zeit auch jetzt keinen directen Anteil am officiellen Kulte. Es wird des göttlichen Segens nur durch die Vermittlung des Kaisers und seiner Beamten teilhaftig.

Himmel und Erde werden von der Menge nur in Gedanken verehrt, während der Kaiser, der mit diesen höchsten Mächten in unmittelbarem Verkehr steht, die religiösen Handlungen vollzieht. Die Bedeutung des Staatskultes liegt darin, daß die Wirkung der Natur mit ihrer allgemeinen *Weltordnung und ihren besonderen Einzelkräften auf das irdische Leben* zu einer glücklichen gemacht werden soll. Die Aufgabe des Kaisers als

Herrscher und Oberpriester ist, das Tao des Himmels mit dem Tao der Menschheit in Übereinstimmung zu bringen und ihre Harmonie ungestört zu erhalten.

Auch der Kult des Confucius ist, wie der der Naturgottheiten, ein Reservat der Gebildeten, der Litteraten und Beamten. Auch er hat seine höchste Instanz im Kaiser, der nicht nur die größte Tugend, sondern auch das vollendetste Wissen besitzt. Der Dienst des Confucius ist in der Han-Zeit als Staatsangelegenheit in Anspruch genommen worden und daher niemals in den Kreis der niederen Volksreligion eingedrungen. Dadurch ist er auch vor grober Entartung bewahrt geblieben.

In der Staatsreligion hat also der Kaiser die großen Opfer zu vollziehen, wobei er stellvertretend von seinen Beamten in gewissen Functionen vertreten wird. Die höchsten Kulthandlungen sind ihm allein vorbehalten. Nur im Notfalle, bei Behinderung oder Minderjährigkeit, kann ein hoher Würdenträger, meist einer der nächsten Prinzen, die Opfer für den Kaiser als sein Stellvertreter (ch'êng-chi-kuan) vollziehen.

Entsprechende Opfer führen in den Provinzen die Territorialbeamten für den Bereich ihres Bezirkes aus, wie der Kaiser in seiner Residenz für das Gesamtreich. Für die kaiserlichen Opfer sorgt als besondere Behörde das Opferamt (T'ai-ch'ang-szu).

Die Formen des Kultes entsprechen ganz denen im alten Naturdienst und Ahnenkult. Für die Staatsopfer wurden von jeder Dynastie bei deren Beginn besondere Bestimmungen erlassen, die in gewissen Einzelheiten abwichen, aber die aus ältester Zeit überlieferten Grundzüge durchaus festhielten. So hat sich auch die Staatsreligion seit ihrer Begründung in der Han-Zeit gar nicht oder nur unwesentlich verändert.

Nach der in den klassischen Büchern von alter Zeit überlieferten Weise vollziehen sich die Verehrung der Natur und der Totenkult. Die Vorstellungen beider greifen vielfach ineinander über. Ein neues Moment ist die Aufnahme eines besonderen Kultes für Confucius, der zwischen Ahnenkult und Naturdienst steht.

Im Confucianismus giebt es keinen autorisierten und privilegierten Priesterstand. Im Staatskult vollziehen der Kaiser und die Beamten der Regierung die religiösen Handlungen. Im Ahnendienste ist das Familienoberhaupt der Priester für sein Haus.

Zunächst fehlten im Staatskult eigentliche Götterbilder. Die Gottheit wurde unter der Gestalt beseelter Holztafeln vorgestellt. In den höheren Formen hat die confucianische Religion sich auch frei gehalten von der Beeinflussung durch fremde Systeme, während der niedere Kultus sich

in seiner späteren Entwicklung auch durch das Eindringen taoistischer und buddhistischer Gedanken und Formen umbildete und so dem religiösen Synkretismus der Volksreligion näherte. In der Berührung mit den anderen religiösen Systemen war eine Übertragung des Anthropomorphismus und der Idolatrie auf den Confucianismus unvermeidlich.

Religiöse Bauten gab es im alten China nur für den Ahnendienst in der Form eines einfachen Raumes im Familienhause oder einer besonderen Halle für die Tafeln der Vorfahren. Der Confucius-Tempel ist seiner Art nach eine Ahnenhalle. Göttertempel sind in den Taoismus und die Volksreligion erst durch buddhistischen Einfluß eingeführt worden. Auch eine bildliche Darstellung göttlicher Wesen hat erst der Buddhismus nach China gebracht. Durch ihn erfolgte eine Versinnlichung der alten Religionsvorstellungen, die Ausgestaltung von Göttermythologien, die Idolatrie im Kult. Nach dieser Richtung ist der Taoismus vollkommen vom Buddhismus abhängig geworden, während der Confucianismus nur unwesentliche Beeinflussung erfuhr.

Das ritualistische Element überwog in der Staatsreligion das dogmatische. Die Ceremonien (li) bilden von Alters her einen Bestandteil der Religion. Hauptquellen für das Religionswesen bilden daher die Werke über die Riten, die klassischen sowohl wie die späteren Sammlungen. Die litterarische Basis der Staatsreligion hatte zur Folge, daß in ihr die klassischen Schriften selbst ein hohes Maß der Verehrung genossen, die ebenfalls einen religiösen Zug ausmacht.

Die alten Religionsanschauungen und die confucianische Moral haben zu allen Zeiten den Staatseinrichtungen und der Familienorganisation zur Stütze gedient. Das öffentliche und private Leben entsprachen sich von der Wurzel aus. Die Ordnung in der Natur war das Muster für den Bau der menschlichen Gesellschaft. Der Staat bildete nur eine Erweiterung der Familie nach den gleichen Grundsätzen. Die Pietät gegen die Eltern und der Respect gegen Ältere fand in selbstverständlicher Weise einen parallelen Ausdruck in der Unterordnung unter die Regierung des Kaisers und die Verwaltung der Beamten.

Die Han-Kaiser haben die maßgebenden Formen für das Staatswesen und die orthodoxe Religion geprägt. Seitdem ist die Staatsreligion die wesentlichste Stütze des Kaisertums und des Litteratenstandes geblieben.

Der Confucianismus ist vorwiegend auf China selbst beschränkt geblieben. Seine Anschauungen haben nur da einen Einfluß nach außen ausgeübt, wo die chinesische Kultur in ihrer Gesamtheit auf andere Völker übertragen wurde, wie nach Annam, Korea, Japan.

Doch ist gerade in Japan, das vom V. Jahrhundert ab in allem Kulturbesitz von China abhängig wurde, die Wirkung der altchinesischen Religion eine ziemlich geringe gewesen, einmal, weil sich in Japan eine primitive Landesreligion, der Shin-tô, vorfand, in der gerade die von der chinesischen Art abweichenden Charakterzüge des japanischen Volkes ihre Stütze fanden, und dann, weil in Japan der überragende Einfluß des gleichfalls von China her übertragenen Buddhismus jede andre religiöse Einwirkung überwog. Nach Innerasien hat eine Beeinflussung durch den Confucianismus kaum stattgefunden.

Das religiöse Bedürfnis des chinesischen Volkes aber konnte bei der nüchternen Religion, die schon in alter Zeit nur der Kult der oberen Stände, nicht der breiten Masse gewesen, in der officiellen Form des Staatskultes keine volle Befriedigung finden. Der Sinn des Volkes wandte sich daher von selbst dem niederen Aberglauben zu, der von je her bei ihm bestanden hatte, und gestaltete ihn zu einer eigenen Volksreligion aus, die sich neben der für die führenden Klassen maßgebenden Staatsreligion selbständig entwickelte.

In den Bereich seines Glaubens nahm das Volk der Chinesen neben dem Religionsgut der klassischen Litteratur und der confucianischen Moral, die die Grundlage des staatlich anerkannten Kultes bildeten, bereitwillig auch andre Formen aus den abweichenden Systemen auf, wie von dem aus seiner philosophischen Form zu einer abergläubischen Religion entarteten Taoismus und vom fremden Buddhismus, die beide für den groben Sinn der Menge die Lücken der Staatsreligion auszufüllen versprachen durch sinnfällige Formen des Kultes, durch feste Mythologie und Dogmatik, besonderes Priestertum und Tempeldienst, vor allem aber durch eine Lehre vom Jenseits, über das Confucius geschwiegen hatte.

Die alte chinesische Religion gipfelte in den feierlichen Opferhandlungen, die der Kaiser den höchsten Gottheiten der Natur darbrachte, und diese bilden auch den Höhepunkt des officiellen Staatskultes.

Des Kaisers Vorrecht und Pflicht war die Verehrung von Himmel und Erde als höchste Potenzen des Weltalls, der Himmelskörper, der großen Berge und Flüsse des Reiches, der Bodengötter. Damit verband sich der Dienst für die kaiserlichen Ahnen. Es trat hinzu der Kultus des Confucius.

Himmel und Erde wurden vom Kaiser in älterer Zeit gemeinsam zweimal im Jahre verehrt. Durch ein Edict von 1531 sind die Opfer getrennt worden und fanden seitdem für den Himmel zur Winter-Sonnen-

wende (tung-chih), für die Erde zur Sommer-Sonnenwende (hsia-chih) statt. Der Sonne wurde am Frühjahrs-Äquinoctium (ch'un-fên), dem Monde am Herbst-Äquinoctium (ch'iu-fên) geopfert.

Der Kult der Naturkräfte fand unter freiem Himmel statt an offenen Altären, die in den Vorstädten der Hauptstadt lagen. Daher wurden die höchsten Opferhandlungen des Kaisers als „Vorstadt-Opfer" (chiao-chi) bezeichnet. Der Himmelsaltar (T'ien-t'an) befindet sich in Peking im Süden, der Erd-Altar (Ti-t'an) im Norden, der Sonnen-Altar (Ji-t'an) im Osten, der Mond-Altar (Yüeh-t'an) im Westen außerhalb der Stadtmauer. Ihre heutigen Anlagen stammen aus der Ming-Zeit vom Jahre 1531. Für die Beschreibung der kaiserlichen Opfer sind im Folgenden die unter der Mandschu-Dynastie in der Residenz Peking geltenden Verhältnisse zugrunde gelegt[114].

Der Altar des Himmels hat runde Form und steht auf rundem Hügel (yüan-ch'iu), während derjenige der Erde in einer viereckigen Vertiefung (fang-tsê) liegt. Der Erstere ist nach Süden, der Letztere nach Norden orientiert. Für den Himmel erscheinen alle Dinge in ungerader Zahl vertreten, für die Erde in gerader. Dadurch kommt symbolisch der Gegensatz der vom Yang und Yin des Weltalls beherrschten Sphären zum Ausdruck.

Die Erneuerung des kaiserlichen Opferdienstes in der Han-Zeit fand auf Veranlassung des Tung Chung-shu statt. Das Himmelsopfer wurde zur feierlichsten Staatshandlung ausgestaltet, bei der der Kaiser die höchste religiöse Ceremonie für die ihm untergeordnete Menschheit vollzieht und zugleich seinen eigenen himmlischen Uralm verehrt. Das Himmelsopfer bringt gleichzeitig auch die göttliche Stellung des Kaisers selbst zum Ausdruck.

Während der Tage des vorbereitenden Fastens werden keine andren Opfer dargebracht, keine Gebete verrichtet, keine Grabstätten gereinigt, keine Trauerbesuche gemacht, keine Amtsgeschäfte besorgt. Die Leitung der Opfervorbereitungen regeln die Beamten des Opferamtes (T'ai-ch'ang-szu) und des Bankettamtes (Kuang-lu-szu). Sie assistieren auch dem Kaiser bei der Ceremonie selbst. Die beim Opfer zu verlesenden Gebete (chu) werden in der Kanzlei (nei-ko) mit roter Tusche auf blaues Papier geschrieben. Nur bei dieser Gelegenheit darf des Kaisers persönlicher Name (yü-ming) geschrieben werden, der sonst verboten (hui) ist. Die geeigneten Opfertiere ohne Makel (ch'üan) werden sorgfältig ausgewählt, dann in einem besonderen Pavillon (tsai-shêng-t'ing) geschlachtet und die Opferspeisen in der „Götterküche" (shen-ch'u) zubereitet.

Am Tage zuvor begiebt der Kaiser sich auf das Opfergelände, verbleibt wachend und fastend im „Palast der Enthaltsamkeit“ (chai-kung) und legt dort die officiellen Gewänder an für das Opfer, das um Mitternacht beginnt.

Auf der obersten Terrasse des Runden Hügels sind die Tafeln des Hohen Himmels (Huang-t'ien-shang-ti) und der kaiserlichen Ahnen, die sonst in einem besonderen Tempel (Huang-ch'iung-yu) aufbewahrt sind, auf Tischen aufgestellt, vor denen das Opfer dargeboten wird. Die Ahnen des Kaisers, zehn Generationen rückwärts, sind also dem Himmel als „Genossen“ (p'ei) nebengeordnet und erscheinen den Geistern von Sonne, Mond, Planeten, Sternbildern übergeordnet, die im Osten und Westen als Begleitfiguren (ts'ung-wei) in ihren Tafeln vertreten sind[115].

Die Opferhandlungen selbst drücken den Gedanken eines Festmahles aus, zu dem die Götter eingeladen werden, an dem die kaiserlichen Ahnen gemeinsam mit dem Shang-ti teilnehmen. Die dargebotenen Gaben bestehen aus einem ganzen Ochsen, Schüsseln mit allerlei Speisen, Feldfrüchten, Obst, Reiswein, Seidenstoff, Nephritgegenständen und Weihrauch. Die Nebengottheiten erhalten entsprechend geringere Gaben.

Das Opfer zerfällt in neun Abschnitte, nämlich: 1. Einladen der Götter und Kaiserahnen (ying-ti-shen) sowie Anzünden des Brandaltars (fan-t'an), auf dem der ganze Ochse verbrannt wird; 2. Darbieten von Nephrit und Seidenzeug (tien-yü-po); 3. Anbieten der Opfergestelle (chin-tsu) mit Rindfleischbrühe (kêng); 4. 5. 6. Dreimalige Weinspende (ch'u-hsien, ya-hsien, chung-hsien) unter Verlesen des Gebetes bei der ersten; 7. Kosten des Glücksweines und Glücksfleisches durch den Kaiser (szu-fu-tso) und Wegräumen der Opfergaben (ch'ê-chuan) zu späterer Verteilung des Opferfleisches (sung-tso); 8. Verabschiedung der Götter (sung-ti-shen); 9. Verbrennen des Gebetes und der Seidenstücke (liao-chu-po)[114].

Jeder Abschnitt des Opfers ist von bestimmten Musikstücken nach alten Weisen und Tänzen begleitet. Hierbei sind sorgsam die Traditionen der ältesten Zeit bewahrt worden. Jede dieser Opferhandlungen ist mit großem K'o-t'ou vor den Tafeln verbunden unter dreimaligem Niederknien mit je drei Stirnaufschlägen (san-kuei-chiu-pai).

In einer Halle nördlich des Himmels-Altars (Ch'i-nien-tien) bringt der Kaiser seinen Ahnen und den atmosphärischen Geistern Regenopfer (yü) mit der Bitte um rechtzeitigen Regen und Dank für gutes Erntewetter. Dabei werden keine Tiere geschlachtet, aber besondere Tänze aufgeführt und Hymnen gesungen.

Beim Erd-Opfer werden mit der Tafel der Erdgottheit (Hou-t'u), ebenso wie beim Himmels-Opfer, die kaiserlichen Ahnen verehrt und außerdem die fünf Heiligen Berge (wu-yüeh), die fünf Schutzberge (wu-chên), die vier Meere (szu-hai) und die vier Hauptströme (szu-t'u), auch die Berge, in denen sich die Mausoleen der kaiserlichen Ahnen bei Mukden und Peking befinden. Die Opfergaben werden für die Erde und die Berg- und Flußgottheiten in einer Grube vergraben (tsang-k'u), für die Kaiserahnen in Öfen verbrannt.

In der Han-Zeit vollzog der Kaiser als Fortsetzung eines alten Brauches in mehrjährigen Zwischenräumen noch ein besonderes Opfer (fêng) an den Himmel auf dem Berge T'ai-shan in Shan-tung und ein ähnliches (shan) an die Erde auf einem nahegelegenen Hügel.

Die Opfer für die Sonne (Ta-ming) und den Mond (Yeh-ming) an ihren nach Westen und Osten orientierten Altären wurden nur alle zwei oder drei Jahre durch den Kaiser persönlich gebracht, während er sich in den andren Jahren durch einen Prinzen (ch'ien-kuan) vertreten ließ[116].

Das Sonnenopfer fand im Frühjahr, wo das Yang das Yin besiegt, am frühen Morgen (chao-ji) statt, das Mondopfer im Herbst, wo das Yin das Übergewicht über das Yang erlangt, zur Abendstunde (hsi-yüeh). Dabei wurde ein Rind, ein Schaf und ein Schwein geschlachtet.

Nach alter Bestimmung sollte Korn nur opfern, wer selbst die Erde bebaute. Daher mußte auch der Kaiser erst pflügen und säen, bevor er die geerntete Frucht dem Himmel darbringen durfte. So hatte schon Wu-wang ein bestimmtes Feld in eigner Person bebaut[117]. Auch in der Staatsreligion mußte der Kaiser eine Ackerbau-Ceremonie erfüllen als Vorbereitung auf die Opfer an den Himmel und die Ahnen.

Im Süden der Hauptstadt liegt neben dem Himmels-Altar der Altar des Ackerbaus (Hsien-nung-t'an), wo der Kaiser im Frühjahr den Erfinder des Ackerbaues Shen-nung verehrte. An dieses Opfer, bei dem die Gaben in eine Grube versenkt wurden, schloß sich die Ceremonie des „Persönlichen Pflügens" (kung-kêng) an. Der Kaiser zog mit dem Pfluge drei Furchen, und seinem Beispiele folgten die Prinzen und hohen Staatsbeamten. Dann wurde die Saat der fünf Getreidearten in die Furchen gesät. Besondere Beamte sorgten für die weitere Bestellung des reservierten Feldes und die Ernte der Feldfrüchte, die dann zum Himmelsopfer in besonderem Speicher (shen-ts'ang) aufbewahrt wurden.

In gleicher Weise hatte die Kaiserin die Erfinderin der Seidenzucht, Hsien-ts'an, als welche die Gemahlin des mythischen Kaisers Huang-ti galt, zu verehren und auf einem besonderen Gelände am Nordende des Nördlichen Sees (Pei-hai) in der Kaiserstadt zu Ende des Frühlings mit ihren Frauen und Eunuchen die Ceremonie des persönlichen Einsammelns der Maulbeerblätter (kung-sang) zu vollziehen. In den kaiserlichen Seidenwurmhäusern wurden dann die Cocons gewonnen, aus denen das Seidenzeug für die officiellen Opfergewänder hergestellt wurde.

In den Provinzen hatten die Gouverneure und Territorialbeamte für ihre Bezirke die gleichen Ceremonien zu vollziehen.

Auf dem Gelände des Ackerbau-Altars haben noch je einen eignen Altar die Himmelsgötter (T'ien-shen), nämlich Wolken, Regen, Wind, Donner, und die Erdgötter (Ti-ch'i), nämlich Berge, Meere, Flüsse, die auch beim Himmelsopfer verehrt werden, außerdem noch der Planet Jupiter, der T'ai-sui genannt wird, weil sein Umlauf zwölf Erdenjahre währt. Man sah in diesem Gestirn einen Zeitgott, der den irdischen Zeitabschnitten die guten und schlechten Wirkungen des Weltalls zuteilte und daher auf Wachstum und Ernte besonderen Einfluß ausübte.

Außer den Hauptopferstätten in der Residenz gab es auch feste Opferplätze bei den Heiligen Bergen (yüeh), Schutzbergen (chên), an den Übergängen über die Hauptströme (t'u), an Küstenplätzen aufs Meer hinaus. Dort opferte der Kaiser, wenn er auf seinen Reisen im Reiche in die Nähe kam.

Neben den Mächten der Natur in der himmlischen und irdischen Sphäre erfuhren in der altchinesischen Religion die Bodengötter des Reiches, der Teilfürstentümer, Landstriche und einzelnen Örtlichkeiten specielle Verehrung. Sie waren die Schutzgottheiten der Ernte und Feldfrüchte, zugleich aber auch Beschützer der Fürsten, die das Gebiet beherrschten.

So hatte jede Dynastie ihre eignen Bodengötter, Shê-chi, die ihr Stammland und ihre Regierung schützten. Sie waren unterschieden von den volkstümlichen Naturgeistern, welche den Ackerboden und die Fruchtarten selbst repräsentierten, den T'u-ti-shen.

Diese Bodengötter spielen für das Kaiserhaus fast die gleiche Rolle wie die kaiserlichen Ahnen. Daher liegen in der Hauptstadt auch die Stätten ihrer Verehrung zusammen, im Süden der Kaiserstadt beim südlichen Haupttore, an der Ost-Seite der Ahnentempel, an der West-Seite der Altar der Shê-chi.

Im Frühling und Herbst bringt der Kaiser den Bodengöttern ein Bittopfer und Dankopfer (ch'i-szu, pao-szu), wobei ein Rind, Schaf und

Schwein geschlachtet wird. Sie werden auch bei ausbleibendem Regen angerufen, nach eingetretenem Regenfall bedankt. Der Altar ist viereckig wie der Erd-Altar.

Während die vorher beschriebenen Opferhandlungen vom Kaiser in seiner Eigenschaft als Oberpriester für Reich und Volk ausgeführt wurden, vollzieht er das Opfer an die Shê-chi nur für seine eigne Person und die Herrschaft seines Hauses. So leitet der Kult der Bodengötter über zum privaten Ahnendienste.

An den Sonnenwendfesten brachte der Kaiser seinen Ahnen gemeinsam mit Himmel und Erde und mit gleichem Ceremoniell wie für die höchsten Naturgewalten das Opfer dar. Er verehrt aber seine Vorfahren außerdem auch im Familiensinne, wie dies jeder Mann des Volkes tut.

Dem Zwecke des kaiserlichen Ahnendienstes dient in erster Linie der Große Ahnentempel, T'ai-miao, im Süden der Kaiserstadt östlich des Haupteinganges, ein in der Ming-Zeit 1420 errichtetes Gebäude. Es besteht aus drei Hauptthallen (ch'ien-tien, chung-tien, hou-tien) und zwei Seitenbauten (wu).

In der Mandschu-Zeit waren in der Hinterhalle die Tafeln der vier Vorfahren der Dynastie von Aisin Gioro ab aufgestellt, denen ein Kaisertitel nur nachträglich verliehen worden war, während in der Mittelhalle die Tafeln der Kaiser von T'ai-tsu ab ihren Platz hatten. Für jeden von ihnen wurde in einem besonderen Schreine (k'an) seine eigene Tafel sowie rechts davon die Tafeln seiner Hauptgemahlinnen aufbewahrt, daneben war ein Bett und Kleiderrechen wie im Schlafgemach des Lebenden aufgestellt.

Die Nebengebäude enthielten die Tafeln verdienstvoller Prinzen (kung-wang) und verdienter Minister (kung-ch'ên), die damit zu den kaiserlichen Ahnen in das Verhältnis von „Gefährten" (p'ei) traten und Anteil an den Opfern des Kaisers erhielten. Dies war die höchste Ehre, die großen Männern in China zuteil werden konnte.

Einem toten Kaiser wird von seinem Nachfolger ein Tempelname (miao-hao) verliehen. Außerdem erhält er einen postumen Ehrennamen (tsun-shih). Bei der Thronbesteigung pflegt der neue Kaiser seinen Vorfahren einen Zusatz zu ihrem Ehrennamen zu verleihen (chia-shang-tsun-shih). Ebenso erhalten bei Begründung einer neuen Dynastie auch die früheren Ahnen nachträgliche Kaisertitel.

Im Ahnendienste werden die Kaiser und Kaiserinnen unter diesen Ehrennamen, die auf ihren Tafeln verzeichnet sind, verehrt. Der Kaiser nennt sich im Gebet selbst ihr „gehorsamer Enkel" (hsiao-sun).

Im T'ai-miao opfert der Kaiser seinen Ahnen viermal im Jahre, im Frühjahr (tz'u), Sommer (yüeh), Herbst (ch'ang), Winter (chêng). Die Darbringung (hsiang) besteht dabei für jeden verstorbenen Kaiser und seine Gemahlinnen aus einem Rind, Schaf und Schwein, sowie zubereiteten Speisen und Getränken. Die Riten sind denen beim Himmelsopfer ähnlich. Am letzten Tage des Jahres (sui-mu) wird allen Vorfahren ein gemeinsames Opfer (hsia) gebracht.

Wichtige Ereignisse im Kaiserhause und große Staatsangelegenheiten werden den kaiserlichen Ahnen unter feierlichem Ceremoniell mitgeteilt. Ein Vorgang von besonderer Bedeutung ist das Hinzufügen der Ahnentafel eines verstorbenen Kaisers (shêng-fu). Sie wird von der Grabstätte in einer Sänfte zum T'ai-miao gebracht und dort mit großem Opfer in dem Schreine aufgestellt. Dann erfolgt auch die Hinzufügung einer entsprechenden Tafel im Himmelstempel und Erdtempel (shêng-p'ei). Die Tafeln der Kaiserinnen erhalten ihren Platz im Ahnentempel erst nach dem Tode ihres Gemahls mit der seinigen gemeinsam. Für eine Kaiserin, die den toten Kaiser überlebt, geschieht dies dann nach ihrem Tode besonders.

Für die Verehrung seiner Ahnen im häuslichen Sinne hat der Kaiser noch einen kleineren Tempel innerhalb des Palastes in der verbotenen Roten Stadt (tzu-chin-ch'êng), die „Halle zur Aufwartung der Vorfahren" (Fêng-hsien-tien). Dort opfert er zu Vollmond und Neumond jedes Monats, am letzten Tage des Jahres, am 15. Tage des ersten Monats (shang-yüan), zu den Zeitabschnitten des Ch'ing-ming und Shuang-chiang[118], sowie an den Geburtstagen (shêng-tan) und Sterbetagen (chi-ch'ên). Dieser Kult entspricht ganz dem familiären Ahnendienste des Volkes, während die Verehrung der kaiserlichen Ahnen im T'ai-miao ihnen in erster Linie als den Schutzgöttern des Reiches gilt.

Nördlich des Kohlenhügels (Mei-shan oder Ching-shan) befindet sich eine weitere Ahnenhalle, Shou-huang-tien, mit den gemalten Bildern der verstorbenen Kaiser, vor denen am Neujahrstage (yüan-tan) ein Opfer dargebracht wird. Die bildliche Darstellung der Toten ist ein moderner Zug, der den alten Religionsanschauungen durchaus widerspricht.

Die Gräber sind die Wohnstätten der Toten. Daher werden die kaiserlichen Ahnen auch in ihren Mausoleen verehrt. Während das Volk sonst

an den Gräbern nur offene Opferaltäre hat, haben die Kaiser vor jedem Grabhügel (ling) einen Tempel von gleicher Anlage wie der T'ai-miao errichten lassen, der „Halle der überreichen Gnade" (Lung-ên-tien) heißt. Dort wird geopfert an den Todestagen, zur Zeit des Ch'ing-ming, an der Wintersonnenwende, am 15. Tage des 7. Monats (chung-yüan)[119] und am Jahresende (sui-ch'u).

Beim Grabopfer fallen Musik und Tanz fort, dagegen wird laute Totenklage (chü-ai) erhoben. Der persönliche Grabbesuch des Kaisers (yeh-ling), bei dem er einen Korb reine Erde auf den Hügel schüttet (fu-t'u), geschieht in der Zeit des Ch'ing-ming übereinstimmend mit dem allgemeinen Brauche des Volkes, das dann die Gräber der Eltern aufsucht. An den Gräbern erhalten auch die Concubinen der Kaiser ihre Opfer in besonderen Mausoleen.

Für die Kaiser früherer Dynastien besteht ein besonderer Ahnentempel, der in Peking im Westteile der Tatarenstadt liegt, der Li-tai-ti-wang-miao. Dort werden vom Herrscher der regierenden Dynastie die Kaiser aller vorangegangenen Häuser von der mythischen Zeit durch alle Epochen der Geschichte verehrt. Dies geschah früher nur bei einer Auswahl hervorragender Herrscher, Kaiser K'ang-hsi aber verfügte im Jahre 1722 die Aufstellung der Tafeln aller Kaiser, mit Ausnahme derer, die infolge ihrer Untugend (wu-tao) die Gnade des Himmels und ihre Reichsherrschaft einbüßten (wang-kuo). In den Nebengebäuden befinden sich die Tafeln berühmter Staatsmänner (ming-ch'ên) aller Zeiten.

Zweimal im Jahre, im mittleren Frühlings- und Herbstmonat (chung-ch'un, chung-ch'iu) wird hier durch einen Prinzen geopfert. Wenn dies der Kaiser selbst tut, so vollzieht er vor den Herrschern früherer Dynastien, die nicht seine eigenen Ahnen sind, statt des dreifachen nur zweifachen K'o-t'ou. Für die Mausoleen vergangener Dynastien haben die Behörden der betreffenden Bezirke zu sorgen. Wenn der Kaiser auf einer Reise in ihre Nähe kommt, läßt er auch dort opfern.

Die alten Musterkaiser werden als „Lehrmeister" (shih) im Kaiserpalast in einer besonderen Halle (Chuan-hsin-tien) verehrt. Es sind dies: die drei Huang-shih, nämlich Fu-hsi, Shen-nung, Huang-ti; die zwei Ti-shih, Yao und Shun; die vier Wang-shih als Begründer der ältesten Dynastien, Yü, Ch'êng T'ang, Wên-wang und Wu-wang. Ihren Tafeln sind ferner diejenigen des Chou-kung und des Confucius beigegeben. Hier also erscheint Confucius als ein „Gefährte" (p'ei) der heiligen Kaiser des Altertums, der an Rang unter den kaiserlichen Ahnen und den Herrschern früherer Dynastien steht. Nach der ursprünglichen Auffassung

muß der Kaiser, der nur den Himmel über sich hat, als Herr aller andren Gottheiten auch über Confucius stehen. Erst in späterer Entwicklung hat dieser als Höchster Heiliger (chih-shêng) einen Rang über dem Kaiser und eine Stellung zwischen dem Himmel und seinem Sohne erhalten, was dem alten Gedanken vollkommen widerspricht.

Die ältesten Tempel des Confucius waren Holzbauten und haben sich nicht erhalten. Die Form war die einer Ahnenhalle und ist bis heute unverändert geblieben. Die berühmtesten Confucius-Heiligtümer in China sind der Tempel in seinem Heimatsorte Ch'ü-fu, der das Vorbild für alle anderen Bauten des Landes gebildet hat, und der Tempel in der Hauptstadt Peking, Ta-ch'êng-tien im Nordosten der Tatarenstadt. In heutiger Gestalt wurde Letzterer in der Mongolenzeit (XIII. Jahrhundert), Ersterer in der Mingzeit (XIV./XV. Jahrhundert) erbaut.

Die Anlage ist gegen Süden gerichtet. Ihre einzelnen Bauten entsprechen in der Anordnung, Abmessung und Benennung der Hallen, Höfe, Tore genau der alten Überlieferung[120]. Sie ist überall in China die gleiche.

Der Staatskult kennt keine Götterfiguren. Daher enthalten die Confuciustempel in der Regel auch nur die Ahnentafeln des Meisters und seiner Schüler, die ihren Geistern als Sitz (shen-wei) dienen, und vor denen die Opfer dargebracht werden. In der Mongolenzeit ist aber nach buddhistischem Vorbilde die Einführung von figürlichen Darstellungen in den Kultus des Confucius erfolgt. So weist auch gerade der große Tempel zu Ch'ü-fu eine Statue des Heiligen auf.

In der Haupthalle des Tempels (ta-ch'êng-tien) ist auf erhöhtem Rückteile in der Mitte die Tafel des Confucius aufgestellt, mit der Inschrift „Sitz des Geistes des Meisters K'ung, des allerheiligsten früheren Lehrers" (chih-shêng-hsien-shih-K'ung-tse-shen-wei). Ihm zur Seite befinden sich die Tafeln seiner 4 Hauptschüler, der „Vier Gefährten" (szu-p'ei), nämlich 1. Yen Hui als Lieblingsschüler, 2. Tse-szu als Enkel des Meisters (K'ung Chih) und Verfasser der beiden Werke Ta-hsio und Chung-yung, 3. Tsêng-tse als angeblicher Hauptverfasser der Lun-yü, 4. Mêng-tse als Ausgestalter der Lehre. In der Mongolenzeit erhielten diese vier Begleiter Ehrentitel in ihrer Eigenschaft als „Frühere Heilige" (Hsien-shêng): Fu-shêng, Ch'iu-shêng, Tsung-shêng, Ya-shêng, die 1530 erneuert und 1804 neu bestätigt wurden.

An den Seitenwänden der Haupthalle stehen die Tafeln von zwölf weiteren Schülern des Confucius und späteren berühmten Confucianern,

die als „Frühere Weise“ (Hsien-hsien) gerechnet werden, der zwölf „Wissenden“ (chê), zu denen auch der gelehrte Chu Hsi zählt.

In den Seitengebäuden (tung-wu, hsi-wu) des Tempelhofes sind dann die Tafeln der übrigen Schüler, 149 an der Zahl, aufgestellt, die teils als „Weise“ (hsien), teils als bloße „Litteraten“ (ju) bezeichnet werden. Dazu kommen noch 16 Nebenfiguren, Vorahnen des Confucius, sein Bruder und Sohn, Väter der Hauptschüler, so daß im Ganzen 182 Tafeln im Confucius-Tempel Verehrung erfahren.

Opfer werden im Confucius-Tempel zweimal monatlich am Neumonds- und Vollmondstage dargebracht. Es wird dabei kein Fleisch geopfert, zu Neumond nur Wein gespendet, zu Vollmond nur Weihrauch verbrannt. Zweimal im Jahre, am ersten Tage des zweiten Frühlings- und des zweiten Herbstmonats, finden große Feierlichkeiten statt, bei denen drei Opfertiere, Ochse, Schaf und Schwein, geschlachtet, Feldfrüchte, Wein, verschiedene Speisen und Räucherwerk dargebracht werden.

Das große Opfer (ting-chi) soll in der Residenz vom Kaiser vollzogen werden, er wird dabei aber meist von einem hohen Staatsbeamten (chuang-yüan), in der Regel dem obersten Kanzler der Han-lin-Akademie vertreten. In der Provinz ist es die Pflicht des höchsten Civilbeamten.

Die Opferhandlung besteht aus vier Abschnitten: 1. Einladung der Geister (ying-shen), 2. Opferdarbringung (hsien), 3. Wegräumen der Opfergaben (ch'ê-chuan), 4. Verabschiedung der Geister (sung-shen). Jede Darbietung ist mit großem K'o-t'ou (san-kuei-chiu-pai) vor der Tafel des Confucius verbunden. An ihn werden nicht eigentliche Gebete gerichtet, sondern Lobhymnen. Vor den Tafeln der anderen Heiligen und Weisen vollziehen gleichzeitig niedere Beamte das Opfer mit entsprechend geringeren Gaben. Im Tempelhofe findet Musik und Tanz nach besonderem Ritus statt. Das Fleisch der Opfertiere wird dann an die Teilnehmer der Feier verteilt.

Wegen der engen Verbindung des Confucius mit der klassischen Litteratur wird sein Tempel Wên-miao genannt. In Peking schließt sich an ihn das Gebäude der Reichs-Akademie an, das Kuo-tse-chien.

Neben der Sorge für die Wohlfahrt des Reiches ist auch die Belehrung der Unterthanen eine Hauptpflicht des Herrschers. Er hat für die Verbreitung und Befolgung der rechten Lehre zu sorgen. Daher übt er zuweilen auch das Amt der Predigt aus, und zu diesem Zwecke enthält die Akademie einen kaiserlichen Predigtsaal.

Es soll dies mindestens einmal während der Regierung jedes Kaisers geschehen. Er hält dann vor den Gelehrten der Akademie einen Lehr-

vortrag übereinen Text aus den Klassischen Büchern (wu-ching) oder Canonischen Schriften (szu-shu), indem er dazu eine Erklärung (chiangshu) giebt.

Im Kuo-tse-chien werden auch die Marmortafeln aufbewahrt, auf denen die Texte der heiligen Schriften eingraviert sind. Eine solche steinerne Festlegung geschah zuerst im Jahre 175 post während der Han-Zeit (Han-shih-ching), identische Neugravierungen fanden bei Verlegung der Hauptstadt unter den folgenden Dynastien statt, wovon Tafeln der T'ang-Zeit aus der Periode 836—840 als Fragmente zu Hsi-an-fu, Steine der Sung-Zeit aus der Periode 1131—62 in Hang-chou erhalten sind. Die heute in Peking befindlichen schwarzen Steine stammen aus der Ming-Zeit. Sie sind aufgestellt in der sogenannten „Halle der Klassiker" Pi-yung-kung.

Als besondere Ehrung werden im Confucius-Tempel auch die Tafeln tugendhafter Personen aufgestellt, solcher, die sich ausgezeichnet haben durch Loyalität und Rechtlichkeit, kindliche Pietät und brüderliche Liebe (chung-i-hsiao-ti), keuscher Frauen, treuer Witwen und gehorsamer Schwiegertöchter (chieh-hsiao), berühmter Staatsbeamter (ming-kuan), weiser Leute von localer Berühmtheit (hsiang-hsien).

Außer den officiell verehrten „Heiligen", die zu den festen Figuren des Staatskultes als Begleiter des Confucius gehören, kann der Kaiser weise und tugendhafte Männer für heilig erklären und die Aufnahme ihrer Tafeln in den Confucius-Tempel ihres Heimatsortes oder Wirkungsbezirks anordnen. Dies geschieht nach seinem eigenen Ermessen oder in Genehmigung der Bitten von Provinzialbehörden und Ortsgemeinden.

Da die Eigenschaft der Heiligkeit (shêng) vom Yang, dem männlichen Princip der Natur, abhängig ist, kann es unter den Heiligen des Confucianismus kein weibliches Wesen geben. Der Kaiser verleiht aber Ehrungen an Frauen wie z. B. das Recht zur Anbringung von rühmenden Inschriften (shih-fang) oder Errichtung von Ehrenpforten (p'ai-lou)[121].

Die bisher erwähnten Opfer zählen nach ihrer Bedeutung zu den hohen und mittleren Opfern (ta-szu, chung-szu). Außerdem kennt aber die Staatsreligion noch eine große Menge niederer Opfer (ch'ün-szu), die solchen Gottheiten, Geistern und deificierten historischen Persönlichkeiten gelten, die in den klassischen Schriften nicht genannt sind, und daher außerhalb der officiellen Religionsanschauungen stehen, die ganz auf der alten Tradition begründet sind. Ihre Verehrung ist daher nicht geboten, sondern nur erlaubt.

Diese niederen Gottheiten sind zum Teil rein taoistischen Ursprunges, oder sie gehören dem Volksglauben alter und jüngerer Zeit an, manche

haben ihren Kult einer Erweiterung des mit der Verehrung des Confucius verbundenen Heroendienstes zu danken. Es zeigt sich dabei ein Eindringen fremder Bestandteile in die Staatsreligion aus andren Systemen *oder* aus dem populären Aberglauben.

Der Kaiser ist der Herr der Götter. Er kann also auch neue Gottheiten in das Staatspantheon aufnehmen und ihre Verehrung von Staats wegen anordnen. Er kann die Götter ernennen, befördern, absetzen. Der Bestand an Gottheiten ist mithin nicht zu allen Zeiten ein fester gewesen. Er hat sich allmählich stark vermehrt, in manchen Fällen aber ist auch ein alter Kult außer Übung gekommen. Die Staatsreligion wurde *auf solche Weise selbst mit fremden Elementen durchsetzt, die in unsrer* Betrachtung von ihrem alten Gut gesondert werden müssen.

Von den niederen Gottheiten, die eine allgemeine Anerkennung im Staatskult erhalten haben, sind die folgenden zu nennen:

1. Der Kriegsgott Kuan-ti und der Schutzgott der Litteratur Wên-ch'ang, die beide dem taoistischen Pantheon angehören und daher im Abschnitt über den Taoismus näher besprochen werden sollen [122].

2. Die Götter der Heilkunde (Hsien-i), als welche man die mythischen Kaiser Fu-hsi, Shen-nung und Huang-ti aufgefaßt hat, wobei gleichfalls taoistische Vorstellungen eingewirkt haben [123].

3. *Der Nordpolar-Stern (Pei-chi-chün), der seit Alters als Mittelpunkt* des Himmels und Sitz des Shang-ti angesehen wurde, der analog den Kaiserthron beeinflußt, der den Mittelpunkt der Erde bildet. So wurde er ein Schutzgott des Kaisers, der im Jahre 1651 in den Staatskult aufgenommen wurde, und erhielt am Geburtstage des regierenden Herrschers ein Opfer von Blumen, Früchten, Thee und Kuchen.

4. Der Feuergott (Huo-shen), ursprünglich der Planet Mars (Huo-hsing), 1663 zum Staatsgott erhoben. Die Tempel des Kuan-ti und Wên-ch'ang, des Polarsternes und Feuergottes befinden sich in Peking hinter der nördlichen Palastmauer.

5. Die Kanonengötter (P'ao-shen), Beschützer der Artillerie, denen im Herbst von den Oberbefehlshabern der Banner bei der Lu-kou-Brücke am Hun-ho geopfert wird.

6. Der Stadtgott (Ch'êng-huang-shen), Beschützer der Mauern und Gräben, der in jeder ummauerten Stadt Chinas verehrt wird und dessen Kult im Taoismus besondere Ausgestaltung erfahren hat [124]. Sein Tempel in Peking (Ch'êng-huang-miao) liegt im Südwesten der Tataren-Stadt, wo ihm am Geburtstage des Kaisers geopfert wird.

7. Die vier Drachengötter (Lung-shen), die nach dem Volksglauben die atmosphärischen Einflüsse beherrschen und das Fêng-shui der Hauptstadt bestimmen[125].

8. Die Schutzgötter der Stadt- und Palast-Tore (Mên-shen) in der Residenz und der Regierungs-Reisspeicher (Ts'ang-shen) zu T'ung-chou am Ende des Wassertransportweges.

9. Der Erdgott (Hou-t'u-shen), der Beschützer der Bauwerke (Sze-kung-shen); der Gott der Ziegelöfen (Yao-shen).

Es handelt sich dabei stets um Schutzgottheiten des Kaiserhauses, der Staatsregierung und der Bauwerke der Hauptstadt. Die Beziehung auf den Herrscher und seine Reichsgewalt war maßgebend für die Aufnahme dieser Figuren in den staatlichen Kult.

In den Hauptorten der provincialen Verwaltungsbezirke (fu, chou, hsien) werden überall folgende Gottheiten der Staatsreligion verehrt:

1. Confucius, 2. die Bodengötter (shê-chi), 3. der Gott des Ackerbaus (Shen-nung), 4. die Himmelsgötter (t'ien-shen) und Erdgötter (ti-ch'i), 5. der Stadtgott (ch'êng-huang-shen), 6. der Kriegsgott (Kuan-ti).

Außerdem aber giebt es noch viele locale Götter, die in den Provinzen Verehrung finden und deren Kult auf Antrag der Behörden oder Bitten der Bevölkerung vom Kaiser gestattet worden ist. Es sind dies entweder örtlich besonders beliebte Gestalten des Volksaberglaubens oder canonisierte Menschen, die sich um das Wohl des Landes verdient gemacht haben. Die Verbindung mit der Staatsreligion bildet dabei nur die kaiserliche Genehmigung. Sonst geht mit diesen „Besonderen Opfern" (chuan-szu) der officielle Kult ganz in den Bereich der Volksreligion über.

Wie der Kaiser in seiner Residenz die Tafeln verdienstvoller Prinzen und Minister in seinem eignen Ahnentempel aufstellen oder besondere Ruhmeshallen erbauen ließ, wie das Chao-chung-tz'u und Hsien-liang-tz'u in Peking, so gab er auch oft Erlaubnis zur Errichtung von Privattempeln (chuan-tz'u) in den Provinzorten, in denen das Gedächtnis hervorragender Persönlichkeiten gefeiert werden sollte. Wie der Kult des Confucius für den Bereich des ganzen Reiches eingeführt worden war, so entwickelte sich auch ein localer Heiligendienst, der nur für bestimmte Bezirke Geltung hatte, die mit dem Leben und Wirken eines vorbildlichen Mannes in Beziehung standen.

Eine Pflicht des Kaisers bestand darin, den Seelen der ohne Nachkommen Verstorbenen (li) zu opfern. Dies geschah in der Landeshauptstadt dreimal jährlich und mußte in gleicher Weise in den Provinzen

ausgeführt werden, damit die „Obdachlosen und Hungrigen Gespenster“ (ku-kuei, ê-kuei) dem Volke kein Unheil brächten.

Die Staatsreligion kennt keinen besonderen Priesterstand. In der Hauptstadt üben der Kaiser, die Prinzen, die Würdenträger des Hofes und hohen Staatsbeamten die religiösen Functionen bei den großen Opferhandlungen aus. In den Provinzen gehört der Vollzug der staatlich festgesetzten und local gestatteten Opfer zu den Amtspflichten der Territorialbeamten.

## Kapitel VII

## DAS STAATSDOGMA IN SEINEM VERHALTNIS ZU ANDREN LEHREN UND DIE JÜNGERE ENTWICKLUNG DES CONFUCIANISMUS

*Mit der Han-Zeit hat die Regierung die confucianische Lehre zur* allein gültigen erhoben. Das philosophische Dogma und der religiöse Kult beruhte gänzlich auf der klassischen Grundlage. Jede vom confucianischen Lehrsystem abweichende Gedankenrichtung oder Religionsform mußte von Staats wegen als heterodox abgewiesen, bekämpft oder sogar verfolgt werden. Als orthodox konnte fortan nur gelten, was mit den klassischen Schriften übereinstimmte, wie sie von Confucius festgelegt worden, und wie sie von den Gelehrten der Han-Zeit zum Canon erhoben waren.

Insbesondere trat der officielle Confucianismus von der Periode der Han ab in ausgesprochenen Gegensatz zu dem inzwischen stark entarteten Taoismus und zu dem nach China verpflanzten fremden Buddhismus. Ihre Systeme konnten für die chinesische Regierung nur ketzerische Irrlehren bedeuten.

Das chinesische Volk ist in religiösen Dingen stets indifferent gewesen. Es hat zur Annahme fremder Lehren geneigt, soweit solche den nationalen Anschauungen nicht geradezu widersprachen. Unter den Bewohnern des großen Reiches hat praktisch für die drei Religionssysteme, die sich seit der Han-Zeit zu selbständiger Form entwickelten, gegenseitige Toleranz bestanden, und diese hat zu einem allgemeinen Synkretismus und wechselseitiger Durchdringung geführt, wie sie sich in der modernen Volksreligion zeigen.

Anders als die Volksmenge aber dachte die Staatsregierung. Für sie war alles, was nicht mit dem confucianischen Dogma, der von ihr für allein orthodox erklärten Lehre (chèng-chiao, tuan-chiao), übereinstimmte, verwerflich. Sie hat daher stets die Ausbreitung fremder Religionen gehindert, wo sie konnte, und hat sie, wo sie sich nicht ausrotten ließen, wenigstens in ihrer Entwicklung gehemmt.

stimmte, falsch (pu-chêng, pu-tuan) als unklassisch (pu-ching), heterodox (i-tuan), daher ketzerische Irrlehre (hsieh-chiao, yin-chiao).

Solche durften nicht geduldet werden, denn sie waren für die Moral im Volke verderblich und für den Bestand des Reiches gefährlich. Hierin war der Confucianismus nicht eine Religion, die andre Religionen unduldsam behandelte, sondern eine Staatsidee, die sich durchsetzen wollte und dazu alle Meinungen der Unterthanen ihren Grundsätzen zu unterwerfen suchte.

Der Staat der Han war ganz auf einer religiösen Basis aufgebaut, wie sie die alte Tradition ergab. Die Regierung des Kaisers war ursprünglich ein vom Himmel verliehenes Amt und hat diesen hohenpriesterlichen Charakter stets bewahrt. Der chinesische Staat war seinem Wesen nach verkörperte Religion.

Der Kaiser besaß seine höchste Gewalt im Auftrage des Himmels auf Grund seiner persönlichen vollkommensten Tugend. Jeder Staatsbeamte übte seine Amtsbefugnisse aus kraft der ihm vom Kaiser übertragenen göttlichen Teilgewalt und war für seinen Bezirk nicht nur Leiter der Verwaltung, sondern zugleich auch Priester des Staatskultes.

Das Staatswesen war eine Institution des Himmels. Die heilige Überlieferung der klassischen Schriften bildete seine Basis. Diese war politisches Dogma. Die chinesische Regierung konnte nur confucianisch sein, und der Confucianismus gewann die Bedeutung einer politischen Religion. Als solche beanspruchte sie eine unfehlbare Ausschließlichkeit und mußte sich notwendig intolerant erweisen gegen andre Meinungen. Sie vertrat seit der Han-Zeit ein festes Programm. Das confucianische System machte das Wesen des chinesischen Staates aus. Was ihm widersprach, war nicht nur verwerflich und ketzerisch, sondern staatsgefährlich.

Die Intoleranz der Staatsregierung entsprang also nicht eigentlich religiösen, sondern politischen Gründen. Der officielle Confucianismus hat die von seinem klassischen Princip abweichenden Richtungen niemals als berechtigt neben sich anerkannt; er hat zwar die fremden Lehren im Volke meist mit Stillschweigen bestehen lassen, sie aber gelegentlich auch unterdrückt und gewaltsam verfolgt. Dies geschah dann nicht wegen ihrer religiösen Meinungen, sondern immer aus Staatsgründen, wo in dem Auftreten der Taoisten und Buddhisten, und ebenso später der Muhammedaner und Christen, eine politische Gefahr erblickt wurde.

Die vom Kaiser in seiner Eigenschaft als Sohn und Vertreter des Himmels ausgeübte Macht über alle Götter und Geister ist consequent auch über

den Rahmen der orthodoxen Staatsreligion hinaus ausgedehnt worden. Er galt selbstverständlich auch als die oberste Instanz für die Taoisten und Buddhisten in seinem Reiche. Er stand nicht nur als Landesherr, sondern als religiöses Oberhaupt über dem tibetischen Dalai-Lama, dem mongolischen Hutuktu und dem Groß-Exorcisten der taoistischen Hierarchie. Er beherrschte auch die Götter des taoistischen Pantheons und nahm selbst die Rolle eines „Lebenden Buddha" (chin-Fo) ein.

Die göttliche Priesterstellung des Kaisers wurde auch als politisches Dogma angewandt, um für den Herrscher von China den Anspruch einer Universal-Monarchie zu begründen. Neben der orthodoxen confucianischen Lehre durfte es keine berechtigten andren Glaubensformen geben, und das chinesische Kaiserreich konnte auch keine andre politische Macht als ebenbürtig anerkennen.

So haben fremde Religionen, Buddhismus, Islâm, Christentum, innerhalb des chinesischen Staatsorganismus immer nur eine Duldung mit bestimmter Beschränkung gefunden. Man ließ ihnen religiöse Freiheit, soweit sie nicht politischen Grundsätzen widersprachen. Aber man verbot und unterdrückte rücksichtslos jede Glaubensform, die für den confucianischen Staatsgedanken gefährlich werden konnte.

Wie für die Chinesen selbst Religion und Staatswesen untrennbar verknüpft waren, so mußten sich für sie beim Auftreten fremder Nationen, die zu ihnen nicht im Verhältnis abhängiger Tributstaaten standen, religiöse und politische Motive als miteinander verbundene darstellen, auch da, wo dieses Verhältnis nach abendländischer Beurteilung nicht bestand. Der in neuster Zeit mehrmals hervorgetretene Fremdenhaß hat niemals religiöse, sondern stets politische Gründe gehabt.

Die klassischen Schriften selbst haben die Ausrottung falscher Lehren schon für Staatspflicht erklärt[126]. In diesem Sinne hat Mêng-tse die Meinungen des Yang Chu und Mo Ti angegriffen[127]. So hat später Han Yü sein berühmtes Memorandum gegen den Buddhismus an die Regierung des T'ang-Kaisers gerichtet[128]. Im Gesetzbuch (Ta-Ch'ing-lü-li) sind besondere Ketzergesetze enthalten[129]. Das Heilige Edict (Shêng-yü) des Kaisers K'ang-shi sagt ausdrücklich in seiner 7. Maxime: „Verwerfet die Irrlehren, damit die rechte Lehre in Ehren gehalten werde!" (ch'u-i-tuan i-ch'ung-chêng-hsüeh).

Was der Kaiser in besonderen Fällen gestattete, erhielt dadurch Berechtigung. Auf solche Weise konnten auch fremde Gedanken und Kultformen in die Staatsreligion aufgenommen werden. Die Regierung hat aber auch oft die Verehrung von Gottheiten, die beim Volke ohne kaiser-

liche Bestätigung eingeführt war, als ketzerische Opfer (yin-szu) unterdrückt.

Nach der Theorie ist es ganz unmöglich, daß der Kaiser, der an der Spitze des Staates steht, einer häretischen Richtung angehören kann.

Im Kaiser als dem „Sohn des Himmels“ (T'ien-tse) findet das orthodoxe System seinen höchsten Ausdruck und den notwendigen Schlußstein seines Aufbaus.

Der Kaiser von China ist dem Begriff nach Confucianer. Seine Person ist ein unentbehrlicher Bestandteil der orthodoxen Religion. Der Herrscher regiert nicht nur den Staat, er vertritt auch dessen Religion als höchste Stelle. Er bedeutet für beide weniger eine Person als vielmehr ein Princip.

Obwohl viele Kaiser nach ihrer privaten Neigung die vom Confucianismus abweichenden Lehren begünstigt und mehrere Dynastien ganz oder vorwiegend dem Buddhismus oder Taoismus angehangen haben, so ist die Staatsregierung auch unter ihnen stets confucianisch gewesen. Es ist niemals der Versuch gemacht worden, eine andre Lehre zur Staatsform zu erheben.

Das System des Confucius hat dem Reichsorganismus und dem Beamtentum in China seine Festigkeit gegeben. Das Staatsinteresse, das der Kaiser zu vertreten hatte, forderte immer die Aufrechterhaltung der orthodoxen Lehre, gleichviel welche Neigungen als Mensch er haben mochte. So ist selbst unter der Mongolen-Herrschaft die von dieser begünstigte buddhistische Richtung nicht in wesentlichem Maße in den geschlossenen Kreis der Litteraten und Beamten eingedrungen.

* *
*

Die größte Mannigfaltigkeit hat das chinesische Denken in der ältesten Periode gezeigt. In der jüngeren Chou-Zeit entstanden zwischen dem VII. und III. Jahrhundert die großen Systeme, neben denen noch verschiedene abweichende Richtungen Freiheit zu vielseitigem Ausdruck fanden.

Daß die Gedanken des alten China nur in knappen Schriften niedergelegt wurden, hatte seinen Grund in den damals noch ungenügenden Mitteln zur Aufzeichnung. Der Weg der Überlieferung war vorwiegend die mündliche Lehre. Erst in der Han-Zeit konnte auf Grund des verbesserten Schriftwesens nach Erfindung von Pinsel und Papier eine Litteratur entstehen. Aber als sie in die Lage kam, sich an Umfang auszudehnen, da war zugleich auch das Geistesleben in ein Schema festgelegt, das selbständige Weiterentwicklung hemmen mußte.

Die Anschauungen, die für die Staatsorganisation, Religionswesen, sociales Leben maßgebend waren, hatten durch die confucianische Schule eine starre Formulierung erhalten, in der sie zum Dogma erhoben wurden, das fortan das officielle Chinesentum ganz beherrschte. Inhalt und Form des Denkens war ein fester Rahmen vorgeschrieben, der nicht mehr beliebig überschritten werden durfte. Der Gegenstand blieb nun das von alter Zeit Überlieferte, das unermüdlich bearbeitet und ausgelegt wurde.

So waren die Gelehrten der Han-Zeit fast ausschließlich beschäftigt mit dem Stoff der klassischen Schriften, auf denen das confucianische Dogma beruhte. Eine umfangreiche Litteratur erläuterte und commentierte ihren Inhalt und diente dem Zweck, die staatlichen und socialen Formen auf die alte Tradition zu begründen[130]. So war es natürlich, daß jetzt auch die Geschichtsschreibung einen neuen Sinn und höheren Wert erhielt. An Stelle kurzer Notizen über politische Ereignisse entstand in der Han-Zeit eine ausführliche Darstellung der Vergangenheit, die das Vorbild für Gegenwart und Zukunft sein sollte. Nach dem Muster des grundlegenden Werkes von Sze-ma Ch'ien, des Shi-ki, wurden die ausgezeichneten Geschichtswerke der Han-Zeit, das Ch'ien-Han-shu des Pan Ku († 92 post) und das Hou-Han-shu des Fan Yeh († 477) geschrieben, die ihrerseits wieder das Vorbild für die officiellen Reichs-Annalen aller späteren Dynastien geworden sind.

Außer dem Staatszwecke diente die Geschichtsschreibung zugleich der Ahnenverehrung. Die Taten der ehrwürdigen Vorfahren sollten festgehalten und weiterüberliefert werden. Daraus erklärt sich der vorwiegend biographische Charakter der chinesischen Historien.

Neben den klassischen und geschichtlichen Studien trat die Philosophie ganz in den Hintergrund. Zu ihrer Betätigung war kein Anlaß, da das confucianische Dogma unbestrittene Herrschaft übte und für alle Fragen die allein richtige Antwort zu geben beanspruchte. Abweichende Gedanken konnten nur in der Stille gepflegt werden und durften sich nicht mehr laut äußern. Die taoistische Weltanschauung, die früher gleichberechtigt neben der confucianischen gestanden, verschwand aus dem officiellen Leben Chinas und zog sich in die Abgeschiedenheit der Klöster zurück. Die Lehren des Lao-tse gingen eine Verbindung ein mit den religiösen Vorstellungen des niederen Volksglaubens und traten damit vom philosophischen Boden auf den religiösen über. Sie wurden das Bekenntnis einer verbotenen Secte und verloren daher ihren äußeren Einfluß.

Von der Han- bis zur Sung-Dynastie, d. h. in dem langen Zeitraume von circa 200 ante bis 1000 post hat China kaum einen originalen Denker gehabt. Die Skepsis des Wang Ch'ung bedeutete das letzte Erzeugnis selbständiger Philosophie in einem vom confucianischen Schema abweichenden Sinne.

In der auf die Han-Zeit folgenden Epoche ging das langsame Eindringen buddhistischer Gedanken in China vor sich. Während der T'ang-Dynastie traten mit einer Betonung individueller Eigenart Strömungen hervor, die eine stark taoistische Färbung hatten und auch deutlich den indischen Einfluß zeigten. Ihnen wandten sich namentlich Dichter und Künstler zu, sie fanden aber auch Ausdruck bei einigen Denkern, wie Wang-T'ung, auch Wên-chung-tse genannt, (583—616)[131] und Liu Tsung-yüan (773—819)[132].

Zur Befestigung des staatlichen Dogmas trug die Erweiterung des Kuo-tse-chien zu einer Reichs-Universität durch Kaiser T'ai-tsung († 650) und die Begründung der Han-lin-Akademie durch Kaiser Hsüan-tsung (um 730) wesentlich bei. Diesen Instituten haben Chinas größte Gelehrten angehört, die seitdem mit ihrem Ansehen das Denken beherrschten.

Die orthodoxen Anschauungen fanden ihren eifrigsten Verfechter in Han Yü (768—824), canonisiert als Wên-kung, der sich in scharfen Angriffen gegen die andren Richtungen wandte. Sein berühmtes Memorandum gegen den Buddhismus, das er im Jahre 819 dem Kaiser Hsien-tsung einreichte, war für die Geschichte des Buddhismus in China von einschneidender Wirkung[133].

Han Yü, der strenge Confucianer, war mehr Kritiker als selbständiger Denker. Seine Tätigkeit hat aber die Consolidierung des Confucianismus zu einem unerschütterlichen System in fester dogmatischer Form vorbereitet, die dann im Zeitalter der Sung erfolgte. An der Gestaltung des chinesischen Denkens gewann der Buddhismus trotzdem einen wesentlichen Anteil. Zwar wies die Philosophie der Sung-Zeit grundsätzlich den fremden Stoff ab und richtete ihre Bemühungen ganz auf die Ausgestaltung der confucianischen Lehren, sie wählte dazu aber doch, sich selbst unbewußt, neue Methoden zur Behandlung der alten Probleme. Hierbei hat der Buddhismus äußeren Einfluß ausgeübt auf die Betrachtung der Dinge in neuem Lichte, mit mehr logischer Schärfe.

Auf den Charakter der chinesischen Philosophie hat die Zeichenschrift in beschränkendem Sinne eingewirkt. Die Sprache ist das Werkzeug des Denkens und die Schrift das Mittel zu seiner Fixierung. Die Präcision

der Gedanken war bei einer Sprache ohne grammatische Gestaltung und einer Schrift in Begriffsbildern nicht in erforderlichem Maße erreichbar. Auch die allzu prägnante Form beeinträchtigte die Klarheit des Ausdrucks. So haftete notwendig altchinesischem Denken eine gewisse Unbestimmtheit und Allgemeinheit an [134]. Zudem lag ein Mangel an reiner Logik im Volkscharakter, der nüchtern und praktisch war, dem aber der metaphysische Trieb der Inder und Griechen ganz fehlte.

Die Systeme der großen Denker des Altertums waren stets auf einen praktischen Zweck gerichtet. Ein völlig abstraktes Denken war selten. Wo es, wie bei den taoistischen Philosophen, hervortritt, bildet es eine Ausnahmeerscheinung. Hierin nun zeigte sich indisches Denken weit überlegen. Die Methodologie des Buddhismus wirkte ein zu einer Erhöhung der logischen Klarheit. Das chinesische Denken alter Zeit war entweder nüchtern-alltäglich, oder mystisch-uferlos. Ein System der Logik und Kritik wurde erst einer neueren Zeit möglich. In diesem Sinne sah die Sung-Zeit ihre Aufgabe in einer Systematisierung des orthodoxen Lehrgebäudes und schuf den Neu-Confucianismus als Ausdruck einer Jüngeren chinesischen Philosophie.

* * *

Die Zeit der Sung hat keine neuen Werke mit selbständigem Inhalt geschaffen, aber den alten Stoff in andrer Weise als bisher betrachtet, alle Gedanken zusammengefaßt und zu festem System verarbeitet. Das Klassische ist in China immer lebendig geblieben. Einer Renaissance hat es daher nicht bedurft. Das Werk, das die Han-Zeit begonnen, aber hat die Sung-Zeit vollendet.

Das überlieferte Wissen erfuhr durch hervorragende Gelehrte eine großartige Ausgestaltung und wurde in encyclopädischen Werken von erstaunlichem Umfange niedergelegt [135]. Sze-ma Kuang (1019—86) wurde der Vater einer neuen Geschichtsschreibung [136]. Er vertrat die alten Grundsätze des Staatswesens und war daher der heftigste Gegner der utopistischen Reformversuche des Wang An-shih (1021—86). Als hervorragende Schriftsteller schufen Ou-yang Hsiu (1007—72), Wang An-shih, Tsêng Kung (1019—83), Su Shih (= Su Tung-p'o 1046—1101) einen meisterhaften Stil [137].

Die Lehren der Philosophen der Sung-Zeit werden als „Naturphilosophie", Hsing-li, bezeichnet [138]. Sie nahmen ihre Anregung aus dem J-king und standen durchaus auf orthodoxer Basis, wenn sie auch in formaler Hinsicht vom Buddhismus beeinflußt waren. Die ersten Vertreter waren Shao Yung (1011—77) und sein Sohn Shao Po-kuo (1057

bis 1134), Chou Tun-i oder Chou Lien-ch'i (= Chou-tse 1017—73), seine Schüler Ch'êng Hao (1032—85) und Ch'êng I (1033—1107), sowie deren Oheim Chang Tsai oder Chang Ming-tao (1020—76).

Von diesen ist Chou Tun-i der Bedeutendste. Er steht allen früheren Philosophen als der erste systematische Denker Chinas gegenüber. Seine Lehren sind in klaren Sätzen niedergelegt in zwei kleinen Schriften, die seine Schüler unter dem Titel T'ai-chi-t'u und T'ung-shu herausgaben. Sie enthalten in knappster Form ein geschlossenes Gedankensystem, in dem der kosmische Dualismus von Yang und Yin zu einem Monismus umgestaltet wird, indem ihre Gegensätze in einer höheren Einheit aufgelöst sind, die als T'ai-chi „Urprincip" bezeichnet ist, von der alle Kräfte und Erscheinungen ausgehen.

Der hervorragendste Schüler des Chou Tun-i war dann Chu Hsi 1130—1200), dessen Bedeutung aber nicht in erster Linie auf philosophischem Gebiet liegt. Hierin übernahm er das System seines Lehrers, das er erweiterte und umgestaltete. Den monistischen Hauptgedanken aber hat er wieder aufgegeben und ist zur dualistischen Anschauung zurückgekehrt.

Die materielle Welt, die Chou Tun-i aus dem Urprincip (T'ai-chi) als ihr Product hervorgehen ließ, sieht Chu Hsi als von Ewigkeit bestehend an. Sie ist nicht die Schöpfung, sondern nur die Erscheinung eines geistigen Principes, das dem stofflichen nicht zeitlich, sondern nur logisch vorhergeht. Diese beiden Principien sind urewig, das geistige ist die Vernunft (li), das stoffliche die luftförmige Substanz (ch'i). Die Materie ist von der Weltvernunft abhängig, die die Norm bildet für alle Erscheinungen, die aus dem Stoffe hervorgehen. Ohne die Materie aber könnte die Vernunft sich auch nicht manifestieren.

Es giebt kein absolutes Nichts. Auch im Zustande des Chaos, der „Großen Leere" (t'ai-hsü) hat die Materie immer existiert, befand sich aber in vollkommener Ruhe. Durch die Einwirkung des Vernunftprincipes kam sie in Bewegung und geriet in einen Entwicklungsproceß. Durch diesen entstanden die dualen Kräfte Yang und Yin, die als bewegte und ruhende Materie aufzufassen sind. Aus ihrer Mischung bildeten sich die fünf Elemente, daraus dann alle Einzeldinge.

Die beiden Principien der Vernunft (li) und Substanz (ch'i) bilden in ihrer gegenseitigen Bedingtheit die „Große Einheit" (t'ai-i), die vernunftbegabte Materie. Die Schöpfung kehrt nach Ablauf einer Weltperiode in den Zustand des Chaos zurück und der Entwicklungsproceß beginnt dann von neuem. Am Uranfange (t'ai-chi) aber lag niemals das absolute Nichts.

Die Vernunft herrscht als bewegende und gestaltende Kraft. Sie wird von Chu Hsi gleichgesetzt mit dem klassischen Begriff des Shang-ti. Der Himmel ist aber bei ihm keine Persönlichkeit im Sinne eines göttlichen Wesens. Er bedeutet ihm lediglich den Inbegriff der Natur, deren inneren Sinn und oberstes Gesetz.

Auch die Menschennatur besteht aus den beiden Principien des Stoffes und der Vernunft. Das geistige Element, das die materielle Erscheinung bestimmt und beherrscht, muß seinem Ursprunge und Wesen nach immer gut sein. Das Dogma des Mêng-tse von der grundsätzlich guten Naturanlage des Menschen erhält bei ChuHsi unfehlbare Geltung. Jetzt erst gelangt durch Chu Hsi die Lehre des Mêng-tse zu dem Ansehen höchster Autorität.

Aus dem materiellen und dem geistigen Element wird im Menschen der Körper und die Lebenskraft gebildet. Beim Tode verläßt die Seele den Leib und kehrt zu ihrem himmlischen Ursprunge zurück, während der leblose Körper der Erde anheimfällt. Das Weltall ist beseelt von geistigen Kräften. Die guten Geister (shen) gehören dem Yang, die bösen Dämonen (kuei) dem Yin an. Sie sind selbst auch nur Erscheinungen der Natur und ihrer beiden Urprincipien.

Das Hauptverdienst des Chu Hsi liegt in seiner Tätigkeit als Textkritiker. Er hat die klassische Litteratur revidiert, ihre Texte genau geprüft und die in ihr enthaltenen Widersprüche beseitigt. Dadurch hat er die Staatslehre gegen alle Angriffe gesichert. Er verteidigt stets ausdrücklich den confucianischen Standpunkt gegen abweichende Richtungen und verdammt den Taoismus und Buddhismus.

Chu Hsi hat aber nicht nur äußerlich das Ansehen des Confucianismus gefestigt, sondern auch eine bisher bestehende Lücke ausgefüllt, zwar nicht durch eine positive Religion, die aus seiner unpersönlichen Philosophie nicht hervorgehen konnte, wohl aber durch eine positive Sittenlehre. Er verband die losen Aussprüche des Confucius zu einem einheitlichen Ganzen und gelangte damit zu einer Dogmatisierung des confucianischen Systems. Das von ihm geschaffene Lehrgebäude, das als Neu-Confucianismus bezeichnet wird, hat für die folgenden Zeiten bindende Kraft gehabt und seinen Bestand auch über die Mongolen-Epoche bewahrt. Die Erstarrung des Geisteslebens, dem durch das orthodoxe System undurchbrechbare Schranken gezogen waren, wurde damit zu einer dauernden und vollständigen. Durch Chu Hsi waren die Gedanken in einen Rahmen festgelegt worden, der nicht mehr überschritten werden durfte. Sein System erhielt eine Autorität, gegen die kein Widerspruch mehr möglich blieb.

Chu Hsi war ein Polyhistor auf allen Gebieten. Er hatte alles studiert, was aus dem Altertum überliefert war, die klassischen Schriften, die historischen, philosophischen und rituellen Werke, daneben auch die taoistische und buddhistische Litteratur. Der buddhistische Einfluß auf die Form seiner Philosophie ist unverkennbar. Er hat über Geschichte und Politik, Moral und Erziehung geschrieben. Seine Commentare zu den Klassikern sind von größter Sorgfalt. Er giebt darin scharfsinnige Erläuterungen zweifelhafter Stellen und beweist sich als ein unfehlbarer Grammatiker. Seine Entscheidungen, die er nach Aufzählung der verschiedenen früheren Meinungen als seine „unmaßgebliche Ansicht“ anführt, mit der bescheidenen Formel „Ich, der Unwissende, sage“, haben in der Gelehrtenwelt Chinas unbestrittene Geltung erhalten.

Chu Hsi hat die Schriften Ta-hsio und Chung-yung, die bisher Abschnitte des Li-ki bildeten, aus diesem Zusammenhange herausgelöst, sie mit den Lun-yü und dem Buche Mêng-tse zu einer Sammlung vereinigt, die gleichen Rang mit den alten Klassikern erhielt. Seitdem stehen neben den „Fünf klassischen Büchern“ (wu-ching) die „Vier canonischen Schriften“ (Szu-shu). Das überragende Ansehen des Mêng-tse innerhalb des confucianischen Systems ist durch Chu Hsi begründet worden.

Chu Hsi hat auch eine kurze Zusammenfassung der Vorschriften des Li-ki als eine Sittenlehre für das Volk gegeben in seiner Schrift Chia-li. Auf der Grundlage des Ta-hsio verfaßte er das Hsiao-hsio als einen Leitfaden des sittlichen Handelns und schicklichen Benehmens, der für alle spätere Zeit das maßgebende Buch des Moralunterrichts in der Schulerziehung geworden ist.

So hat Chu Hsi in China einen Ruf erlangt, der ihn gleich hinter Confucius und Mêng-tse stellt, als ein Gelehrter von höchstem Wissen, der „nicht seinesgleichen hat“, und er ist deshalb auch zu einem Heiligen der Staatsreligion erhoben worden, der im Confuciustempel verehrt wird.

Lu Chiu-yüan (1140—92), ein Freund des Chu Hsi, hat ihm freilich den wohl berechtigten Vorwurf gemacht, daß er das reine Wissen allzu stark betont und darüber die Gefühle des Herzens ganz vernachlässigt habe.

Die überragende Autorität des großen Chu Hsi hat nach der Sung-Zeit das Aufkommen einer nicht vollkommen in den Bahnen seiner Anschauungen wandelnden Philosophie in China nicht mehr gestattet. Daher mußte ein hervorragender Denker der Ming-Zeit, der sich mit seinen Gedanken in Gegensatz zu jenem setzte, Wang-Yang-ming oder Wang Shou-jên (1472—1528) fast ganz unbeachtet bleiben.

Dieser legte das Hauptgewicht nicht auf das Wissen, sondern auf die Ethik. Er suchte nicht eine verstandesmäßige Erklärung der Welt, sondern Grundsätze für die Erziehung des Menschenwillens und wollte auf einem subjectiven Wege dem Volke den wahren Sinn der confucianischen Lehren erschließen.

Der Geist bestimmt das Naturgesetz und außer ihm giebt es keine andre wirkende Kraft. *Die geistige Willenstätigkeit erschafft die Dinge* der Erscheinung. Der menschliche Geist als Mikrokosmos ist der Schöpfer der Welt als Makrokosmos. Die Quelle alles Erkennens liegt im Subject, nicht in den Objecten. Es ist daher verkehrt, Gesetze in den Dingen selbst zu suchen, die doch vielmehr vom eignen Ich abzuleiten *sind*.

Wissen ist nur zu erlangen durch Studium der eignen menschlichen Natur. Wir besitzen in uns eine Norm für das moralische Handeln, die wir nur recht zu begreifen brauchen. Gut und Böse sind keine Begriffe, die in der Natur außer uns gegeben wären, sie werden erst durch Gefühle erzeugt und können je nach dem Standpunkte wechselnden Wert haben. Die Vollkommenheit, nach der wir streben, ist zu erreichen durch Erkenntnis des eignen wahren Wesens.

Wang Yang-ming hat sich einem erkenntnistheoretischen Idealismus in abendländischem Sinne schon stark genähert. Sein Werk Chuan-hsi-lu hat in China sehr geringen Einfluß ausgeübt, dagegen wurde es nach Japan übertragen und ist dort zum Ausgangspunkt einer ganzen Schule geworden. *Die selbständige japanische Philosophie confucianischer* Richtung beruht ganz auf dem Gedanken des Wang Yang-ming (= Ô Yô-mei)[139].

Chu Hsi hat den officiellen Geist der späteren Jahrhunderte ausschließlich beherrscht. Erst aus dem Bekanntwerden europäischer Gedanken *haben dann die Chinesen einen freieren Standpunkt gewinnen* können, der ihnen eine Beurteilung der Sung-Philosophie und die Berücksichtigung andrer Anschauungen ermöglichte. So hat die neueste Zeit auch das Maß von Autorität, das man dem Chu Hsi eingeräumt hatte, als teilweise übertrieben erkannt[140].

Wir haben bisher ausschließlich vom alten kaiserlichen China gesprochen, ohne das neue China zu berücksichtigen, das nach seiner Revolution eine Republik geworden ist. Es muß nun aber die Frage gestellt werden nach der Bedeutung des Confucianismus für das heutige moderne China.

Unsre Betrachtung hat gezeigt, wie die Lehren des Confucius ganz und gar auf der alten Tradition beruhten, wie seine Schule in allen Fragen nur die altchinesischen Grundanschauungen wiedergab. Der Confucianismus giebt ein klares Bild der ursprünglichen Gedankenwelt des chinesischen Volkes, das sich von Trübung durch fremde Einflüsse fast ganz rein erhalten hat. So kam es, daß das orthodoxe System, an dessen Anfang die typische Persönlichkeit des Confucius steht, die Entwicklung des chinesischen Geisteslebens für alle Zeiten in ausschlaggebender Weise beherrscht hat.

Insbesondere hat die Verbindung der confucianischen Morallehre mit dem Staatsgedanken für die officiellen Seiten der chinesischen Kultur das feste Gerüst geschaffen. Hierauf beruhte die Bedeutung der Kaiserwürde, die Maschinerie der Staatsregierung, die Organisation des Beamtentums, das Ansehen des Litteratenstandes, die Festigkeit des socialen Gebäudes.

Im Staatssinne sind Chinesentum und Confucianismus identische Begriffe geworden. Ihre untrennbare Verbindung wurde in der Han-Zeit begründet, in der alle Zweige der chinesischen Gesamtkultur feste Ausgestaltung erhielten. Das Gebäude hat durch alle folgenden Perioden seinen Bestand bewahrt, bis es in der Sung-Zeit seine Vollendung als dogmatisches System erreichte.

Diese Zähigkeit, mit der der Confucianismus seine unerschütterliche Herrschaft im Leben der gebildeten Chinesen behauptet hat, auch in Zeiten, in denen abweichende Strömungen große Macht gewannen, wäre nicht denkbar gewesen, wenn sich nicht eben in ihm das innerste Wesen chinesischer Eigenart am passendsten und vollkommensten ausspräche. Die Basis, die Confucius unter Festlegung altgeheiligter Grundsätze seinem Volke gab, hat sich als unerschütterlich erwiesen in allen Wechselfällen der äußeren Ereignisse.

Der orthodoxe Confucianismus, der vom Staat als die einzig gültige Richtung erklärt wurde gegenüber andren Gedankenströmungen, ruhte vollkommen auf der alten Überlieferung, die in der klassischen Litteratur festgelegt war. Auf der Grundlage der durch Confucius tradierten und von den Gelehrten der Han-Zeit redigierten und commentierten Texte ist Stein für Stein das Bauwerk aufgeführt worden, das uns als der Staat China, als die chinesische Orthodoxie bei Beamten und Gelehrten, als die Organisation der Familie im Volke in klarster Form entgegentritt.

Die vollkommene Einheit des Aufbaus ist bewundernswert. Chinesisches Geistesleben mag dem Europäer, der es zuerst betrachtet, in

vielem befremdlich und schwer verständlich erscheinen. Seine officielle Seite aber muß sich dem, der sich mit den Elementen der chinesischen Kultur vertraut gemacht hat, nach seinem Wesen und in den besonderen Ausdrucksformen als durchaus einfach und natürlich zeigen. Die Entwicklung ist eine vollkommen consequente, und die Resultate ergeben sich als notwendige Folge der Anwendung einfacher Grundanschauungen.

Freilich ist es notwendig, bei jeder Frage, die uns irgendeine Erscheinung des chinesischen Geisteslebens stellt, zurückzugehen auf die Gedanken der ältesten Zeit, welche die Wurzeln der Kultur bilden.

Die Tradition hat in China so mächtig gewirkt, daß der Faden nie abgerissen ist. Keine spätere Zeit hat mit etwas völlig Neuem angefangen, immer nur folgerichtig weitergebaut. Kein politischer Umsturz hat das Kulturgebäude des Riesenreiches in seinem Inneren erschüttert. Der chinesische Kulturgedanke hat stets seine mächtige Herrschaft im Leben der chinesischen Menschheit bewiesen.

Wir kennen Vorgänge in der Weltgeschichte, wo Kulturen durch katastrophale Ereignisse zunächst radical vernichtet erschienen. Bodenständige Kultur aber hat sich stets in einem wesentlichen Maße über alle äußeren Wechsel politischer Herrschaft hinweg erhalten.

China nun hat kaum die tiefen Erschütterungen durchgemacht, die die Geschichte der Länder Europas aufweist. Die politischen Veränderungen aller Zeiten waren mehr Wechsel der Dynastien als Umschwung des Systems. Die chinesische Kultur ist niemals ernstlich geschädigt worden. Sie war den Nachbarvölkern so sehr überlegen, daß sie auch die fremden Eroberer jedesmal in ihren Kreis zwang und andre Anschauungen den eignen assimilieren konnte.

So hat auch die Revolution der jüngsten Tage in China nicht die Grundlagen erschüttert, auf denen das Leben des Volkes seit alter Zeit aufgebaut war. Die Organisation der Familie ist die gleiche geblieben, die confucianische Moral gilt nach wie vor als heilige Richtschnur für die Masse der Chinesen, wenn auch die Staatsform umgestürzt ist. Der nationale Geist in seiner typischen Eigenart kann bei einem Volke von mehr als 400 Millionen Menschen, die sich, bei aller Verschiedenheit in Rasse und Lebensgewohnheit in Nord und Süd, durch das feste Band gemeinsamer Kultur verbunden wissen, nicht mit einem Schlage verändert werden.

Die umwälzende Bewegung, die China seit zehn Jahren ergriffen hat, kann bei weitem nicht den tiefgehenden Einfluß auf das Leben der großen Masse ausüben, als man oft anzunehmen geneigt ist. Noch nicht

eine Million von jenen 400 Millionen Bewohnern hat an der Revolution teilgenommen. Die Reformen sind in wesentlichem Maße immer nur in den Hauptstädten und Küstenplätzen wirksam geworden. Die Träger der modernen Geistesrichtung sind in der Hauptsache die Auslandsstudenten, für die Amerika das große Vorbild ist. Sie sind die eifrigsten Führer zum Fortschritt[141].

China geht heute zwangsläufig den Weg moderner Entwicklung. Sein Staatswesen muß im politischen Zusammenhange mit der übrigen Welt, in den es seit sechzig Jahren notgedrungen treten mußte, andre hierfür brauchbare Formen erhalten. Zeitgemäße Reformen werden zum Segen des Landes durchgeführt werden. Der Aufschwung der Industrie, durch fremden Anstoß hervorgerufen, aber nun auch mit eigner Kraft fortgeführt, muß wirtschaftliche und sociale Veränderungen bringen, die allmählich manche Umgestaltung im äußeren Bilde und in gewissen Maße auch im inneren Wesen Chinas zur Folge haben werden. Die Verbesserung des Verkehres und die Erschließung der inneren Landesteile wird zum Heile des ganzen Reiches technischen Fortschritt und moderne Kenntnisse verbreiten helfen. Das Geistesleben und die Volkskultur der Chinesen wird aber nicht in Maschinenbetrieb übergehen. China wird auch nicht in seiner künftigen Entwicklung das Beispiel schlechthin nachahmen, das ihm Japan mit seiner rascheren Anpassung gegeben hat.

Wir haben bisher die jüngsten Vorgänge außer Betracht gelassen, weil sie die Kultur Chinas noch keineswegs umgestaltet oder auch nur in ihrem inneren Wesen betroffen haben. Wären wir aber auch nicht überzeugt davon, daß die Grundsätze der alten Zeit bis heute ihre Geltung behalten haben, und daß sie für die kulturelle Entwicklung des Chinesentums auch in Zukunft in erster Linie maßgebend bleiben werden, so würde für unser Thema, die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens, doch immer die Schilderung der klassischen Grundlagen und orthodoxen Formen von besonderer Wichtigkeit sein, weil von ihnen aus Licht ausstrahlt auf alle Gebiete des chinesischen Lebens, für den Gesamtorganismus als Staat und für die Einheiten der Familien. Nicht nur als Dogma der Regierung, sondern als vollkommenster Ausdruck des chinesischen Wesens überhaupt wird der Confucianismus immer seine hervorragende Stellung im Geistesleben Chinas neben und über den andren Richtungen beanspruchen dürfen.

Mit der Revolution, die 1912 die Kaiserwürde beseitigte, war zugleich auch die confucianische Staatsreligion entwurzelt. So ist seit dem Sturze der Mandschu-Dynastie und der Aufrichtung der Republik für China ein neues religiöses Problem erwachsen, das für die Zukunft des Landes wohl nicht weniger bedeutsam sein mag als der politische Umschwung.

Im confucianischen System, das zugleich ein politisches und religiöses war, hatte der Kaiser als Sohn des Himmels und als Vermittler zwischen der Naturgewalt und der Menschheit eine unentbehrliche Rolle gespielt. Nun war nicht, wie früher zu verschiedenen Zeiten, ein Herrscherhaus entthront worden, an dessen Stelle ein andres den göttlichen Auftrag zu übernehmen hatte, jetzt war die Kaiserwürde selbst abgeschafft.

Die monarchische Idee bildete aber den Kernpunkt und die notwendige Voraussetzung für die orthodoxe Staatsauffassung. So erschien mit der Änderung der Staatsform gleichzeitig die Staatsreligion vernichtet. Mit der monarchischen Regierung mußte folgerichtig auch der confucianische Glaube beseitigt werden. Und wirklich schaffte die Republik auch als eine ihrer ersten Handlungen die Verehrung des Confucius ab. Doch ließ sich dieser Schritt bei der festen Structur des gesamten chinesischen Kulturgebäudes nicht durchführen.

Man ging daher bald zu dem Bestreben über, den Confucianismus und den Staatskult in einer modernen Weise umzugestalten, so daß er auch der Republik als religiöse und kulturelle Basis dienen könnte. Für die socialen Verhältnisse des chinesischen Volkes werden die klassischen Lehren des Confucius nach wie vor maßgebend bleiben. Sie werden, im republikanischen wie im kaiserlichen China, ihre tiefe Wirkung auf privates und öffentliches Leben behalten.

Wenn einige moderne Chinesen, wie Ch'ên Huan-chang und Wang Ching-tao aus den klassischen Schriften selbst erweisen wollen, daß die Republik nicht im Widerspruch zum confucianischen Dogma stehe und das Individuum statt der Familie die sociale Einheit bilde, so sind dies vollkommene Umkehrungen feststehender Tatsachen. Die Lehre des Confucius ist mit der republikanischen Staatsform ihrem ganzen Wesen und Kerngedanken nach unvereinbar.

Wie weit es dem neuen China gelingen mag, den Confucianismus durch eine Umwandlung zur künftigen republikanischen Religion zu machen, wird abzuwarten bleiben. Dies könnte wohl nur dadurch geschehen, daß der praktischen, für die monarchischen Staatszwecke berechneten Lehre des Confucius ein ihr fremdes metaphysisches Element

aufgepfropft würde. Umgekehrt aber kann auch der alte confucianische *Geist in der Zukunft wieder der Träger einer chinesischen Reaction* werden, die den monarchischen Staatsgedanken wiederherstellen mag.

Yüan Shih-k'ai, der im Begriff stand, den Schritt vom Präsidenten zum Herrscher zu verwirklichen, hat am 28. September 1914 wieder das Opfer für Confucius im Wên-miao vollzogen und am 23. Dezember 1914 auch das Himmelsopfer in verkürzter Form dargebracht.

In der Tat vermag man sich ein China ohne Kaiser auf die Dauer nicht zu denken. Das Bedürfnis nach einem Ersatz für die nun fehlende höchste religiöse Instanz hat sich auch in der Republik fühlbar gemacht, und es mag vielleicht gerade die religiöse Bedeutung der Kaiserwürde sein, die in der künftigen Entwicklung Chinas zu ihrer Wiederherstellung drängen kann.

# 3. ABSCHNITT

# DER TAOISMUS

## Kapitel VIII

### LAO-TSE UND DAS TAO-TÊ-KING

Unsere Betrachtung, welche bisher den confucianischen Standpunkt in den Vordergrund gestellt und die orthodoxen Gedanken bis auf die Gegenwart verfolgt hatte, kehrt nun zu den ältesten Anschauungen zurück, um sich einer andren aus diesen hervorgegangenen Richtung zuzuwenden.

Im orthodoxen Sinne hatte das Einzelindividuum kein selbständiges Daseinsrecht. Grundzug des confucianischen Systems war der Collectivismus, die Einordnung des Individuums in die Gemeinschaft von Familie und Staat. Sie bilden die wichtigsten Factoren. Der Mensch erhält erst seine Bedeutung als Familienangehöriger und als Staatsdiener. Alle Gedanken der confucianischen Lehre fanden daher unmittelbar ihre Anwendung auf die Gemeinschaft, sie galten stets in Beziehung auf Familie und Staat.

Es gab aber von Alters her auch den entgegengesetzten Standpunkt, dem das Collectiv-Interesse nichts galt und der den Egoismus der Einzelperson betonte. Eine solche Lehre aber konnte in China nicht zur allgemeinen Herrschaft gelangen. Ihr fehlte die Verbindung mit dem Staatswesen und mit den maßgebenden Tendenzen des Volkslebens. Ihr fehlte dann auch die Autorität der klassischen Schriften, die zum orthodoxen Canon zusammengefaßt waren.

So wirkten die Gedanken dieser Richtung nur im Kreise einzelner Personen, die abseits der Menge standen, und haben nie bestimmenden Einfluß auf die Gesamtkultur des chinesischen Volkes gewinnen können. Freilich treten uns als ihre Vertreter die eigentlichen großen Denker Chinas entgegen. Es darf uns nicht wundern, daß wir das philosophisch wertvollste Gedankengut nicht auf der Seite der Orthodoxie finden, sondern bei den Einzelnen, welche die Wahrheit suchten um ihrer selbst willen. Die Wahrheit als solche ist praktisch unbrauchbar.

Für die Confucianer war in allem der praktische Zweck maßgebend. Ihnen kam es weniger auf Welterkenntnis und Wahrheit im objectiven

Sinne an. Dem bewußt ins Auge gefaßten Ziele mußte manches geopfert werden. *Confucius hat vieles unterdrückt und durch* Schweigen aus seinem System verbannt. Anderes hat er auf seine Weise dem klar erkannten *Bedürfnis angepaßt.*

Je vollkommener seine Absicht gelang, je besser sich die Lehre des *Confucius in ihrer Ausgestaltung* als Schule *für die Befestigung* des Staates und die Beherrschung des Volkes bewährte, desto mehr mußten *andere Geistesrichtungen zurücktreten. Abweichende Tendenzen* mußten schließlich als staatsfeindlich angesehen werden und erfuhren dann von Seiten *der Regierung, die sie erst nur ignoriert hatte, da, wo sie sich* als politisch gefährlich zeigten, Unterdrückung und Verfolgung.

*Für Confucius kam es darauf an, sein Volk in der Gefahr* der politischen Zersplitterung und socialen Verelendung zu retten. Er wollte die *nationalen Kräfte sammeln und ihnen Richtlinien geben für ihr Leben* und Handeln. Seine Lehren sollten der Menschheit in ihren realen Verhältnissen Segen *bringen und zum allgemeinen Wohle praktisch* bewähren.

Im *Confucianismus diente daher alles der Organisation. Was in diese* feste Organisation nicht hineinpaßte, mußte draußen stehen bleiben, *unbeachtet oder gewaltsam abgestoßen. Als systematisches Gebäude, in* seiner musterhaften Anpassung an die Bedürfnisse von Staat und Volk, *ist der Confucianismus im höchsten Maße bewundernswert. Aber er* blieb im Hinblick auf Zweck und Absicht einseitig. Seine Lehren geben *nur einen Ausschnitt wieder vom Gesamtwesen der Chinesen, dessen* andre Richtungen besonderen Ausdruck fanden. So bedarf das orthodoxe Bild *in manchen und wesentlichen Zügen der Ergänzung.*

Der Confucianismus beschränkte sich ganz auf den Menschen, und *zwar auf den Menschen als sittliche und politische Persönlichkeit.* Fragen, die über die Grenzen der sinnlichen Wahrnehmung hinaus*gingen, blieben bei ihm unberücksichtigt. Der praktische Zweck und die* ethische Tendenz bestimmten in allem das Lehrgebäude. Darin hatte *philosophische Theorie und reine Gedankenspeculation keinen Raum.*

Aber doch gab es ein theoretisches und speculatives Denken, das *schon in ältester Zeit eine ihrem Wesen nach verschiedene Richtung,* eine grundsätzlich andere Weltanschauung bezeichnet. Aus ihr erwuchs *die Schule des Taoismus, die neben dem Confucianismus das zweite* große System chinesischen Denkens bildet. Während die Lehre der *Confucianer durchweg in unmittelbarer und vielfältiger Beziehung stand* zum öffentlichen und privaten Leben, das von seinen als orthodox an-

erkannten Dogmen in allem beherrscht wurde, galten die Meinungen der Taoisten immer nur für einen kleinen Kreis, dem officielle Wirksamkeit versagt blieb. Sie wurden nur gepflegt in abgesonderten Gemeinschaften, von einsamen Grüblern und philosophischen Schulen, dann bei weltfremden Sonderlingen und ästhetischen Geistern, in klösterlichen Mönchsorden und verbotenen Geheimbünden.

Dem Taoismus hat, wie auch dem Buddhismus, immer die Beziehung zum chinesischen Staate und zur Gesamtorganisation des Volkes gefehlt. Daß trotzdem dann beide Richtungen für die Anschauungen der Menge vielfach große Bedeutung erlangten, ist dem Umstande zuzuschreiben, daß sie in Lücken des officiellen Systems eingriffen. Aus ihrer Sphäre hat der Confucianismus da, wo er das Bedürfnis des Volkes nicht voll befriedigen konnte, eine Ergänzung erfahren.

Dies konnte namentlich nach der Seite des Aberglaubens und der niederen Volksvorstellungen geschehen. Daher ist das Schicksal der vom Staate nicht gestützten Richtungen notwendig das einer Verflachung und Vergröberung gewesen. Die abstracte Philosophie war in China ihrem Wesen nach zum Mißerfolge verurteilt. Die Wahrheit ist überall in der Welt unpopulär. Speculatives Denken lag überhaupt nicht in der Veranlagung des Chinesen.

Wenn dem Taoismus somit die breite Wirkung versagt war und der innere Zusammenhang mit dem officiellen Chinesentum mangelte, so liegen in seinen Gedanken doch die Wurzeln für das Verständnis eines wichtigen Teiles des chinesischen Geisteslebens. Ihre Betrachtung ergiebt ein ganz andres Bild als jenes, das wir im klassischen und orthodoxen System kennen lernen. Es müßte immer ein unvollständiges sein, wollte man die Chinesen nur im Lichte des Confucianismus betrachten. Wir gewinnen vielleicht gerade aus dem taoistischen Denken die wertvollste Ergänzung.

In der Lehre des Confucius befanden sich Theorie und Praxis in voller Übereinstimmung, da bei ihr ja die Theorie ganz für die praktische Anwendung zugeschnitten war. Auf dem Gebiete des Taoismus treten die beiden Gesichtspunkte vollkommen auseinander. Seine Theorien nehmen im allgemeinen keine Rücksicht auf die Praxis. Das auf der klassischen Litteratur aufgebaute System des Confucianismus bildet mit der kaiserlichen Staatsreligion ein durchaus einheitliches Gebäude. Beim Taoismus steht dessen philosophische Speculation und die später entwickelte Religionsform nur in einem losen, kaum ohne weiteres erkennbaren Zusammenhange. Die Entwicklung des Confucianismus

zeigt sich als eine absolut consequente. Der philosophische und der religiöse Taoismus aber haben, als Ausgangspunkt und Endresultat seines Systems, kaum noch irgend etwas miteinander zu tun.

Der Chinese hat eine natürliche Abneigung gegen die Metaphysik[142]. Sein Denken hat stets gegenständlichen Bezug und Anwendung auf das menschliche Leben. Sein nüchterner Sinn neigt von selbst der Übertragung von Principien auf den bestimmten Fall zu und kümmert sich meist nicht um abstracte Untersuchungen.

Die Moral des Confucius für Volk und Staat war jedem Chinesen einleuchtend. Ihr kam auch das traditionelle Moment zugute. Die Taoisten lehnten alle praktischen Fragen des Staatszweckes und des Volksbedürfnisses ab und beschäftigten sich nur mit dem Leben und Denken des Einzelnen.

Die tendenziöse Philosophie der Confucianer gab Vorschriften des Handelns in Übereinstimmung mit der Natur, ohne eine Erklärung der Welt über die Grenze der menschlichen Erfahrung hinaus zu versuchen. Alles Transscendente interessierte sie nicht, weil es für ihre irdischen Zwecke ohne Belang war. Den Confucius beschäftigte nur das Verständnis der Phänomene, ohne daß er sich über das unerforschliche Wesen der Dinge an sich beunruhigte. Die Weisheit beruhte für ihn im rechten Handeln. Daher lehnte er alle Erörterungen transscendenter Fragen grundsätzlich ab und beschränkte sich ganz auf die immanente Sphäre des Erkennbaren.

Alle Speculation, die Confucius so ängstlich vermieden, knüpft sich an den Namen des Lao-tse. Er und seine Nachfolger sind die eigentlichen metaphysischen Denker im alten China. Bei ihnen steht die philosophische Theorie über dem praktischen Zwecke. Tiefe und abstracte Gedanken konnten aber keine weite Verbreitung gewinnen in einem Lande, wo jedermann zuerst nach der Nützlichkeit einer Sache fragte. Keine Doctrin konnte sich auf die Dauer in China durchsetzen, die sich nicht der gesunden Vernunft des Volkes empfahl. Lao-tse wählte auch nicht wie Confucius für seine Belehrung die historische Methode und entbehrte so eines wichtigen Momentes für den Erfolg.

So konnte die Speculation des Lao-tse nicht in die breiten Schichten des Volkes eindringen, sondern blieb auf eine bestimmte Klasse beschränkt, die von vornherein außerhalb des allgemeinen Denkens im Lande stand. Die Schriften der taoistischen Philosophen aber enthalten das Bild einer bewundernswerten Weltanschauung, die von der allergrößten philosophischen Bedeutung ist. Ihr Inhalt ist für uns um so

wichtiger, als dieses Gebiet reiner Gedankenspeculation später in China keine nennenswerte Pflege mehr gefunden hat. Was uns vom System des Taoismus zuerst beschäftigen muß, ist daher seine philosophische Seite, die Weltanschauung des Lao-tse und seiner Nachfolger.

Die Quellen, aus denen wir das Gedankengut des Taoismus kennen lernen, unterscheiden sich in ihrer Art erheblich von den klassischen Schriften des Confucianismus. Die orthodoxe Schule baute ihre Lehren ganz auf der Tradition auf und hat daher das aus alter Zeit Überlieferte, das sie in ihr System aufnahm, auf das Sorgsamste gepflegt und weitergebildet. Beim Taoismus dagegen handelt es sich um die Werke einzelner Denker, die lange unbeachtet blieben, nicht zum orthodoxen Canon gezählt wurden und mit einander nicht zu einem großen Ganzen verbunden waren. Den Charakter von Quellen zweiten Ranges tragen alle taoistischen Schriften im Rahmen der Gesamtlitteratur Chinas an sich.

Zwar ist uns ja leider auch das orthodoxe Litteraturgut mit vielen Zweifeln behaftet. Denn jene Bücherverbrennung unter dem Tyrannen Ch'in Shih-huang-ti hat hierin größte Verwirrung verursacht, und die Wiederherstellung der gesammelten Reste in der Han-Zeit geschah nicht ohne tendenziöse Eingriffe, gewaltsame Anordnungen, ja bewußte Fälschungen und directe Erfindungen[143]. Immerhin aber ist uns, abgesehen von der überall notwendigen Textkritik, der Gedankeninhalt der klassischen Litteratur als ein ganz fester gegeben, und in ihm steht das Gebäude des Confucianismus deutlich und unzweifelhaft vor uns.

Erheblich anders liegt es mit den taoistischen Philosophen, wenngleich ihre Schriften nicht von der Katastrophe des Verbrennungsbefehls betroffen worden sind. Wir haben es dabei nicht nur mit unsicher überlieferten, offensichtlich und vielfach corrumpierten Texten, mit zahlreichen Interpolationen späterer Zeiten zu tun. Hier ist zugleich der Gedankeninhalt oft so dunkel und in seiner Erklärung zweifelhaft, daß er teilweise den Chinesen selbst unverständlich geworden ist.

Äußere Gründe des unentwickelten Schriftwesens zwangen in ältester Zeit zu weitgehendster Prägnanz, wie sie deutliche Wiedergabe des Sinnes beeinträchtigen mußte. Zu richtigem Verständnis eines alten Textes war daher, für Europäer wie für Chinesen selbst, der Commentar unentbehrlich. Bei der klassischen Litteratur besitzen wir nun überall sorgfältige Commentare mit eingehenden Erklärungen, in denen die richtige Auffassung festgelegt ist. Ihre Werke ergänzen und erläutern sich zudem

vielfach gegenseitig. Ihr Stoff ist durch einen festen Rahmen genau bestimmt und behandelt meist reale Dinge.

Für die Werke der Taoisten war dagegen nicht eine ununterbrochene Tradition wirksam, die ihren wahren Sinn untrüglich weitergab. Wie ihre Lehren keinen breiten Boden und allgemeinen Widerhall im chinesischen Volke fanden, so gerieten auch ihre Worte in Vergessenheit, da der Staat sich nicht um ihre Erhaltung kümmerte, und die Auslegung des Sinnes blieb häufig dunkel. Ein Commentar wurde in manchen Fällen erst tausend Jahre nach der Entstehung des Originaltextes geschrieben und konnte dann dessen Schwierigkeiten kaum mehr befriedigend auflösen.

Die schwere Verständlichkeit lag zugleich auch am Stoff. Praktische Staatslehren und einfache Moralsätze lassen sich leichter tradieren als tiefgründige Gedankenspeculation und rätselhafte Aussprüche, denen der Zusammenhang des Systems fehlt. Die taoistischen Schriften geben in ihrem Inhalt auch keinen greifbaren historischen Anhalt. Das Geheimnisvolle lag von vornherein in der Art des Lao-tse, und seine Nachfolger wurden zu ausgesprochenen Mystikern. Die Sprache der Mystik ist nicht die der Logik, und der gesunde Menschenverstand späterer Zeit ist oft nicht ausreichend, den Gedankengängen und Ausdrucksformen mystischer Autoren zu folgen[144].

Von der Person des Lao-tse wissen wir so gut wie nichts. Er stammte aus dem südlichen Staate Ch'u und war ein jüngerer Zeitgenosse des Confucius. Sein Geburtsjahr ist unsicher[145], sein Todesjahr unbekannt. Sein eigentlicher Name war Li Er, sein Beiname Po-yang, und er erhielt den postumen Ehrennamen Lao-tan. Er war ein Archivbeamter in der Reichshauptstadt der Chou-Dynastie. Dort soll Confucius mit ihm die bekannte Begegnung gehabt haben, bei der der Philosoph den Staatsmann recht kurz abfertigte[146].

Lao-tse lebte in Zurückgezogenheit. Dann zog er ins Gebirge, wo ihn ein Grenzbefehlshaber Namens Yin Hsi bat, seine Lehre niederzuschreiben. Er habe darauf das Buch vom Tao und von der Tugend verfaßt und sei verschwunden. Sein Ende blieb unbekannt[147].

Es ist bestritten worden, daß Lao-tse eine historische Persönlichkeit gewesen sei. Dies muß aber doch vorausgesetzt werden bei dem Zeugnis des zuverlässigen Sze-ma Ch'ien, der die Nachkommen des Lao-tse mit Namen nennt[148]. Die Dürftigkeit der Angaben über sein Leben, die

eigentlich nichts Sicheres besagen, hat später die Bildung von Legenden begünstigt, die weiter unten besprochen werden sollen.

Für das Tao-tê-king ist sowohl seine Echtheit als die Verfasserschaft des Lao-tse bestritten worden [149]. Seine unmittelbaren Nachfolger wissen nichts von einem Buche, das Lao-tse für Yin Hsi geschrieben habe. Stellen des uns später unter dem Titel Tao-tê-king bekannten Buches werden aber bei Lieh-tse und Chuang-tse wörtlich citiert als Aussprüche des Lao-tse. Daraus geht hervor, daß ein solcher Text schon im V. Jahrhundert ante vorhanden gewesen sein muß und daß er schon damals von den Taoisten dem Lao-tse zugeschrieben wurde.

Han Fei-tse und Huai-nan-tse citieren als Aussprüche des Lao-tse Stellen aus allen Teilen des Tao-tê-king. Sze-ma Ch'ien hat zweifellos den heutigen Text des Buches gekannt, von dem er das 1. Kapitel wörtlich anführt. Das Shi-ki enthält auch eine Darstellung und Verteidigung der Lehre des Lao-tse [150], die wohl von Sze-ma T'an herrühren wird, da sein Sohn ausgesprochener Confucianer war.

Der Titel Tao-tê-king freilich ist erst in späterer Zeit entstanden und nicht vor der Mitte des III. Jahrhunderts post nachzuweisen. Der Katalog des Liu Hsin erwähnt vier Ausgaben der Schrift des Lao-tse, deren eine von seinem Vater Liu Hsiang herrührt. Die Angaben bei Sze-ma Ch'ien [151] mögen den Anlaß gegeben haben, daß man dieses Werk dann nicht, wie sonst allgemein üblich mit dem Namen des Verfassers, als Buch Lao-tse, bezeichnete, sondern nach den Hauptgegenständen seines Inhalts, dem Tao und dem Tê.

Seiner Sprache nach gehört das Tao-tê-king zu den ältesten Erzeugnissen der chinesischen Litteratur und darf wohl dem historischen Lao-tse zugeschrieben werden. Wenn es nicht Lao-tse zum Verfasser hat, so ist es doch zweifellos das Werk eines Zeit- und Richtungsgenossen [152].

Ebenso wie der Titel ist auch die Einteilung des Werkes erst in späterer Zeit entstanden. Ursprünglich scheint es nur in zwei Hauptteile gegliedert gewesen zu sein, die vom Tao und vom Tê handelten, wie dies Sze-ma Ch'ien angiebt. Die heute bestehende Einteilung in 81 Kapitel ist eine ganz willkürliche. Es ist daher bei der Beurteilung des Inhaltes zu berücksichtigen, daß eine solche nicht von Anfang an vorhanden war [153].

In ihren Lesarten weichen die verschiedenen Ausgaben vielfach und oft sehr erheblich ab. Der Text des Tao-tê-king steht keineswegs sicher fest. Er ist offenbar an manchen Stellen beschädigt und stark corrumpiert.

Auch enthält er wohl zweifellos allerlei Einschiebungen späterer Zeit. Ganz sicher ist das Werk in seiner uns heute vorliegenden Gestalt kein zusammenhängender Text, den man als ein Ganzes auffassen und nach der gegebenen Anordnung übersetzen darf.

Inhaltlich ist es ein metaphysisch-ethischer Tractat in aphoristischer Form, dessen kurze Abschnitte eine Spruchweisheit geben, keine systematische Lehre. Nach Gedanken und Sprache gehört es zu den schwierigsten und tiefsinnigsten Erzeugnissen der chinesischen Litteratur. Die Begriffe sind oft vieldeutig, der Sinn dunkel, der Ausdruck unklar. Daher ist das Buch für den heutigen Chinesen kaum verständlicher als für den Europäer.

Die chinesischen Ausleger stehen zu dem alten Werke selbst in allzu großem zeitlichen Abstande, als daß die Überlieferung des Sinnes bei ihnen als eine feste und zuverlässige angesehen werden könnte. Man hat in China selbst den Lao-tse in vielfacher Weise mißverstanden und seine Lehre auch tendenziös entstellt. Confucianische Commentatoren können kaum als competent und jedenfalls nicht als objectiv gelten.

Die Chinesen nennen 64 Commentare zum Tao-tê-king. Der älteste soll von Ho Shang-kung im II. Jahrhundert ante verfaßt sein, doch handelt es sich dabei jedenfalls erst um eine Schrift der T'ang-Zeit. Die erste zuverlässige Bearbeitung mit dem Titel Lao-tse-chu erfolgte durch Wang Pi im III. Jahrhundert post († 249), also etwa 800 Jahre nach der Zeit des Lao-tse. Seine Erklärung galt dann als maßgebend.

Das Tao-tê-king war zwar, wie alle taoistischen Schriften, nicht der Verfolgung unter Ch'in Shih-huang-ti ausgesetzt gewesen, aber es mußte in der Han-Zeit sein Ansehen verlieren. Erst in der T'ang-Zeit erlangten die Werke der taoistischen Philosophen wieder höhere Geltung und wurden zu klassischem Range erhoben. Damals wurde es auch ins Sanskrit übersetzt[154]. Auch Hubilai, der die taoistische Litteratur unterdrückte, nahm dabei das Tao-tê-king aus.

In neuerer Zeit ist das Werk des Lao-tse in China fast in Vergessenheit geraten. In Europa hat es dagegen, vielleicht sehr zu Unrecht, ein außerordentliches Interesse gefunden und zahlreiche Übersetzungen erfahren[155]. Der Gedankeninhalt, aus dem zwar vieles Wichtige und Wertvolle zu schöpfen ist, kann einen Vergleich mit den Schriften der andren taoistischen Philosophen nicht aushalten.

In China ist Lao-tse zu einem Begriff geworden, auf den das System des Taoismus zurückgeführt wird, ebenso wie Confucius der Begründer der orthodoxen Lehre wurde. Lao-tse hatte Vorgänger, auf die er sich

beruft, ohne daß wir Näheres von solchen wissen. Sein Werk enthält keinerlei historische Angaben und nennt nicht einen einzigen Personennamen.

Wenn Lao-tse auch keineswegs der Schöpfer des Taoismus ist, vielmehr nur ein Vertreter uralter Weisheit, die lange vor ihm Gemeinbesitz des chinesischen Volkes war, so ist er doch deren erster Verkünder und das ihm zugeschriebene Buch der älteste Ausdruck der taoistischen Lehre. Als solcher heißt Lao-tse der „Patriarch der Tao-Lehre" (Tao-chiao-tsu).

## Kapitel IX

## DIE LEHRE VOM TAO

Die Lehre vom Tao ist Gemeingut altchinesischen Denkens und gehört zu den uralten Grundanschauungen, auf denen sowohl der Confucianismus als der Taoismus aufgebaut sind. Es ist die Auffassung der Natur in dem Wirken ihrer Kräfte, die ausgehen von einem einheitlichen Princip. Sie hat bei den beiden großen Richtungen verschiedenen Ausdruck gefunden, aber sie wird von ihnen in gleicher Weise vorausgesetzt.

Der Gedanke des Tao ist im Kulturgebäude Chinas die Basis für alle Philosophie, Ethik, Religion. Er ist dem ältesten Confucianismus und Taoismus gemeinsam, weil urchinesisch. Aus der gleichen Grundlage erwuchsen die Systeme des Confucius und des Lao-tse, nahmen dann aber eine divergierende Entwicklung. Die später getrennten Schulen sind doch auf dem gleichen Boden der alten Naturphilosophie erwachsen, wie sie sich im J-king und im Tao-tê-king spiegelt.

Abendländische Wissenschaft sucht die Gesetze der Natur aus den gesammelten Einzelerfahrungen abzuleiten. Das chinesische Denken setzt die große Ordnung des Weltalls als gegeben voraus und will alle Erscheinungsformen in sie eingliedern. Hierfür werden nicht logische Methoden angewandt, sondern Analogieschlüsse. Wenn der europäische Forscher es letzten Endes aufgeben muß, jemals mit seinem Erkennen das wahre Wesen der Welt zu erfassen, so setzt der Chinese an den Anfang seiner Speculation eine Harmonie des Alls, die ihm unfehlbar und selbstverständlich ist.

In der Naturordnung geschieht nichts für sich allein. Jede Handlung ruft irgendwie und irgendwo eine Gegenwirkung hervor. So beeinflußt der Gang der Natur das Menschenleben, umgekehrt aber hängt auch vom Wandel der Menschen die Gleichmäßigkeit des Naturverlaufes oder dessen Störung ab.

Das Tao verlangt Rücksicht auf das Ganze des Weltalls unter Aufgabe einzelner Bestrebungen, die dazu im Widerspruche stehen. Der Mensch hat das Bedürfnis nach Harmonie und setzt solche im Weltall voraus. *Die Forderung lautet also vollkommenste Entsprechung der* verschiedenen Sphären. Der Mensch als Teil der Natur bedeutet in sich eine Entsprechung des Universums und sein Wandel soll ganz mit dessen Gesetzen übereinstimmen.

Beobachtung der Phänomene, Deutung ihrer Wirkung, Herstellung *von Beziehungen zwischen Weltall und Menschheit, Begründung eines* Systems der Übereinstimmung und Entsprechung, darin besteht alle Wissenschaft und in ihren Grundlagen alle Religion und Philosophie der Chinesen. Die als vorhanden angenommene volle Übereinstimmung des Makrokosmos und Mikrokosmos aber bildet die große falsche *Voraussetzung* des gesamten chinesischen Denkens.

Die Lehre vom Tao ist viel älter als Lao-tse. Dieser war nur ihr Ausgestalter nach einer bestimmten Richtung. Da der Begriff des Tao bei ihm und seinen Nachfolgern zum Mittelpunkt des Systems gemacht wurde, hat man sie „Taoisten" genannt. Wir werden zweckmäßig unterscheiden zwischen Tao-Lehre und Taoismus, und müssen von Ersterer sprechen, wo es sich um die allgemeinen Grundlagen handelt, von Letzterem, wo das speculative System der mit Lao-tse beginnenden Philosophie gemeint ist.

Für die alte Tao-Lehre, im Sinne eines Bildes von der Natur, ihren Kräften und der Stellung des Menschen im Weltall, hat de Groot das Wort „Universismus" geprägt. In ihr liegt die ganze Weltauffassung des alten Chinesentums. Das Tao ist die Weltordnung der Naturkräfte. Die Tao-Lehre ist der philosophische Ausdruck der gleichen Erkenntnis, die bei Confucius eine ethische Anwendung gefunden hat.

Der officielle Confucianismus ist dann nur ein besonderer Zweig der allgemeinen Tao-Lehre. Er ist deren klassische Form. Confucius hat sie einseitig zum Zwecke der praktischen Moral im Volke und Staate verwertet, während Lao-tse ihre Elemente für die theoretische Speculation benutzte. Vom Standpunkte des „Universismus" sind Confucianismus und Taoismus zwei Specialzweige einer allgemeineren und umfassenderen Grundlehre, von der beide Richtungen nur verschiedene Seiten beleuchtet und stärker betont haben. Sie ergänzen sich zu einem größeren Ganzen, als die praktische und theoretische Behandlung des gleichen Problems, dessen vollständiges Bild sich erst aus gleichmäßiger Berücksichtigung der klassischen Schriften und der taoistischen Philosophen ergiebt.

Die universistische Tao-Lehre umfaßte außerdem auch die niederen Formen im Vorstellen des Volkes, die Elemente des religiösen Glaubens und Aberglaubens, die außerhalb des officiellen Staatskultes standen und sich getrennt von der Orthodoxie im Volksbewußtsein fortentwickelten. Der Taoismus erhielt durch deren Einbeziehung dann eine Erweiterung seines Umfanges, mit der er zugleich seinen Charakter aus einem philosophischen in einen religiösen umänderte. Damit trat er dann als specieller Taoismus in scharfen Gegensatz zum officiellen Staatsconfucianismus.

Der philosophische Taoismus des Lao-tse und seiner Nachfolger ist von der Staatslehre und Volksmoral des Confucius und seiner Schule nicht dem Ursprunge nach verschieden, sondern nur in der Anwendung der Hauptgrundsätze als theoretische Weisheit und praktische Lebensführung. Beide haben keine neuen Gedanken gelehrt, nur die alten in besondere Form gebracht und nach bestimmter Richtung orientiert.

So sind dem Confucianismus und Taoismus viele allgemeine Vorstellungen und Hauptgedanken gemeinsam. Beide wenden den Begriff des Tao an, wenn auch nicht im gleichen Sinne. Beide erstreben die Tugend, die zur Vollkommenheit und Heiligkeit führt. Sie wird erworben im Confucianismus auf dem Wege activen Strebens, ethischen Verhaltens und klassischen Studiums, im Taoismus dagegen durch passive Anpassung an die Natur, Untätigkeit und Willenlosigkeit, durch mystisches Einswerden mit dem Weltgeiste.

* * *

Der Begriff des „Tao" ist ein vieldeutiger von allgemeinstem Umfange und läßt sich daher nicht mit einem einzigen Worte übersetzen. Es ist eine Incunabel eines Begriffes, wie der Logos bei Harakleitos, die causa sui bei Spinoza. Diesen Formeln entspricht auch das chinesische Zeichen in seinen Anwendungen. Es bedeutet eigentlich Weg, dann den Weg des Universums, sein Handeln, Verhalten, Erscheinen. Es ist das kosmische Princip, die erste Ursache aller Dinge und auch das letzte Ziel, zu dem der Kreislauf zurückführt. Ferner drückt es den Reflex des Naturvorbildes auf die Menschenwelt aus, die Entsprechung von irdischer und himmlischer Sphäre. Das kosmische Princip wird Regulativ des sittlichen Handelns. Als solches ist das Tao Vernunftprincip.

Bei Confucius erscheint das Tao als der Ausdruck der Gesetzmäßigkeit in der Natur, als die Willensoffenbarung des Höchsten Himmels, als das rechte Verhalten des Menschen in voller Übereinstimmung mit der Natur und ihrem Laufe. So haben Himmel, Erde und Menschheit jede

ihr Tao als Gesetz ihrer Sphäre. Die Harmonie zwischen ihnen verbürgt Ordnung, Wohlergehen, Erntesegen und Menschenglück. Der Kaiser hat die Pflicht, das Tao des Himmels an seine Unterthanen weiterzugeben und diese zu naturentsprechendem Verhalten anzuleiten. Das Tao der Confucianer ist also das große Naturgesetz in seiner moralischen Anwendung auf das Menschenleben.

Bei Lao-tse aber erscheint das Tao als das einheitliche transscendentale Princip, das nicht in der Natur, sondern über ihr steht. Aus ihm sind alle Phänomene herzuleiten. In ihm löst sich der Gegensatz der positiven und negativen Kraft auf. Während im J-king die Dinge (wan-wu) aus dem Zusammenwirken von Yang und Yin entstehen und die Transformation der Phänomene selbst das Erklärungsprincip der dualistischen Welt ist, so daß alle Bewegung (chi) auf Veränderung beruht und der Wechsel (i) selbst die Gesetzmäßigkeit dieser Veränderungen bedeutet, ist für Lao-tse das Tao Ursubstanz und Bewegungsursache. Es ist Daseinsgrund und Vernunftprincip des Universums.

Das Tao bei Lao-tse ist ein selbständiges und urewiges Weltprincip außerhalb der Natur. Es ist die in der ganzen Welt sich offenbarende vernünftige Ordnung der Dinge. Das transscendente Tao objectiviert sich in der Welt, und somit ist die Erscheinungswelt selbst Tao. Das absolute Tao entwickelt sich durch das Chaos hindurch zur Welt der Dinge. Seine Bewegung wird Anlaß der Schöpfung. Das einheitliche Tao läßt die vielgestaltige Welt aus sich hervorgehen. Die Schöpfung ist eine Evolution als ein Act des Tao aus sich selber.

Himmel und Erde, die bei Confucius die höchsten Mächte sind, werden bei Lao-tse dem Tao untergeordnet. Die ganze Natur ist nur die Außenseite des Tao. Es ist Ursprung aller Wesen und zugleich die belebende Kraft in ihnen. Auch die Menschennatur ist nur Erscheinung des Tao. Denn in Wirklichkeit existiert überhaupt nur das Tao, von dem die Welt nur ein Abbild ist.

Das Tao selbst hat weder Ursache noch Entstehung. Es ist die „causa sui", und entspricht dem „Absoluten" im Sinne der Mystik. Das Tao hat keine Eigenschaften oder nur negative. Aus dem Negativen entsteht das Positive. Das Tao vereinigt alle Gegensätze in sich. Da alle Qualitäten nur innerhalb der Erscheinungswelt ihre Geltung haben, kann man dem Tao als dem Princip des außerhalb ihrer Sphäre stehenden schlechthin Absoluten keine bestimmten Eigenschaften beilegen.

Es gibt also kein Mittel, das Wesen des Tao zu bestimmen und mit Definitionen auszudrücken. Erst mit seiner Manifestation in den Dingen

nimmt es Eigenschaften an. Alles, was wir vom Tao aussagen können, trifft mithin nur seine Wirkung, nicht sein Wesen. So erklärt Lao-tse das Tao als ein für den Menschen Unerkennbares. Der Verstand kann nicht bis zu ihm vordringen. Der Mensch ist aber selbst Tao und kann auf mystischem Wege zur Vereinigung seines Wesens mit der Urkraft des Universums gelangen.

Die allgemeine Weltvernunft wirkt in allen Erscheinungen. Das einheitliche Grundprincip findet einen pantheistischen Ausdruck. Das Tao ist nicht ein abstracter Gedanke, es ist die göttliche Kraft des Weltalls, von der auch der Mensch einen Teil besitzt.

Im Begriff des Tao hat also die Lehre des Lao-tse ein Einheitsprincip aufgestellt. Hierin unterscheidet sie sich grundlegend von der confucianischen, die die Welt als in zwei Hälften gespalten ansah, die von den polaren Kräften Yang und Yin beherrscht waren. Dem immanenten Dualismus bei Confucius steht ein transscendentaler Monismus bei Lao-tse gegenüber.

Der fundamentale Unterschied dieser beiden Weltauffassungen, der praktischen und theoretischen, der dualistischen und monistischen, der immanenten und transscendenten, wird schon viel früher bestanden haben, lange bevor er in Confucius und Lao-tse als Vertretern der beiden großen Gedankensysteme seinen festen Ausdruck fand. Beide Anschauungen lagen in den Grundlagen chinesischen Denkens. Sie blieben auch noch lange nach der Lebenszeit der großen Meister bestehen als gleichberechtigt nebeneinander, bis der eminente Bezug zum praktischen Leben und die Verbindung mit dem Staatsinteresse dem Confucianismus den Sieg brachte über die abstracten Gedanken des Lao-tse.

Wir können in beiden Lehren die Punkte nachweisen, die ihre Trennung als verschiedene Gedankenrichtungen zur Folge hatten. Aber es ist nicht möglich zu sagen, wann zuerst eine Gegensätzlichkeit zwischen beiden hervorgetreten sein mag. Confucius und Lao-tse waren sicher noch keine Antagonisten. Die taoistischen Philosophen haben die Confucianer stets scharf angegriffen, während ihre Namen in den orthodoxen Schriften nirgends erwähnt werden.

In der Han-Zeit bestand Trennung und Feindschaft der beiden Schulen, die vordem gleiche Berechtigung gehabt hatten. Damals wurde der Confucianismus zum einzig anerkannten Staatsdogma, dem gegenüber der Taoismus zu einer Privatphilosophie herabsank und sich gleichzeitig auch schon nach der religiösen und abergläubischen Seite umgewandelt hatte.

Die altchinesischen Grundanschauungen haben sich im confucianischen System am reinsten bewahrt und von fremder Beimischung freigehalten, während in der von Lao-tse ausgehenden Richtung später vielerlei hinzutrat, was die einfachen Hauptgedanken verdunkelte. Die Lehre vom Tao wurde bei Lao-tse zur philosophischen Speculation in Verbindung mit einer Anleitung zum naturgemäßen Verhalten des Menschen. Seine Nachfolger entwickelten eine ausgesprochen mystische Tendenz. Der philosophische Taoismus entartete dann zum Aberglauben und ging in eine religiöse Form über. Für unsre Betrachtung ist also zu scheiden der ältere Taoismus als Philosophie und der jüngere Taoismus als Religion.

Das „Tao" ist bei den Confucianern ein mechanisches und ethisches Princip als Naturgesetz und Moralvorschrift, bei den Taoisten dagegen ein metaphysisches Princip als transscendentale Weltvernunft und mystischer Urgrund.

Es würde zu weit führen, alle Textstellen wiederzugeben, die vom Tao und seinem Wesen handeln. Es wird für unsern Zweck genügen, einige der bezeichnendsten anzuziehen.

So heißt es vom Tao als Naturordnung: „Das Yang auf der einen, das Yin auf der andren Seite, das nennt man Tao"[156]. Hiernach erscheint Tao als die höchste Einheit, von der die beiden Dualkräfte ausgehen, wofür an andrer Stelle[157] der Ausdruck „t'ai-chi" gebraucht wird. „Das Tao von Himmel und Erde ist beständig und dauernd und hört nie auf". „Das Tao des Himmels bringt die Wandlungen (pien-hua) der Natur hervor"[158]. „So giebt es ein Tao des Himmels, ein Tao der Menschheit, ein Tao der Erde"[159]. „Wer das Gesetz (Tao) der Wandlungen kennt, der kennt auch das Wirken des göttlichen Geistes"[160].

Der Naturverlauf bildet das Muster für das Menschenleben. „Wenn man das göttliche Tao des Himmels betrachtet, so sieht man, daß die vier Jahreszeiten ohne Störung verlaufen; der Heilige Mensch (= Kaiser) begründet daher auf dieses göttliche Tao seine Unterweisung und das Erdreich unterwirft sich ihm"[161]. „Was der Himmel bestimmt hat, das nennt man (des Menschen) Natur; dieser Naturanlage folgen, das nennt man das Tao (des Menschen); die Pflege des Tao nennt man Unterweisung"[162]. So ist das Tao das vom Naturgesetz abgeleitete Moralprincip. „Wenn die Gedanken im Tao ruhen, werden auch die Worte dem Tao entsprechen"[163]. „Wer am Morgen vom Tao gehört hat, kann am Abend ruhig sterben"[164].

Für den Begriff des Tao bei Lao-tse und seinen Nachfolgern sind in erster Linie maßgebend das Tao-tê-king[165] und das Buch des Chuang-tse[166]. Die Definitionen bei den taoistischen Philosophen sind, so viel sie zum Lobe des Tao zu sagen wissen, sehr allgemein und unbestimmt. Sie müssen stets negativ lauten, denn das wahre Wesen des Tao ist unergründlich und unaussprechlich. Weiter als zum Bewußtsein des Nichtwissens kann der Verstand nicht gelangen.

Bei Lao-tse aber ist das Tao nicht nur das Naturgesetz, sondern der urewige, unvergängliche Ursprung alles Seins, aus dem die vergänglichen Dinge hervorgehen, wie aus einer Tür, die schöpferische Kraft, die ihnen Form und Eigenschaft verleiht. Himmel und Erde haben ihre Existenz vom Tao. Es ist „die Mutter aller Dinge“[167]. So heißt es auch im Buche Kuan-tse: „Das Tao hat Himmel und Erde geschaffen (d. h. hervorgebracht)[168].“

Die europäischen Übersetzer haben den Begriff des Tao in sehr verschiedener Weise wiederzugeben gesucht, mit Logos, ratio, raison, parole, cause première, voie, nature, natura naturans usw. Wir werden am besten, wenn wir uns über seine Bedeutung in ihren mannigfachen Möglichkeiten klar geworden sind, das chinesische Zeichen unübersetzt lassen und das Wort „Tao“ beibehalten[169].

Es ist dem chinesischen Sinne durchaus nicht entsprechend, wenn die Buddhisten später Tao, außer der wörtlichen Übersetzung durch mârga, auch mit bodhi gleichsetzen wollten. Dies war erst möglich zu einer Zeit, als der Taoismus bereits selbst stark vom Buddhismus beeinflußt war und eine gegenseitige Vermischung der beiden Systeme eingetreten war.

In gleicher Weise hat auch der Titel, den das Werk des Lao-tse trägt, die verschiedenste Wiedergabe erfahren, einmal möglichst wörtliche als das Buch vom Weg und von der Tugend, Livre de la voie et de la vertue (Julien), Reason and virtue (Carus), dann auch sehr freie als Sinn und Leben (Wilhelm), Höchstes Wesen und höchstes Gut (Grill), sogar Providence and Grace (Parker); am besten wohl mit Principe et son action (Wieger), das Weltgesetz und sein Wirken (Franke). Denn Tao und Tê sind nicht entgegengesetzt als in zwei verschiedenen Sphären liegend, sondern zusammengehörige Begriffe. Das Tê ist die Eigenschaft des Tao, wie weiter unten ausgeführt werden soll.

* * *

Ein Tatmensch und ein Denker stehen sich in Confucius und Lao-tse gegenüber. Das consequente Denken isoliert. Daher hat Lao-

tse ein einsames Leben geführt. Er ist nie mit Ansprüchen an das Leben herangetreten, nur mit dem Anspruch der freien Meinung. Er wußte, daß nur Wenige ihn verstehen würden und verstehen konnten. Im vollen Gegensatz zu Confucius war Lao-tse frei von aller praktischen Absicht. Seine Gedanken dienten keiner Tendenz zu bewußtem Zwecke.

Confucius mußte ein Optimist sein, um der große Führer und Erzieher seines Volkes werden zu können. Aus metaphysischer Veranlagung war Lao-tse Pessimist und stand von vornherein im Gegensatz zum Urteil der Masse. Confucius wußte sich eins mit dem Chinesenvolke und stellte ihm ein Beispiel auf in seiner vorbildlichen Persönlichkeit. Lao-tse sah sich als den großen Einzelnen und zog sich in seinem Ausnahmebewußtsein zurück aus der socialen Gemeinschaft. Die Reform des Confucius galt den Chinesen als Chinesen, die Lehre des Lao-tse richtete sich an Wenige unter ihnen als Menschen.

Man hat Confucius und Lao-tse gegenübergestellt als die Vertreter einer nordchinesischen und südchinesischen Weltanschauung und ihre Personen und Lehren in einen politisch-socialen Gegensatz bringen wollen, den Individualismus Südchinas gegen den Communismus Nordchinas. Danach wird der orthodoxe Staatskult die Religion des nordchinesischen Kulturkreises genannt, der von Lao-tse ausgehende Taoismus aber die südchinesische Volksreligion[170]. Eine solche örtliche Trennung nach Nord und Süd dürfte für die beiden im ältesten Chinesentum nebeneinander bestehenden Anschauungsformen, aus denen sich die besonderen Richtungen des Confucius und Lao-tse ergaben, kaum angenommen werden können, höchstens wäre der Schluß erlaubt, daß die eine von ihnen vorwiegend im nördlichen, die andre mehr im südlichen China Pflege gefunden habe. Dieser Gesichtspunkt tritt jedoch ganz zurück gegen die Trennung in eine officielle und inofficielle Form der Gedankenrichtung, in einen Staatskult und eine Volksreligion. Confucianismus und Taoismus scheiden sich nicht geographisch, sondern nach der socialen Schicht. Zu einer Religion vor allem sind beide erst in ihrer späteren Entwicklung geworden.

Wie das I-king für die Confucianer, so ist das Tao-tê-king für die Taoisten zu einer Bibel, einem heiligen Buche geworden, das die höchste Weisheit enthält. Beide Werke sind voll tiefster Rätsel und lassen der Ausdeutung weitesten Spielraum. In beiden Systemen haben daher gerade diese dunklen Bücher Anlaß zur Entstehung abergläubischer Doctrinen gegeben, die in ihnen Bestätigung für Dinge gesucht haben, die darin gar nicht enthalten waren. Auf das I-king beruft sich das Fêng-

shui der Geomanten, auf das Tao-tê-king die Schwarze Kunst der Alchimisten, das eine diente zum Wahrsagen nach den Hexagrammen, das andre lieferte Zaubersprüche für den Exorcismus.

Trotz ihres hohen Ansehens bei den Chinesen, können I-king und Tao-tê-king für uns nicht als Hauptquellen gelten. Das System des Confucianismus lernen wir besser aus der übrigen klassischen Litteratur kennen, die Lehre des Lao-tse aus den Schriften seiner Nachfolger, der taoistischen Philosophen. Wie Mêng-tse der klarste Verkünder der Gedanken des Confucius ist, so findet die taoistische Richtung ihren typischen Vertreter in Chuang-tse. Ebenso wie eine Betrachtung des confucianischen Systems außer den Aussprüchen des Confucius immer zugleich die Ausführungen des Mêng-tse berücksichtigen muß, so wird eine Darstellung der Tao-Lehre nicht allein auf den knappen Aphorismen des Lao-tse aufgebaut werden dürfen, sondern schon die reicheren Gedanken des Chuang-tse mitverwerten müssen.

* * *

Die Lehre vom Tao bedeutet also zunächst den Gang der Natur, die natürliche Weltordnung, die Erkenntnis von der Wirkung der Naturkräfte und der Gesetzmäßigkeit des Jahresumlaufes. Der Mensch ist in seiner Sphäre abhängig von der Natur und ihren Gesetzen, er muß im Einklang mit dem Weltganzen leben. Das menschliche Handeln muß mit dem Tao der Natur übereinstimmen, soll es nachahmen und darf nicht von seinem Vorbilde abweichen. Dem gesetzmäßigen Kreislaufe des Naturgeschehens soll die Lebensführung des Menschen entsprechen.

Das Tao des Universums erscheint in den Formen der beiden Kräfte Yang und Yin, die als ein Positives und Negatives wirksam sind in einer entgegengesetzten Richtung und durch gegenseitige Einwirkung die Wandlungen hervorrufen, welche der Anlaß zur Entstehung aller Dinge der Erscheinungswelt werden.

Auch der Mensch bildet einen Teil des Universums und in ihm besteht der gleiche Dualismus. Er erhält seinen Körper vom Yin, die Lebenskraft vom Yang. Den Urkräften der Natur (Yang und Yin) als Weltpotenzen entsprechen viele Einzelkräfte als geistige Wesen (shen und kuei) und diesen wieder im Menschen zwei Seelenformen (hun und po). So ist der Mensch ein Mikrokosmos, der aus dem Makrokosmos hervorgeht, in sich gespalten in zwei Hälften, eine irdische, der sein Körper und die anima (po) angehört, und eine himmlische, aus der Geist, Atem, Verstand und der animus (hun) stammt. Zusammensetzung und Trennung der Seelenelemente bedeutet für den Menschen Geburt und Tod, und ebenso

geht der Schöpfungsproceß durch Mischung von Seelenatomen vor sich, der Einzelseelen (shen-kuei), die von den beiden Weltseelen (Yang-Yin) emanieren. Das Gesetz, nach dem dies geschieht, ist das Tao. Es offenbart sich als Tao der Menschheit und Tao des Weltalls.

So kennt weder Confucianismus noch Taoismus eine Schöpfung, nur eine Evolution nach dem Weltgesetz. Während der Erstere den Dualismus als von Uranfang bestehend annimmt und Himmel und Erde als die hervorbringenden polaren Mächte ansieht, stellt Letzterer das Tao als Einheit über diese getrennten Sphären.

Bei Lao-tse und seinen Nachfolgern ist das Chaos die potentielle Basis für die Entstehung der Welt. Aus dieser Urmaterie entwickelt sich die Erscheinungswelt unter Einwirkung des Tao, das in sich die dualistischen Gegensätze vereinigt. Wie das Tao in Wirksamkeit tritt, wird nicht gesagt und kann nicht gesagt werden, da sein Wesen transscendent ist. Die Energie liegt im Begriff des Tao. Aber sein Handeln ist spontan und unbewußt. Selbst ungeschaffen, bringt es alle Dinge hervor, selbst unwandelbar, verursacht es alle Veränderungen.

Auch das animalische Leben ist nur ein Einzelausdruck der Gesamtkraft des Tao, wie jeder Naturvorgang. Der Mensch erhält sein Leben, indem das Tao in eine materielle Form eingeht und in dem Wesen erscheint, *dem es seine Kraft mitteilt.*

In dem altchinesischen Dualismus der Sphären von Yang und Yin, Himmel und Erde, Shen und Kuei, lag zunächst nicht eine Trennung in ein gutes und böses Princip. Das Negative war an sich noch nicht schlecht. Es bedurfte aber nur eines kleinen Schrittes zu der Annahme, daß alles Gute in der Welt vom Yang, alles Üble vom Yin ausgehe, wie Licht und Dunkel von selbst als heilsam und schädlich empfunden werden. In diesem Sinne bedeutet dann Shen den wohltätigen Einfluß, Kuei die schädigende Wirkung, und schließlich geradezu guter Geist, Gottheit und böser Geist, Dämon.

Dies ist der einfache Weg, auf dem der universistische Animismus überging in einen religiösen Polytheismus und Polydämonismus. Nun waren die Himmelskörper und Naturobjecte im Staatskult und auch die Seelen der Verstorbenen im Ahnendienste Götter (shen). Die zahllosen Geisterkräfte, die das Weltall erfüllten, mußten je nach ihrer Zugehörigkeit zum Yang oder Yin als wohltätige Geister (shen) oder schädliche Dämonen (kuei) gelten.

So trat im Confucianismus zu der Beobachtung der Naturvorgänge die Verehrung der Naturkräfte und Geister. Die Vorschriften für die

Menschheit haben den Zweck, ihr Verhalten so zu regeln, daß sie vor schädlichen Wirkungen bewahrt bleiben und der wohltätigen Einflüsse teilhaftig werden. Aller Segen wird in erster Linie erworben durch die volle Übereinstimmung, in die Naturgeschehen und Menschenleben zu setzen sind. Jedes Abweichen davon bringt Unheil. Pflicht der Regierung ist, dies zu vermeiden. Das Mittel, durch das der Kaiser auf das Volk in diesem Sinne einwirken kann, sind die Riten (li). Durch die Ceremonien überträgt er das rechte Tao des Himmels (t'ien-tao) in die menschliche Sphäre (jên-tao).

Der Herrscher muß aber auch dafür sorgen, daß die Gottheiten Verehrung und Pflege erhalten, damit sie seine Regierung segnen und das Volk schützen. Hierin liegt die Wurzel religiöser Institution als Gebet und Opfer. Die mechanisch wirkenden Kräfte der Natur werden dann doch als bewußte Mächte aufgefaßt, die durch menschliche Handlungen beeinflußt werden können. Aus diesem Gedanken hat sich der Kultus der Staatsreligion entwickelt.

Einen solchen religiösen Schritt hat der Taoismus zunächst nicht mitgemacht. Bei Lao-tse wird das Tao als solches nicht verehrt. Es ist ein philosophischer, kein religiöser Begriff. Es giebt also bei den taoistischen Philosophen weder Gebet noch Opfer.

Das Tao ist die Quelle alles Guten, von ihm stammt das Leben und alle lebenerhaltende Wirkung. Das Tao selbst muß also gut sein, ein summum bonum. Was seinem Gesetz vollkommen entspricht, bedeutet Segen, das harmonische Zusammenwirken von Himmel und Erde, der ungehemmte Verlauf aller Naturvorgänge. Störungen des Tao in seiner natürlichen Wirksamkeit dagegen bringen Unheil. Hierbei ist jedes Werturteil ausgeschlossen, denn Wesen und Wirken des Tao ist weder gut noch schlecht, sondern vollkommen.

* * *

Die Confucianer folgerten aus der Zugehörigkeit des Menschen zum Universum die ursprünglich gute Veranlagung seiner Natur. Der Seelenteil, der dem himmlischen Yang entsprach, brachte in ihm alles Gute hervor, das nur gegenüber den schlechten Regungen entwickelt und gefördert werden mußte. Erziehung und Belehrung sollten den Menschen zu moralischem Handeln leiten. Seine Tugend besaß der Mensch nach der Lehre des Confucius nicht per se und ohne sein Zutun. Das Gute war in ihm als Anlage vorhanden, die aber erst durch actives Streben zur Entfaltung zu bringen war.

Durch allmähliche Vervollkommnung mußten die Tugenden erworben werden. Die menschlichen Haupttugenden sind abgeleitet von den Grundeigenschaften des Himmels[171]. Ihre Übung führt zu Vollkommenheit und Heiligkeit. Das Mittel zu ihrer Erwerbung ist gegeben im Studium der Klassiker, die zu rechtem Denken und Handeln anleiten. Höchstes Wissen ist zugleich höchste Tugend. Der Weise (hsien) ist ein Heiliger (shêng). Die Tugend, die durch actives Bemühen erlernt werden kann, soll dann durch tätige Anwendung des Wissens zum allgemeinen Wohle ausgeübt werden.

*In dieser Frage vertritt Lao-tse nun den ganz entgegengesetzten* Standpunkt wie Confucius. Auch er freilich nimmt eine gute Grundveranlagung der Menschennatur an, aber sie folgt für ihn nicht aus dem Anteil, den die Yang-Seele an seinem Gesamtwesen hat, und wird auch nicht durch bewußte Entwicklung zu bestimmten Tugendstufen gesteigert. Der Mensch ist gut, weil er Product und Manifestation des absoluten Tao ist, dessen Wesen Vollkommenheit und dessen Grundeigenschaft das Gute ist. In vollkommener Anpassung an die Natur, in der das Tao lebt, in gänzlicher Angleichung des eignen Wesens an die Urkraft, in mystischer Herstellung der Einheit mit dem Tao besteht für ihn die Tugend, nicht in einem künstlichen Wissen oder absichtlichen Streben.

Hierin liegt der schärfste Gegensatz beider Lehren. Unsre Erkenntnis beruht auf dem Satze vom Widerspruch. Die Gegensätze bedingen sich gegenseitig. *Entgegengesetzte Eigenschaften gehören zusammen und* weisen auf einander hin. Alle Qualitäten bestehen also nicht für sich, sondern nur als bedingt durch ihr Gegenteil, sie haben keinen absoluten Wert, nur relativen. Das Tao allein ist einheitlich. *Es ist das* Absolute, das alle Relativität aufhebt. In ihm lösen sich alle Gegensätze auf.

Erst in der Erscheinungswelt entstehen die Gegensätze, indem das einheitliche Tao in mannigfache Formen auseinandertritt. Die Gegensätzlichkeit erhält eine Beurteilung, die ganz willkürlich ist, als Gut und Böse. Sie ist gleichfalls nur relativ. An sich ist nichts weder gut noch böse, sondern nur dem Tao gemäß oder nicht. Dieser Relativismus erstreckt sich auch auf den sittlichen Maßstab. Auch die Tugend ist nur ein relativer Begriff.

Das Böse in der Welt dient dazu, das Gute als seinen Gegensatz hervorzurufen. Beide aber fallen im Tao zusammen. Die Relativität aller Werturteile schließt auch *ein tugendhaftes Handeln nach bestimmten* Grundsätzen aus. Für Lao-tse giebt es keine andre Tugend als die Über-

einstimmung mit dem Tao, die Versenkung in das Tao, das Einswerden *mit dem Absoluten, das schlechthin vollkommen ist.*

Es genügt, das Tao im Menschen sich ungehindert auswirken zu lassen, um Vollkommenheit zu erlangen. Actives Streben ist dem nur hinderlich. Das Wissen wird überflüssig, Studium und Gelehrsamkeit erscheinen als entbehrlich, ja sogar als schädlich. Während Confucius die Übermittlung des himmlischen Tao an die Menschen durch Lehren und Lernen bewerkstelligen will, will Lao-tse Weisheit und Wahrheit intuitiv erfassen. Er lehnt das Streben nach Tugend und den Wert moralischen Handelns ab. Der Begriff der „Lehre" (chiao) ist also ein wesentlich confucianischer, während Unterweisungen und Vorschriften im Taoismus nutzlos sind.

Wissen und Bildung, die Confucius als das Wichtigste ansah, bewertet Lao-tse nur negativ. Während Vollkommenheit und Heiligkeit nach des Ersteren Meinung nur durch Studium und Streben erreichbar ist, tritt sie nach des Andren Ansicht von selbst ein, wenn das Tao voll zur Wirkung gelangt.

Den Leitfaden zur Tugend sah Confucius in den Schriften des Altertums, die das Beispiel heiliger Menschen der Vorzeit verzeichnen. In ihnen gewann sein System eine feste litterarische Grundlage. Für den Taoismus hat weder die mündliche Lehre noch die schriftliche Überlieferung gleiche Bedeutung erlangen können. So hat der Taoismus auch niemals bestimmte Bücher zu einem unverbrüchlichen Canon erhoben. Die orthodoxe Staatslehre hat die taoistischen Werke nicht als klassisches Litteraturgut anerkannt. Dagegen sind die confucianischen Klassiker, *soweit sie die Lehre vom Tao enthalten, auch für die Taoisten maßgebend,* und namentlich das I-king ist sowohl eine taoistische Quelle wie eine confucianische.

* * *

Alle Dinge außer dem Tao selbst sind vergänglich, nichtig, wertlos. Die Güter der Kultur sind gleichgültig. Der äußere Luxus ist verwerflich, weil alle Begierden die tiefere Erkenntnis hindern. Der Weise soll alle Leidenschaften unterdrücken, seine Willensregungen beherrschen, sein Herz leer (hsü) machen, damit er zum passiven Gefäß und Spiegel des Tao werden kann. Er soll alle Affecte vermeiden, um einen rein erkennenden Zustand zu erreichen. Die Erkenntnis aber soll nur der willenlosen Anpassung an das Naturvorbild dienen. So verwirft Lao-tse die active Tätigkeit und alles Wirken im Interesse der Gemeinschaft. Eine positive Übung der Tugend erscheint überflüssig.

Lao-tse giebt keine moralischen Ermahnungen. Denn Gut und Böse sind nur Meinungen. Sie existieren als relative Gegensätze nur, weil wir die wahre Einheit nicht kennen. Gerechtigkeit und Menschenliebe sind künstliche Forderungen, die an sich kein Verdienst bringen. Die Schicklichkeit, die man durch Erziehung lehrt, verleiht keine wahre Tugend. Durch Buchstudium erlangt man keine Weisheit. Alle Kulturbestrebungen sind nur ein Hindernis für das natürliche Verhalten, wie es dem Tao entspricht. Der gesellschaftliche Verkehr trübt unser Verhältnis zur Natur. Die Menschen leben in steter Täuschung, weil sie nicht ihre Umgebung anteillos betrachten. Ihr Tun wird durch Nichtigkeiten bestimmt, über denen sie das einzig Wichtige versäumen.

So ist der Rat des Lao-tse die Abkehr von der Welt der realen Dinge, die widersprechende Eigenschaften zeigen, und die Versenkung in das eine, wahre, ewige Tao. Der Weise zieht sich zurück aus einer Welt der scheinbaren Gegensätze, die für ihn bedeutungslos sind, auf ein Gebiet, wo es keine Gegensätzlichkeit giebt. Im Tao erkennt er sein eignes Wesen. Aus der Einheit mit dem Tao gewinnt er Weisheit, Tugend, Allmacht und Unsterblichkeit.

Der Weise findet alles in sich selbst und im Tao. Er braucht nur innezuwerden, daß er selbst dieses höchste Tao ist in einer seiner Erscheinungsformen. Im mystischen Bewußtsein des Einseins mit der transscendenten Urkraft wird für ihn die Realität des Daseins gleichgültig. Sein Leben als Mensch erscheint ihm als Täuschung, während seine wahre Existenz ganz im Tao liegt. Sein und Nichtsein gehören bei Lao-tse zusammen, wie zum Rade nicht nur die Speichen, sondern auch der leere Raum zwischen ihnen gehört, wie das Wichtige am Kruge nicht die Gefäßwand ist, sondern der innere Hohlraum.

Der Besitz des Tao verleiht höchste Tugend (tê). Die Tugend besteht eben in der Anpassung an das Tao. Die wahre Tugend des Menschen deckt sich daher mit den Eigenschaften, die das Tao hat. So hat der Terminus „Tê“ bei Lao-tse einen doppelten Sinn: Eigenschaften des Tao und Tugendhandlungen des Menschen. Das Tê des Weltalls ist nicht absichtliche Tugendhandlung, sondern natürliche Eigenschaft. Die Eigenschaften des Universums nun sollen die Tugenden der Menschen werden.

Das Tao in der Natur handelt nicht und redet nicht, es wirkt als Gesetz (tao-fa) und offenbart sich in den Wandlungen, in Entstehen und Vergehen. Wie die Schöpfung im Weltall spontan vor sich geht, wie die kosmische Kraft unbewußt schafft, so muß auch der Mensch nach dem

Vorbilde des Tao erkennend, nicht wollend, gehorchend, nicht vorsätzlich handeln, nur mit dem Ziel vollkommener Anpassung an die Natur. Gleich dem höchsten Weltprincip selbst, dem apathischen Tao, soll der Weise keine Initiative haben.

Die taoistische Ethik kann also nur negative Resultate ergeben. Man soll der Natur ihren ungestörten Verlauf lassen und dem Tao nicht widerstreben. Das Nachgeben (shun) ist daher ein oberster Grundsatz für das Verhalten des Menschen. Der Heilige Mensch wirkt durch seine vorbildliche Persönlichkeit. Seine Tätigkeit ist die Ruhe. Er darf mit keinem Gesetz des Weltalls collidieren und muß stets den Naturein flüssen nachgeben. Aus dieser Forderung, das spontane Wirken des Tao nicht zu stören, folgt Untätigkeit und Gleichgültigkeit, äußere und innere Unbeweglichkeit.

Das kosmische Princip ist also zugleich Regulativ des sittlichen Handelns. Das Tao wirkt, ohne zu handeln. So muß auch der Mensch tatenlos leben. Also kennt der Taoismus nur negative und passive Tugenden. Seine Ethik ist ausgedrückt durch die Theorie der Untätigkeit, des „Wu-wei“.

Das Ziel ist die Vereinigung mit dem absoluten Tao. Dazu führt der Weg des „Wu-wei“, d. h. Untätigkeit, Leidenschaftslosigkeit, Naturanpassung, Selbsterkenntnis, Selbstüberwindung, Selbstgenügsamkeit. Das passive Ideal des Wu-wei hat kein Interesse an einer äußeren Kultur des Menschen, an den Formen des socialen Lebens, an den Bedürfnissen des Staatswesens. Der Begriff der guten Werke ist unvereinbar mit dieser Theorie. Die Askese ist die praktische Consequenz solcher Inactivität.

Selbstlosigkeit, Selbstentäußerung, Selbstaufgabe sind Vorbedingungen dafür, daß der Mensch das Tao in sich aufnehmen kann. Er muß erst leer werden, um sich dann ganz mit höherer Kraft zu füllen. Allem Äußeren gegenüber bleibt der Weise völlig gleichgültig und unbewegt. Er handelt ohne Leidenschaft, wunschlos, absichtslos, wie das Tao selbst, das keinen Zweck kennt. Die volle Passivität macht ihn rein und geeignet zur Verschmelzung mit dem Tao.

Die Begierden sind verderblich, die Reize der Sinne sind Betrug, das Wissen liefert nur Wertloses. Wahre Tugend bedeutet nicht irgend welches moralisches Handeln, sondern Erwerbung der Eigenschaften des Tao im Weltall. Durch ständige Angleichung seines Wesens an die Natur und allmähliche Höherpotenzierung der ihm innewohnenden Kraft des Tao erlangt der Mensch Tugend (tê), Vollkommenheit (ch'êng), Heiligkeit (chên)[172].

Der Weg der Vervollkommnung durchläuft die Stadien der Unparteilichkeit (kung), Nachgiebigkeit (shun), Leidenschaftslosigkeit (hsü), Freisein von Begierden (pu-yü), Aufgeben des Wissens (ch'ü-chih), Untätigkeit (wu-wei), Schweigsamkeit (wu-yen). Die taoistische Heiligkeit (chên) schließt zugleich die confucianischen Tugenden in sich.

Wer auf solche Weise das Tao erlangt hat (tê-tao oder yu-tao), der besitzt dann auch göttliche Kraft (shen). Der Heilige wird zum göttlichen Wesen, denn er ist eins mit der Natur, mit dem Himmel, mit dem Tao.

* * *

Die Confucianer haben die Tatenlosigkeit und Passivität, vor allem aber die Bildungsverachtung der Taoisten auf das Schärfste verwerfen müssen. Die Ablehnung aller Fragen des Staatsbedürfnisses und der Familienorganisation war es besonders, was die taoistischen Gedanken für die orthodoxe Richtung als gefährlich erscheinen lassen mußte.

Die Taoisten wollten sich für kein Ideal opfern. Familie und Staat galten ihnen gleich wenig. Alle praktischen Ziele haben keine Bedeutung, das äußere Lebensschicksal ist belanglos. Lao-tse stellt den Menschen nicht wie Confucius im Rückblick auf eine alte Zeit normative Vorbilder auf, an denen sie unverbrüchlich festhalten sollen, er erstrebt eine individuelle Entwicklung zu höchster innerer Freiheit, bei der alle Schranken des Herkommens überwunden werden sollen.

Seine Lehre ist ein negativistischer Egoismus. Die Taoisten sind nicht Egoisten zum Zwecke positiven Lebensgenusses, sondern negativer Lebensruhe. Sie lehnen alle Beziehungen zu Menschen und Dingen ab, die ihr Gleichgewicht stören. Sie streben nach wunschlosem Aufgehen im All.

Ein Werturteil, das Gut und Böse trennt, ist nur ein relatives und hat für den höheren Standpunkt keine Gültigkeit. Der Begriff der guten Werke ist mit der Theorie des Wu-wei nicht vereinbar. Alle Beziehungen in Familie und Staat sind nur Hemmungen für das natürliche Wirken des Tao. Gesetze und Ceremonien sind entbehrlich. Alle Menschensatzungen müssen aufgehoben werden. Rein persönliche Zwecke werden an die Stelle der Interessen der Gemeinschaft gesetzt. Alle Pflichten sind dem Individuum schädlich zur Erlangung des einzig erstrebenswerten Zieles, der Vereinigung mit dem Tao.

So ist die Lehre des Lao-tse eine destructive und anarchische. Sie widerspricht den fundamentalen Grundsätzen der Confucianer und untergräbt die Ordnung des politischen und socialen Lebens. Die Staatsregierung konnte sie nicht dulden und mußte ihr feindlich begegnen, um ihre eigensten Interessen zu wahren.

Trotzdem aber ist der Egoismus der Taoisten kein brutaler und menschenfeindlicher. Jeder soll, unter Wahrung seiner vollkommenen persönlichen Unabhängigkeit, doch stets wohlwollend und liebevoll handeln. Denn alles Gute gehört zur Eigenschaft des Tao, also äußert sich auch die wahre menschliche Tugend in Güte. Sie wird diese vollkommen unparteiisch betätigen, gegen Gute und Schlechte, denn eine solche moralische Unterscheidung darf gar nicht gemacht werden. Alle Mitmenschen sind gleich zu behandeln.

Lao-tse geht in seiner Auffassung humaner Gesinnung sogar über den Standpunkt des Confucius hinaus, indem er geradezu die Maxime ausspricht: „Vergilt (auch) Unrecht mit Güte![173]“, d. h. betätige in allen Fällen die unveränderliche Eigenschaft (tê) des Tao, worin eben die Tugend (tê) besteht. Confucius, der Unrecht mit Gerechtigkeit vergolten wissen will[174], erscheint damit, wenn nicht als der Edlere, doch sicher als der Klügere, denn ein Staatswesen, dem seine Lehre zur Stütze dienen sollte, würde nach dem taoistischen Grundsatze nicht bestehen können. Natürlich wollen die Taoisten auch im politischen Sinne jede Gewalt *vermieden wissen und müssen die Kriegführung verwerfen.*

Trotz des entgegengesetzten Standpunktes, den Confucianismus und Taoismus in der Frage des *activen oder passiven* Verhaltens des Menschen vertreten, ist doch auch die orthodoxe Lehre von dem Grundsatze der Tatenlosigkeit durchdrungen. Sie hat dort namentlich ihren Ausdruck gefunden in der vom Herrscher geforderten Passivität.

Der Kaiser ist der vollkommenste Mensch. Er besitzt die höchste Tugend. Für die Confucianer ist das Oberhaupt des Staates der Sohn des Himmels, der Vertreter der höchsten Naturgewalt auf Erden, für die Taoisten verkörpert er in sich das Tao. Der Besitz des Tao bedeutet Heiligkeit und Göttlichkeit. So wird vom Kaiser schlechthin als dem „Heiligen Menschen“ (shêng-jên) gesprochen. Seine Tugend verleiht ihm göttliche Kraft.

Vom Kaiser in erster Linie wird daher ein Wandel im Tao gefordert. Er muß in seiner Regierung unparteiisch (kung) sein, wie die Natur, und frei von Selbstsucht (szu). Wie der Gang des Weltalls sich durch Nachgiebigkeit (shun) regelt, muß auch der Staat gegen das Volk Rücksicht üben. Dem Gesamtwillen des Volkes, der den Willen des Himmels ausdrückt, soll Rechnung getragen werden.

Die ideale Regierung, durch die das Tao des Himmels (t'ien-tao) mit dem Tao der Menschheit (jên-tao) in Einklang gebracht wird, verbürgt Wohlstand und Glück. Dies geschieht am sichersten, indem dem Volke

im privaten und socialen Leben möglichste Freiheit gelassen wird. Alle Reibungen sollen vermieden werden, ebenso wie der Naturverlauf nicht gestört werden darf. Man muß das Tao wirken lassen.

Der Fürst ist nur vorbildliche Persönlichkeit, die ihren Einfluß ausstrahlt, wie der Himmel selbst, dessen Vertreter er ist. Das Tao wirkt, aber es handelt nicht. Der Kaiser herrscht, aber er regiert nicht. Für ihn in erster Linie gilt der Grundsatz des „Wu-wei". So ist in China seit Alters eine Politik des Gehenlassens und Gewährenlassens Staatsprincip gewesen.

Die Kaiserregierung leitet das Volk durch Decrete, aber ihre executiven Organe, die Localbeamten, lassen ihm weiteste Freiheit. Jede Collision muß vermieden werden, blinder Gehorsam soll nicht erzwungen werden. Der Zustand des Landes liegt an der Verwaltung. Örtliche Mißstände sind Schuld der betreffenden Territorialbeamten, allgemeine Schäden fallen dem Kaiser selbst zur Last.

So wird die absolute Autokratie des Herrschers eingeschränkt durch den Regierungsgrundsatz größter Toleranz gegen die Unterthanen. Trotz des theoretischen Despotismus hat das Volk immer eine weitgehende praktische Selbständigkeit genossen. Das Volk seinerseits hat auch oft gegen unbeliebte Beamte protestiert und ebenso seinen Gesamtwillen gegen einen unwürdigen Herrscher zum Ausdruck gebracht. Dies wird als sein Recht betrachtet, denn auch das Volk in seiner Masse vertritt den Willen des Himmels, verkörpert das Tao, ebenso wie sie einen höchsten Ausdruck haben im Kaiser an der Spitze.

Theoretisch könnte es ja eigentlich gar nicht vorkommen, daß die Staatsregierung, die eine Institution des Himmels ist, fehlerhaft wäre, daß der Kaiser, der das Tao besitzt, sich durch Mangel an Tugend schuldig machte. Die Gnade des Himmels ist aber dem Träger der höchsten Würde nur bedingt verliehen. Der Wandel im Tao verlangt die Tatenlosigkeit. Ehrgeiz, Herrschsucht, Grausamkeit, Laster und Luxus bringen den Herrscher und seine Beamten um ihre Würde. Das „Wu-wei" ist das Mittel zur wahren Macht[175].

Im Besitze des Tao ist der Kaiser ein Heiliger, ein Gott, und sogar der Herr der Götter und Geister. Jedes Organ der Staatsregierung und Reichsverwaltung, alle Beamten und Litteraten, besitzen einen Teil der ihnen vom Kaiser übertragenen göttlichen Kraft. Für die Confucianer liegt die Tugend im Wissen, und klassische Gelehrsamkeit verleiht eine Stellung, die über das Niveau der Menge erhebt. Für die Taoisten liegt die Quelle außergewöhnlicher Macht in dem Anteil am Tao des Weltalls,

der durch volle Versenkung gradweise Steigerung erfährt. Der Mensch, der bei Confucius activ lernen und handeln muß, braucht bei Lao-tse nur die Natur nachzuahmen, sich dem Tao anzupassen, ganz passiv und untätig zu verharren, um Tugend, Vollkommenheit, Heiligkeit, Göttlichkeit zu gewinnen.

Nach der Theorie besteht volle Übereinstimmung zwischen Weltgeist und Einzelseele. Denn beide sind Tao, einmal als absolutes Princip, andermal in der Evolution als Erscheinung. Praktisch aber muß der Weise beständig nach Vereinigung mit der Urkraft streben, seine Verbindung mit ihr herstellen und dieser entgegenstehende Hemmungen überwinden.

Naturgemäße Lebensweise verstärkt die Kräfte des Körpers. Anpassung an die Natur bringt Zunahme des Lebenselements. Wandel im Tao bedeutet nicht nur Tugend, sondern auch Glück und Wohlergehen. Wie die Tugend nur im natürlichen Verhalten besteht, so wird durch sie auch das materielle Leben gefördert. Das Tao selbst ist Lebensprincip. Die Verschmelzung mit ihm hat also auch in zunehmendem Maße Erhöhung der Vitalität, Verlängerung der Lebensdauer zur Folge. Das vollkommene Einswerden mit dem Tao verleiht dann Unsterblichkeit.

So werden bei den taoistischen Philosophen zahlreiche Beispiele erzählt von tugendhaften Personen, die durch die Pflege des Tao hohes Alter erreichten. Vermöge seiner Wesensverwandtschaft mit der absoluten Kraft des Weltalls ist der Mensch zu höherem immateriellen Leben vorbestimmt. Er muß dazu nur das in ihm vorhandene Vermögen richtig entwickeln. Er besitzt einen Teil der göttlichen Geisternatur (shen) und durch dessen Potenzierung die Möglichkeit, selbst göttliche Kraft zu erlangen.

Der Weise überwindet allmählich das Körperliche, so daß ihn schädliche Einflüsse nicht mehr treffen können. Er wird stofflos (wu-hsing) und verschmilzt auf der höchsten Stufe der Heiligkeit ganz mit der Weltseele. Er erlangt Unsterblichkeit, wenn er selbst vollständig zum ewigen Tao geworden ist. Ein solches Vorbild liefert die sagenhafte Gestalt des P'êng-tsu [176].

Dieser Gedanke der lebensverlängernden Wirkung des Tao führte dann auch zu einer Theorie künstlicher Lebensverlängerung. Sie wird das praktische Ziel des taoistischen Weisen. Das Princip des Lebens ist der Atem (ch'i). Er läßt die Bäume wachsen, die Tiere laufen, die Vögel

fliegen und verleiht dem Menschen die Vernunft. Auf dem Atem beruht die Blutcirculation. Bewegung und Anstrengung sind dem Körper heilsam, ebenso wie ein Türzapfen durch die beständige Drehung davor geschützt wird, daß ihn die Holzwürmer anfressen.

Durch Einatmen nimmt der Mensch fortwährend Lebenskraft (shen) aus dem Weltall auf. Die kunstvolle Regelung des Atmens ist daher ein Mittel zur Lebensverlängerung. Der Atem kann im Körper aufgespeichert werden *durch eine schwierige Methode, ihn zu schlucken, ihn zu verdichten* durch viel Einziehen und wenig Ausstoßen (ch'ang-yin, huan-t'u)[177]. Mit solchem Vorrat wird der Mensch befähigt, längere Zeit ganz ohne Atemholen und Nahrungsaufnahme auszukommen.

Neben solcher Atemgymnastik (tao-yin), die auch mit allerlei Freiübungen verbunden war, wurde systematisches Fasten und Hungern betrieben, bis der Körper so leicht wurde, daß er in der Luft schweben konnte, und schließlich das Stoffliche ganz unterdrückt war.

*Auf diesen Gedanken in Verbindung mit mancherlei abergläubischen* Vorstellungen haben die Chinesen dann eine Heilkunde aufgebaut, die sich ganz dem taoistischen System einpaßt, mit wissenschaftlicher Medizin aber nichts zu tun hat[178]. Stoffe, die man sich als mit einem besonders starken Quantum von Lebenskraft begabt dachte, wurden als Arzenei verschluckt. Aus solchen Ingredienzien, denen man lebenfördernde und lebenverlängernde Wirkung zuschrieb, suchte man auch ein Elixir herzustellen, durch dessen Genuß Unsterblichkeit erlangt werden konnte. *Aus solchem Bestreben erwuchs dann die alchimistische Richtung* des Taoismus[179].

Nicht nur langes Leben und Unsterblichkeit konnte der Heilige aus der Versenkung in das Tao gewinnen, auch übernatürliche Kräfte. Er wird wie die Natur selbst, die er dann in sich vertritt. Er erlangt geheimnisvolle Fähigkeiten, durch die er Wunder wirken kann. Die Naturgesetze, denen der gewöhnliche Mensch unterworfen ist, haben auf ihn keine Anwendung. Er wird allmächtig, allwissend, allgegenwärtig. So erscheint der taoistische Weise als ein magisches Wesen.

Im orthodoxen System beruhte alle höhere Fähigkeit auf der Gelehrsamkeit, die aus dem Studium der Klassiker erworben wurde. Sie gab dem Litteraten zugleich Macht über die Geister (kuei). Der Staatsbeamte war vor ihrem Spuk sicher. Vermöge seines größeren Quantums universeller Lebenskraft wird der taoistische Heilige selbst ein göttliches

Wesen (shen), dem die Dämonen (kuei) nichts anhaben können. Er kann die Geister zu seinem Dienste zwingen. Hierin liegt der Ursprung des Exorcismus, der später in der taoistischen Religion und in der Volksreligion eine bedeutende Rolle spielen sollte und zu einem besonderen System entwickelt wurde.

Die Lehre des Lao-tse, die in einer mystischen Vereinigung mit dem Tao zur Erlangung unvergänglicher Kraft aus dem Urgrunde der Natur gipfelte, trug schon in sich die Elemente, die dann in der Entartung die alchimistische und exorcistische Richtung des Taoismus bestimmt haben.

* * *

Die transscendente Speculation des Lao-tse trug schon einen mystischen Zug, der bei seinen Nachfolgern noch deutlicher hervortrat. Die Vereinigung mit dem Absoluten ist nur auf mystischem Wege erreichbar. Durch Körperbeherrschung und Atemregulierung versetzt der Weise sich in einen apathischen, willenlosen Zustand, aus dem heraus ihm die Verschmelzung mit dem Tao gelingt. Das Ich erlischt, das Tao tritt an seine Stelle. Das ist die „unio mystica", in der der Mensch Gott wird.

Als Folge dieses mystischen Vorganges erlangt der Heilige intuitive Erkenntnis und übernatürliche Kraft. Der Körper wird Geist, das Individuum wird Weltseele. Der Mensch verhält sich dann wie das Tao, dessen Wesen Nichtsein und Nichthandeln im gewöhnlichen Sinne ist. Er lebt und wirkt naturhaft. Es gelten für ihn dann nicht mehr die erst aus dem Urprincip abgeleiteten Naturgesetze. Im Vollbesitze des Tao kann er Wunder tun und die Geister beherrschen.

Die Überzeugung von der Wertlosigkeit der irdischen Lebensgüter und die Ablehnung alles Zusammenhanges mit der socialen und staatlichen Gemeinschaft mußte zur Weltflucht führen. Während Confucius das Zurückziehen in die Einsamkeit tadelte[93], haben die taoistischen Philosophen, namentlich Chuang-tse, die Askese als den Weg zur Erlangung von Vollkommenheit und Heiligkeit gepriesen.

Selbstentäußerung und Selbstvergessenheit sind Voraussetzung des tugendhaften Wandels. Untätigkeit, Schweigsamkeit, Leidenschaftslosigkeit sind Bedingungen für die Erlangung des Tao. Die Vervollkommnung wird erreicht durch allmähliche Loslösung von allem Weltlichen und Irdischen, durch völlige Versenkung in den Sinn der Natur und das Wesen des Weltalls. Der Weise erstrebt das transcendente Ziel der Einswerdung mit dem absoluten Tao auf dem Wege einer Heiligkeits-Askese.

Die Lehre des Lao-tse gewinnt so den Charakter einer mystischen Geheimlehre. Ihr Sinn geht nur den Einzelnen an und ist nicht für einen

größeren Kreis oder eine Gemeinschaft bestimmt. Sie steht im vollsten Gegensatz zur confucianischen, die von vornherein bewußt eine Staatslehre und allgemeine Volksmoral sein wollte.

Die Träger der taoistischen Weisheit wurden daher einzelne Denker, die einem mystischen Geheimnis nachsannen. Sie lebten ihrer Überzeugung, die im Widerspruch zu der officiellen Seite des Chinesentums stand, notwendig in der Einsamkeit. Es waren Einsiedler (hsien), die sich ganz dem Bestreben hingaben, in sich das Tao zu verwirklichen, aus seinem Urgrund höchste Lebenskraft und magische Gewalt zu schöpfen, und so zu göttlichen Wesen (shen-hsien) zu werden.

Um solche weise und heilige Männer scharten sich Jünger und Schüler. Der asketische Gedanke nahm auch in China die gleiche Entwicklung, wie im Vorderen Orient, wo aus ihm das abendländische Mönchswesen erwuchs. Die Anachoreten wurden zu Coenobiten. Das Ziel, das Einzelne durch Weltflucht erstrebt hatten, wurde dann von einer Gemeinschaft verfolgt. Die gemeinsame Ausübung der Heiligkeits-Askese führte zur Entstehung der taoistischen Klöster und zur Begründung eines religiösen Taoismus.

Wie bei diesem Entwicklungsproceß der Taoismus von Seiten des Buddhismus einen starken Einfluß erfuhr, namentlich in seinem Mönchtum, Klosterwesen und Tempelkult, wird weiter unten zu zeigen sein.

* * *

Die pessimistische Lebensauffassung, die negative Bewertung der Lebensgüter, sowie die mystische und asketische Tendenz in der Lehre des Lao-tse haben zu der Annahme indischen Einflusses bei ihrer Entstehung Anlaß gegeben, die aber durch keine historischen Tatsachen bestärkt werden kann. Eine Beziehung des Lao-tse zu Indien und dem dort etwa gleichzeitig mit seiner vermutlichen Lebenszeit entstandenen Buddhismus muß vielmehr für das VI. Jahrhundert ante als ganz unwahrscheinlich und so gut wie ausgeschlossen erscheinen. Die Lehre des Lao-tse ist zweifellos auf chinesischem Boden und ganz aus chinesischen Gedanken erwachsen. Sie wurzelt durchaus in den altchinesischen Grundanschauungen.

Daß dann die taoistische Speculation Wege eingeschlagen hat, die in der Tat zu Ergebnissen geführt haben, die mit den Gedanken der indischen Philosophie eine auffallende Ähnlichkeit zeigen, kann nicht verkannt werden, darf aber doch nicht zu dem Schluß verleiten, eine unbewiesene und wohl auch unbeweisbare Urverwandtschaft beider Systeme oder directe Einwirkung des einen auf das andre aufzustellen.

Die in vielen Punkten hervortretende Ähnlichkeit des taoistischen und indischen Denkens erweist sich, wenn wir die Grundlagen betrachten, die für dieses und jenes gelten, doch immer als eine nur scheinbare, so überraschend sie dem flüchtigen Blicke sich darbieten mag. Es sind stets nur die Resultate, in denen beide Lehren übereinstimmen, während die Voraussetzungen und Motive bei ihnen gänzlich verschiedene sind.

In dieser Beurteilung darf es uns nicht irre machen, daß die spätere taoistische Legende dann selbst eine Beziehung des Lao-tse zum Westen und zu Indien behauptet hat. Solche Legendenbildung ist in viel jüngerer Periode unter dem starken Einfluß des Buddhismus und ganz nach buddhistischem Vorbilde erfolgt. Sie konnte erst entstehen zu einer Zeit, in der beide Systeme bereits eine enge Verbindung mit einander eingegangen waren. Ihr Inhalt soll uns in einem andren Kapitel beschäftigen [180].

So hat auch der berühmte Su Tung-p'o im Jahre 1098 eine Erklärung des Lao-tse (Tao-tê-ching-chieh) verfaßt in der Absicht, die Übereinstimmung von Taoismus und Buddhismus zu erweisen [181].

Bei seiner Übertragung nach China konnte der Buddhismus allerdings unschwer im Taoismus, den er dort vorfand, eine ihm verwandte Lehre erblicken. Die vorhandene Ähnlichkeit vieler Gedanken erleichterte der neu eingeführten Lehre die Annäherung an die uralt chinesische. Infolge der allgemeinen Toleranz des Buddhismus und des synkretistischen Charakters des Mahâyâna trat dann eine Assimilierung und Verschmelzung der beiden Systeme ein. Die Frage ihres gegenseitigen Verhältnisses auf chinesischem Boden wird in einem späteren Abschnitt näher darzustellen sein [182].

## Kapitel X

## DIE TAOISTISCHEN PHILOSOPHEN

Die Darstellung der Lehre vom Tao mußte ausgehen von ihrem ältesten Ursprunge, aber auch schon vorgreifen in die spätere Entwicklung des Taoismus. Es waren dabei nicht nur die Gedanken des Lao-tse allein, sondern zugleich diejenigen seiner Nachfolger zu berücksichtigen. Wir wenden uns nun den Gestalten der einzelnen Vertreter der taoistischen Richtung zu.

Von unmittelbaren Schülern des Lao-tse wissen wir nichts Zuverlässiges. Als solche werden erwähnt Kuan Yin-tse und Tse Hua-tse. Die Werke, die ihnen zugeschrieben werden, sind jedoch in ihrer

Echtheit unsicher, wahrscheinlich in sehr viel späterer Zeit geschrieben, vielleicht erst Producte der Sung-Zeit. Ihr Inhalt ist also weniger für die alte Form als für die jüngere Entwicklung der taoistischen Gedanken maßgebend, sie gehören nicht an den Anfang, sondern an das Ende der von Lao-tse ausgehenden Philosophie[183].

Als Schüler des Lao-tse gilt auch Wên-tse, der jedenfalls in vorchristlicher Zeit lebte[184]. Sein Werk ist noch frei von den sonst häufigen Zaubergeschichten. Das Tao läßt er aus dem Chaos hervorgehen, seine Substanz ist das Nichts, das Allerkleinste an Stoff, das nur Geist ist. Vom Tao gehen alle Qualitäten und Dinge aus, in ihm vereinigen sich alle Gegensätze. Sein wahres Wesen ist für den menschlichen Verstand unfaßbar[185]. Das Tao bildet die ursprüngliche Natur des Menschen, die dann durch Berührung mit der Erscheinungswelt verdorben wird.

Kuan Yin-tse ist mit dem Grenzbefehlshaber (kuan-ling) Namens Yin Hsi identificiert worden, auf dessen Aufforderung Lao-tse seine Lehre aufgezeichnet habe und der dadurch sein Anhänger geworden sei. Sze-ma Ch'ien erwähnt zur Zeit des Confucius den Lao-Lai-tse, der ein Buch verfaßte und sehr hohes Alter erreichte, und ist im Zweifel, ob hierunter Lao-tse selbst zu verstehen sei[186].

Die Gedanken des Lao-tse sind aber bald von einer Reihe von Denkern aufgenommen und fortgeführt worden, welche die taoistische Philosophie zu einer pantheistischen Mystik ausgestalteten. Die hervorragendste Stellung unter ihnen nehmen Lieh-tse und Chuang-tse ein, von denen der Erstere im V. Jahrhundert gelebt haben mag, der Letztere im IV.—III. Jahrhundert.

Von beiden Persönlichkeiten wissen wir historisch so gut wie nichts. Ob Lieh-tse, eigentlich Lieh Yü-k'ou, überhaupt eine Person war, die gelebt hat, ist eine Frage, über die auch die chinesischen Gelehrten gestritten haben[187]. Bei Chuang-tse erscheint er fast als ein übernatürliches Wesen. Sze-ma Ch'ien erwähnt ihn nicht[188]. Wie das Buch, das seinen Namen trägt, zustande gekommen, ist unbekannt. Zur Zeit des Chuang-tse muß ein solches existiert haben, denn dieser citiert daraus eine größere Anzahl von Erzählungen, meist wörtlich. Daß umgekehrt das Buch Lieh-tse als spätere Compilation aus Chuang-tse entlehnt hätte, ist nach der Art dieser Stellen unwahrscheinlich. Nachträgliche Einschiebungen sind aber auch bei Lieh-tse anzunehmen.

Lieh-tse beruft sich auf ein angebliches Buch des Huang-ti[189]. Er hat damit die Rolle dieses mythischen Kaisers als älteste Autorität des Tao-

ismus und Vorgängers des Lao-tse begründet. Dies bedeutet schon den Beginn der taoistischen Legenden. Auch sonst ist das Buch des Lieh-tse voll Wunderdingen und Zaubergeschichten. Seine Gedanken kleidet er oft in eine Erzählung, wie dies dann vor allem auch Chuang-tse tat.

Lieh-tse vertritt hauptsächlich naturphilosophische Ansichten. Das Tao ist das Absolute, ewig und unveränderlich. Selbst ungeschaffen, bringt es die Welt durch Evolution hervor. Das Tao ist das „Kommende und Gehende" (wang-fu), das Entstehen und Vergehen verursacht. In der Welt also stellt sich das Urprincip selbst dar. Die Schöpfung beginnt mit der Bildung von Kraft, Form und Stoff. Die ursprüngliche Einheit des Chaos sondert sich in die beiden Urkräfte Yang und Yin. Aus diesen gehen die fünf Elemente hervor. Durch ihr Zusammenwirken entstehen Himmel und Erde. Durch einen Proceß verschiedener Verwandlungen entwickeln sich Pflanzen und Lebewesen. Tiere und Menschen sind wesensgleich. Im Sinne dieses Entwicklungsganges wird eine Descendenztheorie und ein Stammbaum des Menschen aufgestellt.

Alle Erscheinungsformen sind nur Evolutionen des absoluten Tao, das die Einheit des Universums bildet. Die Welt der Objecte ist nur eine Function des Tao. Selbst ohne Wissen und Können, ist dieses doch zugleich allwissend und allmächtig. Die Welt ist, wie ihr Urprincip, nach Zeit und Raum ewig und unendlich. Weder Anfang noch Ende sind logisch denkbar. Werden und Vergehen bilden den ununterbrochenen Kreislauf. Leben und Tod lösen einander beständig ab, nach unabänderlichem Naturgesetz.

Das Einzelleben ist nur der Übergang von einer Form in eine andre. Der Tod zieht neues Leben als Folge nach sich. Aber nicht das Leben ist das Normale, sondern der Tod. Er ist die Rückkehr zum Tao, dem Urgrunde alles Seins. Die Seele ist getrennt vom Körper. Im Traume tritt der menschliche Geist in Verbindung mit der Geisterwelt. Das Wissen ist von den Sinnen unabhängig, die Erkenntnis ist eine intuitive.

Alle Größen sind relativ. Recht und Unrecht sind gleichwertig und gleich wertlos. So gelangt Lieh-tse zu praktischem Fatalismus. Tugend besteht im Vergessen äußerer Dinge, Resignation in das Unvermeidliche, passivem Verhalten und völliger Hingabe an das Tao unter Verzicht auf das eigne Selbst. Zur Einswerdung mit dem Absoluten dient die Versenkung, durch die Unsterblichkeit erlangt werden kann. Der Weise soll zu voller Gleichgültigkeit kommen, dann wird ihm intuitives Wissen und magische Kraft zuteil.

Das Ideal des Verhaltens ist das „Wu-wei", im Staate wie für den Einzelnen. Die beste Regierung ist die, von der man nichts merkt. Das Leben ist nicht notwendig besser als der Tod. Der Weise lebt, als ob er nicht lebte, und wird nicht berührt von der Existenzfrage.

Diese Grundsätze werden im Buche Lieh-tse durch zahlreiche Beispiele und Erzählungen illustriert, die oft bizarre Form tragen, aber eine große Fülle tiefer und wertvoller Gedanken enthalten[190].

* * *

Chuang-tse, mit vollem Namen Chuang Chou, stammte aus Nanhua im Staate Sung[191]. Der kurze Bericht bei Sze-ma Ch'ien[192] sagt nichts Bestimmtes, doch erzählt sein Werk viele persönliche Anekdoten von ihm. Bei diesem Werke wird es sich um ein Gemisch handeln von Abschnitten, die von ihm selbst stammen und seine eigentliche Lehre enthalten, *mit solchen, die von Schülern aufgezeichnet wurden nach* mündlicher Lehre und persönlichen Gesprächen, wozu noch Einschiebungen späterer Taoisten mit besonderer Tendenz kamen. Letzteres wird namentlich für die Stellen zutreffen, die eine zu starke Polemik gegen die Confucianer enthalten. Denn im Gegensatz dazu schildert Chuang-tse den Confucius mehrfach als einen ehrwürdigen Weisen, wenn er ihm auch Mängel nachweist. Die grobe Verspottung und die heftigen Angriffe auf die Person und Lehre des Confucius wird erst von späterer Hand stammen.

Im Werke des Chuang-tse zeigt sich deutlich der Gegensatz der beiden großen Schulen, der zur Zeit ihrer Stifter noch nicht bestand. Die Taoisten bekämpfen jetzt die Confucianer heftig. Sie suchen ihren Zweck vor allem dadurch zu erreichen, daß sie ihre Gegner lächerlich machen. So wird Confucius als ein Anhänger des Lao-tse geschildert, der von diesem zur wahren Lehre vom Tao bekehrt wird. Der Hauptvorwurf lautet, daß die übertriebene Betonung des Ritualismus die innere Wahrhaftigkeit schädige. Es wird von mehreren Unterredungen der beiden Meister erzählt, bei denen Confucius von Lao-tse über seine Irrtümmer belehrt wird[193].

Mêng-tse und Chuang-tse, die gleichzeitig am selben Orte lebten, scheinen sich nicht gekannt zu haben. Jedenfalls erwähnen sie einander nicht in ihren Schriften. Chuang-tse war befreundet mit dem Sophisten Hui Shih (Hui-tse)[194], der damals Minister des Fürsten Hui von Liang war. Eine Staatsstellung hat er selbst abgelehnt, um unabhängig leben zu können[195]. Er lebte in großer Armut[196]. Dem Tode ging er mit Gleichmut entgegen und erklärte ein Begräbnis für überflüssig[197].

Das Werk giebt zahlreiche Gespräche des Chuang-tse mit Hui-tse und mit seinen Schülern. Er sucht auch seine Meinungen und Lehren zu illustrieren mit Anekdoten aus seinem eignen Leben, wozu er sogar den Tod seiner Frau benutzte[198], oder durch Erzählungen von andern Personen, die zum Teil Männer seiner Zeit oder der Vergangenheit sind, Staatsmänner und Philosophen der verschiedenen Richtungen, andrerseits aber auch frei erfundene Figuren. Deren Namen haben oft eine allegorische Bedeutung und sind nicht als Eigennamen lebender Menschen aufzufassen[199].

Chuang-tse kleidet seine Gedanken überhaupt mit Vorliebe in allegorische Bilder, phantastische Beispiele und paradoxe Sätze. Sein Stil ist ein glänzender, oft humorvoll und satirisch[200].

Das letzte Kapitel des Werkes[201], offenbar ein Anhang aus späterer Zeit, giebt einen Abriß der Hauptrichtungen der chinesischen Philosophie im IV. und III. Jahrhundert, der von großem Interesse ist. Hierin wird die confucianische Schule aufgefaßt als eine Abzweigung von der ursprünglichen Tao-Lehre. Es werden hier auch die Sophismen des Hui Shih[194] aufgeführt.

*In Chuang-tse hat die taoistische Philosophie ihren Höhepunkt.* Nach ihm verliert die Speculation sich in Spitzfindigkeit und Aberglauben. Er erweitert und specialisiert die knappen und allgemeinen Gedanken bei Lao-tse. Chuang-tse hat eigentlich weder System noch Methode, aber er ist der originellste Denker des alten China. Sein Werk besteht aus losen und ungeordneten Einzelerzählungen, die in feinster Weise, oft witzig und sarkastisch, einem tieferen Sinn zu deutlicherem Ausdrucke verhelfen als logische Erörterungen.

Das zielbewußte Streben der Confucianer nach staatlicher Reform auf ethischer Grundlage findet seinen vollkommensten Gegensatz in dem ausgesprochenen Idealismus des Chuang-tse, der die schon bei Lao-tse vorhandene mystische Tendenz und weltfremde Askese stark betont. Aus dem reichen Inhalte seines Werkes sollen im Folgenden nur kurz einige Hauptzüge hervorgehoben werden, ohne daß auf die für Chuang-tse eigentümliche Form seiner Anekdoten näher eingegangen werden kann.

Die Entstehung der Welt faßt Chuang-tse, wie Lieh-tse, im Sinne einer Evolutions-Theorie auf[202]. Die reale Welt ist durchaus relativ. Alle Erscheinungen haben ihre Eigenschaften nur durch die wechselseitige Bedingtheit der Gegensätze. Für die tiefere Erkenntnis fällt alle Verschieden-

heit zusammen. Auch das Subject und das Object, die Lieh-tse scharf trennte, sind in Wahrheit eins. Sie sind nicht dem Wesen nach, nur durch den Standpunkt verschieden. Daher sind auch alle Urteile nur relative und niemals allgemein gültige.

Die Aufhebung der Gegensätze geschieht im Tao, in dem sich die Widersprüche auflösen. Das Tao ist das Absolute, das von aller Relativität unabhängig ist. Daher ist für den Menschen, dessen Auffassung an relative Formen gebunden ist, die wahre Natur des Tao unergründlich. Der durchdringendste Verstand kann niemals das Wesen des Absoluten begreifen. So muß das Princip der Natur ein ungelöstes Rätsel bleiben.

Die Skepsis des Chuang-tse führt nun einen Schritt weiter. Er bleibt nicht stehen bei der Relativität der Phänomene, die Lao-tse lehrte, sondern geht über zu einem vollkommen transscendentalen Idealismus.

Die Welt der Erscheinungen ist unreal. Alle Sinne sind Täuschung. Das Leben hat nur den Charakter und den Wert eines Traumes. Da Subject und Object im höheren Verstande eins sind, da Leben und Tod das Gleiche bedeuten, so werden alle Urteile trügerisch. Da die Dinge sich gegenseitig bedingen, sind die Widersprüche unvermeidlich. Die gleiche Wahrheit reflectiert sich in den Individuen verschieden. So können wir gar kein gültiges Urteil haben über das wirkliche Wesen der Dinge, die uns nur in einer Spiegelung bekannt sind.

Gut und Böse sind relative Begriffe. Es ist daher töricht, einen allgemeinen Maßstab für alle Menschen aufzustellen. Jeder soll frei sein, zu denken und zu handeln, wie es ihm natürlich ist. Der praktische Irrtum entsteht aus unsrem falschen Bestreben, activ tätig zu sein, statt das Tao von selbst wirken zu lassen. Wir haben uns nur frei zu machen von subjectiven Vorurteilen, um den transscendentalen Segen des ewigen Tao an uns zu erfahren.

In der Anpassung an das Universum liegt Weisheit und Glück. Vom Leben dürfen wir nichts erwarten. Da es nur ein wirrer Traum ist, wird der Weise die Ruhe des Todes vorziehen. Die Illusion der Sinne ist für ihn wertlos. Das Dasein ist nur ein geborgtes Ding. Leben und Tod sind wie Tag und Nacht. Wir kennen nicht das Wirkliche, nur dessen Bild im Traume.

Das Tao kann nicht innerhalb der menschlichen Sphäre gebracht werden. Der Verstand reicht nicht aus, es zu erfassen. Es kann nur intuitiv erkannt werden. Was auf logische Weise unerreichbar ist, kann doch auf mystischem Wege erlangt werden. Durch stete Versenkung löst der Mensch sich von seinem eignen Wesen und wird zum passiven

Gefäß für das Absolute. Ausschaltung des persönlichen Denkens und Wollens führt zur höchsten Erkenntnis. So gelangt der Weise von der Untätigkeit (wu-wei) zum Schweigen (wu-yen)[203].

Han Fei-tse, der mit Li Szu, dem späteren Minister des Shih-huang-ti, bei Hsün-tse studierte und im Jahre 233 ante im Staate Ch'in im Kerker durch Li Szu vergiftet wurde, hat in erster Linie für die Schule der Rechtstheoretiker (Fa-chia) eine Rolle gespielt[204]. Er versuchte aber auch, die taoistischen Grundsätze auf das praktische Leben anzuwenden, um die Kluft zwischen Taoisten und Confucianern zu überbrücken. Diesen Zweck konnte er aber nicht erreichen, ohne die Lehren des Lao-tse zu verflachen. Die gleiche Absicht verfolgte auch Ho-kuan-tse, der zu den Eklektikern (Tsa-chia) gerechnet wird[204].

Ein typischer Vertreter des rasch entarteten Taoismus war im II. Jahrhundert ante Liu An, ein Angehöriger des Kaiserhauses der Han-Dynastie und Oheim des Kaisers Wên-ti, der Fürst des Staates Huai-nan wurde und daher meist mit dem Namen Huai-nan-tse bezeichnet wird. Er wurde bei einer Verschwörung geächtet und endete durch Selbstmord im Jahre 122.

Sein Werk mit dem Titel Hung-lieh-chieh behandelt die verschiedensten Gegenstände. Er giebt darin eine seltsame Naturphilosophie und Kosmogonie. Seine Phantasmagorien sind eine Verquickung einer philosophisch sein sollenden Speculation mit mythologischen Vorstellungen, die dem herrschenden Volksaberglauben entnommen sind. So steht Huai-nan-tse an der Wegscheide zwischen dem philosophischen Taoismus als ein Nachfolger des Lao-tse und der späteren taoistischen Alchimie, deren Begründer er gewissermaßen ist. Er hat den populären Aberglauben in eine Art wissenschaftliches System gebracht, wie es für die Folgezeit maßgebend blieb.

Das älteste bekannte Werk über Alchimie schrieb in der Mitte des II. Jahrhunderts post Wei Po-yang unter dem Titel San-t'ung-ch'i. Er wollte damit das Geheimnis der Symbolik des I-king gelöst haben.

Alchimie und Exorcismus sind auch die Gegenstände des Ko Hung oder Pao-p'o-tse im IV. Jahrhundert post. Er ist aber vor allem derjenige Autor, auf dessen Schriften die Legende des religiösen Taoismus beruht. Er verfaßte ein Werk über Kosmogonie unter dem Titel Chên-chung-chi („Aufzeichnungen im Kopfkissen") und eine Sammlung Biographien von 84 Heiligen, das Shen-hsien-chuan, dessen Anfang die

Legende des Lao-tse bildet. Der Inhalt dieser beiden Bücher wird uns weiter unten noch beschäftigen[205].

Vom Taoismus und Buddhismus in gleicher Weise beeinflußt war in der T'ang-Zeit Wang T'ung (Wên Chung-tse[206]), dessen Philosophie in seinem Werke Chung-shuo niedergelegt ist.

Deutlich buddhistische Züge trägt auch das dem Kuan Yin-tse zugeschriebene Werk. Sein Inhalt ist der Gipfel pantheistischer Mystik. Das Tao als Begriff steht über allem Denken und über jeder Erklärung. Es kann nicht seinem Wesen nach, nur in seinen Erscheinungen erkannt werden. Alle Dinge sind nur eine Form des selbst unbestimmbaren Princips. Das Tao verhält sich zu den Dingen wie das Feuer zum Brennstoff. Eine und dieselbe Flamme verbrennt alles Brennbare, das Feuer aber bedarf des Stoffes, um an ihm Nahrung zu finden. So sind die Einzelerscheinungen das Material, an dem das Tao sich manifestiert.

In der Urkraft des Tao entsteht ein Gedanke, und damit beginnt die Schöpfung. Die Vorstellung des zu Schaffenden nimmt Gestalt an. Aus dem leeren Raume sondern sich die Sphären von Himmel und Erde, in diesen entstehen alle Dinge und Wesen. Die Elemente der Materie entsprechen den Zuständen der Natur und bilden auch die Hauptkräfte des menschlichen Organismus. Die rechte Erfassung des Tao befähigt ihn zu höchster Vollkommenheit, in der er auch Wunder wirken kann.

Bei Kuan Yin-tse ist alles Geist, und die Wirklichkeit der Materie wird ganz geleugnet. Himmel und Erde und alle Erscheinungsformen sind letzten Endes nur Gedankengebilde. Die Welt existiert nicht an und für sich, sondern nur in unserer Vorstellung. Unser Denken aber ist eine Ausdrucksform des Tao. Die Einzelseele und das Princip des Weltalls sind eins. Der Mensch ist Tao, insofern gegenwärtig in allen Dingen und allmächtig.

Ein solcher reiner Idealismus und consequenter Pantheismus führt zur Leugnung der Existenz eines Ich. Es giebt kein Leben und Sterben. In Wirklichkeit besitzt das Leben keine Realität und der Tod ist kein Nichtsein. Sein ist Nichtsein und Nichtsein ist Sein. Hierin liegt das mystische Geheimnis des Tao.

Die Moralgrundsätze des Taoismus sind in einem Werke niedergelegt, das dem Lao-tse selbst zugeschrieben worden ist von der jüngeren Legende, nach seinem Stil aber wohl aus der Sung-Zeit stammt. Dies ist das T'ai-shang-kan-ying-pien, das „Buch der Vergeltung", in dem für alle Taten der Menschen Lohn und Strafe durch Wohlergehen und Elend in diesem Erdenleben festgesetzt werden nach einem rechnungs-

mäßigen Schema, wie es der rein äußerlichen Auffassung späterer Zeit entsprach.

Dieses Buch hat für die chinesische Volksmoral eine erhebliche Bedeutung gehabt. Es ist in mehrere Sammlungen taoistischer Tractate aufgenommen worden, wie Ching-hsin-lu („Buch des ehrfürchtigen Glaubens") und Ch'üan-jên-chü-huo („Sittenregeln für alle Menschen").

Die Schriften des religiösen Taoismus, in denen Opferdienst, Tempelkult, Alchimie, Exorcismus, Magie und Mystik behandelt werden, wurden in den Klöstern verfaßt und sind wenig bekannt geworden. Nach dem Vorbilde des buddhistischen Tripiṭaka wurden sie zu einer umfangreichen Sammlung, dem Tao-ts'ang vereinigt. Diese nach Sprache und Inhalt außerordentlich schwierige Litteratur ist bisher noch fast ganz unerforscht, so daß uns die Kenntnis der darin enthaltenen Geheimlehren des jüngeren religiösen Taoismus fehlt.

## Kapitel XI

## DIE ENTARTUNG DES TAOISMUS ZUM ABERGLAUBEN

Die philosophischen Lehren des Lao-tse waren von vornherein unpopulär. Sie blieben, weil rein speculativ, unwirksam für die Menge des Volkes und wurden nur von wenigen, abseits des realen Lebens stehenden Denkern aufgenommen. Metaphysisches Interesse und die Neigung zur Askese sind ihrem Wesen nach unchinesisch. Die völlig negativ ausmündende Lehre des Taoismus konnte sich daher der Concurrenz des praktischen Confucianismus gegenüber nicht mit Erfolg behaupten.

Umgekehrt aber fanden alle Bedürfnisse des Menschen, die innerhalb des nüchternen und starren Systems der orthodoxen Richtung keine Befriedigung erhielten, Aufnahme und Nahrung in dem dehnbaren Rahmen des Taoismus. Der letztere umfaßte die alte Naturreligion Chinas, die ihm mit dem officiellen Kult gemeinsam war, dann aber auch alle Richtungen des Geisteslebens, die im Confucianismus keinen Platz hatten. Der populäre Aberglaube verschiedenen Ursprunges schloß sich der taoistischen Philosophie an.

Daher mußte der Taoismus dem Volksempfinden weitgehende Zugeständnisse machen. Darüber ging allmählich seine ursprüngliche rein speculative Tendenz ganz zugrunde. Er wurde aus einer Philosophie auf dem Wege über einen Aberglauben zu einer Phantasiereligion. Ein erhabenes Gedankensystem wurde zum plumpen Schwindel. Um

überhaupt seine Existenz zu sichern, mußte der Taoismus seine abstracte Richtung aufgeben und sich der Zauberpraxis zuwenden. Nur in seiner Entartung zum Aberglauben blieb er lebensfähig. Praktischen Einfluß auf das Leben Chinas hat er erst gewonnen, als seine Lehre der Alchimie und dem Exorcismus dienstbar gemacht wurde.

Über den Zeitpunkt und die Art dieses Processes der Umbildung vom philosophischen zum religiösen Taoismus wissen wir nichts Sicheres[207]. Ähnlich wie der Buddhismus, hat auch der Taoismus eine Entwicklung durchgemacht, die ihn nahezu in sein eigenes Gegenteil verwandelte.

Der ältere philosophische Taoismus lehrte Abkehr von der Welt, Weltverachtung, damit auch Geringschätzung von Wissenschaft und Kunst, Wertlosigkeit aller Kultur und Bildung, Erkenntnis der Nichtigkeit von Ruhm und Ehre. Er forderte passive Untätigkeit und mystische Versenkung an Stelle activer Tätigkeit und moralischen Handelns, und sein letztes Ziel war die Rückkehr zum ewigen Tao.

In der jüngeren Entwicklung traten die abergläubischen Praktiken in den Vordergrund. Der Taoismus schied sich in eine Geheimlehre von Adepten mit übernatürlichen Kräften und in ein System populärer Superstition. Der esoterische Taoismus suchte Verlängerung des Lebens und Erhöhung der Kraft durch Versenkung in das Tao und Anpassung an die Natur. Diese Tendenz begünstigte das Anachoretentum und die Askese. Die Einsiedler befaßten sich mit einer „Schwarzen Kunst", mit Zubereitung eines Lebenselixirs, Verwandlung der Metalle und Herstellung von Gold auf künstlichem Wege.

Der exoterische Taoismus nahm dann Mythologie und Geisterglauben der alten Volksreligion in seinen Kreis auf und schuf einen abstrusen Exorcismus. Er vereinigte sich mit den auch in den niederen Regionen des Staatskultes wuchernden Vorstellungen des populären Aberglaubens, und aus beiden entstand die geomantische Doctrin des Fêng-shui, die schließlich den Unsinn zum System erhob.

Diese entarteten Formen der reinen Lehre, die eine umfangreiche Litteratur entwickelten, beriefen sich gleichfalls auf Lao-tse als den Begründer ihres abstrusen Inhaltes. Unverständliche Aussprüche des Taotê-king wurden im Sinne einer Schwarzen Kunst ausgedeutet. Das Bindeglied zwischen der Philosophie des Lao-tse und jenem Zauberwesen ist der Gedanke, daß der Mensch Unsterblichkeit erlangen müsse, wenn es ihm gelänge, das ewige unzerstörbare Tao ganz in sich zu verkörpern. Das Tao ist hier aus seinem metaphysischen Sinne in einen grobmaterialistischen übergangen und als Wunderkraft dienstbar gemacht.

In dem mystischen Charakter der Lehre des Lao-tse lag die Wurzel zur späteren Entartung. Der Hang zum Phantastischen überwucherte die Logik, und die Philosophie ging in Occultismus auf. Nach der Seite der religiösen Anschauungen hatte dies ein Überwiegen der Magie zur Folge. Der Exorcismus wurde die eigentliche Domäne des religiösen Taoismus.

Zauberei und Geisterbeschwörung waren uralt in China. Es war kein Zufall, daß Alchimie und Exorcismus sich an den Namen des Lao-tse als ihres Stifters anknüpften und das Tao-tê-king mit seinem dunklen Inhalte zu ihrer Bibel machten. Der mystische Gedanke von der geheimnisvollen Urkraft des Tao und das metaphysische Streben nach Unsterblichkeit gaben ihnen Nahrung.

Wenn auch nicht im System des Lao-tse selbst zu finden, so war der krasse Aberglaube doch ein Ausfluß bei der Entwicklung seiner Metaphysik zur Praxis, wie sie schon Huai-nan-tse anwenden wollte, bei der notwendigen Vergröberung der abstracten Gedanken für die Fassungskraft des Volkes. An die Stelle der großartigen Negation des Lao-tse trat bei den späteren Taoisten ein kindischer Positivismus. Dem Wesen nach haben der philosophische Taoismus und der krasse Volksaberglaube nichts mit einander zu tun.

Wenn auch Confucianismus und Taoismus als Gedankensysteme vom gleichen Ursprunge altchinesischer Anschauungen ausgingen. so waren sie in ihrer Entwicklung als Schulen doch zu einander in Feindschaft getreten. Mit Notwendigkeit mußten die abweichenden Punkte beider Lehren sich verstärken, ihre Divergenz sich allmählich vergrößern, so daß die Gegensätze schließlich zu den Hauptmerkmalen wurden, denen gegenüber die Gemeinsamkeit verblaßte.

Es erscheint als eine Folge des sich herausbildenden und nach und nach verschärfenden Feindschaftsverhältnisses zwischen dem zum orthodoxen Dogma erhobenen Confucianismus und der officiell nicht anerkannten Richtung der Taoisten, daß sich alle heterodoxen Meinungen, sowohl philosophische als rein abergläubische, auf Lao-tse als ihren Gewährsmann beriefen. So sollte dann der Name des alten Meisters jede Charlatanerie decken, die mit seinen ursprünglichen Gedanken gar nichts zu tun hatte. Die disparatesten Dinge vereinigten sich so unter dem gemeinsamen Titel des Taoismus. Als dann die Regierung sogar Maßnahmen zur Unterdrückung der ketzerischen Lehren ergriff da war der Widerstand gegen die Staatsgewalt und die Beamtenautorität ein einigendes Moment mehr für die vielfachen geheimen und verbotenen Strömungen.

Die schon im philosophischen Taoismus enthaltene Lehre von der Lebensverlängerung durch die Kraft des absoluten Tao, die in der alchimistischen Geheimwissenschaft in occultem Sinne ausgestaltet wurde zu einem Streben nach Unsterblichkeit mit magischen Mitteln, gab einem von Alters latent vorhandenen Unsterblichkeitsglauben, der auch dem Ahnendienste zugrunde lag, einen besonderen Ausdruck. So wurde das allgemeine Interesse auf eschatologische Fragen gerichtet, die bisher keine wesentliche Rolle gespielt hatten. Es entwickelten sich innerhalb des Taoismus Vorstellungen von einem jenseitigen Leben, die dann unter buddhistischem Einflusse ihre deutliche Prägung erhielten.

So unversöhnlich sich der Gegensatz des Taoismus zum Staats-Confucianismus gestaltete, so groß war andrerseits die Hinneigung, die er zum fremden Buddhismus zeigte. Während der Confucianismus in der Han-Zeit zu einem jedes individuelle Leben hemmenden Schematismus verknöcherte, entartete der Taoismus rasch in einer esoterischen Richtung zu alchimistischem Occultismus und in einer exoterischen Richtung zu einer Volksreligion mit Zauberglauben. Der Hang zum Wunderlichen fand in der nüchternen Lehre der Confucianer keine Befriedigung. Er warf weite Kreise des litterarisch ungebildeten Volkes dem inzwischen verderbten Taoismus und dann dem fremden Buddhismus in die Arme[208].

Als die Lehre des Buddha seit dem I. Jahrhundert post als neue Religionsform auf den Boden Chinas übertragen worden war, vollzog sich rasch seine Annäherung an den Taoismus. Beide Systeme hatten mancherlei in ihrem Gedankengut gemeinsam, so daß eine äußere Ähnlichkeit bestand. Die negative Bewertung der äußeren Lebensgüter, die Neigung zur Weltflucht und Askese, die untätige Meditation zeigten sich als Momente der Verwandtschaft, wenn auch diese Erscheinungen in beiden Lehren Resultate waren, die auf verschiedenen Wegen gewonnen waren und sich durch das Motiv unterschieden, das für gleiche Handlungsweise bei Taoisten und Buddhisten ein vollkommen entgegengesetztes war.

Der Pessimismus, im indischen Denken viel schärfer ausgeprägt als im chinesischen, ist im Taoismus ein Ergebnis, im Buddhismus der Ausgangspunkt der Lehre. Dem philosophischen Taoismus lag eine religiöse Richtung ursprünglich ganz fern. Die Ausgestaltung des Taoismus zu einer festen Religion erfolgte erst unter dem Einfluß des Buddhismus. Der religiöse Taoismus geriet seit dem Eindringen des Buddhismus in China in starke und zunehmende Abhängigkeit von der fremden Lehre. Bestimmend wurde der buddhistische Einfluß für den Klosterdienst, das

Mönchswesen und den Tempelkult der Taoisten mit Bilderdienst, Mythologie, Pantheon sowie für alle Vorstellungen vom Jenseits.

Die Umbildung des Taoismus aus einer Philosophie zu einer Religion wurde wesentlich gefördert durch seine Verschmelzung mit dem Buddhismus. Praktischen Einfluß hat der Taoismus eigentlich in China erst gewonnen, seit er sich mit dem buddhistischen Element verband.

Der tiefe Gedankengehalt der reinen buddhistischen Lehre hat in China niemals begriffen werden können. Er fand bei diesem vorwiegend praktischen Volke überhaupt keinen Boden. Anders als in stark entarteter und vergröberter Form hätte der Buddhismus nie nach China übertragen werden können.

Nachdem aber die fremde Religion Eingang gefunden hatte, war ihr eine Annäherung an den ihr äußerlich vielfach verwandten Taoismus leicht möglich. Als unvermeidliche Folge ergab sich eine Fusion, die im Laufe der Zeit eine so enge hinüber und herüber wurde, daß es später in vielen Fällen kaum noch möglich war, taoistische und buddhistische Anschauungen zu trennen.

Der Buddhismus nahm Figuren des chinesischen Volksglaubens in sein Pantheon auf und glich sich selbst der fremden Umgebung an. Die Taoisten entlehnten den äußeren Klosterdienst und Tempelkult von den Buddhisten. So entwickelte der Taoismus in den ersten Jahrhunderten unsrer Zeitrechnung eine Hierarchie und gestaltete diese nach buddhistischem Vorbilde zu einer festen kirchlichen Organisation aus.

Die Lehren des älteren Taoismus sind tiefer in das chinesische Volk gedrungen, namentlich in die Kreise der Litteraten, Künstler und Dichter als die buddhistischen Gedanken. Aber der buddhistische Kultus gewann weitere Verbreitung, so daß er die Volksreligion Chinas mit seinen Formen in zunehmendem Maße beherrschte[200].

Die taoistische Litteratur ist, mit Ausnahme der alten Philosophen, die zeitweise hohes Ansehen genossen, auf die Klöster beschränkt worden. Auch die buddhistischen Schriften, die trotz der Übersetzung in die chinesische Sprache immer vollkommen den indischen Charakter behielten und ganz außerhalb der übrigen chinesischen Litteratur standen, sind außerhalb der Klöster kaum gelesen worden.

Aus der Verschmelzung von Taoismus und Buddhismus läßt sich erkennen, in welcher Weise das chinesische Volk sich fremdes Gedankengut aneignete. Der Confucianismus als das orthodoxe Staatsdogma nahm seit der Han-Zeit eine Sonderstellung ein. Er konnte sich, vornehmlich auf die gebildeten Kreise und oberen Schichten beschränkt und von

der Regierung in fester Form controlliert, ziemlich rein erhalten. Er war die Religion des Hofes, der Beamten und Litteraten. Das Volk dagegen gab seinem Aberglauben mannigfachen Ausdruck und verfuhr mit fremden Systemen synkretistisch. Aus jeder Religion nahmen die Chinesen das ihnen bequem oder nützlich Erscheinende und wandten es in einem eigentümlichen Sinne an, der häufig dem ursprünglichen Charakter ganz widersprach.

* * *

Der Taoismus hatte eine vorübergehende Stärkung erfahren während der Episode des Tyrannen Shih-huang-ti, der den Confucianismus aus politischen Gründen verfolgte. Während er die auf der alten Tradition beruhende Schule der Confucianer samt ihrer Litteratur auszurotten suchte, begünstigte er die Taoisten und deren Schriften. Eine solche Zuwendung zum Taoismus geschah bei dem großen Staatsmanne nicht nur aus politischem Motiv, sondern gleichzeitig auch aus persönlicher Neigung.

Die Charlatane der zu jener Zeit schon vielverbreiteten und allmählich dreister gewordenen taoistischen Alchimie hatten diesen Herrscher ganz in ihrer Gewalt. Unter ihrem Einfluß entsandte er jene abenteuerliche Expedition unter Hsü Shih, die im Jahre 217 ante in See ging, um die Insel der Seligen zu entdecken und das Kraut der Unsterblichkeit zu finden.

Die Reaction der Han aber entschied den Sieg des Confucianismus. Seitdem sind im orthodoxen Sinne und für die Staatsregierung die Taoisten „Ketzer". Wenn auch fortan das Staatswesen grundsätzlich confucianisch blieb, so haben doch manche Herrscher taoistische Neigungen gepflegt. Schon Kaiser Wu-ti der älteren Han-Dynastie (140—86) stand ganz unter dem Einfluß der Alchimisten, die ihn mit Vorspiegelungen täuschten, im Besitze eines Mittels zur Erlangung der Unsterblichkeit zu sein. Gegen Ende seiner Regierung aber verbannte er im Jahre 89 diese Lügner, die zugleich auch politische Unruhen gestiftet hatten.

Zur Zeit der jüngeren Han-Dynastie neigte Kaiser Huan-ti (147—168) dem Taoismus zu. Er führte sogar ein kaiserliches Opfer für Lao-tse ein. Das Ende der Han-Dynastie wurde außer durch die äußeren politischen Umwälzungen auch durch eine innere Bewegung herbeigeführt, die von einer taoistischen Secte ausging, der T'ai-p'ing-chiao, die uns bei der Frage der Entstehung der taoistischen Hierarchie noch beschäftigen wird.

Der Einfluß der Taoisten auf die Kaiser der späteren Dynastien vereinigte sich mit demjenigen der Buddhisten, die vom IV. Jahrhundert ab in China größere Freiheit gewannen und ihre Lehre in weiterem Umfange verbreiten konnten. Die Geschichte des Taoismus und Buddhismus ist die gleiche bezüglich ihrer Stellung zur Staatsregierung und ihres politischen Schicksals unter den einzelnen Dynastien. Beide Richtungen gingen als Religionen vielfach Hand in Hand, traten aber auch gelegentlich rivalisierend gegen einander auf. Das Schicksal der Verbote und Verfolgungen traf regelmäßig beide gemeinsam.

Auf die Person einzelner Kaiser haben Buddhismus und Taoismus vermöge des äußeren Glanzes im Kulte oder des asketischen Geistes in der Lehre, vor allem aber durch den Glauben an ein Jenseits starken Einfluß ausgeübt. Es haben auch verschiedene Herrscher Versuche unternommen, die beiden Religionen mit einander zu vereinigen[210].

Der erste T'ang-Kaiser protegierte den Taoismus und gab dem Taotê-king canonisches Ansehen. Während der T'ang-Zeit erhielten auch Lao-tse und seine Nachfolger officielle Ehrennamen für ihren Kult, ihre Werke besondere Titel, die sie den klassischen Werken gleichstellten[211]. Da während der T'ang- und Sung-Dynastie sowie später die äußeren Schicksale des Taoismus die gleichen wie diejenigen des Buddhismus waren, kann dafür auf die Geschichte des Buddhismus in China[212] verwiesen werden.

Der Taoismus ging aus von dem hohen Ideal der Vergeistigung des Menschen auf dem Wege der Erkenntnis der Gesetze des Werdens und Vergehens und in freier Hingabe des kleinen Eigenwillens an den großen Willen der Natur. Er hat sich dann aber in der von ihm vergötterten Natur verloren. In seiner reinen philosophischen Form war sein Ziel die tiefste Erkenntnis gewesen, aus der höchste Weisheit und größte Macht zu gewinnen sei. In diesem Streben hat er sich grundsätzlich von der Lehre Buddhas unterschieden, die ihr oberstes und einziges Ziel in der Erlösung sah.

Der Drang nach vollkommener Erkenntnis artete bei den Taoisten aber aus in ein Suchen nach dem Stein der Weisen und dem Lebenselixir. Sein rein geistiges Ideal schlug um in ein selbstisches Streben nach Ausbeutung der geheimnisvollen Kräfte der Natur durch alchimistische Praktiken, Zauberei und Geisterbannung.

Der Taoismus hatte in seiner Entwicklung das Schicksal, das alle Gedankensysteme der Chinesen hatten. Die Ansätze einer metaphysischen

oder erkenntnistheoretischen Philosophie wurden immer bald ins Praktische umgebogen und auf das ethische Gebiet angewandt. Für die Lehre des Lao-tse war die ihr eigene mystische Tendenz und die Verbindung mit dem Aberglauben verhängnisvoll.

Der Confucianismus hatte seinen Rahmen eng gesteckt und verfolgte in allem klar erkannte praktische Ziele. Alle Gedanken, die von einem fest vorgezeichneten Schema abwichen, wurden von ihm abgelehnt. So war es natürlich, daß viele Regungen des menschlichen Geistes in seinem System keinen Platz fanden. Sie flüchteten sich daher auf den Boden des Taoismus. Ihm wandte sich nicht nur die ungebildete Menge zu, die stets ihre eignen abergläubischen Anschauungen besessen hatte, die außerhalb des Staatskultes standen, der Taoismus wurde überhaupt das Feld aller Freigeister in China. Seine weiten Grenzen umschlossen die Meinungen aller, die anders dachten als das orthodoxe Dogma.

So ist der Taoismus nicht nur der Deckmantel für occulten Schwindel jeder Art geworden, sondern auch die Religion der Gelehrten, Künstler, Dichter und konnte die feinsten und freisten Geister Chinas in seinen Bann ziehen, die dann wieder an Stelle des groben Aberglaubens einen im Verborgenen gepflegten ästhetischen Kult ausbildeten.

Der Taoismus ist von seiner Begründung an immer eine freiwillige Lehre gewesen, die niemals den Anspruch allgemeiner Geltung oder Ausschließlichkeit gemacht hat. Sie ließ stets Raum für die besondere Entwicklung individueller Eigenart und war ihrem Wesen nach geeignet, die verschiedensten Gedanken und heterogensten Gegenstände in ihren Kreis aufzunehmen. So finden sich die stärksten Gegensätze in der taoistischen Sphäre vereinigt.

Während einerseits alle Schwindler und Betrüger, die ein in unverständliche Formeln gekleidetes Halbwissen zur Täuschung der dummen Massen ausnutzten, sich Taoisten (tao-shih) nannten, so gehörten andrerseits auch die hervorragendsten Männer, Führer des geistigen Lebens, typische Schöngeister und Kulturmenschen zu den Anhängern des Taoismus. Als Vertreter des ästhetischen Taoismus braucht nur der große Lebenskünstler T'ao Yüan-ming (365—427) genannt zu werden, dessen Vorbilde sich so viele Dichter und Maler der T'ang-Zeit anschlossen, die sich vom Gange ihrer Zeit zurückzogen zu beschaulichem Leben und höchstem Selbstgenusse in freister Selbständigkeit des Denkens und Handelns[213].

Die Askese ist im socialen Leben Chinas als eine Ausnahmeerscheinung anzusehen. Sie lag aber doch innerhalb der chinesischen Gedanken-

richtungen. Ein fremder Ursprung ist für sie nicht erweislich. Der asketische Gedanke tritt schon im ältesten China auf zu einer Zeit, für die historische Beziehungen zu Indien nicht angenommen werden können. Die Philosophie des Lao-tse und seiner Nachfolger war ganz von pessimistischer Weltanschauung erfüllt, und die praktische Askese war eine natürliche Folge der theoretischen Weltverachtung.

So ist schon in früher Zeit von Anachoreten die Rede. Confucius mißbilligte das Leben derer, die sich von der Welt zurückzogen (pi-shih, *i-min*, yin-chü), und nennt einige Namen solcher[214]. Die Schriften der taoistischen Philosophen, besonders des Chuang-tse, enthalten zahlreiche Erwähnungen von in der Einsamkeit lebenden Asketen[215].

*Diesen Einsiedlern, die die Wildnis in Berg und Wald aufsuchten* (hsien), schrieb man schon frühzeitig übernatürliche Kräfte zu. Sie beschäftigten sich besonders mit dem Gedanken der Lebensverlängerung. Das metaphysische Streben nach Versenkung in das Tao, aus dessen Urkraft höhere Potenz der Vitalität zu erlangen war, wurde unterstützt durch naturgemäßes Verhalten, Vermeidung von Excessen, Unterdrückung der Affecte, Körperbeherrschung und Atemregulierung, asketische Übungen jeder Art.

Man suchte aber die Lebenskraft auch zu erhöhen durch Aufnahme bestimmter Stoffe, in denen man ein besonders großes Quantum der göttlichen Naturkraft enthalten glaubte, um mit ihnen den im Menschen vorhandenen Teil der Weltseele (shen) zu verstärken, bis schließlich der Heilige in sich das Tao ganz verkörperte, so daß er in der Einswerdung mit dem ewigen und unzerstörbaren Urprincip auch Unsterblichkeit erlangte.

Aus diesem praktischen Streben, sein Leben zu verlängern, ergab sich eine Geheimwissenschaft über die Eigenschaften gewisser Kräuter und Mineralien, aus denen man ein Mittel herstellen könnte, das Verjüngung und Unsterblichkeit brächte. Die Asketen wurden Alchimisten. In einem gröberen Verstande suchten die Taoisten das außerweltliche Tao für ihre Zwecke dienstbar zu machen, indem sie seine Essenz auf künstlichem Wege destillieren wollten.

Zu den Bemühungen, ein Elixir des Lebens zu gewinnen, gesellte sich dann auch der Versuch, Gold auf künstlichem Wege herzustellen. Wie in der arabischen Philosophie und der mittelalterlichen Scholastik ergab sich aus mystischer Speculation auch bei den Taoisten die Magie. Das Tao verleiht Zauberkraft. Wer das Geheimnis der Natur erworben hat, kann es dann nach Belieben benutzen. Mit Hilfe des Tao ist dem „Taoisten" (tao-jên) kein Ding unmöglich.

Die Masse der Alchimisten waren einfach Betrüger, die auf die Dummheit der Menge rechneten. Nur wenige unter ihnen mögen bei ihren Versuchen von wirklichem Forschungstriebe geleitet gewesen sein, um eine positive Naturerkenntnis zu gewinnen. Sie gaben vor, geheime Macht zu besitzen. Für das Tao existieren Zeit und Raum nicht, ihre Schranken sind also auch für den Magier aufgehoben. Er kann vermöge der Ubiquität des absoluten Tao, die Fähigkeit erwerben, mit seiner vom Körper getrennten Seele an verschiedenen Orten zugleich zu sein, er erlangt vermöge der Ewigkeit des Urprincips, mit dem er sein Wesen verschmolzen hat, persönliche Unsterblichkeit.

Mit den alchimistischen Experimenten war ein occulter Hokuspokus verbunden, wie ihn auch die abendländische Magie des Mittelalters kannte, und über diese Geheimwissenschaft entstand eine umfangreiche Litteratur. Je mehr im Taoismus der Aberglaube überhand nahm, der zugleich die populären Vorstellungen der Geister- und Gespensterwelt aufnahm, desto stärker mußten auch die alchimistischen und exorcistischen Züge hervortreten. So wurde die Magie das Rückgrat des religiösen Taoismus, die Geisterbeschwörung die eigentliche Berufstätigkeit der taoistischen Priester.

Es war nun natürlich, daß jene Einsiedler (hsien), die sich mit der „Schwarzen Kunst" befaßten, beim Volke mit besonderer Scheu betrachtet wurden. Da man ihnen übernatürliche Kräfte zuschrieb, sah man in ihnen auch übermenschliche Wesen. Aus den Personen, die durch ihr askotisches Leben in den Besitz höherer Macht gelangt waren, wurden in den Augen der Menge dann Wesen, die eine Zwischenstellung zwischen der Menschen- und Götterwelt einnahmen. Der „Askot" wurde zum „Übermenschen". Der Name „Hsien", der ursprünglich den im Gebirge lebenden Einsiedler bezeichnete, erhielt im religiösen Taoismus die Bedeutung eines überirdischen Wesens, eines „Genius". Der Glaube an die Genien hat dann eine große Rolle gespielt und weiteste Ausgestaltung erfahren.

Das Streben der taoistischen Einsiedler nach Lebensverlängerung, auf dem passiven Wege der Versenkung in das Tao und Übung des Wu-wei, auf dem activen Wege durch alchimistische Praktiken und Zauberkunst, hatte den Glauben an eine besondere Art persönlicher Unsterblichkeit zur Folge, der von der Annahme einer allgemeinen Fortdauer der Seelenexistenz, wie sie sich in der altchinesischen Religion und besonders im Ahnendienste aussprach, wesentlich verschieden war.

Unter dem Einfluß des Buddhismus hat dann der Taoismus eine Lehre von einem jenseitigen Leben entwickelt, mit der Vorstellung von einem

Paradiese derjenigen, die aus dem Tao Unsterblichkeit erlangt haben, eben der „Genien", die sich mit dem Bilde eines Höllenreiches, das ganz nach buddhistischem Muster geschaffen war, verband, und dafür dann auch eine Vergeltungslehre nach der indischen Theorie des Karman aufgestellt.

* * *

Das Streben nach Unsterblichkeit und der Glaube an die Magie haben nicht nur die Ansichten des chinesischen Volkes stark beeinflußt, sondern auch erhebliche Wirkungen in der äußeren Geschichte hervorgerufen.

Ch'in-Shih-huang-ti sandte im Jahre 217 eine Flotte aus, um die Fabelinsel *P'êng-lai* im Östlichen Meere zu entdecken, die man von den Genien (hsien) bewohnt glaubte und auf der ein Pilz Ling-chih-ts'ao wachsen sollte, dessen Genuß Unsterblichkeit verleihe. Das Schicksal jener abenteuerlichen Expedition unter Hsü Shih ist unbekannt geblieben, doch behauptet eine japanische Legende, daß die Schiffe damals die Inseln Japans erreicht und ihre Insassen sich dort angesiedelt hätten.

Der taoistische Zauberer Li Shao-chün, behauptete zur Zeit des Kaisers Wu-ti (140-86), den „Stein der Weisen" entdeckt zu haben, mit dessen Hilfe er sowohl Gold herstellen als Unsterblichkeit verschaffen könne, und mißbrauchte so die Leichtgläubigkeit dieses Herrschers.

Das sogenannte „Gold-Zinnober", Chin-tan, diente zur Herstellung eines Lebenselixirs, das zu allen Zeiten eine wichtige Rolle gespielt hat. Es mag sich dabei um ein Quecksilber-Präparat gehandelt haben. Im Leben vieler Kaiser, besonders während der T'ang-Dynastie, ist dieses Elixir von verhängnisvoller Wirkung gewesen, und mancher dem Aberglauben zugängliche Herrscher ist an seinem Genusse gestorben. Die Magie wird auch oft im Dienste der Politik und der stets tätigen Palastintriguen gestanden haben.

Auch der große Mongolenherrscher Cingis Han berief einen taoistischen Weisen aus Shan-tung, Namens Ch'ang Ch'un, zu sich in sein Feldlager nach Samarqand, um ihn über seine Lehre, vor allem aber über die versprochenen Mittel zur Erlangung der Unsterblichkeit zu befragen [216].

## Kapitel XII

## LEGENDE UND MYTHOLOGIE IM RELIGIÖSEN TAOISMUS

Was dem Confucianismus ganz fehlte, eine bewegliche Phantasie, das besaß doch das chinesische Volk, und im Kreise des Taoismus hat alles Phantastische buntesten Ausdruck gefunden. Wie die Adepten der alchi-

mistischen Geheimlehre sich selbst geheimnisvolle Kräfte zuschrieben, so wurden auch die Persönlichkeiten der alten Weisen mit wunderbaren Legenden umsponnen.

Namentlich erhielt der Stifter der Lehre, Lao-tse, den Ruf eines Zauberheiligen, der die größten Wunder gewirkt, und erschien den späteren Taoisten als übermenschliches, halbgöttliches Wesen. Gerade, weil die Geschichte von seiner Person so gut wie nichts zu berichten wußte, konnte die Fabel um so freier erfinden. Es entstand eine Lao-tse-Legende, oder vielmehr eine ganze Reihe phantastischer Geschichten, die mit seinem Namen verknüpft wurden.

Unter buddhistischem Einflusse haben sich dann die Erzählungen über Lao-tse und andre taoistische Heilige in großer Zahl und verschiedenster Form entwickelt. Die Legenden erhielten dann geradezu den Charakter der indischen Jâtaka. Das Hauptsächlichste dieser Mythen über Lao-tse findet sich in dem Buche des Ko Hung, der seine „Heiligen-Biographien“ (Shen-hsien-chuan) mit seinem Leben beginnt.

Lao-tse erscheint darin durchaus als ein Götterwesen. Empfängnis und Geburt sind übernatürlich. Seine Mutter habe ihn unter Einwirkung einer Sternschnuppe (oder nach Verschlucken einer goldenen Kugel) empfangen, sei mit ihm 81 Jahre lang schwanger gewesen und hätte ihn unter einem Pflaumenbaume aus ihrer linken Seite geboren. Daher erhielt er den Familiennamen Li = Pflaume. Das Kind habe das Aussehen eines Greises und weiße Haare gehabt, und sei deshalb Lao-tse (das Alte Kind) genannt worden. Er konnte von Geburt an sprechen und hat hohe Weisheit besessen. Er hatte gelbe (goldene) Gesichtsfarbe, auffallend lange Ohrlappen (ein indisches Schönheitsmerkmal des Buddha — davon sein Vorname Er), faltige Stirn und einen hohen Schädelauswuchs (als Zeichen des langen Lebens).

Die historische Unsicherheit seiner Lebenszeit gab Anlaß, diese in der Legende in ältere Vergangenheit zurückzuverlegen, wie dies der chinesische Buddhismus auch bei Gautama getan hat. Lao-tse sollte schon unter Kaiser Ch'êng-wang (1115—1078) Archivbeamter gewesen sein und im Jahre 1040 in einem von einem dunklen Ochsen gezogenen Wagen im Gebirge verschwunden sein.

Nach dem Vorbilde des nördlichen Buddhismus wollte man in dem historischen Lao-tse dann nur eine Erscheinungsform eines göttlichen und unsterblichen Wesens sehen, das sich in allen Zeitaltern unte verschiedenen Namen vom Himmel zur Erde niedergelassen habe. So wurde Lao-tse zu einer Incarnation des Weltgeistes (Tao), der sich

von Zeit zu Zeit auf Erden in materieller Gestalt manifestiert. Wie Gautama in der Reihe der zahllosen Buddhas aller Weltperioden nur der Lehrer dieser Epoche ist, so ist auch der historische Lao-tse nur einer von vielen vollkommenen Heiligen, die das Tao erlangt haben.

Im Besitz des Tao hatte Lao-tse höchste Weisheit, Macht über die Geister und wurde unsterblich und göttlich. Er durchwanderte alle Länder der Erde, seine Lehre predigend, und ist auch zum Himmel aufgestiegen. Die Abfassung von 930 Schriften wurde ihm zugeschrieben, die von allen Gegenständen der taoistischen Studien, auch von den abergläubischen Praktiken und Zauberkünsten handelten.

Auch bei Ko Hung ist eine Zusammenkunft zwischen Lao-tse und Confucius erzählt, bei der Letzterer in der wahren Lehre vom Tao unterwiesen wird. Die Begegnung des Lao-tse mit Yin Hsi am Grenzpasse ist mit einer höchst phantastischen Zaubergeschichte ausgeschmückt.

Mit diesen Angaben verbindet sich dann der Bericht von den Taten des Lao-tse in fremden Ländern, die er auf mehreren Reisen nach Westen ausgeführt haben soll. Er hätte sich bis in das Reich Ta-Ch'in (= Syrien), An-hsi (= Parthien), Chi-pin (= Qâbûl), T'ien-chu (= Indien) begeben und diese Völker bekehrt.

So konnte die Legende entstehen, daß Lao-tse, als er für den Gesichtskreis der Chinesen am Bergpaß verschwand, nach Westen gezogen und nach Indien gelangt sei, wo er als Buddha aufgetreten wäre[217]. Eine derartige Vorstellung war erst möglich in einer Zeit, in der der spätere Taoismus bereits stark mit buddhistischen Elementen durchsetzt war.

Ähnliche Wunderlegenden taoistischer Heiliger enthält auch das Lieh-hsien-chuan, das 71 Unsterbliche (hsien) behandelt[218]. Auch in moderner Zeit sind die Heiligenlegenden in einem Sammelwerke vereinigt worden, dem Shen-hsien-t'ung-chien von 1640, worin das Leben von 800 Personen, meist Taoisten, aber auch Buddhisten, erzählt ist.

* * *

Schon bei Lieh-tse und Chuang-tse wurde der Ursprung mancher Lehren auf den mythischen Kaiser Huang-ti zurückgeführt, der auf diese Weise als ein Vorgänger des Lao-tse angesehen wurde. Hierin ist zunächst wohl das Bestreben zu sehen, den Gedanken des Lao-tse, die sicherlich eine viel ältere Quelle hatten, eine historische Beglaubigung zu geben, indem man sie an die Person eines Kaisers aus ältester Vergangenheit anknüpfte, wie die Confucianer sich auf die Autorität der Musterherrscher Yao, Shun und Yü beriefen.

Dann wurden Lao-tse und Huang-ti als die Schöpfer des taoistischen Systems neben einander gestellt (Huang-Lao)[219]. Huang-ti wurde zum ältesten Heiligen des Taoismus. Er hat das Tao erworben, ist nicht gestorben, sondern gen Himmel gefahren.

Der Kaiser Chên-tsung der Sung-Dynastie verlieh im Jahre 1014 dem Lao-tse den Ehrentitel T'ai-shang-Lao-chün und dem Huang-ti den entsprechenden Hsüan-yüan-shang-ti-Huang-ti. Unter diesen Namen sind sie zu Figuren des taoistischen Götter-Pantheons geworden.

Lao-tse ist im religiösen Taoismus nicht mehr der alte Philosoph, sondern ein Unsterblicher, ein Genius, eine Gottheit. Als Begründer der Lehre von der Lebensverlängerung wurde er ganz naturgemäß zu einem Gott des langen Lebens (Shou-shen) und floß in dieser Eigenschaft zusammen mit der mythischen Gestalt des P'êng-tsu (oder Lao-P'êng[220]).

Die religiöse Vorstellung erhob den Lao-tse schließlich zu einer Incarnation des Tao, dessen Lehre er verkündet. Er wurde damit selbst zur höchsten Gottheit, zum ewigen Naturgeist.

* * *

Die altchinesischen Anschauungen von der Entstehung der Welt waren sehr unbestimmte. Nach dem I-king geschah die Entwicklung der Natur spontan unter Einwirkung der dualen Kräfte Yang und Yin, welche alle Umwandlungen des Stoffes verursachten, durch die die einzelnen Erscheinungsformen entstanden. Als Uranfang wurde ein Princip (T'ai-chi) genannt, das gleichbedeutend erscheint mit der Urkraft des absoluten Tao, das die höhere Einheit für die Gegensätze des positiven Yang und negativen Yin bildet.'

Diese Lehre des I-king deckt sich vollkommen mit dem Weltbilde bei Lao-tse. Aus dem Tao gehen alle Dinge (wan-wu) hervor in spontaner Entwicklung. Den Uranfang, entsprechend dem T'ai-chi, bildet hier das Chaos (hun-t'un oder mang-hu) als potentielle Basis der Schöpfung.

Das Tao als das Gesetz der Natur wirkt absichtslos. Es bringt, selbst untätig, durch den Kreislauf der Naturentwicklung, alle Dinge hervor[221]. Auch bei den taoistischen Philosophen geht der Weltproceß durch Evolution vor sich[222].

Eine ganz andere Vorstellung von der Entstehung des Weltalls dagegen hat sich im jüngeren Taoismus gebildet, die der Auffassung des I-king grundsätzlich widerspricht und offenbar von indischen Gedanken beeinflußt worden ist. Sie findet sich dargestellt bei Ko Hung in seinem Werke Chên-chung-chi[223].

Die Schöpfung beginnt auch hier mit der Trennung des Chaos in Yang und Yin. Das Chaos selbst aber erscheint nun personificiert als eine Gottheit unter dem Namen P'an-ku, der als Demiurgos auftritt. Das Chaos (t'ai-shih oder yüan-shih = Uranfang) hatte die Gestalt eines Hühnereis, aus dem P'an-ku geboren wurde, der „Himmelsherr des Uranfanges" (Yüan-shih-t'ien-wang). Er thronte über dem Himmel auf einem Berge (Yü-ching-shan). Zuerst erschuf er eine Gottheit, T'ai-yüan-yü-nü, die alles gebärende Urmutter, erhob sie zu seiner Gemahlin und machte sie zur Mutter der Schöpfung (T'ai-yüan-chêng-mu).

In diesem Götterpaare stellen sich die männliche und weibliche Kraft Yang und Yin dar, auf denen die Weltordnung, der Kreislauf der Natur, das Gesetz des Tao beruhen. Die erste Tat des P'an-ku bedeutet also die „Entstehung des Großen Tao" (ta-tao-hsing).

Die Legende läßt nach dem Tode des P'an-ku, der drei Millionen Jahre vor Confucius gelebt hätte, aus dem Zerfall seines Riesenkörpers die Teile des Weltalls entstehen. Sein Atem wird zum Winde, seine Stimme zum Donner, seine Augen zu Sonne und Mond, sein Blut das Meer, sein Fleisch der Erdboden, seine Haare die Bäume, sein Schweiß der Regen, und sein Ungeziefer die Menschen[224].

Von dem kosmischen Ehepaare stammen dann 13 Himmlische Kaiser (T'ien-huang) ab, die auf Erden 36000 Jahre regierten. Ihnen folgen 11 Irdische Kaiser (Ti-huang) mit ebenso fabelhafter Regierungsdauer, dann die 5 Kaiser (Wu-ti). Letztere stellen noch deutlich die Personificationen eines alten Naturmythus dar, wie er sich auch in den klassischen Schriften ausdrückt. Die uralte fünfteilige Symbolik hat im System des religiösen Taoismus und im Volksglauben weiteste Ausgestaltung und Anwendung gefunden[225]. Auf die fünf Kaiser folgen dann die Musterherrscher Yao, Shun, Yü, mit denen die klassische Überlieferung beginnt.

Diese Construction einer Urgeschichte, die dann auch in historischen Werken verwertet wurde, ist durchaus eine Erfindung der taoistischen Legende, während die Angaben des Shu-king als confucianischer Quelle nicht über Kaiser Yao hinaufreichen.

* * *

Was der Confucianismus verwarf, das sammelte der Taoismus, die religiösen Bestandteile der alten Volksvorstellungen, die vulgären Wundererzählungen und den allgemeinen Aberglauben. Er nahm die verschiedensten Elemente in sein System auf, ohne sie zu einem festen Ganzen zu verbinden. Die widersprechendsten Erscheinungen liegen nebeneinander, so daß der jüngere Taoismus kein einheitliches Bild ergeben kann.

Als „Taoismus" bezeichnet sich jede Religionsform, die sich nicht mit dem officiellen Staatskult oder mit ausgesprochenem Buddhismus deckt. Es gibt also eigentlich kein bestimmtes System, das geschlossen als dritte Form neben der streng abgesonderten confucianischen und der buddhistischen stünde. Der religiöse Taoismus enthält immer Elemente des Confucianismus und Buddhismus vermischt mit populärem Aberglauben und phantastischen Vorstellungen.

Neben der reinen Naturreligion scheint das Volk in alter Zeit schon seine besonderen Gottheiten gehabt zu haben, die im officiellen Kult nicht berücksichtigt wurden und daher in den klassischen Texten nach confucianischer Redaction keine Erwähnung fanden. Diese Volksreligion hat im Altertum ein verborgenes Dasein geführt und verschwand hinter dem Staatskult so sehr, daß wir von ihrem Wesen so gut wie nichts wissen. Nur ganz vereinzelte und fast zufällige Hinweise erlauben einen Schluß, daß das Volk seine eignen Götter neben den staatlich anerkannten von jeher besaß.

Diese Figuren nahm nun der Taoismus in sein Religionssystem auf. Mit solchem Anknüpfen an längst vorhanden gewesene Vorstellungen des Volksglaubens erklärt sich das plötzliche Auftreten zahlreicher Götternamen, von denen vordem nie die Rede gewesen.

Im taoistischen Pantheon erscheinen einmal die aus der uralten Naturverehrung stammenden Gottheiten, die auch der Staatskult verehrt. Diese sind also beiden Systemen gemeinsam, sie erhielten aber im Taoismus deutlich anthropomorphe Züge. Es sind nicht mehr göttlich verehrte Naturkräfte, sondern persönliche Göttergestalten. An ihre Person knüpfen sich zahllose vulgäre Legenden und Mythen, denen teils eine alte volkstümliche Überlieferung, teils Entlehnung buddhistischer Erzählungen, teils Erfindung der Phantasie zugrunde liegt.

Mit phantasievollen Märchen ist die ganze Mythologie des religiösen Taoismus ausgestattet. Die niedere chinesische Litteratur ist überreich an solchen Schilderungen aus dem religiösen und superstitiösen Gebiet[226]. Sie sind tief in die chinesische Volksseele eingedrungen, sie finden sich zahlreich in den Novellensammlungen[227] und haben der Kunst reiche Anregung gegeben.

Wie der Buddhismus in China Gestalten der chinesischen Religionssysteme aufgenommen hat, so begreift das taoistische Pantheon auch umgekehrt in sich Gestalten des nördlichen Buddhismus, rein buddhistischer, brahmanischer und auch lamaistischer Herkunft.

Die göttliche Verehrung historischer Personen, die auch im confuciani-

schen System zu einem eigentlich im Widerspruche zu dessen Grundlehren stehenden Heroenkult führte, hat im taoistischen Rahmen weitesten Umfang angenommen. Hier ist nicht nur ein Kult des Lao-tse entstanden, der einer Verehrung des Confucius in der Staatsreligion entspricht, es haben nicht nur die taoistischen Weisen und alten Philosophen göttlichen Rang erhalten, wie die Schüler des Confucius, alle diejenigen, die das Tao erforschten und höhere Vollkommenheit erlangten, sind im Taoismus zu Heiligen und Genien geworden.

Ebenso entstanden aus den zum Götterrange erhobenen, um das Volkswohl verdienten oder durch frommen Wandel vorbildlichen Menschen zahlreiche Localgottheiten, mehr im Range von Heiligen als Göttern. Schon in alter Zeit mag oft ein äußerer und geringfügiger Anlaß genügt haben, um einer neuen Gottheit zum Dasein zu verhelfen, die im Volksglauben Verehrung fand. So sind auch zu allen Zeiten die vielfaltigsten Götterfiguren von den Taoisten neu geschaffen worden, willkürlicher und phantastischer Art, aus beliebiger Anregung. Auch dabei war die buddhistische Beeinflussung ständig wirksam. Selbst abstracte Begriffe sind auf solche Weise zu persönlich gedachten und bildlich dargestellten Gottheiten geworden.

Ganz dem Aberglauben des Volkes entnommen ist die vielgestaltige Dämonologie, während das Höllenreich aus dem Buddhismus entlehnt wurde.

Daher ist der religiöse Taoismus nicht als ein Einheitliches, Feststehendes anzusehen. Das chinesische Volk neigte bei seiner allgemeinen Indifferenz in Glaubenssachen stets zur Vermengung der religiösen Anschauungen. So ist praktisch ein weitgehender Synkretismus entstanden, dessen Elemente von einander zu sondern schwierig und in vielen Fällen unmöglich ist.

Das Volk wandte sich unbedenklich jeder Gottheit zu, von der es Vorteil erhoffte. Es verehrte daher die Götter der verschiedenen Systeme gleichzeitig und am gleichen Orte. So finden sich häufig Confucius, Lao-tse und Buddha zusammen dargestellt und abgebildet. Die drei Stifter erhalten einen Kult im selben Tempel.

Der religiöse Taoismus hat im Verlaufe seiner Entwicklung ständige Veränderungen durchgemacht in Bezug auf Dogmen, Götterbestand, Hierarchie und Kultform. Er ist dabei einmal vom Aberglauben des chinesischen Volkes in seinen mannigfachen und vielfach wechselnden Formen, andrerseits vom Vorbilde des fremden Buddhismus dauernd beeinflußt worden.

Religiöse Dogmatik, ein Pantheon der Gottheiten, Tempelbauten, Mönchtum und Klosterwesen, kirchliche Organisation, Bilderkult und viele Einzelheiten des Ritus entwickelten sich im Taoismus erst nach Beginn unsrer Zeitrechnung unter dem bestimmenden Einflusse des Buddhismus, dessen Muster hierin nachgeahmt wurde.

Wo für den Staatskult ein ganz fest bestimmter Rahmen galt, in dem keine Willkür erlaubt blieb, hatte bei den Taoisten die Phantasie überall freien Spielraum. Ein verpflichtendes Gesetz, ein allgemeiner Canon existierte nicht. Für die Glaubenslehren und die Ausübung des Kultes herrschte weitgehendste Freiheit. Jede Art von Aberglauben konnte daher Eingang finden, fremdes Gut in unbedenklichster Weise aufgenommen werden, so daß ein unentwirrbares Chaos entstand.

So finden sich innerhalb des Gesamtsystems, das als Taoismus bezeichnet wird, überall widersprüchliche Erscheinungen. Dem Ganzen seines Gebäudes fehlt die Einheit. Inconsequenz ist ein Grundzug im Wesen des späteren Taoismus. Der gleichbleibende Kern zu allen Zeiten war die Charlatanerie des Exorcismus mit seiner krassen Geisterbeschwörung und den vielen auf die Dummheit der Masse berechneten Praktiken.

Ursprünglich hat es auch ganz gefehlt an einer allgemeinen Religionsautorität. Auch durch die spätere Entwicklung einer Hierarchie hat das an ihrer Spitze stehende Oberhaupt keineswegs eine Macht über den Gesamt-Taoismus erlangen können, und eine einheitliche Kirchenorganisation ist für die taoistischen Priester und Mönche nicht erreicht worden.

Bei dem Fehlen eines religiösen Canons als feste dogmatische Grundlage ist auch der Bestand an Gottheiten in der Verehrung der Taoisten ein unsicherer. Die Götterlisten, die man nach den in den Tempeln des Landes anzutreffenden Figuren aufstellen kann, sind sehr verschieden. In jeder Gegend werden andre Götter und andre Combinationen von Göttern verehrt. Der Grund hierfür liegt einmal in der verschiedenen Überlieferung von der Götterwelt und in abweichenden Legenden über die gleiche Gottheit, sodann in dem Einflusse, den localer Aberglaube und Heiligendienst ausüben, vor allem aber in der in allen Dingen geltenden völligen Freiheit, die jedem Einzelnen erlaubt, für sein religiöses Empfinden den ihm zusagenden Ausdruck zu suchen.

Auch die im Tao-ts'ang vorhandene taoistische Litteratur giebt, soweit bekannt, keine sichere Grundlage für die Mythologie und das Pantheon des Taoismus. Dies ist auch bei seiner Eigenart und Entwicklung gar nicht zu erwarten. Die Quellen, die hierüber wenigstens zeitlich

und örtlich beschränkte Aufschlüsse geben könnten, sind noch wenig ausgewertet und bisher so gut wie unbekannt[228].

Als Religion war der Taoismus von vornherein polytheistisch und pandämonistisch. Durch das Eindringen fremder Elemente und die Wirkung speciellen Aberglaubens ist die Zahl der Gottheiten und Geister ins Ungeheuerliche gewachsen. Die Hauptgottheiten sind in ihren Tempeln von einer Unzahl von Begleitfiguren, Trabanten, Dienern und Untergeistern umgeben. Wir haben es dabei nicht mit einem einzigen großen Pantheon zu tun, sondern mit verschiedenen von einander wesentlich verschiedenen Pantheia. Nur eine beschränktere Zahl der hauptsächlichsten Gottheiten besitzt allgemeine Verehrung.

Im religiösen Sinne ist der Taoismus mit seinen aus mehreren Vorstellungskreisen vereinigten Göttergestalten, den zu ihrer Ausschmückung ersonnenen Märchenlegenden, dem vom Buddhismus erborgten äußeren Kult, einer unvollständigen und losen Organisation, der umfangreichen, aber minderwertigen Litteratur mythischen und mystischen Charakters, dem vorherrschenden Aberglauben, Gespensterwesen und Geisterbeschwörung, kaum hoch zu bewerten. So hoch die alte Philosophie der Taoisten dasteht, so niedrig ist das Niveau des späteren religiösen Taoismus, in dem alle gröberen und trüberen Formen der im chinesischen Volke lebendigen Vorstellungen, verbunden mit entarteten Zügen des fremden buddhistischen Kultes, zu einem System phantastischen Glaubens und Aberglaubens sich vereinigt haben.

* * *

An der Spitze des taoistischen Pantheons steht eine heilige Dreiheit, die „Drei Verehrungswürdigen“ (san-tsun) oder „Drei Reinen“ (san-ch'ing): der Himmel, der Uranfang und Lao-tse.

Der oberste von ihnen ist nur eine Umformung des klassischen Shang-ti, des höchsten Himmelsbegriffs der altchinesischen Naturreligion, der in den Taoismus aufgenommen wurde unter dem 1116 eingeführten Titel Yü-huang-shang-ti, der „Erhabene Edelsteinkaiser“[229]. Das Volk versteht unter ihm auch tatsächlich den höchsten Himmelsgott und nennt ihn daher kurz T'ien-kung.

Während dem Shang-ti in der Staatsreligion nur der Kaiser opfern darf, ist der Kult des Himmelsgottes in seiner taoistischen Form in die Tempel des Volkes eingedrungen und ihm werden sogar in den Häusern der Familien Schreine errichtet.

Die Legende nennt als Eltern dieser Gottheit den König Ch'ing-to

(= Reine Tugend) und dessen Gemahlin Pao-yüeh-kuang (= Kostbarer Mondglanz). Ihnen erschien der göttliche Lao-tse im Drachenwagen und verhieß ihnen die Geburt eines Kindes. Der Prinz bewies seine göttliche Natur, zog sich von der Regierung in die Einsamkeit des Berges P'u-ming (= Unendliches Licht) zurück und stieg dann zum Himmel empor.

Die zweite Gottheit ist der Uranfang, T'ai-shih oder Yüan-shih, gleichbedeutend mit dem Tao. Diese Abstraction ist aber zugleich personificiert in der Gestalt des P'an-ku, in der die Legende den ersten Menschen und Weltschöpfer sieht. P'an-ku ist der Begriff des Tao im Chaos als Naturprincip und Schöpfungskraft. Daher gilt er auch als Schutzgott des Langen Lebens.

Die letzte Stelle der Trias ist der deificierte Lao-tse unter dem Titel T'ai-shang-Lao-chün, als Stifter der Lehre und Verfasser des ältesten Werkes. Er ist die Personification des Tao in seiner Manifestation auf Erden und Vertreter des philosophischen Lehrbegriffs. Ferner ist er auch Schutzpatron der Geheimwissenschaften, daher ebenfalls ein Gott des Langen Lebens.

Diese drei höchsten Gottheiten führen auch die Ehrentitel Yü-shang-t'ien-tsun, Yüan-shih-t'ien-tsun und Tao-tê-t'ien-tsun.

Das Tao als solches wird selbst nicht als Gottheit verehrt. Es spielt aber eine mystische Rolle im Kultus. Sein Name darf nicht genannt werden. Die Urkräfte Yang und Yin, die in ihrer Zusammensetzung die *Einheit des Tao bilden, werden symbolisch dargestellt durch eine runde* Scheibe, die S-förmig rot und schwarz geteilt ist, um die die acht Trigramme (pa-kua) als Combinationen des Yang und Yin angebracht sind. Dem Yang entspricht die rote Farbe und der Osten, dem Yin dagegen die schwarze Farbe und der Westen.

Ebenso wie in der alten Naturreligion und im Staatskult werden auch im Taoismus die Himmelskörper verehrt, Sonne und Mond, die fünf Planeten und die Sternbilder des Tierkreises, ferner die 28 Mondhäuser (hsing-hsiu), die Milchstraße (t'ien-ho), der Große Bär (pei-tou, tou-hsing), der nördliche und südliche Polarstern (pei-chi-hsing, nan-chi-hsing). Der Nordpol des Himmels, um den sich alle Gestirne drehen, ist der Sitz des Shang-ti bezw. des Yü-huang-shang-ti. Der Taoismus kennt in der Anwendung auf die Astrologie 72 gute und 36 böse Sterngötter. — Wind, Regen, Donner, Wolken sind ebenfalls Götter.

* * *

Eine besondere Klasse der taoistischen Gottheiten bilden die Genien (hsien), deren Zahl unendlich ist. Jeder Asket, der die Vereinigung mit dem absoluten Tao durch mystische Versenkung oder magische Mittel erlangt hat, wird ein Unsterblicher und existiert in seiner Persönlichkeit als göttlicher Geist fort.

Der Taoismus unterscheidet mehrere Arten von Genien oder Geistern, nämlich: 1. T'ien-hsien, Himmelsgeister, namentlich Sterngeister, die einen starken Einfluß auf die Menschen ausüben. 2. Ti-hsien, Erdgeister, namentlich Berggeister, als deren Aufenthalt besonders das Gebirge K'un-lun gilt. 3. Jên-hsien, Asketen, die dem irdischen Leben entrückt, aber noch nicht zur Unsterblichkeit gelangt sind. 4. Shen-hsien, Unsterbliche, deren Aufenthalt die „Inseln der Seligen" (P'êng-lai) im Ostmeer (P'o-hai) sind. 5. Kuei-hsien, Dämonen und Gespenster, die als körperlos vorgestellt werden, mit der Fähigkeit, jede Gestalt anzunehmen, ohne festen Aufenthalt, ruhelos umherirrend. Sie sind die taoistische Umwandlung der Obdachlosen Geister (ku-kuei), die ohne Nachkommen verstorben sind und keine Ahnenopfer erhalten, daher als Hungrige Seelen (ê-kuei) schädlichen Einfluß üben. Sie haben sich, unter Angleichung an die indischen Preta zu den Menschen feindlichen Gespenstern entwickelt. Zu ihnen werden auch die Seelen der Ertrunkenen und Hingerichteten gerechnet, die kein regelrechtes Begräbnis gefunden haben.

An diese Figuren des taoistischen Pantheons schließt sich die ganze große Dämonologie an, die im Volksglauben eine so wichtige Rolle spielt[230].

Besonders volkstümlich ist eine Gruppe von Acht Genien, die Pa-hsien, geworden, die auch in der modernen Volksreligion eifrige Verehrung finden. Es sind dies Figuren, die zum Teil auf historische Persönlichkeiten zurückgehen, zum Teil reine Phantasiegebilde darstellen.

Die Acht Genien gelten als Glücksgötter, die dem Menschen Segen spenden, namentlich die drei höchsten Glücksgüter (san-fu[231]). Figuren oder Bilder von ihnen werden daher als glückbringende Geschenke überreicht, ihre Namen auf rotes Papier geschrieben dienen als Talisman, den man namentlich zu Neujahr an die Haustüren heftet. So haben sie auch vielfache Darstellung in der Kunst und besonders im kleinen Kunsthandwerk gefunden[232].

Es sind dies: 1. Lü Tung-pin oder Lü-tsu (auch Hsien-tsu), eine historische Person, die 755 post in der Provinz Kiang-si geboren sein, dann 400 Jahre gelebt und allerhand Drachen und Ungetüme getötet haben soll. Er ist auch Schutzpatron der Barbiere, Taschenspieler und Quacksalber und als solcher besonders populär[233]. Ihm werden ver-

schiedene Schriften zugeschrieben[234]. Er ist daher auch Schutzgeist der taoistischen Litteratur. Dem Lü Tung-pin waren schon im XII. Jahrhundert Tempel errichtet. Er ist der einzige unter den Acht Genien, der durch kaiserliches Edict auch im Staatskult anerkannt worden ist. In seinem Tempel in Peking werden durch ein Orakel mit nummerierten Losstäbchen Heilmittelrecepte an Kranke verteilt.

2. Chung-li Ch'üan oder Han Chung-li, *der zur Zeit der Chou-Dynastie gelebt und durch ein Elixir die Unsterblichkeit erlangt haben soll.* Er ist der Götterbote und ein Verwandlungskünstler, der vom Yü-huang-shang-ti in allerlei Gestalten zur Erde geschickt wird.

3. Li T'ieh-kuai, eine Phantasiegestalt, die als buckliger Bettler mit einer eisernen Krücke (t'ieh-kuai) dargestellt wird[235], und als Schutzpatron der Zauberer gilt.

4. Han Hsiang-tse, angeblich ein Neffe des berühmten Han Yü (768—824), *der sich taoistischen Studien ergab, daneben Poesie und* Musik pflegte und dann die Unsterblichkeit erlangte. Er ist daher Schutzpatron der Musikanten.

5. Ts'ao Kuo-chiu, ein Sohn des Ts'ao Pin (930—999), des Ministers und Schwiegervaters des ersten Sung-Kaisers, der sich vom Kaiserhofe als Einsiedler in die Wildnis zurückzog. Er ist Patron der Schauspieler.

6. Chang Kuo-lao, ein Phantasiegeist, der auf einem weißen Maulesel *reitet, den er nach Bedarf aufblasen und zusammenfalten kann.*

7. Ho Hsien-ku oder Hsü Hsien-ku, Schutzgöttin der Häuslichkeit.

8. Lan-ts'ai-ho, Schutzgöttin des Gartenbaus.

Es ist bemerkenswert, daß unter der Zahl der Acht Genien auch zwei in weiblicher Gestalt gedacht werden, da Heiligkeit und Unsterblichkeit doch eigentlich an das vom Yang abhängige männliche Geschlecht gebunden sind. Den Figuren dieser Gottheiten werden bestimmte Embleme beigegeben, die ihre Eigenschaften andeuten, wie Schwert, Fächer, Flöte, Bambusklapper, *Blumen usw. Auch werden ihnen oft Tiere und Pflanzen* hinzugefügt, die eine symbolische Bedeutung haben[236].

Am 19 Tage des ersten Monats wird im taoistischen Kloster Po-yün-kuan bei Peking das Fest der Götterversammlung (hui-shen-hsien-chieh) gefeiert, bei dem nach dem Volksglauben einer der Acht Genien in Menschengestalt erscheinen soll[237].

* * *

Eine weitere Gruppe taoistischer Gottheiten bilden die Schutzgötter, die zum Teil auch in den Staatskult aufgenommen worden sind. Von

besonderer Wichtigkeit sind vor allem die Stadtgötter (ch'êng-huang-yeh). Jede ummauerte Stadt hat ihren göttlichen Beschützer und ebenso auch die Verwaltungsbezirke und Provinzen.

Zum Range des Stadtgottes werden verdiente Beamte erhoben als locale Schutzheilige ihres ehemaligen Amtsbezirkes. Die kaiserliche Bestätigung bezeichnet zugleich den Geltungsbereich ihrer Verehrung. Wie unter den Beamten der kaiserlichen Regierung, besteht auch unter diesen Schutzgöttern ein bestimmtes Rangverhältnis. Für bewiesene segensreiche Fürsorge für das Stadtgebiet können sie avancieren und vom Kaiser höheren Rang und Titel erhalten. Bei Versäumnis ihrer Pflichten aber kann der Kaiser auch Strafen über sie verhängen, sie degradieren oder absetzen.

Der Stadtgott hat für das Wohl der Stadt und ihrer Einwohner zu sorgen. Wie der lebende Verwaltungsbeamte die Bevölkerung des ihm unterstellten Bezirkes dem Kaiser gegenüber vertritt und an des Herrschers Stelle die Pflichten des Staatskultes ausübt, so ist auch der Stadtgott Vermittler zwischen Menschen und Göttern. Er führt Buch über gute und böse Taten, teilt jene dem Himmelsgott, diese dem Höllengott mit. Insbesondere ist der Stadtgott ein Organ des Höllenfürsten und als solches gefürchtet. Auf diese Weise verbindet sich sein Kult mit den Vorstellungen des Höllenreiches, die der Taoismus vom Buddhismus entlehnt hat.

Zu den Verpflichtungen des Stadtgottes gehört vor allem die Sorge für günstiges Erntewetter und rechtzeitigen Regen. Bei Dürre richtet daher der Territorialbeamte Gebete an ihn. Dabei erscheint er selbst im Bußgewande, denn alle Mißstände sind ja Schuld der schlechten Verwaltung. Es finden dabei auch Bittgänge des Volkes statt, wobei eine Papierpuppe, die den Dämon der Dürre (Han-po) darstellt, ertränkt wird. Tritt der erflehte Regen nicht ein, so wird der Stadtgott wegen Mangels an gutem Willen nackt in die Sonnenglut vor seinen Tempel gestellt oder ihm zur Strafverschärfung eine Kette um den Hals gelegt wie dem Verbrecher. Eventuell tritt bei wiederholter Nachlässigkeit auch Absetzung ein, und auf den erledigten Posten wird ein neuer Candidat ernannt.

Anspruch auf einen eignen Stadtgott haben nur die mit Mauern und Gräben befestigten Städte, in denen ein kaiserlicher Beamter die locale Verwaltung führt. Kleinere Ortschaften, die von ihren Ortsältesten patriarchalisch verwaltet werden, haben nur Schutzgeister niederen Ranges, deren himmlische Befugnisse dem irdischen Einfluß des Dorfschulzen entsprechen. Die Verbindung mit dem Verwaltungssystem der Kaiserregierung ist auch der Grund, daß diese Stadtgötter im Staatskult Aner-

kennung gefunden haben. Es bedeutet dies von Seiten der Staatsreligion eine locale Canonisation des Beamtentums, wie einige besonders verdiente Persönlichkeiten auch eine Deification für das ganze Reich erfahren haben.

In der Hauptballe des Stadttempels (ch'êng-huang-miao) sitzt auf einem Throne die Figur des Gottes in kaiserlicher Tracht. Dahinter befindet sich ein Schlafgemach mit drei Betten für ihn, seine Gemahlin und seine Eltern, mit Möbeln und Kleidern ausgestattet. An seinem Geburtstage, dem 24. Tage des siebenten Monats, erhält der Stadtgott neue Kleider, und das Volk wirft Kupfermünzen auf die Betten.

Den Kult im Stadttempel übt der oberste Beamte im Auftrage der Regierung aus. Von ihm wird das Amtssiegel des Gottes verwahrt, das er wie jeder Staatsbeamte führt. Abdrücke dieses Göttersiegels dienen als Amulette, Kleidungsstücke von Kranken werden damit versehen. In schwierigen Fällen verbringt der Beamte die Nacht im Tempel des Stadtgottes, um von ihm Erleuchtung zu erhalten.

Dem Idol des Stadtgottes sind verschiedene Trabanten beigegeben, die ihm vor allem in seiner Eigenschaft als Richter behilflich sind und die Verbindung mit der Hölle herstellen. Hierzu gehören namentlich folgende Figuren:

1. P'ai-t'ou-tieh, das „Vätercben mit der Tafel", als Spion, der die Missetaten der Menschen verzeichnet, zugleich Schutzgott der Polizisten.

2. Ai-tse-kuei, der „Zwergteufel", der die Übeltäter ergreift und vor das höllische Tribunal schleppt.

3. Su-pao-sze, die „Schnellen Rächer", als zwei Secretäre des Stadtgottes mit Buch und Pinsel in Händen, die über die Seelen der Toten das Protocoll führen. Sie werden bei Verträgen als Zeugen angerufen.

4. P'an-kuan, zwei Richter für Civil- und Militärvergehen (wên-p'an-kuan, wu-p'an-kuan).

5. Yin-yang-sze, Vermittler zwischen Ober- und Unterwelt, zwischen Stadtgott und Höllenkönig.

6. Ma-mien und Niu-t'ou, „Pferdegesicht" und „Ochsenkopf", zwei Pförtner der Hölle mit Tierköpfen.

Die Darstellung dieser Figuren ist eine phantastische[238]. Oft sind im Stadttempel auch Scenen der zehn Höllenregionen bildlich aufgestellt.

* * *

Zu den Schutzgöttern gehört ferner der Kriegsgott, der unter dem Namen Kuan-ti verehrt wird. Es ist dies der zum Gott erhobene Kriegs-

held Kuan Yü, der in den Kämpfen der Drei Reiche eine hervorragende Rolle als Anhänger des Liu Pei gespielt hat und im Jahre 219 post enthauptet wurde. Er ist 1116 canonisiert worden und hat 1574 den Götternamen Kuan-ti erhalten. Dann wurde er der besondere Schutzgott der kriegerischen Mandschu-Dynastie. Ihr erster Kaiser Shun-chih erwählte ihn zum Beschützer seiner Kriegszüge, und Kaiser Hsien-fêng verlieh ihm für den während der T'ai-p'ing-Rebellion geleisteten Beistand den *gleichen Rang wie Confucius*[230].

Die besondere Verbindung zum Kaiserhause der Mandschu hat dem Kriegsgott nicht nur Aufnahme in den Staatskult verschafft, sondern so hohes Ansehen, daß jede Stadt einen Tempel des Kuan-ti hat wie einen Confucius-Tempel. Beim Volke heißt er kurzweg Lao-yeh, der „Herr".

Er wird meist sitzend dargestellt, oft lesend im Ch'un-ch'iu, für das er besondere Vorliebe gehabt haben soll. Daher ist er auch ein Schutzgott der Litteratur. Er gilt auch als ein Patron der Kaufleute[240]. Als Trabanten sind ihm sein Waffengefährte Chou Ts'ang und sein Sohn Kuan P'ing beigesellt, mit Hellebarden bewaffnet.

Der Taoismus kennt fünf Schutzgötter der Litteratur. Als solche zählen: 1. Lü-tsu (= Lü Tung-pin), der oberste der Acht Genien. 2. Kuan-ti, der Kriegsgott. Ferner erscheinen in dieser Eigenschaft zwei Gestirngottheiten: 3. Wên-ch'ang, ursprünglich ein Sternbild in der Nähe des Großen Bären[241], das aus dem rein äußerlichen Umstande, daß in seinem Namen das Schriftzeichen für Litteratur vorkommt, zu einem Gott der klassischen Studien geworden ist. Sein Kult ist staatlich anerkannt. Er hat besondere Tempel in den meisten Städten und einen Altar in den Confucius-Tempeln, Prüfungshallen und Schulen[242]. 4. K'uei-hsing, ursprünglich der Name für vier Sterne im Bilde des Großen Bären (tou-k'uei)[243]. Eine Phantasiegestalt des Volksglaubens ist schließlich 5. Chu-i, der „Rotrock", als Gott des glücklichen Zufalls beim Examen.

Das taoistische System der Schutzgötter ist dann in der modernen Volksreligion in weitestem Umfange ausgestaltet worden, so daß alle Berufe und Gewerbe ihre besonderen Patrone erhalten haben[244].

Die guten Geister, Shen, bekämpfen die bösen Dämonen, Kuei. In diesem Sinne hat der Taoismus eine militärische Organisation der Geisterwelt geschaffen. Er kennt 36 Generale des Himmlischen Heeres (san-shih-liu-t'ien-chiang) mit besonderen Namen, welche die Himmlischen Soldaten (t'ien-ping) im Dämonenkampfe befehligen. Diese Armee wird

von den Exorcisten zur Vertreibung der bösen Geister herbeibeschworen. Bei Umzügen werden ihre Gestalten theatralisch dargestellt[215].

* * *

Figuren des taoistischen Pantheons sind auch die von der taoistischen Legende erfundenen mythischen Kaiser der Urzeit, die Wu-ti. Dies sind: 1. T'ai-hao, identificiert mit Fu-hsi, 2. Yen-ti, identificiert mit Shen-nung, 3. Hsien-yüan = Huang-ti, 4. Shao-hao, auch Chin-t'ien, 5. Chuang-hsü, auch Kao-yang.

Sie stellen einen Naturmythus dar, der nachträglich mit Kaisernamen belegt wurde, denen dann die Erfindung der primitiven Kultur zugeschrieben worden ist. Ihre Gestalten sind in den Rahmen der fünfteiligen Symbolik einbezogen worden, so daß ihnen bestimmte Farben, Himmelsgegenden, Jahreszeiten, Elemente entsprechen.

In diesem Sinne sind die Wu-ti bezeichnet worden als Blauer, Roter, Gelber, Weißer, Schwarzer Kaiser (Ch'ing-ti, Ch'ih-ti, Huang-ti, Pai-ti, Hei-ti). Sie regieren, in entsprechender Reihenfolge wie oben, den Osten, Süden, Mitte, Westen, Norden; die Elemente Holz, Feuer, Erde, Metall, Wasser; Frühling, Sommer, Jahresmitte, Herbst, Winter.

Eine solche Symbolik bildete seit ältester Zeit einen Charakterzug der Naturauffassung[216], und sie ist dann ein Hauptelement des populären Aberglaubens geworden, welches das Gerüst der Medizin ausmacht, sowie des geomantischen Systems des Fêng-shui[217].

Von historischen Personen haben mehrere Aufnahme als Götter in das taoistische Pantheon gefunden. So erscheinen als Wasser- und Fluß-Gottheiten der mythische Kaiser Yü (Ta-Yü-ti), dem die Regulierung der Ströme zugeschrieben wird, der Usurpator Hsiang Yü (Ch'u-pa-wang Hsiang Yü), der im Jahre 208 ante die Herrschaft des Hauses Ch'in stürzte, und der Dichter Ch'ü Yüan (332—292), der seinen Kummer über die Verbannung vom Fürstenhofe in der berühmten Elegie Li-sao ausdrückte und sich aus Gram im Flusse Mi-lo ertränkte[218].

Als Gott der Medizin (i-tsu) wird Hua T'o, ein berühmter Arzt des II. Jahrhunderts post[219], verehrt. Zum Gott erhoben ist auch Yang Jên, ein redlicher Minister, dem der grausame letzte Kaiser der Shang-Dynastie die Augen ausreißen ließ und dem dann aus den Augenhöhlen zwei kleine Arme wuchsen, auf deren Handflächen sich Augen befanden.

Zu Begleitern des Kriegsgottes wurden eine große Zahl von Kriegshelden, angeblich 365, gemacht, meist aus der Zeit der Drei Reiche und

der T'ang-Dynastie. Die Zahl der in taoistischen Tempeln verehrten Gottheiten ist außerordentlich groß. Ihre Figuren geringerer Bedeutung oder nur localer Geltung verschmelzen mit den Göttern und Schutzpatronen, Geistern und Dämonen der Volksreligion.

Die taoistische Vergeltungslehre, wie sie im Kan-ying-pien gegeben ist, sieht das Schicksal nicht als vorher bestimmt an, sondern abhängig von den Taten der Menschen. Gute und böse Handlungen finden Lohn und Strafe in diesem irdischen Leben. Das höchste Ziel ist die Erlangung der Unsterblichkeit und des Ranges eines Genius (hsien). Der moralische Maßstab, der dabei an die Handlungen angelegt wird, ist durchaus der klassische und confucianische. Das Leben der Menschen wird überwacht von den Geistern.

Durch die Einwirkung des Buddhismus hat sich mit solcher irdischer Vergeltung der Gedanke der Belohnung oder Bestrafung für Verdienst oder Schuld dieses Daseins durch Wiedergeburt in anderer Existenz verbunden, den sonst der Taoismus nicht kennt.

Für die Asketen, die sich ganz der Versenkung in das Tao widmeten und auf diese Weise zu Unsterblichen (hsien) wurden, hat der Taoismus bestimmte Orte der Seligkeit erdacht, an denen sie sich in persönlicher Fortexistenz, nicht als wiedergeboren zu höherem Dasein, aufhalten.

So dachte man sich im Osten eine von Genien bewohnte „Insel der Seligen", P'êng-lai (japanisch Hô-rai) im östlichen Meere (P'o-hai), auf der das Wunderkraut Ling-chih-ts'ao wachse, dessen Genuß Unsterblichkeit und ewige Jugend verleihe.

Im Westen dagegen lag ein Paradies, das man im Gebirge K'un-lun suchte. Dort herrschten zwei mythische Gottheiten, die Hsi-wang-mu und ihr Gatte, der Tung-wang-kung, in einem prächtigen Palaste Yü-lou. Die Vorstellung eines Wunderlandes im Westen scheint sehr alt zu sein[250], die Auffassung als Paradies unter Herrschaft einer weiblichen Gottheit aber ist wohl erst jüngeren Ursprunges. Zur Entstehung seines Bildes mögen indische Gedanken mitgewirkt haben, so daß das K'un-lun-Gebirge dem Berge Sumeru verglichen wurde und das Reich der Hsi-wang-mu sich berührte mit dem westlichen Paradiese (Sukhâvatî) des Buddha Amitâbha.

An diesem Orte der Seligkeit lebt auch Lao-tse, der den Eingang zum Himmel verwaltet und hier eine zweite Trias mit Hsi-wang-mu und Tung-wang-kung bildet. Auch Confucius hält sich dort als Unsterblicher auf.

Die Hölle ist nach ihrem Begriffe und mit allen Einzelheiten vom Buddhismus entlehnt, während vordem die Vorstellung eines bestimmten Ortes der Verdammten in China unbekannt war. Man dachte sich diese Hölle im Inneren der Erde, daher heißt sie Ti-yü („Erd-Gefängnis", japanisch = Ji-goku).

Dieses Höllenreich hat zehn Regionen, die jede unter einem besonderen Höllen-König (yü-wang) stehen. Einer unter ihnen, der zugleich die erste Stelle einnimmt, ist Yen-lo-wang, nämlich der brahmanische Todesgott Yama[251]. Wie dieser ist vom Buddhismus auch der Bodhisattva Kṣitigarbha übernommen worden als ein Gott der Unterwelt unter dem Namen Ti-ts'ang-wang (japanisch = Ji-zô).

Die Seelen der Toten haben sich vor dem Höllengotte (yü-shen) zu verantworten, der mit seinen Höllenrichtern ein Tribunal bildet, von dem sie das Urteil empfangen. Je nach ihren Taten gehören sie vor ein bestimmtes Gericht. Die Guten kehren zur Oberwelt zurück zu vorteilhafter Wiedergeburt, die Bösen werden als Tiere wiedergeboren oder haben ihre Schuld durch die verschiedensten Höllenstrafen abzubüßen.

Das Bild der Hölle entspricht ganz der buddhistischen Auffassung. *Die Strafen der Verbrecher sind mit allen erdenklichen Grausamkeiten* verbunden. Die Teufel und Teufelsknechte, welche die Seelen foltern, haben *ihre feste Rangordnung, in der sie auch avancieren.* Elternmörder müssen wie Tantalus im Wasser stehend verdursten, Grabschänder *werden in Kesseln mit siedendem Öl gebraten, andere Frevler werden* an den Füßen aufgehangen und lebendig geschunden.

Das Totentribunal, bei dem auch der P'ai-t'ou-tieh als Trabant des Stadtgottes beteiligt ist, und die schrecklichen Scenen der Höllenstrafen sind häufig als Gruppen in den Tempeln dargestellt und haben auch oft Motive der Kunst geliefert[252].

## Kapitel XIII

## HIERARCHIE UND KULTUS DES TAOISMUS

Wie der Staats-Confucianismus den Confucius als höchste Autorität seiner Lehre verehrte, so berief sich der Taoismus auf Lao-tse als seinen Stifter und Lehrer. Die Grundsätze des Confucius waren im orthodoxen System auf das Strengste festgehalten worden und blieben für den Staatskult maßgebend, im religiösen Taoismus dagegen lebte die Lehre des Lao-tse und seiner Nachfolger nur noch in ihrer Entartung von philosophischer zu abergläubischer Form fort.

Während der Confucianismus bei dem in den klässischen Büchern gegebenen Fundamente stehen blieb und jede davon abweichende Richtung verwarf, geriet der Taoismus nach und nach unter den Einfluß fremder Gedanken und erlitt dadurch eine tiefgehende Veränderung, die sein inneres Wesen und vor allem seine äußere Form vollständig umgestaltete.

Der Confucianismus konnte keine Religionsgemeinschaft von Laien und Priestern ausbilden, weil dafür in seinem System keine Anhaltspunkte vorhanden waren. Als er sich zum Staatsdogma consolidierte, auf das die Reichsregierung und der officielle Opferkult sich gründeten, machte der Taoismus in der Han-Zeit den Schritt zur organisierten Kirche.

Confucianismus und Taoismus hatten ihre gemeinsame Grundlage in der uralten Tao-Lehre, die für beide Systeme Gültigkeit hatte, nur von dem einen nach der praktischen Seite für den Staatszweck und die Socialethik angewandt, von dem andren als philosophische Speculation weiterverfolgt worden war. Das trennende Moment bildete für die Richtungen, die von Confucius und Lao-tse ausgegangen waren, hauptsächlich die grundsätzlich entgegengesetzte Bewertung von Wissen, Studium und Lehre. Der Confucianismus stellte unbedingte Normen auf und hielt sich starr an die alte Tradition gebunden, während der Taoismus der individuellen Meinung weite Freiheit ließ und auch neuen Strömungen zugänglich war.

Der Abstand der beiden großen Systeme mußte wesentlich vergrößert werden, als der specielle Taoismus mehr und mehr fremdes Gedankengut aufnahm, als sein ursprünglicher echter Gedankengehalt durch die eigne innere Entartung in abergläubischer Richtung und durch das äußere Eindringen andrer Einflüsse zunehmend verdunkelt wurde, vor allem aber, als er nach dem Beispiel des Buddhismus sich zu einer Religion umwandelte.

Eine Organisation im Sinne einer Kirche mit Hierarchie, Priestertum, Mönchwesen, Klosterregeln, Tempelkult und Bilderdienst hat der Taoismus erst unter der starken Einwirkung des Buddhismus entwickelt. Dabei erhielt er viele Züge, die seinem eignen Wesen ursprünglich fremd waren, wie sie im Confucianismus fehlten, und deren Abwesenheit gerade zum Charakter des Letzteren gehörte. Je weiter sich Confucianismus und Taoismus von einander entfernten, um so mehr glichen sich andrerseits Taoismus und Buddhismus gegenseitig an. Die indische Lehre war in der Form des Mahâyâna, ihrer Nördlichen Richtung, in der sie nach China Eingang fand, zu einer Verschmelzung mit den hier vorgefundenen Religionsanschauungen in weitestem Maße geneigt und befähigt.

In der Entwicklung des Taoismus schied sich eine asketische und eine exorcistische Richtung. Die Asketen (tao-shih) lebten einzig der Aufgabe der Versenkung in das Tao in völliger Untätigkeit (wu-wei), im gleichen Sinne wie die alten Einsiedler (hsien). Sie wohnten im Gebirge in Hütten (yen) als Anachoreten, dann aber auch gemeinschaftlich als Coenobiten in Tempeln und Klöstern, die nach buddhistischem Vorbilde errichtet waren.

Das taoistische Klosterwesen hat sich aber niemals sehr ausbreiten können, weil es der Concurrenz des Buddhismus nicht gewachsen war. Während die buddhistischen Klöster außerordentlich zahlreich wurden, hat es in China immer nur verhältnismäßig wenige taoistische Klöster gegeben. Der Kloster-Taoismus verschwand gänzlich aus dem öffentlichen Leben. Die Mönche traten aus ihrem Familienverbande aus (ch'u-chia-tao-shih) und gaben sich ausschließlich ihren asketischen Übungen hin. Für diese gab es keine bindende Vorschriften.

Die taoistischen Klosterregeln waren den buddhistischen nachgebildet. Es bestanden fünf Verbote (wu-chieh): 1. kein lebendes Wesen töten, 2. nicht stehlen, 3. keine Unwahrheit sagen, 4. keine Unzucht treiben, 5. kein Fleisch essen oder Wein trinken. Ein Cölibat war jedoch nicht gefordert, weder in alter Zeit noch später. Wenn auch die Asketen in der Regel ehelos lebten, so gab es doch auch in den Klöstern verheiratete Mönche. Sexuelle Enthaltsamkeit hat der Taoismus niemals gepredigt, denn sie widerspricht dem Beispiel der Natur. Nur die Einwirkung des Buddhismus hat sie teilweise zur Geltung gebracht. Die Tao-shih trugen graue Kleidung und einen Haarknoten. Es gab dann auch taoistische Nonnenklöster (an)[353].

In der Stille der Klöster wurden die Werke der taoistischen Litteratur verfaßt und gesammelt. Von größerer Bedeutung ist das Kloster Po-yün-kuan im Südwesten außerhalb der Hauptstadt Peking geworden, das in der Mongolen-Zeit errichtet wurde. Dort befindet sich das einzige Exemplar des Tao-ts'ang in China, das als vollständig zu betrachten ist[354].

Die Exorcisten (kung-shih) sind dagegen Weltgeistliche, die unter dem Volke leben, ohne Absonderung von ihren Familien, regelmäßig verheiratet sind und nur zeitweilig besondere Functionen ausüben. Sie leisten Priesterdienste in den Tempeln, bei Opfermessen, Geisterbeschwörungen, Totenbestattungen. Das Priesteramt vererbt sich meist vom Vater auf den Sohn. Denn die Zauberkraft geht auf den leiblichen Erben oder beruflichen Nachfolger über. Es gibt daher besondere taoistische Priesterfamilien, und die Erblichkeit ist ein bedeutsamer Zug der Weltgeist-

lichkeit. Diese Weltgeistlichen sind die eigentlichen Vertreter des religiösen Taoismus, während die in Klöstern lebenden Mönche ganz zurücktreten. Ihre Haupttätigkeit ist der Exorcismus. Sie üben in der Regel keinen andren Beruf aus und werden für ihre Leistungen vom Volke bezahlt. Amtstracht legen sie nur zu den religiösen Handlungen an, nach ihrem Range unterscheiden sie sich in der Kleidung. Der Exorcist arbeitet dann meist mit zwei Söhnen gemeinsam. Sie vertreiben böse Geister, bannen Krankheitsdämonen, zerstören schädliche Einflüsse, lesen Totenmessen.

Diese Priester sind in ihrer exorcistischen Tätigkeit die Nachfolger der klassischen Zauberer (wu). Durch den Besitz des Tao haben sie gradweise verschieden große Macht über die Geister. Die Dämonen haben vor ihnen Furcht, wie anderseits auch vor den Staatsbeamten als Vertretern des Kaisers.

Die exorcistische Richtung des religiösen Taoismus hat eine feste Hierarchie ausgebildet, die jedoch nur für die Weltgeistlichen verbindlich ist, von den Klostermönchen nicht anerkannt wird. Diese kirchliche Organisation ist ausgegangen von Chang Tao-ling, einer Persönlichkeit der jüngeren Han-Zeit, deren Leben von der Legende ausgeschmückt worden ist.

Chang Tao-ling soll im Jahre 34 post in der Nähe von Hang-chou-fu geboren worden sein. Wunderzeichen am Himmel begleiteten seinen Eintritt in das Erdendasein. Mit sieben Jahren konnte er das Tao-tê-king interpretieren. Er zog sich zurück in die Einsamkeit, sammelte Schüler um sich, lehnte einen Posten am Kaiserhofe ab und lebte in einer Höhle auf dem Lung-hu-shan („Drachen-Tiger-Berge") bei Kuei-ch'i-hsien in Kiang-si, später auf einem Berge in Szu-ch'uan. Dort soll er ein Elixir hergestellt haben, mit dem er sich verjüngte. Aus Zauberbüchern erlangte er die Gabe der Ubiquität und die Fähigkeit zum Himmel zu fliegen. Der göttliche Lao-tse erschien ihm und verlieh ihm ein Zauberschwert und Zaubersiegel, die ihm Macht über die Geister gaben. Mit Hilfe von 36 000 Genien vernichtete er alle Dämonen. Im Alter von 123 Jahren soll er mit seiner Gemahlin und zweien seiner Schüler gen Himmel gefahren sein und seitdem im Paradiese des K'un-lun leben[255].

Die Zauberbücher, das Schwert und Siegel wurden vererbt auf seinen Sohn Chang Hêng und seinen Enkel Chang Lu. Letzterer begründete ein geistliches Reich in der Provinz Szu-ch'uan, zu dem schon Chang Tao-ling die Grundlage geschaffen hatte[256]. Chang Lu unterwarf sich im Jahre 215 dem Ts'ao Ts'ao, der dann die Han-Dynastie stürzte und

sich zum Herrscher des Reiches Wei machte. Als solcher protegierte er den Taoismus und bestätigte den Chang Lu in einer obersten geistlichen Würde, die fortan in seiner Familie erblich wurde.

Chang-Tao-ling hatte sich den „Himmlischen Meister", T'ien-shih, genannt und ein geistliches Regiment über seine Anhänger begründet. Diese Würde ging auf Sohn und Enkel über und fand dann staatliche Anerkennung. Die Nachfolger des Chang Lu haben ihre politische Bedeutung, die zuerst die Bildung der religiösen Gemeinschaft in der westlichen Provinz bedeutet hatte, wieder verloren und nur ihre geistliche Würde behalten, die bald zu einem bloßen Namen wurde. Die Energie des chinesischen Staates hat die Bildung eines selbständigen theokratischen Teilstaates zu verhindern gewußt, der ein „Kirchenstaat" hätte werden können[257].

Ein andrer Verwandter des Chang Tao-ling, Namens Chang Chiao, hatte zu gleicher Zeit eine besondere Secte taoistischer Richtung gestiftet, der er den Namen T'ai-p'ing-chiao gab. Von dieser gingen politische Bewegungen aus, die im Jahre 184 post der Anlaß zum Ausbruche eines Aufstandes wurden, der wesentlich zum Untergange der Han-Dynastie beitragen sollte. Die T'ai-p'ing trugen ein gelbes Kopftuch und nannten sich daher auch „Gelbmützen" (Huang-chin). Sie hatten Alkoholverbot und eine Art Beichte, beides wohl aus buddhistischer Beeinflussung. Die Kämpfe gegen diese Aufrührer dauerten bis zum Jahre 207[258].

Zum ersten Male war bei dieser Gelegenheit die chinesische Staatsregierung gezwungen, Gewalt anzuwenden zur Unterdrückung einer von ihrem Standpunkte aus ketzerischen Secte. Wir sehen hier auch zum ersten Male eine religiöse Bewegung in Verbindung mit politischen Motiven. Dies ist später bei den nicht orthodoxen Bekenntnissen häufig der Fall gewesen. Die Verfolgung der Taoisten und Buddhisten geschah immer aus politischem, nie aus religiösem Grunde.

Taoismus und Buddhismus haben tatsächlich zu allen Zeiten, als von der confucianischen Regierung unterdrückte und verfolgte Richtungen, mit ihren religiösen Grundsätzen staatsfeindliche Tendenzen vereinigt, so daß die ketzerischen Secten zugleich die Eigenschaft politischer Geheimbünde annahmen[259].

Die Würde des T'ien-shih blieb seit dem III. Jahrhundert erblich in der Familie Chang bis heute[260]. Ihr Träger ist die höchste Instanz für alle Weltpriester des Taoismus, aber von den in Klöstern lebenden Mönchen nicht anerkannt. Man hat ihn den „taoistischen Papst" genannt,

doch ist diese Bezeichnung keineswegs zutreffend, da seine Autorität nur für einen Teil der Geistlichkeit gilt. Einen weltlichen Einfluß hat er nach der Han-Zeit nicht besessen.

Der T'ien-shih wird als Vertreter des obersten Gottes, des Yü-huang-shang-ti, angesehen. Er ist vor allem Groß-Exorcist. Von allen Geisterbeschwörern besitzt er die größte Macht. Unter Einwirkung buddhistischer Vorstellungen hat man sein Amt als ein durch Reincarnation übertragenes aufgefaßt, so daß der jeweilige Träger eine Wiedergeburt des Chang Tao-ling bedeutet. Dieser Hochmeister, der auch als Chang-chên-jên bezeichnet wird und den Titel Tao-ta-tsung führt, residiert auf dem Berge Lung-hu-shan in einem von Tempeln und Klöstern umgebenen Palaste. Dort befindet sich auch das Grab des Chang Tao-ling, über dem der Tempel Chêng-i-kuan erbaut worden ist.

Als Vertreter des Yü-huang-shang-ti auf Erden hat der T'ien-shih die Herrschaft über alle Götter und Geister des taoistischen Pantheons. Die kaiserliche Regierung hat ihn in diesem unschädlichen Anspruche nicht gestört, sich vielmehr seiner Person bedient zur Beeinflussung des Volkes. Während der Mandschu-Herrschaft hat er eine geringere Rolle als in früheren Zeiten gespielt und auch keinen Zutritt zum Hofe mehr gehabt.

Er führt die Personalien der Stadtgötter, veranlaßt Beförderungen und Absetzungen, sowie Neuernennungen zur Götterwürde. Für die Verleihung des Götterranges (fêng-shen) und über alle Rangveränderungen reicht er Vorschlagslisten an das Kultus-Ministerium (li-pu) ein, die dem Kaiser zur Genehmigung vorgelegt werden. Denn der eigentliche Herr aller Götter, nicht nur derjenigen der Staatsreligion, sondern auch des Taoismus und Buddhismus, ist in China der Kaiser.

Die als „Belehnung mit der Götterwürde" (fêng-shen) bezeichneten Deificationen werden verdienten Beamten zuteil, die dadurch zu localen Gottheiten erhoben werden, deren Verehrung auf den Bezirk ihrer früheren Amtstätigkeit beschränkt bleibt. Es bedeutet dies zugleich eine Ausdehnung des privaten Ahnenkultes von der eignen Familie auf eine größere Gemeinschaft des Volkes. Diese Stadtgötter sind mehr Heilige als Götter[261].

Aller Gottesdienst bedarf der staatlichen Genehmigung. Der Kult einer Gottheit, die von der Bevölkerung ohne kaiserliche Ernennung und Bestätigung verehrt wurde, galt als „ketzerisches Opfer" (yin-szu) und ist oft auf Befehl des Regierung inhibiert worden.

* * *

Unter dem T'ien-shih als Groß-Exorcisten stehen alle taoistischen Priester, deren Hauptberuf der Exorcismus ist, die Weltgeistlichkeit des Taoismus. Unter ihnen besteht eine hierarchische Organisation mit fester Rangordnung, der bestimmte Titel und Unterschiede der Kleidung entsprechen.

Diese Zauberpriester (fang-shih, fang-hsiang) versehen bei festlichen Gelegenheiten den Gottesdienst in den Tempeln, lesen Opfermessen, assistieren bei den Totenbräuchen, stellen aber vor allem ihre magische Kraft in den Dienst des Volksaberglaubens, indem sie böse Geister vertreiben, Krankheitsdämonen beschwören und Zaubermittel liefern.

Die taoistische Priesterschaft steht in schlechtestem Rufe. Für Geld beten sie überall und für alles. Sie leben von der Leichtgläubigkeit der Menge. Mit den unverständlichen Formeln einer geheimen Magie wissen sie sich Ansehen zu verschaffen und beuten die Schwächen der Menschen aus.

Mittel der Beschwörung sind Amulette (fu), vor allem Zeug- oder Papier-Streifen mit einem Abdruck zauberkräftiger Siegel des T'ien-shih oder der Exorcisten niederen Ranges, auch mit dem Namen einer Gottheit oder eines besonderen Schutzpatrons. Ferner werden Zaubersprüche (chou) angewandt, wozu namentlich Worte des Lao-tse dienen als unwiderstehliche Befehle an die Geister. Die Priester zwingen die Geister vermöge ihrer übernatürlichen Kraft in ihren Dienst, sie bekämpfen die schädlichen Dämonen, indem sie die himmlischen Heerführer (t'ien-chiang) mit ihren Armeen zur Hilfe herbeibeschwören.

Zur Gewinnung der guten Geister (shen) und Abschreckung der bösen Dämonen (kuei) dienen viele Riten. Bei der Vertreibung der Gespenster spielt der Lärm eine Hauptrolle. Sympathiezauber werden zur Erreichung bestimmter Absichten angewandt. Der Zauberer spaltet die Luft mit einem magischen Schwert, um das Übel zu verscheuchen, er spuckt zu gleichem Zwecke nach allen Richtungen. Die überwundenen Gespenster werden in Steinkrüge eingesperrt.

Der Exorcist muß bei der Errichtung eines neuen Hauses mitwirken. Er wird zurate gezogen bei allen seltsamen Vorgängen, bei Spukerscheinungen, in allen Fragen, die das Volk beunruhigen. Dann errät er die Ursache der Störung, ordnet das Versetzen der Möbel oder auch das Einreißen einer Wand an, um den Geistern ihre Ruhe wiederzugeben, und hat tausend Mittel, sich bei den Menschen unentbehrlich zu machen und für seine Mühen bezahlen zu lassen.

Der Priester ist zugleich Arzt und heilt durch Exorcismus. Denn Krankheiten werden als dämonische Besessenheit angesehen. Zur

Vertreibung des bösen Geistes werden Zauberformeln auf Papier geschrieben und an die Haustür geheftet. Zettel mit solchen Sprüchen werden verbrannt, die Asche den Kranken als Heilmittel gegeben. Besondere Beschwörungen werden bei schwangeren Frauen vorgenommen (an-t'ai). Bei einem Todesfall wird der Raum ausgeräuchert und mit dem Blute eines Huhns bestrichen.

Der Taoismus als Religion entbehrt jedes idealen Zuges. Er ist charakterisiert durch materialistische Selbstsucht seiner Priester und dummen Aberglauben seiner Anhänger. Wenn der Naturdienst der altchinesischen Religion ein animistischer war, so hat der Götzendienst des Taoismus und der modernen Volksreligion ausgesprochen fetischistischen Charakter angenommen. Im Kult herrscht Idolatrie. Die Gottheiten werden durch anthropomorphe und phantastische Götzenbilder dargestellt. Diese Bilder repräsentieren nicht nur den Gott und gelten, wie die Ahnentafeln und Göttertafeln im klassischen Kult, als beseelt von der Gottheit, die sich mit ihrer Seele ständig oder zeitweilig in diesem Bilde aufhält, sondern das Idol selbst genießt Verehrung und wird so zum Fetisch.

Die bildliche Darstellung von Gottheiten ist buddhistischen Ursprunges und wurde in den Taoismus erst nach buddhistischem Vorbilde eingeführt. Im rein buddhistischen Sinne aber bedeutete das Götterbild nur ein Symbol. Altchinesisch ist die Vorstellung, daß die Seele oder ein göttlicher Geist bei der Opferhandlung gegenwärtig ist und ihr beiwohnt, wobei die Tafel ihr Sitz ist. Im Taoismus ist man dann dazu übergegangen, das Idol als solches zu verehren. Statuen, gemalte Bilder, Streifen Papier mit dem Namen der Gottheit besitzen selbst göttliche Kraft (shen-ling)[262].

Der Taoismus hat seine Götter völlig vermenschlicht. Andrerseits nimmt in ihm die Vergöttlichung der Menschen, die im Staats-Confucianismus nur eine beschränkte Rolle spielt, einen außerordentlich breiten Raum ein. Daneben existiert die aus ältester Zeit stammende unmittelbare Verehrung der Natur in den Himmelskörpern, Bergen, Flüssen, Felsen, Bäumen fort. Die buddhistische Lehre von der Wiedergeburt hat auch zu einer gewissen Tierverehrung Anlaß gegeben, doch handelt es sich bei solcher Zoolatrie vorwiegend um die Furcht vor schädlichen Dämonen in Tiergestalt, die sich im Volksaberglauben ausspricht.

Die Gottheiten sind für die Taoisten nur dazu da, um ihnen Glück und Vorteile zu verschaffen. Das Volk, das seine Götzen großenteils

selbst geschaffen oder frei erfunden hat, bezeigt ihnen seine Verehrung, behandelt sie aber bei Nichterfüllung der Wünsche schlecht wie abhängige Wesen. Hierin zeigt sich die Oberflächlichkeit und kindische Naivität des taoistischen Denkens auf das Deutlichste. Diese Religionsform steht im vollkommensten Gegensatze zu den Gedanken der alten taoistischen Philosophen.

Die sittliche Höhe der Lehre des Confucius zeigt sich darin, daß in seinen Gesprächen das Wort „Glück“ sich nirgends findet. Für das chinesische Volk aber hat die Religion dann überhaupt nur den Zweck, *persönliches Glück zu erlangen.*

Die Götter haben ihre im Kalender bestimmten Festtage. An diesen werden feierliche Messen mit Speiseopfern gehalten, Theatervorstellungen veranstaltet, Volksjahrmärkte abgehalten. Das Götzenbild wird in pomphaftem Umzuge (hsing-shen oder yu-hsing) herumgeführt. Nach berühmten Heiligtümern werden Pilgerfahrten unternommen[263]. Dabei kommen auch fanatische Handlungen der Priester und der Menge vor nach Art der Derwische oder Fakire mit Selbstverwundungen und ekstatischen Tänzen.

Der taoistische Gottesdienst ist, ganz im Gegensatze zu den Opferhandlungen des Staatskult, ein sehr volkstümlicher. Die Menge nimmt an ihm unmittelbaren Anteil, und die Priester erklären ihr alle Vorgänge. Es herrscht eine grob-sinnliche Stimmung vor. So sind auch die Volksbelustigungen eng verbunden mit den Götterfesten. Das Theaterspiel bildet einen Teil der religiösen Ceremonien selbst. Dafür sind im Tempelhofe offene Bühnen aufgeschlagen, auf denen, den Göttern zu Ehren, der Menge zum Vergnügen, ganz profane Stücke gespielt werden. Sie tragen nicht den Charakter von Mysterien, eher ein carnevalistisches Gepräge.

Allgemein wird der Geburtstag des Himmelsgottes (Yü-huang-shang-ti) *am 9. Tage des 1. Monats gefeiert*, dann die Festtage der örtlichen Schutzpatrone, des Stadtgottes, der vom Staatskult anerkannten Gottheiten. Daneben haben die Tempel ihre Special-Heiligen mit besonderen Festen zu ihrer Verehrung. An diesen Tagen wird die feierliche taoistische Messe (chiao) dargebracht, bei der (wie das Schriftzeichen andeutet) Wein und gebratenes Geflügel als Opfergaben angeboten werden.

Der Taoismus kennt keine blutigen Schlachtopfer, wie der Staatskult, nur Speiseopfer, die in Schüsseln emporgehoben werden, damit die Gottheit sie kostet. Zur Teilnahme an der Handlung werden die Geister durch Musik aufgefordert (ch'ing-shen). Vor ihren Idolen werden unter K'o-t'ou

Gebete verlesen, die dann verbrannt werden. Nachdem die Götter von den Gaben genossen haben, werden sie zum Schlusse verabschiedet (pieh-shen).

Allerlei Gegenstände, die man den Göttern darbringen will, werden in Papier nachgebildet und verbrannt (shao-chih). Sie werden dadurch nicht vernichtet, sondern gehen auf diese Weise in immaterieller Form in den Besitz der Gottheit über. Es ist für die taoistische Auffassung bezeichnend, daß dabei mit Vorliebe Geld in Papiernachahmung verbrannt wird. Denn die Gunst der himmlischen Mächte wird ebenso wie die der irdischen Mandarine als käuflich angesehen. Insbesondere spielt der Stadtgott im religiösen Leben ganz die gleiche Rolle wie der kaiserliche Territorialbeamte (ti-fang-kuan) in seiner Amtstätigkeit.

Außerordentliche Messen werden gehalten bei Dürre (han-chiao), Feuersbrunst (huo-chiao), gegen Tigergefahr (hu-chiao) und Heuschreckenplage (huang-chiao), als Bitte um Regen (yü-chiao) oder um schönes Wetter (ch'ing-chiao), bei Seuchen usw. Religiöse Ceremonien finden bei der Einweihung neuer Gebäude statt.

Die Familien des Volkes nehmen aber auch die Dienste der Priester für ihre Privatzwecke in Anspruch, indem sie von ihnen gegen Mietgeld besondere Messen lesen lassen. Ihre Wünsche werden dafür in Gebetsform aufgeschrieben, mit Name, Geburtsdatum und Adresse des Bittstellers unterzeichnet, den Göttern vorgetragen und dann verbrannt. Ganz besonders wichtig aber ist die Tätigkeit der taoistischen Priester bei den Totenmessen, die je nach dem aufgewandten Gelde oft tagelang andauern. Die Totenbräuche gehören aber nicht eigentlich zur taoistischen Religion und sollen daher beim Volksglauben erörtert werden.

Die taoistischen Tempel (kung oder kuan) werden vom Volke unterhalten. Die Kosten dafür werden durch Subscription aufgebracht. Die Hauptspender sind dann meist Verwalter des Tempelgutes. Zum Besitz eines größeren Tempels gehören Häuser, Grundstücke, Felder, durch deren Vermietung und Verpachtung die nötigen Einnahmen gewonnen werden, die außerdem durch Sammlungen bei den Gläubigen erhöht werden.

Dieses Vermögen wird verwaltet von einem Tempeloberhaupt (lu-chu), unter dem mehrere Tempelälteste (t'ou-chia) stehen. Sie werden jährlich beim Hauptfeste durch das Los erwählt. Sie gehören zu den Notabeln (shen-shih) des Ortes, sind rein weltliche Personen und haben keinerlei geistliche Functionen. Fest angestellte Geistliche gibt es nur an großen und reichen Tempeln, in den kleinen werden die religiösen Handlungen von den Ortsbewohnern ausgeübt. Oft fungieren auch buddhistische

Mönche als Verwalter taoistischer Tempel. Die Totenmessen werden regelmäßig von taoistischen und buddhistischen Priestern gemeinsam gelesen.

Aus der Theorie des Wu-wei ergibt sich, daß es im Taoismus keine Predigt geben kann. Die taoistische Lehre wirkte durch Beispiel, ohne Absicht der Bekehrung. Auch der religiöse Taoismus hat keine Predigt und Propaganda eingeführt. Er hat der Meinung und Betätigung des Einzelnen immer größte Freiheit gelassen.

Abgesehen von den großen Festen besteht der Kultus im Tempel nur in der Darbringung von Räucherkerzen (hsiang-chih), was täglich geschieht, zuweilen auch von Thee und Gebäck. Die Asche der Kerzen hat Zauberkraft und Heilwirkung. Die Tempelbesucher sagen stille Gebete. An den Götteraltären werden auch Orakel erteilt. Vor dem Bilde der Gottheit stehen Behälter mit numerierten Losstäbchen (t'ien-t'ung), von denen der Fragende eines zieht und dann die der Nummer entsprechende Antwort oder ein Recept erhält. Es ist dabei bezeichnend, daß man nicht eine wunderbare Heilung erwartet, sondern ein richtiges Heilmittel, das auf dem Wege der Natur die Krankheit vertreiben soll. Der Verkauf von Amuletten und Zaubermitteln ist eine Einnahmequelle der Exorcisten.

Die taoistischen Tempel dienen auch oft profanen Zwecken, Barbiere treiben darin ihr Gewerbe, sie sind als Gasthäuser eingerichtet und werden an Fremde als Wohnung vermietet.

Der religiöse Taoismus zeigt sich in seinen äußeren Formen durchgängig vom Buddhismus stark beeinflußt. Sein Kult steht in naher Verbindung mit der niederen Volksreligion. Der Exorcismus greift hinüber auf das Gebiet des allgemeinen Aberglaubens.

# 4. ABSCHNITT

# DIE MODERNE VOLKSRELIGION

## Kapitel XIV

## DER SYNKRETISMUS DER DREI SYSTEME UND DIE VOLKSGÖTTER

Was nicht Confucianismus war und auf der Basis der klassischen Litteratur ruhte, war im Staatssinne Ketzerei, einerlei welcher Art, ob taoistische, buddhistische, muhammedanische oder christliche Lehren. Das Verhältnis zum Taoismus und Buddhismus aber war beim niederen Volke in China ein andres als von Seiten der Regierung, der Beamten und Litteraten. Das Glaubensbedürfnis der Menge fand in diesen heterodoxen Systemen, die der Staat verwarf, seine Ergänzung.

Für das chinesische Volk fehlte eine methodische Unterweisung in einer der bestehenden religiösen Lehren als Erziehungsfactor. Einen solchen bildete nur die confucianische Morallehre, die von der Religion unabhängig war. Eine feierliche Aufnahme in irgend eine Religionsgemeinschaft fand auch bei den Bekennern des Taoismus und Buddhismus nicht statt. Nur die Mönche beider Richtungen traten aus dem allgemeinen Volksleben in einen speciellen Kreis einer Secte über.

Die Ausübung des Staatskultes war Sache der Regierung des Kaisers und seiner Beamten. Das niedere Volk hatte an der Verehrung der Staatsgötter keinen directen Anteil. Die auf der Tradition der klassischen Schriften beruhenden Anschauungen bildeten eine litterarische Religion, die Sonderbesitz der Gebildeten, der confucianischen Gelehrten (ju-shih) war und dem Volke nur in den Vorschriften der äußeren Ceremonien (li) mitgeteilt wurde, in denen es eine Richtschnur für sein Verhalten bei allen Vorgängen des Lebens erhielt.

Bei dem im allgemeinen Charakter des Chinesen liegenden religiösen Indifferentismus und dem starken Bedürfnisse nach einem greifbaren Glaubensinhalte und nach sinnfälligen Kultformen, das durch den officiellen Staats-Confucianismus keine hinlängliche Befriedigung finden konnte, sah sich die Menge zu fremden Lehren hingewiesen und nahm daher deren Dogmen und Riten in unbedenklichster und bereitwilligster Weise an.

So wurden die religiösen Anschauungen des chinesischen Volkes allmählich von späteren Gedanken stark beeinflußt. Es hat aber auch seit

ältester Zeit ein Volksglaube in eigentümlicher Form neben dem officiellen Kulte bestanden. Es gab aus grauer Vorzeit stammende Vorstellungen, die im Staatssystem keine Anerkennung gefunden, und das Volk besaß von jeher seine besonderen Gottheiten, die der Confucianismus nicht übernommen hat.

Die klassischen Schriften und die confucianische Litteratur gaben uns nur ein einseitiges und unvollständiges Bild der chinesischen Religionsverhältnisse. Keineswegs aber braucht alles das, was in diesen Quellen nicht nachzuweisen ist, als jungen Ursprunges oder gar unchinesischer Herkunft angesehen zu werden.

Vieles von einem uralten Volksglauben konnte sich in den breiten Schichten erhalten, was in die klassische Überlieferung keinen Eingang gefunden hatte. Dem orthodoxen Glauben und Kult der herrschenden Klasse und den confucianischen Überzeugungen des auf der litterarischen Bildung erwachsenen Beamtentums stand eine naivere Religion der Menge gegenüber, die stark mit allgemeinem Aberglauben durchsetzt war.

Die chinesische Religion hatte von alter Zeit her zwei Hauptausdrucksformen, einen Naturdienst und einen Ahnenkult. Die Ahnenverehrung war Gemeingut des Volkes, während die Opfer an die Naturkräfte den obersten Schichten vorbehalten waren. Seit Alters aber bestand auch ein inofficieller Volkskult, dessen Gottheiten einem gröberen Vorstellen ihr Dasein verdankten. Er wird lange eine latente Existenz gehabt haben, unbeachtet von der Regierung und den höhergebildeten Klassen. Erst der Taoismus, der die Anschauungen des niederen Volkes in sein System aufnahm, hat dann auch seine Götter legitimiert.

Dem Taoismus lagen in seiner philosophischen Form die gleichen Hauptgedanken wie dem Confucianismus zugrunde, die aus den urchinesischen Grundanschauungen abgeleitet in beiden Systemen eine verschiedene Anwendung erfuhren. Bei seiner Umwandlung zu einer Religion aber näherte sich der Taoismus dem naiveren Denken der Masse und entfernte sich damit weiter von den officiellen Anschauungen.

Der Taoismus glich sich in zunehmendem Maße dem niederen Volksglauben an, dem er auch durch seine abergläubische Tendenz entgegenkam. Eine starke Veränderung seines inneren Wesens und seiner äußeren Formen erfuhr der religiöse Taoismus dann durch den fremden Buddhismus, und von diesem ist auch der Volksglaube in größtem Maße beeinflußt worden. Indem der Buddhismus selbst die Göttergestalten des taoistischen Pantheons aufnahm, die selbst schon verschiedenster

Herkunft waren, und gleichzeitig die Figuren seiner Mythologie indischen Ursprunges nach China übertrug, die ihrerseits auch in den Taoismus eindrangen, entstand eine weitgehende Vermischung widersprüchlicher religiöser Vorstellungen und Begriffe.

So ergab sich im religiösen Leben des chinesischen Volkes jener Synkretismus, bei dem sich die Elemente des alten Naturdienstes und der urchinesischen Ahnenverehrung und solche des orthodoxen Staatskultes mit alten Volksvorstellungen, die früher keine officielle Geltung gehabt, im Bewußtsein der Menge aber als eine niedere Religionsform vorhanden waren, verbanden und weiterhin vermischten mit den besonderen Anschauungen, die der religiöse Taoismus entwickelt hatte, und fremden Gedanken, die der Buddhismus mitbrachte. Zu diesen Bestandteilen traten dann noch die immer lebendigen Kräfte des allgemeinen Aberglaubens, die vielgestaltige Welt des Geister- und Gespenster-Reiches, sowie die Praktiken des daraus hervorgerufenen Exorcismus. Alle diese verschiedensten Elemente finden sich, bunt neben einander, in der modernen Volksreligion.

Der Staats-Confucianismus vermochte sich im wesentlichen in reiner Form zu erhalten, weil er sich ausschließlich auf eine obere Schicht und bestimmte Stände beschränkte, diegrundsätzlich die Tradition festhielten. Wieweit der Staatskult eine Beeinflussung durch den Taoismus erfahren hat, ist im Einzelnen schwer auszumachen, da einmal der Taoismus selbst in seinen Grundanschauungen mit der klassischen Lehre eine gemeinsame Wurzel hat, dann vor allem aber auch, weil die umfangreiche Litteratur des religiösen Taoismus noch zu wenig erforscht ist, so daß viele Fragen ihrem Wesen nach und in ihrer geschichtlichen Entwicklung noch nicht sicher beurteilt werden können.

Der Buddhismus, der in einer entarteten Form als fertiges Religionssystem von Indien nach China übertragen wurde, paßte sich hier ganz dem Boden des Landes an, wobei ihm seine weitgehende Toleranz und eine große eigene Anpassungsfähigkeit zustatten kam. Wie er schon vorher die Götter des brahmanischen Himmels zu seinen eigenen gemacht hatte, so nahm er nun die chinesischen Gottheiten in sein Pantheon auf. Er konnte in dem Taoismus auf Grund vieler Gedanken, die schon in seiner alten Philosophie lagen, und der Entwicklung, die er in religiöser Richtung genommen hatte, eine verwandte Lehre erblicken.

So erfolgte unter gegenseitigem Entgegenkommen von beiden Seiten eine leichte und rasche Vermischung von Taoismus und Buddhismus. Als eine Verschmelzung grundverschiedener Gedanken bei äußerlich

ähnlichen Formen entstand ein Gemisch des Einheimischen und Frem
dessen Fusion dann nach und nach hinüber und herüber eine so sta
wurde, daß die Sonderung der Elemente in dem sich schließlich d
bietenden Bilde äußerst schwierig und häufig unmöglich wurde.

Die gleichen Götterfiguren treten sowohl im buddhistischen wie i
taoistischen Pantheon auf, taoistische im buddhistischen und bu
*dhistische im taoistischen, einzelne von ihnen sind sogar in den con*
fucianischen Staatskult eingedrungen. Tempelkult, Bilderdienst, Mönch
tum und Klosterwesen sind überhaupt ganz buddhistischer Herkunft.
Sie wurden im vollen Umfange vom Taoismus nachgeahmt und haben
auch auf den Kult der Staatsreligion eingewirkt. Auf die chinesische
Volksreligion hat der Buddhismus einen doppelten Einfluß ausgeübt,
einen indirecten, indem der Taoismus, der selbst bereits buddhistische
Formen angenommen hatte, sein Gut an die niedere Sphäre weitergab,
aber auch einen directen, indem Gedanken und Vorstellungen der in-
dischen Lehre, die der Taoismus nicht angenommen hatte, auf den
Glauben des Volkes einwirkten. Die Gestaltung der Legenden und reli-
giösen Fabeln ist zumeist nach buddhistischem Vorbilde erfolgt. Der
gemeine Mann übte in manchen Religionshandlungen einen buddhisti-
schen Ritus aus, ohne von dessen eigentlichem Sinne und dem wahren
Wesen des Buddhismus ein Bewußtsein zu haben.

Der Chinese erscheint niemals im abendländischen Sinne kirchlich-
religiös. Seine Frömmigkeit ist stets eine rein äußerliche, und der Kultus
ist ihm immer das Wichtigste. Wie der Ritualismus in der klassischen
Religion ihren dogmatischen Inhalt überwog, so blieb auch für den
Taoismus und die Volksreligon die Außenseite und Oberfläche die
Hauptsache. Das chinesische Volk trennte die Handlungen der drei
Religionssysteme, die sich auf dem Boden Chinas in Geltung befanden,
nicht mehr nach ihrem verschiedenen Ursprunge und eigentlichen Sinne.

Die Tatsache des im Volksglauben bestehenden Synkretismus reli-
giöser Anschauungen und Kultformen verschiedener Herkunft hat dazu
geführt, daß die drei getrennten Religionssysteme, welche Con-
fucianismus (Ju-chiao), Taoismus (Tao-chiao) und Buddhismus
(Fo-chiao) auf dem Boden Chinas bedeuten, als eine Einheit aufgefaßt
werden konnten. Man sah die drei Lehren als zusammengeflossen in eine
einzige an (san-chiao-i-chiao, oder han-san-wei-i).

Dieser Gedanke fand seinen Ausdruck darin, daß Confucius, Lao-tse
und Buddha oft zusammen abgebildet und am gleichen Orte verehrt
wurden. Trotzdem wäre die Annahme, daß die Lehren der drei Stifter

in der modernen Volksreligion miteinander verschmolzen wären, falsch. Sie stehen auch heute für sich getrennt neben einander. Ihre Fusion ist eine rein äußerliche. Das Bestreben eines Ideen-Compromisses zu einer einzigen gemeinsamen Religion hat sich niemals gezeigt und würde auch kein Resultat ergeben haben können.

Im kulturellen Leben der Chinesen sind stets die alten Grundlagen maßgebend gewesen mit den echt-chinesischen Vorstellungen von den Kräften der Natur, der Entsprechung zwischen Himmelsvorbild und Menschendasein, den Moralgrundsätzen für Familie und Gesellschaft. Auf die staatlichen und socialen Verhältnisse haben fremde Gedanken keinen nennenswerten Einfluß ausüben können. In ihren menschlichen Beziehungen und in ihrem Familienleben sind alle Chinesen immer Confucianer gewesen [264].

Das Volk hat aber den Taoismus und Buddhismus eklektisch benutzt und deren Lehren und Riten vielfach mit den confucianischen Grundsätzen vermengt [265]. Die Chinesen haben sich die ihnen zusagenden und zweckmäßig erscheinenden Formen jedes Systems angeeignet und bedienen sich ihrer wahllos zum äußeren Ausdruck ihrer religiösen Bedürfnisse [266]. Wenn sie sich in einer bestimmten Lage einem der drei Bekenntnisse zuwenden, so schließt dies keineswegs aus, daß sie ein andermal eine andere bevorzugen [267]. Der Chinese fühlt sich nicht zu einer ausschließlichen Religionsform verpflichtet. Als „Taoist“ oder „Buddhist“ bezeichnen sich in China im allgemeinen nur die Priester und Mönche dieser Richtungen.

Jeder Chinese von einiger Bildung ist selbstverständlich Confucianer, denn auf der klassischen Litteratur beruht ja eben seine Bildung. Dies schließt jedoch nicht aus, daß er nebenher auch persönliche Neigung für eine der beiden andren Religionsformen hat. Der Chinese hat selten ein eindeutiges Glaubensbekenntnis. Die Zugehörigkeit zur confucianischen Gemeinschaft ist mehr eine Frage der Erziehung und des Standesbewußtseins als der religiösen Überzeugung. Sie deckt sich für China fast mit dem Begriffe der humanistischen Bildung in Europa. Davon wird das persönliche Verhältnis zu einzelnen Glaubensfragen nicht berührt.

Der Charakter der drei Lehren ist ein sehr unterschiedlicher. Der Confucianismus ist vorwiegend moralisch und praktisch, der Taoismus materialistisch und phantastisch, der Buddhismus metaphysisch und mystisch. In vielfacher Hinsicht ergänzen die drei Systeme sich gegenseitig. Sie können so neben einander bestehen, ohne sich feindliche Concurrenz zu machen [268].

Der Confucianismus ist überhaupt mehr eine Morallehre als eine Religion. Er lehrt die Pflichten der menschlichen Gesellschaft, die Familienpietät und die Ahnenverehrung. Für seine Sätze beruft er sich auf die Autorität der alten Tradition. Der Taoismus führte den Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit ein, die auf physischem und chemischem Wege erlangt werden kann. Der metaphysische Sinn der alten Tao-Lehre ging verloren, der Vulgär-Taoismus nahm grob-materielle Form an. Der Buddhismus füllte bestehende Lücken aus. Er lieferte sinnfällige Objecte der Verehrung und äußerlich wirksame Kultformen. Durch einen natürlichen Proceß nahm daher der Taoismus mehr und mehr buddhistische Färbung an.

Aus dem Buddhismus stammt das äußere Beiwerk für das Religionsleben Chinas, während der echte Gedankengehalt der indischen Lehre entstellt wurde und kaum Verständnis fand. Das wahre Wesen des Buddhismus ist außerhalb der Klöster so gut wie unbekannt geblieben. Der Buddhismus gab aber der Einbildung die ausgiebigste Nahrung. Er half der in China reichlich vorhandenen Superstition zu einem gefälligen Ausdruck und kleidete naive Gedanken, die in China herrschten, in prunkhafte und bunte Gewänder. Vor allem aber hat der Buddhismus bestimmte Vorstellungen vermittelt von einem Jenseits, worüber die Lehren des Confucius keine greifbaren Angaben enthielten. Er gab Antworten auf die Fragen nach einem Leben nach dem Tode, wie sie alle Menschen beschäftigten. In dieser Hinsicht sind tatsächlich fast alle Chinesen Buddhisten geworden, da sie diese Lehren annehmen konnten, ohne den altgeheiligten Grundsätzen untreu zu werden. Buddha ergänzte die Punkte, über die Confucius schwieg.

*Die drei Religionen bestehen neben einander. Sie greifen vielfach* ineinander über. In der praktischen Handhabung beim Volke stehen sie sich nicht feindlich gegenüber. Für die Litteraten allein als die Träger der alten Überlieferung existiert ein scharfes Bewußtsein für dasjenige Gedankengut, das die specifisch chinesiche Kultur ausmacht. Das Credo ihres Standes bilden die klassischen Schriften. Für die Kaiser-Regierung und die Diener des Staates ist die Lehre des Confucius allein maßgebend. Von ihrem Standpunkte steht die taoistische Philosophie ebenso wie die buddhistische Litteratur völlig außerhalb des chinesischen Lebens.

In den Augen des Volkes aber zeigen sich die Abweichungen nicht so scharf. Die nicht litterarisch gebildete Menge benutzt die ihren Wünschen entgegenkommenden Seiten der fremden Systeme, um damit die fühlbaren Lücken des officiellen Schemas auszufüllen. Für sie be-

steht nicht der Gegensatz von orthodoxen und ketzerischen Ansichten. Ihr Aberglaube war stets eigene Wege gegangen und hatte mit der Staatslehre nichts gemeinsam. Die abergläubischen Neigungen hatten sich im Taoismus frei auswirken können, die Volksreligion wurde ganz von ihnen überwuchert.

Von Alters her war der Volksglaube stark mit Aberglauben durchsetzt. Im chinesischen Charakter lag ein außerordentlicher Hang zum Wunderbaren und Seltsamen. Er zeigte sich deutlich im alten Taoismus, dessen philosophische Litteratur die zahlreichsten Beispiele phantastischen Aberglaubens liefert. Mit der Vergröberung des religiösen Taoismus wurde auch die Verbindung mit der populären Superstition eine engere. Sie fand bestimmten Ausdruck durch Alchimie und Exorcismus,

Mit dem Buddhismus drang in den religiösen Taoismus eine bunte Phantasiewelt ein, unter deren Einwirkung sich die Legenden der Götter und Heiligen bildeten, die ursprünglich als Kräfte gedachten Gottheiten menschliche Gestalt und symbolische Attribute erhielten. Der früher nüchterne Kult erfuhr bunte Ausgestaltung. Der Sinn der Menge fand Gefallen an seinen prunkhaften Riten und wurde geblendet durch das unverständliche Beiwerk.

Der Indifferentismus begünstigte den Synkretismus. Das Ineinanderfließen der drei Systeme verwischte im Volksbewußtsein ihre scharfen Grenzlinien[269].

Dies zeigt sich vor allem in der Zusammensetzung des Pantheons. Ein gewisser Teil der Götterfiguren der Volksreligion läßt sich als zweifellos buddhistisch oder ursprünglich taoistisch oder als eine spätere Übertragung aus dem Staatskult erkennen. Viele Gottheiten aber gehören mehreren Systemen zugleich an, ohne daß ihr Ursprung mit voller Sicherheit feststeht. Die gleiche Gestalt erscheint unter wechselnden Namen und in verschiedener Verkleidung.

Die synkretistische Natur der modernen chinesischen Volksreligion erschwert ihre Darstellung als ein Ganzes oder nach ihren einzelnen Elementen. Es ist vielfach unmöglich, den Ursprung einer Götterfigur oder der an diese geknüpften Legende festzustellen, einen Brauch mit Bestimmtheit dem Kreise des reinen Taoismus, des vom Buddhismus beeinflußten Taoismus oder der populären Vorstellung zuzuweisen. Manche Gestalten des Volksglaubens haben, ebenso wie einige taoistische Gottheiten, aus besonderem Grunde, später auch im Staatskulte eine officielle Anerkennung gefunden.

Das Volk hat beständig neue Formen geschaffen, so daß der Bestand an Göttern und Geistern, die von ihm verehrt wurden, ein sehr mannigfacher, zeitlich und örtlich wechselnder ist. Die Verehrung der Menge wendet sich plötzlich einer neuen Gestalt zu, von der sie Hilfe und Segen erwartet. Ihr Kult besteht lange oder kurze Zeit, wird ein ständiger oder kommt wieder aus der Übung. Die Enttäuschung durch unerhörte Gebete kann genügen, den Ruf eines Gottes zu vernichten, so daß sein Tempel vernachlässigt wird und sein Kult verschwindet.

Die Götter des Volksglaubens sind durchaus vermenschlicht, in grobsinnlicher Auffassung. Dies zeigt sich besonders in der Umbildung der alten Naturkräfte zu persönlichen Göttergestalten. Je mehr die Gottheiten individualisiert und anthropomorphisiert wurden, desto mehr mußte auch ihr Wirkungsberdich eingeengt werden, und desto größer wurde der Spielraum, der dem Walten der Dämonen gelassen wurde. Dieser Vorgang mußte die abergläubische Tendenz erhöhen. Die Phantasiegebilde des allgemeinen Geisterglaubens beherrschen das chinesische Volk mehr als die festen Götterliguren des Pantheons.

Der ausgeprägte historische Sinn der Chinesen wollte ihren Göttern eine deutliche Abstammung geben. Daher führten sie ihre Legende meist auf geschichtliche Personen zurück, auch wo dafür jede Berechtigung fehlte. Die Mythologie ist selbst eine sehr schwankende, und oft laufen zur Erklärung einer Göttergestalt des Pantheons mehrere Legenden nebeneinander her, in denen Vorstellungen verschiedener Kreise, taoistische, buddhistische und klassische, sich berühren können.

Das Pantheon der Volksreligion umfaßt mithin Gestalten aus dem alten Naturdienste, aus dem officiellen Staatskulte, dem speciellen Taoismus und dem Buddhismus. Daneben aber treten in ihm auch einige Figuren auf, die sonst keinem dieser Systeme angehören und reine Erfindungen der Volksphantasie sind.

Zu diesen populären Gottheiten zählt in erster Linie der Gott des häuslichen Herdes, Tsao-wang, auch Tsao-shen oder Tsao-chün, der in jedem Hause neben den Ahnen der Familie verehrt wird. Er steht in Zusammenhang mit den Schutzgeistern des Hausinneren (Laren), denen schon in klassischer Zeit Opfer gebracht wurden. Er ist der Gott des nährenden Feuers am Hausherde, wie Huo-shen der Gott des verzehrenden Feuers bei Bränden ist. Im besonderen ist er dann zum Küchengott und Schutzpatron der Köche und Köchinnen geworden. Sein Festtag ist der 5. Tag des 8. Monats.

Der Tsao-wang hat für die einzelne Familie die gleiche Bedeutung wie der Stadtgott für die Gemeinschaft der Ortsbewohner. Er trägt dem Himmelsgotte gegenüber die Verantwortung für seine Schutzbefohlenen. Am Jahresende, am 24. Tage des 12. Monats, begiebt der Küchengott sich in den Himmel und berichtet dort dem Yü-huang-shang-ti von den guten und bösen Taten der Hausbewohner. Um ihn günstig zu stimmen, bringt man ihm vorher ein Opfer, bietet ihm dabei vor allem viele Süßigkeiten an, die ihm den Mund verkleben sollen, damit er die Menschen nicht verklagen kann. Eine Nachbildung des Gottes samt Sänfte, Pferden, Pferdefutter und Reisegeld für seine Fahrt zum Himmel wird in Papier verbrannt. Am letzten Tage des Jahres kehrt er zurück und wird mit Opfergaben empfangen[270].

In den Privathäusern und Kaufläden wird der Gott des Reichtums, T's'ai-shen, verehrt. Sein Festtag ist der 2. Tag des 1. Monats, an dem ihm überall geopfert wird. Er begiebt sich am 2. und 16. jedes Monats in den Himmel, um dort gleichfalls über die Menschen zu berichten. Weil die Chinesen ein ackerbauendes Volk sind, das seinen Wohlstand vom Bodenertrage herleitet, hat man den Reichtumsgott mit dem Erdgotte (T'u-ti-kung) identificiert. Außerdem will man in ihm den deificierten Pi Kan sehen, der sich das Herz aus dem Leibe riß, um die Ta-chi, die Concubine des bösen Kaisers Chou-hsin (1154—22), zu retten. Der Gott hat daher kein Herz. Er verteilt die Glücksgüter an die Menschen nicht aus Herzensgüte, sondern nach der Bestimmung des Himmels (t'ien-ming)[271].

Diese beiden populären Hausgötter, zu denen meist noch eine Figur der buddhistischen Kuan-yin sich gesellt, finden in der Südwest-Ecke des Hauses (ao), wo auch die Ahnentafeln der Familie aufgestellt sind, ihren Platz. Zu den Schutzgeistern des Hauses gehören ferner die Türgeister (mên-shen oder mên-ch'ang). Als solche gelten zwei Brüder, Namens Shen-t'u und Yü-lü, die man mit zwei Generalen des ersten T'ang-Kaisers, Ch'in Ch'iung und Wei-ch'ih Kung gleichstellen will. Besondere Verehrung genießen beim Volke auch die Götter des Ofenbettes, K'ang-mu und K'ang-fu.

Im Volksglauben ist die Kategorie der Schutzgötter zu außerordentlicher Zahl vermehrt worden. Jedes Gewerbe und jeder Beruf hat seinen besonderen Schutzpatron, wozu teils historische Personen, teils Phantasiegestalten erwählt worden sind. Auch Kaufmannsgilden, Vereine und Geheimgesellschaften haben ihre bestimmten himmlischen Vertreter[272].

So ist Lu Pan-kung, ein berühmter Mechaniker des Altertums, den Mêng-tse und Mo Ti erwähnen, zum Schutzgott der Tischler, Zimmerleute und Schiffbauer geworden. Ma-tsu-p'o ist eine Schutzgöttin der Seefahrer und erfreut sich ganz besonderer Beliebtheit, zugleich auch als Beschützerin der Wöchnerinnen. Sie wird auch im Staatskult verehrt und hat im kaiserlichen Sommerpalast Yüan-ming-yüan einen eigenen Tempel *Hui-chi-szu erhalten, wo ihr geopfert wird.*

Barbiere, Schauspieler, Quacksalber, Ärzte, Exorcisten, Polizisten haben ihre bestimmten Schutzgötter, ja sogar die Hebammen, Diebe, Räuber und Prostituierten. Auch die Haustiere haben ihre Patrone, Rinder, Pferde, Schweine, Hunde und selbst Läuse. Es giebt nicht nur einen Schutzgeist des Ofenbettes (k'ang), sondern auch einen solchen des Abtrittes (Mao-ku-ku)[273].

Sehr populär sind die Schutzgeister, die den Frauen Hilfe leisten bei der Geburt und die Kinder vor Krankheiten und Unfällen bewahren. Wie Ma-tsu-p'o den Wöchnerinnen beisteht, so bestimmt eine besondere Göttin, Chu-shêng-niang-niang, das Schicksal der Neugeborenen.

Die Schutzgötter der Kinder sind zu einer Gruppe zusammengefaßt als die „Neun Göttinnen" (chiu-niang-niang), nämlich: 1. T'ien-hsien-niang-niang, die Himmlische Göttin, 2. Sung-tse-niang-niang, Göttin des Kindersegens, 3. Tse-sun-niang-niang, Göttin der Nachkommenschaft, 4. Ts'ui-shêng-niang-niang, Göttin der leichten Geburt, 5. Nai-mu-niang-niang, die Göttin der Ammen, 6. *P'ei-yang-niang-niang, die Nähr-Göttin,* 7. Yen-kuang-niang-niang, Beschützerin des Augenlichtes, 8. Tou-chên-niang-niang, Pocken-Göttin, 9. Pan-chên-niang-niang, Scharlach-Göttin. Die beiden Ofen-Gottheiten wachen darüber, daß die Kinder nicht von dem Ofenbett herunterfallen. Die Erziehung der Kinder leitet die Yin-mêng-niang-niang.

Es werden vom Volke verehrt die angeblichen Erfinder von Kunstfertigkeiten und Geräten[274], mehrere mythische und historische Persönlichkeiten als Schutzheilige der Heilkunde[275], verdiente Beamte als Beschützer öffentlicher Bauten[276] usw. Auch reine Abstractionen sind zu Gottheiten geworden, so „Friede und Eintracht" (Ho-ho), „Freude und Ehre" (Hsi-kuei).

Die Himmelskörper werden ebenso wie in der alten Naturreligion und im Taoismus verehrt, Sonne (Ta-ming, T'ai-yang, Ji-t'ou), Mond (Yeh-ming, T'ai-yin, Yüeh-liang), die fünf Planeten (wu-hsing) und Fixstern-

bilder (chou-t'ien-hsing-chên), die 12 Stationen des Tierkreises und die 28 Mondhäuser, ferner besondere Sterngruppen, an die sich die verschiedensten Legenden knüpfen.

Eine hervorragende Rolle im Volksglauben spielt der Mond. Am 15. Tage des 8. Monats wird das Mondfest (pa-yüeh-chieh) oder Mittherbstfest (ch'iu-kuang-chung-chieh) gefeiert, bei dem ein Mondopfer gebracht wird. In den Familien ist es zugleich ein Fest der Frauen und Kinder. Den Sternbildern wird von den männlichen Mitgliedern der Familie am 18. Tage des 1. Monats geopfert. Dabei stellt man 108 Lämpchen auf, für die 72 guten und 36 bösen Sterne, und befragt den persönlichen Schicksalsstern um die Zukunft[277].

Der Aberglaube sieht den „Mann im Monde", Yüeh-lao, als den göttlichen Heiratsvermittler an, der die Füße der Kinder, die zu künftigen Ehegatten bestimmt sind, durch rote Glücksfäden verbindet[278]. Das Volk glaubt auch an einen Hasen im Monde. Daher macht man am Mondfeste Geschenke in Hasenform, ähnlich den Osterhasen in Europa. Die Mondkuchen (yüeh-ping) sind mit dem Bilde des Mondhasen geschmückt.

Die atmosphärischen Vorgänge werden gleichfalls als persönliche Gottheiten vorgestellt, als Donnergott (Lei-kung), Blitzgöttin (Tien-mu), Regengott (Yü-shih), Hagelgott (Ping-pao-shen), Windgott (Fêng-po) und Windgöttin (Fêng-p'o-p'o) und der „Wolkenschieber" (T'ui-yün-t'ung-tse). Die Jahreszeiten und Kalenderabschnitte unterstehen der Herrschaft bestimmter Gottheiten. So regiert Kou-mang den Frühling, Chu-yung den Sommer, Hou-t'u die Jahresmitte, Ju-shou den Herbst, Yüan-ming den Winter[279].

Mit der Beobachtung der Gestirne ist seit Alters die Astrologie verbunden gewesen[280]. Jeder Teil der Erde steht unter dem Einflusse eines Sternbildes am Himmel. Namentlich wirken die fünf Planeten auf das Schicksal der Menschen ein. Aus ihrer Bahn am Himmel und ihrer Stellung in den Bildern der Fixsterne ergiebt sich die astrologische Constellation, nach der ein Horoscop gestellt wird.

Die fünf Planeten regieren je eines der fünf Elemente und haben davon ihre Namen[281]. Auf diese Weise sind sie in das System der fünffachen Entsprechung eingereiht[282]. Auch die 28 Mondhäuser (hsiu) werden eingeteilt in vier Abschnitte von je 7 Sternbildern, die den Himmelsrichtungen Osten, Süden, Westen, Norden angehören und den Jahreszeiten Frühling, Sommer, Herbst und Winter entsprechen. Sie werden von besonderen Geistergewalten (szu-ling) beherrscht, nämlich den vier Fabelwesen als Welthüter, die man nach den Farben bezeichnet, die der

Symbolik entsprechen, als Blauer Drache (ch'ing-lung) im Osten, Roter Vogel (chu-niao) im Süden, Weißer Tiger (pai-hu) im Westen, Schwarze Schildkröte (hei-kuei) im Norden[283]

Von besonderem Einfluß auf das menschliche Leben sind namentlich zwei Planeten, Jupiter (mu-hsing), T'ai-sui genannt, weil sein Umlauf von 12 Erdenjahren die Zeitrechnung bestimmt, und Venus (chin-hsing), T'ai-po genannt, der als Glücksstern betrachtet wird. Von böser Vorbedeutung sind Kometen (hui-hsing), Meteore (chui-hsing), Sternschnuppen (liu-hsing)[284]. Im Anschluß an die Astrologie ist auch eine Wetterkunde und Wettervorhersage entstanden.

Da nach den chinesischen Grundanschauungen die Erde als Haupteigenschaft Festigkeit und Ruhe besitzt, mußte eine planetare Bewegung der Erde als Himmelskörper geleugnet werden. Aus der genauen Beobachtung aller Phänomene am Himmel hat sich in China doch keine exacte Naturerkenntnis entwickelt. Trotzdem der Blick der Chinesen allezeit auf die Natur gerichtet war, liegt doch in dem Mangel wirklicher Naturwissenschaft eine auffallende Schwäche der chinesischen Gesamtkultur. Dies ist auch der Grund, daß die taoistischen Speculationen in ihrer Anwendung auf praktische Gebiete in krassen Aberglauben und lächerlichen Unsinn ausarten mußten.

## Kapitel XV

## GESPENSTERGLAUBE UND DÄMONOLOGIE

Der Gespensterglaube ist in China uralt. Er bildet einen Bestandteil der Volksvorstellungen seit ältester Zeit. Seine Grundlage hat er in dem allgemeinen Geisterglauben, der selbst auf den Anschauungen von den Kräften der Natur beruht.

In der Natur sind zwei Hauptkräfte von verschiedener Eigenschaft und mit entgegengesetzter Tendenz wirksam, Yang und Yin. Ihre wechselseitige Einwirkung bringt durch Veränderung und Umwandlung nach dem ewigen Gesetz des Tao alle Dinge der toten Schöpfung und alle lebenden Wesen hervor.

Diese beiden kosmischen Urkräfte Yang und Yin haben sich gespalten in zahllose Weltseelen, Shen und Kuei, die das Weltall erfüllen, alle Dinge durchdringen und in allen Wesen vorhanden sind. Sie sind selbst Particel der Gesamtkräfte Yang und Yin und in ihren Eigenschaften diesen gleich.

Es giebt also in der Natur nichts Totes und Unbeseeltes. Ein gewisser Teil ihrer Kräfte ist in allen Dingen enthalten. So wurden nicht nur Lebe-

wesen, sondern auch alle Objecte der Natur als beseelt angesehen. Auch der Mensch ist ein Product der Naturkräfte, sein Körper stammt von der Erde, die vom Princip des Yin regiert wird, sein Geist und Leben vom Himmel, der das Yang repräsentiert.

Im Menschen sind aber auch die Weltatome Shen und Kuei zu einer Vereinigung gekommen. Ihnen entsprechen seine beiden Seelen, Hun und Po. Diese sind Shen und Kuei in ihrer Gebundenheit an die Menschennatur. Ihr Zusammentritt bedeutet den Beginn des individuellen Lebens, beim Tode trennen sie sich wieder und kehren zu ihrem Ursprunge im Weltall zurück, zum Himmel und zur Erde, zum Yang und Yin. Während die anima (po) beim toten Körper im Grabe bleibt, wird der animus (hun) frei und steigt zum Himmel[285].

Alle Einflüsse sind Äußerungen der Urkräfte. Vom männlichen Yang geht alles Helle, Warme, vom weiblichen Yin alles Dunkle, Kalte aus. Aller Segen in der Natur kommt von einem Überwiegen des Yang, aller Schaden umgekehrt von einem Übergewicht des Yin. So erscheinen auch die vielen Weltseelen als Vertreter des Guten und Bösen. Es bedeutet daher Shen wohltätige Gottheit, Kuei schädlichen Dämon.

Der Himmel selbst ist eine Gottheit. Er bildet den höchsten Repräsentanten des Yang, den höchsten Shen, den Inbegriff aller wohltätigen Kraft. Im geisterbelebten Weltall giebt es Himmelsgeister und Erdgeister als Vertreter der Gestirne, Naturerscheinungen, Erdconfigurationen, Berge, Flüsse, dann menschliche Seelen als Totengeister, und schließlich auch Geister aller toten Gegenstände. Jeder Teil der Natur kann als Gottheit oder als Gespenst auftreten, je nachdem in ihm Yang oder Yin, Shen oder Kuei überwiegen.

Aus der Erfahrung verderblicher Natureinflüsse entstand der Glaube an schädliche Geister. Shen und Kuei unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit zum Yang und Yin, zur himmlischen und irdischen Sphäre, es wird ihnen auch ein moralischer Charakter beigelegt als gute Geister und böse Gespenster.

In der Natur herrscht ein ständiger Kampf, der sich im Wechsel von Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Sommer und Winter offenbart. Wie die Hauptkräfte Yang und Yin einander widerstreben, so stehen sich auch die zahllosen Einzelseelenkräfte Shen und Kuei als natürliche Feinde gegenüber, die guten Götter bekämpfen die bösen Dämonen.

Das Yang überwiegt in seiner Gesamtmacht das Yin. So siegen auch die wohltätigen Geister über die schädlichen Gespenster. Wo die Shen auftreten, müssen die Kuei weichen. Daher rufen die Menschen die ihnen

wohlgesinnten Götter an zur Vertreibung der boshaften Gespenster. Der Einfluß der Dämonen auf das Schicksal der Menschen ist kein unbeschränkter. Er wird bestimmt durch die allgemeine Weltordnung. Nach ihr ist die Wirkung des Yang der des Yin überlegen, also auch die Macht der Shen größer als die der Kuei. Der Mensch kann also mit Hilfe guter Mächte die bösen Einflüsse überwinden. Diesem Zwecke dient der ganze Kult, sowohl in der Staatsreligion wie im Volksglauben.

Von den Göttern, die den Menschen wohlgesinnt sind, sucht man sich durch Gebet und Opfer Segen und Schutz, Vorteil und Erfüllung von Wünschen zu verschaffen. Man dient ihnen und verehrt sie in positiver Absicht. Vor den unsichtbaren Geistern, die Schaden bringen, will man sich Ruhe sichern, man sucht sie abzuwehren und zu bekämpfen, oder auch sie sich günstig zu stimmen.

Der Glaube an gute und böse Geister ist kein bloßer Aberglaube. Er ist in China durchaus orthodox. Wer am Dasein der Shen und Kuei zweifelte, würde auch Yang und Yin leugnen. Die Dämonen sind die Widersacher der Götter aus ihrer Natur heraus. Das Wirken wohltätiger Kräfte wird immer durch feindliche Tendenzen durchkreuzt, die überwunden werden müssen.

Alle Geister stehen selbst unter dem Naturgesetze. Ihr Wirken liegt innerhalb des Tao. Sie handeln mit Zustimmung des Himmels. Die Geister dienen dem Himmel als Mittel, die Taten der Menschen zu belohnen oder zu bestrafen. Er schickt durch die Shen Segen den Tugendhaften, durch die Kuei Unheil den Lasterhaften[286]. Der Himmel ist unparteiisch (kung-p'ing), seine Gerechtigkeit verteilt Lohn und Strafe, und dazu bedient er sich der guten und bösen Geister.

Der Glaube an das ständige Eingreifen unsichtbarer Mächte in das Menschenleben zur Vergeltung für alle Handlungen übt daher weitgehendsten Einfluß auf das praktische Leben der Chinesen. Die Scheu vor den bösen Geistern ist zugleich eine Stütze der Moral. Die Gespenster-Litteratur ist in China kein Hintertreppen-Genre, sondern hat einen wertvollen ethischen Gehalt. Die chinesische Moralität ist zu einem wesentlichen Teil auf der Dämonenfurcht aufgebaut.

Der Mensch fürchtet im allgemeinen schädliche Mächte mehr als er gütige Götter liebt. Die primitiven Religionen basieren ganz auf der Furcht, und je niedriger die Religionsvorstellungen sind, desto größere Rolle wird der Dämonismus in ihnen spielen. Für das praktische Leben des chinesischen Volkes haben die Gespenster fast eine wichtigere Bedeutung als die Götter des Pantheons. Die Götter sind gewissermaßen

*constante Größen, deren Natur und Wirken bekannt ist, so daß die* Menschen für den Umgang mit ihnen bestimmte Formen anwenden können. *Die Dämonen aber sind unberechenbar. Ihre Eigenschaften* und Gewohnheiten sind nicht leicht erkennbar. Man muß bei ihnen auf alles gefaßt sein.

* * *

Außer seiner Ableitung von den in der Natur wirksamen Kräften hat der Gespensterglaube noch eine andere Quelle seines Ursprunges im Ahnendienste. Die Nachkommen verehren im familiären Ahnenkulte die immateriellen Seelen (hun) ihrer Vorfahren, die himmlischer Natur (shen) sind. Im Grabe beim toten Körper aber befindet sich die an das Leibliche gebundene Seele (po), die der irdischen Sphäre angehört. Die toten Menschen können nun als Ahnen mit ihrer himmlischen Seele zu Gottheiten (shen) werden, mit ihrer irdischen Seele aber zu Gespenstern (kuei). Während die Manen bei den Lebenden Verehrung *und eifrige* Pflege finden, muß man sich gegen Schädigungen der Lemuren schützen.

*Die Ruhe des Toten hängt von der Grabstätte ab, die sein Aufenthalt* ist. Sie muß sorgsam ausgewählt werden, damit bestimmte Erfordernisse erfüllt sind, und von den Nachkommen in Pflege gehalten werden. Ein Verstorbener, der nicht ordentlich beerdigt ist oder keine Ruhe im Grabe findet, wird zum Gespenst, das sich an seinen Familienangehörigen rächt. Die Toten belohnen und bestrafen die Lebenden, je nachdem sie von ihnen gepflegt oder vernachlässigt werden. Ihr Dienst ist also nicht nur eine Forderung der Pietät, sondern durch das eigene Interesse der Nachkommen geboten, um ihr Wohlergehen zu sichern.

Die Geister der Natur wie die Seelen der Toten vergelten den Menschen alles, was diese ihnen activ antun oder durch Unterlassung zufügen. *Gefährlich können vor allem die Geister derer werden, die ohne Nach-* kommen verstorben sind, also von ihrer Familie nicht als Ahnen verehrt werden. Dieser nimmt sich der Staat an, indem er ihnen regelmäßige Opfer bringen läßt[387]. Schaden können ferner alle diejenigen verursachen, die kein richtiges Begräbnis gefunden haben, Ertrunkene, Hingerichtete. Für die Beerdigung dieser, sowie der Armen und solcher, deren sich die Familie nicht annimmt, sorgt die Behörde oder ein wohltätiger Verein, da die Abwendung von Unheil im allgemeinen Interesse ist.

Die Rache der Gespenster äußert sich in verschiedensten Formen. Sie rufen Krankheiten hervor, vor allem Fieber. Sie erzeugen durch ihre Berührung Beulen am Körper und die in China sehr häufigen Hautkrank-

heiten. Sie rauben dem Sterbenden die Seele, sie nehmen sie dem Lebenden teilweise aus dem Leibe, bei Schlagfluß und Irrsinn[288]. Sie quälen die Menschen mit allerlei Bosheiten, erschrecken sie durch Spuk, erscheinen ihnen im Traume.

Der Traum gilt überhaupt als Begegnung mit einem Geist. Die Seele des Menschen wird zeitweise frei und tritt im Traume in Verkehr mit andren Seelen. Verbrechen werden aufgedeckt, indem die Seele des Ermordeten in den Leib eines Beamten kriecht und diesem im Traume den Mörder nennt. Die Gespenster veranlassen den Verbrecher, im Fieberwahn seine Tat auszuschwatzen.

Die erzürnten Geister vereiteln das Gelingen eines Vorhabens und bringen allerhand alltägliches Mißgeschick. Glück und Unglück beim Examen ist das Werk helfender oder boshafter Geister. Ihre Tücke äußert sich in den Werkzeugen, die benutzt werden, im Verlust von Gegenständen, im Versäumen von Gelegenheiten.

Besonders gefährlich sind die Geister, die zu ihrer Erlösung eines Stellvertreters bedürfen. Die Seele eines Ertrunkenen muß solange im Wasser bleiben, bis darin ein Andrer ertrinkt. Sie sucht daher die Menschen zu verlocken. Das Gespenst des Selbstmörders will andre zum Selbstmorde verleiten. Der vom Tiger Gefressene bleibt unbeerdigt und sucht seine Erlösung durch einen Stellvertreter zu bewirken, wozu der Tiger einen andren Menschen fressen muß[289].

Die Pietätlosigkeit eines Sohnes gegen seinen Vater hat darin seinen Grund, daß sein Feind eine Wiedergeburt in seiner Familie erlangt hat und sich an ihm rächt. Aus dem gleichen Wunsch erdrosselt sich ein im Leben verfolgter Mensch freiwillig, um sich als Gespenst an seinem Peiniger rächen zu können. Die Drohung des Schuldners, sich vor der Tür seines Gläubigers aufzuhängen, ist daher in China meist erfolgreich. Solcher Selbstmord wird auch häufig ausgeführt.

Die Furcht vor der Rache der Gespenster hält den Chinesen von Verbrechen ab, damit nicht die Strafe ihn oder seine Nachkommen, in denen er fortlebt, treffe. Der Geisterglaube verhindert auch in hohem Grade Roheit und Grausamkeit. Alte und kranke Leute, die dem Tode nahe sind, werden meist gut behandelt, damit man sie nach ihrem Ende zu Freunden und nicht zu Feinden habe. Grabberaubung kommt, trotzdem sie bei den einzeln liegenden Grabstätten sehr leicht wäre, in China äußerst selten vor, weil man die Seele des Toten scheut, die im Grabe als ihrer Wohnung anwesend ist[290].

* *

Die volkstümliche Dämonologie unterscheidet die verschiedensten Arten von Gespenstern, in Menschen- und Tiergestalt oder in phantastischen Formen, unter vielerlei Namen. Sie erscheinen als kleine Kinder, als vierfüßige Tiere mit menschlichem Kopf, auch mit einem oder drei Beinen. Ihr Aufenthalt sind vor allem die Berge und Wälder, sowie die Nähe der Grabstätten. In der Nacht, wo das Yang nicht wirksam ist und das Yin herrscht, ist ihre Macht am stärksten, während sie mit dem Aufgange der Sonne verschwinden.

Die Totengeister erscheinen, wenn sie als Phantome (kuei oder mo) wiederkehren, ganz menschlich und gekleidet wie im Leben. Oft fehlt ihnen das Kinn, woran sie als Spukgestalten (yao oder k'uai) zu erkennen sind. Sie zeigen sich oft in abschreckender, grauenhafter Form und erschrecken die Menschen. Die Orte ihrer irdischen Tätigkeit suchen sie auf, um dort ihren Spuk auszuüben.

Die Dämonen sind furchtsam und dumm. Sie fliehen vor allen Waffen, auch vor Scheinschwertern und -messern aus Holz und Papier, mit denen sie bekämpft werden. Ein Bild hat auf sie die gleiche Wirkung wie der wirkliche Gegenstand. Der Klang von Eisen verjagt sie. Sie lassen sich in ihrer Dummheit durch Nachahmungen und gemalte Dinge täuschen. So stellt man Puppen aus Papier und Stroh auf mit den Namen der Familienangehörigen, damit der Krankheitsdämon in diese statt der Lebenden fahre.

Man vermauert Türen und sperrt Straßen, um Gespenster abzuhalten, man führt Wege im Zickzack, um sie irrezuleiten. Man hängt einen Spiegel vor die Tür, damit sie bei ihrem eignen Anblick umdrehen. Man heftet rote Zettel mit Götternamen und Zaubersprüchen an die Häuser, um ihnen den Eintritt zu verwehren. Geschlossene Türen halten sie aber sonst nicht auf.

Der Tiger schreckt die Dämonen. Sie haben Scheu vor dem Pfirsichbaume. Daher dienen Pfirsichkerne als Talismane. Schwefelblüte ist wirksam gegen böse Einflüsse und wird in Wein aufgelöst getrunken. Auch Knoblauch (suan) und Kalmus (ch'ang-yang) dienen als Abwehrmittel[291].

Das Hauptmittel zur Vertreibung der Gespenster aber ist Lärm. Daher werden Nachts, wenn sie los sind, Gongs und Pauken geschlagen, Feuerwerke abgebrannt, Schreckschüsse gefeuert. Dies dient sowohl dazu, den Geistern Angst als auch sich selbst Mut zu machen. Man versucht auch die Dämonen abzulenken. Man stellt z. B. Prellsteine auf, an denen sie ihre Wut auslassen sollen, mit der Aufschrift: shih-kan-tang „der Stein kann es aushalten".

Die Dämonen haben auch ihren König, den Kuei-wang. Eine besondere Klasse bilden die Krankheitsdämonen, welche alle einzelnen Erkrankungen, sowie die allgemeinen Seuchen hervorrufen. Ihre Abwehr und Vertreibung ist die Haupttätigkeit der Exorcisten. Bei Epidemien finden auch große religiöse Zeremonien statt, an denen sich die Anhänger aller drei Religionen gemeinsam beteiligen, um diesem Massenangriff der bösen Geister zu begegnen. Abgesandte des Kaisers befehlen den Krankheitsdämonen im Namen des Himmels den Abzug.

Denn in erster Linie hat der Kaiser als Herr aller Götter auch die höchste Macht über die Gespenster. In seiner Vertretung üben die gleiche Gewalt die Staatsbeamten vermöge ihrer Amtsstellung aus, wie andrerseits auch die Litteraten vermöge ihrer klassischen Kenntnisse. Der eigentliche Geisterbeschwörer für das Volk aber ist der taoistische Priester. Seine exorcistische Tätigkeit ist zugleich mit der Ausübung einer abergläubischen Heilkunde verbunden. Mit Zauberformeln, Amuletten und allerlei Latwergen vertreibt er die Dämonen und heilt Krankheit bei Mensch und Tier[202].

Die Dämonen dürfen im allgemeinen nur mit Genehmigung des Himmels den Menschen schaden. Es gibt aber auch „Wilde Gespenster", die ihre Bosheiten auf eigne Faust verüben. Der Zauberer vermag nichts gegen die Macht eines Geistes, der im Auftrage des Himmels die menschliche Schuld straft, er kann nur die ohne höhere Autorisation Unfug treibenden Gespenster bezwingen. Eigentlich dürften ja gar keine Wirkungen irgend welcher Art angenommen werden, die nicht in dem unabänderlichen Plan des vom Himmel bestimmten Schicksals (t'ienming) liegen. Ohne den Glauben an „Wilde Gespenster", die rein aus Bosheit handeln, aber wäre das ganze System des Exorcismus Unsinn. Der Zauberer ist in allen Fällen gedeckt, wenn seine Mittel und Ratschläge nicht helfen. Dann vollzieht das Gespenst eben die gerechte Strafe des Himmels, in die der Mensch sich schicken muß.

Menschen werden mitunter verdächtigt, mit den Dämonen in Verbindung zu stehen. Als Zauberer gelten namentlich die Anhänger verbotener Secten. Bei Epidemien und Hungersnöten wird diesen oft die Schuld beigemessen, die Volkswut richtet sich gegen die Verdächtigten, und die Beamten müssen dann oft Personen verhaften lassen, von denen man Umgang mit Gespenstern vermutet, um die Bevölkerung zu beruhigen[203].

Zwischen Menschen und Tieren besteht kein grundsätzlicher Unterschied. Beide sind Wesen mit Seelen, und auch Bäume gelten als beseelt. Daher glaubt das Volk auch an Tiergeister. Dämonen in Tiergestalt sind vor allem die den Menschen feindlichen wilden Tiere und schädlichen Reptilien, Tiger, Krokodile, Schlangen. Menschengeister können Tierformen annehmen, und Tiergeister können in Menschengestalt erscheinen.

Jedes Tier kann die Eigenschaften eines Gespenstes haben. Manche Arten zeichnen sich darin besonders aus. Vor allem ist der Fuchs ein Gespenstertier. Füchse können sich in Menschen und Menschen in Füchse verwandeln. Ein Fuchsdämon tritt häufig in Gestalt eines schönen Mädchens auf, um die Menschen zu verführen[234]. Die Erzählungen von solchen Gespenstern spielen in der niederen Litteratur eine außerordentlich große Rolle[237].

Tiere, die ein hohes Lebensalter erreichen, stehen auch im Rufe, übernatürliche Kräfte zu besitzen. Dies gilt namentlich von der Schildkröte. Auch alte Bäume enthalten einen Dämon und werden verehrt.

Seit Alters kannte man in China übernatürliche Wesen in Tiergestalt[205]. Dies sind vor allem die vier Fabelwesen (szu-ling): Einhorn (chi-lin), Phönix (fêng-huang), Schildkröte (kuei) und Drache (lung). Zu diesen wurde auch noch der Tiger (hu) als dämonisches Tier hinzugerechnet. Das Auftreten des Einhorns und Phönix bildete ein Vorzeichen großer Ereignisse[206]. Von besonderer Wichtigkeit im Volksglauben aber sind Tiger und Drache.

Der Glaube an Drachen mag in China, wie anderwärts und auch in Europa, entstanden sein aus einer Erinnerung an die großen Reptilien früherer geologischer Perioden (Saurier). Bestimmte Arten, wie das chiao mag auf das Krokodil zurückzuführen sein. Als kaiserliches Emblem wird der Drache schon seit ältester Zeit genannt[207]. Der Herrscher hat den Drachenthron (lung-tso) inne[208].

Die Drachen sind göttliche Wesen und wohnen in himmlischen Palästen. Fünf Drachenkönige (Lung-wang) sind die Hüter der Weltgegenden. Sie sind eingepaßt in die fünfteilige Symbolik der Farben, Himmelsrichtungen, Jahreszeiten.

Der Drache vertritt das Yang, der Tiger das Yin. Der Drache beherrscht die Wolken, der Tiger den Wind[209]. Die Drachen erzeugen durch Verdichten der Wolken Regen und beeinflussen so den Wasserstand der Flüsse. Daher werden die Drachengötter (Lung-shen) im Frühjahr und

Herbst in Tempeln an den Wasserläufen verehrt. Sie sind als segenspendende Mächte in den Staatskult aufgenommen, zugleich auch, weil sie in Beziehung zur Kaiserherrschaft stehen und das Fêng-shui der Hauptstadt bestimmen. Man richtet an sie Gebete um Regen [900].

## Kapitel XVI

## DER ABERGLAUBE DES FÊNG-SHUI

Neben dem Glauben steht der Aberglaube. Beide sind eigentlich nicht principiell, nur durch den Grad der Wahrscheinlichkeit unterschieden. Das Glauben steht im Gegensatze zum Wissen. Was man von den Dingen, über die wir keine sichere Kenntnis, nur eine unsichere Meinung haben, als Glaube oder Aberglaube bezeichnen will, ist nur ein subjectives Urteil.

Auch in den höchsten Religionssystemen, die für ihre Glaubenssätze den Anspruch unmittelbarer göttlicher Offenbarung machen, spielt der Aberglaube eine große Rolle. Abergläubische Vorstellungen sind überall in das Leben der Religionen eingedrungen, sie treten als populäre Begleiterscheinungen der Dogmatik und des Kultus auf.

In China, wo nie von einer auf Offenbarung gegründeten Autorität die Rede war, besteht keine scharfe Scheidung zwischen Glauben und Aberglauben. Es werden nur im officiellen Sinne die staatlich anerkannten Ansichten unterschieden von der naiven Volksmeinung. In dem festen System des Confucianismus fehlte doch eine besondere religiöse Dogmatik, und der Taoismus ließ der individuellen Auffassung nach jeder Richtung weitesten Spielraum. Für die Bildung der Vorstellungen von Göttern und Geistern, die Entstehung der Legenden und die Ausübung der Dämonenbeschwörung war in größtem Umfange die Superstition wirksam, deren Gebiet durch die Einwirkung des Buddhismus noch wesentlich erweitert wurde.

Daneben aber giebt es in China noch eine besondere Form von Aberglauben, der weniger religiöse Züge aufweist, sondern mehr in das Gebiet der Naturphilosophie gehört. Die Natur war seit Alters das Hauptthema chinesischen Denkens. Man beobachtete alle Erscheinungen, ohne zu exacter Erkenntnis ihrer Gesetze zu gelangen.

Die Menschen können manchen Einblick gewinnen in das Wirken der Natur, ihr Wesen aber bleibt ihnen immer verschlossen. Ein Naturgesetz setzt stets ein andres zu seiner Erklärung voraus. Auch die Wissenschaft dringt niemals vor zu einer Lösung des ganzen Rätsels.

Die Chinesen haben eine eigene Mechanik der Kräfte im Weltall erkannt. Die einfachen Anschauungen der alten Zeit blieben aber nicht unverdorben bestehen. Sie wurden vom Aberglauben umgestaltet. Der naive Unverstand der Menge schuf zu den ursprünglichen Grundlagen sinnloses Beiwerk. Abergläubische Vorstellungen nahmen im Taoismus den breitesten Raum ein. Sie haben dann den niederen Volksglauben ganz überwuchert.

Aus der alten Yin-Yang-Lehre von der Zweiteilung des Weltalls durch die *dualen Kräfte* und dem taoistischen System fünffacher Entsprechung ist eine besondere Wissenschaft entstanden, die als Fêng-shui bezeichnet wird.

Den Bemühungen der vielen Commentatoren ist es nicht gelungen, den eigentlichen Sinn des I-king zu ergründen. Das Buch ist immer rätselhaft geblieben. Durch seine Unverständlichkeit aber hat es gerade seine hohe Bedeutung erlangt. Kein andres Werk hat das chinesische Denken so nachhaltig beschäftigt[301]. Der dunkle Text des I-king gleicht einem unscheinbaren Knäuel, aus dem die Denker aller Zeiten ungeheure Gewebe gesponnen haben. Fast jede Lehrmeinung sah sich in seinen rätselhaften Sätzen abgespiegelt und wollte ihr System darauf begründen.

Das I-king war ein heiliges Buch für Confucianisten und Taoisten. Aus seinem Studium ist die neuere Philosophie der Sung-Zeit hervorgegangen. Das I-king ist aber andrerseits auch die Bibel des Occultismus geworden, auf die sich die Geheimwissenschaft des weitverzweigten Aberglaubens berief. Sein Inhalt wurde für die Zwecke der Wahrsager und Geomanten benutzt.

Die Menschen sollen ihr Leben nach dem Vorbilde der Natur richten. Hierzu bedarf das Volk einer Anleitung. Diese zu geben, ist Pflicht der Regierung. Der Kaiser hat dafür zu sorgen, daß das Tao der Menschheit (jên-tao) dem Tao des Himmels (t'ien-tao) entspricht. Er stellt dazu den Kalender auf, nach dem seine Unterthanen ihre Tätigkeit in voller Übereinstimmung mit dem Laufe der Natur ausüben können. Er wird jährlich vom Astronomischen Amt (ch'in-t'ien-chien) festgesetzt und nach Bedarf reguliert.

Im Kalender kommt die Abhängigkeit der Menschen von den Mächten der Natur zum Ausdruck. Der Himmel regelt die Jahreszeiten, und der Kaiser giebt danach seinem Volke Anweisungen zu Landarbeit und allen Verrichtungen. Im Kalender haben die Chinesen eine Richtschnur zu rechtem Handeln in jedem Falle. Er ist das „Buch mit Verhaltungs-

maßregeln für die Jahreszeiten" (shih-hsien-shu)[302]. Die erste Voraussetzung dafür ist eine fehlerfreie Zeitrechnung[303].

An die Astronomie schloß sich die Astrologie[304]. Die Einflüsse der Natur auf das Menschenleben wurden dann in ein chronomantisches System gebracht, nach dem glückliche und unglückliche Tage und Stunden bestimmt wurden für jedes Unternehmen. Die nötigen Angaben lieferte ebenfalls der Kalender. Aus ihm entnahm das Volk den günstigen Termin zu Eheschließung, Leichenbegängnis, Hausbau, Reisebeginn. Es zog ihn zurate, um die rechte Zeit zu erfahren, ein Bad zu nehmen oder den Kopf zu rasieren[305].

In allen Fällen, wo der Laie mit Hilfe des Kalenders keine selbständige Entschließung fassen konnte, mußte ein berufsmäßiger Astrologe und Wahrsager befragt werden. Der Chronomant (ji-shih) stellte dann ein Horoskop aus acht Zeichen (pa-tse), nämlich den cyclischen Zeichen (chih-kan) für Jahr, Monat, Tag, Stunde der Geburt. Dies geschieht auf das Sorgfältigste für die Brautleute vor der Eheschließung, damit Unglück in der Ehe infolge feindlicher Constellation der Gestirne vermieden wird.

Der Aberglaube fordert nicht nur Festsetzung glücklicher Termine für alle Handlungen, sondern auch Auswahl günstiger Örtlichkeiten bei Errichtung von Gebäuden, Anlage von Grabstätten. Die umgebende Situation muß bestimmten Voraussetzungen und Anforderungen entsprechen. Bodenbeschaffenheit und Geländeformation sollen günstige Einflüsse gewähren und schädliche Wirkungen ausschließen.

Hierfür ist eine Lehre der atmosphärischen und tellurischen Einwirkungen entstanden, die auf den Anschauungen des I-king aufgebaut ist. Diese in ein pseudowissenschaftliches System gebrachte und mit geheimnisvollem Occultismus verbundene Geomantik wird mit dem Namen Fêng-shui bezeichnet.

Dieser Name bedeutet wörtlich „Wind und Wasser". Er ist ein pars pro toto für die Einflüsse der Natur und ihrer Geisterkräfte, von denen den Menschen Nutzen oder Schaden erwachsen kann. Fêng-shui ist die Kunst, mit der praktisch die Frage gelöst werden soll, wie man sich am zweckmäßigsten den Gesetzen des Tao im Weltall anpassen soll, damit günstige Bedingungen möglichst zahlreich und kräftig zusammentreffen.

Yang und Yin wirken verborgen im Erdinnern und unsichtbar in der Atmosphäre. Ihr gegenseitiges Verhältnis erzeugt das Fluidum einer Örtlichkeit (shan-ling). Dieses spricht sich aus in der äußeren Confi-

guration des Geländes (ti-li), der Beziehung von Hügeln und Tälern, der Richtung von Wasserläufen, dem Zugang von Luftströmungen, dem Vorhandensein der fünf Elemente, dem quantitativen Verhältnis unter ihnen und dem als günstig oder ungünstig zu deutenden Überwiegen gewisser Elemente.

Dazu kommen Einflüsse der Atmosphäre, Wirkungen der Planeten, die den irdischen Elementen entsprechen, die Bedeutung der Himmelsrichtungen und der Gewalten, die diese beherrschen. Astrologie und Geomantik sind im Fêng-shui vereinigt. Jeder Ort hat danach seine von geheimnisvollen Umständen bestimmten Eigenschaften, die man „Geisterpulse“ (ling-mo) nennt.

Nur der berufsmäßige Geomant (ti-shih) ist imstande, die Beschaffenheit eines Platzes richtig zu beurteilen, einen zu bestimmtem Zweck geeigneten Punkt auszuwählen, die mit der Situation gegebenen Anzeichen der Natur zu deuten. Er benutzt dazu einen Compaß mit den acht Trigrammen des I-king, aus deren Linien alle Weisheit abzulesen ist, und arbeitet mit einer Tafel, auf der die cyclischen Zeichen notiert sind, die auch zur Stellung des Horoskopes und Bestimmung des glücklichen Zeitpunktes dienen.

*Die Elemente heben sich gegenseitig in ihrer Wirkung ganz oder* teilweise auf, unterstützen und verstärken sich. Holz (das Wachstum *der Pflanze) besiegt Erde und erzeugt (als Brennstoff) Feuer, Erde* vernichtet Wasser und bringt Metall hervor, Wasser vernichtet Feuer und erzeugt Holz, Feuer besiegt Metall und erzeugt Erde (als Asche), Metall (die Axt) zerstört Holz (den Baum) und liefert (geschmolzen) Wasser[306].

In einer Gegend, deren Fêng-shui von Holz und Feuer beherrscht wird, darf man kein Haus bauen, wenn man es nicht der Feuersgefahr aussetzen will. Ein Überwiegen von Wasser und Metall deuten auf Gefährdung durch Überschwemmung und Räuberüberfall. Wo dagegen z. B. Feuer und Wasser gleichmäßig vertreten sind, da heben sie sich in ihrer schädlichen Wirkung auf und bringen Fruchtbarkeit des Bodens und Kindersegen.

In den Erwägungen des Geomanten ist auch Rücksicht zu nehmen auf die Lage nach den Himmelsrichtungen, die von den vier Welthütern (szu-ling) regiert werden, und auf das Verhältnis, in dem diese zu den Farben, Jahreszeiten und anderen Einteilungen der fünffachen Symbolik stehen. Es ist ferner mit dem Einfluß der Planeten und Sternbilder zu rechnen, Witterungsverhältnisse und Luftbeschaffenheit zu prüfen. Eine wichtige Rolle im Fêng-shui spielen Drache und Tiger als Beherrscher von Wolken, Regen und Wind.

Nach all diesen Bedingungen wird über Gunst oder Ungunst einer Örtlichkeit entschieden. Der Geomant macht nötigenfalls auch Vorschläge zu einer künstlichen Verbesserung des Fêng-shui, durch Erhöhen oder Abtragen eines Erdhügels, Ablenkung eines Bachlaufes, Fällen von Bäumen, Schaffung von Luftzutritt oder sonstige Veränderung der natürlichen Situation. Jede geringfügige Kleinigkeit ist dabei von Wichtigkeit, und ihre Beachtung oder Vernachlässigung kann Nutzen oder Schaden zur Folge haben.

Mit solchen Gesichtspunkten wird ein Bauwerk errichtet. Bei der Anlage eines Tempels wird die Aufstellung des Götterbildes geomantisch berechnet. Der Bau von Pagodentürmen (t'a) erfolgt häufig nur zum Zweck der künstlichen Verbesserung des Fêng-shui der umgebenden Landschaft. Die Eingangstüren von Gebäuden dürfen nie nach Westen gerichtet sein, weil aus dieser Richtung, die vom Weißen Tiger beherrscht wird, Unheil droht.

Von ganz besonderer Wichtigkeit aber ist die Auswahl einer Grabstätte. Der Lebende kann seinen Aufenthalt wechseln, wenn sich ihm dort schädliche Einflüsse bemerkbar machen. Der Tote dagegen ist an den Platz seines Grabes gebunden. Sein Wohlergehen und die Ruhe seiner Seele hängt also ganz von dem Orte der Bestattung ab, dessen Fêng-shui unmittelbar auf ihn einwirkt. Da nun für die Lebenden Glück oder Unglück ihrer Familie wesentlich von dem Wohlwollen oder der Feindschaft ihrer toten Angehörigen bestimmt wird, so muß bei der Wahl eines Begräbnisplatzes mit der allergrößten Sorgfalt verfahren werden. Hierin besteht daher auch die Haupttätigkeit der Geomanten.

In Verbindung mit den Totenbräuchen hat das Fêng-shui seine ganz besondere Bedeutung erlangt. Die Anlage der Gräber muß mit allen Einzelheiten so erfolgen, daß die günstigsten Bedingungen erreicht werden. Hierfür gibt der Geomant die umständlichsten Anweisungen. Er nutzt den Aberglauben zu seinem Vorteil aus, denn jede Verzögerung und Veränderung ist für ihn eine Einnahmequelle. Begräbnisse werden oft lange hinausgeschoben, weil in der Wahl des Ortes kein Entschluß gefaßt werden kann oder dessen Herrichtung und Umgestaltung immer neue Maßnahmen erfordert[307].

In der besonderen Auswahl eines Grabes nach den Bedürfnissen des Toten liegt der Grund, daß es in China keine allgemeinen Friedhöfe giebt, sondern die Gräber einzeln über das ganze Land verstreut sind an beliebigen Orten. Dadurch wird der Ackerbau und der Verkehr häufig er-

heblich beeinträchtigt, und der Aberglaube greift schädigend in das alltägliche Leben der Chinesen ein.

Auf der Rücksicht auf die Grabstätten beruhte auch der starke Widerstand, den die Einführung moderner technischer Einrichtungen nach europäischem Vorbilde in China erfuhr. Die Anlage einer directen Verkehrsverbindung konnte auf Gräber stoßen, deren Enteignung als Familienheiligtum außerordentlich schwierig sein mußte. Jede Wegeanlage war geeignet, die geomantischen Berechnungen zu stören. Das Fêng-shui ist im Wesentlichen daran schuld, wenn in China die Verkehrsverhältnisse so rückständige geblieben sind. Der Bau einer Eisenbahnlinie oder die Anlage einer Fabrik mit hohem Schornstein mußte unbedingt das Fêng-shui der Landschaft stark verändern, so daß die Wohlfahrt der Bewohner bedroht, die Ruhe der Toten in ihren Gräbern gestört werden konnte.

Auch sonst führten Beschwerden über böswillige Störung des Fêng-shui, besonders wo Grabstätten betroffen waren, zu Streit zwischen Familien und Fehden zwischen Dörfern. Jede bauliche Veränderung, sogar das Fällen eines Baumes war dabei von Bedeutung und konnte ungünstige Bedingungen schaffen. Für das Unheil, das daraus entstand, machten sich dann die Nachbarn gegenseitig verantwortlich. Seit der Revolution nehmen zwar die Gerichte keine Klagen mehr an, die auf dem geomantischen Aberglauben beruhen, aber die Vorstellungen wurzeln doch noch heute tief im Volksbewußtsein.

Es sind verschiedene Schulen in der Kunst des Fêng-shui (Yin-Yang-shu) ausgebildet worden. Die Geomanten haben ihre Pseudowissenschaft zu einer Macht gemacht, mit der sie die Menschen tyrannisieren. Im Fêng-shui ist der krasse Unsinn zu einem System erhoben worden, das in unheimlicher Weise das ganze Leben der Chinesen beherrscht.

* * *

Im Fêng-shui ist auch all das aufgenommen, was der gewöhnliche Chinese von Naturkenntnis, Wetterkunde, Biologie und Medizin weiß. Darauf gründet sich vor allem die populäre Heilkunde, die andrerseits mit dem Exorcismus in Verbindung steht.

Schutzheilige der Arzeneikunde sind die mythischen Kaiser Huang-ti und Shen-nung, Ersterer als Begründer der taoistischen Grundgedanken, Letzterer als Botaniker. Ihnen werden verschiedene Werke zugeschrieben, dem Huang-ti zwei Bücher medizinischen Inhaltes aus der späteren Han-Zeit, das So-wên und das Nei-ching, dem Shen-nung eine pharmazeutische Schrift des VI. Jahrhunderts post, das Pên-ts'ao-ching, auf dessen

Grundlage im XVI. Jahrhundert das große naturwissenschaftliche Glossar des Li Shih-ch'ên, das Pên-ts'ao-kang-mu, verfaßt wurde[308].

Die universistische Tao-Lehre bildet auch die Basis für die medizinischen Anschauungen. Wie sich aber aus der Naturbeobachtung der Chinesen nie eine exacte Naturwissenschaft entwickelt hat, so ist auch die Heilkunde vollkommen rückständig geblieben. Es handelt sich darin immer nur um vereinzeltes Erfahrungswissen, das nie zu einem wissenschaftlichen System zusammengefaßt worden ist, das ganz vom Aberglauben überwuchert wurde. Die Heilkunde (i-shu) besitzt eine sehr umfangreiche Litteratur, die im Tao-ts'ang enthalten ist[309].

Der älteste historisch bekannte Arzt war Hua T'o, der zur Han-Zeit lebte und als I-tsu im Taoismus zum Gott der Heilkunde erhoben wurde und meist im Tempel des Shen-nung einen Schrein hat[310]. Dieser chinesische Aesculap soll durch Versenkung in das Tao die Kunst der Lebensverlängerung erworben und hohes Alter erreicht haben, so daß er als ein Genius (hsien) angesehen wurde.

Die alte chinesische Medizin ist ganz aufgebaut auf dem taoistischen Gedanken der Erhöhung der Lebenskraft und Vermehrung des göttlichen Geistes im Menschen. Substanzen, die viel kosmische Kraft (shen) enthalten, dienen daher als Heilmittel. Als solche gelten sehr lebensfähige Pflanzen, Samen immergrüner Bäume, gewisse Körperteile von Tieren, deren Eingeweide und Blut, auch Excremente von Tieren und Menschen.

Auch die taoistische Atemgymnastik wird zu Heilzwecken angewandt. Sie sorgt, verbunden mit körperlichen Freiübungen, für richtige Blutcirculation und verhindert die Krankheitsentstehung. Der Speichel ist concentrierter Atem, und man soll ihn daher verschlucken. Man spuckt Kranken ins Gesicht, um ihnen neue Lebenskraft zu geben. Aus besonderen Stoffen wollte man ein Elixir herstellen, das Lebensverlängerung und sogar Unsterblichkeit verleihen könnte.

Der Volksaberglaube wandte so alle möglichen Pflanzenwurzeln als Medicamente gegen die verschiedensten Leiden an, teils wirkliche Hausmittel, teils reiner Aberglaube. Salbei heilt Fieber, Anemonenwurzel stillt Blut. Gegen Cholera wird Nießwurz geschnupft, Himbeeren verhindern das Ergrauen der Haare. Betelnüsse und gestoßene Perlmutter dienen als Arzenei. Der Nephrit-Stein in pulverisierter Form heilt Magenschmerzen, Unfruchtbarkeit und viele Gebrechen. Tierblut, namentlich von lebenden Schlangen, und Menschenurin, besitzen besondere Heilkraft[311]. Zur Reinigung der Säfte und allgemeinen Erhöhung des Wohlbefindens werden

auf der Haut und auf dem kahlen Kopfe Pillen von Beifuß (Artemisia = ai, japanisch = mogusa „Moxa") abgebrannt (shao-ai). Gegen viele Beschwerden wird das Stechen mit Nadeln (Acupunctur) angewandt (chên-fa). Ein besonderer Aberglaube ist mit der kostbaren, namentlich in der Mandschurei und Korea gefundenen Ginseng-Wurzel (jên-shen, auch shen-ts'ao) verbunden, ähnlich der als Pflanzenfetisch und Zauberkraut benutzten Alraun-Wurzel (Mandragora).

Die inneren Organe des Menschen: Leber, Herz, Milz, Lunge, Nieren (kan, hsin, p'i, fei, shen) sind die Träger der Gemütsaffecte: Zorn, Freude, Gedanken, Sorge, Furcht (nu, hsi, szu, yu, k'ung). Diese fünf Eingeweide (wu-tsang) sind, ebenso wie die Hauptbestandteile des Körpers: Muskeln, Blut, Fleisch, Haut, Knochen (chi, hsieh, jou, p'i, ku) einbezogen in das System fünffacher Entsprechung, auf dem die Praxis des Fêng-shui beruht.

Körperteile und Organe des Menschen werden demnach in Beziehung gebracht zu den Elementen, Himmelsrichtungen, den atmosphärischen Zuständen: Wind, Wärme, Nässe, Trockenheit, Kälte (fêng, shu, shih, tsao, han) und den Geschmacksarten: sauer, bitter, süß, scharf, salzig (suan, k'u, kan, hsin, hsien). Daraus ergiebt sich die Anwendung von Medicamenten bestimmter Qualität. Feuer vernichtet Holz, also vertreibt eine bittere (dem Feuerelement entsprechende) Arzenei im Körper das (dem Holzelement entsprechende) Leberleiden, eine saure Medicin dagegen heilt Herzbeschwerden. Wer Fieber hat, ist beherrscht vom Element des Südens, dem Feuer, und muß daher zu dessen Vertreibung ein Heilmittel anwenden, das dem Wasser entspricht, durch das das Feuer ausgelöscht wird, *also salzige Dinge essen.*

Die Anwendung dieser Grundsätze führt zu den stärksten Lächerlichkeiten und zeigt auf das Deutlichste, wie die Geheimwissenschaft des Fêng-shui zu plumpem Schwindel ausartet, wofür ihre Übertragung auf das Gebiet der Heilkunde die krassesten Beispiele liefert.

* * *

Krankheiten gelten zugleich als hervorgerufen durch die Einflüsse böser Geister. Sie werden daher durch Exorcismus geheilt. Der taoistische Priester wendet seine Zauberkraft zur Vertreibung der schädlichen Dämonen an. Dazu benutzt er Amulette (fu) und Zaubersprüche (chou) unter Ceremonien, die mit allerhand spiritistischem Hokuspokus und lächerlichem Unsinn verbunden sind.

Macht über die Geister hat nicht nur der berufsmäßige Exorcist (tao-shih), sondern auch der confucianische Litterat und vor allem der kaiser-

liche Beamte. Von jedem tugendhaften Menschen geht gespensterver-treibende Zauberkraft aus. Je gelehrter jemand ist, desto stärker ist seine geheimnisvolle Macht. Die Weisen gewinnen aus der Versenkung in das Tao übernatürliche Kräfte. Ihnen, den Litteraten sowohl wie den Exor-cisten, gehorcht die Geisterwelt. Sie bekämpfen die bösen Dämonen (Kuei) mit Hilfe der guten Götter (Shen). Die höchste Macht aber besitzt der Kaiser. Als der Weiseste und Heiligste auf Erden ist er auch der oberste Exorcist.

Der Exorcismus ist in China zu einer Wissenschaft entwickelt. In seiner Praxis haben sich vielerlei Systeme ausgebildet. Die magische Kunst der Beschwörung durch Zauberformeln macht einen wesentlichen Teil der taoistischen Weisheit aus und wird auch von den Confucianern an-erkannt.

Sätze aus dem Tao-tê-king und Sprüche aus den Klassikern dienen als Abwehrmittel böser Einflüsse, ebenso auch der Namenszug eines Priesters oder Staatsbeamten. Sie werden als Amulette getragen und an die Haustüren geheftet, auf rotes Papier geschrieben, verbrannt und die Asche dem Kranken als Heilmittel gegeben. In seinem Körper wirkt dann der Sinn des geschriebenen Textes als ein Befehl an den Dämon.

Bei der Erkrankung des Einzelnen wird meist der taoistische Priester gerufen, bei Epidemien und allgemeiner Gespensterpanik greift der Local-beamte ein. Man sucht zunächst die Geister zu beschwichtigen, indem sie zu einer feierlichen Messe geladen werden, bei der ihnen Opfergaben in Feuer und Rauch dargebracht werden. Nutzt dies nichts, so wird ein höherer Verwaltungsbeamter mit stärkerer Macht über die Geister herbei-gerufen, und zuletzt muß der Kaiser als Herr aller Götter (shen-chu) ein Zaubergebot schicken zur Dämonenbeschwörung (ch'ien-kuei)[312].

Alles, was vom Kaiser herrührt oder von einem Regierungsbeamten, der ihn in seiner Amtseigenschaft vertritt, besitzt Heilkraft. Solche Gegen-stände werden Kranken auf das Bett gelegt. Pinsel, mit denen der Mandarin geschrieben, namentlich solche, mit denen er Verfügungen in roter Tusche (ch'in-pi) getroffen hat, sind zu diesem Zwecke besonders wirksam. Sie werden von den Dienern des Ya-mon verkauft. Man begnügt sich wohl auch mit den gleichen Gegenständen des Schulmeisters, der im Dorfe auch als Arzt fungiert. Heilkraft haben sogar Schulknaben, da in ihnen ja ein künftiger Mandarin stecken kann[313].

Das Studium der klassischen Schriften wirkt heilsam und leben-verlängernd. Die Werke des Altertums enthalten übermenschliche Weis-heit. Durch ihr Lesen kann man die Gespenster fernhalten. Ihre Sätze

sind exorcistische Zauberformeln. Die Klassiker sind selbst heilig. Ihr Text übt magische Wirkung aus, und auch das einzelne Schriftzeichen ist zauberkräftig.

So werden die Bücher auch zu Heilmitteln. Durch bloße Berührung wird die Krankheit vertrieben. Am kräftigsten wirken dazu das I-king und das Tao-tê-king. Die Litteraten und Exorcisten recitieren Sätze daraus als Beschwörung. Die Trigramme (pa-kua) werden als Amulette getragen. Magisches Ansehen genießen vor allem Sprüche in altertümlicher Schriftart, die dem gewöhnlichen Volke unverständlich ist.

Neben den Klassikern ist namentlich auch der Kalender heilig, weil er unmittelbar vom Kaiser ausgeht. Sein Titelblatt schreckt die Geister zurück, und Kalenderblätter dienen als Abwehrmittel gegen Fieber. Aber auch die Asche jedes bedruckten und beschriebenen Papiers gilt als ein Heilmittel. Denn die Chinesen halten die Schrift als solche für heilig. Sie glauben an die Wirksamkeit der Schriftzeichen in dem von ihnen vertretenen Sinne.

Daher darf ein beschriebenes Blatt Papier nicht achtlos fortgeworfen oder zu profanem Zwecke benutzt werden, man soll es respectvoll behandeln und schonen (ching-hsi-tse-chih). Es bestehen besondere Vereine (tse-chih-hui), die sich ausschließlich dem Sammeln von beschriebenem und bedrucktem Papier widmen, das dann unter Ceremonie in eigens dazu bestimmten Öfen verbrannt oder in Säcke verpackt und mit Steinen beschwert ins Wasser versenkt wird. Der Schutzgott dieser Vereine ist Tsâng-hsieh, der angebliche Erfinder der Schrift.

* * *

Viele Formen des Aberglaubens sind entstanden aus Wortspielen und Zeichenrätseln. Sie finden ihre Erklärung in der Eigenart der chinesischen Sprache und Schrift. Die zahlreichen gleichlautenden einsilbigen Laute können sehr verschiedene Begriffe bedeuten, je nach dem hierfür geschriebenen Zeichen. Indem nun zwei Zeichen gleicher Aussprache, aber verschiedener Bedeutung miteinander vertauscht werden, entsteht ein Rebus. Solche Symbolik hat in vielfacher Weise auf den Volksglauben eingewirkt[314].

Auch der Zahlen-Aberglaube spielt in mancher Hinsicht eine Rolle. Die ungeraden Zahlen entsprechen dem Yang, die geraden dem Yin. Es giebt also fünf himmlische und fünf irdische Zahlen[315]. Daher sind beim Himmelsaltar alle Dinge in ungerader Zahl, beim Erdaltar in gerader vorhanden. Bei den Hexagrammen bedeuten die ganzen Linien das Yang, die gebrochenen das Yin.

Im Taoismus ist die Neun eine Zahl von besonderer Bedeutung. Ihre Potenz ist 81 (= 9 × 9). Darum läßt die Legende den Lao-tse nach einer Schwangerschaft von 81 Jahren geboren werden[316]. Auf die Zahl 9 begründet Huai-nan-tse seine seltsamen Berechnungen über die Dauer der Entwicklung der Tiere bis zu ihrer Geburt[317].

Die Zahlen sind von der Heiligkeit der Schriftzeichen ausgenommen, weil sie im alltäglichen Leben allzu häufig vorkommen. Nur mit Zahlen beschriebenes Papier, Rechnungen und Register, genießen daher nicht den ehrfürchtigen Respect wie andre Schriftstücke.

Das Schriftzeichen vertritt den Sinn, den es darstellt. Es bezeichnet auch unmittelbar die Person, deren Namen es wiedergiebt. Daher ist es verboten, daß der Sohn Zeichen schreibt, die in den Namen seiner Eltern und Ahnen vorkommen. Ebenso muß das ganze Volk den geheiligten Namen des regierenden Kaisers und seiner Vorfahren der jeweiligen Dynastie aus Ehrfurcht vermeiden (ching-pi). Der Name des Confucius darf nicht geschrieben werden.

Dieses Verbot der Anwendung gewisser Schriftzeichen (hui), die in Beziehung zum Herrscherhause oder zum eigenen Ahnenkulte stehen, hat zur Folge, daß diese zu vermeidenden Zeichen in abweichender Schreibung, mit geringen Abänderungen benutzt oder durch andre Zeichen gleicher Bedeutung ersetzt werden. Diese auf dem Aberglauben beruhende Sitte hat das chinesische Schriftwesen in außerordentlichem Maße beeinflußt, zahllose Varianten der Zeichen und unbequeme Vertauschungen hervorgerufen, die sonst unerklärlich blieben.

* * *

*Himmel, Erde und Menschheit bilden die drei Potenzen (san-ts'ai) des* Weltalls. Der Mensch soll sich nach dem Vorbilde der Natur richten, das kosmische Tao soll mit dem menschlichen Wandel übereinstimmen. Wie Himmel und Erde das Leben der Menschen beeinflussen, so haben auch umgekehrt Abweichungen der Menschen von der rechten Norm (jên-tao) Störungen in der Natur zur Folge, die sich durch abnorme Erscheinungen anzeigen.

*Vorgänge am Himmel und auf Erden, die selten eintreten und deren* Gesetzmäßigkeit man nicht erkannte, wurden daher als böse Vorzeichen gedeutet. Auf solche muß geachtet werden, damit das drohende Unheil vermieden werde. Wenn das Tao in Ordnung ist, verläuft alles regelmäßig. Alles Ungewöhnliche gilt deshalb als ungünstig.

Jede Veränderung in den Sternbildern, abnorme Vorgänge in Klima und Witterung, Windströmung und Wolkenbildung, starke Gewitter,

Umwandlung der Geländeform bei Bergen und Flüssen, Geburt monströser Tiere, Wachsen unbekannter Pflanzen, auffallendes Verhalten von Tieren, Besonderheiten im Flug und Ruf der Vögel, Grünen trockener Bäume u. a. m., bilden Anzeichen, die in ungünstigem oder günstigem Sinne aufgefaßt werden können. Ihre Deutung ist eine besondere Kunst und Gabe.

Das Deuten der Vorzeichen war Sache der hohen Staatsbeamten, insbesondere der Censoren (yü-shih), die dabei freie Kritik übten an den Handlungen des Kaisers und dem Apparat der Regierung. Denn alle Schuld im Reiche fällt auf den Herrscher und seine Beamten. Heimsuchungen des Volkes offenbaren Verfehlungen des Kaisers. Er muß daher Buße tun und den Zorn des Himmels versöhnen. Es wird auch eine Reorganisation der an ihrem Teil mitschuldigen Beamtenschaft vorgenommen.

Als verhängnisvolle Omina gelten vor allem: Sonnen- und Mond-Finsternisse (ji-shih, yüeh-shih), Erdbeben (ti-chên), Kometen (hui-hsing), Meteore (yün-shih), Sternschnuppenfall (hsing-yü), Regen von allerhand Dingen außer Wasser[318]; ferner Überschwemmung, Mißernte, Heuschreckenplage und Mißgeburten[319]. Von besonderer Bedeutung ist auch das Auftreten der Fabeltiere Phönix (fêng-huang) und Einhorn (chi-lin)[320].

## Kapitel XVII
## TOTENBRÄUCHE UND FESTE

Das religiöse Leben der Chinesen besteht nicht aus einem äußerlichen Gottesdienste nach dem Ritus eines der drei herrschenden Systeme, es bildet, seit alter Zeit und bis heute, einen Factor des Volkslebens, dessen Erscheinungsformen untrennbar verbunden sind mit allen täglichen Verrichtungen der Menschen. Der Glaube und Aberglaube beherrscht die Ansichten und Handlungen der Chinesen derart, daß Sitten und Gebräuche des Volkes in allem religiöse und superstitiöse Züge aufweisen[321].

Von ganz besonderer Wichtigkeit sind die Totenbräuche, die im Familienleben eine bestimmt ausgeprägte Form erhalten haben und auf das Engste mit dem Ahnenkult des Volkes zusammenhängen.

Als Vorbereitung auf den Tod erhalten die Eltern von ihren Kindern zum 59. Geburtstage die Totengewänder (i-ch'in)[322]. Sie werden dann dem Sterbenden angezogen, der auf ein besonderes Sterbebett gelegt wird, damit er nicht auf dem gemeinsamen Ofenbett (k'ang) stirbt. Der Leiche werden die Schenkel zusammengebunden, um sie am Gehen zu hindern, wenn sie als Gespenst wiederaufleben sollte.

Nach einem Todesfalle suchten die Angehörigen die entwichene Seele durch eine besondere Ceremonie zur Rückkehr zu bewegen (chao-hun). Der Sarg ist meist schon vorrätig und wird dreimal im Jahre frisch gestrichen. Er besteht aus einem inneren Sarge (kuan) und einem äußeren Sarge (kuo). Der geschlossene Sarg, in den dem Verstorbenen noch verschiedene Gaben mitgegeben worden, wird im Hofe des Trauerhauses feierlich aufgebahrt.

*Die Hinterbliebenen machen von dem Ableben ihren Verwandten und* Freunden Mitteilung, die dann zur Totenklage kommen. Die Trauerfarbe ist weiß, im Gegensatze zum glückbringenden Rot. Daher wird weiße Kleidung angelegt und alles Rot vermieden. Über die während der Trauer zu beobachtenden Vorschriften besteht ein fester Codex, der ihre Dauer je nach dem Grade der Verwandtschaft, Kleidung und Verhalten genau festsetzt[323].

Ein Nekromant (Yin-yang) stellt den Totenschein (yang-pang) aus, mit Geburts- und Sterbedatum und Todesursache[324]. Darauf wird eine Todesanzeige (fu-wên) gedruckt, die den Lebenslauf des Toten und die Namen aller Hinterbliebenen enthält[325].

Der Nekromant bestimmt dann den Zeitpunkt der Einsargung (ju-lien), der Totenmesse (chieh-san) und der Beerdigung (fa-yin). Die feierliche Totenmesse findet meist am 3. Tage nach dem Tode statt. Hierzu kehrt nach dem Volksglauben die Seele noch einmal zur irdischen Wohnstätte zurück. Diese Messe wird heute stets von buddhistischen Priestern vollzogen, doch werden taoistische Exorcisten gleichfalls hinzugezogen.

Vor dem Trauerhause werden dabei die für den Toten bestimmten Gegenstände in Nachbildung in Opferpapier (shao-chih) verbrannt, damit er im Jenseits alle Dinge besitzt, die er auf Erden benötigte. Diese Gaben sind je nach dem Range des Toten und dem Vermögen der Familie von verschiedener Art: Wagen, Pferde, Kleider, Gerät, vor allem Papiergeld[326].

Auch an den folgenden Tagen werden Messen gelesen, mit buddhistischen und taoistischen Riten. Bei reichen Familien dauern sie mitunter einen ganzen Monat. Die Überführung der Leiche zur Grabstätte erfolgt nach Schluß der Seelenmessen in feierlichem Begängnis (pin). Der Termin dafür ist abhängig von der Vorbereitung des Grabes, dessen Platz *nach den Regeln des Fêng-shui bestimmt werden muß. Es kann* sich lange verzögern, wenn geomantische Schwierigkeiten erwachsen. Bei dem Leichenzuge wird je nach dem Vermögen der Familie großer

Pomp entfaltet. Namentlich erfolgten die kaiserlichen Begräbnisse unter vollstem Prunke des Hofes. Auf dem Wege wird ebenfalls Opferpapier verbrannt. Der Zeitpunkt der Überführung ist genau berechnet, und sein nicht pünktliches Eintreffen würde Unheil bringen. Daher darf ein Totengeleit, ebenso wie ein Hochzeitszug, von niemand aufgehalten werden.

Die allgemeine und ursprüngliche Bestattungsart in China ist die Beerdigung (tsang oder mai). Die Verbrennung ist nur buddhistische Sitte. Das Grab (fên oder mu) gilt als Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seele mit ihrem irdischen Teile (*po*). Es ist mit einem Erdhügel bedeckt, bei dem sich ein Opferaltar (chi-t'ai) befindet. Nur über den Kaisergräbern sind besondere Gebäude, Mausoleen (ling) mit Tempeln errichtet.

Der Chinese muß möglichst in seinem Heimatorte beerdigt werden, wo seine Nachkommen für die Grabpflege sorgen. Dies ist wie der Ahnendienst Sache der Familie. Es giebt im allgemeinen keine gemeinsamen Friedhöfe. Die Grabstellen sind der persönlichen Wahl überlassen. Doch kommt es auch vor, daß die Familie, die oft zugleich die Ortsgemeinde bildet, einen größeren Begräbnisplatz hat. Sonst liegen die Gräber weit verstreut überall im Lande.

Der Platz eines Grabes ist von größter Wichtigkeit, denn von den dort waltenden Bedingungen hängt die Ruhe des Toten ab, und indirect auch das Wohlergehen der Nachkommen. Die Auswahl erfolgt daher mit besonderer Sorgfalt. Das geomantische System des Fêng-shui findet vorwiegend auf die Gräberbestimmung Anwendung.

Die Gräber sind, ebenso wie die Ahnentempel, Gemeingut der Familie und unveräußerlicher Besitz. Ahnendienst und Gräberkult sind eng miteinander verbunden. Bei der Beerdigung wird am Grabe eine Ahnentafel (p'ai-wei) aufgestellt, in der sich die himmlische Seele (hun) des Toten niederlassen soll. Diese wird dann in das Haus der Familie zurückgebracht und zu den Tafeln der andren Ahnen hinzugefügt[327].

Vor der Ahnentafel im Familienhause werden dann die Totenopfer gebracht, bei denen der Familienälteste die religiösen Ceremonien vollzieht. Die Seele des Toten erhält während der Trauerzeit fünf größere Opfer, unmittelbar nach der Beerdigung, nach Ablauf von hundert Tagen, nach einem Jahre, zwei Jahren und im 27. Monat bei Beendigung der Trauer. Dann wird ihr wie den übrigen Ahnen jährlich am Sterbetage geopfert. Totenopfer an den Gräbern werden zu Neujahr und im Zeitabschnitt Ch'ing-ming gebracht.

Das chinesische Jahr hat eine große Zahl religiöser und volkstümlicher Feste. Es sind dies einerseits die Feiern der Jahresabschnitte,

Jahresbeginn, Sommersonnenwende und Wintersonnenwende, Frühjahrs- und Herbstäquinoctien, Erntefeste mit Bitt- und Dankopfern, Opfertage der Gestirne von astrologischer Bedeutung, dann die Geburtstage der vielen Gottheiten des taoistischen Pantheons und der Volksmythologie, der Geister und Dämonen, Feierlichkeiten des Familienlebens und Ahnenkultus, Totenopfer und Gräberbesuch.

Im Zusammenhang mit den religiösen Festen stehen in der Regel *Volksbelustigungen* aller Art, *Jahrmärkte*, *Theateraufführungen*, Gaukler-vorstellungen. In den Tempeln der Städte herrscht reges Leben, die Opferceremonien werden verbunden mit feierlichen und lustigen Umzügen, jedes Fest wird mit Feuerwerk und großem Lärm begangen. Zu berühmten Tempeln in den Bergen finden Wallfahrten statt, bei denen sich ein buntes Volkstreiben zeigt.

Als Familienfeste werden auch die Geburtstage gefeiert, namentlich der 39., 49., 59., 69. und auch der 40., 50., 60., 70. Beschenkungen unter Angehörigen und Bekannten finden hauptsächlich zu Neujahr statt. Manche Festtage sind auch besonders den Kindern, Knaben oder Mädchen, und den Frauen gewidmet.

An manche Festtage knüpfen sich eigenartige Legenden, in denen sich auch oft der buddhistische Einfluß bemerkbar macht. So trägt vor allem das volkstümliche Totenfest am 15. Tage des 7. Monats ganz buddhistischen Charakter[328].

Die Hauptfeste unter der großen Zahl des Jahres sind Neujahr, Drachenfest und Mondfest (san-chieh). Die Feier des Neujahr (hsin-nien), *mit Neumond beginnend, dauert durch den ganzen ersten Monat*, besonders festlich werden die ersten fünf Tage begangen und der 15. Tag als sogenanntes „Laternenfest“ (têng-chieh). Geschäfte und Läden bleiben geschlossen, die Behörden machen Amtsferien, die Familien statten sich gegenseitige Besuche ab mit Beglückwünschungen und Beschenkungen, die bösen Geister werden verscheucht, die Glücksgötter um ein gutes Jahr gebeten.

Das „Drachenbot-Fest“ wird zur Sommersonnenwende (wu-yüeh-chieh) gefeiert. Mit dem Beginn der abnehmenden Tage (tuan-wu) gilt es um so mehr, die Gewalt der Dämonen, die bösen klimatischen Einflüsse und schädlichen Insecten abzuwehren[329]. Das Mondfest wird im Mittherbst begangen (chung-ch'iu-chieh oder pa-yüeh-chieh) und ist zugleich eine Erntefeier

Für den Besuch der Gräber mit Totenopfern wird vorzugsweise der Zeitabschnitt des Ch'ing-ming gewählt[330].

# 5. ABSCHNITT

# RELIGION UND PHILOSOPHIE IN JAPAN

## Kapitel XVIII

## DER SHIN-TÔ

In Japan bestand schon vor der Berührung mit China eine einheimische Religion, die sich in diesem Lande, aus vorhistorischer Zeit stammend, bis auf die Gegenwart als ein nationaler Kult erhalten hat. Es war dies ein einfacher Naturdienst, der die Gestirne, Naturkräfte und Himmelserscheinungen verehrte. Der grundsätzliche Unterschied der japanischen Religionsform gegenüber den alt-chinesischen Anschauungen lag darin, daß die Objecte des Kultes von vornherein als persönliche Göttergestalten gedacht waren.

So gab es besondere Gottheiten für Sonne, Mond und Sterne, für Wind, Regen, Donner, Wasser, Meer und Flüsse, Berge, Bäume, Erde, Feuer, Nahrung. Dazu trat in frühester Zeit und wohl unabhängig von fremdem Einflusse ein ausgeprägter Ahnenkult. Die lebende Generation verehrte die Geister der verstorbenen Vorfahren. Alle Toten wurden zu göttlichen Wesen, deren pietätvolle Pflege eine Pflicht der Nachkommen ist.

In der naiven Religion mag der Naturdienst der ältere Bestandteil sein. Der Ahnenkult ist dann aber der wichtigere geworden. Beide Formen sind vom Volke mit einander verbunden worden. Die Götter des Himmels waren zugleich die kaiserlichen Ahnen, von ihnen stammten die angesehensten Familien des Landes ab. Häuptlinge wurden als Heroen deificiert, ihre Personen dann genealogisch mit den Naturgottheiten verknüpft.

Auf eine natürliche Weise wurden schließlich die Kaiser selbst zu Göttern als Nachkommen der höchsten Naturgottheit. Daher bildet die Verehrung des Kaisers einen unmittelbaren Bestandteil der alt-japanischen Volksreligion. Aus den ältesten religiösen Anschauungen des japanischen Volkes entwickelte sich der Geschlechterstaat, und nur im Lichte der Religion werden die staatlichen und socialen Zustände des alten Japan verständlich, die Uji-Verfassung und die Einteilung in Geschlechtsverbände (kabane), wie sie vor der Übertragung der chinesischen Civilisation bestanden.

Die alt-japanische Religion bedeutet also einen polytheistischen Naturdienst mit familiärem Ahnenkult. Ihre Elemente sind in einem System zusammengefaßt worden, das mit dem Namen Shin-tô oder Kami-no-michi bezeichnet wird [331]. Dieses bildet die eigentliche nationale Religion der Japaner.

Die historische Entwicklung des Shin-tô ist eine andre als die der chinesischen Staatsreligion. Während man in China den alten Glauben in reiner Form zu bewahren suchte und dies für den officiellen Kult auch im wesentlichen durch alle Zeiten möglich blieb, hat der Shin-tô in großem Umfange fremde Elemente aufgenommen. Wenn auch in Japan nicht ein so allgemeiner Synkretismus wie bei dem chinesischen Volksglauben entstand und der nationale Shin-tô und der fremde Buddhismus immer als zwei deutlich gesonderte Religionen nebeneinander standen, so ist doch der Shin-tô selbst in doppelter Weise von China her beeinflußt worden.

Einmal drangen mit der Übertragung der gesamten chinesischen Kultur nach Japan vom V. Jahrhundert ab und namentlich mit der vollständigen Umwandlung der Staatsform im VII. Jahrhundert auch in das religiöse Leben der Japaner chinesische Anschauungen ein, die sich mit den einheimischen Vorstellungen mischten. Vor allem aber war eine vielfache Berührung und Verschmelzung mit den Elementen des Buddhismus unvermeidlich, der in Japan bald nach seiner Einführung (552) einen beherrschenden Einfluß erlangte und das Leben des Volkes in viel stärkerem Maße als auf chinesischem Boden bestimmt hat. Auch der inofficielle Aberglaube der Menge ist in die Religion der Japaner tief eingedrungen.

So entstand ein populärer Shin-tô (zoku-shin-tô) als ein Mischproduct aus den alten rein-nationalen Elementen und den neuen des chinesischen Buddhismus. Wie überall, so hat der Buddhismus in seiner Nördlichen Form auch in Japan in sein eignes Pantheon die in fremden Ländern vorgefundenen Gottheiten aufgenommen. Die alten Shin-tô-Götter wurden im Sinne des Mahâyâna als Buddhas und Bodhisattvas angesehen, ein Kami wurde unter verändertem Namen zum Bo-satsu und die in Japan verehrten historischen Persönlichkeiten wurden als temporäre Manifestationen (gon-gen) einer indischen Gottheit erklärt.

Eine derartige Verschmelzung der Landesreligion mit der fremden Lehre ließ sich bei dem weiten Gewissen des Mahâyâna-Buddhismus leicht durchführen. Dieser hatte schon in China eine locale Färbung angenommen und gelangte nach Japan in Gestalt verschiedener getrennter

Schulen. Er identificierte nun die japanischen Kami mit den Figuren des eignen Pantheons. In diesem Sinne wirkten bereits Dô-shô († 700) und Gyô-gi († 749), zu einem festen Systeme wurde diese Vermischung als Ryô-bu-shin-tô durchgeführt von Den-gyô Dai-shi († 822) und Kô-bô Dai-shi († 834), den Begründern der Ten-dai- und Shin-gon-Secte in Japan.

So verschmolzen die Gestalten des Shin-tô und des Buddhismus zu einem riesigen Pantheon. Buddhistische Tempel wurden mit Shin-tô-Schreinen amalgamiert. Der reine Landeskult erhielt sich nur in wenigen Heiligtümern. Vom X. Jahrhundert ab wurde der Shin-tô vom Buddhismus ganz in den Schatten gestellt. Für die Bildung von Schulen und Secten, bei denen beide Systeme in verschiedenem Verhältnis eine Mischung eingingen, war volle Freiheit gegeben. Die Zersplitterung des japanischen Religionswesens, die schon an sich durch die Einführung des Buddhismus in mehreren Richtungen gegeben war, wurde dadurch noch wesentlich erhöht[332].

Im praktischen Leben des japanischen Volkes sind Shin-tô und Buddhismus eine friedliche Vereinigung eingegangen. Im einzelnen ist es oft schwer, die Elemente beider Religionen zu sondern. Zudem wurde Japan seit dem XVII. Jahrhundert dann auch von der confucianischen Philosophie in Gestalt der Lehren des Chu Hsi beeinflußt. Der spätere Shin-tô hat dann auch manches aufgegeben, was ursprünglich zu seinem Systeme gehörte, oder ihm einen Sinn andrer Art verliehen.

Es giebt daher in Japan reine Shintoisten, ebenso wie reine Buddhisten, im Volke nur in sehr geringer Zahl. Die Shin-tô-Götter werden bei allen glücklichen und freudigen Anlässen angerufen, an Buddha wendet man sich in aller Not und Kümmernis. Das Leben beginnt shintoistisch und endet buddhistisch. Tod und Begräbnis gehören, in Japan wie in China, beim Volke so allgemein zur Domäne des Buddhismus, daß auch Shintoisten dabei nach buddhistischem Ritus verfahren.

In der Toku-gawa-Periode bahnte sich im XVII. Jahrhundert ein Umschwung zugunsten der alt-nationalen Traditionen an. Man wandte sich in allem auf die alten japanischen Grundlagen zurück und begann das chinesische Wesen und die buddhistischen Gedanken als etwas Fremdes zu empfinden. Diese Strömung mußte auch zu einer Reform des Shin-tô führen, den man in seiner reinen Form wiederherzustellen suchte.

Die Landesreligion wurde zuerst durch hervorragende Gelehrte in wissenschaftlicher und litterarischer Weise wiederbelebt, um dann als ein Hilfsmittel zur staatlichen Wiedergeburt bei den politischen Reformen

zu dienen, welche die Wiederherstellung des Kaisertums brachten. Man vergaß dabei jedoch, daß die Kultur Japans in einem Processe von mehr als tausend Jahren ganz aus chinesischen Steinen auf einem chinesischen Fundament aufgebaut war, und daß auch der Buddhismus zu einem untrennbaren Bestandteile dieser Gesamtkultur geworden war. Die gegen Chinesentum und Buddhismus gerichtete nationale Reaction sägte sich daher in vieler Hinsicht ihre eignen Beine ab. Die beabsichtigte Unterdrückung des Buddhismus konnte ihr nicht gelingen, da dieser im Volke allzu fest und tief wurzelte.

Der in neuer Form wiederhergestellte Shin-tô wurde mit der Restauration des Kaisertums im Jahre 1868 zur Staatsreligion erklärt, doch gab die Verfassung von 1889 dem Volke volle Religionsfreiheit. Der Shin-tô ist der officielle Kult geblieben. Alle Staatsfeste sind shintoistischer Natur, teils Gedächtnistage der kaiserlichen Ahnen, teils Erntefeste. Daneben aber bestehen in Japan eine große Zahl buddhistischer Feierlichkeiten und andrer Volksfeste.

Alle bewußte alte Tradition und die absichtliche Reaction gegen das Fremde ist in Japan immer mit dem Religionsausdruck des Shin-tô verbunden gewesen. Der Shin-tô enthält zugleich die japanische Volksmoral, die auf eine denkbar kurze Formel gebracht ist. Seine Forderung lautet: Folge den Geboten des Kaisers und den Eingebungen deines von Natur guten Herzens! Moraltheorien glaubt der Japaner nicht zu bedürfen, weil seine natürliche Disposition in allen Fällen das Richtige vorschreibe[333]. Auf das Engste sind die Grundsätze des Shin-tô verknüpft mit dem Nationalbewußtsein des japanischen Volkes, mit den Standespflichten des Adligen (Samurai) und seinem Ehrencodex (bushi-dô), der einen besonderen Zug des japanischen Lebens ausmacht. Für das Volk ist der Shin-tô eine bequeme und optimistische Religion.

In den ältesten Werken der japanischen Litteratur, dem Ko-ji-ki und Ni-hon-gi, sind uns die Grundlagen des alten Götterglaubens gegeben. Es werden dort die theogonischen und kosmogonischen Legenden berichtet, in denen sich die Anschauungen des japanischen Volkes vom Weltall, den Göttern und Menschen spiegeln. Mythe und Fabel bilden das Wesen der alten Religion wie auch der frühen Geschichtsüberlieferung bei den Japanern.

Am Anfange der Welt steht ein Götterpaar, Izanagi und Izanami. Diese haben die Erde, d. h. die japanischen Inseln, geschaffen. Sie ver-

mählen sich und erzeugen die Naturgottheiten, die nach Japan hinabsteigen und in den Landschaften Yamato und Izumo wohnen[334]. Von diesem Elternpaare stammen eine große Zahl von Göttern ab, als Vertreter der Himmelskörper und Naturgewalten, unter denen besonders hervortreten die Sonnengöttin, der Mondgott, der Sturm- und Meergott, der Feuergott.

Die höchste Gottheit ist bezeichnender Weise nicht ein Gott, sondern eine Göttin, Ama-terasu (= Ten-shô-kô-dai-jin, auch Shim-mei), das „Himmlische Licht", die Sonnengöttin. Sie herrscht im Himmel, wie ihr Bruder, Su-sa-no-Ô in der Unterwelt.

Die Mythe erzählt von einem Zwiste der Geschwister. Die durch den frechen Schabernack des Bruders beleidigte Sonnengöttin zieht sich in eine Felshöhle zurück, so daß die ganze Welt finster wird. Es herrscht Trauer, und erst mit Mühe gelingt es der Göttin der Freude, Uzume, durch Tanz die Sonne wieder aus ihrem Verstecke hervorzulocken[335]. Diese Mythe ist zugleich auch die Quelle der Götterverehrung durch Tanz. So entstanden im Shin-tô die alten Kagura-Tänze in Ise.

Su-sa-no-Ô steigt dann auf die Erde hinab, tötet in der Provinz Izumo eine achtköpfige, mädchenfressende Schlange, nachdem er sie mit Sake betrunken gemacht, zieht aus ihrem Schwanze ein Zauberschwert, heiratet die von der Schlange bewachte und nun befreite Kushinada-hime und erzeugt mit ihr einen Sohn Ô-kuni-nushi oder Ô-namuchi. Von diesem und seinem Sohne Koto-shiro-nushi stammt dann das Geschlecht der göttlichen Beherrscher des Landes Izumo ab.

In gleicher Weise ist die Sonnengöttin Ama-terasu die Ahnfrau eines göttlichen Geschlechtes auf Erden, indem ihre Nachkommen sich auf der Insel Kyû-shû niederließen. Eine wüste Göttergenealogie mit kindischen Märchen führt von ihr bis zu dem angeblichen ersten Kaiser Jim-mu Ten-nô, der um 660 ante die Dynastie begründet haben soll, die dann das Land Japan in ununterbrochener Folge bis zur Gegenwart beherrscht hat[336].

Jim-mu Ten-nô soll die Landschaft Yamato erobert und dort ein festes Reich begründet haben. Mit ihm beginnen die Japaner ihre Zeitrechnung. Er ist der höchste Ahnherr des Kaiserhauses auf Erden und genießt, ebenso wie seine Nachfolger auf dem Throne als Nachkommen der Sonnengöttin göttliche Verehrung. Von Ama-terasu bis Jim-mu Tenn-nô ist ein fester Stammbaum aufgestellt worden, der dann von diesem angeblichen ersten historischen Kaiser fortgeführt worden ist bis auf wirklich geschichtliche Zeit, und so für den Ahnenkult eine ununter-

brochene Reihe göttlich verehrter Herrscher bis zum heutigen Tage darstellt[337].

Um den Beginn unserer Zeitrechnung soll der Prinz Yamato-dake, als Sohn des Kaisers Kei-kô, von Osten her auch die westlichen Landschaften der Hauptinsel Hon-dô erobert haben. Um die Gestalt dieses japanischen „Siegfried" haben sich ebenfalls kühne Legenden gesponnen, wie er mit dem Zauberschwerte Kusa-nagi den Drachen am Biwa-See getötet und die Ainu besiegt habe[338]. Auch dieser Prinz ist mit seiner Gemahlin Tachi-bana-hime eine Gottheit des Shin-tô-Kultes geworden.

Die Kaiserverehrung in Japan ist von derjenigen in China durchaus verschieden. Bei den Japanern gilt der Herrscher nicht als der Träger eines Mandats, das ihm vom Hohen Himmel verliehen ist, so daß er Vertreter der obersten Naturgewalt auf Erden ist. Der japanische Kaiser ist nicht ein Sohn des Himmels (t'ien-tse) schlechthin, sondern der Nachkomme einer ganz bestimmten Naturgottheit, der Sonnengöttin. In gleichem Sinne leiten andre alte Geschlechter ihre Abkunft von andren Göttern der Natur ab[339].

Im alt-japanischen Geschlechterstaat war der Kaiser nur ein primus inter pares, zunächst nur der Häuptling des Landes Yamato. Die Verehrung der Sonne war ursprünglich nur der Ahnenkult eines einzelnen Geschlechtes und wurde erst später zur allgemeinen Religion des Landes. Die Ahnherren der Geschlechter (uji-gami) waren göttliche Wesen. Der Geschlechtsverband war die Gemeinschaft aller derjenigen, die eine Gottheit als höchste Figur ihres Ahnendienstes verehrten. Wie das Kaiserhaus besaßen auch die vornehmsten Familien des Landes ihre mythischen Stammbäume. Neben der göttlichen Verehrung des Kaisers wurden auch die Geister berühmter Fürsten und Helden zu Gottheiten erhoben. Die deificierten Persönlichkeiten der japanischen Geschichte spielen im Kult des Shin-tô eine große Rolle. Die Kaiserverehrung wurde als patriotische Religion ausgestaltet und mit einem Heroenkult verdienter Staatsmänner und treuer Unterthanen verbunden.

Die gesamte Natur wurde als belebt angesehen. Ihre Objecte und Kräfte waren durch persönliche Gottheiten vertreten, deren Zahl außerordentlich groß war. Durch den Ahnenkult, in dem jeder Tote als Gott verehrt wurde, mußte das Pantheon ins Unendliche vermehrt werden[340]. Diese Götter (kami) haben den Titel Mikoto, der ihrem Namen hinzugefügt wird. Unter ihnen besteht eine feste Rangordnung, nach der auch ihre Tempel classificiert sind.

* * *

Als Hauptfiguren des Shin-tô-Pantheons werden verehrt: die Sonnengöttin Ama-terasu, der Mondgott Tsuki-yo-mi, der Meer- und Sturmgott (auch Mondgott) Su-sa-no-Ô, der Meergott Watats'-umi, der Feuergott Ho-musubi, der Erdgott Hani-yasu-hiko und die Erdgöttin Hani-yasu-himè, der Berggott Ô-yama-zumi, der Baumgott Ku-ku-no-chi, der Windgott Shi-na-tsu-hiko und die Windgöttin Shi-na-tsu-hime, die acht Donnergötter Ikazuchi.

Als Fruchtbarkeitsgottheiten erscheinen die Göttin der Nahrungsmittel Toyo-uke-bime und der Reisgott Inari. Ferner giebt es einen Gott der Seidenwürmer Waka-musubi, eine Göttin der Freude Uzume, einen Liebesgott Ai-zen-myô-Ô, den Wegegott Dô-so-jin, den Küchengott Kô-jin, auch einen Gott der Erkältungen Kaze-no-kami, einen Gott der Feuersgefahr Atago.

Neben diesen Hauptgestalten stehen zahllose niedere Gottheiten, Erd-, Berg- und Fluß-Geister, Schutzgötter des Hauses, Feldes und der Bodenfrüchte, auch reine Phantasiegottheiten, die eine naive Volksvorstellung geschaffen hat, mit seltsamen Namen und merkwürdigen Eigenschaften. Manche Figuren haben nur locale Bedeutung. So ist Ô-kuni-nushi die Ortsgottheit von Izumo, Kasu-ga-dai-myô-jin der Schutzgott von Nara, Sen-gen (oder Ki-no-hana-saku-ya-hime) die Göttin des heiligen Berges Fu-ji-san. Einige im Shin-tô verehrte Gottheiten sind auch buddhistische Schöpfungen, wie z. B. Kom-pi-ra[341].

Sehr verschiedenen Ursprunges, teils shintoistischen, buddhistischen und taoistischen, sind die Gestalten der Sieben Glücksgötter (Shichi-fuku-jin), die in Japan außerordentlich volkstümlich geworden sind. Dies sind: 1. Fuku-roku-ju, Gott des Glückes und Langen Lebens, 2. Ju-rô-jin, Gott der Weisheit, 3. Dai-koku, Gott des Reichtums, 4. E-bi-su, Gott des Handels und der Schilfahrt, 5. Ho-tei, Gott der Zufriedenheit, 6. Bi-sha-mon, Gott der Stärke, 7. Ben-ten, Göttin der Schönheit und Liebe, auch der Beredsamkeit und Musik[342].

Dann bilden die kaiserlichen Ahnengötter eine Klasse für sich, denen besondere Tempel geweiht sind. Dazu kommen die deificierten Persönlichkeiten der japanischen Geschichte. Unter diesen Heroen sind hervorzuheben: der Kriegsgott Hachi-man, d. i. der Kaiser Ô-jin (270 bis 312), Sohn der mythischen Kaiserin Jin-go Kô-gô[343]; Ten-jin oder Kan-shô-jô, d. i. der als Gott der Kalligraphie verehrte Minister Suga-wara-no-Michi-zane († 903); Gi-kyô-dai-myô-jin, d. i. Minamoto-no-Yoshi-tsune († 1189). Besondere göttliche Verehrung genießen vor allem Jim-mu Ten-nô, der Begründer des Kaiserhauses, und der erste Herrscher des Neuen Japan als Mei-ji Ten-nô.

In gleicher Weise werden auch die großen Shô-gun verehrt, besonders Je-yasu, der Begründer des Hauses Toku-gawa, als Tô-shô-gu, und die andren in den prächtigen Tempeln zu Nik'-kô und Ye-do bestatteten Shô-gun. Auch der große Kriegsheld Toyo-tomi Hide-yoshi († 1598), in dem der japanische Eroberungsgedanke seinen kühnsten Vertreter gefunden hat, genießt hohes Ansehen, der getreue Verfechter kaiserlicher Rechte Kusunoki Masa-shige († 1336), und viele andre hervorragende Persönlichkeiten. Auch der General No-gi Ki-ten, der sich 1912 beim Tode des Kaisers das Leben nahm, hat einen Tempel erhalten.

Schließlich besitzt der Shin-tô ein zahlloses Heer von Dämonen und Gespenstern, in phantastischen Gestalten, mit abergläubischen Legenden ausgeschmückt. Auf dieses Gebiet hat der Buddhismus starken Einfluß geübt. Die Vorstellungen von Paradies und Hölle, die dem japanischen Glauben ursprünglich fremd waren, sind fast ganz dem buddhistischen Vorbilde entlehnt worden. Doch gab es schon im Shin-tô einen Gott der Unterwelt, des Landes Yo-mi.

Auch Bäume und Tiere spielen im Shin-tô eine Rolle. Hinoki und Sakaki sind heilige Bäume. Der Fuchs (kitsune) und der Dachs (tanuki) sind Gespenstertiere. Der Kultus des populären Reisgottes Inari, dem der Fuchs heilig ist, ist im Volke ganz von dem Aberglauben der Fuchsgeister, der aus China stammt, überwuchert worden. Der Volksglaube kennt eine Unzahl von Gespenstern in schreckenerregenden Gestalten, wunderliche Kobolde, Tierverwandlungen, Riesen und Hexen[311].

Es giebt in Japan jedoch nichts dem chinesischen Fêng-shui Entsprechendes.

Im heutigen Shin-tô bestehen eine Anzahl von Secten mit belanglosen Unterschieden des Glaubens. Man zählt 9 oder auch 12 solche Secten (kyô, kyô-kwai). In neuster Zeit sind besondere Zweige entstanden, die meist von Bauern und Bäuerinnen ins Leben gerufen wurden, wie die Rem-mon-kyô, Ten-ri-kyô, Dai-hon-kyô. Sie vertreten bestimmte religiöse Anschauungen, zeigen sich in gewisser Weise von den Lehren einer der buddhistischen Secten beeinflußt, und haben auch sociale Theorien aufgestellt. In diesem Sinne hat namentlich die Dai-hon-kyô, auch Ô-moto-kyô genannt, sich als eine politische Gefahr erwiesen und ist daher von der Regierung scharf verfolgt worden. Diese Secte, 1892 von einer Bäuerin und deren Schwiegersohn begründet, hat schwärmerische Gedanken, die denen der amerikanischen Christian Science ähnlich sind, verbunden mit einer socialen Tendenz communistisch-bolschewistischer Richtung.

Nach der Zählung von 1920 hat Japan 16 Millionen Bekenner des Shin-tô-Glaubens, gegen 46 Millionen Anhänger des Buddhismus. Es giebt im Lande 7188 größere Tempel des Shin-tô und eine Unzahl kleinerer Schreine, mit 70537 Priestern.

Der Shin-tô-Tempel heißt miya (= -gu), yashiro oder jin-ja. Er hat Form der alten japanischen Hütte, ist strohgedeckt, sehr einfach und auch innen ziemlich schmucklos. Der Holzbau besteht aus der Gebets-Halle (hai-den) und dem Allerheiligsten (hon-den oder shin-den).

Die Verehrung der Shin-tô-Götter hat ihre Hauptmittelpunkte in den Provinzen Yamato, Ise und Izumo gehabt, als den Landschaften, in denen das japanische Volk zuerst eine Herrschaft und Kultur begründete. Die berühmtesten Schreine sind noch heute diejenigen zu Ki-zuki in Izumo, zu Nari-ta in Shi-mosa, vor allem der Sonnentempel der Göttin Amaterasu zu Yama-da in Ise.

An allen heiligen Gebäuden hängt als Symbol ein Strohseil (shime-nawa). Den Eingang bildet der galgenförmige Torbogen (tori-i), meist rot gestrichen. Die Pfosten des Bauwerkes sind mit Papierbändern (go-hei) geziert und von Steinlaternen (ishi-dô-rô) flankiert. Als heilige Bäume stehen Hinoki und Sakaki in der Nähe.

In der Haupthalle ist als Emblem der Gottheit (shin-tai oder mi-tama-shiro) ein Metallspiegel aufgestellt, der jedoch niemals sichtbar ist. Es soll den göttlichen Glanz andeuten. Der reine Shin-tô kennt keine Götterbilder. Solche sind erst durch den Buddhismus bei der Vermischung beider Religionen eingeführt worden. Dagegen bildet einen Grundzug des Shin-tô-Glaubens die Verehrung von allerlei Gegenständen als Vertreter der Gottheit, Steine, Spiegel, Waffen; sogar Dinge des täglichen Gebrauches, wie Strohmäntel, Blasebälge, Nähnadeln dienen als Fetisch.

Für den Ahnenkult, der eine Pflicht der Familien ist, sind ganz die chinesischen Formen maßgebend geworden, obgleich er aus ältester Zeit in Japan selbständig vorhanden gewesen ist. Aus China ist auch erst der Gebrauch der Ahnentafel (i-hai) übertragen worden. Jede Familie des Volkes hat ihre Hausgötter, die im Zimmer in kleinen Holzschreinen (kami-dana) verehrt werden und Opfer erhalten. Für den Kult der Kaiser und Heroen sind besondere Tempel errichtet.

Der Kult des Shin-tô erscheint als Hauskult, Gemeindekult und Staatskult. Die Priesterschaft ist ein Privileg bestimmter Familien. Die Pflege der Shin-tô-Schreine und die Recitation der alten Rituale (norito) war erblich in den Familien Naka-tomi und Imi-be[345]. Die Priester heißen kan-nushi oder jin-kwan. Sie heiraten und vererben ihr Amt. Es

giebt kein Cölibat und keine Klöster. Man unterscheidet acht Rangklassen der Priester, und es giebt auch Priesterinnen.

Von ihrem religiösen Amte können diese Geistlichen nicht leben. Sie haben daher profane Nebenberufe. Die Priestertracht wird nur bei den Ceremonien im Tempel getragen. Außerdem betreiben sie Wahrsagerei, Bestimmung glücklicher Tage, Beschwörung von Geistern, Verkauf von Amuletten, Sympathiezauber[340].

Der Shin-tô kennt Gebete, Opfer, Gesänge und Tänze, aber keine bestimmten Glaubenssätze. Das Ritual (norito-goto) besteht in einer Art Liturgie. Als Opfergaben dienen Seide zur Kleidung, rohe und gekochte Speisen zur Nahrung. Das Feuer zur Zubereitung von Tempelspeisen wird in alter Weise durch Reiben von Holzpflöcken oder Schlagen von Feuerstein erzeugt. Die Gottheit genießt nur die geistige Essenz der Opfergaben, die Speisen werden dann von den Priestern und Tempelbesuchern verzehrt. Am Altar werden auch Votivgaben aufgestellt.

Im Shin-tô kennt man also keine blutigen Opfer, nur Speiseopfer. Die Japaner waren in alter Zeit Fleischesser, es wurden aber nicht die Haustiere gegessen, sondern vorzugsweise Fisch und Wild. In der gleichen rituellen Weise wie im Tempelkult wurden auch die Speisen für die Tafel des Kaisers zubereitet.

Der Kult der Shin-tô trägt einen heiteren Charakter. Musik und Tanz begleiten den Gottesdienst. An den Tempeln sind Tänzerinnen beschäftigt. Bei den Festen werden Pantomimen auf einer Bühne im Tempelhofe aufgeführt, durch die Scenen aus der Mythologie dargestellt werden, namentlich die Befreiung der Sonnengöttin[917]. Der Tanz dient zugleich auch zur Bannung böser Geister.

Es finden auch Processionen und Umgänge mit Götterbildern statt Zu berühmten Tempeln und zum heiligen Berge Fu-ji werden Wallfahrten ausgeführt. Die Pilger unternehmen solche als Gelübde und vollziehen dabei asketische Übungen, Kaltbaden im Winter, Schlafen ohne Moskitonetz im Sommer, Vor- und Rückwärtsschreiten auf dem Wege. Die Pilgerzüge werden durch besondere Vereine vorbereitet.

Eine Gemeinde läßt sich in den religiösen Ceremonien durch einen Einzelnen vertreten (ichi-nen-kan-nushi), der für dieses Amt gewählt wird. Er opfert den Gottheiten der Geschlechter (uji-gami) und ist haftbar. Früher wurde er bei eintretendem Unglück getötet. Es giebt aber in Japan keine Stadtgötter, weil die Entstehung von Städten einer späteren Periode angehört.

Alter Brauch des Shin-tô waren auch Gottesurteile, durch Eintauchen der Hand in kochendes Wasser (yu-saguri) oder Hinwegschreiten über glühende Kohlen (hi-watari).

* * *

Zum Shin-tô-Glauben gehören die Anschauungen von Rein und Unrein. Unreinheit und Sünde sind identische Begriffe. Das Blut ist unrein, daher ist Körperverletzung und Mord Sünde. Die Frau wird als unrein betrachtet und ist daher vom Tempelkult ausgeschlossen. Unrein macht alles, wobei Blut fließt. Geburt und Tod sind unrein. Daher werden besondere Gebär- und Sterbe-Hütten eingerichtet. Die Trauernden haben sich nach Todesfällen zu reinigen. Die Furcht vor Verunreinigung führt zur Vernachlässigung der Kranken und Leichen. Während der Trauerzeit sind alle Kulthandlungen verboten.

Vor jedem Gebet und Opfer müssen Reinigungen vorausgehen. Eine feierliche religiöse Handlung ist die „Große Reinigung" Ô(-harai), die Entsühnung des ganzen Volkes, die zweimal im Jahre stattfindet. Eigentliche Moralvorschriften besaß der alte Shin-tô nicht. Sie sind erst später durch äußere Einflüsse auf ihn übertragen worden. Das höchste Gebot dieser nationalen Religion lautet Liebe zum Vaterland, Treue zum Kaiser, Sitte in der Familie[348].

Der Shin-tô ist eine durchaus japanische Religion, in der das Selbstbewußtsein des Volkes deutlichen Ausdruck findet. Die japanische Volksfamilie mit dem Kaiserhause an der Spitze erblickt mittels des Shin-tô sich selbst in göttlicher Verklärung. Sie ist in dieser Religion nicht nur der verehrende, sondern zugleich auch der verehrte Teil. Der Shintoismus ist der Glaube des japanischen Volkes an sich selbst.

Auch das japanische Volk hat eine große Zahl von Festtagen. Die officiellen Staatsfeste sind Neujahr (shin-nen), die Thronbesteigung des Kaisers Jim-mu Ten-nô vom Jahre 660 ante, als Beginn der nationalen Ära (ki-gen-setsu, 11. II.), das Frühlings- und Herbstfest der kaiserlichen Ahnen (Shun-ki-kô-rei-sai, Chu-ki-kô-rei-sai, 21. III. und 24. IX.), der Geburtstag des regierenden Kaisers (Ten-chô-setsu), außerdem die Geburts- und Todestage der letzten Herrscher, ferner das Fruchtopfer für die Shin-tô-Götter (Shin-shô-sai, 17. X.).

An Volksfesten werden die wichtigen Jahresabschnitte gefeiert, Jahresbeginn, Frühjahrs-Äquinoctium (shun-ki), Sommer-Solstitium (ge-shi), Herbst-Äquinoctium (chu-ki), Winter-Solstitium (to-ji). Besondere Bedeutung haben fünf Daten, die durch die mit der Monatszahl übereinstimmenden Tage der ungeraden Monate bezeichnet sind, 1. I.,

3. III., 5. V., 7. VII., 9. IX. (die go-sek'-ku). Von diesen werden der 3. III. als Mädchenfest (jô-mi-no-sek'-ku oder hina-matsuri = Puppenfest), der 5. V. als Knabenfest (tan-go-no-sek'-ku) begangen. Diese Kinderfeste sind außerordentlich populär. Dem Familienleben gewidmet ist auch der 15. XI. als der Termin, an dem die dreijährigen Kinder aufhören, den Kopf zu rasieren (kame-oki), die fünfjährigen Knaben Hosen erhalten (hakama-gi), die fünfjährigen Mädchen einen Schleier bekommen (kazuki-zome).

Der Oktober ist der götterlose Monat (kami-na-zuki). Nach dem Volksglauben *begeben sich alle Götter zum großen Tempel in Izumo. Nur* der taube E-bi-su bleibt zurück und hat am 20. X. ein Fest. Die Glücksgötter spielen im Volksleben eine hervorragende Rolle. Viele Festbräuche gehen auf allgemeine Vorstellungen und besondere Legenden zurück, die von China her übernommen sind.

Alle diese Shin-tô-Feste (matsuri) sind mit Lustbarkeiten des Volkes verbunden, Jahrmärkten, Theater, Tanz und Processionen. Bei den Wallfahrten und Pilgerzügen offenbart sich überall der heitere Charakter der Landesbewohner. Ein schönes Volksfest im wahrsten Sinne bildet die Blütenfeier (hana-mi) zu Anfang April, wo das Volk die lieblichsten Landschaftspunkte und berühmten Kultstätten aufsucht und seiner naiven Freude an der Schönheit der Natur vollsten Ausdruck giebt. Bei all diesen Gelegenheiten findet das Volkstümliche die stärkste Betonung, und alles, was den echten Geist des japanischen Lebens ausspricht, gehört im weiteren Sinne zur Religion des Shin-tô.

Die Toten wurden in Japan ursprünglich zur Erde bestattet. Mit der Übertragung des Buddhismus wurde die Verbrennung der Leichen eingeführt[340], die schon im IX. Jahrhundert allgemein Sitte wurde. Auch bei Shintoisten erfolgt die Totenbestattung in der Regel nach buddhistischem Ritus. Die Trauer um die verschiedenen Verwandtschaftsgrade ist durch einen genauen Codex geregelt. Die Trauerkleidung ist von weißer Farbe.

In sehr viel stärkerem Maße sind die buddhistischen Gedanken und Formen in Japan in das Leben des Volkes eingedrungen als in China. Daher sind die religiösen Anschauungen und volkstümlichen Bräuche in allen Zügen und Einzelheiten mit buddhistischen Elementen durchsetzt. *Eine reine Aussonderung des Shin-tô als nationale Religion aus* seiner durch viele Jahrhunderte bestehenden engen Verschmelzung mit dem Buddhismus ist nur in wissenschaftlichem Sinne gelungen, da die fremden Lehren aus Indien in Japan viel tiefer im Volke wirksam geworden sind als in China.

## Kapitel XIX

## DIE CONFUCIANISCHE PHILOSOPHIE IN JAPAN

Chinesisches Schriftwesen war zwar vom V. Jahrhundert ab auf Japan übertragen worden, aber seine Kenntnis blieb dort zunächst auf bestimmte Klassen und Kreise beschränkt. Der chinesische Kultureinfluß drang erst in größerem Maße in das japanische Volk ein mit der Übertragung der buddhistischen Religion. Das Studium der chinesischen Litteratur war zunächst ganz verknüpft mit dem Interesse für die buddhistische Lehre. Die Schriften des Buddhismus waren ins Chinesische übersetzt worden, erhielten aber niemals eine Übertragung in die japanische Sprache. Ihr Inhalt war den Japanern daher nur in chinesischer Form zugänglich Sie mußten chinesische Kenntnisse erwerben, um die neue Religion sich aneignen zu können.

So wurde der Buddhismus der Träger des chinesischen Kultureinflusses für Japan. Die überragende Bedeutung, die die neue Lehre bald in dem Inselande gewann, hatte zur Folge, daß die gesamte Civilisation, Staatsorganisation und Familienwesen der Japaner in chinesischem Sinne umgestaltet wurde. Dies geschah vor allem nach dem Vorbilde der in China herrschenden Institutionen der T'ang-Dynastie. Die Verbindung der chinesischen Kulturbeeinflussung mit der religiösen Strömung der buddhistischen Secten blieb auch für die folgenden Jahrhunderte eine so enge, daß die Wirkung beider auf das japanische Leben eine untrennbare war.

Unter buddhistischer Einwirkung erfuhr das Schriftwesen in Japan auf der Grundlage des Chinesischen seine Ausgestaltung und dann auch die japanische Sprache eine Umwandlung zu einem Gemisch aus reinjapanischen und chinesischen Elementen, die jene eigentümliche Form des Sino-japanischen ergab [350].

Erst indirect erhielten die Japaner Anlaß, sich mit der eigentlichen klassischen Litteratur der Chinesen zu beschäftigen, da die Werke buddhistischen Inhaltes des religiösen Interesses wegen ganz im Vordergrunde der Studien standen. Der Confucianismus und Taoismus haben daher für Japan, im Vergleich zum Buddhismus, nur eine geringe Bedeutung gewonnen. Diese Systeme fanden nur die Beachtung weniger Gelehrten und drangen nicht in die Masse des Volkes ein. Die Beeinflussung des japanischen Volkslebens durch chinesische Vorbilder geschah immer durch buddhistische Vermittlung.

Während die chinesische Kultur in ihren äußeren Formen vollständig auf Japan übertragen wurde, blieben die Grundlagen der alten chi-

nesischen Litteratur doch den Japanern fast unbekannt. Nur gelehrte Männer lasen die chinesischen Klassiker (shi-sho, go-kyô), und die Lehren des Confucius (= Kô-shi), Mêng-tse (= Mô-shi), oder Lao-tse (= Rô-shi) waren in Japan nur Gegenstand theoretischer Philosophie, die keine allgemeinere Bedeutung erlangen konnte[351].

Daß trotzdem chinesisches Wesen das Leben der Japaner so vollkommen durchdrungen hat, hat seinen Grund in dem überragenden Einfluß, den die weitüberlegene Kultur Chinas auf alle Nachbarländer im ostasiatischen Kreise ausgeübt hat und vermöge ihrer inneren Geschlossenheit ausüben mußte. Gerade die hauptsächlichsten Morallehren, die für China die Grundlagen des socialen und staatlichen Lebens bildeten und auf denen die Lehre des Confucius so consequent aufgebaut war, daß sie der vollkommenste Ausdruck des chinesischen Volksgeistes wurde, gerade diese sind nach Japan nicht mit bestimmender Kraft eingedrungen. Hierin standen dem chinesischen Wesen bei den Japanern ein allzu scharf ausgeprägtes eigenes Nationalbewußtsein und ein tiefwurzelndes Vaterlandsgefühl entgegen, wie sie beide den Chinesen fehlten. Die unpersönlichen Lehren des Confucius konnten in Japan nicht die gleiche Wirkung wie in China haben.

Die chinesische Moral hat vor allem auf japanischem Boden auch gewisse principielle Umgestaltungen erfahren müssen. Die hauptsächlichste Änderung, die zugleich bezeichnend ist für den chinesischen und japanischen Volksgeist, ist die, daß an die Stelle der Pietät gegen die Eltern (hsiao), welche für den Chinesen die oberste Forderung bedeutet, für den Japaner die Loyalität gegen den Herrscher (chung) trat. Diese andre Bewertung ist durchaus natürlich, denn in China ist die Familie das Höchste, in Japan aber der Staat. Während für den Chinesen die Pflichten gegen Eltern und Familie über denen gegen Kaiser und Reich stehen, muß für den Japaner jedes andre Interesse, auch das der nächsten Blutsverwandtschaft, den Forderungen seines Landes und Herrschers weichen.

Der Confucianismus (Ju-dô) hat in Japan einen stärkeren Einfluß erst gewonnen in seiner jüngeren Form, die er während der Sung-Zeit durch Chu Hsi (= Shu-shi) erhalten hatte. Dieser Neu-Confucianismus wurde auch auf Japan übertragen und begann dort in philosophischem Sinne den buddhistischen Lehren Concurrenz zu machen.

Fuji-wara-no Sei-gwa (1565—1619), ein buddhistischer Mönch, der zum Confucianismus übertrat, begründete eine gelehrte Sinologen-Schule

(Kan-gaku-sha). Sein Schüler Hayashi Ra-zan (1583—1657), ein Vertrauter des Shô-gun Je-yasu, brachte die Philosophie des Chu Hsi am Hofe der Toku-gawa zur Geltung, die dann für lange Zeit zur orthodoxen Staatslehre wurde[352].

Naka-e Tô-ju (1608—1678) vertrat dann in Japan die Lehre des Wang Yang-ming (= Ô-yô-mei). Dessen Werk Chuan-hsi-lu (= Den-shu-roku) wurde von Mi-wa Shis'-sai (1669—1744) übersetzt. Der bedeutendste Vertreter der Schule des Ô-yô-mei (Yô-mei-ha) wurde Ô-shio Chu-sai (1794—1837). Dieser lehrte, daß Makrokosmos und Mikrokosmos einander conform sind, der Makrokosmos aber Prototyp des Mikrokosmos sei, so daß alle Gesetze für das irdische Leben aus der kosmischen Natur abgeleitet werden könnten. Physisch befindet sich das Herz im Körper, metaphysisch aber umschließt das Herz den Körper, und alle Dinge der Welt sind in ihm enthalten.

Yama-zaki An-sai (1618—1682) hat durch Neubearbeitung der alten Göttermythen im confucianischen Sinne eine neue Secte des Shin-tô den Sui-ga-shin-tô, begründet.

Eine abweichende Richtung von der Lehre des Chu Hsi, die Ra-zan vertreten hatte, stellte sein Schüler Yama-ga So-kô (1622—1685) auf. Nach ihm ist die Welt eine Manifestation der Urkräfte Yang und Yin, mit Notwendigkeit geworden, was sie ist. Sie ist ewig, ohne Anfang und ohne Ende, ihr Wesen ist Entwicklung und Werden. Auf jedes Aufhören folgt ein neues Beginnen, für jeden Tod entsteht ein neues Leben. Die Principien der Natur und der Moral sind die gleichen. Die Weisheit beruht im Erkennen der Gesetze des Weltalls und der Menschenseele.

J-tô Jin-sai (1627—1705) löst dann den Dualismus des Chu Hsi in eine materielle Krafttheorie auf. Die Welt ist eine Äußerung der Kräfte Yang und Yin, die alle Dinge entstehen lassen. Die Einzelerscheinungen folgen einem Gesetz der Evolution. Dabei geht keine Energie zugrunde. Die Weltvernunft (li) ist in der Materie (ch'i) enthalten. Auch die Seele als geistiges Element vererbt sich, so daß eine metaphysische Unsterblichkeit eintritt. Die Welt ist nach beiden Richtungen ewig und befindet sich in dauernder Bewegung.

Bei Chu Hsi war die Natur des Menschen ursprünglich gut, wurde je nach der Lebensart zum Bösen veränderlich und erlangte ihre anfängliche Güte wieder durch Rückkehr zu ihrem Ursprunge. Für Jin-sai giebt es nur ein gerades Fortschreiten, und dieses führt von sich selbst zu moralischer Vervollkommnung. Die Lehre des Jin-sai wurde von seinem Sohne J-tô Tô-gwai (1670—1736) fortgesetzt.

Die bedeutendsten Sinologen in Japan wurden Ara-i Haku-seki (1657—1725) und Kai-bara Ek'-ken (1630—1714). Der Letztere hat in seinem Werke Tai-gi-roku („Der große Zweifel") eine neue Theorie aufgestellt. Danach ist die geistige Energie Weltgrundlage. Von ihr gehen Yang und Yin aus. Indem sie sich bald als Yang, bald als Yin manifestiert, entsteht das Weltgesetz (Tao). Vernunft und Materie sind das Gleiche nur von verschiedenem Gesichtspunkte aus aufgefaßt. Ihre Trennung besteht nur in der Erscheinung.

Butsu So-rai (1666—1728) will nicht wie Jin-sai die Moral als Ergebnis natürlicher Entwicklung ansehen, sondern ein moralisches Gesetz aufstellen, das sich weder im Menschenherzen, noch im Naturverlaufe fertig vorfindet, sondern vom Weisen geschaffen und auf historischem Wege vervollkommnet wird.

Aus der Richtung der japanischen Sinologen erwuchs dann auch die wissenschaftliche Japanologie. Mit der bewußten Erforschung der eigenen Vergangenheit und absichtlichem Zurückgehen auf die alten Grundlagen Japans vor der kulturellen Beeinflussung durch China entstand eine nationale Strömung, die allem Fremden abgeneigt war. Ihre Hauptvertreter waren die berühmten Gelehrten Moto-ori Nori-naga (1730—1801) und Hira-ta Atsu-tane (1776—1843). Sie traten in Gegensatz zum Chinesentum und zum Buddhismus und bildeten das Nationalbewußtsein als wirksamsten Factor aus, indem sie zugleich den alten Shin-tô-Glauben wiederherstellten. Ihre Lehren wurden die Vorbereitung auch für den politischen Umschwung, der mit der Restauration des Kaisertums die moderne Entwicklung des Neuen Japan einleitete.

# ZWEITER TEIL

# DER BUDDHISMUS IN INDIEN, CHINA UND JAPAN

# EINLEITUNG

Von den religiösen und philosophischen Systemen Ostasiens haben wir im I. Teile diejenigen Formen betrachtet, die auf dem *Boden Chinas und Japans entstanden sind und dem Kulturkreise Ost*asiens von Ursprung her eigentümlich waren.

Wir haben so die altchinesische Religion der klassischen Zeit kennen gelernt, die sich als ein Naturkult, Geisterglaube und Ahnendienst darstellte, aus der sich als ein besonderer Zweig der Staatskult entwickelte, der sich auf die Lehren des Confucius gründete und für den die Schriftwerke der klassischen Litteratur allein maßgebend waren. Auch für das philosophische Denken des orthodoxen China bildete das Lehrgebäude des Confucianismus den festen Rahmen, es hat *sich in den durch geheiligte Autorität gesetzten Grenzen bewegt, bis es* eine starre Consolidierung erhielt in dem Neu-Confucianismus der Sung-Zeit.

Wir haben uns dann zu der andren Seite der altchinesischen Anschauungen gewandt, die nicht klassische Geltung erlangte. Wir sahen, wie aus der universistischen Grundauffassung vom Tao und seinem Wirken in Weltall und Menschenwelt sich eine speculative Philosophie entwickelte, die ihren Ausgang von Lao-tse nahm. Es wurde gezeigt, wie der Taoismus als Gedankenrichtung in Gegensatz trat zum *Confucianismus, so daß beide, obwohl von gemeinsamer Wurzel aus*gehend, dann in der Han-Zeit scharf getrennte Systeme geworden waren.

Der ursprünglich rein philosophische Taoismus entartete dann bald zum Aberglauben und baute, unter fremder Einwirkung, ein religiöses System auf. In diese niedere Religionsform, die einen Gegensatz zum officiellen Staatskulte darstellte, fanden nach und nach alle unbestimmten Elemente des Volksglaubens Aufnahme, selbst alten Ursprunges oder neuer Entstehung, so daß der jüngere Taoismus bunteste Mannigfaltigkeit aufwies.

Aus der Verschmelzung mehrerer Vorstellungskreise verschiedener Herkunft entstand dann die moderne Volksreligion in China, die ein synkretistisches und eklektisches Gepräge trägt, stark von Dämonenfurcht und Aberglauben überwuchert ist und als besondere Erscheinung das krasse System des geomantischen Fêng-shui geschaffen hat.

In Japan bestand von alter Zeit her eine einfache nationale Religionsform, der Shin-tô, der das Gepräge einer Naturverehrung und Ahnenpflege trug, sich stark mit den von China übernommenen Anschauungen vermischte und in neuerer Zeit zur Stütze des rein-japanischen Geistes gemacht wurde.

* * *

Bei unsren Betrachtungen des I. Teiles haben wir die Beeinflussungen, welche die einheimischen Anschauungen in China und Japan durch die buddhistischen Gedanken erfuhren, nur gelegentlich berühren und kurz andeuten können. Wir haben den Buddhismus selbst und die aus der Vermischung mit ihm in Ostasien entstandenen Formen vorläufig ausschalten müssen. Denn der Buddhismus ist auf dem Boden des chinesischen Kulturkreises eine fremde Pflanze. Sie hat sich, nachdem sie auf diesen Nährboden übertragen worden, dort in besonderer Weise fortentwickelt. Um aber das Wesen des Buddhismus richtig auffassen und verstehen zu können, ist es erforderlich, daß wir zunächst seinen Ursprung und seine alte reine Form kennen lernen.

Der Buddhismus nun ist eine Pflanze aus vollkommen andrem Geiste als die in Ostasien selbst entstandenen Vorstellungen. Eine an mancher Stelle hervortretende Ähnlichkeit der Gedanken bei Taoisten und Buddhisten erweist sich doch immer nur als eine schließliche Übereinstimmung in den Endresultaten, zu denen beide von ganz andrem Ausgangspunkte gelangten. Jede ursprüngliche Verwandtschaft zwischen ihnen muß abgelehnt werden. Der Buddhismus gehört in einen andren Kulturkreis, für den grundsätzlich verschiedene Voraussetzungen gelten.

Von der Sphäre Ostasiens haben wir daher jetzt unsren Blick nach Indien zu richten. Wir müssen den örtlichen und geschichtlichen Rahmen betrachten, in dem die Lehre des Buddha erwachsen ist, wir müssen die Grundformen des indischen Denkens kennen lernen, von denen die buddhistischen Gedanken ihren Ausgang nahmen. Von der Basis des indischen Buddhismus werden wir dann seine Entwicklung in andren Ländern und die besonderen Formen, die er in Ostasien annahm, verstehen lernen.

* * *

Ebenso wie für die ältesten Anschauungen der Chinesen werden wir auch für die der Inder erkennen, daß Religion und Philosophie

sich nicht von einander scheiden lassen. Sie bilden nicht zwei scharf getrennte Äußerungen ihres Kulturlebens, sondern greifen überall unlöslich ineinander. Aber doch ist das Verhältnis zwischen Religion und Philosophie in China und in Indien von Grund aus ein verschiedenes.

Während im chinesischen Denken die praktische Richtung ein entschiedenes Übergewicht besaß, herrscht im indischen die theoretische vor. Der Chinese beschäftigte sich im allgemeinen ausschließlich mit Fragen eines diesseitigen Lebens, der Inder dagegen richtet seinen Blick von Anfang her auf ein Jenseits. Während der Chinese das Menschenleben in einen vollkommenen Einklang mit den Vorgängen des Weltalls zu bringen sucht und das irdische Dasein mit dem Reiche der Natur als eine Einheit begreift, betrachtet der Inder den Menschen in seinem Erdenleben unter dem Gesichtspunkte eines Gegensatzes zu einem Anderssein.

Die ostasiatische Kultur begnügte sich mit dem der menschlichen Erfahrung und Erkenntnis Gegebenen. Sie war damit zufrieden, den Menschen an seinen rechten Platz im Gefüge des Weltalls zu stellen, und glaubte, daß der Zweck des menschlichen Lebens voll erfüllt sei, wenn der Mensch sich selbst als Teil der Natur begreife, sich der kosmischen Ordnung einfüge und die Gebote natürlicher Moral erfülle. Ihr Grundcharakter ist daher ein optimistischer. Das Wesen der Welt ist Vollkommenheit und Güte. Das Leben ist ein Gut, weil es eine Form himmlischer Kraftäußerung ist, der Mensch ist gut, weil er ein Teil der Natur ist, und das irdische Glück besteht in der richtigen Übereinstimmung mit der Weltordnung.

Die indische Kultur aber kennt Zweifel, die für das chinesische Denken nicht bestanden. Sie sah das Leben nicht als etwas an, das so, wie es war, an sich gut war und eben nur auf natürliche Weise hingenommen zu werden brauchte. Die Unvollkommenheiten der irdischen Sphäre traten dem Inder deutlich in das Bewußtsein und ließen ihn nach einer höheren und besseren Welt suchen. Das Menschenleben war ihm voll Ungerechtigkeit und Schlechtigkeit, die in einem andren Dasein ausgeglichen werden mußte. Die Grundstimmung ist daher eine pessimistische. Die indische Philosophie entstand aus der Unzufriedenheit mit dem Los des Menschen.

Das Hauptstreben des Chinesen galt der Aufgabe, sich selbst als Teil der Welt zu begreifen, der vermöge kosmischer Kraft die Vollkommenheit in sich trägt. Das indische Denken beginnt mit einem Riß zwischen der erfahrungsmäßig schlechten und bösen Erdenwelt und einem vermuteten und gesuchten höheren und reineren Dasein. Im Gegensatze

zu der großen Harmonie des Alls, die den chinesischen Anschauungen zugrunde liegt, zeigt das indische Weltbild sich stets als ein zersplittertes, von vielen Gegensätzen beherrschtes.

Geradezu umgekehrt wie der Chinese, der eine gute Menschennatur aus dem allgemein gültigen Weltgesetz und Naturvorbild folgert, leitet der Inder aus den Erfahrungen des Daseins, in das er hineingestellt ist, als erste Wahrheit den Schluß ab: Das Leben ist Leid. Vom Leid, das vielgestaltig mit irdischer Existenz verbunden ist, will der Mensch erlöst werden. So steht Religion und Philosophie in Indien von Ausgang her und in allen ihren Formen unter dem Erlösungsgedanken.

Der religiöse Sinn glaubt an Götter, die übermenschliche Kraft besitzen, und bringt ihnen Opfer, damit man von irdischer Not befreit werde und ein besseres Leben nach dem Tode erlange. Der philosophische Sinn vertraut auf die Macht des Geistes, der einen Weg finden könne aus dem Wirrsal, das die Erfahrungswelt den Sinnen bietet, und sucht in verschiedenen Formen die Erlösung vom Leiden.

Je nach dem Standpunkte, den man einnimmt, mag es zweifelhaft sein, ob der Buddhismus eine Religion oder eine Philosophie zu nennen sei. Auf jeden Fall ist er eine Erlösungslehre. Das Wesen des Buddhismus wird sich nicht mit einem Worte bezeichnen lassen, weil es weder mit dem Begriffe Philosophie noch Religion erschöpft ist. Er ist nicht eine Philosophie, die später zu einer Religion wurde, sondern er ist von vornherein beides gewesen. Das Gedankensystem des Buddha, das sich in schroffen Gegensatz zum religiösen Glauben der Brahmanen setzte, hatte doch ein über das Erdenleben hinausreichendes, also religiöses Ziel. Seine Lehre war, wie andre in Indien, ein Vehikel (yâna) zur Erlösung.

Das menschliche Denken hat auf der Erde an verschiedenen Stellen und zu verschiedenen Zeiten ein deutlicheres Bewußtsein der ihm allgemein gestellten Aufgabe erreicht und für das Rätsel der Welt eine metaphysische Lösung gefunden. Solche Höhepunkte in der Menschheitsentwicklung bezeichnen die philosophischen Systeme in Indien und Griechenland, in neuester Zeit die von Kant ausgehende kritische Philosophie.

Es ist nicht verwunderlich, daß der Mensch da, wo sein Denken sich der Wahrheit bis zu der Grenze, die ihm überhaupt erreichbar ist, genähert hat, auch für das Erkannte einen Ausdruck gefunden hat, der in

alter und neuer Zeit der gleiche war. Die Verwandtschaft indischer, griechischer und kantischer Gedanken erklärt sich dadurch, daß in allen dreien die Überzeugung von der Idealität der Welt ausgesprochen ist.

Den Sinnen ist eine Vielheit der Dinge gegeben. Das Bewußtsein aber bildet eine Einheit. Die realistische Auffassung, welche die vielen Erscheinungsformen als wirklich nimmt, muß zu einer materialistischen Welterklärung führen, bei der das eigne Innere unbefriedigt bleibt. Die idealistische Anschauung dagegen leugnet die Wirklichkeit der unsren Sinnen erscheinenden Dinge und sucht das Wesen der Welt unmittelbar aus dem eignen Bewußtsein zu erklären.

Ein Beweis für die Vielheit der einzelnen Dinge außer uns ist nie zu führen. In unsrem Bewußtsein aber ist uns unmittelbar eine Wirklichkeit und Einheit gegeben. Ihr gegenüber haben die Erscheinungsformen keine reale, nur eine ideale Existenz. Diese ganze Welt des Werdens und Vergehens ist bei Parmenides ein bloßer Schein, bei Plato ein Schatten, und beide bemühen sich, hinter dem trügerischen Bilde die wahre Wesenheit — τὸ ὄντως ὄν — zu ergreifen.

Der gleiche Gedanke ist, nach seiner Verdunkelung durch Aristoteles und das scholastische Mittelalter, auf ganz andren Wegen neu aufgenommen worden. Er wurde zuletzt deutlicher als je zuvor dargestellt in der kritischen Philosophie, wie sie Kant begründete und Schopenhauer vollendete. Der gleiche Gedanke ist aber auch schon das Resultat gewesen, zu dem das indische Denken geführt hat, die idealistische Überzeugung, daß die ganze Welt nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist.

Je mehr der Mensch von Natur und Leben erkennt, desto deutlicher tritt vor ihn das Rätsel der Welt. Seine Lösung wird ihm niemals von außen her gegeben werden können, er wird sie einzig und allein in seinem eignen Innern finden. Als Versuche, die Welt aus dem uns unmittelbar gewissen Ich zu verstehen, sind die Gedankensysteme der Inder und die Lehre des Buddha, der Idealismus des Plato, die kritische Philosophie von Kant und Schopenhauer anzusehen.

Wie der indischen und der platonisch-kantischen Philosophie die idealistische Anschauung gemeinsam ist, so wird auch das indische und das christliche Denken von dem Erlösungsgedanken beherrscht. Der starke Unterschied aber liegt darin, daß die indische Auffassung den Schwerpunkt nicht auf die handelnde, sondern auf die erkennende Seite des Menschen legt, während das Entscheidende in der christlichen Religion wie in der Schopenhauerschen Philosophie der Wille, nicht der Intellect des Menschen ist.

In Indien und im Abendlande suchte man eine Erlösung aus diesem Dasein. Das Christentum will von der Sünde erlösen und fordert eine Umwandelung des Willens, der Buddhismus dagegen erstrebt eine Erlösung vom Irrtum durch Erwerbung höchster Erkenntnis.

Hieraus schon ergiebt sich, daß eine Vergleichung indischer und christlicher Gedanken ihrem eigentlichen Wesen nach gar nicht möglich ist. Wo zwischen solchen Übereinstimmungen bestehen, müssen wir uns doch stets bewußt sein, daß das Ziel für beide ein ganz entgegengesetztes ist.

Gerade im religiösen Sinne bezeichnen Christentum und Buddhismus *ausgesprochene Gegensätze, wenn auch ihre Ethik viele übereinstimmende* Punkte aufweist. Voraussetzung des Christentums ist der Glaube an einen persönlichen Gott und Schöpfer, den der Buddhismus nicht kennt. Die Persönlichkeit Jesu steht im Mittelpunkte der christlichen Lehre, während den Kernpunkt des buddhistischen Systems eine abstracte *Wahrheit bildet, die Erkenntnis vom Leiden der Existenz. Buddha, der* sie verkündete, ließe sich hinwegdenken, das Christentum aber fiele ohne den Heiland als Erlöser der Menschen zusammen.

Der Buddhismus hat sein letztes Maß im Menschen, der sein eigener Erlöser wird, wozu Buddha den Weg gewiesen, den Jeder gehen kann. Im Buddhismus fehlt die persönliche Unsterblichkeit der Seele. Das Ziel der Erlösung, das im Christentum ein positives ist, kann daher bei ihm nur ein negatives sein.

Die Erkenntnis strebt nach Wahrheit und ist hierin frei von den Schranken, die der religiöse Glaube setzt. Die für die Lebensführung wirksamen ethischen Momente sind bei Christentum und Buddhismus nicht die gleichen, das Suchen nach einer metaphysischen Wahrheit aber drückt sich in beiden aus. Der Philosoph darf eine absolute Wahrheit nicht postulieren. Ihre Spiegelung wird vom Wesen der Menschen bedingt. So entstehen zu verschiedenen Zeiten und Orten wechselnd gefärbte Bilder. Das im vorderasiatischen Kulturkreise erwachsene Christentum mußte eine andre Wahrheit aufstellen als der indische Buddhismus. In beiden Ländern aber ist von bewußten und ernsten Menschen jene Frage des Pilatus gestellt worden: Τί ἐστιν ἀλήθεια.

# 1. ABSCHNITT

# DER BUDDHISMUS IN INDIEN

## Kapitel I

## DIE GRUNDLAGEN DES INDISCHEN DENKENS IM VEDA

Die ältesten Gedanken Asiens liegen für uns in Dunkel gehüllt. Die indische Kultur erscheint uns, ebenso wie die chinesische, im Lichte beglaubigter Überlieferung als eine in festen Formen gegebene, von deren Entstehung und Entwicklung wir nichts Sicheres wissen. Ihre Sonnenhöhe mag sie schon in einer vorhistorischen Periode gehabt haben, so daß die ältesten Zeugnisse bereits die Züge der Überreife tragen. Es sind nicht einfachste Gestaltungen eines primitiven Zeitalters, die uns auf indischem Boden entgegentreten, sondern eine Überfülle reichsten Kulturlebens. Wir sehen keine naiven Anfänge der Religion und Philosophie, sondern fertige Systeme, in denen sich schon die Müdigkeit einer ausgelebenden Menschheit ausspricht.

In Indien, wie in Ostasien, haben sich in vorgeschichtlicher Zeit feste Anschauungen ausgeprägt, die das gesamte Geistesleben bestimmten, mit denen späterer Entwicklung ihr Rahmen vorgezeichnet war. Als ein Product indischen Denkens ruht auch der Buddhismus ganz auf den Grundlagen, die für die Kultur des Landes allgemein galten. Der religiöse Glaube und das philosophische Denken der Inder bildet die Voraussetzungen für die Entstehung der buddhistischen Lehre. Sie zu verstehen, ist es daher vor allem nötig, jene Gedankenrichtungen zu betrachten, die auf dem Boden heimisch waren, auf dem die Pflanze des Buddhismus emporwuchs.

Durchaus im indischen Erdreich hat der Baum des Buddhismus seine Wurzeln, ganz aus indischem Geiste hat er seine Nahrung gesogen. Bevor wir ihn selbst betrachten mit seinen breiten Ästen, welche die köstlichsten Früchte menschlicher Erkenntnis trugen, müssen wir den Boden kennen lernen, auf dem er gepflanzt wurde.

Anders als das chinesische Gedankengut ist uns das indische durch sehr alte und selten umfangreiche Urkunden in vorzüglicher Weise erhalten, aus denen wir einen vollständigen Überblick gewinnen können. Leider aber fehlte dem indischen Volke vollkommen der historische Sinn. Dem Mangel aller geschichtlichen Aufzeichnungen ist es zuzu-

schreiben, daß wir vom Alter der Kultur in Indien, von der uns die geistigen Producte Zeugnis geben, nur ein sehr unsicheres Bild haben und so wenig wissen über die Entwicklung, deren Resultat wir als fertiges Gebäude vor uns sehen.

*Die Quelle unsrer Kenntnis ist der Veda, jene große Sammlung zahl*reicher und verschiedenartiger Texte, religiösen, abergläubischen und profanen Inhaltes, von sehr verschiedenem Alter. Der Veda ist ein Niederschlag des gesamten „Wissens", der alten indischen Kultur, spiegelt aber in seinen einzelnen Teilen mehrere Epochen einer langen Entwicklung.

Die poetischen Teile (saṃhitâ) und die sich daran anlehnenden Prosateile (brâhmaṇa, âraṇyaka, upaniṣad) stammen chronologisch aus Perioden, die vielleicht Jahrtausende auseinanderliegen mögen. Man kann daher im *Veda als einem Ganzen nicht das Bild einer einheitlichen Kulturstufe* erwarten. Die Versuche einer Festlegung seiner Bestandteile nach Jahreszahlen haben noch kein zuverlässiges Resultat ergeben.

Als die heiligen Bücher einer bevorzugten Priesterkaste, der Brahmanen, ist der Inhalt der Sammlungen des Veda ein vorwiegend religiöser. Er handelt vom Götterglauben und Opferdienst, aber auch von Zauberkunst und Volksaberglauben. In späterer Zeit fanden dann die religiösen Vorstellungen ihre philosophische Begründung.

*Die jüngsten Teile des Veda, die Upaniṣad, sind zum Teil erst in* einer Zeit entstanden, als sich in Indien bereits die Sektenbildung entwickelte, in der der Buddhismus seinen Ursprung hat. Jüngste vedische Texte und älteste buddhistische und jinistische Texte gehören der gleichen Zeit an.

Der Denkproceß, der im Buddhismus nach einer bestimmten Richtung seinen Ausdruck fand, liegt bereits vorgezeichnet in der vedischen Litteratur, Er spiegelt sich zugleich auch in den großen nationalen Epen, wie sie zu den Sammlungen des Mahâbhârata und Râmâyana vereinigt wurden, die gleichfalls eine Mischung verschiedenster Bestandteile älterer und jüngerer Zeit darstellen.

*Die indischen Quellen geben uns daher nirgends ein einheitliches und* zeitlich sicher zu bestimmendes Kulturbild. Die Vorstellungen religiösen Glaubens und philosophischen Denkens setzen sich aus Elementen zusammen, die verschiedenen Stufen der Entwicklung angehören. Eine Sonderung in ältere und jüngere Formen ist bei dem Fehlen aller historischen Angaben außerordentlich schwierig.

## A. Religion

Die indogermanischen Arier (Ârya, Ariya) sind in unbestimmter Vorzeit aus Nordwesten nach Indien eingedrungen. Sie blieben ein Herrenvolk gegenüber einer unterworfenen dravidischen Bevölkerung. Aus ihrer Heimat brachten die Arier ein Kulturgut mit, wie es die nach Irân vorgedrungenen indogermanischen Stämme mit ihnen gemeinsam hatten. Dieses wurde in der Isolierung auf der indischen Halbinsel selbständig fortentwickelt und auch mit einer niederen Kultur der einheimischen Draviḍa vermischt.

Es schied sich ein Kriegervolk und ein Bauernvolk. Die hellfarbigen, kriegerischen Arier beherrschten die dunkelhäutigen, friedlichen Draviḍa. Als politische und sociale Einteilung entstanden dann vier Kasten (varṇa = Farbe): Priester (Brâhmaṇa), Krieger (Kṣatriya), Bauern und Kaufleute (Vaiśya), Knechte (Śûdra). Die drei ersten von ihnen galten als zweimal Geborene (dvija), im Gegensatze zur letzten Klasse der verachteten Śûdra.

Eine Ausnahmestellung erlangte der Priesterstand. Die Brahmanen als die Vertreter der Religion und des Opfers Kundigen standen über allen andren Menschen. Sie waren nicht nur die Hüter des Gottesdienstes, sondern auch die Träger der Wissenschaft und aller Geistesbildung überhaupt. In der friedlichen Periode, die in Indien nach der kriegerischen Eroberung des Landes gefolgt war, traten die Priester an die Spitze des arischen Volkes. Die Kaste der Brahmanen schied sich mit Stolz von den übrigen. Für besonders schändlich galt die Ehe einer Brahmanin mit einem Śûdra, deren Nachkommen (Caṇḍâla) waren tief verachtet.

Das Kastenwesen hatte ein Auseinandertreten der Religionsvorstellungen in eine Priesterreligion und eine Volksreligion zur Folge. Die Brahmanen beanspruchten mit dem Vorrechte der Geburt die Aufgabe der Bewahrung der echten Tradition. Sie besaßen die heiligen Schriften, den Veda, der ihnen als einzige orthodoxe Quelle galt, den sie allein auszulegen berechtigt waren. So entstand vom Standpunkte dieser obersten Kaste ein System der Religion, des Priesterwesens und Opferkultes, das eben als Brahmanismus bezeichnet wird.

Neben ihm lebte als niedere Form ein uralter Volksaberglaube, wohl teilweise nicht-arischen Ursprunges, der seinen Ausdruck fand in Wahrsagerei, Zeichendeutung, Traumauslegung, Bestimmung glücklicher Umstände, mit Blutopfern, Geisterbeschwörung, Krankheitsmitteln, Wundzauber, Tiersprachkenntnis, Erntoprophezeihung, Fruchtbarkeitszauber. Zur Abwehr böser Einflüsse wurden die verschiedensten abergläubischen Mittel und Zauberformeln angewandt, wie sie im Atharva-Veda enthalten

sind. Diese populäre Magie ist dann zu einer Lehre von den Zauberkräften (ṛddhi, iddhi) ausgestaltet worden, die auch in den Buddhismus übergegangen ist.

Beim indischen Volke bestand auch ein Totenkult, der auf der Furcht beruhte. Hieraus entwickelte sich ein allgemeiner Geisterglaube, der wohltätige und schadenbringende Mächte unterschied.

Die von den Brahmanen vertretene altindische Religion ist geschildert in den Hymnen des Ṛg-Veda und den Opfergebeten des Yajur-Veda.

* * *

Die Religion im Zeitalter des älteren Veda war ein Naturglaube und Naturdienst. Die im Weltall sichtbaren und wirkenden Mächte, Sonne und Mond, Feuer und Wasser, die Elemente, Himmelskörper und Witterungserscheinungen, wurden von den arischen Indern in den Gestalten von Gottheiten verehrt, die nicht wie in China als unpersönliche Kräfte aufgefaßt wurden, sondern als persönliche Götter in menschlicher Form.

*Die Personification von Begriffen und Vorgängen ist bezeichnend* für die Anschauungen indogermanischer Völker. Die Neigung dazu lag in ihrem Vorstellen und in der Bildung ihrer Sprache. Ein plastisches *Verfahren des Denkens und des Sprachenausdrucks bewirkte die Entstehung* einer reichen Mythologie. Der ursprünglich symbolische Sinn verdunkelte sich bald und wurde dann in gegenständlicher Weise verstanden. *So wurde die Mythenbildung durch Verblassen zur Götterlehre.* Bei diesem Übergange, der einen ganz bestimmten Proceß der Sprachentwicklung voraussetzt, konnten die indischen Göttergestalten, die zunächst, ebenso wie in China, nur Abstractionen von Naturkräften waren, personificiert und anthropomorphisiert werden. Sie wurden nun zu übermenschlichen Wesen, denen man aber menschliche Eigenschaften gab.

Bezeichnend für die altindische Religion ist ein Zustand der Ordnungslosigkeit und Verwirrung in den mythologischen Vorstellungen. Die Gestalten der Gottheiten erscheinen schattenhaft und schwankend. Der Zufall herrscht in einem farbigen Reiche von Einzelvorgängen. Es fehlt an einem *Mittelpunkte des Weltbildes.*

Die Welt ist unabhängig von den Göttern entstanden. Diese Götter des alten Indien sind eben nur Gewalten innerhalb der Natur, nicht deren Schöpfer. *Die Götterpotenzen haben nicht schaffende, sondern nur* ordnende Macht. Das Weltall als Materie ist von Ewigkeit vorhanden, die Götter können auf seinen Stoff nur formend einwirken.

So zeigen sich die Götter der alten Arier nach den Hymnen des Rg-Veda als personificierte Naturgewalten von sehr vager Form. Die Eigenart der einzelnen Gestalten ist bei ihrem allgemeinen Charakter oft schwer erkennbar. Es vertritt Indra die Gewittermacht, Agni die Feuergewalt (= ignis), Varuṇa (= Uranos?) die Wasserkraft und das Mondlicht, Uṣas (= Eos) die Morgenröte, Mitra die Sonne als Lichtquelle, Vâta (= Wodan) den brausenden Wind, Soma den glänzenden „Tropfen" des Mondes.

Dann aber traten besondere Eigenschaften dieser Naturgötter in den Vordergrund. Indra, der älteste Nationalgott, wird zum Lenker der Schlacht, wie er selbst den Drachen Vṛtra getötet hat. Varuṇa, der die Taten der Menschen durchschaut, wie sie der Mond am Nachthimmel sieht, wird zu einem Gotte des Rechtes, der alles Unrecht straft. Soma erscheint als eine Personification des berauschenden Opfertrankes. Rudra, ursprünglich Beherrscher der Sturmgötter (Marut), verkörpert dann das Princip des Bösen.

Der Charakter der altindischen Religion ist also ein polytheistischer und anthropomorpher. Die Zahl der Götter ist eine unbeschränkte, ihr Leben ein vollkommen menschliches, voll Schwächen und Leidenschaften. Jeder neue Ausdruck einer bildhaften Sprache kann weitere Gestalten von Göttern schaffen. Ebenso konnten auch die zahllosen niederen Geister nur personal gedacht werden und erfuhren eine Vermehrung ins Unendliche.

Das Wesen dieser ältesten Gottheiten war ein durchaus unbestimmtes. Seine Züge entstammten der menschlichen Phantasie und wurden von dieser erweitert und verändert. Die mythologische Natur der Götter hatte zur Folge, daß eine Figur der andren angeglichen werden konnte, so daß schließlich jede alle andren vertrat. Aus der Vielheit einzelner Göttergestalten wurde gelegentlich einer als der Oberste betrachtet, bald Indra als höchster Himmelsherr, bald Varuṇa als Hüter der Ordnung.

Eine spätere Zeit aber erkannte dann, daß die vielgestaltigen Götter alle nur Symbole waren für die verschiedenen Erscheinungsformen eines Absoluten. Das indische Denken strebte danach, das letzte Wirkliche zu erfassen. So entstand das „Suchen nach dem unbekannten Gotte". Die Religion erfuhr eine Umgestaltung durch die Einwirkung der Philosophie.

Im Gegensatze zur sinnlichen Vielheit wurde eine begriffliche Einheit aufgestellt. Diese aber mußten die Inder sich sofort wieder als persön-

liches Wesen vorstellen. So entstand die Gestalt eines Urwesens und Weltschöpfers, Prajâpati, der „Herr der Wesen“ und „Allschöpfer“ (Viśvakarman).

Nach dem mythologischen Ausdruck opfert Prajâpati sich selbst und geht dadurch in alle Wesen ein. Das Weltall hat nach dem Ṛg-Veda die Gestalt eines Mannes (Puruṣa). Es wird in einem göttlichen Opferacte der Urmensch (Puruṣa) geopfert, damit die Welt entsteht, oder die Welt erschafft sich selbst aus seinem Leibe.

Die hypothetischen Wesen der indischen Mythologie im Veda sind reine Personificationen von Naturvorgängen und Gedankenvorstellungen mit wechselnden und schwankenden Eigenschaften, in denen sich die Entwicklung des Denkens und der Sprache wiederspiegelt.

Gegenüber der naiven mythologischen Anschauung der alten Religion machte sich mehr und mehr ein Hauptmoment des indischen Denkens geltend: Die Vielheit liegt nur in der Auffassung und Benennung, das Wesen dagegen ist eins.

Der indische Geist erfaßte nicht, wie der griechische, das Einzelne in seinem Einzeldasein, in der Begrenzung seiner Umrisse, die von dem nur ihm eignen Leben erfüllt sind. Er ließ vielmehr eine Gestalt in die andre überfließen, ein Wesen im andren aufgehen. Dadurch lösten sich überall die festen Linien ins Unbestimmte auf.

Das indische Denken ergriff ein Gebiet von Wesenheiten und erkannte alles Einzelne in ihm als identisch mit dem Weltganzen. Es übertrug die Vorgänge im eignen Ich auf die Außenwelt. Daher spielten stets Mikrokosmos und Makrokosmos ineinander und wiesen gegenseitig aufeinander hin. Der Mensch setzte sich selbst mit dem Weltall gleich und begriff sein eignes Wesen als eine Einheit mit dem höchsten Princip des Alls.

Die oberste Gottheit, die als eine allumfassende die vielen einzelnen vertreten konnte, war nun nicht mehr ein persönliches Wesen, sondern ein logischer Begriff. Dies ist das Brahman, die Weltseele. Sie aber ist identisch mit der individuellen Einzelseele, dem menschlichen Selbst, dem Âtman.

Brahman und Âtman sind die gleiche centrale Kraft, die sowohl den Sinn des Alls wie das persönliche Leben schafft. Ihre Auffassung tritt auseinander, weil sie von verschiedenem Standpunkte aus, dem kosmischen und dem individuellen, gewonnen ist, ihr Wesen aber ist in

Wahrheit das gleiche, eine. Brahman, das All-Eine, wirkt als äußere Kraft, Âtman, das lebendige Ich, als innere Kraft.

So faßte ein höheres philosophisches Denken die wirkenden Mächte der Natur, die das religiöse Bedürfnis sich als eine Vielheit persönlicher Götter vorgestellt hatte, zusammen in eine Gesamtkraft. Das Brahman ist jetzt zwar nur ein abstracter Begriff, es wird aber doch selbst wieder im religiösen Erlebnis personal empfunden. Das Brahman erfassen, heißt über jedes Bedürfnis göttlicher Gnade hinausgelangen und sich mit dem All vereinen.

Der brahmanische Henotheismus, der einer polytheistischen Vielheit von Naturgottheiten den höchsten Begriff des absoluten Brahman gegenüberstellt, ist verschieden von dem relativen Monotheismus der Semiten, die, wie in Babylon, die Eigenschaften aller Einzelgötter einem obersten unter ihnen beilegten (Monolatrie), und auch vom reinen Monotheismus des jüdischen Jahve-Dienstes. Die indische Philosophie gelangte zu der abstracten Vorstellung einer höchsten Wesenheit. Brahman ist das Licht, in dem alles Erscheinende gesehen wird, das aber selbst von nichts beleuchtet wird.

Das menschliche Wesen ist ein Bild des Weltalls. Brahman und Âtman sind in Wahrheit ein und dasselbe. Dieser Identitätsgedanke bildet den Angelpunkt der brahmanischen Philosophie, in ihn münden alle Speculationen über Welt und Leben.

Im höheren Sinne ist alle Vielheit aufgehoben, damit auch der Unterschied von Subject und Object, das Bewußtsein und die Erkennbarkeit. Alles ist Brahman. Von Brahman selbst aber, das jenseits aller Erkenntnismöglichkeit liegt, kann nur in Negationen gesprochen werden. Es heißt das „Nein, nein" (na-iti, na-iti). Das Verhältnis des einheitlichen Brahman zu dieser Welt der vielen Erscheinungsformen kann nur durch Gleichnisse ausgedrückt werden.

Das Brahman wie der Âtman sind beide gleich ewig und unvergänglich. Die Weltseele läßt alle Einzelseelen aus sich emanieren. Während nun Brahman stofflich und geistig das absolute Urprincip ist, das unveränderlich verharrt, besteht für die Vielheit der Individuen der beständige Wechsel nach dem Gesetz der Seelenwanderung.

Die Einzelseele, ihrem Wesen nach eine Manifestation des ewigen Brahman, wird sich bei ihrem Eingehen in einen stofflichen Körper als Persönlichkeit bewußt. Als solche beginnt sie zu handeln. Jede Handlung, als gut oder böse, führt zu Lohn oder Strafe. Hierin liegt die Ursache für den Kreislauf der Existenzen (saṃsâra), die vom Verdienste der Taten (karman) bestimmt werden.

*Nach den Hymnen des Rg-Veda herrscht Yama über die Toten, nicht* als ein Höllenfürst, sondern als ein Gott der Seligen. Als der erste Gestorbene war er auch zugleich der Richter der Toten. Die Vergeltung des menschlichen Tuns lag also zunächst im Jenseits. An Stelle einmaliger Belohnung oder Bestrafung aber trat dann das Gesetz der Seelenwanderung, in deren endloser Folge das Jenseits nur eine Durchgangsstufe bedeutet. Je nach Verdienst oder Schuld konnte der Mensch nach Ablauf eines Lebens wiedergeboren werden als Gott oder Mensch, als Brahmane oder Angehöriger einer bestimmten Kaste, als Tier, Pflanze und Mineral. Diese Theorie ist kein Aberglaube von einer Wiederkehr der Toten, sie beruht auf der Überzeugung von einer Vergeltung guter und böser Handlungen [1].

Von größter Bedeutung in der altindischen Religion war das Opfer (yajña). Das Opfer war das Mittel, um die Gottheit zum Dienste des Menschen zu zwingen. Man brachte den himmlischen Mächten Speise und Trank und erwartete als Dank ihre Hilfe. Dabei wurden den Göttern die menschlichsten Eigenschaften zugeschrieben. Sie berauschen sich im Safte des Soma und sind unmäßig im Genusse des Fleisches. Sie erscheinen keineswegs als Vorbilder sittlicher Erhabenheit. Das Streben der Menschen ging beim religiösen Kult ursprünglich nur auf Abwehr von Schaden und Rache, Sicherung von Schutz und Vorteil. Das Ziel lag durchaus im Wohl und Wehe dieses Erdenlebens.

Als mit dem Hervortreten der Kastenordnung die Religion ganz in die Hände der Brahmanen kam, bildeten diese ein peinliches Opferritual aus, das nach den Regeln einer priesterlichen Technik gehandhabt wurde. Der Verkehr mit den Göttern war den übrigen Menschen nicht mehr möglich ohne Beistand der Priester, der Kundigen und Zaubermächtigen. Die Brahmanen allein waren zur Ausübung des Opferdienstes befugt, da nur sie dessen geheimen Sinn verstanden.

Die hohe Bedeutung des Opferdienstes führte zu einer fast ausschließlichen Beschäftigung der Brahmanen mit dem Opfer und der Auslegung seines Sinnes. Dem gegenüber traten andre Gedanken in den Hintergrund. Von den Göttern war weniger die Rede als von der Kulthandlung. Die Götter selbst waren auf das Opfer angewiesen, daher vom Brahmanen abhängig. Wie die Brahmanen als die oberste Kaste eine bevorzugte soziale Schicht bildeten, so wurden sie durch ihre Beziehungen zum Götterkulte ein Stand von Heiligen.

Je mehr der Götterglaube an Bedeutung verlor, um so mehr trat die Opferhandlung in den Vordergrund. Ihr wurde geheimer Sinn verliehen. Durch das Opfer erst wurde die Kraft der Gottheit geschaffen. Das Opfer wurde die schöpferische Tat, aus der alles hervorging, und das vollkommene Abbild des ganzen Weltgeschehens. Das Opfer war alles.

Schon im Leben primitiver Menschen gehört die Versetzung in Ekstase zur Voraussetzung für die Ausübung höherer Kraft und Zaubermacht. Sie geschah im alten Indien durch den Genuß des berauschenden Opfertrankes (Soma). Ihr diente nun auch das Opfer. Ursprünglich eine Gabe an die Götter, wurde es jetzt Mittel zur Erwerbung geheimer Fähigkeiten.

Brahman heißt heiliges Veda-Wort, daneben aber auch Zauberspruch und Zauberkraft. Es bedurfte höheren Wissens, um das Opfer wirksam zu gestalten. Der Wissende konnte das Brahman in Bewegung setzen und lenken. Durch das Opfer erst wurde das Brahman erzeugt.

Die Träger dieser Geheimlehre waren die Priester der Brahmanen-Kaste. Sie hatten die Pflicht, eine Familie zu gründen. Denn nur ein verheirateter Mann, der einen legitimen Sohn als Vollzieher der Totenopfer hinterließ, konnte nach altem, indischem Glauben in den Himmel der Seligen gelangen. Das höchste Wissen aber wurde in einem Leben der Einsamkeit und Entsagung gesucht. So werden die vier Lebensstufen (âśrama) eines Brahmanen bezeichnet als Schüler (brahmacârin), Hausvater (gṛhastha), Waldeinsiedler (vânaprastha), Bettler (sannyâsin).

Die altindische Religion der älteren vedischen Periode erlitt eine Zersetzung durch das Emporkommen der philosophischen Schulen und die Entstehung niederer Volkskulte. Schon das große Epos des Mahâbhârata und besonders die darin (im VI. Buche) enthaltene Dichtung der Bhagavad-gîtâ spiegeln die vom orthodoxen Standpunkte abweichenden Gedanken und zeigen eine veränderte Götterwelt.

Dem alten Brahmanentum waren zahlreiche Feinde erwachsen in den asketischen und atheistischen Richtungen, zu denen auch der Buddhismus gehörte. Zugleich waren selbständige religiöse Secten entstanden, die ihre besonderen Gottheiten verehrten. Unter diesen erlangten namentlich zwei größere Bedeutung, die Vaiṣṇava und Śaiva, Anhänger des Viṣṇu, der im Ṛg-Veda als ein untergeordneter Lichtgott genannt ist, und des Śiva, einer Weiterbildung des vedischen Rudra [2].

Diese Volkskulte hat der Brahmanismus in einer späteren Periode zusammengefaßt und durch ihre Verschmelzung mit seiner eignen Lehre ein neues Religionssystem geschaffen, das mit dem Namen Hinduismus bezeichnet wird. Er knüpfte äußerlich an den Veda an und konnte so als Fortsetzung des orthodoxen Brahmanentums im Gegensatz zu heterodoxen Lehren, wie denen der Jaina und Bauddha, gelten. Der Hinduismus wurde zur eigentlichen Volksreligion in Indien, und in seiner Gestalt hat der brahmanische Geist allmählich siegreich den Buddhismus verdrängt und schließlich ganz aus dem eignen Lande vertrieben.

Im Hinduismus erhielten die alten Naturgötter durchaus menschliche Formen. Die alten mythologischen Elemente blieben wirksam und gaben Anlaß zu grobsinnlichen Attributen. Die persönlichen Göttergestalten wurden zu Phantasiewesen von ungeheuren Dimensionen gesteigert. Es entstanden Figuren vielköpfiger, mehrarmiger, tierleibiger Ungeheuer, Schöpfungen einer grausamen, wilden und sinnlichen Vorstellungswelt. Die fruchtbare indische Phantasie erschuf sich nun die schrecklichsten Ausgeburten. Solche Anpassung der alten brahmanischen Lehre an den niederen Volksgeist erscheint als ein schauerlicher Rückfall in der Kulturgeschichte der Menschheit.

Der abstracte Begriff des Brahman wurde nun zu einem höchsten Gotte Brahmâ. Es ist nur der notdürftig mit Fleisch und Blut bekleidete Schemen des Dinges an sich.

Der vierarmige Viṣṇu erscheint als Fisch (Matsya), Schildkröte (Kûrma), Eber (Varâha), als Zwerg (Vâmana), als Held Râma und in vielen andren Menschen- und Tierformen, die er aus seiner unendlichen Wesensfülle annimmt. Er schafft sich stets selbst. Er ist der Sieger im Kampfe und zugleich der Held in der Liebe. Der irdische Reflex des Viṣṇu ist Kṛṣṇa[3], seine künftige Erscheinungsform Kalkin.

In dem Bilde des schrecklichen Śiva sind viele locale Gottheiten zusammengeflossen. Mit dem euphemistischen Namen „der Gnädige" wird die furchtbarste Wesenheit bezeichnet. Er erscheint als Mahâkâla „der große Zerstörer", als Bhairava „der Schreckliche", als Śmâśânavâsin „der Leichenfeldbewohner", Bhûteśvara „Dämonenfürst", allgemein als Mahâdeva „der große Gott" („Mahadöh"), als Îśvara „der Herr" und Mâheśvara „der große Herr", auch als Mahâyogi „der große Büßer", Naṭeśvara „Herr der Tänzer", Kirâta „Gott des Weines".

Śiva bildet für sich allein ein mythologisches Chaos. Er ist zugleich Erzeuger und Zerstörer[4]. Sein Symbol ist der Phallus (liṅga).

Jeder dieser Gestalten des Viṣṇu und Śiva in ihren einzelnen Incarnationen (avatâra) ist eine weibliche Form (śakti) beigegeben. So ist Lakṣmî und Sarasvatî eine Śakti des Viṣṇu, Râdha die Geliebte des Kṛṣṇa, Kâlî „die Schwarze", Durgâ „die Unzugängliche", Yoginî, Pârvatî, Minâkṣî u. a. die weiblichen Potenzen zu Śiva.

An Viṣṇu und Śiva wurden die alten Mythen angeknüpft. Zugleich erhielten in ihren Gestalten die Instincte der Volksseele Leben. Der Hinduismus zersplitterte sich in zahlreiche Secten. Er erzeugte mit indischer Überfruchtbarkeit stets neue Formen und paßte sich jeder Lage an. Gegenüber der überwältigenden Lebendigkeit des grobsinnlichen Volksglaubens mußte der Buddhismus, den Bedürfnissen des indischen Lebens entfremdet, dann an Boden verlieren, und auch der Jinismus behielt nur ein beschränktes Dasein.

Aus seinen obersten Gottheiten hat der Hinduismus eine Dreiheit (Trimurti) gebildet: Brahmâ der Schöpfer (Brahmâ sahaṃpati), Viṣṇu der Erhalter, Śiva der Zerstörer. Megasthenes hat Viṣṇu mit Herakles und Śiva mit Dionysos gleichgesetzt. Ihr Kult hat also im III. Jahrhundert ante bereits bestanden. Er ist als Volksglaube jedenfalls älter und war möglicherweise schon vorhanden vor der Entstehung des Buddhismus und Jinismus.

Neben dieser höchsten Trias stehen noch die alten vedischen Gestalten des Indra als Luftgott, des Varuṇa als Wassergott. Durch Aufnahme niederer Gottheiten Südindiens erhielt der Hinduismus eine Beeinflussung aus dravidischem Volkstum. Er erhielt ein Pantheon mit zahlreichen Figuren und phantastischen Götzenbildern. Unter diesen finden sich *Gaṇeśa, der Sohn des Śiva-Kṛṣṇa und der Pârvatî,* als *Gott der* Weisheit und des Handels, der in Elefantengestalt dargestellt wird, Kubera als Gott des Reichtums, Dharma der Gott des Rechtes, Kâma der Liebesgott, Yama der Todesgott, Hanumat der Affengott.

Der zum Hinduismus gewordene jüngere Brahmanismus siegte im ganzen Lande, freilich unter vollkommener Veränderung seines Geistes. Die ausschweifenden Märchenvorstellungen fanden in bunt wechselnden Formen zahllosen Ausdruck. Der litterarische Niederschlag dieser Religionsanschauungen zeigt sich in den Purâṇa, einer Sammlung von 18 Texten mythologischen und kosmologischen Inhaltes. Die Secte der Śâkta besitzt ihre besonderen heiligen Schriften (Tantra), in denen Mystik, Occultismus und Erotik gemischt sind.

Der Hinduismus ist im wahrsten Sinne eine populäre Religion. Er umfaßt die stärksten Gegensätze von der tiefsten Philosophie bis zum

niedrigsten Aberglauben und krassesten Fetischismus. Er hat ein prunkhaftes Cermoniell und glänzende Tempelkunst geschaffen, aber auch sinnlose Tierverehrung und obscöne Orgien im Dienste der Śakti. Auch im Hinduismus aber lebt andrerseits noch die pantheistische Mystik der alten Brahman-Speculation fort. Sein Wesen, das so viele Färbungen zeigt, ist nicht in feste Dogmen zu fassen.

Śivaitischer Geist ist auch in den Buddhismus eingedrungen. Er hat im Mahâyâna die Bildung einer besonderen Richtung, der Tantra-Schule, veranlaßt, die vor allem für die Form des tibetischen Buddhismus, des Lamaismus, bestimmend geworden ist[5].

Trotz der religiösen Entartung besteht in der Gegenwart in Indien eine nicht unwesentliche Strömung zu kräftiger Neubelebung der Hindu-Philosophie.

## B. Philosophie

Der religiöse und der philosophische Sinn waren im alten Indien eng miteinander verbunden. Wenn in den älteren Teilen des Veda das religiöse Element überwog, so trat in den jüngeren die philosophische Seite in den Vordergrund.

Die Philosophie ist in Indien nicht, wie in Griechenland, aus dem Streben nach Erkenntnis um ihrer selbst willen entstanden, sondern aus dem Verlangen nach Erlösung aus dem Weltdasein durch das Mittel eines höheren Wissens. Alle Systeme der indischen Philosophie versprechen daher die Erlösung durch eine bestimmte Art der Erkenntnis.

Die Anfänge der indischen Speculation finden sich in den jüngsten Texten des Veda, den Upaniṣad. Es sind dies Anhänge und Erweiterungen der älteren Brahmaṇa und Âraṇyaka, die spätestens im VIII. bis VI. Jahrhundert ante entstanden sein werden. Yâjñavalkya gilt als der hervorragendste Urheber und Träger ihrer Gedanken.

Für die litterarische Betrachtung sind die Upaniṣad mit dem großen Körper des Veda verbunden. Kulturgeschichtlich aber bezeichnen sie den Übergang zu einer neuen Periode des indischen Denkens, aus dem mythologischen zum philosophischen Zeitalter.

Die einzelnen Teile der Upaniṣad aber sind selbst wieder in sehr verschiedenen Zeiten entstanden. Die jüngsten Bestandteile reichen bis in die Periode der großen Epen, ihre Gedanken klingen noch aus der Bhagavadgîtâ, im VI. Buche des Mahâbhârata, die spätestens im II. Jahrhundert ante verfaßt sein wird.

Die Upaniṣad stellen also ein complexes Gebilde dar. Die einzelnen darin niedergelegten Gedanken und Anschauungen lassen sich nicht zu einer Einheit zusammenfassen. Es giebt nicht eine Upaniṣad-Lehre, die überall gleichen Ausdruck gefunden hat, sondern nur Bruchstücke von Lehrmeinungen, die lose neben einander stehen. Es kann also auch durch Zusammenfügung aus ihnen nicht ein geschlossenes Gebäude entstehen.

Die Upaniṣad enthalten eine unsystematische Philosophie. Ihre Gedanken stehen zwischen der Opferweisheit der alten Brahmanen und den Lehren der späteren Systeme der eigentlichen indischen Philosophie. In den Einzelheiten herrschen hier noch in allen Fragen Unklarheiten, die auch dem späteren Bemühen nicht völlig auszugleichen gelingen konnte. Wie das Weltgebäude aus chaotischem Stoffe, so ist die indische Philosophie entstanden aus einer Fülle reicher, aber ungeordneter Gedanken.

Es kann sich für unsren Zweck also nur darum handeln, diejenigen Vorstellungen hervorzuheben, die in den Upaniṣad enthalten sind und in der späteren Entwicklung der verschiedenen Gedankenrichtungen eine Ausgestaltung erhalten haben, namentlich auch für die buddhistische Lehre bedeutsam geworden sind.

Auch das Denken der Upaniṣad dient nicht dem Zwecke einer reinen Erkenntnis, sondern steht ganz im Dienste des Erlösungsgedankens. Der Glaube an die Seelenwanderung, wie er an die Stelle einer naiven Vergeltung im Götterhimmel und Totenreich, die der älteste Veda kannte, getreten war, wird dabei überall vorausgesetzt[6].

Der Seelenwanderungsgedanke[7] giebt furchtbare Zukunftsweiten. Die Kette der Existenzen ist beherrscht von der Wirkung des Karman. Die Taten erzeugen unabänderlich das Leben in seiner bestimmten Form. Und dieses Leben zeigt sich durch die Erfahrung in jeder seiner einzelnen Bedingungen als leidvoll. Die Grundstimmung ist daher eine pessimistische, und der Wunsch nach Erlösung aus dem Strome der Existenzen stellt sich ein.

Das Brahman war ursprünglich allein. Aus ihm ging dann die Materie hervor durch ein gewisses Begehren. Das Brahman wirkte dann auf den chaotischen Stoff gestaltend ein, und so entstand die geformte vielfache Erscheinungswelt. Alle Einzelseelen in ihr stehen mit der Materie in Verbindung, während sie andrerseits mit dem urewigen und einheitlichen Brahman identisch sind.

Die Gebundenheit an die Materie erzeugt nun alles Verhängnis. Die Weltschöpfung stellt sich dar als eine Entzweiung des einheitlichen Brahman, als seine Zersplitterung in zahllose Einzelformen. Dies ist das

kosmische Unglück. Und diese Verknüpfung der Einzelseele mit der Materie gilt es aufzuheben.

In den Upaniṣad ist die Materie nicht mehr präexistent, wie sie im Ṛg-Veda vor den Göttern da war, sie steht nicht gleichberechtigt neben dem Brahman, sondern sie ist das erste Product seiner demiurgischen Tätigkeit. Das Begehren, sich darzustellen, hat die absolute Kraft um ihre Einheit gebracht. Besser wäre es, es gäbe keine Vielheit. Denn daß das All-Eine sich in einer Welt des Werdens (sambhâva) und Vergehens (vibhâva) offenbart, bedeutet einen Abfall von seinem wahren Wesen. Damit ist der Anfang des Weltunglückes gegeben, aus dem alles Leiden des Daseins folgt.

Es überwiegt in den Upaniṣad noch die Überzeugung von der Realität der Erscheinungswelt. Ihre Auffassung als Schein und Trug (mâyâ) kommt nur gelegentlich vor. Es liegen aber in den jüngeren Upaniṣad doch schon die Keime zu dem Idealismus, den später das Vedânta-System entwickelte.

Auch die menschliche Seele (âtman) emaniert aus Brahman. Sie steigt herab aus dem Weltenraume, tritt in Contact mit der Materie, wird dadurch befleckt und hat infolgedessen die verschiedensten Stadien der unorganischen und organischen Natur zu durchlaufen, bevor sie sich wieder mit ihrem reinen Ursprunge vereinigen und in den uferlosen Ocean des Brahman zurückkehren kann.

Die ganze Natur ist beseelt. Der Bereich für die Verkörperung einer Seele ist daher von unbegrenzter Weite. Nach der Auflösung des zeitweiligen Körpers kann sie aufsteigen zum Monde, von dort herabströmen in Wasserform, als Lufthauch oder Nebelwolke, dann von mineralischem Zustande in eine Pflanze übergehen und auf dem Wege der Nahrung in einen tierischen Embryo eintreten. So erfolgt die Übertragung der Seele auf ihrer Wanderung auf dem Wege einer biologischen Umwandlung des Stoffes, bis hinauf zu menschlichem Dasein.

Der Mensch, der seine Seele durch tierische Instincte erniedrigt hat, wird dann auch als Tier wiederverkörpert werden. Wenn er noch tiefer sinkt und in das Pflanzenreich zurückversetzt wird, muß er seine Entwicklung von neuem beginnen, bis er sich wieder durch Verdienst zu menschlicher Höhe emporarbeitet. Im Menschendasein sind dann die verschiedenen Gesellschaftsklassen durchzumachen, von der untersten Kaste bis zur obersten. Im Wandel des Brahmanen kann schließlich durch fortgesetzte Selbstvervollkommnung und Reinigung die Wiedervereinigung mit der Weltseele erlangt werden.

So ist das Dasein ein Läuterungsproceß. Die zahllosen Verkörperungen der Seele dienen dazu, daß sie den Rückweg aus der Vielheit zur Einheit finden möge. Wie mit der Theorie zahlloser Welten (loka) und endloser Zeiträume (kalpa), hat der Brahmanismus auch mit seiner Lehre von der stufenweisen Seelenwanderung ein Gebäude von ungeheuren Dimensionen nach Raum und Zeit geschaffen.

„Der Leib stirbt, wenn er vom Leben verlassen wird; nicht aber stirbt das Leben“.[8] Jedem Tode folgt eine neue Geburt. Die Kette der Existenzen (saṃsâra) ist ohne Anfang und, für die unerlöste Seele, auch ohne Ende[9]. Es giebt daraus kein Entrinnen durch irgend eine Tat. Denn jede Handlung, die gute wie die böse, führt zu neuer Existenz, in besserer oder schlechterer Form. Jede Seele muß in materieller Form das sein, was sie geistig ist. Sie erhält die Einkleidung in denjenigen Körper, dessen Natur dem inneren Zustande ihres Geistes entspricht.

An Stelle des Pantheismus des unpersönlichen Brahman zeigt sich dann in den jüngeren Upaniṣad eine bestimmte Seelenlehre, deren Entstehungszeit ungewiß ist. Danach ist jede Einzelseele eine einheitliche und ewige Substanz. Als solche ist sie der Träger des Karman. Jede Handlung des Menschen hat außer ihrem natürlichen Erfolge noch eine übernatürliche Wirkung in dem übersinnlichen Etwas, das Karman genannt wird.

Ebenso wie im Weltall die Materie aus der Summe von Atomen besteht, die der Zahl nach unendlich, der Zeit nach ewig, der Qualität nach aber unbestimmt und zu jeder Verwandlung fähig sind, so setzt sich auch der Geist im Weltall zusammen aus unendlich vielen Monaden, den Einzelseelen, die je nach dem an ihnen haftenden Karman verschiedene materielle Formen erhalten können. Hiermit ist dann der Dualismus von Geist und Materie gegeben, der dann später die Grundlage des Sâṅkhya-Systems bildet.

Es wird auch in den Upaniṣad die Auffassung des Brahman als unpersönlicher Allseele ständig durchkreuzt von der Vorstellung seiner Persönlichkeit, so daß die Lehren bald eine pantheistische, bald eine theistische Färbung zeigen.

* * *

Ein Begehren hat die Vielheit der Erscheinungen hervorgerufen, und so entstand der Zustand der Trennung vom Urquell des Seins, wie ihn das Leben der Wesen bedeutet. Vielheit und Einzelheit sind aber nur

Irrtum. Das Dasein der individuellen Seele ist nur eine Befangenheit. Denn der Âtman ist ja in Wahrheit das ewige Brahman.

Es bedarf nur des Durchschauens eines täuschenden Schleiers (mâyâ), um die Einheit zu erkennen, um sich selbst in jeder andren Einzelform des Weltganzen wiederzufinden. Der Mensch ist alle Wesen (yas tvam âse, so'ham asmi = „Wer du bist, der bin ich"), er ist auch das absolute Brahman (tat tvam asi = „Das bist du").

Alles Wahrnehmen beruht auf einem Gegensatze von Subject und Object. Jedes Erkennen setzt diese Zweiheit und eine Vielheit von Dingen voraus. In Wirklichkeit aber ist ein solcher Gegensatz gar nicht vorhanden, die Vielheit ist von der All-Einheit nicht verschieden, der Âtman und das Brahman sind ein und dasselbe.

Für den, der die Täuschung durchschaut hat, giebt es in seinem Einssein mit dem Absoluten weder Wahrnehmen noch Erkennen. Er ist reiner Geist, um ihn existieren keine Objecte, die er wahrnehmen kann, da sie nur ein Schein seiner Befangenheit waren. Die Erkenntnis von der Wesensgleichheit und Einheit von Brahman und Âtman hebt heraus aus dem Labyrinth der Seelenwanderung. Für den, der das All-Eine erkennt, endet die Welt.

Die Erlösung ist also nicht durch rituelle Handlungen im Sinne der alten Brâhmaṇa-Texte zu erreichen. Sie besteht nicht in einer Tat, sondern in einem Wissen. Die Erkenntnis der Identität des eignen Ich mit dem wahren Wesen der Welt befreit von Täuschung und erlöst von allem Leiden. Diese Einheit besteht von jeher, sie braucht daher nicht bewirkt, sondern nur erkannt zu werden.

Wer das psychische Princip in seinem eignen Innern (Âtman) begreift als das kosmische Princip der Welt (Brahman), wer das Wissen ihrer Identität (brahma-âtma-aikyam) erlangt hat, für den fallen alle Einzelunterscheidungen (nâma-rûpa) fort, für den wird die Allheit (sarva) zur Einheit ohne ein Zweites (ekam-advitîyam). Die Vielheit der Dinge hat keine Realität mehr, das empirische Wissen ist nur Täuschung.

Mit dem Irrtum schwindet auch das Leiden. Das Leben, das dem Individuum leidvoll erschien, hört auf, wenn der Mensch sich als Brahman bewußt wird (aham brahma asmi). Die Erkenntnis der metaphysischen Einheit, die nur durch Trübung verborgen war, hebt auch alles Begehren auf. „Was kann wünschen, wer alles hat[10]?"

Im Kreise der metaphysischen Wirklichkeit giebt es kein Werden, sondern nur ein Sein. Auch der Glaube an die Seelenwanderung gehört daher zur großen Täuschung. Mit der Realität der Erscheinungswelt

kommt auch der scheinbare Wechsel der Existenzen in Fortfall. Das Wissen erlost vom Tode, es hebt das Leiden des Lebens seiner ganzen Möglichkeit nach auf. Die Unsterblichkeit der Seele ist nur Illusion. „Nach dem Tode giebt es kein Bewußtsein[11]“. Der Erlöste geht auf im ewigen Brahman, das individuelle Bewußtsein geht unter im Weltgeiste.

Für den Standpunkt der höchsten Erkenntnis verlieren auch alle Handlungen ihre Bedeutung. Wer sich selbst als die absolute Weltseele erkannt hat (tat tvam asi), von dem ist alles Begehren abgefallen, er hat keinen Anlaß mehr zu absichtlichem Handeln. Die Werke werden nichts, denn die Individualität, die sie tut, ist ja nur noch eine Illusion, ein Teil der Welttäuschung. An dem Wissenden haftet kein Karman. Er kann daher auch kein neues Dasein mehr nach seinem Tode erhalten.

Für den ältesten Glauben lag das Ziel in der Erreichung einer Unsterblichkeit und Seligkeit im Jenseits. Nach der Lehre von der Seelenwanderung galt es durch gute Werke Verdienst zu erwerben, um höhere Daseinsform zu erlangen. Das letzte Ziel in der Weisheit der Upaniṣad ist das Aufgehen im Absoluten. Hierzu bedarf es nur des Erkennens, keines Handelns. Das Wissen ist die Erlösung. Für diesen Standpunkt ist jede äußere Pflicht belanglos. Das religiöse Opfer wie die moralische Tat haben gleich wenig Wert.

Die gute Tat erscheint durch vielfache zufällige Umstände bedingt, von subjectiven Momenten abhängig, so daß ihr wahrer Wert nicht zukommt. Auch Werke der Selbstverleugnung und Entsagung tragen persönlichen Charakter und sind nutzlos. Daß der Wissende Böses tun sollte, ist ausgeschlossen, da er frei von jedem Verlangen geworden ist. Ihm fehlt die Möglichkeit unmoralischen Handelns[12].

In der Lehre der Upaniṣad ist für eine eigentliche Ethik kein Platz[13]. Mit der höchsten Erkenntnis, auf die es allein ankommt, fällt der Antrieb zu irgendwelchem Tun hin. Asketische Übungen werden ebenso überflüssig wie das Opfer und das Studium des Veda. Auch der Unterschied der Kasten und die Wirkung aller Gesetzesvorschriften bestehen nicht länger.

Der Wissende tritt ganz aus dem Kreise der individuellen, illusorischen Existenz heraus. Sein Leib ist nicht mehr sein Leib, seine Werke sind nicht mehr seine Werke. Alles, was er weiterhin noch tut, gehört zum

Bereiche der großen Täuschung, die er durchschaut hat, und bleibt ohne Belang.

Zur Erlangung der erlösenden Erkenntnis kann sittliches Verhalten nur indirect beitragen. Denn diese Erkenntnis ist nicht ein Werden zu etwas, das vordem nicht wäre und durch geeignete Mittel bewirkt werden könnte, sondern sie ist lediglich das Innewerden eines schon immer, von Ewigkeit her Vorhandenen. Es ist zu vergleichen mit einem Erwachen (buddha).

Die Upaniṣad bilden die letzten Bestandteile des Veda. Als solche wurden sie auch Vedânta, „Ende des Veda", genannt. Ihre ungeordneten Gedanken wurden dann zusammengefaßt in dem System der Vedânta-Philosophie.

Der Glaube, der die Weisheit der Upaniṣad ausmachte, wurde eine geheime Kunst einsamer Denker. Sie waren gleichgültig gegen die Dinge dieses Lebens, die für sie keine Realität hatten. Im Gegensatze zu den stolzen und reichen Brahmanen wurden Einsiedler und Bettler die Vertreter der tiefsten Erkenntnis.

Es verschwanden die Vorrechte einer bevorzugten Kaste von Priestern der alten Götter. Das Denken wurde frei vom äußeren Zwange der vedischen Tradition. Neue und selbständige Gedankenrichtungen konnten zur Geltung kommen. Es entstanden die Systeme der indischen Philosophie auf dem Boden des Veda und in Anlehnung an die Upaniṣad oder im Gegensatz dazu. Und neben dem geistlichen Stande von Geburt, der bisher durch die oberste Kaste der Brahmanen allein vertreten gewesen, stellte sich ein andrer geistlicher Stand aus eigner Wahl und innerem Berufe. Mit ihm traten asketische Richtungen hervor, aus ihrem Kreise entwickelten sich besondere religiöse Secten und neue Formen der Heilslehren.

## Kapitel II
## DIE INDISCHE SYSTEMPHILOSOPHIE

Als orthodox (âstika) wurde im alten Indien jede Lehre betrachtet, die auf dem Boden der vedischen Überlieferung stand. Nur wer die Autorität des Veda ausdrücklich leugnete, galt als ketzerisch (nâstika). So war für das Denken weite Freiheit der Meinungen gegeben.

Es sind danach *sechs Systeme in der indischen Philosophie* officiell anerkannt worden. Sâṅkhya und Yoga, Mîmâṃsâ und Vedânta, Vaiśeṣika

und Nyâya. Die jinistische und buddhistische Lehre dagegen wurde als heterodox angesehen.

Die stärkste Opposition gegen die brahmanischen Ansichten bedeutete das System der Laukâyatika, als dessen mythischen Begründer man den Gott Bṛhaspati ansah, dessen Lehren unter den Menschen von Cârvâka verkündet worden sind. Das Lokâyata leugnete die Autorität des Veda und den Wert der Opfer. Cârvâka lehrte einen Materialismus, der das Positive in den Sinnen und im Genusse sah. Das einzige Erkenntnismittel ist ihm die Wahrnehmung, das Ziel des Lebens die Lust.

Es giebt im Weltall als Grundlage aller Dinge nur die vier Elemente: Feuer, Wasser, Erde, Luft. Durch ihre Mischung entsteht sowohl das Stoffliche wie das Geistige. Der Geist bildet sich wie die berauschende Kraft im gegorenen Getränke. Beim Tode geht mit dem Leibe auch der Geist zugrunde. Es giebt keine immaterielle Seele. Es existiert auch kein Jenseits. Die Religion ist nur ein Betrug der Schlauen, die auf Kosten der Dummen leben. Die Opfer bringen den Menschen keinen Nutzen nur den Priestern.

Eine realistische Richtung, wenn auch nicht von so extremer Form wie die des Cârvâka, vertraten auch die Systeme des Vaiśeṣika und des Nyâya. Diese beiden Lehren brachten die Vorstellungen auf logisch feste Begriffe. Im Vaiśeṣika tritt Physik und Methaphysik, im Nyâya Erkenntnistheorie und Dialektik in den Vordergrund. Das erstere System ist das ältere und war spätestens um 100 post vorhanden. Die Commentare zu beiden stammen aus dem V. Jahrhundert post.

Das Vaiśeṣika-sûtra, dem Kâśyapa Kanâda im VI. Jahrhundert ante zugeschrieben, teilt die Gegenstände des Erkennens in 6 Kategorien ein. Das Wesen der Dinge wird erkannt durch Untersuchung des Gemeinsamen und Verschiedenen (viśeṣa). Auf solche Weise wird ein naiver atomistischer Materialismus gelehrt[14].

Das Nyâya-sûtra des Gautama Akṣapâda enthält die gleichen Grundsätze wie das Vaiśeṣika, entwickelt aber vorzugsweise ein System der Logik. Es werden die Gegenstände in 16 Kategorien eingeteilt. Ihr Verhältnis wird durch logische Schlüsse ergründet. Im Nyâya spielen Classificationen, Dialektik, Wortuntersuchung und Satzlehre eine besondere Rolle[15].

Irriges Meinen findet sein Ende durch die Erkenntnis der Wahrheit. Diese ist auf logischem Wege erreichbar. Durch die richtigen Mittel sind die Objecte als real zu begreifen. Wer Nichtexistenz der Dinge behaupte, müsse dafür einen Beweis erbringen. Kann er dies nicht, so

gilt seine Behauptung nichts. Liefert er aber einen solchen Beweis, ist doch eben dieser selbst auch nichtexistent und hebt sich durch die eigene Consequenz der Behauptung selber auf.

Von der Voraussetzung der Realität der Dinge ausgehend wird eine analysierende Betrachtung der Welt versucht. Dazu wird ein compliciertes System von Kategorien aufgestellt. Die indische Dialektik hat aber doch nicht zu einer deutlichen Erkenntnislehre geführt, ebensowenig wie die Lehre von den Atomen im Vaiśeṣika eine exacte Naturwissenschaft begründet hat.

Zwischen Vaiśeṣika und Nyâya hat sich in ihrer Weiterentwicklung eine Fusion vollzogen. Später wurde der Theismus aufgenommen. Das Nyâya lehrt, daß die Welt durch den Îśvara geschaffen sei aus der von Ewigkeit her vorhandenen Substanz. Der Îśvara ist der Lenker der Welt und des Schicksals. Er bestimmt auch die Wirkungsweise des Karman für die einzelnen Seelen. Im Nyâya ist zuerst ein Beweis vom Dasein Gottes gegeben worden. Die Weltanschauung ist pessimistisch, die Moral asketisch.

Mîmâṃsâ war ursprünglich keine Philosophie, sondern eine theologische Disciplin, in der die Grundsätze über das vedische Opfer festgelegt waren. Mîmâṃsá heißt „Erörterung", nämlich der Opfervorschriften. Es ist eigentlich ein Leitfaden zur Erforschung des Veda, in dem auch gewisse grundlegende philosophische Theorien dargelegt sind.

Der Veda bedarf keiner Autorität, ist ewig und unerschaffen. Die in ihm verkündeten Dinge haben unumstößliche Wahrheit und tragen den Beweis in sich selbst. Der Inhalt des Veda wird nun nach bestimmten Kategorien classificiert. Das Wort hat ewigen Zusammenhang mit seiner Bedeutung, unabhängig von menschlicher Übereinkunft. Daher ist der Veda wörtlich unfehlbar.

Dies ist der Inhalt der früheren Mîmâṃsâ (Pûrva-Mîmâṃsâ) oder Karma-Mîmâṃsâ des Jaimini. Die spätere Mîmâṃsâ (Uttara-Mîmâṃsâ) oder Brahma-Mîmâṃsâ hat zur Grundlage das Brahmasûtra des Bâdaràyaṇa. Dies ist eine Interpretation des Veda in knappsten Formeln, deren Gegenstand aber nicht das Opfer ist, sondern die eine einheitliche Deutung der unsystematischen Aussprüche der Upaniṣad geben will.

Wie die Upaniṣad als letzter Bestandteil des Veda auch Vedânta genannt wurden, so erhielt die Philosophie, die sich an die Sätze des Bâdarâyaṇa anknüpfte, gleichfalls den Namen Vedânta-Philosophie.

Was in den Upaniṣad verstreut und andeutungsweise gesagt war, das will der Vedânta in ein festes System bringen. Dies versucht Bâdarâyaṇa, dessen Lebenszeit nicht feststeht, in 555 Sätzen seines Brahmasûtra. Es sind dies nur kurze Stichworte, meist nur aus zwei oder drei Worten bestehend, an die sich der Commentar anschloß. Die Schriften der indischen Philosophenschulen waren überhaupt sämtlich zunächst nur ganz knappe Leitfäden, die erst durch die mündliche Erklärung verständlich gemacht werden sollten.

Die Upaniṣad, deren einzelne Teile aus sehr verschiedenen Zeiten stammten, stellten überhaupt kein geschlossenes System mit einer übereinstimmenden Lehre dar. Es lagen in diesen Texten vielmehr mehrere Gedankenschichten übereinander. Bâdarâyaṇa hat zuerst den Versuch gemacht ein System zu bilden, in dem die Gegensätze, welche die Lehren der Upaniṣad offenbar enthielten, ausgeglichen werden sollten. Da seine Worte aber allzu enigmatisch sind, lassen sie dieses System nicht deutlich erkennen. In ausführlicher Form kennen wir die Vedânta-Philosophie erst in der sehr erheblich jüngeren Fassung, die ihr Śaṅkara um 800 post gegeben hat.

Der ältere Vedânta ist, als unmittelbare Herleitung aus den Upaniṣad, vollkommen orthodox. Es ist die wissenschaftliche Exegese der Upaniṣad und somit die philosophische Ausgestaltung der vedischen Lehre.

Die Auslegungen des Brahma-sûtra sehen das Brahman als die Urmaterie und zugleich als die Allseele an. Die Welt bildet gewissermaßen den Leib des Brahman als der intelligenten Ursache des Alls. Die Einzelseelen sind Teile des Brahman, besitzen als solche persönliche Unsterblichkeit und ihre Erlösung besteht in der Wiedervereinigung mit ihrem ewigen und absoluten Ursprunge.

Eine methaphysische Erkenntnis wäre uns unmöglich, wenn wir nicht das geheimnisvolle Wesen, das sich als die ganze Erscheinungswelt um uns her ausbreitet, als unser eignes Selbst in uns trügen. Der Âtman ist das einzig Reale, weil er identisch mit dem Brahman ist. Der Âtman ist das Subject des Erkennens, als solches aber selbst unerkennbar, seine Wesenheit ist eine metaphysische und liegt im absoluten Brahman.

In den Upaniṣad wurde der Âtman aber doch auch zu einem Object der Erkenntnis gemacht, indem man auch die Erscheinungswelt mit dem eignen Ich gleichsetzte. Dadurch erhielten die Dinge selbst Realität, die ihnen an anderer Stelle abgesprochen wurde. In einer pantheistischen Weise wurde die ganze Welt mit ihren realen Erscheinungen als Wir-

kung des ewigen Brahman aufgefaßt, das gleichzeitig als der Âtman sich in unsrem Inneren offenbart.

Diesen Widerspruch vor allem mußte Bâdarâyaṇa auflösen, doch wissen wir nicht, ob dies schon von ihm in dem gleichen Sinne geschehen ist, wie dies später der Jüngere Vedânta des Śaṅkara getan hat.

## Sâṅkhya und Yoga

Die Begründung der Sâṅkhya-Philosophie wird dem Kapila zugeschrieben, einer mythischen Person, nach der vielleicht der Ort Kapilavastu seinen Namen erhalten mag. Ihr System aber kennen wir erst aus dem Text der Sâṅkhya-kârikâ, einer kurzen Darstellung in metrischer Form, von Îśvarakṛṣṇa, wohl erst um die Mitte des V. Jahrhunderts post verfaßt[16]. Ebenso ist das Yoga-sûtra des Patañjali frühestens im II. Jahrhundert ante verfaßt, wenn dieser nämlich identisch mit dem Grammatiker gleichen Namens wäre, was indes zweifelhaft ist wahrscheinlicher aber auch erst im V. Jahrhundert post.

Unabhängig von diesen Haupttexten, die sehr junge Quellen darstellen, ist das Alter beider Systeme ohne Zweifel ein recht hohes. Beide waren sicherlich vor der Entstehung des Buddhismus schon vorhanden. Für die Gestaltung der buddhistischen Lehre sind Vedânta, Sâṅkhya und Yoga von bestimmendem Einflusse gewesen. Freilich können wir nicht wissen, ob der Inhalt jener Systeme in vorbuddhistischer Zeit schon ganz der gleiche gewesen ist, wie er in den so sehr viel jüngeren Quellen vorliegt.

Wie wir den Älteren Vedânta hauptsächlich aus dem Jüngeren ausführlichen, aber wohl stark veränderten Vedânta kennen, der außer alten Grundgedanken neue Schöpfungen späterer Zeit enthält, so werden die Texte des Sâṅkhya und Yoga zwar im wesentlichen alte Überlieferung wiedergeben, ohne daß sie deswegen ganz dem ursprünglichen Geist jener Systeme zu entsprechen brauchen. Zudem sind auch die ältesten Quellen nur außerordentlich knapper Form und haben ihre Erklärung wieder erst von späterer Hand erhalten.

Da wir weder für Vedânta, noch für Sâṅkhya und Yoga die genaue Form ihrer alten Lehren kennen, wird es schwer sein müssen und in vielen Fällen unmöglich bleiben, zu sagen, in welchem Maße sie bei der Bildung der buddhistischen Gedanken beteiligt waren, oder wieweit etwa umgekehrt die philosophischen Systeme in ihrer jüngeren Fassung selbst

umgestaltende Einwirkung durch den Buddhismus erfahren haben. Beides ist ohne Frage der Fall.

Während die Vedânta-Philosophie unmittelbar aus den Upaniṣad hervorging, deren nicht einheitliche Lehren sie zu einem System zusammenfassen wollte, also ganz auf dem Boden des orthodoxen Brahmanentums und auf der Autorität des Veda stand, löste sich das Sâṅkhya als ein heterodoxes System aus dem vedischen Rahmen. Trotzdem ist es, wohl wegen des außerordentlichen Einflusses, den es auf alle Richtungen des indischen Denkens ausgeübt haben muß, als orthodox recipiert worden.

Das Sâṅkhya will die Probleme, die mit Welt und Leben gegeben waren, mit den Mitteln des Verstandes lösen und baut eine selbständige Philosophie auf, die den Gedanken des Veda eigentlich fern steht. So ist es nur natürlich, daß zwischen Sâṅkhya und Vedânta scharfer Gegensatz und feindliches Verhältnis herrschen mußte. Andrerseits zeigt sich die Richtung, in der das Sâṇkhya über die Lehren der Upaniṣad hinausging, vielfach als die gleiche, die auch der Buddhismus einschlug.

Die rationalistische Richtung des Sâṅkhya, die auf Kapila zurückgeführt wird, wird jedenfalls nicht aus dem Kreise der Brahmanen hervorgegangen, sondern eine Philosophie der Kṣatriya-Kaste gewesen sein. Auch das Sâṅkhya giebt ältere Gedanken, die heilige Autorität besaßen, aber unklar ausgesprochen waren, in klarerer Fassung. Während in den Upaniṣad die Elemente ungeordnet nebeneinander lagen und das Denken durcheinander wogte, hat das Sâṅkhya ein vollkommen festes System geschaffen.

Nach dem Veda waren im Brahman ursprünglich Materie und Geist ungeschieden. Sie bildeten zusammen des „All-Eine“. Erst mit der Annahme einer selbständigen Seele trat in den jüngeren Upaniṣad eine Trennung ein. Brahman bedeutete nun die Urmaterie, das geistige Princip aber wurde der mit ihm identische Âtman. Als Emanationen des stofflichen und geistigen Urgrundes erhielten dann alle Dinge der Erscheinungswelt und alle Einzelseelen volle Realität.

Das Sâṅkhya hat den Dualismus von Materie und Geist streng durchgeführt. Das stoffliche und geistige Princip sind in ihm nun aber nicht mehr ihrem Wesen nach identisch, sondern grundsätzlich verschieden. Das ewig Werdende steht dem ewig Seienden gegenüber. Object und Subject, welche die Brahman-Speculation zu einer Einheit

zusammenfließen ließ, erscheinen hier scharf getrennt. Es existieren von Ewigkeit her die eigentliche Urmaterie (Prakṛiti) und eine Vielheit individueller Seelen (Puruṣa).

Der Stoff und der Geist stehen nebeneinander, ohne daß sie in einer höheren Einheit ihren Urgrund haben. Eine schöpferische Kraft, wie das Brahman der Upaniṣad, das aus sich alle Erscheinungen hervorgehen ließ, wird geleugnet. Das Sâṅkhya trägt ausgesprochen atheistischen Charakter. Es giebt kein höchstes Wesen (Brahman-Âtman), sondern nur die unbelebte (ajîva) Materie und eine Pluralität geistiger, belebter (jîva) Kräfte.

Die Seelen sind rein geistige Monaden, von denen jede das Selbst (âtman) eines lebenden Wesens bildet, solange bis es ihr gelingt, sich aus der Verstrickung in die materielle Form loszumachen. Sie gehen dann nicht in eine Allseele ein, sondern beharren ewig in einem absoluten Zustande als befreite Seele (mukta). Sie behalten ihre volle Realität neben der stofflichen Welt.

Die schöpferische Kraft wird in die Materie selbst verlegt. Der Urstoff füllt den ganzen Raum aus. Die Natur (Prakṛti) entwickelt aus sich selbst heraus immer von neuem die Dinge und läßt sie wieder in sich eingehen. So entsteht die Erscheinungswelt durch Evolution. Hierfür kennt das atheistische Sâṅkhya keine bewußte Schöpfung. Die Ursache der Entstehung ist die Einwirkung der Seelen, die auf die Materie wirken wie der Magnet auf das Eisen. Die ganze Evolution der Materie geht nur durch diesen geistigen Einfluß vor sich. Sie geschieht nur zum Zwecke einer Erlösung dieser Seelen, damit ihnen in diesem Proceß Gelegenheit gegeben werde zur Loslösung vom Stofflichen.

Die Prakṛti enthält überall in sich die drei Urelemente (guṇa), die ihr Wesen ausmachen. Dies sind sattva, das Leichte, Helle, Frohe, Freude und Güte, Ruhe, Heiterkeit, Reinheit, Klarheit; rajas, das Bewegte, Schmerzliche, Tätigkeit und Leidenschaft; tamas, das Starre, Finstere, Dunkelheit, Dumpfheit, Trägheit, Schwere und alles Üble.

Diese drei Guṇa (triguṇa) bilden die Constituenten der Materie, wie ein Strick sich aus drei Fäden (dies bedeutet guṇa) zusammendreht. Sie sind die Aspecte, unter denen sich uns alle Dinge der Erscheinungswelt darbieten: Freude, Leid und Gleichgültigkeit.

Solange diese Urelemente im Gleichgewicht sind, bleibt die Materie in Ruhe und unentfaltet (avyakta). Aus dem Ruhezustande aber werden sie in Erregung gebracht von den Seelen, und damit beginnt ihre productive Wirkung durch gegenseitige Beeinflussung, so daß die Materie

zu einer entfalteten (vyakta) wird. Mit dieser Störung des Gleichgewichtes erhält der Vorgang der Evolution seinen Anstoß. Es entstehen zunächst die 25 wahrhaften Dinge (tattva) und dann alle Einzelerscheinungen. In der umgekehrten Richtung erfolgt auch der Proceß der allmählichen Absorption.

In allen Vorgängen sind die drei Guṇa gegenwärtig in einem Verhältnis, bei dem eine von ihnen vorherrscht, und auf solchem Überwiegen einer Constituente beruht die Verschiedenheit aller Dinge. Alles entsteht als Folge einer bestimmten Combination der drei Guṇa, wobei rajas das tätige, tamas das hemmende Element ist.

Die Guṇa sind also die hypostasierten, substantiell gefaßten Eigenschaften der Materie. Die groben Grundstoffe der Natur (Feuer, Wasser Erde, Luft, Wind) werden ebenso gedacht als substantiell behaftet mit den sie kennzeichnenden Eigenschaften (tanmâtra), Farbe, Geschmack, Geruch, Ton, Gefühl, durch die sie auf die Empfindungen der Sinnesorgane (indriya), Gesicht, Geschmack, Geruch, Gehör, Tastsinn, einwirken.

Die Guṇa sind aber nicht nur im Makrokosmos vorhanden, sie äußern sich auch als die bestimmenden Factoren im Mikrokosmos. Aus der Urmaterie geht zugleich die Denksubstanz (buddhi) hervor, die das Denkorgan jeder einzelnen Seele bildet, selbst materiell und ohne Intelligenz. Die Spiegelung der Seele in ihrer Denksubstanz erzeugt die Gedanken, als einen verzerrten Reflex der selbst unveränderlichen Seele.

So bilden die Guṇa auch die Eigenschaften der vielen Einzelseelen Die Individualität ist physisch, nicht psychisch, begründet. Mit dem stofflichen Körper haften am unerlösten Puruṣa auch diese Eigenschaften der Materie als Vermögen. Die der Seele zugehörige Denksubstanz ist je nach dem Vorwalten einer der drei Guṇa verschieden. Sie ist auch durch das Karman beeinflußt. In diesem Sinne dominieren die drei Guṇa entsprechend in der Götterwelt, Menschenwelt und im Reiche der Tiere, Pflanzen, Mineralien.

Die Denksubstanz (buddhi) hat die Function (vṛtti) des Erkennens und Urteilens. Sie verhält sich dabei objectiv. Bei der Wahrnehmung nimmt die Denksubstanz die Form des wahrzunehmenden Gegenstandes an, der dann gedacht wird. Aus ihr entwickelt sich aber auch das Subjectivierungsvermögen (ahaṃkâra), durch das ein Wesen sich als „Ich" empfindet. Auch dies ist materiell und steht unter dem Einfluß der drei Guṇa.

Aus dem Ahaṃkâra entstehen die fünf Sinnesorgane und die fünf Tätigkeitsorgane, wieder als hypostasierte Fähigkeiten, die in den sicht-

baren Leibesorganen betätigt werden. Das 11. Organ ist der Innere Sinn (manas), unter dessen Mitwirkung die Wahrnehmung der Sinne zustande kommt. Manas ist das Organ des Wünschens, Überlegens, Zweifelns, Entschließens.

In der Natur entstehen aus den feinen Grundstoffen die groben Grundstoffe, aus denen sich die ganze Erscheinungswelt aufbaut, die während einer Weltperiode besteht bis zu ihrer Zerstörung und Neuschöpfung. Ebenso sind Producte der Materie die Organe, Sinne und Kräfte, die den feinen Körper (liṅga-śarîra) bilden, wie ihn die Seelen besitzen.

Dieser feine Körper geht auf dem Wege der Seelenwanderung von Dasein zu Dasein als ein der individuellen Seele (Puruṣa) inhärierender transscendenter Leib, bestehend aus Buddhi, Ahaṃkâra und Manas, samt den 5 Sinnesorganen und 5 Tätigkeitsorganen. Er vergeht nicht mit dem irdischen Tode. Er ist der Träger des Karman und bleibt als solcher mit der Seele verbunden bei allen ihren Wiederverkörperungen, bis zur Befreiung des Puruṣa, bei der er sich auflöst und vergeht.

Der feine Körper bekleidet sich, wie ein Schauspieler, der seine Rollen wechselt, mit verschiedenen groben Körpern (sthûla-śarîra), wie sie durch das Verdienst oder die Schuld der Werke bestimmt werden. Dieser Vorgang gehört zum Naturverlaufe. Und für die unerlösten Seelen geht dieser Naturlauf ins Unbegrenzte fort.

Die Verbindung (saṃyoga) von Materie und Seele gleicht der eines Blinden und Lahmen. Die blinde Natur arbeitet für die des Handelns unfähige Seele. Der Puruṣa ist nur geistiges Sein, völlig tatenlos, die Prakṛti dagegen ihrem Wesen nach Tätigkeit. Der Stoff faßt schon alle Producte vor ihrem Entstehen in sich. Den Anlaß zu ihrer Entfaltung aber gibt die Seele.

Die materielle Welt ist vollkommen real, kein Schein, sondern massive Substanz. Ihr Werdeproceß ist verbunden mit leidvollem Geschehen. Das Leiden ist real, weil es allem Stofflichen inhäriert. Daher leidet die Seele in ihrer Verstrickung im materiellen Zustande.

Solche Verbindung besteht aber nur infolge eines Irrtums, durch die „Nichtunterscheidung" beider. Wenn der Puruṣa, das Subject des Erkennens, die in der Prakṛti, dem Inbegriff alles Objectiven, liegenden Leiden als seine Leiden empfindet, so ist dies nur Täuschung.

Die Seele erscheint in das Treiben der Natur verflochten, mit dem sie doch ihrem Wesen nach gar nichts zu tun hat. Sie scheint von Existenz zu Existenz zu wandern, sie scheint zu leiden, während sie in Wirklichkeit unbeweglich und unveränderlich ist, weder Wechsel noch Leiden

kennt. Denn der Puruṣa ist gleich real und ebenso ewig wie die Prakṛti.

Für die Seele tritt die Erlösung aus materieller Gebundenheit ein durch richtige Unterscheidung, durch die Erkenntnis der vollständigen Verschiedenheit der Seele von der Materie, mit der sie nur eine Verbindung eingegangen ist, die ein täuschendes Bild ergeben hatte.

Ganz im Gegensatze zur Brahman-Speculation der Upaniṣad, wo die Erlösung im Innewerden der metaphysischen Einheit des Âtman mit dem absoluten Brahman besteht, liegt die befreiende Erkenntnis beim Sâṅkhya in der Einsicht in die gänzliche Diversität des Puruṣa und der Prakṛti. *Wenn die Seele die Natur als von sich selbst verschieden begreift*, so hört der Irrtum auf, der die leidvolle Verbindung (saṃyoga) erzeugt hatte. Mit der Überzeugung „Dies ist nicht Ich“ verschwindet der Schein. Die erlöste Seele (mukta) tritt damit aus dem Getriebe, in das sie geraten war, heraus in den Zustand reinen Fürsichseins. Sie existiert dann fort, in ewiger Realität, als ein Licht, das nichts mehr beleuchtet.

Wenn nun wirklich Prakṛti und Puruṣa durchaus verschieden sind, woher soll dann die Verkettung beider entstehen? Was bewirkt jenen anfangslosen Irrtum, der ihre scheinbare Identität erzeugen konnte? Hierauf hat das System des Sâṅkhya keine Antwort.

Im Weltleben herrscht für die materiell gebundene Seele das Gesetz des Karman. Die Werke eines Lebenslaufes haften dem feinen Körper an, der mit der Seele in eine andre Existenz übergeht. Die Daseinsform wird bestimmt durch den moralischen Charakter des vergangenen Lebens, das in seiner Fortsetzung die unmittelbare Vergeltung findet.

Die Erlösung aber wird nicht durch eine moralische Tat bewirkt, sie tritt ein infolge einer philosophischen Erkenntnis. Der befreite Puruṣa betrachtet dann die Prakṛti ohne den Wahn, mit ihr verbunden zu sein. Es besteht dann für ihn kein Zwang mehr zu neuer Verkörperung.

* * *

Yoga, „Anschirrung, Anspannung“, bedeutet eine Praxis körperlicher und geistiger Disciplin, die in Indien uralt ist. Von ihrem Vorhandensein zeugen schon die Hymnen des Ṛg-Veda. Es waren dabei zwei Richtungen *zu unterscheiden, ein niederer Yoga (Haṭha-yoga) mit fanatischer* Betreibung leiblicher Askese (tapas[17]) und ein höherer Yoga (Râja-yoga) mit mystischer Concentration des Denkens zu geistiger Meditation (samâdhi).

Der praktische Yoga lebte im altindischen Asketentum und war verbunden mit dem Glauben, daß durch Kasteiung und Ekstase Zauberkräfte gewonnen werden konnten. Er hat dann später eine philosophische Theorie erhalten, welche auf den Grundlagen aufgebaut wurde, die das Sâṅkhya darbot. Das Yoga-sûtra des Patañjali steht daher hinsichtlich der metaphysischen Fragen zum großen Teil auf dem Boden des Sâṅkhya, für die Erlösungspraxis aber enthält es, trotz seiner späten Entstehung als Litteraturwerk, die uralten Lehren der indischen Askese.

Yoga ist nicht eine selbständige Lehre, sondern eine gemein-indische Geistesrichtung. Die Askese ist nicht das Erlösungsideal einer besonderen Schule, sondern ein Mittel auf dem Wege zur Erlösung, das allen indischen Lehren gemeinsam war. Im systematischen Yoga erhielt die Frage der Erlösung gegenüber den metaphysischen Erörterungen eine erhöhte Bedeutung. Die Yoga-Lehre, wie sie durch Patañjali niedergelegt wurde, besteht aus zwei ursprünglich wohl nicht miteinander verbundenen Teilen, die verschiedenen Ursprung haben.

Der alte Yoga mag vielleicht gar keine theoretische Seite gehabt haben. Er war eine Praxis der verschiedenartigsten Askese und Meditation, die vielerlei Praktiken umschloß. Da uns hierüber Quellen fehlen, sind Einzelheiten davon nicht bekannt, doch wird das Meiste davon sehr alten Ursprunges sein. Der jüngere Yoga, wie er in der Litteratur vorliegt, ist stark vom Sâṅkhya beeinflußt. Seine Theorie erscheint als eine Weiterbildung des Sâṅkhya mit besonderer Betonung bestimmter Punkte.

Die Sonderung von Materie (Prakṛti) und Seele (Puruṣa) bildet die Grundlage des Systems. Ganz nach den Voraussetzungen des Sâṅkhya ist die Seele in die Natur durch Irrtum zu leidvollem Dasein verstrickt, ihre Befreiung soll erreicht werden durch eine stufenweise Concentration des Geistes, Unterdrückung der Functionen des Denkorgans (citta = der buddhi des Sâṅkhya), so daß sich das Bewußtsein schließlich zur Unbewußtheit erhebt.

Yoga bedeutet im speciellen Sinne die Ausschaltung alles Denkens und Empfindens. Hierzu muß die oberste der drei Guṇa, die Güte (sattva) voll entwickelt und zur alleinigen Herrschaft im Menschen gebracht werden, während Leidenschaft (rajas) und Finsternis (tamas) allmählich beseitigt werden. Dies wird stufenweise erreicht durch die Übungen der Meditation und Askese.

Der Puruṣa ist weder klug noch dumm, weder gut noch böse. Alle intellectuellen und moralischen Eigenschaften gehören dem citta an. Dieses Denkorgan ist der der Seele die Erkenntnis der Außendinge ver-

mittelnde, selbst aber erkenntnislose Apparat der Sinne. Die Realität der Erscheinungswelt folgt daraus, daß in allen erkennenden Subjecten von ihr dieselben Eindrücke hervorgerufen werden. Demjenigen Puruṣa gegenüber, der seine Erlösung erlangt hat, ist die Prakṛti vernichtet, und doch ist sie nicht vernichtet, weil sie allen von diesem verschiedenen Puruṣa gemeinsam ist.

Das Bewußtsein des Ich beruht auf dem Nichtwissen (avidyâ). Die *Erkenntnis der Diversität von Geist und Materie* will der Yoga nun durch äußere Mittel erreichen, durch Körperhaltung, Atemregulierung, asketische Übungen, vor allem aber durch die innere Concentration und Versenkung. *Die Meditation* besteht in der unverwandten Hinlenkung des Geistes auf einen Gegenstand unter Ausschluß aller übrigen. Dadurch wird die Vorstellung dieses einen Gegenstandes so verstärkt und vertieft, *daß sie dem Wesen des gedachten Dinges ganz entspricht.*

Die weiteren Stufen der Meditation lösen dann der Reihe nach auf das Ichbewußtsein (ahaṃkâra), das Denkorgan (citta = buddhi), die *Gestaltungskraft (saṃskâra), das Nichtwissen (avidyâ). Denn alles, was* ins Dasein treten kann, kann auch daran verhindert werden, ins Dasein zu treten. Studium und Frömmigkeit sind ebenso wie die äußere Askese *vorbereitende und unterstützende Mittel für die Meditation.*

So lauten die acht Stufen (aṅga) für den Weg des Yoga: Zucht (yama), Selbstzucht (niyama), Sitzhaltung (âsana), Atemregulierung (prâṇâyâma), Einziehung der Sinne (pratyâhâra), Fixierung (dhâraṇâ), Nachsinnen (dhyâna), Versenkung (samâdhi).

Als Begleiterscheinungen dieser Meditation stellen sich dann übernatürliche Kräfte (aiśvarya) ein. Diese aber sind nicht der eigentliche Zweck. Erliegt der Yogin der Versuchung, diese Macht zu Zauberkünsten zu benutzen, so kann er nur ein niederes Ziel erreichen, über dem er das höhere aus dem Auge verliert. Die Beherrschung der Natur durch Zauberkraft ist nicht die höchste Stufe, sondern die völlige Unbewegtheit der Seele, die wie der glatte, durch nichts erregte Spiegel eines Wassers den reinen Geist abspiegelt. Dann tritt die unterscheidende Erkenntnis ein, in der die Erlösung liegt.

Die vielen Einzelseelen der Wesen sind gefesselt durch die Materie. Es gibt aber ein über das allgemeine Maß erhabenes Wesen, dessen Seele ewig frei ist. Dieses bezeichnet der Yoga mit dem Namen des „Herren“ (Îśvara), ohne damit den Begriff eines allmächtigen Gottes ausdrücken zu wollen. Diese Gottesidee ist nicht organisch mit dem Lehrsystem des Yoga verbunden, sondern nur lose hineingesetzt.

Der Îśvara wird weder zur Erklärung der Weltentstehung, des Ursprunges von Materie und Geist, des Grundes ihrer Verstrickung, noch zur Erlösung der Menschenseelen benutzt. Das irdische Leben ist quantitativ und qualitativ, nach seiner Länge und in seinen Schicksalen die genau abgemessene Vergeltung für die Werke eines vorhergehenden Daseins. *Die Erlösung ist ein Erkenntnisvorgang im Einzelindividuum.*

Der Îśvara bedeutet die potentielle Allwissenheit, die von Ewigkeit her existiert. Er ist eine besondere Seele in vollkommener Verbindung mit dem Element (guṇa) Güte (sattva), also voll höchster Macht, Weisheit und Reinheit. Er ist daher nicht in das Weltdasein verstrickt, frei von Verdienst und Schuld. Diese Ausnahmeseele ist kein wirklicher Gott. Er erscheint im Yoga nur als eine Verlegenheitsconstruction, um *den im Sâṅkhya herrschenden Atheismus zu verdecken, als ein Zu*geständnis an das Volksempfinden, das einen Gott brauchte, wenn er auch im Organismus der Welt für das philosophische System keinen Zweck hatte[18].

Die Einführung des Îśvara bedeutet eine Neuschöpfung des Yoga gegenüber den metaphysischen Lehren des Sâṅkhya. Der kraftlose Schemen dieser Weisheits-Seele ist aber für das Yoga-System fast ohne *Belang. Es erscheint kaum berechtigt, wenn man deshalb dem atheistischen* Sâṅkhya einen theistischen Yoga gegenüberstellen will.

Der Schwerpunkt des Yoga liegt überhaupt weder in diesem Gottesbegriff, noch in seiner ganzen theoretischen Metaphysik, die ihm erst nachträglich, dem Sâṅkhya entnommen, angefügt wurde, sondern durchaus in der von ihm theoretisch und praktisch vertretenen Askese und Meditation. Der Yoga weist einen anderen Weg als den der Erkenntis, um unser innerstes Selbst zu begreifen und damit die Erlösung zu finden. Seine Vorschrift lautet: Nichts mehr sehen, nichts mehr hören, nichts mehr fühlen, nichts mehr denken, so daß das Bewußtsein der illusorischen Verknüpfung mit der vielheitlichen Außenwelt schwindet und dafür eine andere wahre Welt in uns entsteht. Das freilich ist nun nicht mehr Philosophie, sondern Mystik.

In der mystischen Seite des Yoga liegt seine enge Verwandtschaft mit dem Buddhismus. Aus dem Yoga wurde die buddhistische Versenkung geboren, in die Praxis des Yoga fiel der spätere Buddhismus in den Schulen des Mahâyâna wieder zurück.

Im Yoga bildete sich die Meditation zu einer mystischen Psychotechnik aus, die Askese erhielt in ihm eine Ausgestaltung zu einem künstlichen System. Das wahre Ziel des philosophischen Yoga war einzig

die Erlösung. Die niedere Auffassung aber sah in der praktischen Übung der Askese ein Verdienst und stellte dafür bestimmte Regeln auf. Namentlich trat die Abtötung des Leibes in den Vordergrund und wurde zum Selbstzweck gemacht. Die Übungen der Yogin sind daher vielfach von unechten Beimischungen begleitet gewesen, nach Art der Fakir-Künste, die oft widerwärtigen Ausdruck annahmen.

Der Gedanke, daß Askese und Meditation Zauberkräfte (siddhi) verleihen, hat dann, in Verbindung mit dem Glauben der śivaitischen Secten, zur Entstehung eines abergläubischen Yoga, des Tantra-Yoga, geführt. Er ist auch in den nördlichen Buddhismus eingedrungen und hat dort Anlaß zur Bildung einer besonderen Schule gegeben[19].

## Vedânta

Der Hauptgedanke der Upaniṣad-Lehren war in dem Satze: „tat tvam asi“ ausgedrückt. Das Ziel des Menschen, seine Erlösung (mokṣa) von der Notwendigkeit der Seelenwanderung (saṃsâra) mit allem Leiden des Daseins, lag in der Erkenntnis der metaphysischen Identität des eignen Selbst (Âtman) mit dem höchsten Absoluten (Brahman). Das befreiende Wissen (vidyâ) beruhte in der Einsicht, daß Weltseele und Einzelseele nicht verschieden, daß Brahman und Âtman Wechselbegriffe sind.

In dem Upaniṣad bestand aber der ungelöste Widerspruch, wie das ewige und einheitliche absolute Brahman sich zu der Welt der Vielheit, die sich als Object den Sinnen darbietet, zu dem Reiche des Werdens und Vergehens (sambhâva-vibhâva), in dem sich das empirische Leben abspielt, verhält. Einmal wurde die Realität der Erscheinungswelt und der individuellen Seelen zugegeben, so daß die Idee des Brahman verblaßte. Andermal wurde Brahman als das Einzige gepriesen, so daß Welt und Seele, alle Erfahrungen der Sinne und des Bewußtseins zu Schein und Trug (mâyâ) wurden.

So lauteten die Aussprüche über das Brahman dunkel und widersprüchlich. Das Brahman ist „nicht so und nicht so“, es ist „verschieden von dem, was wir kennen, und von dem, was wir nicht kennen“. Es ist einerseits das Gewisseste aller Dinge, andrerseits aber doch unerkennbar. Es fungiert bei allem Erkennen als Subject und kann somit niemals Object werden.

Bâdarâyaṇa hatte versucht, die Lehren der Upaniṣad in ein einheitliches philosophisches System zu fassen. Die kurzen und selbst rätselhaften Sätze seines Brahma-sûtra aber lassen nicht erkennen, in welcher Weise er die entgegenstehenden Widersprüche lösen wollte.

Der große Reformator des indischen Denkens, Śaṅkara, der um 790—850 post lebte, bekämpfte das Sâṅkhya-System als eine Irrlehre und ebenso die buddhistische Lehre. Im Gegensatze zu jenen wollte er die alte wahre Lehre des Veda wiederherstellen. Er stützte sich dazu auf die Texte der Upaniṣad, in denen, wie im ganzen Veda, eine unantastbare, keinen Widerspruch duldende Offenbarung zu sehen war. Die historisch entstandene Tradition konnte nur in soweit geduldet werden, als sie den Text der Upaniṣad ergänzte, ohne ihm zu widersprechen.

Sein System der Vedânta-Philosophie entwickelte Śaṅkara in der Form eines Commentars zum Brahma-sûtra des Bâdarâyaṇa. Es wird darin aber keineswegs eine Auslegung jenes Älteren-Vedânta gegeben, sondern durchaus das eigne System des Śaṅkara. Dieser Jüngere Vedânta bedeutet eine Fortentwicklung der orthodoxen Richtung des indischen Denkens, bei der die alten Gedanken zu deutlicherem Ausdruck gebracht werden, der, zwar in neue Formen gefaßt, doch ihren tiefen Sinn getreu wiedergiebt.

Bei Śaṅkara kommt die eine der beiden Auffassungen vom Wesen der Welt, die in den Upaniṣad nebeneinander herlaufen, zum Siege. Es giebt in Wahrheit nur das Eine, das Brahman, das mit dem Âtman identisch ist (brahma-âtma-aikyam). Neben ihm läßt die Lehre des Śaṅkara nichts Zweites zu (Advaita-vâda). Die Realität der Außenwelt und der Seelen wird geleugnet, sie bestehen nur als Schein und Trug (Mâyâ-vâda). Der Widerspruch dieser idealistischen Anschauung mit dem empirischen Standpunkt, der aus den Sinnen und dem Bewußtsein eine Realität der Dinge und der Seele herleiten will, wird aufgelöst durch die Annahme eines niederen und höheren Wissens.

Dem empirischen Wissen liegt die Übertragung des Wesens und der Eigenschaften des Nicht-Ichs auf das Ich zugrunde. Dieses Wissen ist aber ein Nichtwissen (avidyâ). Daß uns eine Vielheit der Dinge erscheint statt der wahren Einheit des höchsten Brahman, das ist nur Täuschung (mâyâ). Dieser Wahn trübt den Intellect, so daß Jeder sich als ein Individuum betrachtet, als handelnd und leidend vorkommt. In Wahrheit aber ist das Ich mit dem Absoluten identisch, und es giebt überhaupt nichts als das eine Brahman, das alles ist.

Das Nichtwissen läßt, nach außen projiciert, die Erscheinungswelt entstehen, die also nur ein für unser bedingtes Erkennen unvermeidlicher Schein und Trug ist. Das wahre Wissen, nämlich die Erkenntnis der ewigen Einheit des Brahman, vernichtet den Irrtum. Die Seele wird von ihrer Persönlichkeit befreit und geht im absoluten Brahman auf.

Śaṅkara scheidet zwischen einem höchsten attributlosen Brahman, in dessen Erkennen die Erlösung liegt, und einem niederen attributbehafteten Brahman, wie es uns auf Grund des Nichtwissens erscheint. So gewinnt er einen esoterischen und einen exoterischen Standpunkt und vermag auf diese Weise die verschiedenen und widersprechenden Aussprüche der Upaniṣad einheitlich zu deuten, für die ursprünglich ein festes System, in das sie eingeordnet werden könnten, überhaupt fehlte. Seine Darstellung wechselt nun beständig zwischen beiden Standpunkten, der theologischen Lehre, die der Fassungskraft der Menge angepaßt ist, und der philosophischen, die ewige Wahrheit enthält.

Im niederen Verstande läßt Brahman als persönlicher Gott (Íśvara) die Welt aus sich hervorgehen. Er schafft sie immer von neuem, ohne Anfang, von Ewigkeit her, und zieht sie immer wieder in sich zurück, in endlosem Proceß. Brahman ist zugleich die Materie, aus der die Welt gebildet wird, und der Schöpfer und Former. Es ist pantheistisch die Weltseele und psychologisch das Princip der Individualseele. Als Gott verhängt er über die Seelen ihr Wirken und Leiden, er schafft das Gesetz des Karman, und von ihm hängt auch die schließliche Erlösung ab.

Die einzelnen Seelen wandern, wie in der Lehre des Sâṅkhya, mitsamt ihrem feinen Leibe, geleitet von Verdienst oder Schuld ihres Tuns, durch die Daseinsformen und nehmen so teil an der Evolution und Reabsorption des Kosmos. Durch gute Werke, Frömmigkeit und Studium sind höhere Existenzen zu gewinnen, aber nicht das letzte Ziel der erlösenden Erkenntnis.

Für den empirischen Standpunkt giebt es also, getrennt vom absoluten Brahman, von Ewigkeit her eine Vielheit individueller Seelen, hineingestellt in eine reale Welt, deren Schöpfung und Vernichtung periodisch aus Brahman hervor erfolgt. Der Âtman ist nicht mit dem Brahman identisch und muß aus einem Leibe in den andren hinein wandern in alle Ewigkeit. Jedes Werk, das gute wie das böse, fordert Lohn oder Strafe durch ein folgendes Dasein [20].

Für das höhere Wissen (samyag-daiśana) aber gibt es nichts als nur das Brahman. Es ist sowohl Sein wie Denken. Sein und Denken ist eins. Der Âtman ist das Brahman. Er kann nichts von jenem Verschiedenes sein, denn ein solches ist nicht vorhanden. Da es kein Sein gibt außer Brahman, der Âtman aber existiert, so muß er mit dem ganzen, ewigen, unteilbaren, unwandelbaren Brahman selbst identisch sein. Das eigne Selbst, das durch sich Gewisse, ist nicht ein Teil des Absoluten, es ist das volle Brahman.

Der metaphysische Standpunkt leugnet daher alle Vielheit, also auch die Schöpfung und Existenz der Außenwelt, die Individualität und Seelenwanderung. Die ganze Welt ist nur Brahman und hat über Brahman hinaus keinen Sinn. Die Erscheinungswelt und die Vielheit der Seelen ist nur Schein (mâyâ). Nur das Nichtwissen (avidyâ) läßt uns Brahman als eine nicht einheitliche Erscheinung auffassen. Die Seele verfällt dieser Täuschung, die ihr eine Vielheit von Objecten und ein individuelles Bewußtsein als real vorhält, wie dem Schlummernden ein Traumgebilde erscheint.

Die Wesen sind wie die Gestalten eines Traumes — — wahr, solange der Traum dauert, und nicht mehr wahr nach dem Erwachen. Das Leben ist nur eine Illusion. Die Menschen glauben ihre Schicksale nur zu erleben. In Wirklichkeit haben sie ihre Taten gar nicht getan, besitzen nur ein eingebildetes Karman, und das unendliche Reich der Seelenwanderung (saṃsâra) ist nichts als lauter Schein (mâyâ)[21].

Die Frage, wie diese Mâyâ, der kosmische Irrtum, entsteht, wird von Śaṅkara nicht beantwortet. Da nichts außer Brahman vorhanden ist, müßte sie auch zum allein existierenden Brahman gehören, etwa als ein Traum des Absoluten. Das Rätsel der Außenwelt ist für unser Denken nicht zu lösen. Auch unser eignes Selbst läßt sich zwar nicht beweisen, weil es der Träger jedes Beweises ist[22]. Der Âtman hat aber Evidenz. Nur in sich selbst, in der Tiefe des eignen Wesens, also kann der Mensch die Lösung des Welträtsels finden.

Die Erkenntnis der vollkommenen Identität des eignen Wesens mit dem Weltganzen (aham brahma asmi), das Sichbewußtwerden der Einzelseele als Allseele, befreit vom Wahn der Individualität, vom Leiden des Daseins, es zerstört die Wirkung der Taten, hebt das Gesetz des Karman auf, endet die Kette der Existenzen. Die Erlösung ist nicht eine Folge stufenweiser Vervollkommnung, kein Ergebnis moralischer Läuterung, denn der Âtman ist ja unveränderlich, da er Brahman selbst ist. Es handelt sich nicht um die Erreichung einer höheren Daseinsform in einer vordem nicht bestehenden Vereinigung mit dem Absoluten, sondern nur um das Innewerden der stets vorhandenen Einheit, wobei der Âtman sich als Brahman begreift (tat tvam asi).

Durch Zerstörung des Nichtwissens tritt die wahre, höchste Erkenntnis ein, vor der alle Täuschung verschwindet. Ein Strick mochte im Dunkeln für eine Schlange gehalten werden, im Lichte aber zeigt sich, daß es ein Strick ist, und dann wissen wir, daß es immer nur ein Strick war. So durchschaut der Befreite den Schleier der Mâyâ. Er sieht sich

selbst als das ewige Brahman, alles andre erweist sich als Trug und Sinnentäuschung.

Gute Werke können die Erlösung nicht bewirken. Erforschung des Veda, religiöse Frömmigkeit, Meditation und Askese sind nur Hilfsmittel, indem sie die Hemmungen beseitigen, die dem Eintritt der wahren Erkenntnis entgegenstehen. Ist aber das letzte Wissen erlangt, so sind alle Werke mit ihm hinfällig geworden. Durch die unmittelbare Intuition von der eignen Identität mit dem Brahman werden alle vergangenen guten und bösen Werke ausgelöscht. Wer weiß, daß er Weltgeist ist, der kann nicht länger der Täter seiner früheren Taten als irdische Individualität sein. Dieses Ich ist ebenso wie die Realität der Außenwelt verschwunden. Zugleich erlischt Emplindung und Bewußtsein. Der Schmerz und das Leiden sind aufgehoben.

Für den Wissenden gibt es keine Pflichten mehr, keine Vorschriften des Handelns[23]. In ihm ist der Wahn, der die Voraussetzung alles Tuns bildete, überwunden. Was er fortan tut, ist gleichgültig. Die Werke freilich, deren Frucht das gegenwärtige Leben ist, kann das Wissen nicht mit rückwirkender Kraft aufheben. Es wird also der Leib noch eine Weile fortbestehen, aber die Seele hat keinen Anteil mehr an ihm. Das Karman ist mit Ablauf dieser Existenz ausgeglichen, und es bleiben keine Werke mehr übrig, die ein weiteres Dasein nach sich ziehen könnten. Für den Erlösten tritt also mit dem irdischen Tode auch die ewige Befreiung aus der Welt des Scheins (saṃsâra) ein, im Zustand des Nirvâṇa, der in der unpersönlichen, bewußtlosen Vereinigung mit dem Brahman besteht.

Die universelle Erkenntnis, daß alles, was nicht Seele ist, illusorisch ist, daß die ganze Welt außer dem Selbst nur Schein bedeutet, daß dieses Selbst aber identisch ist mit dem absoluten Brahman, daß außer dem Brahman überhaupt nichts Reales existiert, dieses Wissen hebt die Bedingungen für das Weltdasein der Seele, das nur auf der Täuschung und dem Nichtwissen beruhte, endgültig auf. Der Wissende löst sich also mit dem Eintritt seines leiblichen Todes im ewigen Brahman auf.

Der Ältere Vedânta war vor der Entstehung des Buddhismus vorhanden, das System des Jüngeren Vedânta aber ist erst 1200 Jahre nach dem Tode des Buddha durch Śaṅkara festgelegt worden. Wenn es auch im wesentlichen eine Neubelebung und Ausgestaltung der alten Lehren der Upaniṣad bedeutet, so dürfen die Gedanken des Jüngeren

Vedânta doch niemals ohne Vorbehalt rückwärts übertragen und zu Voraussetzungen des Buddhismus gemacht werden.

Es ist vielmehr eine Einwirkung der Philosophie des späteren Buddhismus auf das Vedânta-System durchaus wahrscheinlich. Über dieses Verhältnis sei vorgreifend kurz Folgendes bemerkt:

Die Grundanschauung der buddhistischen Philosophie ist, daß es kein permanentes Sein, sondern nur ein stetes Werden gibt. Es existiert weder Materie, noch Seele, noch Gott, sondern nur ein Weltgesetz des Entstehens und Vergehens und ein moralisches Gesetz des Karman. Wo infolge erlangter höchster Erkenntnis kein Karman mehr vorhanden ist, tritt Nirvâṇa ein. Das Dasein aller Dinge besteht in Reihen von Momentanexistenzen. Jedes Ding ist nur für einen Augenblick vorhanden und wird im nächsten durch ein Facsimile seiner selbst ersetzt, etwa wie der Vorgang im Kinematographen bei den rasch folgenden Einzelbildern, die den Anschein einer beharrenden Existenz ergeben.

Der ältere Buddhismus sah die Dinge als vergänglich und flüchtig, aber doch als wirklich an. Das Mahâyâna aber führte dann zum philosophischen Nihilismus (śûnyavâda) des Nâgârjuna, der leugnete, daß hinter der Erscheinung etwas Positives liege. Seine Nachfolger gelangten durch Einschränkung des radicalen Nihilismus zu einem reinen Idealismus. Danach hat nur unser Denken Wirklichkeit, die Welt existiert nur in unsren Gedanken, indem deren Inhalt nach außen projiciert wird und ein täuschendes Bild hervorruft.

Śaṅkara, der große Feind des Buddhismus, mag doch von der Lehre des Nâgârjuna, der eine höhere und niedere Wahrheit annahm, dazu angeregt worden sein, die in den Upaniṣad enthaltenen Widersprüche, namentlich den zwischen Brahman-Einheit und Weltwirklichkeit, dadurch zu lösen, daß er Letztere nur für das Reich des niederen Wissens gelten ließ, sich mit dem höheren Wissen aber über den Dualismus des Sâṅkhya erhob zur transscendenten Einheit. Der orthodoxe Standpunkt verlangte dabei, daß das höchste Brahman nicht durch das philosophische Denken ergründet werden kann, sondern nur in der Offenbarung zu finden ist, die im Veda gegeben ist[24].

## *Jaina und Bauddha*

Die religiösen Anschauungen und philosophischen Lehren des alten Indien bildeten die notwendigen Voraussetzungen bei der Entstehung des Buddhismus zu einer Zeit, die alle Zeichen der Ermüdung und Zersetzung trug.

Die Erkenntnis vom Leiden der Welt, der Wunsch nach Befreiung aus dem Strome der Seelenwanderung, das Streben nach Erlösung von der Existenz hatten schon früh asketische Richtungen entstehen lassen, die ihre Lehren zunächst unter Geheimhaltung in der Zurückgezogenheit der Waldesstille pflegten. So bildete sich ein zweiter geistlicher Stand, unabhängig von der von Geburt zum Priesteramte berufenen Kaste der Brahmanen. Es entstanden verschiedene Kreise von frommen Männern, die aus innerem Antriebe ihrem religiösen Bedürfnisse eignen Ausdruck gaben, die Erlösung mit verschiedenen Mitteln zu erlangen suchten.

Innerhalb des orthodoxen Brahmanentums bestand eine Anzahl philosophischer Schulen, die der vedischen Überlieferung mehr oder weniger folgten, deren Ziel stets die Befreiung vom Leiden des Daseins bildete, das ihnen durch theoretisches Wissen, verdienstliches Handeln, asketische Übung und ekstatische Entrückung erreichbar schien.

*Die Askese* ist eine uralte Erscheinung im indischen Leben. Strenge Selbstzucht und besondere Übungen der Concentration dienten als Vorbereitung auf das vedische Opfer, unter den Brahmanen selbst gab es berufsmäßige Asketen (śramaṇa, yogin), die als Bettler (muni) lebten oder ihre Lehren als Wanderprediger (parivrâjaka) verbreiteten, andere zogen sich nach schlimmen Erfahrungen im weltlichen Stande in die Einsamkeit zurück und wurden Waldeinsiedler (vânaprastha). Die asketischen und mystischen Grundsätze wurden besonders von den Anhängern des Yoga vertreten, die als rechtgläubig anerkannt waren.

Das philosophische Denken und die religiöse Betätigung konnte sich in Indien frei äußern und daher auch rasch in abweichenden Formen verzweigen. Es entstanden so auch neue Richtungen mit selbständigen Lehrmeinungen, die nicht streng auf dem Boden des Veda standen, ohne zunächst in einen bewußten Gegensatz zu dessen orthodoxer Überlieferung zu treten. Ein Gegensatz erwuchs erst daraus, daß einzelne Schulen die Autorität des Veda nicht anerkannten und sich dadurch außerhalb des Brahmanentums stellten.

*Die asketischen Erlösungslehren* gewannen nun eine Tendenz des Widerspruches zur historischen Tradition, die sie in den Augen der Brahmanen als heterodox erscheinen lassen mußte. Ein weiterer Schritt war es dann, daß jene selbständigen Asketen auch mit der Absicht einer Reform auftraten, die sich gegen das zünftige Brahmanentum richtete. Sie setzten sich in deutlichen Gegensatz zur starren Lehre des Veda und zum Kastenzwange, mit dem die Brahmanen das Leben des indischen Volkes beherrschten, und forderten volle Freiheit für ihre Überzeugungen.

Zu den so entstehenden Secten gehörten neben andren die „Entfesselten“ (Nirgrantha, Nigaṇṭha). Ein Zweig der Nirgrantha, der sich auf Pârśva im VIII. Jahrhundert als Stifter berief, erhielt eine Reform mit strengerer Askese durch Vardhamâna, den Sohn des Siddhârta von Kuṇḍapura, der als Mönch den Namen Nirgrantha Jñâtiputra (Nigaṇṭha Nâthaputta) erhielt, einen Zeitgenossen des Buddha Gautama. Von seinen Anhängern wurde dieser Mahâvîra „der große Held“ oder Jina „der Sieger, Überwinder“ genannt, und die von ihm begründete Richtung nahm den Namen der Jaina-Secte an.

Nach der Lehre des Mahâvîra ist die Seele (jîva) identisch mit dem Brahman-Âtman, ihrem Wesen nach Erkenntnis, aber jede Seele ist ein selbständiges Individuum. Nach den Taten (karman) richtet sich die Beschaffenheit des Leibes, den die Seele zum Aufenthalt erhält. Eine Seele, deren Karman aufgebraucht ist, geht zur ewigen Ruhe ein, behält aber Fortexistenz. Die Erlösung wird bewirkt durch Askese, die das Karman vernichtet. Sie besteht in Selbstpeinigung des Körpers, Ausrupfen der Haare, Nacktgehen, strengem Fasten, das bis zum Selbstmorde durch freiwilligen Hungertod geht.

Die Jaina zerfielen später wieder in zwei Zweige, die Śvetâmbara „Weißgekleideten“ und die Digaṃbara „Luftbekleideten“. Letztere gingen, wie Mahâvîra selbt, nackt und gehören zu jenen Asketen, die von den Griechen als Γυμνοσοφισταὶ bezeichnet wurden. Die Śvetâmbara trugen Kleidung und nahmen auch Frauen in ihre Secte auf, die die strengere Richtung nicht der Erlösung für fähig hielt[25]. Von einem Schüler des Mahâvîra, Gośâla Maskariputra (Gosâla Makkhaliputta), ging die fanatische Sekte der Âjîvika (Âjîvaka) „Lebenslänglichen Büßer“ aus, die Fasten und Leibeskasteiungen in übertriebenem Maße übten[26].

Die allgemeinen Gebote der Jaina waren Schonung alles Lebens, Wahrhaftigkeit, Keuschheit, Achtung fremden Eigentums, Aufgabe eignen Besitzes. Namentlich die erste Forderung wurde mit größter Strenge gewahrt, so daß der Asket das Ungeziefer an seinem Leibe duldete, den Weg vor seinen Füßen mit einem Besen fegte und seinen Mund mit einem Tuche verband, um nicht versehentlich ein kleines Lebewesen zu zertreten oder zu verschlucken.

Mahâvîra und Gautama waren zur gleichen Zeit und auch in den gleichen Landgebieten tätig. Die gleichzeitig entstandenen Lehren des Jinismus und Buddhismus haben viel Ähnliches. Die Hauptunterscheidungspunkte sind die Annahme individueller Seelen und die stärkere Betonung der Askese bei den Jaina. Die Lehre der Jaina stand der

orthodoxen Philosophie des Brahmanismus näher und konnte sich daher in Indien mit dauernderem Erfolge behaupten als die buddhistische. Sie geriet später unter starke Beeinflussung der religiösen Kulte des Hinduismus. So entwickelte sich bei den Jaina ein Heiligenkult, nach dem dann Mahâvîra nur als der letzte von 24 Überlieferern der Wahrheit (Tîrthaṅkara) verehrt wurde [27].

* * *

So war auch der Buddhismus, die von Gautama verkündete Lehre, bei ihrem Entstehen nur eine unter zahlreichen gleichzeitigen philosophisch-theologischen Schulen mit dem Charakter jener asketisch-mystischen Reform-Secten. Der Buddha Gautama war nicht der einzige und auch nicht der erste Heilslehrer, sein System bedeutete nichts grundsätzlich Neues in Indien, es stand nur als eine besondere Form neben verschiedenen Erlösungslehren andrer Art.

Die Richtung der Bauddha wollte aber nicht nur eine besondere Gedankenwahrheit oder Vorschrift der Lebensführung geben, sie bezweckte eine religiöse und sittliche Reform des Menschen in tieferem Sinne als die übrigen Systeme.

Auch die buddhistische Lehre charakterisiert sich zunächst als eine Reaction gegen den Brahmanismus. Zwar bestand zu Lebzeiten des Stifters kein absoluter Gegensatz und keine principielle Feindschaft zwischen Brahmanen und Asketen. Gautama predigte an den heiligen Orten der Brahmanen und disputierte mit ihnen. Er hatte zwei Lehrer im Yoga und ist zu diesen, wenn er sich auch von ihnen unbefriedigt abwandte, doch nicht in Gegensatz getreten, denn er wollte ihnen als den Ersten seine eigne Lehre verkünden.

In religiöser Hinsicht freilich bedeutete die Lehre des Buddha einen vollkommenen Bruch mit den altgeheiligten Anschauungen. Sie lehnte den vedischen Glauben in allen seinen Formen durchaus ab. Gautama verwarf vor allem den Kastenzwang der Brahmanen, das Opferwesen und die Verdienstlichkeit des Rituals. Er setzte sich damit über alle Traditionen des altindischen Lebens hinweg.

Ihre philosophische Grundlage aber hatte die buddhistische Lehre durchaus in den bestehenden Systemen des indischen Denkens. Die Gedanken des Buddhismus sind vorgezeichnet im Vedânta, Sâṅkhya und Yoga. Dabei muß freilich stets festgehalten werden, daß damit nicht eigentlich die in den wesentlich jüngeren Schriften dieser Richtungen ausgedrückten Lehren gemeint sind, sondern deren ältere Formen, die uns nicht überliefert sind.

Auch Gautama ging wie die meisten indischen Denker von der in den Upaniṣad gegebenen philosophischen Grundlage aus und entwickelte daraus einen Idealismus, der mit jenem des Jüngeren Vedânta in den *Hauptzügen übereinstimmt.*

Der Buddhismus hat sich in seiner Theorie mit seiner Terminologie und Speculation vorwiegend an das Sâṅkhya angelehnt. Die philosophischen Gedanken waren für Gautama vollkommen gegeben. Er hat die Formen, in denen er seiner eignen Lehre Ausdruck gab, nicht selbst geprägt[28].

*In seiner Praxis aber ist der Buddhismus vielfach dem Yoga gefolgt.* Er hat allerdings der Askese, auf die im Yoga ein Hauptgewicht gelegt wurde, an sich keinen verdienstlichen Wert beigemessen. In der Übung der Meditation aber hat der Buddhismus sich vollkommen der Yoga-Praxis angeschlossen.

*Insbesondere knüpfte Gautama an die schon innerhalb des Brahmanismus* aufgetretene Mystik an. In dem Begriff des Brahman als Weltseele war eine Verjenseitlichung der Wesensform dieser Welt geschaffen worden. Die Lehre ekstatischer Versenkung trug im Yoga ausgesprochen mystisches Gepräge, und gerade diese Seite übernahm der Buddhismus *nahezu vollständig.*

Es ist somit für die Entwicklung der buddhistischen Lehre festzuhalten, daß seine Elemente keine Neuschöpfungen sind, sondern bestehenden Quellen entstammen. Die schon im Vedânta, Sâṅkhya, Yoga ausgedrückten Gedanken spiegeln sich überall in den Reden des Buddha Gautama[29].

*Buddha aber hat stärker als je zuvor das Weltleiden betont.* Er hat die pessimistische Grundstimmung, die bereits im indischen Denken lag, wesentlich verschärft, indem er die Tatsache des Leidens, die auch für das Sâṅkhya von besonderer Bedeutung war, zum Fundament seines ganzen Lehrgebäudes machte.

Schließlich aber erhielt die Erlösungslehre durch Buddha einen ganz andern Sinn. Es handelte sich für ihn nicht mehr um die Befreiung einer existenten und in die reale Außenwelt verstrickten Seele. Die von der indischen Philosophie aufgestellten Wesenheiten von Materie und Seele werden vom Buddhismus als nichtexistierend geleugnet. Im Brahmanismus war das Erfassen des Brahman-Âtman, das Aufgehen der Einzelseele in der Weltseele ein positives Ziel. Für den Buddhismus bleibt zuletzt nichts Wirkliches mehr übrig, und das Erlöschen im Nirvâṇa bedeutet ein negatives Ziel. Die buddhistische Lehre ist eine negativistische. Was im Buddhismus an Positivem gegeben ist, gehört in das Gebiet der Mystik.

## Kapitel III

## DAS LEBEN DES BUDDHA GAUTAMA

Es erhebt sich zunächst die Frage, ob Buddha überhaupt eine historische Persönlichkeit war. Dies muß als zweifellos gelten. Die Überlieferung berichtet von ihm viele Züge, die nicht auf bloßer Erfindung beruhen können. Die Lehre enthält deutliche Beweise von dem Menschen Buddha, der sie gelehrt hat. Die Persönlichkeit des Stifters ist ein wichtiger Bestandteil des ganzen Gebäudes, der nicht fortzuleugnen ist. Daß er gelebt, ist aus den Wirkungen zu erkennen, die er hervorgerufen. Alle Zweifel hierüber sind aber beseitigt worden, seit man die Inschriften aus der Zeit des Königs Aśoka aufgefunden hat, die den historischen Buddha bezeugen.

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wann Buddha gelebt habe. Die Angaben darüber gehen sehr weit auseinander. Die buddhistische Tradition ist hierfür keine sichere, und die europäische Wissenschaft hat kein einwandfreies Ergebnis erreicht.

Gegenüber den Angaben des Südlichen Buddhismus, die als die zuverlässigeren zu betrachten sind, hat der Nördliche Buddhismus das Leben Buddhas mit absichtlicher Tendenz in ein viel höheres Alter zurückverlegt. Während im Hînayâna das Nirvâṇa zwischen 480 und 470 ante angenommen wird, wird es ihm Mahâyâna für 688, 942, 947, 949 angesetzt. In China und Japan rechnet man die Lebenszeit meist für 1027—947, doch werden auch andre Daten genannt, die in noch ältere Zeit hinaufreichen[30].

Umgekehrt hat man aus den Inschriften auch auf eine erheblich jüngere Lebenszeit schließen wollen, so daß bei den Indologen die Angabe des Todesjahres zwischen 480 und 388 ante schwankt. Die neueste Forschung nimmt *477* oder *480* als das Wahrscheinlichste an. Nach den glaubhaften Angaben aller Texte über die Lebensdauer von 80 oder 81 Jahren wäre die Geburt zwischen 561 und 557 anzusetzen.

Außerordentlich schwer zu entscheiden ist die weitere Frage, was von dem Lebenslaufe des Buddha, den die vielgestaltige Überlieferung schildert, geschichtliche Tatsache sein kann. Das wirkliche Leben des Stifters ist mit Zügen der Legende mehr und mehr umkleidet worden, so daß es kaum möglich erscheint, daraus den historischen Kern rein auszuscheiden.

Im eigentlichen Buddhismus der ältesten Zeit trat die Person des Buddha noch hinter seiner Lehre zurück. Erst im Mahâyâna gewann die

Persönlichkeit des Stifters jene erhöhte Bedeutung, die einmal ihn zum göttlichen Wesen erhob und dann die Erzählung von seinem Leben zur Ausgestaltung brachte. Wir besitzen aus diesem Grunde keine historisch zuverlässige Lebensbeschreibung, sondern nur Legenden später Entstehung.

Was nach Ausschaltung des zweifellos der nachträglichen religiösen Erfindung Zugehörigen übrigbleibt als geschichtlicher Kern, das kann aus dem Buddhaleben in der Litteratur nur nach der Annahme der größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit abgeleitet werden. Die Legende ist das Gegebene. Ein davon unabhängiger Geschichtsbericht existiert nicht. Die vorhandenen biographischen Fragmente sind zudem erst in sehr viel späterer Zeit zu einem einheitlichen Lebensbilde verwertet worden, als bereits jüngere Theorien wirksam geworden waren, die in Buddha nicht mehr den Menschen, sondern den Gott sahen, so daß sein Erscheinen auf Erden im Zusammenhange mit den religiösen Vorstellungen einen Rahmen übernatürlicher Ereignisse erhalten mußte.

Alle Chronologie ist dabei durchaus unzuverlässig. Für das Wann der Vorgänge hat man in Indien niemals ein rechtes Organ gehabt[31]. Es lassen sich daher nur wenige Einzelheiten aus dem Leben Gautama's mit Sicherheit feststellen, um so weniger, als von einer indischen Geschichte jener Zeit eigentlich, beim Mangel historischer Litteratur, überhaupt kaum die Rede sein kann.

* * *

Aus nordwestlicher Richtung werden die indogermanischen Arier nach Indien eingedrungen sein, wo sie zunächst das Pangâb eroberten, unter Verdrängung der dravidischen Bevölkerung. Das Land wurde unter die Sieger zersplittert in kleine Fürstentümer, die miteinander in beständigen Fehden lagen. Die Entwicklung ging ohne Zusammenhang mit andren Reichen indogermanischer Völker vor sich, auch die früher vorhanden gewesene Verbindung mit den verwandten Stämmen in Irân war nach dem Überschreiten der Gebirgsschranken jedenfalls verloren.

Einen Einfluß nach außen scheinen die ältesten indischen Staaten nicht ausgeübt zu haben, auch haben sie kaum erhebliche Einwirkungen durch fremde Gewalt erfahren. Die Kraft der zahlreichen arischen Stämme erschöpfte sich ganz in inneren Kämpfen. Von ihren Teilkönigreihcen und Kleinfürstentümern ist nur ein unsicheres Bild zu gewinnen. Für die Vorgänge im eignen Lande fehlte den Indern der

historische Sinn. In ihrer umfangreichen Litteratur finden sich darüber keine zuverlässigen Aufzeichnungen. Es gibt daher keine bestimmte Geschichte des Landes Indien vor der Zeit des Buddha und auch eigentlich nicht vor der Eroberung durch Alexander.

Vom Indus-Stromlande waren die arischen Eroberer allmählich weiter nach Osten vorgedrungen, bis in das Ganges-Tal. Dort entstanden die Reiche von Kośala (Kosala) und Magadha, nördlich und südlich des Stromes, die unter den übrigen Kleinstaaten größere Bedeutung gewannen. Zur Zeit, in der Gautama auftrat, herrschte in Kośala König Prasenajit (Pasenadi), in Magadha König Bimbisâra. Der letztere wurde (im Jahre 485 ?) von seinem Sohne Ajâtaśatru (Ajâtasattu) umgebracht, der sich darauf des Thrones bemächtigte. Dieses Ereignis fällt in die letzten Lebensjahre des Buddha.

Magadha erlangte dann eine Art Vorherrschaft unter den Teilreichen in Nordindien. Es herrschte dort die Dynastie der Śaiśunâga bis gegen 350, dann diejenige der Nanda (350—315), deren letzter König Dharmananda war zur Zeit Alexanders des Großen.

Im Stromgebiet des Ganges (Gaṅgâ) und in den Gegenden nördlich davon bis an die Gebirgskette des Himâlaya war der Schauplatz, auf dem sich das Leben und Wirken des Buddha abspielte. Die Ortsangaben der Überlieferung können wohl als zuverlässige gelten.

Die Hauptstadt des Reiches Kośala war Śrâvastî (Sâvatthî), diejenige von Magadha war Râjagṛha (Râjagaha). Die Heimat des Buddha war der Ort Kapilavastu (Kapilavatthu) am Rohiṇî-Flusse, nahe der Grenze von Nepâl. In der Nähe lag der Lumbinî-Hain, in dem er geboren wurde. Seine Lage ist durch eine Inschrift aus der Zeit König Aśoka's festgestellt worden.

Seine Erleuchtung erlangte der Buddha in der Nähe des Ortes Urubilvâ (Uruvelâ) bei Gayâ (Buddha-Gayâ) südlich von Râjagṛha. Seinen Tod fand er zu Kuśinagara (Kusinârâ) am Flusse Hiraṇyavatî östlich von Kapilavastu, im Gebiet der Malla-Fürsten. Am Ganges lagen die Orte Kauśâmbî (Kosambî), Bârâṇasî (das heutige Benares), Vaiśâlî (Vesâlî, heute Basaṛh) nördlich des späteren Pâṭaliputra (= Patna). Letzteres gehörte zum Fürstentum der Licchavi, im Anschluß an Magadha.

Von Bedeutung sind die Haine, die der Gemeinde der Bauddha, von Gönnern unter den Laienanhängern zur Verfügung gestellt, zu vorübergehendem Aufenthalt dienten, der Jetavana des Anâthapiṇḍada bei Śrâvasti, der Veḷuvana bei Râjagṛha, der Nigrodha-Hein bei Kapilavastu, der Mango-Hain der Ambapâli bei Vaiśâlî, ferner der Tierpark Ṛṣipatana

(Isipatana) bei Benares und der „Geierberg“ (Gṛdhrakûṭa, Gijjakuṭa) bei Râjagṛha als Predigtstätten.

Gautama gehörte zum Geschlechte der Śâkya (Sakya)[32]. Sein Vater Śuddhodana war wohl eher ein adliger Grundbesitzer als ein wirklicher König. Der Name seiner Mutter Mâyâ läßt eine Deutung im mystischen Sinne zu. Sein Weib wird in den Texten verschieden genannt[33]. Sein Sohn Râhula scheint eine geschichtliche Person gewesen zu sein, die in der Entwicklung des Ordens eine Rolle spielte.

Nach einer Zeit weltlichen Genusses wandte Gautama sich der religiösen Askese zu, wurde ein Schüler der bestehenden Richtungen (Sâṅkhya-Yoga), gelangte dann aber zu abweichender Überzeugung, die er als die eigne Lehre verkündete, und begründete eine Gemeinde. Dies mögen die dürftigen Tatsachen sein, an die sich die Erinnerung des Meisters bei Jüngern und Anhängern anspann, wie sie in den Unterredungen und Belehrungen, die er gegeben, fortlebte. Wichtiger als die äußeren Ereignisse seines ganz nach innen gerichteten Lebens war seine Persönlichkeit, die Wirkung seiner Worte und seines Vorbildes. Die mystischen Gedanken seiner Lehre erzeugten auch einen geheimnisvollen Nimbus um seine Person. Der Meister wurde zum Helden der Legende. Die indische Neigung, abstracte Gedanken mit Bildern und Gestalten wiederzugeben, erwies sich wirksam, und die Phantasie schuf eine Fülle von Erzählungen, die den Menschen Gautama nicht nur als Heiligen schilderten, sondern zum göttlichen Wesen, zur Incarnation der höchsten Weisheit, Güte und Wahrheit erhoben. Das innerste Wesen der buddhistischen Gedanken hat vielfach seinen tiefsten Ausdruck gefunden in der Buddha-Legende. Sie ergänzt die abstracten Lehren durch eine, wenn nicht geschichtliche, doch psychologische Wirklichkeit.

Die vollständige Legende vom Leben des Buddha existiert nur im Nördlichen Buddhismus. Dies ist nicht wunderbar, weil in der ältesten Periode die Lehre das Wichtigste war und die Person ihr gegenüber an Bedeutung zurücktrat. Daher enthält der Pâli-Canon keine eigentliche geschlossene Biographie. Bruchstücke einer solchen finden sich im Mahâvagga des Vinaya-piṭaka und im Sutta-nipâta des Sutta-piṭaka. Das Mahâ-parinibbâna-sutta im Dîgha-nikâya des Sutta-piṭaka berichtet die letzte Lebenszeit und den Tod.

Von Wichtigkeit sind auch die in der buddhistischen Litteratur häufigen Lebensbeschreibungen früherer Buddhas, weil in der religiösen Legende

der Lebenslauf eines jeden Buddha ein typischer ist. Solche sind enthalten im Mahâpadâna-sutta, in der Buddhavaṃsa, im Cariyâ-piṭaka, die Teile des Sutta-piṭaka bilden, und vor allem in den Jâtaka, den Erzählungen von früheren Existenzen des Buddha.

Eine vollständige Lebensbeschreibung mit Ausschluß der letzten Zeit gibt die Nidâna-kathâ, wahrscheinlich ein Werk des Buddhaghoṣa aus dem V. Jahrhundert post, das zur nicht-canonischen Pâli-Litteratur gehört.

Die Sanskrit-Litteratur des Mahâyâna enthält mehrere Buddha-Legenden, so vor allem das Mahâvastu (wohl aus dem II. Jahrhundert ante), den Lalita-vistara (wahrscheinlich aus dem II. Jahrhundert post), das Abhiniṣkramaṇa-sûtra. In epischer Form ist das Leben des Buddha behandelt worden in dem Buddhacarita des Aśvaghoṣa (um 100 post)[34].

Die Auffassung des Hînayâna unterscheidet sich von der des Mahâyâna vor allem darin, daß bei ihr Buddha nicht von Mâra versucht wird, keine Wunder wirkt und noch nicht die Rolle des Welterlösers hat, Züge, die erst die religiöse Ausgestaltung der Nördlichen Schule hinzugefügt hat.

Die Legende ist vielfach von mythologischen Elementen indischer und fremder Herkunft beeinflußt worden. Es scheint sich mit der Überlieferung vom Leben des Stifters auch ein Sonnenmythus verbunden zu haben[35].

Wenn im Folgenden das Leben des Buddha kurz darzustellen ist, so soll dies nach der Quelle des Lalitavistara und des Mahâparinibbâna-sutta geschehen. Für die erste Quelle überwiegt das Legendenhafte stark das Historische, während in der zweiten die Erinnerung an wirklich Gehörtes und Erlebtes deutlicher zum Ausdruck kommt.

Es wird sich dabei nicht um eine Trennung des Historischen vom Legendären handeln. Es soll das Leben des Buddha überhaupt nicht unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, daß darin eine in allen Zügen wahre oder auch nur glaubhafte Geschichte gegeben, sondern eben jene große Legende selbst, die einen wichtigen Bestandteil der buddhistischen Lehre bildet. In ihr ist das Leben des Stifters, der zwar ohne Zweifel eine geschichtliche Persönlichkeit gewesen, ganz vom späteren Beiwerke mystischer und symbolischer Erzählungen umrankt. Die Buddha-Legende setzt daher die Entwicklung des Buddhismus in einem bestimmten religiösen Sinne voraus, wie sie sich im Mahâyâna vollzogen hat, die aber bei unsrer Darstellung erst in einem andren Abschnitt ausgeführt werden kann.

* * *

Das Leben des Buddha ist in der Legende dargestellt nach den 12 Hauptereignissen, welche Episoden des Lebenslaufes bilden, nämlich: 1. Das Herabsteigen aus dem Götterhimmel. 2. Das Eingehen in den Mutterleib. 3. Geburt. 4. Jugend. 5. Vermählung und Leben im Palast. 6. Flucht. 7. Askese. 8. Erleuchtung. 9. Kampf mit Mâra. 10. Erwachen. 11. Das Drehen des Rades. 12. Nirvâṇa. Der Lalita-vistara gibt hiervon die ersten 11 Abschnitte, das Mahâ-parinibbâna-sutta den letzten.

1. Die Anschauungen über die Präexistenz des Buddha gehören dem späteren Glauben an. Der Bodhisattva, der zu seinem letzten Erdendasein, in dem er zum Buddha werden soll, wiedergeboren werden soll, lebt mit den Göttern im Tuṣita-Himmel. Er hat die Wahl, Weltherrscher (Cakravartin) oder Welterlöser (Buddha) zu werden. Die Bestimmung zur Laufbahn beider ist durch die 32 Zeichen des „Großen Wesens" (mahâpuruṣa) angedeutet.

Die Götter bestimmen die Zeit der irdischen Geburt und das Geschlecht, in dem der Bodhisattva zur Welt kommen soll. Als seine Eltern werden für würdig befunden König Śuddhodana von Kapilavastu aus dem Stamme der Śâkya und die Königin Mâyâ, Tochter des Śâkya-Fürsten Suprabuddha.

Der Bodhisattva nimmt Abschied von den Göttern und bestimmt seinen Nachfolger, den künftigen Buddha der nächsten Weltperiode, den Bodhisattva Maitreya, als Lehrer des Gesetzes im Himmel. Beim Herabstieg zur Erde geschehen wunderbare Vorzeichen.

2. Der Bodhisattva geht als junger weißer Elefant (Symbol der Milde) zur rechten Seite in den Mutterleib ein. Mâyâ träumt dies, teilt den Traum dem Könige mit, und die Brahmanen prophezeien die Geburt eines Kindes, das entweder Weltherrscher oder Erlöser zu werden bestimmt ist[36].

Es ist nicht gesagt, daß Mâyâ Jungfrau gewesen, nur daß sie noch kein Kind geboren hatte. Sie bittet nach der Empfängnis des Bodhisvatta den König um Enthaltsamkeit. Das Kind weilt 10 Monate im Mutterleibe, sitzend in der Meditationsstellung. Während der Schwangerschaft geschehen viele Wunderzeichen.

3. Im Lumbinî-Haine vor der Stadt Kapilavastu wird der Bodhisattva schmerzlos geboren. In der Natur begeben sich wunderbare Erscheinungen. Das Kind macht sieben Schritte nach den vier Himmelsgegenden und spricht: „Ich bin der Erste in der Welt, dies ist meine letzte Geburt, enden werde ich das Leiden von Geburt, Alter und Tod." Es zeigen sich an ihm die 32 großen Schönheitszeichen (lakṣaṇa) und die 80 kleinen Abzeichen (anuvyañjana).

Mâyâ stirbt bei der Geburt[37]. Die Erziehung des Kindes übernimmt seine Tante, die Schwester der Königin Mâyâ, Mahâ-Prajâpatî Gautamî, die ebenfalls eine Frau im Harem des Śuddhodana war[38]. Der Prinz erhält den Namen Sarvârthasiddha (oder Siddhârtha). Der Einsiedler (ṛṣi) Asita kommt aus den Bergen des Himâlaya, um das Kind zu sehen, erkennt an ihm die 32 großen Zeichen und verehrt es[39].

4. Das Kind zeigt frühreife Weisheit. Es wird in den Tempel geführt, wo ihm die Götterbilder zu Füßen stürzen: „Ich bin erhaben über alle Götter." In der Schule sind ihm alle Schriftarten bekannt. Schon in jungen Jahren sucht er die Einsamkeit auf, verweilt unter einem Rosenapfelbaum (jambu) in der Stellung der Yogameditation (paryaṅka) und erreicht die höchste Stufe.

5. Dem jungen Prinzen wird im Palast sorgfältige Erziehung zuteil. Er willigt in die Vermählung, die sein Vater wünscht, mit 16 Jahren. Es wird eine Erprobung seiner Kunstfertigkeiten veranstaltet, bei der Siddhârta alle Mitbewerber, auch seinen feindlichen Vetter Devadatta, leicht besiegt. Der Kampfpreis ist Gopâ, die Tochter des Koliya-Fürsten Daṇḍapaṇi, mit der die Hochzeit gefeiert wird[40].

Es wird nur von einer Gemahlin des Buddha berichtet, die seine Cousine gewesen. Ihr Name wird in den Texten verschieden angegeben (Yaśodharâ). Der Prinz genießt die Freuden des Harems, in dem ihm 84 000 Frauen als Tänzerinnen aufwarten. Die irdischen Genüsse sollen ihn im weltlichen Leben festhalten. Er wird streng bewacht, damit er nicht entweiche, wozu er Neigung verrät.

Mit seinem Wagenlenker Chandaka (Channa) unternimmt er gelegentliche Ausfahrten. Bei einer solchen hat er vier Begegnungen mit einem Greise, einem Kranken, einem Leichnam und einem Bettelmönche. Hierdurch wird ihm das Leiden und die Vergänglichkeit des Lebens zum Bewußtsein gebracht, und er beschließt, der Welt zu entsagen, um ein Bettler (bhikṣu) zu werden[41].

6. Es erfaßt ihn der Überdruß am Leben, der Ekel vor der Welt. Die Weiber seines Harems, die er im Schlafe erblickt, erscheinen ihm als widrige Leichen. Er will von Weib und Kind Abschied nehmen, gibt dies aber auf, um nicht in seinem Entschlusse wankend zu werden. So führt er, im Alter von 29 Jahren, das „Große Scheiden" (abhiniṣkramaṇa) aus. Er läßt durch seinen treuen Wagenlenker Chandaka sein Roß Kaṇṭhaka[42] satteln und flieht aus dem Palaste. Er schneidet sich mit dem Schwerte die Haare ab und tauscht die prächtigen Gewänder gegen Bettlerkleidung[43].

7. Er führt nun ein Leben als Asket für die Dauer von 6 Jahren. Er zieht als Bettelmönch von Ort zu Ort. Er begibt sich zu zwei Lehrern des Sâṅkhya-Yoga-Systems, Ârâḍa Kâlâpa (Âḷâra Kâlâmo), dann Rudraka Râmaputra (Uddaka Râmaputta), scheidet aber von beiden unbefriedigt. Fünf Jünger des Rudraka begleiten ihn[44].

So kommt er nach Gayâ und läßt sich zu Urubilvâ am Flusse Nairañjanâ (Nerañjarâ) nieder. Er übt dort die aufs Höchste gesteigerte Askese, sitzt jahrelang bewegungslos in Meditation unter vollständiger Hemmung des Atems, in scharfem Fasten mit zunehmender Nahrungsenthaltung. Sein Körper schwindet dahin. Seine Mutter hört, daß er tot sei, steigt aus dem Götterhimmel herab und klagt um ihn. Mâra, der Böse, versucht ihn, indem er ihm die Weltherrschaft verspricht, wenn er die Absicht, ein Buddha zu werden, aufgäbe.

*Dann aber erkennt er die Nutzlosigkeit der Askese. Für die richtige* Meditation, die zur Erleuchtung führen soll, ist die ungeschwächte Kraft *des Körpers erforderlich. Weder Sinnenlust noch* Selbstpeinigung dienen zur Erlösung. Als er die Askese aufgibt, verlassen ihn seine fünf Jünger und gehen nach Benares. Er nimmt nun wieder Nahrung zu sich, als erste ein Milchreisgericht, das ihm ein Mädchen Sujâtâ bereitet.

8. Als Vorbereitung auf die höchste Erleuchtung erfolgt der Eintritt in den Bodhi-Kreis. Es findet eine Unterredung mit dem Schlangenkönig Kâla statt.

9. Der Bodhisatta fordert den Bösen heraus. Mâra sendet seine Heerscharen zum Kampfe gegen ihn, die ihm nichts anhaben können. Noch einmal verspricht Mâra dem Heiligen die Weltherrschaft als Cakravartin, wenn er darauf verzichte, Welterlöser zu werden. Die drei Töchter des Mâra, Ratî („Lust"), Aratî („Sehnsucht"), Tṛṣṇâ („Begierde"), versuchen vergeblich ihre Verführungskünste und werden in alte Weiber verwandelt[45]. Dann versenkt sich der Bodhisattva in die Meditation und erreicht deren 4. Stufe.

10. Der Bodhisattva erkennt alle Phänomene als Schein (mâyâ). Er erwirbt die Fähigkeit, seine eignen früheren Lebensläufe zu schauen. Er ergründet die 12 Ursachen (nidâna) des Leidens. Er sieht, daß das Leiden eine notwendige Folge der Existenz ist (Vier Wahrheiten).

Damit ist die Wandlung unter dem Bo-Baume (bodhivṛkṣa, -rukkha = Ficus religiosa) vor sich gegangen. Der Bodhisattva ist zum Buddha geworden. Er ist nun ein Vollkommen-Erwachter (samyak-saṃbuddha). Alle Buddhas und Götter begrüßen ihn als den Tathâgata, und es geschehen Wunderzeichen. Durch die höchste Erkenntnis hat er die Be-

gierde (tṛṣṇâ, tanhâ) überwunden, den Geburtenkreislauf (saṃsâra) aufgehoben, das Leiden geendet.

Mâra fordert ihn auf, ins Nirvâṇa einzugehen. Mâra will damit, im Sinne des Mahâyâna, den Erleuchteten, dem er nun nichts mehr anhaben kann, überreden, ein Pratyeka-Buddha zu werden, der sich mit der eignen Erlösung begnügt, ohne die höhere Aufgabe zu erfüllen, der Menschheit das Heil zu verkünden.

Der Buddha muß auch die Anfechtung der Brahmanen überwinden und den Kampf mit den Elementen bestehen. Nach der Erleuchtung unter dem Bo-Baume war der Schlangenkönig Mucalinda herzugekommen, der nun den Heiligen mit seinem Leibe umschlingt und so vor Regen und Kälte schützt.

Mit starkem Glauben an sich selbst entschließt sich der Buddha, seine irdische Aufgabe zu erfüllen. Er zögert aber noch, seine Lehre zu verkünden, weil er die großen Schwierigkeiten erkennt. Seine Zweifel werden ihm aber genommen durch die Erscheinung des Gottes Brahmâ (Brahmâ sahaṃpati), der ihn aus Mitleid zu allen Wesen dazu bestimmt, die neue Wahrheit den Menschen mitzuteilen, die er weder durch das Studium des Veda noch durch die Übungen der Askese, sondern durch die Erleuchtung zu unmittelbarer Erkenntnis gewonnen hat.

11. Mit dem Entschlusse zur Verkündigung der Lehre, dem „Drehen des Rades des Gesetzes“ (*dharmacakra-pravartana*) beginnt ein neuer Abschnitt im Leben des Buddha. In einer großen Predigt zu Benares (der buddhistischen „Bergpredigt“) entwickelt er das ganze Gebäude seiner Lehre in den „Vier edlen Wahrheiten“ und dem „Achtfachen Pfade“.

Die Lalitavistara schließt mit der Predigt zu Benares. Von der folgenden Wirksamkeit des Buddha finden sich Erzählungen nur verstreut in verschiedenen Texten, so vor allem im Mahâvagga.

Das Leben Buddhas als Lehrer währte 45 Jahre. Sie sind ausgefüllt mit Wandern und Predigen. Er zog von Ort zu Ort, verkündete seine Lehre, bekehrte die Zuhörer, versammelte Schüler und Jünger um sich, die ihn begleiteten oder von ihm auch zu selbständigem Predigen ausgesandt wurden. So entstand mit der Verbreitung der in der Predigt zu Benares zuerst aufgestellten Grundsätze eine Secte, deren Anhänger nach und nach zu einer Religionsgemeinschaft organisiert wurden. Buddha gab ihnen selbst Weisungen für ihr Verhalten.

Buddha suchte mehrmals die Orte in den Reichen Kośala und Magadha auf, ohne festen Wohnsitz zu nehmen. Nur während der Regenzeit (varṣa, vassa), in den Monaten Juni bis September, blieb er an einem Orte, wo ihm und seinen Jüngern ein Hain von einem Fürsten oder einem Gönner der Laienanhänger zum Aufenthalt angewiesen wurde. Nach den 44 Perioden der Regenzeiten werden die Ereignisse dieser Lehrzeit eingeteilt.

Die erste Predigt hatten noch unter dem Bo-Baume zwei vorüberkommende Kaufleute erhalten, Trapuṣa (Tapussa) und Bhallika. Dann dachte Buddha an seine beiden Hauptlehrer aus früherer Zeit, Ârâḍa Kâlâpa und Rudraka Râmaputra, erkannte jedoch, daß diese bereits gestorben waren. Er beschloß daher, jene fünf Jünger, die ihm in seiner Asketenzeit angehangen und ihn dann verlassen hatten, aufzusuchen. Sie hielten sich im Tierpark Ṛṣipatana (Isipatana) zu Benares auf und wurden dort durch die erste öffentliche Predigt des Buddha bekehrt, als die ältesten Anhänger der Lehre. Es waren dies Kauṇḍinya (Kondañña), Aśvajit (Assaji), Vaṣpa (Vappa), Mahânâman (Mahânâma) und Bhadrika (Bhaddiya).

Es folgten bald weitere Bekehrungen, ein reicher Jüngling Yaśas (Yasa), der Brahmane Kâśyapa und seine zwei Brüder, die als Waldasketen lebten, Śâriputra (Sâriputta[46]) und Maudgalyâyana (Mogallâna), die vom Yoga übertraten, später der Barbier Upâli, der Räuber Aṅgulimâla, der reiche Kaufmann Anâthapiṇḍada (Anâthapiṇḍika[47]), der der Gemeinde den Jetavana-Hain bei Śrâvastî schenkte, wo dann das erste Kloster gegründet wurde.

Auch die Herrscher beider Reiche wurden Anhänger der neuen Lehre, König Bimbisâra, der auf dem Berge Pâṇḍava mit dem Buddha zusammentraf und ihm später den Veḷuvana-Hain bei Râjagṛha schenkte, sein Leibarzt Jîvaka und andere Große des Hofes, ebenso König Prasenajit.

Buddha hat dann einen Besuch in seiner Heimat ausgeführt und dabei seine Verwandten bekehrt, den Vater Śuddhodana, den Sohn Râhula, den Halbbruder Nanda, sein Weib Yaśodharâ, seine Tante Mahâ-Prajâpatî, die Vettern Ânanda, Devadatta und Anuruddha[48]. Die letzte Bekehrung war die des Asketen Subhadra (Subhadda) kurz vor dem Tode des Buddha.

Aus der großen Zahl seiner Anhänger[49] sind die Zehn Hauptschüler Buddhas Gestalten von besonderer Bedeutung geworden. Ihre Namen sind, in der Sanskrit- und Pâli-Form, phonetischer Wiedergabe und Übersetzung ins Chinesische sowie entsprechenden Ehrenbeinamen, die folgenden:

1. Mahâ-Kâśyapa (Kassapa) = Ta-Chia-shê, Yin-kuang, Shang-hsing.
2. Ânanda = A-nan-t'o, Huan-hsi, Ta-wên.
3. Śâriputra (Sâriputta) = Shê-li-fu, Shen-tse, Chih-hui.
4. Subhûti = Hsü-pu-ti, K'ung-shêng, Chieh-kung.
5. Pûrṇa (Punna) = Fu-lou-na, Man-tz'u, Shuo-fa.
6. Maudgalyâyana (Mogallâna) = Mu-lien, Ts'ai-shu, Shen-t'ung.
7. Kâtyâyana (Kaccâna) = Chia-chan-yen, Shan-shêng, Lun-i.
8. Anuruddha (Aniruddha) = A-na-lü, Wu-p'in, T'ien-yen.
9. Upâli = Yü-po-li, Ch'in-shih, Ch'ih-chieh.
10. Râhula = Lo-hou-lo, Fu-chang, Mi-hsing —[50].

Von diesen sind Śâriputra und Maudgalyâyana vor Buddhas Nirvâṇa, gestorben. Kâśyapa wurde der Nachfolger des Meisters, Ânanda nach diesem das Oberhaupt der Gemeinde. Ânanda war der Lieblingsschüler Buddhas und wurde von ihm zu seinem ständigen Begleiter erwählt. An ihn richteten sich daher auch die meisten Gespräche, so daß er die reichste Erinnerung an das Wesen des Meisters bewahrte. Der Hauptvertreter der Metaphysik war dagegen Anuruddha.

Ânanda erscheint als eine lebendige Person von impulsiver Natur und sanguinischem Temperament, voll Übereifer für die Sache und Hingabe an den geliebten Meister. Mit einziger Ausnahme des Ânanda aber sind sonst in den Hauptschülern keine bestimmten Persönlichkeiten gezeichnet, sondern Typen gegeben. Es sind Musterbilder der ältesten Gemeinde, von denen einer dem andren zum Verwechseln ähnlich ist. Die Lehre des alten Buddhismus ließ auch kaum Raum zu individueller Entwicklung.

Der feindliche Vetter Devadatta erscheint in der Legende als Widersacher Buddhas. Er ist der Urheber mehrerer Anschläge gegen sein Leben. Ein Felsblock soll ihn zerschmettern. Der wilde Elefant Nâlâgiri wird auf den Heiligen gehetzt, der ihn mit liebevollen Gedanken abwehrt. Devadatta soll später das erste Schisma in der Gemeinde erregt haben, indem er strengere Askese forderte mit Wohnen im Freien, Kleidung aus Lumpen, Erbetteln der Nahrung, Verbot des Fleisches. Zuletzt habe ihn die Hölle verschlungen.

* * *

Das Mahâ-parinibbâna-sutta enthält den Bericht über die letzten drei Monate von Buddhas Leben und seinen Tod.

Auf dem „Geierberge" (Gṛdhrakûṭa) bei Râjagṛha rät Buddha den Abgesandten des Königs Ajâtaśatru zum Frieden. Bei der Gründung

von Pâṭaliputra sagt er die künftige Blüte dieser neuen Hauptstadt des Reiches Magadha und die Ursachen ihres späteren Verfalles voraus. In Vaiśâlî weilt er im Mango-Haine der Hetäre Âmrapâlî (Ambapâlî) und nimmt ihre Einladung zum Mahle an, wofür sie ihm aus Dankbarkeit den Hain schenkt. Dort besuchen ihn die Edlen vom Geschlechte der Licchavi.

Im Dorfe Beluva verfällt Buddha in schmerzhafte Krankheit, die ihn dem Tode nahe bringt. Er hält aber den Zeitpunkt noch nicht für gekommen, ins Nirvâṇa einzugehen, bevor nicht alle Jünger seiner Gemeinde fest in der Lehre sind. Die Schönheit der Natur beim Anblick der Stadt Vaiśâlî läßt in ihm den Wunsch erwachen, noch länger im Dasein zu verweilen. Wieder sucht Mâra ihn zum Eingang ins Nirvâṇa zu verleiten. Doch Buddha entgegnet ihm, daß er seine Aufgabe noch nicht ganz erfüllt habe, verspricht ihm aber, in drei Monaten zu sterben.

Buddha entäußert sich dann der als Ursache des physischen Lebens in ihm wirkenden Kräfte. Vergeblich bittet ihn Ânanda, noch länger zu leben. Er nimmt Abschied von der lieblichen Stadt Vaiśâlî. In Pâvâ setzt ihm der Goldschmied Cunda ein Essen von Wildschweinfleisch, — oder nach andrer Auslegung des Wortes sûkaramaddava „Eberlust“ ein Pilzgericht — vor. Buddha genießt die Speise, die er als giftig erkennt, allein, verbietet sie aber seinen Jüngern, und verfällt darauf in heftige Dysenterie.

Zu Kuśinagara (Kusinârâ) erfolgt der Eingang ins Nirvâṇa. Buddha, nun 81 Jahre alt, setzt sich nieder unter Sâla-Bäumen, die entgegen der Jahreszeit in voller Blüte stehen. Die Malla-Fürsten kommen zu seiner Verehrung, und die Scharen der Götter steigen vom Himmel herab.

Zuletzt spricht Buddha mit Ânanda über seine Bestattung. Er empfängt den Asketen Subhadra, den er zur Lehre bekehrt. Dann spricht er zu Ânanda; „Die Lehre (dharma), die ich euch gewiesen, sei euer Lehrer nach meinem Hinscheiden“ und ermahnt die Jünger mit dem letzten Worte: „Haltet an im strebenden Bemühen!“ (appamâdena sampâdetha.)

Beim Tode des Buddha erbebt die Erde und der Donner rollt. Die Götter im Himmel preisen ihn. Eine prächtige Leichenfeier wird von den Schülern und den Malla-Fürsten veranstaltet. Die Götter entzünden den Scheiterhaufen. Gewöhnliches Feuer aber will die Leiche nicht verzehren, eine Flamme, die aus der Brust hervorbricht, verwandelt den Körper in Asche.

Die Gebeine werden als Reliquien (śarîra) gesammelt. Deren Verteilung erfolgt durch den Brahmanen Droṇa (Doṇa) zu acht gleichen Teilen.

Über diesen sowie der Urne und Holzkohle werden in den verschiedenen Landesteilen Grabhügeldenkmäler (stûpa, thûpa) errichtet.

* * *

Die Verehrung des Buddha nach seinem Tode war zunächst nur eine Ehrung seines Andenkens. Den Anhängern seiner Lehre galten die Orte heilig, wo der Meister geweilt, die Stätte der Geburt (Lumbinî), der Erleuchtung (Urubilvâ), der ersten Predigt (Benares), des Nirvâṇa (Kuśinagara).

Zur Zeit des Königs Aśoka soll es 84000 heilige Stätten[51] gegeben haben. An diesen wurden Heiligtümer (caitya, cetiya) und Erinnerungsmale (stûpa, thûpa) errichtet, auch ließ Aśoka die wichtigsten Orte mit Inschriftensäulen (stambha, thambha) bezeichnen. Ein Stûpa, ursprünglich der Name für die Grabmäler der Könige, bedeutete im Buddhismus zunächst den Behälter von Reliquien (dhâtugarbha, dhâtugabbha), dann einen Erinnerungsbau zum Gedächtnis Buddhas[52].

Die Legende ersann später Erzählungen, wie die Reliquien Buddhas, seine Haare, Nägel, Zähne, Kleidungsstücke, Gebrauchsgegenstände, auf wunderbare Weise über alle Länder verteilt und über ihnen gleichzeitig die 84000 Stûpa entstanden seien. Den Reliquien wurden dann Wunderwirkungen zugeschrieben.

In den Texten des Nördlichen Buddhismus werden auch von Buddha und seinen Schülern allerlei Wundertaten berichtet. Sie tragen meist den Charakter phantastischer Kunststücke. Er fliegt durch die Luft, hebt erstaunliche Gewichte. Die Natur macht ihm gegenüber Ausnahmen von ihren Gesetzen. Er verkehrt mit den Göttern und Schlangendämonen, bekehrt ein menschenfressendes Ungetüm. Er kennt die Gedanken aller Wesen und versteht jegliche Zauberkunst.

Nach dem Dîpavaṃsa (aus dem IV. Jahrhundert post) hat Buddha drei fabelhafte Besuche auf der Insel Ceylon (Laṅkâ) ausgeführt. Die Legende läßt ihn auch zum Himmel emporsteigen, wo er seiner Mutter Mahâ Mâyâ die Lehre predigt. Es wird jedoch nicht gesagt, daß er in die Hölle hinabgestiegen sei, um die Verdammten zu erlösen[53]. Zu den späteren Ausschmückungen gehört auch eine Taufe mit Feuer.

Es ist dem Sinne der buddhistischen Lehre entsprechend, daß der Erleuchtete für allwissend und sündlos erklärt wird. Das höchste Wissen schließt alle andere Kenntnisse in sich, und vollkommene Weisheit macht sündlos, denn Sünde ist für den Buddhismus das Nichtwissen. Schon in den Gedanken der philosophischen Systeme, die in Indien herrschten,

und in der buddhistischen Lehre selbst waren die Elemente gegeben, die später im Mahâyâna eine Erhöhung des Wissenden nicht nur zum Heiligen, der übernatürliche Kräfte erworben, sondern zum göttlichen Wesen, die Umwandlung des historischen Buddha von einem Lehrer der Menschen zu einer der periodischen Incarnationen der göttlichen Weisheit und Güte ergaben.

Die Hauptzüge in Buddhas menschlichem Wesen waren große Milde und Freundlichkeit. Daneben tritt eine kühle Selbstbeherrschung hervor, die oft als ein Mangel an Herzenswärme erscheint. Er hat stets nur Gutes gewollt und Gutes getan, aber sein Verhalten hatte immer die Form des Unpersönlichen.

*Buddha war kein Philosoph, sondern ein Lehrer der Wahrheit, einer* der großen geistigen Führer der Menschheit. Es kam ihm nicht darauf an, *irgendeine Theorie, ein religiöses Dogma oder ein Gedankensystem* zu lehren, sondern eine vollkommene Wandlung des gesamten Denkens, Empfindens und Wollens bei den Menschen hervorzurufen.

Zur Formulierung seiner Wahrheiten bediente sich Buddha der Terminologie der indischen Systeme, die zu seiner Zeit die Sprache der Wissenschaft bedeutete. Die nüchternen Begriffsschemata des Buddhismus sind dem Sâṅkhya entnommen, die mystische Lehre der Versenkung dem Yoga.

Außer dieser für Brahmanen und Yogin berechneten Sprache der subtilen Begriffe aber wandte sich Buddha auch an den Volksverstand in zahlreichen Gleichnissen, Fabeln und Gedichtstrophen. Er besaß im höchsten Maße die Macht des Wortes. Die Inder hatten eine besondere Vorliebe für gereimte und rhythmische Sprüche. Die poetischen Resumés einer Lehre waren besonders geeignet, im Gedächtnis zu haften. Der tiefe Sinn einer Wahrheit aber ist immer am wirksamsten in einem Bilde auszudrücken.

Der Buddha ist nicht gekommen, um theoretische philosophische Fragen zu beantworten, sondern um der leidenden Menschheit zu helfen. Sicherlich war er innerlich tief philosophisch veranlagt und keineswegs gleichgültig gegen metaphysische Probleme. Es scheint, daß er unendlich viel mehr gewußt habe, als er seinen Jüngern zu sagen für gut hielt. Daher schwieg er über manches absichtlich. Gestellte Fragen beantwortete er oft gar nicht direct, sondern suchte den Fragenden darauf hinzuweisen, wie seine Frage richtig hätte gestellt werden müssen. Er

läßt häufig durchblicken, daß er eine Antwort wüßte, sie aber so einfach, wie der Andere meint, nicht geben kann.

Buddha schwieg über alle transscendenten Probleme. Das heißt nicht, daß er diese Probleme nicht gekannt habe, daß sie ihn nicht beschäftigt hätten. Es lag ihm ebenso fern, die Probleme als solche zu leugnen wie in einem positiven Sinne von ihnen zu reden. Er schwieg, weil das Theoretische in seiner Lehre keine Bedeutung hat, die nur dem einen Ziele der Erlösung dienen sollte. Die Widersprüche von Welt und Leben löst nicht das logische Denken, sondern nur ein höheres Bewußtsein. Die Irrgänge der menschlichen Vernunft reichen nicht bis zu den Problemen selbst. Die wahre Erkenntnis wird auf mystischem Wege gewonnen. Für die Person des Buddha und in der buddhistischen Lehre spielt das mystische Element die größte Rolle.

Das Nichtwissen ist die Wurzel des Übels. Das Wissen ist die erlösende Macht. Die Heilslehre bedeutet also eine Wissenschaft. Die buddhistische Predigt wird daher in die Formen abstracter Lehrsätze gekleidet. Dazu wendet sie die gleiche Terminologie wie andere indische Systeme an mit spitzfindigen Begriffsunterscheidungen, endlosen Aufzählungen und schematischen Classificierungen. Für das indische Denken ist der Bau des Weltalls und der Stoff der Begriffe in gleicher Weise nach festem Schema geordnet, das auch auf die buddhistische Lehre Anwendung findet.

Diese verstandesgemäße Seite ist aber keineswegs die Hauptsache im Buddhismus. Sie bildet nur dessen äußeres Gewand. Sein innerer Gehalt ist über die Formel erhaben. Von entscheidendster Bedeutung war das Beispiel, das Buddha in seiner erhabenen Persönlichkeit gegeben. Seinen Schülern gegenüber nahm er stets die Stellung des Lehrers ein, aber doch auch die des gütigen und verständnisvollen Menschen. Ihre Schwächen, über die er siegreich erhaben war, waren ihm doch nicht fremd. Er hat stets das feinste menschliche Gefühl bewiesen.

Die buddhistische Lehre wendet sich völlig ab von der Natur und allem Äußeren und Irdischen. Aber doch wird Buddha durch die liebliche Flußlandschaft angeregt zur Meditation, und kurz vor dem Ende kommt ihm angesichts der vergänglichen Schönheit des Naturbildes der Wunsch zu längerem Verweilen im Erdendasein.

Buddha nahm das Kastenwesen und den religiösen Glauben, die für ihn ohne Belang waren, als Tatsachen des indischen Lebens, ohne sie zu bekämpfen. Die Brahmanen sind ihm bei seinen Lebzeiten auch wohl nirgends mit offener Feindschaft begegnet. Der scharfe Gegensatz ent-

wickelte sich erst später. Dem Buddha erwiesen alle Menschen, die mit ihm in Berührung kamen, Ehrfurcht. Auch Anhänger andrer Richtungen bezeigten ihm ihre Verehrung. Sogar der gewalttätige König Ajâtaśatru, der aus Herrschsucht den eigenen Vater morden ließ, näherte sich dem Erleuchteten nur mit tiefer Scheu.

Die Verehrung, die Buddha im Leben bei seinen Anhängern besaß, wurde nach seinem Tode zu einer Verehrung seiner transscendenten geistigen Wesenheit. Daraus entstand im Mahâyâna einmal die göttliche Anrufung des Buddha, sodann auch die Vorstellung von den vielen Erscheinungsformen der höchsten Vollkommenheit in irdischer Gestalt und ihren mystischen Gegenbildern.

Die bestehenden Ähnlichkeiten im Leben Buddhas und Jesu sowie die Möglichkeit von Beziehungen zwischen der Buddha-Legende und den christlichen Evangelien sind vielfach untersucht worden, ohne ein festes Ergebnis zu liefern[54]. Es handelt sich dabei um gewisse verwandte Momente im Lebenslaufe, um einige Wunder ähnlicher Art, um gemeinsame Gleichnisse. Zur Erklärung solcher Analogien gibt es, soweit nicht die Entstehung gleicher Vorstellungen ohne ursächlichen Zusammenhang denkbar erscheint[55], die doppelte Annahme, daß entweder die christlichen Evangelien durch ältere buddhistische Texte beeinflußt worden oder die jüngeren buddhistischen Schriften christlichen Einfluß erfahren haben[56].

Die Möglichkeit gegenseitiger Beeinflussung muß in beiden Fällen zugegeben werden. Der Mangel fester Zeitbestimmungen und sicherer Nachrichten über die historischen Beziehungen beider Sphären aber macht die Entscheidung nach einer Seite unmöglich, die Notwendigkeit litterarischer Abhängigkeit läßt sich kaum irgendwo beweisen[57].

Größere Wahrscheinlichkeit spricht für die Übertragung indisch-buddhistischer Gedanken und Vorstellungen in den Vorderen Orient, durch persische Vermittlung oder in den Spuren der Eroberungen Alexanders und durch die Beziehungen des hellenistischen Handels[58], wobei deren Eindringen in die Schriften des entstehenden Christentums und in die Lehren der gnostischen Secten auf indirectem Wege auch ohne bewußte Entlehnung sehr wohl möglich erscheint[59]. Doch werden ohne Frage auch in umgekehrter Richtung orientalische Einflüsse nach Osten verbreitet worden sein, so daß mit persischen Vorstellungen auch christliche Lehren und Gedanken der Gnosis auf den späteren Buddhismus und die Bildung seiner jüngeren Legenden eingewirkt haben[60].

Indische Stoffe, vor allem Fabeln und Märchen, sind auf verschiedenstem Wege in die Weltlitteratur übergegangen [61], und in einzelnen Fällen hat auch die Budda-Legende Wiedergabe im Abendlande gefunden. Auf solche Weise ist der Roman von Barlaam und Josaphat als Nachahmung der Erzählung des Lalitavistara entstanden [62].

Über dem Nachweis von Parallelen in Buddhismus und Christentum darf aber doch nicht vergessen werden, daß den Übereinstimmungen beider weit mehr Verschiedenheiten gegenüberstehen. Solche bestehen im Leben der Stifter und vor allem in ihrem Tode, namentlich aber zwischen der buddhistischen und christlichen Lehre.

## Kapitel IV
## DIE BUDDHISTISCHE LEHRE

Das alte Indien war ganz von religiösem Geiste erfüllt. Religiöse Gedanken haben dort einen viel stärkeren Einfluß auf das Gesamtleben des Volkes ausgeübt als etwa in China, wo das specifisch Religiöse neben andren Momenten des Kulturlebens fast zurücktrat. Indisches Denken und Leben wurde immer von den religiösen Vorstellungen bestimmend beherrscht, die in vielfachen Formen Ausdruck fanden.

Vom Standpunkt des Brahmanismus, als Vertreter der altindischen Kultur und nationalen Tradition galten alle vom Inhalte der heiligen Schriften des Veda abweichenden Lehren als verwerflich. Die Religion des Veda und die auf seiner Autorität aufgebauten philosophischen Lehren bedeuteten für Indien die orthodoxe Richtung. Sie bot selbst in einem weiten Rahmen Freiheit der Meinungen, so daß die verschiedensten Standpunkte als rechtgläubig gelten konnten.

Gegen das starre System, auf das die Priesterkaste der Brahmanen ihre Herrschaft begründet hatte, entstanden aber auch Gegenströmungen, die mehreren Secten Leben gaben, die sich vom socialen Zwange der Kastenordnung, von der unbedingten Autorität des Veda frei machten und eine Reform des religiösen und geistigen Lebens in eignen Formen anstrebten.

Von ältester Zeit her erscheinen Religion und Philosophie in Indien in engster Verbindung. Im System des Veda ist die metaphysische Speculation mit dem religiösen Dogma vielfältig verknüpft. Gleichzeitig mit dem Auftreten abweichender religiöser Richtungen entwickelte sich innerhalb des orthodoxen Brahmanismus das philo-

sophische Denken zu einer fast ausschließlichen Herrschaft. Die Metaphysik erlangte so sehr das Übergewicht über den Glauben, daß sich in den Reformbestrebungen zugleich eine Reaction zugunsten gefühlsmäßiger Momente geltend machen mußte, die bei den rein verstandesmäßigen Speculationen unbefriedigt geblieben waren.

In den jüngsten Teilen des Veda, den Upaniṣad, lagen die Elemente, aus denen sich die Vedânta-Philosophie entwickelte, deren Hauptgedanken einer idealistischen Weltauffassung auch in den Buddhismus übergingen. Daneben aber erwuchsen Secten, die besonders die Askese und Meditation betonten, mit denen sie eine mystische Form des religiösen Erlebens erstrebten.

Im Buddhismus stehen daher zwei Seiten nebeneinander, eine vorwiegend philosophische, die sich an den älteren Vedânta und das Sâṅkhya-System anlehnt, und eine religiös-mystische, die der Yoga-Praxis folgt. In diesem Sinne ist der Buddhismus von Ausgang her sowohl eine Philosophie als auch eine Religion gewesen. Seine beiden Seiten sind nicht vollkommen mit einander verbunden, der verschiedene Standpunkt ergibt oft Widersprüchliches im Wesen des Buddhismus.

Freilich ist der Buddhismus niemals eine Religion gewesen im Sinne eines positiven Gottesglaubens, weder von Anfang an noch in seiner späteren Entwicklung. Er ist dies auch nicht geworden, als er in seiner Nördlichen Richtung praktisch zu einem ausgesprochenen Religionssystem umgewandelt wurde. Das Verhältnis zu seinen Göttern ist immer ein rein mystisches geblieben.

Aus diesem Grunde läßt sich weder die reine Lehre Buddhas noch das religiöse Mahâyâna mit dem Christentum vergleichen, in dessen Mittelpunkt ein persönlicher Gott und Schöpfer, eine unsterbliche Menschenseele, ein Erlöser in Christo stehen. Alle religiösen Parallelen zwischen beiden Systemen sind unzulässig, soweit sie nicht das Gebiet mystischen Verhaltens betreffen.

Der Geist des Buddhismus ist durchaus aus der Sphäre Indiens aufzufassen. Er ist ein tropisches Erzeugnis. Die pessimistische Stimmung hat eine klimatische Grundlage. Jene passive Gleichgültigkeit konnte nur in einer bestimmten Umgebung entstehen, welche die Inactivität begünstigte. Die buddhistische Lehre

erwuchs ganz aus dem Zeitgeiste. Die Richtung des indischen Denkens war beim Auftreten Gautama's eine ausgesprochen pessimistische und asketische.

Die allgemein indische Basis bildet in allem die Voraussetzung für die Person und Lehre Buddhas. Ihre engen Beschränkungen aber wurden aufgegeben. Buddhas Meinungen standen in vielen Punkten im Gegensatze zu den bestehenden Kulturgrundlagen und dem herrschenden religiösen Glauben. Er hat aber niemals die mit dem indischen Leben gegebenen Erscheinungen bekämpft. Das buddhistische Ideal aber ist kein specifisch indisches. Es hat eine überräumliche und überzeitliche Geltung. Dies ist auch durch seine historische Entwicklung bewiesen worden.

Der Brahmanismus war wesentlich eine indische Volksreligion, ganz und gar eingestellt auf die Formen des indischen Kulturlebens. Der Buddhismus jedoch bricht in vielfacher Hinsicht mit den bisher in Indien geltenden Anschauungen.

Der Opferdienst der brahmanischen Religion und auch die philosophische Speculation im Sâṅkhya und Yoga wandten sich nur an eine Elite unter den Menschen, an eine bevorzugte Kaste oder eine Schulgemeinschaft. Die buddhistische Lehre dagegen wendet sich an alle Menschen, ohne Unterschied von Rasse, Volkstum und Kaste. Sie verspricht die Erlösung allen Menschen, die den Willen dazu zeigen. Der Buddhismus mußte also zuvörderst mit dem Princip des socialen Kastenzwanges brechen.

Seinen Elementen nach ist der Buddhismus durchaus ein Product indischen Geistes. Aber er ist keine national-indische Lehre mehr. In ihm ist zuerst der Gedanke der Weltreligion aufgestellt. Hieraus in erster Linie erklärt sich die ungeheure Verbreitung, die er gewann.

Auf seinem Heimatboden freilich mußte die buddhistische Lehre die größten Schwierigkeiten finden, sich durchzusetzen, in dem Widerstande alter Traditionen. Sie gewann ihre hauptsächlichsten Erfolge in den fremden Ländern, nach denen sie erst in zweiter Phase übertragen wurde.

Für Indien selbst wurde die buddhistische Epoche nicht zur bestimmenden für alle spätere Zeit. Der Buddhismus aber ist diejenige Form indischer Gedanken, in der sie über die Grenzen des Ursprungslandes auf den weiteren Kreis der ganzen Welt Ost- und Südost-Asiens übertragen werden konnten.

Wenn der Buddhismus auch in der späteren Entwicklung in seinem Heimatlande Indien die Wirksamkeit verlor, so stellt er doch eine Phase des indischen Geisteslebens dar. Als solche steht er zwischen der älteren vedischen und der jüngeren hinduistischen Kultur

In seiner Ausbreitung über die Grenzen Indiens hinaus wurde der Buddhismus zugleich der Träger der indischen Kultur für das weite Gebiet von ganz Innerasien, für China, Japan und Hinterindien. Die religiöse, speciell buddhistische Litteratur trug auch das indische Denken zu anderen Völkern.

Der reine Buddhismus ist ausgesprochen atheistisch. Er leugnet zwar nicht die Existenz von Göttern, das Vorhandensein von Geistern und überirdischen Wesen. Er kennt Naturgeister und Dämonen, die von anderer Art sind als Menschenwesen. Das alte indische Weltbild behält auch im Buddhismus seine Gültigkeit. Die Götter aber sind in ihm weder Schöpfer des Weltalls noch allmächtige und ewige Wesen.

Den Glauben an die alten Götter des Veda hatte die brahmanische Philosophie bereits in einem pantheistischen Sinne aufgelöst. Die tiefsinnige Lehre vom Brahman-Âtman gipfelte in der Einheit des makrokosmischen Weltwesens mit dem mikrokosmischen Seelenbegriff. Die Speculationen darüber aber hatten zuletzt doch nur leere Schemata geliefert. Das Brahman war nur noch eine alles persönlichen Lebens entkleidete Idee.

An die Stelle eines höchsten Princips, als Gott oder Weltseele, setzte Buddha nur einen Gedankenstrich. Die Götter sind Wesen innerhalb der Natur, aber die Natur kann ohne sie auskommen. Die Welt besteht aus Notwendigkeit. Ihr Herrscher ist kein Gott, sondern ein Gesetz. Als letztes Faßbares bleibt nur die Verknüpfung von Ursache und Wirkung übrig.

*Damit wird jede religiöse Verehrung und Kulthandlung hinfällig.* Wie das Kastenwesen muß Buddha auch die Götterverehrung, das Vertrauen auf die Wirksamkeit von Gebeten und Riten, die Verdienstlichkeit des Opfers, den Wert der Bußübungen verwerfen. Er stellt sich damit in schroffsten Gegensatz zur ganzen Autorität des Veda.

Als die einzige handelnde Person steht im Buddhismus nur der Mensch da, der unmittelbar der Schöpfer seines Schicksals durch die Tat ist, der sich daher auch nur allein selbst erlösen kann.

Der Mensch ist im Buddhismus die einzige Kraftquelle. Über ihm steht kein Höchstes Wesen.

In der brahmanischen Speculation bedeutete das All-Eine, der letzte Ausdruck des Weltsinnes, doch auch im allgemeinsten Sinne immer noch eine Wesenheit, in dessen ewige Sphäre jedes Lebewesen, jede Erscheinungsform der Natur resorbiert zu werden bestimmt war. In der Tiefe des eignen Bewußtseins sollte der Mensch sein Ich als das Ewige und Absolute erkennen, von dessen Allmacht er ein winziges Teilchen ausmachte. Diese Gedanken von einem Höchsten Wesen oder Princip blieben alle innerhalb der menschlichen Bewußtseinsform, die mit dem Verstande nicht zu überschreiten ist. Für den Buddhismus sind sie daher belanglos.

Der grundlegende Dualismus von Geist und Materie, wie er in Sâṅkhya herrscht, ist dem Buddhismus fremd. Er leugnet die Realität der Materie vollständig und beschäftigt sich ausschließlich mit der Welt der Ideen. Die Außenwelt existiert überhaupt nicht anders als in den Sinnen, ihr Bild, das sich unsren Sinnen darstellt, aber ist nur Täuschung. Der Stoff ist unreal, die geistigen Vorgänge sind das allein Wirkliche.

Buddha spricht allem Erscheinenden nur psychische Geltung zu. Er nimmt nichts außerhalb der Wahrnehmung als möglicherweise vorhanden an. Jede Erscheinung ist vergänglich (sarvam anityam). Vergänglichkeit aber ist der Gegensatz zum Sein. Alles Wandelbare wird immer nur vorgestellt als bedingt durch ein andres Wandelbares, ohne daß es letzten Endes auf ein Absolutes und Ewiges zurückgeführt werden kann.

Gestalt ist nur umgrenzter Raum. Der Raum aber ist seinem Wesen nach ohne Grenze. Es gibt also gar keine realen Objecte. Das Materielle hat keine Existenz. Die Welt ist ihrem Wesen nach nichts als ein Werdeproceß, die Erscheinungsformen sind nur Täuschung. Es gibt keine physischen Dinge, nur psychische Vorgänge. Real ist nicht das Sein, sondern nur das Werden.

Der Wechsel von Werden und Vergehen vollzieht sich, ohne Anfang und ohne Ende, nach einem notwendigen Gesetz. Das Gesetz ist vorhanden. Eine Erklärung seines Ursprunges wird nicht gegeben. Sie kann auch überhaupt nicht gesucht werden. Die Begierde läßt das entstehen, wonach sie begehrt. Der Durst (tṛṣṇâ,

tanhâ) bemächtigt sich der Sinne und zeigt ihnen Trugbilder ohne Inhalt. Der Hang zum Leben läßt ein physisches Dasein (bhâva = Sein und Werden) entstehen, das nur Schein (mâyâ) ist.

So wenig wie ein Object kann auch ein Subject existieren. Weder die Materie noch die Seele ist real. Der Buddhismus kennt keine unsterbliche Seele, kein selbständiges Ich. Wie von allen Dingen außer uns gilt auch vom eignen Selbst, daß es kein Sein darstellt, sondern nur einen Vorgang.

Die Individualisation ist nur Name und Form (nâma-rûpa), nichts Wirkliches, nur ein Werdeproceß von geistigen Zuständen. Das Selbstbewußtsein (asmitâ) ist Täuschung. Wie von den Dingen besteht auch vom Selbst nur der Schein einer realen und selbständigen Existenz.

Alles den Sinnen Erscheinende ist „leer", d. h. leer von einem Selbst. Wie es kein objectives Selbst gibt, so gibt es auch kein subjectives. „Ich bin" ist nur ein Wahn. Auf der gleichen Täuschung beruht die kosmische Illusion (mâyâ) und der metaphysische Irrtum (avidyâ, avijjâ).

Der Glaube an eine ewige Seele, ein unwandelbares Selbst, den die Sâṅkhya-Philosophie vertritt, ist für den Buddhismus eine falsche Annahme (dṛṣṭi, diṭṭhi). Die Frage, ob die Seele präexistent und fortexistierend sei, ist gegenstandslos, weil sie überhaupt nicht existiert.

Die Annahme eines „Ich" ist eine Fessel für die wahre Erkenntnis. So redet Buddha von der „Irrlehre der Individualität" (sakkâya-diṭṭhi). Das Nichtwissen (avidyâ) hat den ganzen Werdeproceß und die ihm notwendig inhärierenden Leiden zur Folge.

Der Begriff des Seins fordert Unveränderlichkeit und Ewigkeit. Es ist aber alles dem Wechsel unterworfen von Werden (sambhâva) und Vergehen (vibhâva). Der Buddhismus leugnet sowohl den Körper als die Seele als Realitäten, weil er überhaupt kein Sein innerhalb der Erscheinungswelt kennt, sondern nur ein Geschehen. Der Werdeproceß ist das allein mit den Dingen und auch mit dem Selbst Gegebene.

Es kann nur von Gestaltungen gesprochen werden, nicht von Persönlichkeiten. Es gibt ein Sehen, ein Hören, ein Erkennen, ein Leiden. Aber es gibt kein Wesen, das sieht, hört, erkennt und leidet [63]. Eine Person (sattva, satta) oder ein Ich (âtman, attâ) läßt sich aus dem Gegebenen nicht erfassen. Also ist alle Speculation

darüber ebenso überflüssig wie alle kosmologischen Theorien. Sie führen nur in das „Dickicht der Meinungen", in dem das Behaupten und Leugnen gleich viel wert sind.

Alles Vorhandene ist falsch und vergänglich. Unser Erkennen dringt nicht vor bis zu irgendeinem Sein. Auf ein andres Gebiet gehört die Frage, ob das, was dem Verstande Nichtsein heißt, etwa ein Reales sein könnte, inwieweit es, wenn auch kein materielles oder geistiges Selbst existiert, doch ein mystisches Ich geben kann [64].

Bei der Entstehung eines Wesens wirkt außer den leiblichen Eltern, Vater und Mutter, noch ein vor der irdischen Empfängnis vorhandenes geistiges Element (gandharva, gandhabba), das den metaphysischen Zusammenhang der Existenzen herstellt.

Das Wesen eines lebenden Menschen (pudgala, puggala) wird gebildet aus den Fünf Grundbestandteilen (skandha, khandha): Gestalt (rûpa), Sinnesempfindung (vedanâ), Wahrnehmung (sañjñâ, saññа), Betätigung der Anlagen (saṃskâra, sankhâra), Bewußtsein (vijñâna, viññâna) [65].

Die Sechs Sinne (ṣaḍâyatana, saḷâyatana) sind nicht Eigenschaften des Individuums, die an seinem Körper haften, sondern Vermögen, die schon vor der Verkörperung vorhanden waren. Diesen Organen der Wahrnehmung (den indriya im Sâṅkhya entsprechend): Auge (cakṣus, cakkhu), Ohr (śrotra, sota), Nase (ghrâṇa), Zunge (jihvâ), Körper (kâya), Herz und Geist (manas, mano), gehören als Gegenstände der Wahrnehmung: Form (rûpa), Ton (śabda, sadda), Geruch (gandha), Geschmack (rasa), Gefühl (sparśa, phassa) und Begriff (dharma, dhamma).

Der Innere Sinn (manas) ist das Centralorgan für die andren Sinne und Sitz des Willens. Sein Material sind alle Bewußtseinsgegenstände (dharma) [66]. Auf diesen 5 Skandha und 6 Âyatana beruht die Individuation (nâma-rûpa). Das Ich ist nur ein illusorisches, eine selbständige Seele (den Puruṣa des Sâṅkhya entsprechend) existiert nicht. Das Bewußtsein (vijñâna) bewirkt die falsche Auffassung (wie der Ahaṃkâra im Sâṅkhya). „Ich bin" ist nur ein Wahn, der aufgegeben werden muß. Daß er entsteht, daran ist die verhängnisvolle Disposition des Saṃskâra (nach der in Anm. 65 gegebenen Definition) schuld.

Diese Kraft des Irrtums geht hervor aus dem Nichtwissen (avidyâ). Nur für dieses bestehen Außenwelt und Individualität. Nur durch den Irrtum scheint immer Neues sich zu gestalten, das sich als Natur und Leben darbietet. Auf solche Weise wirkt der Saṃskara als der Erbauer des leiblichen Hauses. Der Wille begehrt das Leben, und das Nichtwissen schafft die Erscheinung.

Mit dem Tode löst das Wesen sich wieder auf in seine 5 Skandha, deren Zusammentreten seine zeitweilige Erscheinung hervorgerufen hatte. Dies wird in verschiedenen Gleichnissen ausgedruckt. „Gibt es das, was man ein Haus nennt? Es gibt die Baumaterialien. Wenn man das Haus abbricht, ist dann noch das Haus da?" „Wenn die Teile eines Wagens zusammenkommen, so entsteht das, was wir den Wagen nennen. Aber sind die Teile der Wagen [67]?" Die Teile besagen nichts mehr zum Wesen des Ganzen, sobald sie einzeln aufgefaßt werden und aus ihrer Verbindung gelost sind. Diese Verknüpfung aber ist nur ein Begriff, sie existiert nicht für sich und in Wirklichkeit.

Da kein Selbst existiert, ist es also falsch, zu sagen „Ich leide" oder „Du leidest". Es kann immer nur die Rede sein von einem Leiden, das immer entstehend und vergehend geschieht. Aber es gibt kein Ich und kein Du, sondern nur den Schein von Ich und Du, den die Menschen in Täuschung und Nichtwissen mit dem Namen der Persönlichkeit bezeichnen.

In diesem Sinne ist derjenige, der eine böse Tat begeht, und derjenige, der die Strafe dafür erleidet, moralisch und metaphysisch ein und dieselbe Person. Die Tat, als ein Element des Geschehens, hat Wirklichkeit und besteht. Der Täter und der Erleider, der Peiniger und der Gequälte aber sind nur Gestalten des Irrtums, ohne wahre Existenz.

Die Lehre von einer Seelenwanderung bestand seit ältester Zeit in Indien und bildete ein Hauptelement in der Philosophie der Upaniṣad. Sie beruhte auf der Erkenntnis von der Vergänglichkeit des irdischen Daseins und der gleichzeitigen Überzeugung einer höheren Aufgabe des Menschen. Mit ihr wurde eine vollkommene Erklärung für die Ungerechtigkeiten des Einzellebens gegeben [68].

Die Annahme einer Seelenwanderung bildete die Voraussetzung für die metaphysischen Speculationen in allen Systemen des indi-

schen Denkens. Ohne sie wäre die Erlösung, die ihr gemeinsames Ziel bildete, nicht vorstellbar. Denn der Mensch sollte ja stets erlöst werden vom Zwange des Geburtenkreislaufes (saṃsâra).

Der vedische Brahmanismus und die orthodoxen Richtungen der Philosophie kannten eine permanente Seele (Âtman oder Puruṣa) als unzerstörbares Element im Menschen. Diese Seele wurde mit den Unterbrechungen des Todes und durch die Reihe der Geburten von einer Individualität zur andren übertragen. Sie vertauschte eine Verkörperung mit einer andren, blieb aber selbst unveränderlich die gleiche. In den verschiedenen Leibern, in denen sie Wohnung nahm, war sie stets ein und dieselbe. Diese Einzelseele kam schließlich zur Ruhe durch die Wiedervereinigung mit der Weltseele, dem absoluten Brahman.

Buddha aber leugnete sowohl die Weltseele wie die Einzelseele. Beide existieren nicht. Die Annahme einer Seele als bestimmte Wesenheit, die den Körper belebt, ist ein Grundirrtum. Der Mensch ist nur die Vereinigung gewisser stofflicher Elemente und geistiger Vermögen. Durch die Verbindung der Fünf Skandha entsteht das lebende Einzelwesen (pudgala). Diese scheinbare Einheit besteht aber nicht für sich und ist vergänglich. Mit dem Tode fallen die 5 Skandha, die das Individuum gebildet hatten, wieder auseinander. Der Brahmanismus betrachtete den Tod als eine neue Geburt, in der die Seele samt ihren Attributen in andrer Erscheinung neues Leben erhielt. Nach der buddhistischen Lehre aber führt eine neue Geburt nicht zur Bildung der gleichen Aggregation aus den früheren Componenten, in jedem Wesen ist vielmehr die Zusammensetzung der 5 Skandha eine neue und andre.

Buddha mußte also die Seelenlehre, die er vorfand, umdeuten zu einem neuen Sinn. Die Verknüpfung der Einzelexistenzen zu einer Kette von Wesenserscheinungen erhielt eine andre Begründung. So wurde die Lehre von der Seelenwanderung (Transmigration) zur Lehre von der Wiedergeburt (Metempsychose).

Dasjenige, was fortbesteht, ist nicht eine sogenannte Seele, die es gar nicht gibt, sondern einzig und allein der Wille zum Leben (tṛṣṇâ), der sich erneute Existenzen schafft. Der Lebenswille läßt auf jeden Tod ein neues Leben folgen. Dafür entsteht durch den Zusammentritt der 5 Skandha ein Individuum, das nicht die Wiederholung des früheren ist, mit dem gestorbenen nicht durch Seelen-

übertragung in Verbindung steht, sondern ein selbständiges Dasein erhält (das freilich nur ein illusorisches ist).

* * *

Und doch wurzelt jedes Dasein in einem andren, das ihm vorausgegangen ist. Denn die Ursache für die neue Form liegt in den *Taten eines Geschöpfes. Das Gesetz* des *Karman* (*kamma*) bestimmt die Wiedergeburt zu einem andren Leben. So besteht zwar in der Kette der Existenzen keine unmittelbare Verknüpfung der Einzelwesen nach ihren stofflichen oder geistigen Elementen, aber der verbindende Faden ist die Tatensumme, die von jedem Leben übrig bleibt.

Der Tod ist also nicht eine Vernichtung der Existenz. Denn das Karman wirkt fort. Die moralischen Handlungen dieses Lebens *finden ihre Vergeltung durch die Wiedergeburt zu neuem Leben* unter entsprechenden Bedingungen. Ein unabänderliches Gesetz besteht für die Zusammensetzung der 5 Skandha zu einem andren Individuum, und von der Art dieses Zusammentritts hängt Natur und Schicksal des Wesens ab.

Unter Karman sind nicht die Taten des einzelnen Menschen an sich zu verstehen, sondern die Folgen der Taten in früherer Existenz zur Entstehung neuen Daseins. Das gegenwärtige Leben ist die Furcht des vergangenen, das frühere Leben die Quelle eines künftigen. Bei der buddhistischen Wiedergeburt ist also das Alte im Neuen enthalten, wie die Ursache in der Wirkung fortbesteht.

Das wiedergeborene Wesen hat keine Identität mit dem gestorbenen. Die Wesensverbindung zweier Individuen liegt nur in der Übertragung des moralischen Verdienstes. Die Wiedergeburt ist nicht eine Neubelebung des Toten, nur eine andre Verkörperung seiner moralischen Eigenschaften. Es besteht keine persönliche Verbindung durch Leib oder Seele, sondern lediglich eine Beziehung von Ursache und Wirkung.

Jedes Wesen ist ein Product seines eignen sittlichen Wertes. Die moralische Persönlichkeit besteht fort, ohne daß Körper und Geist, mit denen sie erscheint, die gleichen bleiben. Das Band, das eine Continuität zwischen den selbständigen Individuen herstellt, ist ihr Tun. Das Karman ist nicht Eigenschaft, sondern Vorgang, wie der Buddhismus in allem kein Sein, sondern nur ein Werden sieht.

Der Wille treibt zum Leben. Die Frucht der Taten ist unzerstörbar. Durch ihr Tun geraten die Wesen in den Strom der Existenzen. Jedes Wesen ist neu in bezug auf seine materiellen und geistigen Bestandteile, aber identisch mit einem früheren nach seinem Karman. Damit erhält die Lehre von der Wiedergeburt ihren moralischen Sinn. Der Gedanke der Vergeltung ist untrennbar mit ihr verbunden.

Dem brahmanischen Seelenwanderungsglauben lag die Vorstellung von Lohn und Strafe für gute und böse Handlungen zugrunde, die jedes Wesen durch Fortsetzung des gegenwärtigen Daseins in andren Erscheinungsformen auf Erden, in Himmeln und Höllen erwarteten. Im Buddhismus soll die Wiedergeburt keine Fragen über das Leben des Individuums nach dem Tode lösen, sie bedeutet nur die Vergeltung des Tuns an sich. Das Wesen, das *handelt oder leidet, hat keine wahre Existenz, der Vorgang des* Karman aber ist Wirklichkeit.

Die Theorie des Karman setzt moralische Ursachen für Wirkungen, die erklärt werden sollen[69]. Die Wirkungsweise des Karman erfolgt automatisch, mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes. Es ist die prädeterminierende Tat, die sittlich-mechanische Bestimmung für das Schicksal des Einzelnen und der Weltperioden. Bei diesem Gesetz herrscht weder Willkür des Zufalls, noch göttliche Gnade, nur unpersönliche Ordnung. Seiner Notwendigkeit sind alle Wesen unterworfen. Es steht als unabänderliches Schicksal über Tieren, Menschen, Geistern und Göttern.

Das entscheidende Moment liegt dabei aber nicht im Handeln, sondern im Wollen. Der Wille ist das Lebenerzeugende. Er *schafft die Existenz. Jede gewollte Tat bringt ihre Frucht,* die Vergeltung fordert. Der Durst, die Begierde sind die Ursachen des Lebens. So reproduciert sich das Leben stets von neuem, bis sein Princip selbst aufgehoben ist.

Alle Taten ziehen ihre Folgen nach sich, jede Handlung bringt von selbst Lohn oder Strafe, jedes Wollen wird Ursache einer Existenz. So kommt es weniger darauf an, was gewollt wird, als daß gewollt wird. Der Charakter einer Tat ist für das Ziel der Erlösung nur indirect maßgebend. Gute Werke geben ein positives Verdienst, durch das ein Wesen eine höhere Stufe in der nächsten Wiedergeburt erreichen kann, und schaffen so günstigere Bedingungen zur Erlangung der Erlösung. Böse Taten sind eine

Schuld, die sich durch schlechtere Daseinsform rächt, und rücken die Aussicht auf Erlösung hinaus.

Aber *jede* Handlung, die gute wie die böse, macht ein Dasein nötig, in dem sie Belohnung oder Bestrafung findet durch ein Leben, in dem Freude oder Schmerz empfunden wird. Das Leben ist seine eigne Vergeltung.

Die Summe von Verdienst und Schuld, die in einem Dasein entstanden sind, bleibt als ein Fortbestehendes und Fortwirkendes. Jedes Karman, gleichviel welcher Art, muß zu ewiger Kette von Wiedergeburten führen. Auf dem Überwiegen guter oder schlechter Handlungen in einem Leben beruhen zwar die Bedingungen für die nächste Existenz. Für die Erlösung aber ist der moralische Maßstab belanglos.

Gute Werke können immer nur zu einer Verbesserung des Daseins führen, das an sich und in jeder seiner Formen leidvoll ist. Es kommt auf den Willen überhaupt an, der sich durch Handlungen äußert, einerlei ob diese lobenswert oder verwerflich sind. Erst die Überwindung des Lebenswillens kann zur Vernichtung des Karman führen. Wo der Wille zum Leben erloschen ist, gibt es auch keine Taten mehr, die zu ihrer Vergeltung die Wiedergeburt zu weiterem Dasein erfordern. So hat das Karman zwar keinen Anfang, es kann aber ein Ende finden.

Das Leben ist die Vergeltung der Tat am Täter. Das handelnde Wesen aber ist ja nur eine Illusion. Nur vermöge einer Täuschung halt der Mensch sich für ein selbständiges Wesen, während in Wahrheit nur ein Gesetz mit der Erscheinung seinen notwendigen, aber unrealen Ausdruck findet.

Sobald der Wahn eines Ich zerstört ist, dann kann auch der Mensch nicht mehr der Täter seiner Taten sein. Die höchste Erkenntnis zerstört den Irrtum, auf dem die Individualität und die scheinbare Einheit des Lebens beruht, und damit ist auch das Karman vernichtet, da das Bewußtsein aufgehört hat, an dem es haften kann. Die Erlösung von Wiedergeburt und Existenz bringt nur ein Wissen, kein Tun. Diese Erkenntnis ist das Ziel der buddhistischen Lehre.

Wie in der Kette der Existenzen die Leben der Individuen zusammenhängen, das wird im Gleichnis ausgedrückt. „Das Leben

des Menschen ähnelt der Flamme einer Lampe. An ihr wird eine andre Lampe angezündet. In der zweiten brennt nicht die gleiche Flamme, aber sie könnte nicht brennen ohne die erste." — „Eine Lampe brennt, ohne zu verlöschen, mehrere Nächte. Ist das Licht der ersten Nacht dasselbe wie das der zweiten? Nein. Ist die Flamme die gleiche? Ja." Wie eine Lampe an der andren angezündet wird und wie das Licht der Lampe sich fortsetzt, so folgt eine Wiedergeburt der andren. Der Brennstoff ist dabei immer gleicher Art, und dieser ist in der Reihe der Existenzen das Karman[70].

Der Träger des Karman ist ein Bewußtseinselement, mit dem die Verbindung zwischen früheren und späteren Erscheinungsformen hergestellt wird. Bei der Wiedergeburt findet eine Transmission dieses Bewußtseins statt, an dem zugleich der moralische Wert haftet. Dies bedeutet jedoch keineswegs eine Übertragung des Selbstbewußtseins. Die Individuen besitzen kein Bewußtsein von der moralischen Identität ihrer successiven Existenzen[71]. Darum leben und leiden sie, ohne die Ursachen zu kennen, deren Wirkung ihr schmerzvolles Dasein ist. Wenn aber das Bewußtsein, das nur Trug ist, als solcher erkannt ist, so hören damit auch Leiden und Existenz auf, die nur illusorische Bedeutung hatten.

Das Ziel der höchsten Erkenntnis ist nicht in einem Leben zu erreichen. Jedes Wesen muß dazu einen unübersehbaren Kreis von Wiedergeburten durchlaufen. Sein Weg ist dabei kein stetiges Fortschreiten, er führt vorwärts und rückwärts, bringt dem Endziele bald näher, bald ferner. Das Wesen muß zu seiner Erlösung *reif werden. Um die Befreiung vom leidvollen Dasein zu erreichen,* bedarf es der vorbereitenden Bemühungen vieler Existenzen.

Die Wiedergeburt kann nach buddhistischer Auffassung in sechs Formen (gati) erfolgen, als Gott (deva), Mensch (manuṣya), Dämon (asura), Gespenst (preta), Höllenwesen (naraka), Tier (tiryag-yoni, tiracchâna). Die Möglichkeit der Wiederverkörperung ist auf belebte Organismen beschränkt, eine solche als Pflanze und Mineral, wie sie die brahmanische Seelenwanderung kannte, wird nicht angenommen[72].

Schlechte Menschen kommen als Tiere wieder zum Dasein. Ein Mann wird zur Strafe als Weib wiedergeboren. Eine Frau, die tugendhaft gelebt hat, kann als Mann wiedergeboren werden. Dies ist der höchste Lohn, den sie erlangen kann, so daß directe Erlösung einer Frau ausgeschlossen ist.

Eine Vergeltung erfolgt auch nicht immer in einem einzigen Dasein, vom gegenwärtigen zum nächsten, das Karman behält seine Wirkung in die Zukunft auf weitere Existenzen und erstreckt sich über mehrere Leben. Für das niedere Bewußtsein ist auch innerhalb des Buddhismus die Theorie des Karman in der Bedeutung von Lohn und Strafe für Verdienst und Schuld angesehen worden, die sie für die brahmanische Seelenwanderung besaß [73].

Auf den im Vorstehenden gegebenen Voraussetzungen baut sich die Lehre Buddhas auf. Sie beschäftigt sich nicht mit dem Ursprunge der Welt, der Entstehung der Natur, den Fragen von Körper und Seele, denn diese sind nur Schein ohne Realität. Buddha schwieg über transscendente Probleme, Ewigkeit und Unendlichkeit, Wesen der Welt und Sinn des Lebens, Fortexistenz nach dem Tode [74].

Die Lehre Buddhas macht nicht den Anspruch, eine Philosophie zu sein wie die brahmanischen Systeme. Auf die Streitigkeiten der zu seiner Zeit bestehenden Schulen über metaphysische Fragen wendet Buddha das Gleichnis an von den vier Blindgeborenen, die einen Elefanten betasten. Der erste faßt das Bein und erklärt es für einen Baumstamm, der zweite den Leib und hält ihn für eine Mauer, der dritte den Rüssel und nennt ihn eine Schlange, der vierte den Schwanz, den er als einen Strick auffaßt [75]. Jeder spricht von einem andren Teile des Elefantenkörpers und beschreibt diesen Teil des Ganzen, seiner zufälligen Einzelerfahrung entsprechend, ziemlich richtig, und doch gewinnt keiner ein zutreffendes Urteil.

Buddha stellte sich über die verschiedenen Lehrmeinungen, die innerhalb des Brahmanismus entstanden waren oder außerhalb desselben in Gegensatz zu ihm traten. Auch der Streit um moralische Grundsätze, um den Wert von Gut und Böse, hat für ihn keinen Belang. Äußere Einzelheiten des Glaubens und der Ethik sind ihm nichts Wesentliches. Er will nicht eine neue besondere Lehre an die Stelle der zahlreichen vorhandenen setzen, sondern die Menschheit von ihrem Leiden befreien. Daher versucht er nicht, eine Erklärung der Welt und ihrer Probleme zu geben, sondern vielmehr alle dogmatischen und philosophischen Streitfragen zu beseitigen durch die Lösung des Problems der Erlösung. Buddha lehrt

nur die Erlösung, die Erlösung vom Leiden [76]. Alle Meinungen, die nicht zu diesem Ziele helfen, sind gleichgültig und bedürfen keiner Erörterung [77].

Die Grundsätze der buddhistischen Lehre (dharma, dhamma) sind in der allerknappsten Form gegeben in den Vier edlen Wahrheiten (catvâri ârya-satyâni, saccâni). Es sind dies die Wahrheiten 1. vom Leiden (duḥkha, dukkha), 2. von der Entstehung des Leidens (samudaya), 3. von der Aufhebung des Leidens (nirodha), 4. vom Wege zur Aufhebung des Leidens (mârga, maggo) [78].

* * *

*Die buddhistische Lehre geht aus von der Tatsache des Leidens und sucht ihr Ziel in der Aufhebung des Leidens. Die Überzeugung vom Leiden der Existenz und das Streben nach Erlösung aus dem Kreislaufe der Existenzen bildet die Grundlage des Buddhismus.*

Leben ist Leiden und Elend, Tod ist Schmerz und Not. Geburt hat Kummer, Krankheit, Alter, Sterben zur Folge. Alles, was entsteht, vergeht. Das Leben kann dem Tode nicht entrinnen [79]. Dem Tode aber ist neues Leben gewiß. Er ist nicht das Ende eines leidvollen Daseins, sondern nur der Übergang in eine andre Form desselben. So ist Leiden notwendig verknüpft mit der Existenz. Ein ewiges Gesetz verknüpft die vergänglichen Daseinsformen zu einer endlosen Kette von Wiedergeburten, in denen das Leben sich selbst reproducieren muß. Die Existenz ist Leiden.

*Das Leiden ist eine gegebene Tatsache. Sein Ursprung wird nicht* untersucht. Die Frage danach ist ebenso zwecklos wie jene nach der Entstehung der Welt. Beide Fragen laufen auf das gleiche hinaus. Denn die Welt, wie sie sich darbietet von außen und innen, den Sinnen und dem Bewußtsein, ist ihrem Wesen nach Leiden.

Dieses vielfältige und unvermeidliche Leiden ist weit größer als ein flüchtiges Glück des Lebens. Die Welt ist für die Wesen, die in ihr leben müssen, in Wahrheit nichts andres als eine Hölle. Alle Formen der Existenz sind nur Modificationen der irdischen. Alle sind notwendig vergänglich, unvermeidlich mit Leiden verknüpft, in gradweise verschiedener Intensität. Alle Wiedergeburten, *in besserem oder schlechterem Dasein, führen immer zu den gleichen* Leiden, Kummer, Krankheit, Alter und Tod, die aller Existenz wesentlich sind. Auch wenn der tugendhafte Mensch als

Gott wiedergeboren würde, so brächte ihm das keine Erlösung. Denn auch die Götter im Himmel erwartet bei der Welterneuerung Tod und neue Umwandlung.

Von der Leidenswahrheit wurde Buddha als Prinz überzeugt durch die vierfache Begegnung, mit einem Greise, einem Kranken, einem Leichnam und einem Bettelmönche. Alter, Krankheit, Tod sind die Zerstörer des Lebens. In ihnen zeigt sich seine Vergänglichkeit. Die Überzeugung von der im Wesen alles Daseins liegenden unbedingten Notwendigkeit des Leidens schließt es aus, innerhalb dieser Existenz, innerhalb des Processes der Wiedergeburten eine Rettung zu suchen.

Im Brahmanismus konnte die Seele durch stufenweise Läuterung nach langer Wanderung durch zahllose Verkörperungen schließlich erlöst werden zum ewigen Aufgehen im absoluten Brahman. Diese Hoffnung kennt der Buddhismus nicht, für den es weder die Seele im Menschen (Âtman) noch die Allseele in der Welt (Brahman) gibt. Die buddhistische Erlösung soll nicht die Seele aus ihrer materiellen Verstrickung befreien, sondern das Leiden als solches aufheben.

Das Leiden reicht so weit, als das Dasein reicht. Die Existenz ist ein Proceß, der stets mit leidvollem Vorgange verbunden erscheint. Die Außenwelt und das eigne Bewußtsein aber sind nur ein Irrtum. Für das Subject, das ein Leiden zu erleben meint, ist dieses an sich als Vorgang reale Leiden nur Täuschung und gehört mit zum Truge (mâyâ) der Welt. Nicht der Gegenstand, an dem wir uns stoßen, sondern der Schmerz, den der Stoß verursacht, ist für den Buddhisten das Wirkliche. Der Mensch aber, der solchen Schmerz zu empfinden glaubt, ist selbst nur die Illusion einer Persönlichkeit.

In seinem trügerischen Charakter wird das Leben verglichen mit einem Traume, einem Spiegel, einer Seifenblase, einem Schatten, einem Tautropfen, einem Blitzstrahle. Die aus Notwendigkeit entstandene Welt mit allem individuellen Leben hat für den Buddhisten nur die Bedeutung eines Übels. Das Leben ist nicht Selbstzweck. Es ist vielmehr etwas, was nicht sein sollte.

Daher ergeht an alle Wesen, Tier oder Mensch oder Gott, die Mahnung, durch eifriges Bemühen mitzuarbeiten an der Überwindung dieser Welt, die nur Leiden und Täuschung ist. Es gilt, einen Ort oder einen Zustand zu erreichen, für den das Gesetz des

Geburtenzwanges mit seiner leidenbringenden Wirkung nicht mehr besteht [80].

Wer die Befreiung vom Leiden sucht, muß zunächst die Ursache des Leidens erkennen. Das Leiden entsteht nicht aus einem äußeren objectiven Grunde, sondern aus einem inneren subjectiven. Die Ursache des Lebens ist zugleich auch diejenige des Leidens. Es ist der Durst (tṛṣṇâ), die Begierde zum Leben, und das Greifen (upâdâna), das Haften am Leben. Der Wille hat das Leben zur Folge, mit dem die Leiden gegeben sind.

Das Leben ist ein weites Meer. Die Leidenschaften sind die Wogen, die den Menschen unablässig hin- und herwerfen. Wünsche und Begierden erzeugen alle Qualen. Die Wunschlosigkeit gibt Ruhe und Glück. Das Wollen äußert sich in Handlungen. Da jede Tat, die gute wie die böse, Vergeltung fordert und weitere Existenz bewirkt, so können gute Werke niemals von den Wiedergeburten erlösen.

Die Befreiung liegt überhaupt nicht im Handeln, nicht in moralischem Verdienste, sondern in der Aufhebung des Willens, der Überwindung des Durstes. Nicht Ausrottung böser Triebe, sondern Vernichtung des Lebenswillens ist das Ziel, das die Beendigung des Leidens, die Erlösung von der Existenz bringt. Das Leiden, das eine subjective Ursache hat, kann nur durch einen subjectiven Vorgang aufhören. Dieser besteht in einer geistigen Umwandlung, in der Erlangung einer höheren Erkenntnis.

In Wahrheit ist die Existenz nur Täuschung. Die Erlösung also liegt in der Beseitigung der Illusion (mâyâ). Das Heil wird nicht erworben durch gute Werke, sondern durch das Innewerden der Wahrheit. Nicht die Tat, sondern das Wissen befreit.

Die Extreme führen nicht zum Ziele, weder der Weg der Sinnenlust (kâma), noch der Weg der Selbstqual (tapas). Leidenschaften und Herzenshärte verzögern die Loslösung vom Truge der Welt, Taten aufopfernder Milde, Kasteiung des Fleisches und beschauliche Meditation dienen zur Vorbereitung auf den willenlosen Zustand. Die Askese aber ist nicht das, worauf es ankommt. Sie hat an sich keinen verdienstlichen Wert. Der Weg des Yoga erweist sich als unzulänglich. Nur innere Erkenntnis bringt dem Ziele näher. Die äußere Form ist dafür belanglos.

Freilich sind einfache Lebensführung, Verzicht auf die Güter und Freuden des vergänglichen Lebens, Befreiung von Familien-

banden, *Besiegung der sinnlichen Begierden Vorbedingungen für* jenen Zustand der Versenkung, die zur Erkenntnis der Wahrheit hinter den Täuschungen der Sinneswahrnehmungen und des Selbstbewußtseins führen kann. Zurückgezogenes, weltabgewandtes Leben, namentlich im Mönchsstande, wohltätige und selbstlose Handlungen, die gefordert werden, geben doch nur die Bedingungen für die Erreichung des erlösenden Wissens [81].

Der Mensch ist sein eigner Befreier. Buddha erlöst nicht die Wesen, er lehrt sie nur, sich selbst zu erlösen, wie er sich erlöste. Kein Gott, nur die eigne Kraft hilft dem Menschen zur Überwindung des Willens, zur Erlösung vom Leiden, zum Aufhören der Wiedergeburt.

*Das Ziel kann nur in einer langen Reihe von Geburten gewonnen werden.* Durch unzählige Weltperioden verläuft der Läuterungsproceß, der nach vielen Kämpfen in verschiedenen Daseinsformen den Menschen dazu vorbereitet. Der eigentliche letzte Act der Erleuchtung (bodhi), der die Erlösung bewirkt, ist dann eine vollständige Sinnesumwandlung, die in einem Momente eintritt.

Der Kreislauf der Existenzen (saṃsâra) ist also kein absolut ewiger. Der Mensch ist ihm nur solange unterworfen, als er das Leben erstrebt, mit Gedanken und Taten, als er noch befangen ist in der Täuschung. Wenn sein Wille zum Leben erloschen ist, so fehlt die Ursache für ein neues Dasein, die Frucht der Taten ist vernichtet, so daß keine weitere Wiedergeburt eintreten kann. Der *vollkommen Erleuchtete kann nicht mehr zu neuem Leben verurteilt werden.* Er hat die höchste *Erkenntnis gewonnen, durch* welche die Täuschung der Welt und der Wahn des Ich beseitigt sind. Damit hört für ihn die Existenz auf. Der Weise, der die Wahrheit erkannt hat, verlischt wie das Licht der Lampe, der der Brennstoff fehlt [82].

Wie der eine vorbildliche Buddha sich selbst befreite, so kann auch jeder, der seiner Lehre nachfolgt, zur Heiligkeit gelangen und selbst ein Buddha werden. Alle Erlösten sind einander gleich. Hierin liegt der Grund, daß sich in der buddhistischen Dogmatik die Gestalt des e i n e n Buddha, unter Einwirkung der für das indische Denken gegebenen räumlichen und zeitlichen Vorstellungen vom Weltall, zu einer unendlichen Zahl vergangener und zukünftiger Buddhas vervielfältigte, für die der Vorgang stets der typisch gleiche ist.

* * *

Die Ursachen des Leidens sind ausführlicher dargestellt in der Formel von den Zwölf Verknüpfungen (nidâna), in der die einfache Lehre der *Vier Wahrheiten eine wissenschaftlichere* Fassung in der Sprache der indischen Philosophie erhalten hat. Die geistigen Vorgänge, die nach dem Gesetze von Ursache und Wirkung untereinander verbunden sind, sollen die Entstehung von Irrtum und Leiden sowie die Befreiung durch Erkenntnis veranschaulichen.

Die mit dieser Formel gegebenen Begriffe sind dem Sâṅkhya und Yoga entlehnt und mußten dem Kreise, an den sich Buddha wandte, bekannt sein. Sie erscheinen hier zu einer Kette verknüpft, in einer Weise, wie dies in den philosophischen Systemen wohl nicht der Fall war. Die einzelnen Glieder, die eins aus dem andren folgen, eins das andre hervorrufen, sind folgende: 1. Nichtwissen (avidyâ, avijjâ), 2. Gestaltungskraft (saṃskâra, saṅkhâra[83]), 3. Bewußtsein (vijñâna, viññâna), 4. Individualität (nâma-rûpa), 5. Sechs Sinne (ṣaḍâyatana, saḷâyatana), 6. Berührung (sparśa, phassa), 7. Empfindung (vedanâ), 8. Durst (tṛṣṇâ, tanhâ), 9. Greifen, Haften (upâdâna), 10. Sein (bhâva), 11. Geburt (jâti), 12. Alter und Tod, Kummer und Wehklagen, Leiden, Trübsal und Verzweiflung (jarâmaraṇa - śokaparideva - duḥkha - daurmanasyopâyâsâ, jarâmaraṇa - sokaparideva-dukkha-domanassupâyâsâ).

Diese Formel heißt „die ursächliche Entstehung" (pratîtya-samutpâda, paṭicca-samuppâda). Sie wird vorwärts und rückwärts angewandt, *rechtläufig* (anuloma) und *rückläufig* (*pratiloma*). Ihre Stufenfolge ergibt vorwärts gelesen Verknüpfung und Entstehung, rückwärts verfolgt Auflösung und Vernichtung.

Der Irrtum hat den Werdeproceß zur Folge. Aus dem Nichtwissen folgt die falsche Auffassung von Außenwelt und eignem Ich (vermöge der Kraft des Saṃskâra), dann entsteht Bewußtsein und Individualität („Name und Form"), die Sinne und deren *Wahrnehmungen*, die *Begierde* zum Dasein und der Lebenswille, die physische Existenz mit Geburt und allen Leiden in steter Wiederholung (saṃsâra)[84].

Das Nichtwissen (avidyâ) bildet den Ausgang. Die höhere Erkenntnis befreit vom Irrtum und damit vom Leiden der illusorischen Existenz. *Der Wahn erzeugt eine unreale Erscheinungswelt* und ein eingebildetes Selbst, das handelt und leidet. Die Begierde, der Lebenswille, schafft ein Dasein, das vom Gesetze des Karman

beherrscht wird. Der gleiche Irrtum bewirkt im psychologischen Sinne das Leben und die Wiedergeburten der Wesen, im kosmologischen Sinne Entstehen und Vergehen der Welten.

Der Werdeproceß vollzieht sich unter stets gleichem Ablauf der Causalitätsreihe. Die Durchbrechung der Täuschung (mâyâ) aber vernichtet sowohl den Schein der Dinge, wie den Wahn des Ichs und hebt damit Begierde und Handeln, Leben und Wiedergeburt auf. Durch das Wissen wird das Karman zerstört. Wo die Täuschung des Persönlichen (nâmarûpa) verschwunden ist, da bestehen auch nicht mehr die Voraussetzungen, die ein physisches Dasein (bhâva) hervorrufen.

Diese Zerstörung der Kraft des Irrtums ist die Vernichtung (nirodha) der Existenzbedingungen. Damit tritt die Erlösung (vimokṣa) ein vom Zwange der Wiedergeburten, die zum Leiden der Existenz führen. Diese Selbsterlösung ist ein Erkenntnisvorgang. Wer die Wahrheit weiß, der ist erlöst.

Gerade dieser Teil der Lehre mit der zwölfgliedrigen Formel ursächlicher Verknüpfung erscheint schwer verständlich, weil hier dasjenige fehlt, was doch zur Erklärung des in Frage Stehenden unentbehrlich wäre, Subject und Object. Da der Buddhismus diese als real leugnet, so müssen sie auch in diesem Schema fehlen, das so eine künstliche Construction ergibt.

Für Buddha aber waren diese Begriffsoperationen überhaupt nebensächlich. Er hat nirgends ein philosophisches System gegeben. Daher findet sich eine schwankende Terminologie in formelhafter Anwendung, die nicht in jedem Falle das gleiche ausdrücken sollte. Die Begriffe erhalten unter verschiedenem Gesichtspunkt und in andrem Zusammenhange wechselnde Färbung.

Scheinbare Widersprüche in der buddhistischen Lehre finden oft ihre Erklärung darin, daß ein Problem nicht immer im gleichen Aspect auftritt. Der gleiche Gedanke erfährt im Buddhismus logische, psychologische, metalogische Behandlung. Vor allem stehen immer eine Betrachtung nach Gesetzen des Verstandes und ein Erleben auf mystischem Wege sich gegenüber.

Ein persönliches Element, das beim logischen Verfahren ausgeschaltet wird, stellt sich auf andrer Stufe wieder ein. Die theoretische Lehre und die praktische Meditation stehen nicht auf

gleichem Boden. Beim mystischen Erlebnis wird dann gerade das, was vom Verstande geleugnet worden, zur Hauptsache.

Das Schwanken der Vorstellungen in mancher Hinsicht ist der Grund dafür, daß im Buddhismus sich bald viele Lehrmeinungen abweichender Art zu Schulen entwickeln konnten. Die Divergenzpunkte waren nicht nur Fragen der Disciplin und des Ordenslebens, sondern gerade auch die im ursprünglichen Buddhismus belanglosen Speculationen. So kam es, daß innerhalb des Buddhismus später, bei der dem theoretischen Denken nach vielen Richtungen gelassenen weiten Freiheit, alle möglichen philosophischen Ansichten zur Geltung kamen in Schulen, deren Lehren die stärksten Widersprüche zeigten [85].

Was mit der Formel des Pratitya-samutpâda ausgedrückt werden sollte, war zunächst wohl ein ganz Allgemeines. Die Wirkung der Causalität ist die Hervorbringung unbeständiger Formen. Es gibt kein dem Gesetz von Ursache und Wirkung unterworfenes Sein, das sich nicht in ein Geschehen auflöste, dessen Momente vergänglich und daher unreal sind. In ewigem Wechsel werdender und vergehender Erscheinungen, die durch ein causales Band miteinander verknüpft sind (verknüpft erscheinen), besteht der Weltproceß.

Wo es kein Sein gibt, sondern nur ein Geschehen, da kann das Erste und Letzte weder eine absolute Substanz noch ein absoluter Geist sein, sondern einzig ein Gesetz. Die Lehre der Upaniṣad wollte in allem wechselnden Werden das ewige Sein begreifen. Die buddhistische Anschauung sieht in dem scheinbaren Sein aller Erscheinungsformen nur einen Werdeproceß.

So ist für Buddha sowohl die Ansicht „Alles ist" wie die entgegengesetzte „Alles ist nicht" ein unstatthaftes Extrem. Er zeigt in seiner Lehre nur das Werden nach dem Causalnexus. Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen. Was das Sein etwa an sich, im Gegensatze zur vergänglichen und trügerischen Form, wäre, darüber schweigt Buddha. Das Wesen dieser Welt ist Causalität [86].

* * *

Der Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt, ist der Edle achtfache Weg (ârya aṣṭaṅgika mârga, ariyo aṭṭhaṅgiko maggo). Dieser schreibt in seinen einzelnen Stufen vor: 1. Rechtes Glauben

(samyag-dṛṣṭi, sammâ-diṭṭhi), 2. Rechtes Entschließen (samyak-saṅkalpa, sammâ-saṅkappa), 3. Rechtes Wort (samyag-vâc, sammâ-vâcâ), 4. Rechte Tat (samyak-karmânta, sammâ-kammanta), 5. Rechtes Leben (samyag-âjîva, sammâ-âjîva), Rechtes Streben (samyag-vyâyâma, sammâ-vâyâma), 7. Rechtes Besinnen (samyak-smṛti, sammâ-sati), 8. Rechte Versenkung (samyak-samâdhi, sammâ-samâdhi) [87].

In dieser Formel wird die ganze Lehre des Buddhismus vorausgesetzt, ohne daß gesagt wird, worin diese besteht und was nach ihr das Rechte ist. Werktätigkeit und Askese sind nur indirecte Mittel zur Erlangung des Heils, das vielmehr in der wahren Erkenntnis beruht. Zur letzten Weisheit führt der Weg innerer Versenkung. Intellectuelle Disciplin befreit vom Irrtum. Die Erkenntnis der Vergänglichkeit, des Leidens, des Nicht-Ich bewirkt eine Umwandlung des Menschen. Das höchste Wissen bedeutet Erlösung.

*Aus rechtem ethischem Verhalten folgt eine geeignete Geistesverfassung.* Das letzte Mittel zur Erleuchtung (bodhi) aber liegt in der Meditation (samâdhi). Die Entwicklung des Menschen geschieht in vier Stufen, die bezeichnet werden mit Moral (śîla, sîla), Meditation (samâdhi), Erkenntnis (prajñâ, paññâ), Befreiung (vimukti, vimutti oder vimokṣa, vimokkha).

Nach dem Grade des geistigen Fortschritts erreicht der Mensch auf dem Wege zur Vollkommenheit vier Stufen, in denen er heißt: ein in den Strom Gelangter (śrotaâpanna, sotâpanna), der *als ein Anfänger in der Lehre den Pfad des Heils betreten hat;* ein noch einmal Zurückkehrender (sakṛdâgâmin, sakadâgâmin), der nur noch eine letzte Wiedergeburt zu erwarten hat; ein nicht mehr Zurückkehrender (anâgâmin), dem keine irdische Verkörperung mehr bevorsteht; ein Heiliger (arhat, arahâ), der erleuchtet und erlöst ist.

Das Nichtwissen (avidyâ) bedeutet die Unkenntnis der Vier Wahrheiten [88]. Die höhere Erkenntnis begreift die Leidenswahrheit, durchdringt den Irrtum, sieht die Nichtexistenz der Erscheinungen und des Ich. Sie hebt heraus aus dem nur scheinbaren Leben und *Leiden, sie endet die in der Täuschung beruhenden Ursachen objectiver* und subjectiver Existenz.

Die durch Meditation erreichte Erkenntnis (prajñâ) ist keine solche der philosophischen Speculation (tarka, takka), sondern eine höhere Bewußtseinsstufe, für die nicht mehr die bisherigen Begriffe gelten. Auf ihr tritt ein mystisches Schauen aus übernatür-

licher Kraft ein. Der Wissende ist der Schauende, der nichts mehr zu sehen hat, und darin beruht seine Erlösung und Seligkeit.

Das letzte Ziel, zu dem die Versenkung führen soll, ist der Verlust der Persönlichkeit. In diesem Sinne heißt der Buddhismus die Lehre vom Nicht-Ich (an-âtman-vâda, an-attâ-vâda). Alles Geschehen vollzieht sich im Reiche des Nicht-Ich. Was dem Wechsel und dem Leiden unterworfen ist, das ist nicht das Ich. Empfinden, Denken, Wollen, Freude, Schmerz haften am Nicht-Ich, sie treffen nicht das Ich.

Was unbeständig ist, ist Leiden. Was Leiden ist, ist Nicht-Selbst. Was Nicht-Selbst ist, das ist nicht mein, das bin nicht Ich. Wer zu der ganzen Welt des Geschehens und zum eignen Bewußtsein sagen kann: Das bin ich nicht, den trifft nicht mehr der Wandel von Werden und Vergehen, der ist frei von allem Leiden, für den endet die Existenz.

So wird der Ausgangspunkt in der buddhistischen Lehre wieder zum Schlußsteine. Am Anfange des ganzen Systems steht die Wahrheit vom Leiden, am Ende die Befreiung vom Leiden durch die Aufgabe des Wahnes vom Ich [89].

* * *

Der Zustand, der durch die Selbstbefreiung erreicht wird, ist im Buddhismus mit dem Worte Nirvâṇa bezeichnet. Die Definition dieses Begriffes bereitet erhebliche Schwierigkeiten. Nirvâṇa (nibbâna) heißt wörtlich „Auslöschung, Auswehung". Das Wort ist gleichfalls der brahmanischen Terminologie entlehnt. Dort bedeutete es das Erlöschen, Verwehen in Brahman, das Aufgehen der Einzelseele in der Weltseele. Da der Buddhismus weder im Makrokosmos noch im Mikrokosmos ein höchstes Absolutes, eine reale Seele anerkennt, muß für ihn auch Nirvâṇa einen andren Sinn erhalten.

Nirvâṇa ist das Ziel des buddhistischen Strebens. Das Leiden und die Vergänglichkeit sollen überwunden werden, Wünsche und Begierden sollen aufhören. So ist Nirvâṇa der Zustand der Wunschlosigkeit und Leidlosigkeit. Da Dasein und Leiden unvermeidlich miteinander verbunden sind, so bedeutet die Abwesenheit von Leid soviel wie Nichtexistenz.

Die Auslöschung aller Wünsche und Begierden wird erreicht als Resultat der concentriertesten Versenkung. Die Zerstörung des Lebensdurstes geschieht durch einen Gedankenact in der höchsten

Erkenntnis. Nirvâṇa tritt ein, wenn der Mensch die Wahrheit erkannt hat, die seinen Willen aufhebt.

Der Erleuchtete gelangt über den Ocean der Wiedergeburten (saṃsâra) zu einem jenseitigen Ufer (pâra). Dort herrscht Ruhe und Bewegungslosigkeit. Nirvâṇa bedeutet die Aufhebung von Geburt und Tod. Der Befreite tritt aus dem Zwange ihres Kreislaufes heraus. Vom jenseitigen Ufer (pi-an) gibt es keine Rückkehr mehr in das leidvolle Dasein. Nirvâṇa heißt das Entronnensein aus dem Elend der Welt durch Vernichtung der Existenz.

Nirvâṇa wird unter dem Bilde eines Ortes aufgefaßt, zu dem der Heilige gelangt und an dem er nach der Erlösung weilt. Nirvâṇa ist, im Gegensatze zu der vom Gesetze von Ursache und Wirkung beherrschten Welt der Erscheinungen, das Reich, in dem die Causalität nicht gilt. So ist Nirvâṇa das Ende der Welt. Im Bereiche des Leidens giebt es kein Nirvâṇa und im Nirvâṇa giebt es kein Leiden. Nirvâṇa gehört nicht zur Sphäre der trügerischen Erscheinungswelt. Es ist der Gegensatz zu allem uns mit diesem Leben Gegebenen.

So gestattet Nirvâṇa keine positive Beschreibung und kann nur negativ definiert werden. Daher lauten alle Bezeichnungen, die ihm in den Worten einer unzulänglichen Sprache gegeben werden, unbestimmt[90]. Wie die Brahman-Speculation vom Höchsten Absoluten nur in Negationen reden konnte, so kann das letzte Ziel des Buddhismus auch nur in Verneinungen ausgedrückt werden.

Der unüberwindliche Ekel, den irdisches Elend und menschliche Ruchlosigkeit hervorrufen, die Vergänglichkeit aller Freuden und Genüsse, die eine pessimistische Stimmung erzeugen, führen zur Negierung des realen Lebens, zum Gefühl des Überdrusses, so daß das Nichts als willkommener Zustand angesehen werden kann.

Es wäre aber falsch, das Ziel in der Vernichtung des menschlichen Lebens, im Selbstmorde, zu suchen. Der Selbstmörder zerstört ja nur seine Einzelindividualität, nicht den Willen zum Leben, der doch dasselbe Leben bejaht, das er zu verneinen meint, indem er seine vergängliche Erscheinungsform auslöscht. Ja, der Selbstmord erscheint als eine durch stärkste Täuschung hervorgerufene Tat des unüberwundenen Durstes, der durch die Leiden des besonderen Falles keineswegs überwunden ist. Der Selbstmord kann nicht zur Erlösung führen, denn der Selbstmörder beraubt sich des Lebens, das bestimmt war, ihn zu läutern und der Befreiung näher zu bringen, ohne dessen Frucht vernichten zu können.

Der Lebensüberdruß, die Sehnsucht nach dem Tode, das Herbeiwünschen des Nichts ist nur eine ins Negative umgeschlagene sinnliche Begierde, die der Buddhismus als töricht verurteilt. Nicht auf Zerstörung des Lebens, sondern auf Überwindung des Willens kommt es an.

So ist Nirvâṇa auch keineswegs des Nichts. Es ist nicht eine absolute *Vernichtung*. Es ist *nicht gleichbedeutend mit dem Tode*. Denn Nirvâṇa bedeutet ja die Abwesenheit von Geburt und Tod. Nirvâṇa ist das Freiwerden von Irrtum und Begierde, von Leiden und künftiger Wiedergeburt, die Zerstörung des Selbstbewußtseins und der Individualität. Damit ist die Möglichkeit neuer Existenz ausgeschlossen.

Nirvâṇa wird beschrieben als eine Seligkeit, die in der Abwesenheit *jeder* Empfindung besteht. Es ist die höchste Seligkeit (paramasukha), die niemand mehr fühlt, die Wonne, daß es kein Empfinden gibt. Es ist aber trotzdem nicht Bewußtlosigkeit. Denn das Wesens erlöschen weiß, daß er befreit ist. Er weiß, daß er es nicht mehr ist und der vom Kreislaufe des Geschehens betroffen wird. Er ist herausgehoben aus dem Nexus der Ursachen, so daß für ihn auch keine Wirkungen mehr bestehen.

*Nirvâṇa ist weder ein Zustand der Bewußtheit noch der Unbewußtheit*, es ist auch nicht ein Zustand, der weder bewußt noch unbewußt wäre. Denn das Bewußtsein ist nur eine Eigenschaft des im Erdenleben gebundenen Individuums und gehört mit zur Täuschung, die der Erleuchtete überwunden hat. Nirvaṇâ ist die Nichtexistenz, und das Wesen, das in diesen Zustand eintritt, kann nicht mehr ein existierendes genannt werden.

*Es ist dabei gleichgültig, ob man Nirvâṇa bezeichnet* als einen Zustand absoluter Vernichtung der Persönlichkeit und des individuellen Daseins oder als eine Unsterblichkeit in einer Form, die nichts mehr von den Bedingungen bisheriger Existenz aufweist. Es ist mit diesem Worte zunächst nur das Negative gegeben, und mit Begriffen menschlichen Denkens kann immer nur eine negative Vorstellung erreicht werden. Das dahinter liegende Positive *muß, da es völlig transscendent ist, unausgedrückt bleiben*. So ist Nirvâṇa das geheimnisverhüllte Rätsel jenseits von Sein und Nichtsein, ein Reich außerhalb aller Erfahrungsmöglichkeit.

Die Lehre vom Nirvâṇa ist von den einzelnen Schulen des Buddhismus bei seiner späteren Entwicklung verschieden ausgelegt worden. Buddha selbst hat sich nicht deutlich darüber ausgesprochen, was er unter diesem Endziele verstanden wissen wollte.

Im buddhistischen Sinne, für den ein materieller Standpunkt nicht existiert, von dem vielmehr die Realität von Stoff und Seele geleugnet, die ganze Erscheinungswelt und das eigne Bewußtsein für Täuschung erklärt wird, kann Nirvâṇa aber keineswegs das Nichts sein. Es ist im Gegenteil gerade das wahrhaft Reale, im Gegensatze zum vergänglichen Schein der empirischen Welt.

Im Nirvâṇa besteht nicht mehr das nie stillstehende Werden, der Wechsel von Entstehen und Vergehen. Es ist das unvergängliche ewige Sein. So wird Nirvâṇa das Positive, das Wirkliche, das Wahre.

Dies darf nun freilich nicht verstanden werden im Sinne einer persönlichen Unsterblichkeit oder eines Fortbestandes irgend etwas Persönlichem. Denn alle Individualität, die nur Erscheinung auf Gegebenen Irrtum beruhte, ist durch die höchste Erkenntnis beseitigt kann nur, die den Unterschied von Subject und Object und jedes Bewußtsein eines Ichs aufgehoben hat. Die Frage, ob der Tathâgata nach dem Tode fortexistiere, bleibt daher von Buddha unbeantwortet, weil sie überhaupt des Sinnes entbehrt[91].

Der allgemeine Negativismus des Buddhismus hat die nihilistische Auffassung des Nirvâṇa begünstigt. Die philosophische Speculation des Mahâyâna hat es dann für einen Zustand erklärt, von dem gar nichts ausgesagt werden kann, weder Positives noch Negatives, wie es überhaupt weder ein Sein noch auch ein Nichtsein gibt.

Nirvâṇa aber ist doch insofern ein positiver Zustand, als er vom Menschen schon bei Lebzeiten, noch in der physischen Leiblichkeit, erreicht werden kann. Wer die Erleuchtung (bodhi) erlangt hat, kann dann mit dem höchsten Wissen, das die Existenz überwunden hat, als ein Erlöster noch bis zu seinem natürlichen Ende leben. Er hat das Nirvâṇa erreicht, einen Bewußtseinszustand, der an sich nicht gleich Tod und Vernichtung ist.

Das erreichte Nirvâṇa führt dann nach dem Tode zu einem Zustande, der nicht mehr als Existenz in positivem Sinne bezeichnet werden kann. Individualität und Bewußtsein sind ausgelöscht, und darin liegt Glück und Seligkeit. Was verlöschen soll, der Durst des Lebenswillens, ist erloschen, das Feuer der Begierde ist ausge-

brannt. Damit ist die Wurzel des Daseins vernichtet. Das Licht der Lampe, der der Brennstoff fehlt, muß für immer vergehen.

Der Erleuchtete braucht dazu nur noch das Ende seines Körpers abzuwarten. Er geht einem Tode entgegen, dem keine neue Wiedergeburt mehr folgen wird. Das Leben läuft noch ab, aber es hat für den Arhat keinen Belang mehr. Er besitzt kein Karman mehr und sieht auf sich selbst als ein Unbeteiligter. Er ist ein „Lebend-Erlöster" (jîvan-mukta).

Mit dem leiblichen Tode, bei dem die Elemente des Körpers (skandha) sich auflösen, geht der Arhat ein in das Jenseitige Nirvâṇa (Pari-nirvâṇa, Parinibbâna). Zwischen Nirvâṇa im diesseitigen Leben und Pari-nirvâṇa besteht kein Unterschied. Das Letztere bedeutet nicht einen über das bei Lebzeiten erreichte Ziel hinausgehenden höheren Grad. Pari-nirvâṇa ist nur der leibliche Tod dessen, der im Leben Nirvâṇa erreicht hat.

Das Bewußtsein des noch vom Lebenswillen (tṛṣṇâ) beherrschten Wesens erlischt nicht mit seinem natürlichen Tode. Es bleibt erhalten und bildet die Brücke für die Entstehung eines neuen Wesens, dessen Eigenschaften durch das Gesetz des Karman bestimmt werden. Mit der Erlangung der wahren Erkenntnis (bodhi) aber ist das Karman unwirksam geworden. Es bestehen nur noch die Skandha fort bis zum physischen Sterben des Körpers, mit dem nun auch das Bewußtsein erlischt. Das Erkennen des Heiligen geht ohne Rest unter.

Nirvâṇa ist die Vernichtung der weltlichen Existenz (bhâva-nirodha). Solche aber hatte an sich nur die relative Realität eines Werdeprocesses. Nicht die Materie oder der Geist ist das Reale, sondern die übersinnliche Gesetzmäßigkeit der geistigen Zusammenhänge.

Der Zustand des Nirvâṇa tritt ein als das Resultat der stufenweise geübten Meditation. Der höchsten Erkenntnis bedeutet er die wahre Wirklichkeit, der gegenüber aller Trug von Welt und Leben verschwunden ist. Es ist daher belanglos, ob der durch den Zusammenhang der Skandha vorgetäuschte Schatten der irdischen Persönlichkeit noch fortbesteht oder ob mit dem leiblichen Tode auch die Substrate individueller Existenz in Fortfall kommen.

Für eine materialistische Auffassung ist dann in der Tat das, was beim Pari-nirvâṇa übrig bleibt, das Nichts. Die Realität des Nirvâṇa aber liegt auf geistigem Gebiete. In diesem Sinne bedeutet Nirvâṇa vielmehr die Vollendung des Daseins.

Die Lehre Buddhas verlangte von seinen Schülern ausdrücklich den Verzicht auf alle müßigen Fragen, die nicht dem Zwecke der Erlösung dienen. Das Problem von Sein oder Nichtsein in einem über diese Welt des Leidens hinausliegenden Sinne blieb daher unbeantwortet. Es gilt die Befreiung vom Leiden dieser Existenz, und die Frage nach Fortleben oder Vernichtung, nach der Möglichkeit einer Existenz unter andrer Form, wird als belanglos abgewiesen.

Mit Rücksicht auf die schwachen Menschen hat Buddha darauf verzichtet, die letzte Consequenz seiner Lehre auszusprechen. Er hat schroffe Verneinungen vermieden, wo sie nicht nötig erschienen. Seine Jünger hatten genug von irdischen Hoffnungen aufzugeben, ihr Herz von allen Wünschen zu lösen. Warum sollte ihnen eine jenseitige Aussicht geradezu genommen werden, die ihnen als belanglose Hypothese unbeschadet belassen werden konnte?

Es galt die Einsicht zu erwerben, daß die Erlösung nur da zu finden sei, wo der Trug dieser Welt mit Freuden und Leiden aufgehört hat, wo diese Welt überwunden war. Es blieb aber unnötig, die Frage zu beantworten, was der vom Leiden Erlöste etwa als positiven Lohn gewänne. Mochte darüber Jeder denken, was ihm gut schien. Für den Zweck der Erlösung vom Leiden dieser Welt war es gleichgültig, ob man dem Menschen die Einsicht aufzwang, daß jenseits des Endlichen nur das Nichts liege.

Buddha schwieg. Aber in der Gemeinde seiner Jünger bestand das Bedürfnis einer Beantwortung der Frage nach Jenseits und Ewigkeit mit Ja oder Nein. Das Schweigen des Meisters schloß hierin sowohl das Bejahen wie das Leugnen als eine bestimmte Lehrmeinung aus. Aber es blieb niemand die ungewisse Hoffnung auf eine Jenseitsform, wie immer solche vorgestellt werden mochte, verboten. So war es natürlich, daß Strömungen sich geltend machen mußten, die einer positiven Antwort zuneigten.

Wie die Kantische Philosophie ihre Untersuchung des Erkenntnisvermögens, welche die logische Unlösbarkeit gewisser Probleme ergibt, aus anderen Quellen des Bewußtseins ergänzt, so gelangte auch die buddhistische Lehre zur Annahme einer Wahrheit, für die unser Denken keinen Begriff hat, die aber Buddha gekannt habe, ohne daß er es für heilsam gehalten, sie zu offenbaren. So mochte es doch auch für den Buddhisten ein jenseitiges Dasein geben, kein Sein im gewöhnlichen Sinne, aber doch auch kein absolutes Nichtsein.

Im Südlichen Buddhismus blieb Nirvâṇa das Endziel, ohne daß man seinem negativen Inhalt eine positive Deutung zu geben versuchte. Im Nördlichen Buddhismus aber trat an die Stelle dieses *Unaussprechlichen, dessen Begriff zwar theoretisch beibehalten wurde,* praktisch doch die Aussicht und Hoffnung auf einen Zustand der Glückseligkeit, zu dem die Erlösten gelangten.

Das Hînayâna kannte keine bestimmte Vorstellung von einem Paradiese. Das Mahâyâna verband mit dem Bilde eines Ortes der Seligkeit den Gedanken einer Fortdauer als persönlicher Unsterblichkeit. So wurde Nirvâṇa umgedeutet als ein positiver Zustand schrankenloser Glückseligkeit. Dabei wirkten nachträglich auch die alten Vorstellungen vom absoluten Brahman ein. Dem buddhistischen Grundgedanken aber widerspricht die Anschauung einer positiven, persönlichen und zugleich leidlosen und glücklichen Existenz.

Wenn das Denken vor dem Geheimnis steht, flüchtet es sich hinter den Schleier des Mysteriums. Wo der Verstand es aufgeben muß, *ein ewiges Sein zu begreifen, sucht die Hoffnung, die ein Ding* wider alle Vernunft ist, ein Sein, das höher als alle Begriffe ist, zu retten.

Das Erfassen der höchsten Erkenntnis geschieht im Buddhismus nicht auf logischem, sondern auf mystischem Wege. In ihrer mystischen Bedeutung muß die buddhistische Lehre auch eine besondere Betrachtung erfahren.

Der Weg der Logik reicht nicht aus für das mystische Erlebnis. Über Mystik kann man nur mystisch reden [92]. Wahrheiten werden sich aber schließlich immer nur auf mystische Weise ausdrücken und vermitteln lassen. Das Letzte und Tiefste eines philosophischen und religiösen Systems bleibt stets „Mysterium".

So liegt auch der eigentliche Sinn der buddhistischen Lehre in ihrer mystischen Seite. Der Buddhismus verlegt das Sein in das Transscendente, während er im Empirischen nur ein Werden und Vergehen anerkennt. Nicht die Materie und die Dinge der Erscheinungswelt sind real, *auch das Selbst, das sich im eignen Bewußtsein findet,* ist nichts Wirkliches. Die Objecte der Sinne und das Ich sind nur Täuschung. Das Reale sind einzig die geistigen Vorgänge.

Im Buddhismus dient nun die Meditation dazu, durch Erhebung zu höheren Bewußtseinszuständen das Transscendente zu

einem Empirischen zu machen, indem es auf alogische, mystische Weise erfaßt wird. Was für andre Religionen das Gebet, das ist für den Buddhismus die Andacht der Versenkung. Der Buddhist ruft in seinem Kampfe keines Gottes Hilfe an, denn nur die eigne Kraft kann ihn erlösen, und vor dem siegreichen Überwinder des Lebens beugen sich selbst die Götter.

Alle Erkenntnis ist im Sinne des Buddhismus relativ. Sie gilt nur für eine bestimmte Bewußtseinsstufe. Die Widersprüche der einen Stufe lösen sich mit Erreichen der nächsthöheren. Die Erleuchtung (bodhi) endlich bringt allumfassende Klarheit. Mit ihr tritt die Vernichtung des Denkens ein, und die Wahrheit wird im Schauen begriffen auf mystischem Wege[93].

In seiner mystischen Seite ist der Buddhismus auf das nächste mit dem Yoga verwandt. Namentlich mit der Lehre und der Praxis der Meditation hat er sich ganz dem Vorbilde des Yoga angeschlossen. Buddha selbst hatte zwei Lehrer im Yoga gehabt, er wird in seiner Asketenzeit geradezu als ein Yogin bezeichnet[94]. Der theoretischen Philosophie des Sâṅkhya steht der Yoga als praktisch geübtes Bestreben methodischer Concentration gegenüber.

Während die philosophische Speculation (tarka, takka) innerhalb der gegebenen Bewußtseinform stehen bleibt und auf dem Wege der Logik Erkenntnisse gewinnen will, geht die praktische Meditation unter Überschreitung dieser Bewußtseinsgrenzen auf mystischem Wege auf ein Schauen und Erleben einer Wahrheit aus, die der Logik unzugänglich ist. Mit solcher geistigen Versenkung werden zugleich übersinnliche Fähigkeiten und übernatürliche Kräfte erworben.

Schon unter den brahmanischen Asketen kannte man seit alter Zeit Heilige (ṛṣi, isi), die im Besitze von Zauberkräften (ṛddhi, iddhi) waren. Gleiche Eigenschaften wurden auch den Yogin zugeschrieben. Im Yoga war die geistige Versenkung mit asketischen Übungen (tapas) verbunden. Der Pfad des Yoga hatte acht Stufen[95], die mit äußerer Beherrschung begannen und in der inneren Versenkung gipfelten. Der Achtfache Pfad des Buddhismus hat für seine einzelnen Glieder andre Benennungen, führt aber zuletzt gleichfalls zur Meditation.

Der Yoga kannte drei Arten der Versenkung, die als Concentration (dhâraṇâ), Contemplation (dhyâna), Meditation (samâdhi) bezeich-

net wurden. Der Buddhismus hat diese Unterscheidung nicht übernommen, er bezeichnet meist die Meditation mit beiden Worten, als dhyâna oder samâdhi, gleichbedeutend [96].

Der Zweck der Meditationsübung war im Yoga, das eigne Selbst in seinen Urgrund eingehen zu lassen, sich als die ewige und unsterbliche Seele bewußt zu werden. Damit gehört der Yoga zu jenen Lehren, die eine selbständige individuelle Seele (Puruṣa) anerkennen und diese aus ihrer Verstrickung in die Materie (Prakṛti) zu befreien suchen (śâśvatavâda). Im Buddhismus ist der Zweck der Meditation gerade umgekehrt das Innewerden der Wahrheit vom Nichtvorhandensein einer stofflichen und geistigen Realität als Materie und Seele, das Erkennen der Täuschung (mâyâ), die Vernichtung des Bewußtseins.

Gemeinsam ist dem Buddhismus mit dem Yoga das Suchen nach höheren Bewußtseinszuständen. Auch in den Methoden stufenweiser Versenkung besteht eine große Verwandtschaft beider Systeme, wenn auch ihr Endziel ein verschiedenes ist. Im Yoga wurde das psychologische und hypnotische Moment stark betont, die buddhistische Meditation aber stellt eine rein geistige Tätigkeit dar.

Ein höheres Bewußtsein schlummert als Fähigkeit im Menschen. Es ist verdunkelt durch die sinnlichen Begierden, die „Fünf Beschwerungen oder Hemmungen" (pañca kleśa, kilesa): Begehren (lobha), Zorn (krodha), Torheit (moha), Haß (dveśa, dosa), Zweifel (vicikitsâ, vicikicchâ) [97]. Es sind Äußerungen des Lebensinstinctes (tṛṣṇâ und upâdâna), die ihre Ursache im Nichtwissen (avidyâ) haben. Sie wirken als die Kräfte, die Wiedergeburt, Lebensschicksal und das ganze leidvolle Dasein nach sich ziehen als Folgen jeder Tat.

Diese Trübung durch menschliche Leidenschaft muß erst beseitigt werden, bevor die rechte Ausübung der Meditation möglich wird, mit der Aufhebung des Irrtums und höhere Erkenntnis erlangt werden kann. Es handelt sich also nicht um eine logische Gedankenoperation, sondern um vollkommene Sinnesänderung als Resultat eines inneren Läuterungsprocesses. Das geläuterte Bewußtsein, das frei von Affecten ist, wird dann befähigt, Außenwelt und eignes Ich ohne den täuschenden Schleier (mâyâ) zu schauen, die Wahrheit zu erkennen, welche die Erlösung (vimokṣa) bedeutet.

Es handelt sich bei der Versenkung also zuerst um eine Reinigung, dann um die Aufhebung des Bewußtseins (nirodha). Diesem Ziele dient äußere Disciplin und innere Concentration, wie sie zur Übung

der Meditation gehören. Es handelt sich dabei nicht um die Erreichung vor irgend etwas Neuem, sondern nur um die Beseitigung der Hindernisse, welche dem Wirksamwerden der im Menschen latent vorhandenen höheren Kraft entgegenstanden, damit die Macht des Irrtums überwunden und die wahre Erkenntnis erlangt werde.

* * *

Vorbereitungen zur Meditation sind also, außer dem allgemeinen moralischen Verhalten und der asketischen Einsamkeit, Körperhaltung (âsana), Atemregulierung (prâṇâyâma) und Beherrschung der Sinne (pratyâhâra).

Der Yoga unterschied die verschiedensten (84) Sitzarten. Die buddhistische Meditations-Stellung (paryaṅka, pallaṅka) ist die mit untergeschlagenen Beinen, die Hände in den Schoß gelegt[98]. Die Haltung der Hände ist eine bestimmte, und jede Geste (mudrâ) hat besondre mystische Bedeutung.

Der Atem (prâṇa) bedeutet die Lebenskraft, die den Körper bildet und erhält. Er ist der Baumeister, der sich das Haus der Körperlichkeit erbaut. Mit einer Verminderung der Atemtätigkeit wird daher das Animalische und Sinnliche unterdrückt[99]. Die Kunst, „die Tore der Sinne zu verschließen", besteht in völliger Ausschaltung aller Eindrücke der äußeren Sinnesorgane und ausschließlicher Concentration auf den inneren Sinn.

Der Meditierende soll seine Gedanken vor allem auf die grundlegenden Drei Erkenntnisse (tri-vidyâ) richten: die Vergänglichkeit (anitya, anicca), das Nicht-Ich (anâtman, anattâ), das Leiden (duḥkha, dukkha). Oder die „Materia meditandi" wird gegliedert in eine Betrachtung des Körpers (kâya), der äußeren Sinneseindrücke (vedanâ), der inneren Seelenvorgänge (citta), der Lehrbegriffe (dharma) Die deutliche Vorstellung des anatomischen Menschenleibes mit seiner Häßlichkeit und Unreinheit (asubha-bhâvanâ) soll dazu dienen, alle materiellen Gedanken zu überwinden. Das physische Leben erscheint dann wie Blasen und Schaum auf dem Wasser (shen-ju-p'ao-mo).

Die Concentration der ganzen Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Gegenstand (kṛtsna, kasiṇa) führt durch krampfhaftes Fixieren zu einer pathologischen Steigerung des Wahrnehmungserlebnisses und schließlich zur bildlosen Auffassung des unendlichen Raumes. Das gleiche Resultat wird auch erreicht auf dem Wege

einer fortschreitenden Abstraction des Vorstellens, die bis zum deutlichen Begriff des unendlichen Raumes usw. vordringt. Die concreten Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte werden allmählich beseitigt und so Raum geschaffen für ein abstractes Erfassen der Unendlichkeit in räumlichem und geistigem Sinne[100].

Dann folgt in gleicher Weise die Verdeutlichung der Vorstellung vom Nichts, bei der der Meditierende in einen seelischen Dämmerzustand gerät, der in völlige Bewußtlosigkeit übergeht. Damit ist die Zerstörung von Empfindung und Bewußtsein erreicht. Dies ist jedoch nur ein vorübergehendes Stadium, das weiter überschritten werden muß, damit der Meditierende unmittelbar die schauende Erkenntnis der Vier Wahrheiten erlangt und damit zugleich den Eingang in die Erlösung des Nirvâṇa.

Die buddhistische Versenkung ist eine stufenweise. Man unterscheidet 3, meist 4, oder auch 5 Stufen der Meditation (dhyâna). Von den drei Stufen heißt es, daß die erste noch mit Vorstellungen sinnlicher und übersinnlicher Objecte verbunden sei, die zweite keine Vorstellung sinnlicher, nur noch übersinnlicher Objecte habe, die dritte weder eine Vorstellung sinnlicher noch übersinnlicher Objecte kenne.

Die vier Stufen werden folgendermaßen beschrieben: 1. Freiheit von Begierden, Gefühl des Behagens, Vorstellung von Gegenständen. 2. Völlige Concentration auf einen Punkt, keine gegenständlichen Vorstellungen mehr, Gefühl der Freude. 3. Verschwinden des Gefühles bestimmter Art, Verharren im Gleichmut, Zustand der Seligkeit, die über Freude erhaben ist. 4. Höchste besonnene Bewußtheit, jenseits aller Empfindung von Lust und Leid, in einem Zustande vollkommenster Reinheit, die den Körper leuchtend macht[101].

Diese vier Stufen der Meditation, wie sie das Hînayâna kennt, sind dann im Mahâyâna zu fünf erweitert worden. Es wurden auch vier besondere Grade höherer Bewußtseinszustände angenommen, die auf die Meditationsstufen folgen.

Das Gefühl der Befriedigung (mudâ), Freude (prîti, pîti) und Glückseligkeit (sukha) begleitet die unteren Stufen der Meditationsübung, es verschwindet jedoch auf den höheren. Es stellen sich bei der Meditation auch besondere Seelenstimmungen (bhâvanâ) ein, die selbst Gegenstand der Betrachtung sind. Dies sind die „Vier unermeßlichen Empfindungen“ (aprâmâṇya, appammaññā): Liebe (maitri, mettâ), Mitleid (karuṇa), Mitfreude (muditâ), Gleichmut (upekṣâ, upekkhâ)

Die völlige Gleichgültigkeit (upekṣâ heißt wörtlich „das Darüberhinsehen", das chinesische „shê" bedeutet „Wegwerfen") befähigt zur richtigen Erfassung des Ursachenzusammenhanges (nidâna), zum Innewerden der verborgenen Wahrheit. Die Meditation ist nur das Mittel, einen geistigen Zustand herbeizuführen, in dem die Erlangung erlösender Erkenntnis möglich wird [102].

Ausschaltung äußerer Sinneseindrücke, Unterdrückung bestimmten Denkens, Aufgabe eines Bewußtseins vom Selbst, dies sind die Etappen auf dem Wege mystischer Versenkung. Alle Dinge müssen als „leer" aufgefaßt werden, einer selbständigen Existenz entbehrend. Der Meditierende verliert auf jeder Stufe das, was er auf der früheren als sein „Ich" empfunden hatte. Alles, was auf irgend einer Stufe als ein „Ich" erlebt werden kann, ist doch für den Buddhismus (die Nicht-Ich-Lehre = anâtmanvâda) nichts Wirkliches.

Das letzte Resultat, zu dem Denken und Erkennen in irgend einem positiven Sinne gelangen kann, besitzt doch keine Realität an sich und gehört immer zum Reiche der Täuschung, welche die höchste Erkenntnis und Bewußtheit durchschaut. Weder die logische Denktätigkeit noch das mystische Erleben führt jemals zu einem Absoluten, wie es die indische Philosophie in dem identischen Brahman-Âtman aufstellte.

So kann das Ergebnis der Meditation zuletzt auch nur ein negatives sein. Der durch das stufenweise Erheben zu höheren Bewußtseinsformen erreichte Zustand, in dem der Irrtum vernichtet ist, ist Nirvâṇa. Man kann von ihm nicht sagen, daß es etwas ist, als ein positives Sein, noch auch, daß es nichts ist als ein absolutes Nichts. Denn wo keine Existenz ist, kann auch nicht von Nichtmehrexistieren die Rede sein. So bleibt Nirvâṇa auch im mystischen Sinne eine Negation schlechthin.

* * *

Mâra, der Widersacher, sucht stets die Meditation zu stören. Mâra ist einerseits der Repräsentant der Begierde und Herr der Sinne, Herrscher im Reiche der Leidenschaften (kâma-dhâtu) und als solcher zugleich der Liebesgott. Im Geschlechtlichen drückt sich der Lebenswille am stärksten aus.

Mâra ist aber andrerseits auch, wie sein Name sagt, der Herr des Todes. Die Begierde ist sowohl Ursache des stets neu entstehenden Lebens wie des unvermeidlichen periodischen Todes. Der

Durst (tṛṣṇâ) verursacht den Kreislauf der Existenzen mit Geburt und Sterben.

Die Meditation ist der Weg zur Aufhebung des Daseins. Daher hat Mâra ein Interesse, sie zu stören und ihren Erfolg zu vereiteln. Er muß daher stets von neuem bekämpft und besiegt werden. Die Überwindung der eignen Begierden wird als ein Kampf mit Mâra bezeichnet.

Die mythologische Anschauungsweise des alten Indien, mit der Neigung, abstracte Begriffe als Persönlichkeiten vorzustellen, hat auch im Buddhismus noch ihre Wirksamkeit behalten. So erscheint Mâra als das negative Gegenbild des Buddha. Zunächst nur der Begriff der verderblichen Leidenschaft und des irdischen Todes, wird er dann geradezu zum personificierten Bösen. Er tritt als Persönlichkeit an die Heiligen mit Versuchungen heran. In dieser Rolle weist er ähnliche Züge auf wie der Teufel in andren Religionsvorstellungen [103].

Zur Ekstase ist im Orient die Disposition größer als im Abendlande. Die Versenkung ist auf ihren verschiedenen Stufen begleitet von hypnotischen und ekstatischen Zuständen. Es treten dabei übersinnliche Erscheinungen ein. So gewinnt der Meditierende eine höhere Geistesmacht, die sich auch in Zauberkräften (ṛddhi, iddhi) äußert.

Durch Meditation wird die Fähigkeit gewonnen zu Vervielfältigung der Gestalt und Erscheinen an mehreren Orten zugleich, Unsichtbarwerden, Durchdringen fester Schranken, Herrschaft über die Elemente, Freiheit von den Naturgesetzen, Überwinden der Erdenschwere, Schweben in der Luft, Fliegen über große Entfernungen, Anfassen von Sonne und Mond, Verständigung mit Tieren, Erraten von Menschengedanken, Umgang mit Göttern, Lichtglanz des Körpers.

Auf solche Weise stellen sich die Übernatürlichen Fähigkeiten (abhijñâ, abhiññâ) ein, die zum Wesen des Heiligen (arhat) gehören. Es werden deren gewöhnlich sechs genannt, doch ist die Bezeichnung nicht immer die gleiche. Zu diesen mystischen Kräften gehört: das Himmlische Auge (divyam cakṣus, dibba cakkhu), das alles im Weltraume sieht; das Himmlische Ohr (divyam śrotram, dibba sotam), das alle Töne des Weltalls vernimmt; Kenntnis von Vergangenheit und Zukunft (atîtânâgata-jñâna), Kenntnis fremder Gedanken (para-citta-jñâna), Kenntnis der eignen früheren Exi-

stenzen (pûrva-jâti-jñâna, pûrva-nivâsa-smṛti), freie Bewegung im Raume ohne Hemmung durch Schranken (ṛddhi-pâda, ṛddhi-sâkṣât-kṛîya), Wissen vom Aufhören des Karman (âsravakṣaya), das tropfenweise ausfließt, bis es vollständig erschöpft ist (lo-chin), und überhaupt Allwissenheit (sarva-jñâtṛtva).

Das mystische Erleben kann auf seinem Höhepunkte vom Geistigen wieder ins Sinnliche umschlagen[104]. Es tauchen, nach ständiger Unterdrückung aller äußeren Vorstellungen und consequenter Innen-concentration, dann Wahrnehmungen auf, die hallucinatorischen Erscheinungen ähneln. Es entstehen Visionen und Auditionen der bisher gewaltsam verdrängten Sinnestätigkeit. Der Kern dieser eigentümlichen Phänomene aber ist geistig, sinnlich ist nur ihr Bild, das innerlich erzeugt, als äußerlich empfunden wird.

Diese übernatürlichen Kräfte sind nicht das Ziel der Meditation, sondern nur deren zufällige Begleiterscheinungen, auf denen zunächst kein besonderer Nachdruck lag. Mit dem Eindringen magischer Vorstellungen aus dem Kult der śivaitischen Secten aber wurden jene mystischen Geisteskräfte mit allerhand groben Zauberkünsten verbunden.

Die Mittel, die ursprünglich nur der Förderung innerer Versenkung dienen sollten, wurden dann Selbstzweck und erhielten Anwendung im Sinne des Zauberaberglaubens. Die Geschichte der buddhistischen Versenkung zeigt das immer stärkere Einströmen der Yoga-Praxis. Der entartete Yoga, in dem die höheren Kräfte des Yogin (ṛddhi) zu Fakir-Künsten wurden, hat später auch auf den der Vergröberung und Versinnlichung anheimfallenden Buddhismus eingewirkt, so daß der Tantra-Buddhismus entstand, der eine besondere Schule Mahâyâna wurde[105].

Alles Stoffliche und Körperliche ist schon auf der zweiten Stufe der Meditation ausgelöscht. Mit der Erhebung zu weiteren Bewußtseinszuständen auf den höheren Stufen der Meditation gelangt der Mensch dann auch in andre Weltsphären (dhâtu). Zu jeder dieser Welten jenseits des Irdischen gehören bestimmte Kategorien von Weltwesen übermenschlicher Natur, mit denen der Meditierende in Verbindung tritt. So ist das indische Weltbild nichts andres als eine Darstellung der mystischen Bewußtseinszustände, die in der Meditation erlebt werden.

Aus der Sphäre der sinnlichen Begierden (kâma-dhâtu) erhebt sich der Meditierende in die Sphäre der Formwelt (rûpa-dhâtu) und gelangt durch die vier Stufen der Meditation, die den Götterhimmeln entsprechen, in die Sphäre des Formlosen (arûpa-dhâtu), der ebenfalls bestimmte göttliche Wesen angehören, bis er zuletzt die Sphäre der Vernichtung alles Realen (nirodha-dhâtu), den Zustand des Nirvâṇa (nirvâṇa-dhâtu) erreicht.

Das Reich des Nirvaṇa ist dem Kreislaufe von Geburt und Sterben (saṃsâra) entrückt. Deshalb heißt es die Sphäre der Unsterblichkeit, des ewigen Heils (amṛta-dhâtu, amata-dhâtu). Zu ihr geht der Heilige bei der Erleuchtung (bodhi) ein, mit der er ein Arhat, ein Buddha wird. Je nachdem die Substrate der Körperlichkeit noch vorhanden sind oder nicht, heißt die Sphäre des Nirvâṇa eine mit Substraten (upadhiśeṣa-nirvâṇa-dhâtu) oder ohne Substrate (anupadhiśeṣa-nirvâṇa-dhâtu). Zur letzteren geht der Erlöste mit seinem leiblichen Tode beim Parinirvâṇa ein.

Unter den Anschauungen räumlicher Sphären (dhâtu) und bestimmter Örtlichkeiten sind hierbei nur Stadien des mystischen Erlebens bezeichnet, die in der Versenkung stufenweise durchgemacht werden. Die überirdischen Wesen, mit denen der Meditierende dabei in Verkehr tritt, sind gleichfalls nur Symbole seiner eignen geistigen Verfassung[106].

Für die brahmanische Anschauung waren die Götter reale Wesen, welche die Himmel belebten. In jene Götterhimmel gelangte der Mensch, wenn seine moralischen Verdienste und geistige Entwicklung während des Erdenlebens ihm den Anspruch solchen Lohnes gaben zu seliger Wiederverkörperung.

Die Götter des Buddhismus aber sind nichts andres als ein Ausdruck für die jeweiligen Bewußtseinstufen, die der Mensch durch die Meditation erreicht. Zu ihrer Bezeichnung sind zum Teil die Namen aus der Mythologie des Brahmanismus beibehalten. In diesem Sinne erscheint dem meditierenden Buddha der höchste Gott, Brahmâ Sahaṃpati, und er verkehrt mit den aus ihren Himmeln herabgestiegenen Gottheiten, weil er selbst sich bei seiner Versenkung zu einer jenen überirdischen Wesen entsprechenden geistigen Bewußtheit erhoben hat.

Die Götter sind also keine Mächte, zu denen der Buddhist betet oder die er verehrt, sondern nur übersinnliche Erscheinungen, die er erlebt, im mystischen Durchwandeln der Weltsphären, in ek-

statischem Einswerden mit überirdischen Potenzen. Die ihm als Vision gegenüberstehende Erscheinung aber ist der Meditierende selbst.

So konnte es im ursprünglichen Buddhismus weder Gebet noch Opfer geben. Beide sind durch die Meditation ersetzt. Geistige Versenkung macht den Menschen den Göttern gleich, deren Wesen er schaut.

Der vollkommene Mensch ist ein erhabeneres Wesen als alle Götter, zu deren Gemeinschaft er sich erhebt. Diesen Grundsatz hat auch später der religiöse Buddhismus festgehalten, in dem die Götter wieder als reale Gestalten erscheinen. Der Mensch auf Erden steht im Centrum des buddhistischen Systems.

Jeder Aufenthalt in einem Götterhimmel ist von beschränkter Dauer. Er währt für den Tugendhaften so lange, bis das Quantum seines guten Karman aufgebraucht ist. Die Götter vergehen am Ende einer Periode mitsamt ihren Himmeln. Die Götter müssen selbst, um ein Buddha zu werden, wieder aus dem Himmel herabsteigen zur irdischen Sphäre in eine menschliche Geburt. Die endgültige Erlösung aus dem Strome der Existenzen kann nur aus menschlicher Verkörperung gefunden werden.

Nur ein Mensch kann ein welterlösender Buddha werden. Er ist nicht nur der Lehrer der Menschen, sondern auch der Götter und aller andren Wesen. Nicht nur der eine historische Buddha hat dieses Ziel erreicht. Jeder Mensch kann ein Buddha werden. Zahllose Erleuchtete haben in vergangenen Zeitaltern das Nirvâṇa erreicht.

So konnte die Lehre der früheren und künftigen Buddhas entstehen. Das letzte Ziel wurde zu einem kosmischen. Denn alle Menschen sollen sich selbst erlösen, alle Wesen sollen das Nirvâṇa erlangen. So lange muß die Lehre verkündet werden durch einen Buddha, der in steter periodischer Erneuerung den Weg des Heils zu weisen auf die Erde herabsteigt. Dies ist die Lehre des Mahâyâna [107].

## *Kapitel V*

## LEBEN UND GEMEINDE DER BUDDHISTEN

Die buddhistische Lehre enthält keine starren Moralvorschriften. Buddha hat überhaupt keine Forderungen als Soll und Muß aufgestellt. Der Buddhismus lehrt, daß es keine bestimmte Formel gibt, die in jedem Falle unbedingt von Jedem befolgt werden muß. Es

war erst eine spätere Consequenz, daß ein Glaube an die Worte des Meisters und das Halten allgemeiner Gebote verlangt wurde.

Die Grundsätze der Moral bildeten eine selbstverständliche Voraussetzung für den Wandel dessen, der die Erleuchtung erstrebte, moralisches Denken und Handeln galt als Bedingung vor Beginn der Meditation, deren Übung zu höherer Erkenntnis führen sollte. Die damit erforderte Basis war aber nichts specifisch Buddhistisches, sie galt auch für andre Systeme in Indien, ihre Forderungen waren allgemein menschliche.

Der buddhistische Grundgedanke ist dem christlichen vollkommen widersprechend. Die Übereinstimmung, die in vielen Punkten die christliche Ethik mit der buddhistischen hat, folgt nicht aus einer Verwandtschaft beider Lehren in ihren Fundamenten. Aus einer grundsätzlich negativen Bewertung des Lebens überhaupt ergibt sich der pessimistische Charakter des Buddhismus. Trotz der auch im Christentum vorhandenen pessimistischen Anschauung vom Erdendasein ist der Grundzug seines Glaubens doch ein optimistischer. Das Christentum ist pessimistisch dem irdischen Diesseits gegenüber, aber optimistisch in Hinsicht auf das himmlische Jenseits. Der buddhistische Pessimismus aber ist ein totaler, und aus ihm folgt Negativismus und Nihilismus.

*Das Ziel der buddhistischen Lehre ist die Vermeidung der Wiedergeburt.* Die Mahnung an den Menschen lautet: Lebe so, daß *du nicht mehr wiedergeboren zu werden brauchst! Mit dem Glauben* an die unabänderliche Wiederverkörperung der Unerlösten nach dem *Gesetze des Karman sind furchtbare Zukunftsweiten gegeben.* Kein actives Verdienst guter Werke kann davon befreien, nur die Überwindung des Lebenswillens selbst. Jede Tat ist eine Fessel, die gute wie die böse. Beiden muß sich entwinden, wer erlöst sein will.

*Das Heil bringt keine Tat, nur ein Wissen. Die Vollkommenheit* besteht nicht in guten Werken, sondern in höchster Weisheit. Mittel der Erlösung ist nicht ein moralisches Handeln, sondern Erkennen und Wissen. Die Aufgabe des egocentrischen Standpunktes und das Erkennen des Leidens und seiner Ursache macht frei von Irrtum und Leiden. Nicht die Gnade eines Gottes erlöst den Menschen. Der Mensch befreit sich selbst. Der Erlöser und der Erlöste sind eins.

Das Erlösungsproblem ist das Gemeinsame bei Buddhismus und Christentum. Der Sündenbegriff ist das Scheidende. Das Christentum erlöst von der Sünde, die es selbst aufstellt, der

Buddhismus erlöst vom Leiden, das mit der Existenz gegeben ist. Sünde ist nur möglich im Theismus. Bei den Griechen war das Unschöne Sünde, für den Buddhisten ist das Nichtwissen Sünde, im *Judentum und Christentum aber die Übertretung eines göttlichen* Gebotes und religiösen Gesetzes.

Das Nichtwissen (avidyâ) verursacht die egoistischen Gedanken und Handlungen. Die Täuschung vom Ich ist der Grund aller Leiden. Das Dasein selbst ist eine Folge des Irrtums. Der juristische Begriff der Verschuldung fehlt, wie schon im Brahmanismus, im Buddhismus gänzlich. Es wird kein Unterschied gemacht zwischen Schuld und Unglück. Im Nichtwissen besteht sowohl die Schuld als das Leiden des Menschen. Die Erkenntnis der Wahrheit hebt beide auf.

Aus diesen Grundgedanken folgt, daß auch die buddhistische Moral eine andre sein muß als die christliche. Sie weicht auch durchaus ab von der chinesischen. Die Lehre des Confucius betrachtete den Menschen stets als Glied einer Gemeinschaft, in Familie und Staat, und stellte daher collectivistische Grundsätze des Handelns auf. Der Buddhismus faßt zunächst nur den auf sich selbst gestellten einzelnen Menschen ins Auge, der, von allen Pflichten gegen Verwandtschaft und Volksgenossen frei, einzig das Ziel seiner Erlösung verfolgt.

Der Buddhismus will das Dasein überwinden. In ihm sind daher auch die Begriffe von Verdienst und Tugend durchaus negativ. Die Moralität liegt in der Erkenntnis, nicht im Handeln. Die Tat hat eine Bedeutung für den Täter, die Rücksicht auf den Betroffenen bildet keinen moralischen Maßstab. Im metaphysischen Sinne sind ja der Handelnde und der Leidende ein und dasselbe Wesen.

Rechtschaffenheit der Gesinnung gehört zum heiligen Wandel, weil sie den Anfang höherer Erkenntnis bildet. Wer sein Selbst als einen Wahn erkannt hat, der kann nicht mehr egoistisch handeln. Die Richtschnur liegt nicht in einem als Moralforderung aufgestellten Gesetz, sondern in der Stufe wahrer Einsicht, die der Mensch erreicht hat. Der Buddhismus spricht daher nur von „falsch" und „wahr", wo andre Religionen von „recht" und „unrecht" sprechen.

* * *

Die buddhistische Moral ist im Beispiel Buddhas gegeben. In Buddha ist der Typus des vollkommenen Menschen vorge-

zeichnet. Sein Vorbild ist in allem nachzuahmen. Die Aufgabe, die Buddha durch sein Leben gelöst hat, und die nach seiner Lehre allen Menschen gestellt wird, ist die Befreiung vom Selbst, die Überwindung von Wunsch und Willen zur Aufhebung der Ursachen neuen Lebens.

Selbstverleugnung in jeder Form ist daher die erste Forderung des Buddhismus. Der Weg zur Erlösung liegt im gänzlichen Verzicht auf alle selbstischen Regungen, im vollen Auslöschen des Lebenswillens und seiner Äußerungen. So zeigt der Buddhismus sich als eine Lehre der Selbstlosigkeit, des Mitgefühls, des Mitleidens.

Hierin ist aber kein Ausdruck eines positiven Altruismus zu sehen. Der Buddhismus enthält das größte Maß von Leidensmöglichkeit, ohne den Trieb zu activer Hilfe bei fremder Not. Bei seiner Auffassung von der wesentlich qualvollen Natur der Existenz erscheint individuelles Leiden gleichgültig. Der Buddhist empfindet zwar das eigne Leiden als das Leiden der Menschheit, andrerseits aber stumpft die Überzeugung von der Vergänglichkeit und Wertlosigkeit des Lebens und die Erkenntnis, daß das Ich ein Wahn ist, auch ab gegen eine besondere Form von Leiden beim Einzelnen.

Die christliche Forderung der Nächstenliebe lautet: Liebe deine Mitmenschen wie dich selbst! Das buddhistische Gebot heißt: Erkenne dich selbst in allen Wesen! Dieses Wiedererkennen des eignen Selbst in jedem Lebewesen ist eine Consequenz der Lehre von der Wiedergeburt. Der Buddhismus predigt daher nicht nur Menschenliebe, sondern Wesensliebe. Der Begriff der Güte und Milde (maitri, karuṇâ) erscheint in ihm zum höchsten Maße erweitert.

Während nationale Religionen, wie z. B. der Confucianismus und auch das Judentum des Alten Testaments, unter unsrem Nächsten nur die Mitglieder der eignen Familie oder die Angehörigen des eignen Volkes verstanden, umfaßt der Buddhismus nicht nur wie das Christentum die ganze Menschheit, sondern ganz allgemein alle Wesen, die leben und leiden.

Für den Buddhismus sind mithin alle nationalen und socialen Unterschiede aufgehoben. Alle Menschen, ohne Rücksicht auf Rasse, Volkstum und Kaste, sind auf gleiche Stufe gestellt. Dieser universale Standpunkt hat die Verbreitung der Lehre auf fremde Länder ermöglicht und begünstigt.

Die mitleidvolle Liebe aber erfährt auch praktische Ausdehnung auf die Tierwelt[108]. Auch den Tieren wird eine moralische Natur zugeschrieben. Als Folge der Lehre von den Wiedergeburten entstand die buddhistische Tierethik. Das Verbot der Tötung und Schädigung andrer Wesen ist daher oberste Forderung, und diese Schonung alles Lebens (ahiṃsâ) ist auch mit weitgehendster Consequenz befolgt worden.

Wer einem andren Wesen, Mensch oder Tier, Qualen zufügt, erleidet dafür die Strafe in einem andren Dasein. Der anscheinend unschuldig Gequälte aber leidet auch nie ohne Schuld. Sein Peiniger vergilt ihm, beiden unbewußt, was er in irgend einer früheren Existenz getan hat. Die endlich erreichte höchste Stufe der Erkenntnis wird einst beide befähigen, die Rätsel des Lebensschicksals in den zahllosen Existenzen, die sie selbst und andre durchgemacht haben, zu lösen. Denn in Wahrheit besteht kein Unterschied der Individuen. So sind der Leidende und der Leiden Zufügende ein und dasselbe Wesen.

Aus diesem Grunde wurde im Buddhismus dann jede Fleischnahrung verboten, die Buddha nicht untersagt hatte. Der strenge Buddhist durfte kein Wasser ohne ein feines Sieb trinken, damit er nicht versehentlich kleine Lebewesen verschluckte[109]. Auch das Tragen seidener Kleidung war nicht erlaubt, weil zur Herstellung des Stoffes die Seidenraupen getötet werden müssen. Einen positiven Ausdruck fand diese Forderung in der Rettung tierischen Lebens und in Handlungen des Tierschutzes. Mit den Klöstern wurden daher oft Tierasyle verbunden.

Die buddhistische Lehre steht in vieler Hinsicht in einem Gegensatze zum indischen Volksgeiste, aus dem sie andrerseits doch ganz hervorgegangen ist. Der Buddhismus predigte die Liebe zu allen Wesen, während die Hindu ihren Götzenbildern die scheußlichsten Opfer brachten und sogar Menschen zu Ehren der Durgâ schlachteten. Der ursprüngliche Buddhismus war frei von allem Lasciven und Obscönen, während gerade in Indien die sexuellen Kulte mit der Anbetung des Phallus (liṅga) und der religiösen Prostitution die weiteste Verbreitung finden sollten. Aus dem Śivaismus sind dann freilich auch wieder sexuelle Momente in den ent-

arteten Buddhismus eingedrungen, so daß sie in dessen Tantra-Schule eine Rolle spielen.

Die Lehre Buddhas beseitigte die Schranken der Kasten und stellte alle Menschen auf gleiche Stufe. Indem Buddha die Autorität des Veda, das Verdienst der Opfer, die Scheidung der Kasten verwarf, mußte er die Feindschaft der Brahmanen auf sich ziehen, obwohl seine Lehren sonst stark im Gedankenkreise des Brahmanismus wurzelten.

Die Brahmanen betonten Opfer und Ritual, die Buddha als belanglos ansah. Sie hatten die religiöse Leitung als ihr Privileg in Anspruch genommen und gemeint, allein die Kenntnis des Weges zu besitzen, auf dem die Menschen mit ihrer priesterlichen Hilfe zur Erlösung gelangen könnten. Buddha, wie schon andre Heilslehrer vor ihm, erklärte, daß Jeder sich selbst erlösen müsse und könne. Die stolzen Brahmanen konnten abweichende Richtungen, die nicht auf dem Boden des Veda standen und die Herrschaft ihrer Kaste anzweifelten, nur als heterodox ansehen.

Der Buddhismus war grundsätzlich tolerant. Er verhieß das Heil der Erlösung jedem Menschen, ohne Rücksicht auf Geburt, Stand und Glaubensrichtung. Eine feindliche Haltung gegen die Brahmanen ist nie von buddhistischer Seite angenommen worden. Allem fremden Volkstum ist der Buddhismus stets im weitesten Maße entgegengekommen und hat den religiösen Anschauungen in andren Ländern größte Duldung erzeigt, so weit sie irgend mit seinen eignen Hauptgrundsätzen vereinbar erschienen. Es fehlte dem Buddhismus ganz ein nationales Moment[110], er hat auch kein bestimmtes Kulturideal vertreten. Daher wurde ihm die Anpassung an andre Verhältnisse überall leicht.

Buddha setzte nicht allen Menschen ein gleiches Ziel, mit Versprechung von Lohn und Androhung von Strafe für die Befolgung seiner Lehre. Er steckte niedrigere Ziele für die vielen gewöhnlichen Sterblichen und höhere Ziele für die wenigen Auserwählten. Je nach den geistigen und sittlichen Kräften im Einzelnen sind die Wege zur Erlösung, die stufenweise erlangt werden kann, verschiedene.

Die Askese war daher keine allgemeine Forderung. Ihre Übung blieb nach Art und Form einem Jeden selbst überlassen. In der Askese selbst wurde kein moralisches Verdienst gesehen, wenn sie auch ein wichtiges Vorbereitungsmittel für die richtige Meditation bildete.

Die Bewertung des Lebens und seiner Güter und Freuden ist im Buddhismus eine durchaus pessimistische. Entsagung ist selbstverständliche Bedingung zur Erlangung des Heiles. Der Selbstmord aber wird entschieden verworfen. Er bedeutet umgekehrt das größte Vergehen, weil er die Möglichkeit zur Erlösung, die nur durch Überwindung des Leidens und Lebens erreicht werden kann, abschneidet. Der Selbstmörder zeigt sich im stärksten Irrtum verstrickt, er hat seine Aufgabe verfehlt und die Rettungsmöglichkeit versäumt.

Wahre Moral meint ein Leben der Mäßigung. Weder nach der frivolen noch nach der asketischen Seite ist eine Übertreibung das Richtige. Das Verhalten des Menschen soll dazu führen, daß er ständige Gemütsruhe und Freiheit von allem Trachten nach weltlichen Dingen erlangt, um schließlich mit der Aufhebung des Willens überhaupt und der Aufgabe des egocentrischen Standpunktes, mit dem Schwinden des Irrtums erlöst zu werden vom Leiden, von der Wiedergeburt, von der Existenz. Das Sittliche hat im Buddhismus seinen Wert nur mit Rücksicht auf den zu erreichenden Zweck, für den es als ein vorbereitendes Mittel dient.

Die Lehre Buddhas erscheint zunächst nur geeignet für Asketen von Beruf. Trotzdem hat sie bei vielen Millionen von Menschen Verbreitung gefunden und namentlich in den Ländern Ostasiens und Südostasiens große Volkstümlichkeit erlangt.

In der Übertragung auf fremden Boden und in der Umgestaltung zu einer populären Religion mußte der Buddhismus dann freilich viel von seinem reinen Geiste einbüßen und manche besonderen Formen und Anschauungen entwickeln, die seinem ursprünglichen Gehalte fremd waren, wie sich dies in der Entstehung des Mahâyâna zeigt.

Ein besonders auszeichnender Zug des Buddhismus aber blieb stets und überall der Geist der Duldung und des tätigen Erbarmens. Als die typische Religion der Milde und Liebe hat der Buddhismus sich einen großen Teil der Menschheit auf der östlichen Erdhälfte erobert.

So hat der Buddhismus bei rohen Völkern Innerasiens civilisatorischen Einfluß in hervorragendem Maße ausgeübt. Die bei aller Vergröberung und Entartung doch immer bewahrten Hauptgrundsätze haben in vielfacher Hinsicht segensreich gewirkt. Insbesondere ist bei den Bekennern der buddhistischen Lehre überall

eine praktisch organisierte private Wohltätigkeit geschaffen worden, die von tiefer socialer Bedeutung gewesen ist. Humane Zwecke bestimmen das Handeln Einzelner und bilden die Aufgabe zahlreicher Vereine. In China berührt sich deren buddhistischer Charakter mit der dort stark ausgeprägten familiären und genossenschaftlichen Solidarität.

* * *

Buddha selbst hatte schon eine feste Organisation geschaffen für seine Schüler und die Anhänger der Lehre als eine Art Mönchsregel, die buddhistische Gemeinschaft (saṅgha). Für diese gab es Vorschriften über Wohnung, Kleidung und Nahrung sowie für viele Fragen des täglichen Verhaltens. Diese Regeln waren zum Teil nur Übertragungen älterer brahmanischer Satzungen. Das brahmanische Vorbild einer Vereinigung von Lehrer und Schülern war bei Lebzeiten Buddhas für die Gemeinde seiner Anhänger maßgebend.

Schon im Leben der frommen Brahmanen gab es Waldeinsiedler (vânaprastha, vânapattha) und Bettler (sannyâsin), Asketen (śramaṇa, samaṇa oder yogin) und Wanderlehrer (parivrâjaka, paribbâjaka) [111]. Die allgemeine Bezeichnung für den buddhistischen Mönch wurde Śramaṇa.

Buddha wanderte predigend von einem Orte zum andern, und seine Jünger begleiteten ihn. Nur während der Regenzeit (varṣa, vassa) blieb er an einem festen Platze, wo ihm von einem Gönner Aufenthalt gewährt wurde (= hsia-tso-an-chü-ch'u). So hatte der reiche Kaufmann Anâthapiṇḍada [112] dem Buddha und seinen Schülern den Park Jetavana bei Śrâvasti zu dauerndem Besitze überlassen. Dort entstand später auch das erste Mönchskloster (vihâra). Es waren auch andre Schenkungen von Hainen (vana) erfolgt, wie z. B. der vom König Bimbisâra zur Verfügung gestellte Bambushain (Veḷuvana), in denen dann feste Niederlassungen gegründet wurden, die Waldorte (âraṇyaka) oder Ordensklöster (saṅghârâma) genannt wurden. Später wurden auch Klöster (vihâra) in Verbindung mit Heiligtümern (caitya, cetiya) errichtet.

Es gab Anhänger der Lehre im Hausleben und im hauslosen Stande. Für die wirkliche Nachfolge Buddhas bestand die Verpflichtung zu Ehelosigkeit und Armut. Seine Jünger waren losgelöst von den Banden der Familie und Heimat [113]. Buddha selbst vollzog die Aufnahme eines Jüngers mit den Worten: „Komm

herzu, Mönch; wohlverkündet ist die Lehre; wandle in Reinheit (brahmacarya), allem Leiden ein Ende zu machen."

Der Eintritt in den buddhistischen Orden stand Jedermann offen, ohne Rücksicht auf seine Kaste und sein Vorleben. „Geöffnet sei allen das Tor der Ewigkeit; wer Ohren hat, höre das Wort und glaube", sagt Buddha. Ausgeschlossen von der Gemeinde waren nur schwere Verbrecher, Mörder von Vater und Mutter oder Heiligen, ansteckend Kranke, Eunuchen, Zwitter, dämonische Wesen (nâga), Soldaten, Leibeigene und alle, die nicht frei über sich verfügen konnten.

Neben den eigentlichen Jüngern (śrâvaka, sâvaka = „Hörer") Buddhas gab es Anhänger der Lehre (upâsaka = Verehrer, upâsikâ = Verehrerinnen). Diese erkannten nur Buddha als geistliche Autorität an, hielten gewisse Gebote, blieben aber, ohne ihm dauernde Gefolgschaft zu leisten, im Familienleben.

Seit in Indien Bettelmönche auftraten, muß es auch einen Kreis frommer Laien gegeben haben, die den geistlichen Bettlern etwas gaben. So hing auch die Existenz der buddhistischen Mönche von der Wohltätigkeit einer Laienschaft ab, die sich zum Glauben an Buddhas Lehre bekannte. Für diese war es Pflicht, den ordentlichen Mönchen Gaben zu spenden. Sonst wird der Zusammenhang zwischen Ordensmitgliedern und Laienanhängern ein sehr loser gewesen sein.

Eine Organisation der Laien bestand nicht. Sie hatten keine Gelübde abzulegen, es wurde ihnen nur die Beobachtung der allgemeinen Moralvorschriften anempfohlen. Gewisse Berufe schlossen von der Erwerbung der Laienbrüderschaft aus, wie Waffenhandel, Verkauf von geistigen Getränken u. a. Buddha selbst und die Jünger nahmen Einladungen weltlicher Gönner an. Kranke Mönche wurden von den Einwohnern des nächsten Ortes verpflegt und behandelt.

Die Laien kommen für die Heilslehre des Buddhismus nicht in Frage. Sie dienen in seinem System nur dazu, daß sie durch ihre Gaben das Mönchstum erhalten. Doch konnten fromme Anhänger auch zeitweise in den Orden eintreten. Die Strafe für unwürdige Laien bestand darin, daß die Mönche von ihnen keine Gaben annahmen, vor ihnen die Almosenschale umwandten. Diese Maßnahme fand nicht Anwendung wegen moralischer Vergehen, sondern wegen Schädigung der Ordensinteressen.

Nach Buddhas eignen Verordnungen gab es nur eine Gemeinschaft der Mönche. Innerhalb derselben bestanden keine Unterschiede des Ranges und kein eigentliches Vorgesetztenverhältnis. Die Brüder sollten sich gegenseitig unterweisen und zum rechten Wandel ermahnen. Alter, Tugend und Weisheit genossen naturgemäß ein Vorrecht. Auch verlieh die Anciennität nach dem Eintritt in die Gemeinschaft besonderes Ansehen. Das Benehmen der Mönche untereinander und gegen Fremde geschah nach bestimmten Anweisungen. Der Tageslauf war mit allen Verrichtungen genau geregelt.

Um das Heil der Erlösung zu erlangen, war es unbedingt erforderlich, ein Mitglied des Mönchsordens (saṅgha) zu werden und dessen strengere Regeln zu befolgen. Für die Laienbrüder bestanden mildere Anforderungen, deren Erfüllung ihnen aber nur ein besseres Karman für die nächste Wiedergeburt verschaffen konnte, noch keine Anwartschaft auf die Erleuchtung (bodhi) gab.

Die Aufnahme in den Orden erfolgte zunächst als Novize (śrâmaṇera), vom 15. Jahre ab, wofür die Zustimmung der Eltern erforderlich war. Sie geschah mit einem ceremoniellen Act (pravrajyâ, pabbajâ = „Austritt" aus der Familie), jedoch ohne Gelübde und ohne Ordination. Die Novizen machten eine Probezeit (parivâsa) durch, während deren sie bestimmte Regeln zu befolgen hatten. Der Schüler (antevâsin) wählte sich einen älteren Mönch als Lehrer (âcârya), der ihn in der Lehre vorbereitete und dem er Gehorsam leisten mußte.

Die Aufnahme in die Mönchsgemeinschaft unter Zulassung zum eigentlichen Orden (saṅgha) erfolgte erst mit dem 20. Lebensjahre und geschah mit einem feierlichen Acte (upasampadâ = „Eintritt" in den Orden), der Ordination[114]. Die Vollmönche (śramaṇa, samaṇa) konnten aber auch später jederzeit wieder aus dem Orden austreten. Es bestand keinerlei Zwang in der Gemeinschaft. Umgekehrt konnten auch Mönche, die gegen die Ordensregeln verstießen, ausgestoßen werden. Es gab freiwilligen Austritt, zeitweisen Ausschluß und vollständige Ausstoßung.

Zu den Verpflichtungen der Ordensmitglieder gehörte es, daß sie ihre tägliche Nahrung zu erbetteln hatten (piṇḍapâtika). Sie gingen hierzu mit der Almosenschale (pâtra) von Haus zu Haus, ohne eine Wohnung zu überspringen. Die buddhistischen Mönche waren also Bettelmönche. Als solche hießen sie Bhikṣu, Bhikkhu (die Nonnen Bhikṣunî, Bhikkhunî).

Die Aufnahme von Frauen in den Orden war nach Buddhas ursprünglicher Absicht ausgeschlossen. Ânanda, der Lieblingsschüler des Meisters, wurde der Anwalt der Frauen. Auf seine Bitte und Verwendung gab Buddha die Genehmigung zur Gründung eines Nonnenordens [115].

Buddha hat nur ungern und zögernd seine Einwilligung zu dieser Einrichtung einer Frauengemeinschaft erteilt [116]. Doch bestanden hierin für ihn nur Gründe der Ordensdisciplin, die wohl berechtigte waren, keineswegs eine principielle Feindschaft gegen die Frauen [117].

Die Nonnen waren im buddhistischen Orden nicht gleichberechtigt mit den Mönchen, sondern diesen in jeder Hinsicht untergeordnet. Sie wurden nur geduldet und keineswegs gern geduldet. Natürlich bestand strenge Trennung zwischen Mönchen und Nonnen. Die Nonnen lebten in den Ortschaften und nie allein, der Aufenthalt in Einsiedeleien war ihnen verboten.

Für eine Frau bestand keine Aussicht auf letzte Erlösung, wenn sie nicht vorher als Mann wiedergeboren wurde. Die Wiedergeburt als Mann war das höchste Ziel, das die Frau durch ihre Tugend erreichen konnte.

* * *

Die Bekehrung zur Lehre Buddhas geschah durch Aussprechen der Zufluchts-Formel (tri-śaraṇa): Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha (Buddhaṃ śaraṇaṃ gacchâmi), ich nehme meine Zuflucht zur Lehre (dharmaṃ śaraṇaṃ gacchâmi), ich nehme meine Zuflucht zum Orden (saṅghaṃ śaraṇaṃ gacchâmi) [118].

Die zu befolgenden Moralgebote waren zunächst Fünf Hauptgebote oder vielmehr Verbote (pañca-śîla). Es war darin verboten: 1. Das Töten, d. h. die Vernichtung jedes Lebens (prâṇâtipâta), 2. Das Stehlen, d. h. etwas zu nehmen, was nicht freiwillig gegeben wurde (adattâdâna), 3. Die Unkeuschheit (kâmamithyâcara), 4. Die Lüge (mṛṣâvâda), 5. Weintrinken (und Fleischessen).

Diese fünf Gebote waren für alle Buddhisten verbindlich. Die ersten vier bestanden schon bei den Brahmanen und galten ebenso für die Jaina. Dazu kamen dann fünf weitere Vorschriften, die nur für die Mönche, nicht für die Laien gefordert wurden, so daß Zehn Verbote (daśa-śîla) entstanden. Danach wurde gefordert: 6. Nur eine Mahlzeit am Tage zu haben und nach Mittag keine

Speise mehr zu genießen, 7. Tanz, Gesang und Schauspiel zu meiden, 8. Keine Blumen, Salben, Parfums und Schmuck zu benutzen. 9. Nicht in einem hohen und weichen Bette zu schlafen. 10. Kein Gold, Silber und Juwelen zu besitzen. In der späteren Entwicklung der Klöster entstanden dann mannigfache Sondervorschriften für Mönche und Nonnen. Man zählte 250 oder sogar 500 Verbote auf.

Die Übertretung dieser Gebote geschah außer durch die Tat auch schon durch Worte und Gedanken. So heißt „nicht töten" auch, keine unfreundliche Rede führen oder feindselige Gedanken hegen, und verpflichtet in positivem Sinne zu Wesensliebe und Mitleid. Das „nicht stehlen" bezieht sich, ebenso wie auf den Diebstahl, auch auf die Begehrlichkeit nach fremdem Besitz und lautet positiv *Freigebigkeit und Wohltätigkeit*. So findet das negative Verbot als positive Forderung Anwendung. Das Verbot der Lüge bedeutet zugleich Wahrhaftigkeit, freundliche Rede, Vermeidung von unnützem Geschwätz und angemessenes Schweigen.

„Brahmanwandel" (*brahmacarya*) *hat eine doppelte Bedeutung*, die allgemeine „frommes, heiliges Leben" und die specielle „Keuschheit und Ehelosigkeit". Nach vedischem Standpunkte hatte der Brahmane die Pflicht, einen Hausstand zu gründen (als grhastha) und für männliche Nachkommen zu sorgen, erst zu erfüllen, bevor er Asket werden durfte. Im Yoga und Buddhismus war volle Enthaltsamkeit eine Vorbedingung zur Erreichung höherer Stufen. Eine vor dem Eintritt in den Orden bestehende Ehe galt stillschweigend als aufgelöst. Die Laienbrüder, die im ehelichen Leben verharrten, konnten die Vollkommenheit und Erlösung erst in einem späteren Dasein erlangen. Als Vergehen gegen die Keuschheit wurde bei Laien nur der nicht eheliche Geschlechtsverkehr, adulterium und stuprum, bei Mönchen aber jegliche sexuelle Betätigung und Regung betrachtet.

Berauschende Getränke waren untersagt, doch ist das Fleischverbot erst ein späterer Zusatz. Buddha hat nur das Töten von Tieren verboten, nicht den Fleischgenuß. Erst der spätere Buddhismus hat *dann principiell die Fleischnahrung verweigert*. Hierfür war nicht, wie im Islâm und Judentum für das Verbot des Schweinefleisches, ein sanitärer Grund maßgebend, sondern ein moralischer, der sich aus der Lehre von den Wiedergeburten ergab. Die Mönche aßen ursprünglich jede Nahrung, die ihnen auf ihrem Bettelgange verabfolgt wurde, und sollten keine verweigern. Wenn

sie ein bestimmtes Gericht aus Abneigung zurückwiesen, durften sie *ihren Bittgang zu andren Türen nicht fortsetzen*.

Die Ordensdisciplin (vinaya) schrieb vor, daß die Brüder sich zweimal im Monat, zu Neumond und Vollmond, zu einer Versammlung (upavasatha, uposatha) vereinigen sollten, bei der sie ein öffentliches Bekenntnis ihrer Verstöße gegen die Ordensregeln ablegen mußten. Hierzu wurde ein Sündenverzeichnis (prâtimokṣa, pâtimokkha = Entlastung, Absolution) verlesen. Diese Beichte ist im Buddhismus disciplinär, nicht expiatorisch. Nur Vollmönche wurden zu diesen Versammlungen zugelassen. *Ähnliche Feiern fanden auch am Schlusse der Regenzeit* (pravâraṇâ, pavâraṇâ) statt.

Die Brüder hatten sich gegenseitig zu belehren und in der Meditation zu unterstützen. Für asketische Übungen (tapas) waren keine besonderen Vorschriften gegeben. Die Askese an sich hatte ebenso wenig wie das Mönchsleben verdienstlichen Wert. Beide gaben nur die geeigneten Bedingungen für die innere Erlösung, die Jeder zu erreichen suchen mußte. Der besondere Weg hierzu blieb ihm selbst überlassen.

Es bestand keinerlei äußerer Kultus. Es gab keine Gebete, keine Feste. Die Verehrung des Meisters war nicht ausdrücklich gefordert, sein Andenken aber wurde hochgehalten. Die Anfänge der Reliquienverehrung entstanden wohl unmittelbar nach dem Tode Buddhas. Doch wurde ihr Kult nur im Laienkreise ausgeübt. Der *Dienst der Reliquien zum Andenken an den Meister oder andre* Heilige blieb den Laien überlassen und wurde geduldet als etwas Nebensächliches, über das der Bhikṣu hinaus gelangt ist, wie über allen Werkdienst. Für die Lehre war er belanglos. An Stelle eines Opferdienstes trat eine Verehrung (pûjâ) unter Darbringung von Blumenspenden.

Das Ordenskleid war von gelb-roter Farbe, wie es schon die brahmanischen Wandermönche trugen [119]. Besitzgegenstände der Mönche waren nur diese Gewandung, die aus Lumpen zusammengeflickt sein sollte, und das notwendigste Gerät, die Schale, in der die Nahrung erbettelt wurde, Wassersieb, Messer und Nadel. Eine praktische Arbeit wurde in der Regel nicht ausgeübt. Die Meditation war Hauptaufgabe der Mönche. Pflicht aller Buddhisten im Laienstande war Wohltätigkeit, Almosengeben und jede Art humaner Fürsorge.

*Bestimmte* Leichenbräuche bestanden *nicht*. Buddha wurde unter dem Pomp eines weltlichen Herrschers (cakravartin) bestattet. Sonst wird die Art der Leichenbehandlung, Beerdigung oder Verbrennung, als belanglos nicht erwähnt. Das Verbrennen der Toten wurde dann buddhistische Sitte.

* * *

Dem Buddhismus hat von Anfang an die Einheit einer Glaubenslehre gefehlt. Religiöse Dogmatik war in ihm ganz ausgeschaltet. Die Moralvorschriften waren auf ein geringstes einfaches Maß beschränkt. Metaphysische Fragen blieben entweder unerörtert oder *wurden abgelehnt. Es kam auf das innere Leben an, nicht auf die* äußere Form. Höhere Erkenntnis und mystische Versenkung waren die Hauptsache. Das moralische Verhalten folgte von selbst aus dem Wissen der Wahrheit. Dogmen sind wahr für diejenigen, die sie annehmen. Aber der Buddhismus legte kein Gewicht auf sie.

Die Person des Stifters hat für den Buddhismus zunächst nicht die Rolle gespielt wie für andre Religionen. Sie trat zurück gegen die Lehre, die das Wesentliche war. Das erhöhte Interesse an der Gestalt Buddhas und seine religiöse Verehrung im Kultus trat erst mit der späteren Entwicklung der Nördlichen Schule ein und bedeutete eine Abweichung vom alten echten Geiste.

*Der Buddhismus ist dann vorwiegend* eine Religion des Mönchtums geworden[120]. Seine Geschichte ist daher wesentlich eine solche der Ordensgemeinschaft und der in ihr entstehenden Richtungen verschiedener Schulen. In diesen wurden minutiöse Vorschriften des religiösen und klösterlichen Lebens aufgestellt, die der ursprünglichen Lehre fremd waren, für die das gemeinsame Band fehlte. Das Mönchswesen wurde allmählich durch fremde Einwirkungen beeinflußt. Der Geist des Buddhismus erlitt eine Vergröberung und Veräußerlichung.

Für die Erscheinungen, die sich in der dogmatischen und religiösen Entwicklung der buddhistischen Schulen herausbildeten, ist *nicht der Stifter des Buddhismus* verantwortlich zu machen. Es handelt sich dabei um Vorgänge, die denen sehr ähnlich sind, wie sie für die christliche Kirche im Vergleiche zum ursprünglichen Wesen des Christentums bezeichnend sind. Die Anhänger einer Lehre und ihr späteres Verhalten beweisen nichts gegen den Wert des Systemes selbst.

# 2. ABSCHNITT

# MAHÂYÂNA

## Kapitel VI

## GESCHICHTE UND ENTWICKLUNG DES INDISCHEN BUDDHISMUS

Im VI. Jahrhundert ante war aus der persischen Macht unter den Achämeniden das erste Weltreich des alten Orients entstanden, das die verschiedenen Länder, die bisher ihre besondere Geschichte gehabt, zu einem größeren Ganzen zusammenfaßte. Die Perser wurden die Erben der einzelnen früheren Kulturströmungen und vermittelten eine allgemein orientalische Mischkultur auch nach den weiter östlich gelegenen Ländern. Diese Vermittlerrolle haben die Perser für Innerasien auch nach dem Untergange des Achämenidenreiches beibehalten.

Dareios dehnte seinen Einfluß auch auf das nordwestliche Indien aus. In seinen Inschriften werden „Hidhu" (= Hindu) und „Gadârâ" (= Gândhâra) als tributpflichtige Völkerschaften erwähnt, zur Satrapie Arachosia gehörig. Indische Truppen fochten im Heere des Xerxes unter Mardonios 479 bei Platää. Indische Hilfskräfte mit Kriegselefanten nahmen auch am Kampfe gegen Alexander bei Issos 333 und Gaugamela 332 teil.

Ein persischer Einfluß hat sich in der Baukunst und Sculptur der ältesten Denkmäler in Indien ausgeprägt. Umgekehrt wird durch diese politischen Beziehungen mancher Sagenstoff und manches Gedankengut von Indien nach Persien gelangt sein und von dort seinen Weg in andere Länder gefunden haben.

Alexander der Große wurde der Erbe des Dareios, indem er das persische Machtgebiet eroberte. Seine Feldzüge haben sich auch auf das Pañǧâb ausgedehnt, wo er in den Fehden indischer Teilfürsten zu Gunsten des Taxilas gegen Poros (327—326) eingriff. Eine dauernde politische Herrschaft über das nordwestliche Indien konnte er nicht begründen, auch hat sein Eroberungszug zum Indus eine directe Wirkung bis in das Ganges-Tal nicht ausgeübt.

Das Auftreten Alexanders war für Indien nur eine rasch vorübergehende Episode, die keinen tieferen Eindruck in diesem Lande hinterlassen hat. Die Inder waren damals für Fremdes kaum noch zugänglich. In der indischen Litteratur wird Alexander anscheinend nirgends erwähnt. Jene gewaltige Ausdehnung der griechischen Machtsphäre hat für Indien nur die eine Bedeutung gehabt, daß sie in der Folge den Anlaß zur Entstehung einer neuen Kunstform gab.

Die früher nur durch die Perser vermittelte griechische Kultur hatte seit Alexander directe Berührung mit der indischen Sphäre gewonnen. Die Politik der Seleukiden hielt zunächst diese Verbindung aufrecht. In Alexandria war ein neues wirtschaftliches und kulturelles Centrum der Mittelmeerwelt und des Orients entstanden, der Seeverkehr erstreckte sich von dort in regelmäßigen Fahrten bis Indien. So wurde in der Diadochenzeit das ägyptische Alexandria ein Sammelpunkt, in dem alle Fäden des Welthandels zusammenliefen, und an dem sich auch die geistigen Strömungen der ganzen Welt vielfach kreuzten.

Aus der politischen Anarchie im nördlichen Indien erwuchs, nach dem Zuge des Alexander, um 315 ante, ein mächtiges Reich, das ein Abenteurer niederer Herkunft, aus der Kaste der Śûdra, begründete, indem er die Dynastie der Nanda in Magadha stürzte, ganz Nordindien sich unterwarf und die kleinen Fürstentümer zu einem einheitlichen Staate zusammenfaßte. Dies war Candragupta, der „Mondbeschützte“ (= Σανδράκοττος), der Begründer der Maurya- (Moriya-) Dynastie (315—182). Er machte Pâṭâliputra (= Παλίβοθρα, heute Patna) zu seiner Hauptstadt und herrschte dort 315—297.

Zu jener Zeit entstanden nähere Beziehungen zu den Griechen (= Yavana, Jonier). Candragupta war befreundet mit Seleukos Nikator, der bei der Erbschaftsteilung den östlichen Teil des Gesamtreiches Alexanders erhalten hatte. Seleukos trat die von Alexander eroberten Provinzen des Indus-Landes an den neuen Herrscher von Magadha gegen eine Lieferung von Kriegselefanten ab, und Candragupta heiratete eine Tochter des Seleukos.

Diese Ausdehnung der Heiratspolitik der Diadochen auf Indien wurde der Anlaß zur Entsendung einer griechischen Gesandtschaft unter Megasthenes, der in den Jahren 306—298 am Hofe zu Pâṭaliputra lebte und dort seine Beschreibung Indiens (Ἰνδικά) verfaßte. Das Werk ist eine hervorragende Quelle der geographi-

schen Kenntnis, sagt aber nur sehr wenig über die Religionsverhältnisse und den damaligen Zustand des Buddhismus.

Candragupta erscheint als ein Herrscher, der die buddhistische Lehre begünstigte. Er und sein Sohn Bindusâra (297—272, = Αμιτροχάτης[121]) waren aber selbst nicht Buddhisten, eher Anhänger des Brahmanismus. Der große Förderer des Buddhismus wurde erst der dritte Herrscher der Maurya-Dynastie, ein Enkel des Candragupta, der ursprünglich den Namen Priyadarśin (Piyadassi) „der Wohlwollende" führte, diesen aber bei der Annahme der buddhistischen Lehre als Laienanhänger mit einem anderen vertauschte, Aśoka (Asoka) „der Sorgenfreie", unter dem er die größte Berühmtheit erlangte.

Aśoka (272—232[122]) ist die erste deutlich erkennbare große Gestalt der indischen Geschichte. Er brachte fast ganz Indien unter seine Herrschaft. Mit den gleichzeitigen Diadochen-Herrschern, Antiochos II. Theos in Syrien, Ptolemaios Philadelphos in Ägypten, Antigonos Gonatas in Makedonien, stand er in freundschaftlichen Beziehungen[123]. Mit dem ersten von ihnen schloß er 256 einen Vertrag ab.

Ein Versuch, den König Aśoka zur Übertragung des Buddhismus auf die griechische Sphäre im Wege seiner politischen Verbindungen unternahm, blieb erfolglos. Dagegen zeigt sich in den Bauten des großen Herrschers die Beeinflussung der indischen Kunst durch die griechische[124]. In seiner Eigenschaft als großartiger Förderer des Buddhismus ist Aśoka der indische Constantin genannt worden. Seine Religionsedicte sind an den Ruinen seiner Bauten eingemeißelt. Durch die Tätigkeit dieses Königs wurde der Einfluß des damals noch ziemlich unverdorbenen Buddhismus auch über die Grenzen Indiens hinausgetragen.

Bald nach dem Tode des Aśoka zerfiel sein Reich. Seine Nachfolger waren wieder auf Magadha beschränkt. Den letzten Maurya-König Bṛhadratha ermordete 182 ante sein Minister Puṣyamitra, und dessen Sohn Agnimitra begründete die Suṅga-Dynastie (182—66), die dem Buddhismus abgeneigt war. Den letzten Śuṅga-König ermordete gleichfalls sein Minister Vasudeva, der die Kânvas-Dynastie stiftete.

Die östlichen Teile der Eroberungen Alexanders gingen dem Diadochenreiche der Seleukiden bald verloren, nachdem diese den Schwerpunkt ihrer Macht von Seleucia am Tigris nach Antiochia am Orontes verlegt hatten. Das Hochland von Irân machte

sich unter den parthischen Arsakiden selbständig, die auch Mesopotamien eroberten und dort ihre Hauptstadt Ktesiphon erbauten. In Baktrien dagegen entstand um die Mitte des III. Jahrhunderts ante unter Diodor ein griechisches Königreich, in dem die hellenistische Kultur festeren Boden gewann. Von dort aus gelangten griechische Einflüsse, namentlich Anregungen der Kunst, weiter in das Innere Asiens bis China und auch nach Indien.

Mit dem Rückgange des großen indischen Reiches, das Aśoka begründet hatte, dehnte sich umgekehrt die Machtsphäre des griechisch-baktrischen Reiches aus. Die Könige Eukratides und Euthydemos drangen erobernd nach dem Pañǧâb vor. Demetrios, der Nachfolger des Euthydemos, wurde dann (um 150[125]) durch die vordringenden Yüeh-chih (Indoskythen) vertrieben und verlegte seine Herrschaft in das nordwestliche Indien. Einer seiner Nachfolger war Menander (um 110), der als Milindra, Milinda erscheint in dem apologetischen Werke, in dem seine Fragen an den buddhistischen Weisen Nâgasena aufgezeichnet sind (Milinda-pañha).

Das griechisch-indische Reich dieser fremden Herrscher hat nur kurze Zeit bestanden und ging bald durch innere Kämpfe zugrunde. Es war dies aber die Epoche eines großen Ideenaustausches in einer Berührung von Ost und West, in der auch die Chinesen ihre erste sichere Kunde von den Ländern des Vorderen Orients erhielten über das weite Ländergebiet Centralasiens.

In dieser politisch sehr verworrenen Zeit faßte die hellenistische Kunst festen Fuß in Nordwest-Indien, wo jener eigentümliche Mischstil griechischer Formen für indische Motive entstand, der als Gândhâra-Kunst bezeichnet wird[126]. Diese im indischen Grenzgebiet erwachsene gräco-buddhistische Kunst ist ihrem Stoff nach schon eine Kunst des Mahâyâna. Mit der Ausbreitung des Nördlichen Buddhismus wurde sie dann auf die Länder Ostasiens übertragen und gelangte schließlich über China bis nach Japan[127].

Die Yüeh-chih hatten schon in Innerasien den Buddhismus angenommen. Mit der Eroberung des baktrischen Reiches übernahmen sie auch die dort herrschende griechisch-persische Mischkultur. Von etwa 100 ante ab drangen sie ihrerseits nach Indien ein, eroberten das Pañǧâb und Kashmîr und begründeten unter ihrem Könige, den die Griechen Καδφίσης, die Chinesen Ch'iu-chiu-chüeh nennen, ein mächtiges Reich, das auch das Gebiet von Qâbûl umfaßte.

Dieses *indoskythische* Reich, dessen Hauptstadt Puruṣapura (= Peshawar) blieb, hat von etwa 100 ante bis 350 post bestanden. Seine Herrscher waren Beschützer des Buddhismus, der nun einen großen Aufschwung nahm. Unter ihnen ragt besonders Kaniṣka (= Κανέρκης) hervor, der um 100 post regierte. Die Yüeh-chih sind vielfach die Vermittler der buddhistischen Lehre nach anderen Ländern und ihrer Ausbreitung nach Innerasien und China gewesen.

Damals wird auch ein Austausch auf anderen Kulturgebieten erfolgt sein. Für Astrologie, Medizin, Mathematik ist gegenseitige Beeinflussung der indischen und griechischen Sphäre wahrscheinlich. Man hat auch Einwirkungen des philosophischen Denkens nachweisen wollen. Sagenstoffe aus indischen Märchen und buddhistische Heiligenlegenden wanderten über die Grenzen des Landes, in Innerasien mögen Berührungen mit Juden und orientalischen Christen entstanden sein, durch die sie weiter nach Westen Verbreitung fanden. Umgekehrt gelangten persische und christliche Anschauungen in die buddhistische Sphäre und konnten so auch auf *die Gestaltung ihrer Dogmen und Legenden einwirken.*

So sind in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten vielfach griechische Vorstellungen in die indische Litteratur und Kunst eingedrungen, den dort gegebenen Stoff in neue Formen fassend. Das indische Drama, das wohl auf nationaler Grundlage entstanden war, *erhielt doch starke Beeinflussung durch griechische Vorbilder.* Die Namen des griechischen Olymp wurden auf indische Gottheiten übertragen, ihre Darstellung erfolgte in griechischen Typen. Die spätbellenistische Kultur gewann auf indischem Boden nun nachhaltigen Einfluß. Ihre Förderer waren die Könige vom Volke der Yüeh-chih.

Auch die Länder des Römischen Imperiums unterhielten einen Handelsverkehr nach Indien, für den das ägyptische Alexandria das vermittelnde Bindeglied blieb, als Centrale des Weltverkehrs. Die gefährlichsten Feinde der Römer im Orient waren die Arsakiden, wie später die Sassaniden für die Byzantiner. Die Orientpolitik des Kaisers Trajan, der den Zugang zum Persischen Golf und Indischen Meere erstrebte, konnte ihr Ziel nicht erreichen. Syrische Kaufleute suchten Indien auf und dehnten ihre Seefahrten sogar bis Hinterindien und Südchina aus[128].

Soweit Nordindien nicht von den Yüeh-chih erobert worden war, war das Land in kleine Teilstaaten zersplittert. Von ihnen kam im

Kampfe gegen die Fremdherrschaft die Dynastie der Gupta zur Macht, welche die Indoskythen vertrieb und dann 350—510 die Vorherrschaft besaß. Der Buddhismus war die Religion der fremden Eroberer gewesen. Daher griff schon aus politischen Gründen die Gupta-Dynastie, die das Land von ihnen befreite, auf das nationale Element des Brahmanismus zurück und stellte sich in Gegensatz zum Buddhismus.

Unter den Gupta-Herrschern erlebte Indien seine Zeit der Renaissance. Es erfolgte eine Wiederbelebung des klassischen Sanskrit (saṃskṛta) im Gegensatz zu der Litteratur der verschiedenen Volksdialecte, dem Prâkrit (prâkṛta), und Kâlidâsa verfaßte seine berühmten Werke. Der Buddhismus verlor in dieser Periode an Bedeutung, der Brahmanismus erlangte das Übergewicht. In seinem Kreise kamen nun die jüngeren Secten des Viṣṇu und Śiva zur Blüte und ihre Kulte bildeten sich zum volkstümlichen Hinduismus aus.

Das Reich des Königs Samudragupta hatte wieder annähernd die Ausdehnung wie dasjenige des Aśoka. Ein Einfall der Ephthaliten (= Weiße Hunnen) machte um 500 der Gupta-Dynastie ein Ende. Diese fremden Eroberer wurden aber bald wieder (533) aus Indien vertrieben durch den König Yaśodharma von Magadha. Im VII. und VIII. Jahrhundert zerfiel dann das Land von neuem in zahlreiche Kleinstaaten.

Im Sinne der Brahmanen, die den Veda als alleinige Autorität ansahen, galt der Buddhismus, wie auch andere abweichende Lehren, als heterodox. Sie waren daher die Führer einer Gegenströmung, die allmählich an Stärke zunahm. Gelegentlich kam es auch zu Verfolgungen der Buddhisten. Bis in das V. Jahrhundert blieb der Buddhismus die herrschende Religion in Indien, im VI. aber gewann der Brahmanismus die Oberhand.

Ein genaueres Bild geben die Berichte der chinesischen Pilger. Zur Zeit des Fa-hsien (um 400) blühte der Buddhismus noch in zahlreichen Klöstern. Doch war er bereits zu einer Volksreligion geworden, die die brahmanischen Götter (deva) und Dämonen (nâga, usw.) in ihren Kreis aufgenommen hatte, deren Mönche die Rolle von Magiern mit übernatürlichen Kräften spielten. Zur Zeit des Hsüan-tsang (im VII. Jahrhundert) erscheint der Buddhismus in Indien bereits vollkommen entartet durch die Einflüsse des Yoga-Tantra. Die reine Lehre war von krassem Zauberaberglauben überwuchert und mit den Vorstellungen des Śiva-Kultes verbunden[129].

Der große Reformator Śaṅkara schuf um 200 in seinem System des Vedânta eine Wiederherstellung der echten alten Lehre und bekämpfte alle heterodoxen Richtungen, namentlich Bauddha und Jaina. So wurde der Buddhismus in Indien selbst vom IX. Jahrhundert ab völlig verdrängt durch den Brahmanismus. Zu diesem Ende wirkte außer der Feindschaft der Brahmanen auch die Invasion der Muhammedaner mit.

Das arabische Weltreich war bei seiner Ausdehnung nach Osten der politische Nachbar Indiens geworden. Auch in seiner Sphäre blieben die Perser und Syrer die Vermittler des Kulturaustausches[130]. Zu Beginn des VIII. Jahrhunderts drangen die Araber zuerst in Nordwestindien ein. Sultan Mahmûd von Ġazna (998—1030) begründete die Herrschaft des Islâm mit dem Mittelpunkt in Lahore. Sein Haus regierte im Pañǧâb bis 1186, ihm folgten mehrere Dynastien türkischer Mamelûken (1206—1398). Das Land erlitt mehrfache Einfälle der Mongolen (1222, 1247, 1285) und wurde 1398 von Timûr unter schrecklichen Verwüstungen erobert. Ein Nachkomme aus Timûrs Geschlecht begründete 1525 das Kaiserreich der Groß-Moġúl, das mit dem Centrum in Delhi und Agra sich unter Kaiser Akbar (1556—1605) und seinen Nachfolgern zu glänzender Höhe erhob und in kraftloser Zersplitterung nominell bis auf die englische Occupation im Jahre 1887 bestanden hat.

Die Kulturentwicklung Indiens vollzog sich vom XI. Jahrhundert ab unter dem starken Einfluß des Islâm und der persisch-arabischen Civilisation. Der Hinduismus vermochte sich, trotz blutiger Kämpfe, als die vorwiegende Religionsform in Indien zu behaupten. Aus der Volkssprache, dem Prâkrit, entwickelten sich durch Zersplitterung zahlreiche Einzeldialecte, wie Bengâlî, Marâṭṭhî, Gujarâtî. Die allgemeine Verkehrssprache wurde das Hindustânî mit starker Aufnahme persisch-arabischer Elemente, für das zugleich die arabische Schrift angenommen wurde an Stelle der aus dem Devanâgarî entstandenen indischen Schriftarten.

* * *

Schon zu Lebzeiten Buddhas bestanden zahlreiche Gemeinden seiner Anhänger, zunächst in den Reichen von Magadha und Kośala, dem Wirkungsgebiet des Meisters. Von da aus geschah die allmähliche Ausbreitung über ganz Indien. Es hat aber nie eine Zeit ge-

geben, in der der Buddhismus Indien ganz und ausschließlich beherrscht hat.

Die Lehre wurde in der ersten Periode nur mündlich überliefert. Das Bedürfnis nach ihrer Fixierung scheint sich aber bald geltend gemacht zu haben. Es wird berichtet, daß bald nach dem Tode Buddhas (um 470) eine Versammlung seiner Schüler zu R â j a g ṛ h a stattgefunden habe, an der unter dem Vorsitze von Mahâ-Kâśyapa 500 Mitglieder teilgenommen hätten. Hierbei sei die Lehre Buddhas als ein Canon nach den Mitteilungen seiner Hauptschüler festgelegt worden. Ânanda habe die Reden (sûtra), Upâli die Ordensregeln (vinaya) aus dem Gedächtnis niedergeschrieben.

Dieses E r s t e C o n c i l (saṅgîti), das auch als „Concil der Fünfhundert" oder „Concil der Alten" (sthavira, thera) bezeichnet wird, ist wohl kaum historisch. Die Angaben darüber klingen im Einzelnen sehr unwahrscheinlich. Die schriftliche Aufzeichnung eines Canons ist für die ersten Jahrhunderte des Buddhismus nicht erweislich. Die erste Compilation des buddhistischen Canons ist, soviel wir wissen, im I. Jahrhundert ante (um das Jahr 45) auf Ceylon unter König Abhaya Vaṭṭagâmani erfolgt[131].

Die Echtheit der Tradition blieb jedenfalls nach dem angeblichen Concil von Râjagṛha zweifelhaft. Es kamen abweichende Ansichten und philosophische Auslegungen auf, die von einer orthodoxen Partei als häretisch angesehen wurden. Es entstand der Gegensatz zwischen einer strengen und einer laxen Partei bezüglich der Befolgung der Ordensvorschriften.

Etwa hundert Jahre nach dem Tode des Stifters (um 370) wurde die Berufung eines allgemeinen Concils nötig, durch das die rechte Lehre festgesetzt werden sollte. Dieses Z w e i t e C o n c i l habe zu V a i ś â l î unter Vorsitz des Revata stattgefunden unter Teilnahme von 700 Mitgliedern („Concil der Siebenhundert").

Den Anlaß gab das Verhalten der Mönche aus dem Geschlechte der Vṛji (Vajji) zu Vaiśâlî (= Vṛjiputraka), die zehn Vergünstigungen loserer Disciplin forderten, die ihnen von den Strenggläubigen nicht zugestanden wurden. Die orthodoxe Partei der „A l t e n" (sthaviravâda, theravâda), vertreten durch Revata und Yaśas, hielt an der Tradition fest und verdammte die Gegenpartei, die den Fortschritt mit freierer Lehre und leichteren Regeln vertrat.

Es scheint sich bei der Versammlung zu Vaiśâlî zunächst nur um Fragen in der Diöcese dieses Bezirkes gehandelt zu haben, die nur

Geltung für die betreffende Mönchsgemeinschaft hatten. Im Zusammenhang mit diesem Concil oder auch unabhängig davon entstand dann eine Spaltung zwischen den Anhängern strengerer und loserer Observanz. Es scheint, daß die Mehrzahl der damaligen Mönche auf der Seite der zu Vaiśâlî verdammten Partei stand. Diese nannte sich daher die „Große Gemeinde“ (Mahâ-saṅghika) und stellte sich in Gegensatz zu den „Alten“ (sthavira, thera).

Seitdem war die alte Tradition und der Anspruch orthodoxer Lehre von der Partei der Theravâdin vertreten, während die Anhänger der Mahâ-saṅghika eine besondere Schule mit neuen Grundsätzen bildeten. In diesem Gegensatz liegt der Beginn der Sectenbildung innerhalb des Buddhismus.

Unter König Aśoka fand um das Jahr 250[132] ein Drittes Concil zu Pâṭaliputra statt unter dem Vorsitz des Tissa Moggaliputta, dessen wichtigster Beschluß die Aussendung von Missionaren zur Verbreitung der Lehre über ganz Indien und nach andren Ländern war.

Damals wurde der Nordwesten des Landes, sowie Kashmîr und Nepâl für den Buddhismus gewonnen, Glaubensboten drangen über die Gebirge bis Baktrien vor[133], und des Königs eigner Sohn, Mahendra (Mahinda) und seine Tochter Saṅghamitrâ (Saṅghamittâ), die als Mönch und Nonne in den Orden getreten waren, begaben sich nach Ceylon. So beginnt zur Zeit des Aśoka die Geschichte des Buddhismus in einem erweiterten Rahmen und seine Übertragung in fremde Länder.

Von besonderer Wichtigkeit wurde die Entwicklung, die der Buddhismus auf Ceylon nahm. Die Insel, deren alter Name Laṅkâ war, wurde im VI. Jahrhundert ante vom indischen Festlande aus civilisiert. Zur Zeit des Aśoka herrschte dort der König Tiṣya Devânâṃpriya (Tissa Devânaṃpiya) in der Hauptstadt Anurâdhapura[134]. Mahendra bekehrte bei seiner Ankunft um 250 ante den König Tissa und begründete das erste Kloster. Ihm folgte seine Schwester Saṅghamitrâ, die einen Ableger des heiligen Bo-Baumes mitbrachte, der angeblich noch heute in den Ruinen von Anurâdhapura erhalten ist, und ein Nonnenkloster stiftete.

Ceylon wurde nun das Land, in dem die orthodoxe Richtung der Theravâda ihre festeste Stütze fand. Dort geschah dann auch im I. Jahrhundert ante die schriftliche Fixierung des buddhistischen Canons. Dieser wurde im sogenannten Pâli niedergeschrieben,

einer vom Volksdialect (prâkṛta) von Magadha (Mâgadhî) abgeleiteten Schriftsprache[135]. Das Pâli ist seitdem die heilige Sprache für die Mönche auf Ceylon und für die orthodoxen Schriften der Sthavira geblieben. Die Mahâ-saṅghika dagegen faßten ihr Schriften im Sanskrit ab, so daß die Quellen beider Richtungen sich schon äußerlich durch die Sprachform unterscheiden[136].

Das zu Vaiśâlî entstandene Schisma verschärfte sich in der Folgezeit. Es ergab sich aus der örtlichen Verbreitung, daß die Auffassung der Theravâda vornehmlich im Süden Geltung hatte, die der Mahâ-saṅghika dagegen im Norden. Die Spaltung in eine Partei mit alter Tradition und strenger Disciplin gegenüber einer Fortschrittspartei mit größerer Freiheit der Lehre und loseren Grundsätzen der Ordensregeln ist daher als Südliche und Nördliche Schule bezeichnet worden.

Eine Einigung der beiden unversöhnlichen Richtungen konnte nicht mehr erzielt werden. Die Differenzpunkte waren zunächst nur Fragen des Lebens in der Gemeinde, für das die Neuerer zehn Erleichterungen forderten, es ergaben sich bald aber auch dogmatische Gegensätze, die von einschneidenden Folgen sein sollten.

Die Beschlüsse des dritten Concils zu Pâṭaliputra waren nur für die Südliche Schule verbindlich, von der Nördlichen aber nicht anerkannt. Unter dem indoskythischen Könige Kaniṣka fand um 100 post zu Jâlandhara in Kashmîr[137] ein Viertes Concil statt unter dem Vorsitze des Vasumitra, auf dem der Einfluß der Mahâ-saṅghika vorherrschte. Es ist daher dieses 4. Concil umgekehrt von den Buddhisten auf Ceylon, die inzwischen die Führung der orthodoxen Richtung gewonnen hatten, nicht anerkannt worden.

Das Concil des Kaniṣka ist das letzte der großen Versammlungen in den ersten Zeiten der buddhistischen Gemeinde. Es hat sich bei keinem dieser Concile, auf die sich die spätere Tradition beruft, um eine Vertretung der Gesamtinteressen des Buddhismus gehandelt, sondern immer nur um Beschlüsse einer Partei oder Diöcese. Ihre Geltung ist daher stets nur als eine teilweise aufzufassen. Im Einzelnen ist die Geschichte der Großen Concile vielfach durch nachträgliche Ausschmückung entstellt worden, so daß von den wirklichen Vorgängen kein ganz klares Bild zu gewinnen ist.

Die wechselseitige Verwerfung des 3. und 4. Concils mußte den Gegensatz der südlichen und nördlichen Buddhisten wesentlich verschärfen und zu vollkommener und endgültiger Spaltung zwischen

ihnen führen. Innerhalb der Nördlichen Schule vollzogen sich dann auch die folgenschweren dogmatischen Umgestaltungen, die diesem Zweige des Buddhismus ein ganz andres Gesicht gaben. Unter gleichzeitigem Einfluß fremder Vorstellungen bildete sich im Norden das System des Mahâyâna aus, dem gegenüber die südliche Auffassung als Hînayâna bezeichnet wurde. Der Gegensatz von Theravâda und Mahâ-saṅghika setzte sich fort in der allgemeinen Spaltung des Buddhismus in eine Südliche und Nördliche Richtung als Hînayâna und Mahâyâna. Auf einem 5. Concil zu Kanya-kubja (heute Kanauj) wurden schließlich im Jahre 634 die Lehren des Hînayâna, die für sich den Anspruch der echten Überlieferung der reinen Form machten, vom Mahâyâna, das vielfach vom alten Geiste abgewichen war, feierlich verworfen.

* * *

Zunächst bestanden die beiden Richtungen des älteren Hînayâna und des jüngeren Mahâyâna in Indien neben einander. Sie traten stellenweise in Kampf und Feindschaft gegen einander, waren aber auch oft gemeinsam im gleichen Kloster vertreten. Erst allmählich vollzog sich der Proceß, der diese beiden Hauptschulen auf bestimmte Landesteile sonderte, so daß die Form des Hînayâna im Süden, die des Mahâyâna im Norden die herrschende wurde.

Außer den beiden feindlichen Richtungen der Sthavira (Thera) und Mahâ-saṅghika entstanden auf indischem Boden eine größere Zahl buddhistischer Schulen. Von solchen werden vier Hauptklassen unterschieden, aus denen sich durch Spaltung 18 Secten ergeben hätten, deren Unterscheidungen geringfügig und nicht sicher feststehend erscheinen. Zur Zeit des Pilgers Fa-hsien werden 96 Secten genannt.

Es ist unmöglich, die Entstehung der einzelnen Richtungen und ihren gegenseitigen Zusammenhang deutlich zu erkennen. Es existieren darüber verschiedene Überlieferungen, die mit einander in Widerspruch stehen. Ein fester Stammbaum der Hauptsecten und ihrer Abspaltungen ist nicht aufzustellen. Târanâtha, der 1573 bis 1608 lebte und eine Geschichte des Buddhismus in Indien[188] schrieb, führt die verschiedenen Versionen an, ohne daß sich daraus ein zuverlässiges Bild ergäbe. Es können also im Folgenden nur einige Schulen mit ihren wesentlichsten Anschauungen angeführt werden, ohne Rücksicht auf ihre möglichen Beziehungen untereinander.

Innerhalb des orthodoxen Hînayâna bestanden nicht nur Differenzen bezüglich der Ordensdisciplin, wie sie zur Spaltung der Sthavira und Mahâ-saṅghika geführt hatten, es machten sich auch abweichende philosophische Anschauungen geltend. Eine realistische Richtung, deren Begründung dem Sohne Buddhas, Râhula, zugeschrieben wurde, war die Sarvâstivâda, die Schule, welche die Wirklichkeit der Dinge in der Erscheinungswelt behauptete und damit den stärksten Gegensatz zu den Grundgedanken der buddhistischen Lehre aufstellte.

*Für die orthodoxen Sthavira existierten nur die fünf Skandha* permanent, das individuelle Ich galt als eine vorübergehende Function dieser Skandha. Die Schule der Vaibhâṣika sah die Materie als real an, leugnete aber die Seele, während die Schule der Sautrântika beide als unreal bezeichnet, so daß in Wirklichkeit weder eine Seele noch die fünf Skandha vorhanden wären.

Erstere nahm die buddhistische Negation relativ, nach der Formel „Die Flasche ist leer, aber die Flasche existiert". Letztere dagegen nahm sie absolut, nach der Formel „Die Flasche ist leer, *und die Flasche existiert nicht*". *Die Sautrântika sind also im Gegen*satz zu den Realisten der Sarvâstivâda reine Phänomenalisten und Vorläufer der Idealisten und Nihilisten des Mahâyâna.

Vom orthodoxen Standpunkte wichen die Sautrântika ab, indem sie nur die Reden Buddhas, die sûtra, anerkannten, die Commentare und Zusätze der Schüler, die śâstra, aber verwarfen, weshalb sie ihren Namen erhielten. Als ihr Begründer wird Kumâralabdha im II. Jahrhundert ante genannt.

Die Conservativen der Theravâda teilten sich später in verschiedene Richtungen, die ihre Namen nach den Hauptklöstern auf Ceylon erhielten, als Mahâ-vihâra-vâda, Jetavana-vâda, Abhayagiri-vâda [139]. *Auch die Fortschrittler der Mahâ-saṅghika entwickelten mehrere* Zweige, Pûrva-śaila, Apara-śaila, Haimavata, Lokottara-vâda, Prajñâpti-vâda, u. a. m. Secten, die verschieden angeführt sind als Unterabteilungen der Vaibhâṣika oder Sarvâstivâda, waren: Dharmagupta, Mahîśâsaka, Kâśyapîya, Mûla-sarvâstivâda, Vibhâjya-vâda Hetu-vâda, Avantaka, Sammitîya, u. a. m.[140].

* * *

Die von den unmittelbaren Jüngern Buddhas ausgehende Partei der „Alten" (Sthavira-vâda, Thera-vâda) *wurde in Indien selbst*

mehr und mehr von jüngeren Richtungen verdrängt. Die Hüter der alten Tradition wurden daher vorzugsweise die Mönche auf Ceylon. Der in seinen einzelnen Teilen schon früher in Indien entstandene Canon der buddhistischen Lehre wurde auf Ceylon in der Pâli-Sprache niedergeschrieben und erhielt die Gestalt des großen dreiteiligen Werkes, des Tripiṭaka (Tipiṭaka)[111], bestehend aus den Abschnitten der Ordensregeln (vinaya), der Reden Buddhas (sûtra, sutta), und der jüngeren scholastischen Ausführungen (abhidharma, abhidhamma oder śâstra).

Auf Ceylon entstand dann auch eine nicht-canonische Litteratur in Pâli, die hauptsächlich Commentare der buddhistischen Mönche zu den Werken des Tripiṭaka enthielt, aber auch die Buddha-Legende und die Jâtaka-Erzählungen fortführte und die Geschichte der Insel behandelte.

Nach dem Dîpavaṃsa soll Buddha selbst schon mehrere Besuche auf der von Dämonen bewohnten Insel Laṅkâ ausgeführt haben[112]. Eine Felsbildung auf dem Berge Sumana-kûta (= Adams-Peak) wurde als die Fußspur Buddhas (Buddhapâda) gedeutet und verehrt. Über ihr ließ König Abhaya Duṭṭhagâmani einen großen Stûpa (Mahâ-thûpa) errichten. Um das Jahr 300 post wurde als Reliquie ein angeblicher Zahn Buddhas nach Ceylon gebracht, der noch heute zu Kandy verehrt wird, in Gestalt eines Pferdezahnes oder dergleichen[113].

Von großer Bedeutung wurde dann vor allem die Tätigkeit des Buddhaghoṣa, eines Mönches im Großen Kloster (Mahâ-vihâra) zu Anurâdhapura, der dort im V. Jahrhundert zahlreiche Schriften verfaßte, die meisten Commentare zu den Haupttexten des Tripiṭaka bearbeitet haben soll und namentlich als der Verfasser der Commentare zu den Jâtaka und zum Dhammapada gilt[114]. Ihm wird auch die Übertragung der buddhistischen Lehre nach Burma zugeschrieben.

Bei der unter König Âśoka begonnenen Ausbreitung des Buddhismus auf fremde Länder wird seine Übertragung nach Innerasien jedenfalls zuerst in der orthodoxen Form der Südlichen Schule erfolgt sein, die dann aber bald durch die Auffassung der Nördlichen Schule verdrängt wurde, die in Nordindien herrschend wurde und auch für jene Missionsgebiete in den Ländern des Himâlaya und Baktrien Geltung erhielt. Umgekehrt scheint der Buddhismus nach Hinterindien zuerst in der jüngeren Form des Mahâyâna ge-

langt und dort erst später durch eine zweite von Ceylon ausgehende Mission durch die Lehre des Hînayâna verdrängt worden zu sein[145].

Die Kirche auf Ceylon hat die ursprüngliche Form des Buddhismus am reinsten bewahrt. Sie war isoliert und konnte sich daher in ziemlich unverändertem Zustande erhalten. Die Beeinflussung durch abweichende Secten, den Hinduismus und die Kulte des Viṣṇu und Śiva reichte nicht auf die Insel. Die Klöster auf Ceylon wurden so die treuesten Bewahrer der alten Tradition und der heiligen Litteratur, die in der Sprache des Pâli zum festen Canon für den ganzen Kreis des Hînayâna wurde.

Nach Burma wurde der Südliche Buddhismus um die Mitte des V. Jahrhunderts, nach Siam im Anfange des VII. Jahrhunderts übertragen. Von dort verbreitete er sich weiter über ganz Hinterindien und nach den Inseln des Archipels. Nach Java jedoch gelangte der Buddhismus im VII. Jahrhundert von China her in der Form des Mahâyâna. Die Ausbreitung der buddhistischen Lehre an den Küsten Hinterindiens und im Archipel wurde auch durch das Vordringen des Islâm gehemmt. Auf den Inseln ist er heute erloschen.

Von Ceylon aus ging später eine Erneuerung der Lehre aus, die eine Reform des Buddhismus in Hinterindien zur Folge hatte, die in Burma im XI., in Siam im XIII. Jahrhundert eintrat. In Burma ist der Buddhismus tief in das Leben des Volkes eingedrungen, wenn auch neben ihm ein einheitlicher Naturdienst, der Nat-Kult, bestehen blieb. Das im XIV. Jahrhundert entstandene Königreich Siam wurde dann neben Ceylon der Hauptträger des Hînayâna. In diesem Lande erreichte Kultur und Kunst eine hohe Blüte, die aber später wieder verfiel. In Siam ist der Buddhismus bis heute die officielle Staatsreligion geblieben, wie er es früher auch in Burma war. Die Königsmacht und das Mönchtum sind in Siam gegenseitig von einander abhängig.

* * *

Geltungsbereich des Nördlichen Buddhismus, in dem die Grundsätze der Mahâ-saṅghika mit freieren Tendenzen herrschten und in dessen Kreise sich die besonderen Lehren des Mahâyâna entwickelten, wurde zunächst der Boden des Indischen Landes, den er der zurückweichenden Südlichen Richtung abgewann,

und die Missionsgebiete in nördlichen Ländern. Zu seiner Sphäre gehörte also der Norden Indiens, Kashmir, Nepâl, Qâbûl, Baktrien und Ost-Turkestân.

Von Centralasien aus hat das Mahâyâna sich dann Eingang in China verschafft und von dort aus indirecte Übertragung auf Korea und Japan gefunden. Eine jüngere Form des Nördlichen Buddhismus, die Tantra-Schule, wurde dann in Tibet eingeführt und von dort nach der Mongolei verbreitet.

Die auf dem Concil zu Vaiśâlî eingetretene Spaltung in Sthavira und Mahâ-saṅghika war der Anlaß zur vollkommenen Trennung einer Südlichen und Nördlichen Schule des Buddhismus. Sie ist an sich aber noch nicht gleichbedeutend mit dem Gegensatze, der in den Begriffen Hînayâna und Mahâyâna liegt. Auf dem Concil zu Vaiśâlî handelte es sich nur um Fragen der Disciplin, die zu abweichenden Ansichten in den Mönchsgemeinschaften führten. Von dieser Differenz war nur das Leben in den Klöstern betroffen, ohne daß die Lehre eine innere Veränderung erfuhr.

Die durch ihre fortschrittliche Auffassung von der conservativen Partei losgelöste Nördliche Richtung machte dann aber auch eine Entwicklung durch, bei der durch die Ausbildung bestimmter Lehrmeinungen in ihrem Inneren und durch die Einwirkung fremder Elemente von außen her ein wesentlich verändertes dogmatisches Gebäude entstand. Während das Hînayâna die alte Tradition und die reine Lehre Buddhas in der Hauptsache ohne Zusätze und Umformungen beibehielt, wurden für das Mahâyâna Kräfte wirksam, die tiefgreifende Veränderungen hervorriefen, den Geist der Lehre umbildeten und eine selbständige Form des religiösen Glaubens und Kultes ausbildeten.

In diesem Sinne bedeutet Hînayâna und Mahâyâna nicht nur den Gegensatz einer südlichen und nördlichen Richtung einer parallelen Entwicklung des Buddhismus. Das Mahâyâna ging über den Standpunkt, bei dem das Hînayâna stehen blieb, nach verschiedener Richtung hinaus, entwickelte neue Gedanken, nahm fremdes Gut auf und vollzog den Schritt zum eigentlich religiösen Buddhismus.

## Kapitel VII
## DIE LEHREN DES MAHÂYÂNA

Das System des Mahâyâna wird vom I. nachchristlichen Jahrhundert ab im nördlichen Indien entstanden sein. Es hat eine philosophische und eine religiöse Seite, die getrennt neben einander stehen. Im Gegensatze zum Hînayâna, das die ursprüngliche Lehre rein bewahrte, hat das Mahâyâna sich vielfach zum Brahmanismus zurückgewandt, die philosophischen Gedanken weitergebildet und Compromisse mit der Volksreligion geschlossen.

Der Buddhismus war zwar als eine reactionäre Reformbewegung in Indien erwachsen und so in Gegensatz getreten zum vedischen Brahmanentum, er hatte aber doch aus der gemeinsamen indischen Grundlage manche Verwandtschaft mit dem Brahmanismus behalten. Der Nördliche Buddhismus wurde durch den Kampf gegen die Brahmanen zu folgenschweren Concessionen genötigt. Er konnte der allmählichen Verdrängung durch die erstarkende nationale Richtung nur dadurch vorbeugen, daß er mehr und mehr von deren Lehren in sein eignes System aufnahm. Um das Volk für sich zu gewinnen, mußte er ihm weitgehende Zugeständnisse machen.

Die Geschichte jeder Religion zeigt, wie eine den Menschen gegebene Lehre sich zu ganz etwas andrem entwickelt, als in der Absicht ihres Begründers lag. Als man, dem Bedürfnis der Menge Rechnung tragend, dem wesentlich negativen Inhalte des Buddhismus eine positive Form geben wollte, erfuhr er das Schicksal, das jedes Gedankensystem erleiden muß, das zu seinem theoretischen Wahrheitsgehalte einen praktischen Zweck hinzufügt. Es verliert an Tiefe, was es an Umfang gewinnt. Die grobsinnliche Erscheinung als Resultat hat mit dem wahren Wesen als Ausgangspunkt dann kaum noch eine Ähnlichkeit.

So entstanden einmal innerhalb des Buddhismus eine Reihe philosophischer Schulen, deren Meinungen sich zum Teil gegenseitig aufhoben und vielfach dem eigentlichen Wesen und inneren Kern des Buddhismus widersprachen. Auf der andren Seite bildete das Mahâyâna bestimmte religiöse Dogmen und Kultformen aus, die dem ursprünglichen Buddhismus als einer atheistischen und irreligiösen Lehre ganz fremd gewesen waren.

Die Hauptpunkte, die für das Mahâyâna bezeichnend sind, waren die Einverleibung der brahmanischen Mythologie, der Götter-

und Dämonenkult, die religiöse Verehrung Buddhas, die Lehre von den früheren und zukünftigen Buddhas, die Theorie der Bodhisattva, das neue Ideal der Heiligkeit und die positive Seligkeit in einem Paradiese.

Wie der Buddhismus seine philosophischen Lehren angelehnt hatte an die brahmanischen Systeme des Vedânta, Sâṅkhya und Yoga, so nahm er nachträglich auch die religiösen Formen auf, die er anfänglich ganz abgelehnt hatte. Die Anschauungen des volkstümlichen Hinduismus drangen in den Nördlichen Buddhismus ein, und namentlich die śivaitischen Kulte übten auf ihn starken Einfluß.

Während der Herrschaft der indoskythischen Könige gewannen auch fremde Religionsvorstellungen, wohl vorwiegend persischer Herkunft, Zugang zur Sphäre des Buddhismus, unter deren Einwirkung sich im Mahâyâna neue Lehren entwickelten. Die Umbildung des Nördlichen Buddhismus zu einer Religion geschah einerseits durch Anpassung an den herrschenden allgemeinen Glauben des indischen Volkes, andrerseits auch durch Annahme fremder Anschauungen aus andren Ländern. Das Mahâyâna überschritt nicht nur den speciell buddhistischen Rahmen, sondern auch den allgemein indischen.

Die Abweichungen von der ursprünglichen Lehre wurden begünstigt durch das Fehlen eines festen Canons von Ausgang her, so daß weitester Spielraum der Meinungen bestand. Die Veränderungen, die der Buddhismus in seiner religiösen Entwicklung erfuhr, waren nicht nur bedingt durch das Bestreben einer Versöhnung mit den anderen Gedankensystemen und Glaubensrichtungen auf indischem Boden, sondern auch durch die grundsätzliche Toleranz, mit der er dem jeweiligen Volksglauben in anderen Ländern, über die er sich ausbreitete, entgegenkam.

Wo der Nördliche Buddhismus auf fremdem Boden mit den dort einheimischen Religionen und Kulturen in Berührung trat, hat er diese stets durch eigne Anpassung in sein System einzubeziehen gesucht, wie er vorher schon die brahmanische Götterwelt übernommen hatte. Solche Verschmelzung ist ihm überall mit außerordentlichem Erfolge gelungen. Einer weitgehenden Politik religiöser Zugeständnisse hat das Mahâyâna eben gerade seine rapide und weite Ausbreitung zu verdanken gehabt.

Dabei mußte freilich die reine Lehre Buddhas viele und starke Veränderungen erfahren. Bei dem Proceß der Mischung und Angleichung gingen oft gerade diejenigen Züge verloren, die Kern-

punkte des alten Systems bildeten. Die Aufnahme der widersprüchlichsten Formen von Glauben und Aberglauben mußte den Charakter des Buddhismus vollständig ändern, namentlich in fremden Ländern, wo es sich um ein gegebenes Kulturgut von Völkern handelte, die dem inneren Kern der buddhistischen Gedanken ablehnend gegenüberstanden.

Die folgenschwerste Metamorphose war die Einverleibung der brahmanischen Mythologie. Nachdem diese vollzogen, konnte es dann nicht mehr schwer fallen, auch in den Missionsgebieten die Götterwelt andrer Nationen in den eignen Kreis einzubeziehen. Fremde Elemente, die nach Vorstellungsinhalt und Ausdrucksform dem Geiste des Buddhismus zuwiderliefen, konnten nun unbedenklich seinem System einverleibt werden. Sie erhielten eine buddhistische Einkleidung, durch die sie freilich oft nur sehr dürftig in den Gesamtrahmen eingepaßt wurden [146].

Die Einverleibung des Hindu-Pantheons in das Mahâyâna wird allmählich erfolgt sein und mag um das Jahr 500 ihren Abschluß gefunden haben. Sie gilt namentlich als das Werk des Asaṅga, der auch in andrer Weise für die Geschichte des Mahâyâna von Bedeutung gewesen ist, indem ihn mehrere Schulen als Autorität für ihre Lehren in Anspruch nehmen [147].

* * *

Die göttliche Natur Buddhas, des Stifters der Lehre, ist im Mahâyâna zum festen Dogma geworden. Damit war auch die Notwendigkeit seiner religiösen Verehrung gegeben. Im eigentlichen Buddhismus fehlte ein bestimmter Kult. Denn Buddha hatte die priesterlichen Institutionen des Brahmanismus, Gebet und Opfer, verworfen, da er kein göttliches Wesen anerkannte, an das diese gerichtet werden konnten. Als nun in der nördlichen Auffassung der Meister zum Gotte erhoben wurde, mußte sich auch ein Ritualismus entwickeln, der dem Geiste der Lehre ganz fremd war. Er wurde dann mit den abergläubischen Vorstellungen der Volksreligion und den vom Śivaismus entlehnten Zauberpraktiken verbunden.

Zwar sollte auch im Mahâyâna das Gebet nur eine Lobpreisung Buddhas sein, das Opfer nur in einer Darbringung von Blumen und Weihrauch zur Ehrung seines Andenkens bestehen. Sich an Buddha mit der Bitte um Erfüllung eines Wunsches zu wenden,

bedeutet nur einen populären Mißbrauch. Andrerseits aber wurde im Mahâyâna die Anwendung von Gebetsformeln verbunden mit dem Gebrauche von Zaubersprüchen (dhâraṇi). Durch Beschwörungen (tantra) sollten übernatürliche Kräfte (siddhi) erlangt werden. Die aus der Yoga-Praxis stammende Vorstellung, daß die Übung der Askese und Meditation Zaubermacht verleihe, wurde verknüpft mit dem Beschwörungsaberglauben der śivaitischen Secten, der in der Tantra-Schule des Mahâyâna zum Ausdruck kam.

Das Leben Gautama's war inzwischen von der Legende in vielfacher Weise ausgestaltet worden. Im Mahâyâna trat nun der Mensch, der die Erleuchtung erlangte, ganz zurück gegenüber dem als Gott verehrten Buddha.

Der Buddha des Mahâyâna ist nicht mehr der historische Buddha Śâkyamuni. Dieser erscheint vielmehr nur noch als eine Manifestation *eines ewigen höchsten Wesens oder Princips von* absoluter Vollkommenheit und Weisheit. Hierin wirkte die brahmanische Vorstellung der ewigen Weltseele (Brahman) fort in Verbindung *mit Einflüssen der persischen Religion.*

Buddha ist nun nicht mehr der Lehrer der Menschen auf Erden, sondern eine Erscheinung des Göttlichen, das fleischgewordene Absolute, die temporäre Verkörperung eines ewigen Princips. Dieses Urprincip ist die Bhûtatathâtâ. Es hat sich periodisch geoffenbart, damit die eine und letzte Wahrheit immer wieder den Menschen zur Erlösung gepredigt werde. So kennt das Mahâyâna nicht nur den einen Buddha als Stifter der Lehre, sondern viele vergangene und zukünftige Buddhas, die alle das Gleiche gelehrt haben. Die Wahrheit ist göttlichen Ursprunges, von Ewigkeit vorhanden, ihre Verkünder sind nur deren zeitweilige Manifestationen. Einer in ihrer Reihe war Gautama.

Alle Dinge sind nichts als Gestaltungen, im Werden und Vergehen begriffene Zustände, Glieder einer Kette von Ursachen und Wirkungen. Das Causalitätsgesetz gilt ausnahmslos, für die Erscheinungswelt, die periodische Schöpfung und Zerstörung von Erde und Himmel, für das Menschenleben mit unaufhörlicher Folge von Geburt und Tod, es gilt ebenso auch für die Götter und selbst für die Buddhas. Auch die Buddhas sind nur Erscheinungen bestimmter Perioden.

Die göttliche Verehrung der Buddha-Wesen (Buddha-bhakti) ist im Mahâyâna Grundsatz geworden. Sie ließ auch das Bedürfnis

des Kultbildes entstehen. So erhielt die Kunst reiche Anregung in den Objecten, die ihr das Pantheon mit seiner Fülle von Gestalten bot.

* * *

Der Name Mahâyâna „das Große Fahrzeug" bedeutet die Ausdehnung der buddhistischen Lehre auf alle Menschen und alle Wesen. *Der ältere Buddhismus sah das Ziel alles Strebens in der* eignen Erlösung. Dieses Ziel, die Erlangung des Nirvâṇa, war allein durch die im Mönchsleben zu erwerbende Erkenntnis erreichbar. *Als höchstes Ideal wurde der Heilige (Arhat) aufgestellt,* der die Erlösung vom Leiden der Existenz durch Lossagung von der Welt, Askese und Meditation erlangte. In der Erkenntnis der Nichtrealität aller Dinge lag die Befreiung von der Täuschung.

Diese Lehre bildete das „Kleine Fahrzeug" (Hînayâna). Sie hatte ein persönliches, egoistisches Ziel und genügte nicht, alle Wesen zu erlösen. Das „Große Fahrzeug" (Mahâyâna) aber soll die ganze Menschheit über den Strom des Saṃsâra hinübersetzen. Die Liebe zu den Menschen und allen Wesen war im Hînayâna nur eine allgemeine Forderung der Moral als Vorstufe der höheren Erkenntnis und hatte keinen praktischen Zweck und Wert. *Im Mahâyâna wird die Wesensliebe in weitester Verallgemeinerung zur höchsten Forderung.*

Menschen und Tiere, Heilige und Gespenster haben einerlei *geistige Natur, nur in verschiedenen Graden der Vollkommenheit.* Alle Wesen aber sollen zum Heil gelangen und müssen dahin geführt werden. Die Erlangung der Erlösung ist an den Durchgang durch den materiellen Körper auf dem Wege der Wiedergeburten gebunden. Ein Insect kann die Seligkeit erwerben, aber nicht mit seinem niederen Tierkörper, sondern erst mit stufenweiser Umwandlung und Vervollkommnung zu höheren Daseinsformen.

Nicht Selbsterlösung, sondern Welterlösung wird das Ziel des Mahâyâna. An die Stelle des Ideal eines Arhat tritt ein neues Ideal der Heiligkeit, der Bodhisattva. Das Mahâyâna geht über die Stufe des egoistischen Heiligen hinaus zu einem *höheren Grade der Güte und Milde, wie sie das Wesen der zahllosen* Buddhas und Bodhisattvas ausmacht.

Während es im Hînayâna nur den einen Buddha giebt, den Lehrer Gautama, kann im Mahâyâna jeder Mensch die Stufe höch-

ster Erleuchtung eines Buddha erreichen. Jeder tugendhafte Mensch kann als ein Bodhisattva wiedergeboren werden. Jeder kann schließlich ein Buddha werden, wenn er die Predigt von der wahren Lehre hört und danach fromme Werke verrichtet. Die Erleuchtung wird nicht mehr aus eigenem Verdienste erworben, als ein Act der Erkenntnis, sondern durch die Gnade Buddhas, als Lohn für fromme Handlungen. Gute Werke, die im ursprünglichen Buddhismus keinen Wert hatten, werden nun ein Verdienst. Zur Gewinnung des Heils ist die Betätigung von Mitleid und Wohlwollen für alle Wesen, Selbstverleugnung, active Wohltätigkeit erforderlich, sowie die Verehrung der Buddhas und Bodhisattvas.

Die Formel des Hînayâna lautet: Alle, die geeignet sind zur Erlösung, werden erlöst. Diejenige des Mahâyâna dagegen heißt: Alle noch unerlösten Wesen sollen erlöst werden. An die Stelle der persönlichen Heiligkeit tritt die Pflicht der weltumfassenden Liebe. Im Mahâyâna ist der Egoismus der Selbsterlösung des Arhat überwunden. Das Ideal des Bodhisattva fordert das Bestreben, allen Mitmenschen und allen Mitwesen zur Erlösung zu helfen.

Die Bekehrung der Menschen zur wahren Lehre wird eine Aufgabe des Nördlichen Buddhismus im Gegensatz zum Südlichen. Daher spielt die P r e d i g t bei ihm eine andre, wichtigere Rolle.

* * *

Die Nichtexistenz der menschlichen Seele schließt nach der buddhistischen Lehre eine persönliche U n s t e r b l i c h k e i t aus. Die Daseinsbedingungen des Individuums sind die fünf Skandha, die sein Wesen bilden. Ihr zeitweiliger Zusammentritt ist das, was man Seele nennt. Sie beginnt mit der Geburt und endet mit dem Tode. Die guten und bösen Taten bestimmen die Zusammensetzung bei der nächsten Wiedergeburt.

Aus der Causalität der Welt ergiebt sich die sittliche Vergeltung von selbst. Das Gesetz des Karman ist die moralische Grundlage des Buddhismus. Das Leben ist unmittelbar der Lohn früherer Taten. Jede Handlung wird ein Anlaß für eine künftige Existenz. So giebt es in der durchaus causalen Welt weder Zufall noch Wunder.

Das Einzelleben ist nur der Übergang von einer Existenz zur andren, die notwendig einander bedingen und aus einander folgen. Die Befreiung aus der Kette der Wiedergeburten geschieht durch

Abschneiden ihrer Ursache. Das Aufhören der Existenz ist die Erlösung, mit der das Nirvâṇa erreicht wird.

Im Mahâyâna haben aber die Handlungen verdienstlichen Wert als solche erhalten, nicht nur zur Erlangung besserer Wiedergeburt, sondern auch zur Erwerbung der letzten Seligkeit. Nirvâṇa bleibt im Mahâyâna wie im Hînayâna das höchste Ziel. Zu dem negativen Begriff des Nirvâṇa aber wird die positive Vorstellung einer ewigen Glückseligkeit hinzugefügt.

Das Nirvâṇa wird nun wieder im Sinne des Brahmanismus aufgefaßt als eine erlösende Vereinigung mit der Gottheit. Das höchste Ziel ist das Werden zu Buddha. Dem ewigen Werden und Vergehen nicht unterworfen ist das Urprincip, die Bhûtatathâtâ. Dieses absolute Sein, dessen Wesen Causalität ist, zugleich aber auch höchste Güte und Weisheit, Wahrheit und Wirklichkeit, wird identificiert mit Buddha, seiner Manifestation.

Alle Dinge sind nur im Werden begriffene Zustände, Verknüpfungen von Ursachen und Wirkungen. Das höhere Wissen erkennt die Causalität in allen Vorgängen und Erscheinungsformen und wird sich der Identität des eignen Selbst mit Buddha bewußt. Dadurch ist es befreit von Täuschung, Leiden und Dasein, wie im Brahmanismus der Âtman aufgeht in der Weltseele Brahman.

Zur Erreichung des erlösenden Wissens giebt es im Mahâyâna zwei Wege: einmal den vom historischen Buddha gewiesenen schweren „Heiligen Pfad" (shêng-tao-mên), für den Jeder sich auf seine eigne Kraft verlassen muß (szu-li-mên). Hierbei sind Disciplin und Askese, Meditation und Studium die Mittel. Für die schwachen Menschen aber giebt es den leichten, mühelosen Weg des „Reinen Landes" (*ching-t'u-mên*), *den sie im Vertrauen auf fremde Hilfe* beschreiten (t'a-li-mên). Hierbei nimmt man seine Zuflucht im Gebet zu Buddha, zum Allerbarmer Amitâbha, um nach dem Tode in dessen Paradiese wiedergeboren zu werden und dort ein seliges Nirvâṇa zu erreichen.

Während es im ursprünglichen Buddhismus nur einen Weg gab, zum Endziele der Erlösung vom Leiden der Existenz im Nirvâṇa zu gelangen durch Entsagung und Tötung der Begierden im Mönchsstande, Vernichtung des Willens und Erlangung wahrer Erkenntnis, läßt das Mahâyâna viele Wege zu, um die Seligkeit durch Wiedergeburt im Paradiese zu erreichen, die allen Menschen, Mönchen wie Laien, offenstehen. Nach den Methoden, die zur Erreichung der Selig-

keit angewandt werden, unterscheiden sich die einzelnen Schulen des Nördlichen Buddhismus.

Als Mittel zur Erleuchtung wird vorzugsweise die Meditation angesehen. Ihre Übung aber hat nicht nur den negativen Zweck einer Aufhebung der Täuschung, sondern den positiven der Erwerbung höchster Einsicht und geistiger Vollkommenheit. Die Abkehr von der Welt erfolgt jetzt nicht mehr im Sinne Gautama's, weil sie voll Leiden ist, sondern im Sinne der Brahmanen, weil sie nichtig ist. Das Nirvana wird in einer positiven Absicht erstrebt.

Während der Buddhismus in der Form des Hînayâna wesentlich ein moralisch-asketisches System blieb, in dem das Heil nur einer beschränkten Zahl von Auserwählten erreichbar war, deren Leben in der Stille der Klöster verlief, und die höchste Erkenntnis, die ihnen die endliche Erlösung brachte, allein im Mönchsstande erlangt werden konnte, steht im Mahâyâna das Paradies als ein positives Nirvâṇa, Seligkeit und Buddhawürde Jedermann offen.

Hierzu wird gefordert die Abkehr von den Nichtigkeiten des Lebens, der Anschluß an die buddhistische Gemeinde, sowie der Glaube an die göttliche Hilfe und die Anrufung aller Buddhas. Neben dem Verbot der Tötung, des Diebstahls, der Lüge und der Ausschweifung steht das Gebot des Mitleids mit aller Creatur und zahlreicher guter und frommer Werke der Milde und Güte.

Wo ursprünglich Jeder der Täter seiner Taten war und sein Schicksal allein von ihm selbst abhing, kann nun die Erlösung auch durch Fürbitte der Heiligen erworben werden. Das Verdienst guter Werke ist übertragbar. So ist das Heil zu erlangen im vollkommneren Stande des Mönchstums, aber auch im unvollkommneren des Laientums. Für die Bekenner der Lehre genügt der Glaube an die göttlichen Buddhas und die stete Anrufung ihrer erbarmenden Gnade, um als Lohn der Frömmigkeit der schließlichen Seligkeit in ihrer Gemeinschaft teilhaftig zu werden.

Das neue Ideal der Heiligkeit, das im Bodhisattva aufgestellt wurde, gab auch der M o r a l des buddhistischen Lebens eine andre Richtung. Vom Laien, der sich zur Lehre Buddhas bekannte, wurde jetzt nicht mehr die strenge Befolgung bestimmter Vorschriften erwartet, sondern nur noch Wohltätigkeit und religiöse Verehrung gefordert. Askese und Meditation blieb als Klosterdisciplin den Mönchen überlassen. Auch die zehn Verbote erhielten im Mahâyâna eine andre Form. Die Disciplin der Mönche wurde eine losere,

wie die an die Masse der Bekenner gestellten Anforderungen laxere waren.

So erlitt das gesamte Wesen des Buddhismus eine Veräußerlichung. An die Stelle der Pflicht jedes Einzelnen zu eigner Vervollkommnung trat der Glaube und die Anbetung der Buddhas und Bodhisattvas. Es entwickelte sich Heiligendienst, Reliquienverehrung, Bilderkult und Tempelwesen. Aberglauben und Zauberwesen gewannen größere Bedeutung[118].

Die Moral des volkstümlichen Buddhismus wurde im Mahâyâna eine rein äußerliche. Gute und böse Taten wurden in bestimmter Weise als positives Verdienst oder negative Schuld bewertet. Danach wurde eine Theorie guter und schlechter Punkte für alle Handlungen aufgestellt[149], die den Gläubigen eine richtige Jahresbilanz ihrer Verdienste und Verschuldungen ermöglichte.

Dies ergab einerseits eine oberflächliche Vergeltungslehre, führte andrerseits aber auch zu der moralisch bedenklichen Anschauung, daß jede Schuld durch eine ihr im Werte entsprechende Wohltat aufgehoben werden könne. Man glaubte auf Grund eines theoretischen Schemas errechnen zu können, durch welche gute Handlung eine begangene Verfehlung ausgeglichen werden konnte.

Das Mahâyâna hat nicht die Grundlagen der alten Lehre Buddhas, wie sie im Hînayâna bestand, geleugnet oder verworfen. Diese wurden von ihm aber nur als eine vorläufige und unvollkommene Verkündigung des Meisters angesehen. Die Lehren des Mahâyâna ruhen ganz auf den Elementen des Hînayâna, die sie in allem voraussetzen. Sie sind aber über den damit gegebenen Rahmen hinausgegangen, indem sie das noch im Keime Verborgene zu voller Blüte entfalteten. So stellt das Mahâyâna einen Fortschritt des Buddhismus dar, für den die Richtung schon in der Lehre Buddhas gegeben war, deren wahrer und tieferer Sinn erst damit zum Ausdruck gebracht wurde.

Die buddhistische Lehre erscheint im Mahâyâna in einer doppelten Form, einer esoterischen, die immer die gleiche sein muß als eine ewige Wahrheit, und einer exoterischen, die veränderlich ist und sich den Zeiten und Umständen anpaßt mit Rücksicht auf Bedürfnisse und Fassungskraft der Menschen.

In diesem Sinne nimmt der Nördliche Buddhismus an, daß Buddha seiner Gemeinde nicht die volle Wahrheit verkündet habe, sondern

nur soviel, als für sie zu wissen gut gewesen. Der innerste Kern seiner Lehre sei von ihm geheim gehalten worden. Er habe aber vor seinem Tode das Geheimnis des wahren Sinnes seiner Lehre dem Kâśyapa mitgeteilt, den er damit gleichzeitig als seinen Nachfolger bestimmt und für die Erhaltung der echten Tradition verantwortlich gemacht habe.

In gleicher Weise habe Kâśyapa dann dem Ânanda das Geheimnis mitgeteilt, das so von einem Oberhaupt der Gemeinde an das nächste überging. Jeder dieser sogenannten „Patriarchen" des Buddhismus hätte selbst seinen Nachfolger erwählt, und so sei in mündlicher Weitergabe eine ununterbrochene Reihe der Überlieferung der Lehre (âcârya-parampará) in ihrem wahren und tieferen Sinne entstanden, der den übrigen Mitgliedern der Gemeinde (saṅgha) unbekannt blieb.

Diese Patriarchen besaßen also das höchste Wissen wie Buddha selbst. Sie wurden dadurch zu unfehlbaren Autoritäten für alle dogmatischen Fragen. Auf ihnen ruhte die Verantwortung für die reine Erhaltung der Lehre. Eine solche Successio apostolica ist bei der Theravâda-Schule auf Ceylon unbekannt. Auch im Mahâyâna giebt es keine einheitliche und allgemein gültige Patriarchen-Reihe, ihre Liste weicht bei den einzelnen Schulen stark ab. Es wird sich dabei wohl um spätere Erfindung handeln, um eine Construction von Traditionsstammbäumen für die Lehren der einzelnen Richtungen.

Man mußte bei jedem Dogma dessen Überlieferung (parampará) kennen, mit der seine Glaubwürdigkeit und Echtheit bezeugt war [150]. Jede Schule hatte ihre eigne Genealogie, die von Buddha bis auf ihren Stifter führte, wodurch die Unfehlbarkeit der besonderen Lehren ihrer Richtung erwiesen wurde.

Die chinesische Überlieferung führt von Buddha bis auf Bodhidharma, der seinen Sitz von Indien nach China verlegte, eine Reihe von 28 Patriarchen (tsu) für einen Zeitraum von etwa tausend Jahren an [151]. Die Lebenszeit der in dieser Eigenschaft genannten Persönlichkeiten ist eine ganz unsichere und steht nur in wenigen Fällen ungefähr fest.

Außer den unmittelbaren Nachfolgern des Meisters, Kâśyapa und Ânanda, sowie Vasumitra, der als 7. Patriarch um 100 post das 4. Concil leitete, haben für die Entwicklung der Lehre des Mahâyâna namentlich Aśvaghoṣa, Nâgârjuna, Vasubandhu und Bo-

dhidharma, die als 12., 14., 21. und 28. Patriarch genannt werden, eine hervorragende Rolle gespielt. Eine politische Bedeutung hat keiner von ihnen gehabt.

Das erste philosophische System des Mahâyâna wurde vielleicht durch Aśvaghoṣa begründet, der zu Ende des I. Jahrhunderts post lebte, zur Zeit des indoskythischen Königs Kaniṣka. Er war ein Brahmane, der zum Buddhismus übertrat, und ist hauptsächlich als Dichter berühmt. Als solcher war er ein Nachfolger des Vâlmîki und ein Vorgänger des Kâlidâsa.

Aśvaghoṣa ist der Verfasser des Buddhacarita, einer epischen Behandlung der Buddha-Legende, die den Inhalt des Lalita-vistara in abgekürzter Form wiedergiebt[152], sowie des Sûtrâlaṃkâra, einer Legendensammlung nach Art der Jâtaka[153]. Seine Biographie hat Kumârajîva geschrieben[154].

Wieweit Aśvaghoṣa, der Begründer der Mahâyâna-Lehren gewesen ist, bleibt ungewiß. Ihm zugeschrieben wird ein philosophisches Werk, Mahâyâna-śraddhotpâda „die Entstehung des Mahâyâna-Glaubens“[155]. Als ihren Stifter beruft sich auf ihn eine Schule des Mahâyâna, das Madhyama-yâna, die eine idealistische Richtung vertritt, die den Dingen keine objective, nur subjective Realität zugesteht.

Es giebt nichts Reales außerhalb des Bewußtseins (vijñâna-vâda). Die Wirklichkeit der Erscheinungswelt und aller sinnlich wahrgenommenen Eigenschaften der Dinge (dharma-lakṣaṇa) wird geleugnet, aber ein im Denken und Bewußtsein liegendes Sein anerkannt. Das Mahâyâna sucht positiv zu einem Absoluten durchzudringen und kehrt damit zurück in die Bahnen der Speculation des Brahman-Âtman. Das einzig Wirkliche ist die Bodhi, die sich in der Vielheit der Buddhas offenbarende ewige Wahrheit.

Das Hînayâna stellte die Welt des Saṃsâra und des Nirvâṇa als unversöhnliche Gegensätze einander gegenüber. Der Mensch konnte die eine nur bejahen, indem er die andre verneinte. Das Mahâyâna dringt zu der Erkenntnis vor, daß diese beiden Welten zusammengehören und ein Ganzes bilden. Sie sind eins wie der zeitliche und der ewige Buddha. Das ständig Werdende und Wechselnde ist seinem Wesen nach mit dem ewig Seienden und absolut Einheitlichen identisch.

Die Dinge haben so, wie sie erscheinen, keine Realität. In ihnen ist aber, nach Abstreifung ihrer temporären Eigenschaften, ein überall gleicher Kern vorhanden, der ihr wahres Wesen bildet. Die *Welle steigt und fällt, ihre Gestalt ist nur ein Trugbild*, aber sie ist Wasser in jedem Augenblick der Erhebung und Senkung, und darin besteht ihr stets gleichbleibendes Wesen. Keine Welle ohne Wasser, kein Wasser ohne Welle. In der Erscheinung ist das Wesen enthalten, in der Vielheit liegt die Einheit, in der äußeren Form der innere Sinn. Der Saṃsâra ist schon Nirvâṇa, der Mensch ist Buddha.

Sein und Werden bedeuten nur verschiedene Aspecte einer *identischen absoluten Wirklichkeit*. Das metaphysische Sein fällt mit dem empirischen Bilde, das im Raume zu zahllosen Formen auseinandertritt und in der Zeit ohne Bestand wechselt, zusammen. Der transscendente Sinn ist nicht außerhalb des immanenten Geschehens zu suchen.

Aus der grundsätzlichen Weltverneinung des ursprünglichen Buddhismus schlägt das Mahâyâna zu einer ebenso grundsätzlichen Weltbejahung um. *Die Welt erhält* wieder einen Sinn, das Leben ein Ziel. Es ist eine Rückkehr zur Welt aus der Erkenntnis, daß sie in gleicher Weise Nichts wie Alles bedeute. Der Buddhismus wurde in der Form des Mahâyâna praktisch. Mit diesem Schritte hörte er eigentlich auf, Buddhismus zu sein.

Alle idealen Forderungen sind innerhalb des Daseins zu verwirklichen. Wenn die Ziele der Menschheitsentwicklung innerhalb des *Werdens erreichbar sind*, gleichviel auf welcher Stufe, als Arhat, als Bodhisattva, als Buddha, so ist das Bestreben, aus der Erscheinung hinauszugelangen, nicht länger gerechtfertigt. Nicht Aufhebung der Existenz, sondern Fortentwicklung zu höchstem Dasein soll erlangt werden. Das Endziel ist nicht das Auslöschen im Nirvaṇa, sondern das Eingehen zur Seligkeit (sukhâvatî).

Das Mahâyâna ist also nicht mehr die alte Lehre der Selbsterlösung durch Weltverneinung, Willensüberwindung und Wahrheitserkenntnis, wie sie Gautama, der irdische Buddha, einst gepredigt, sondern eine Religion der Welterlösung durch die Gnade eines himmlischen Buddha des ewigen Lichtes (Amitâbha), der den Willen zur Buddhaschaft und Erlösung der Wesen immer von neuem in einzelnen Menschen erstehen läßt und den sich so ständig mehrenden Schatz unendlicher Verdienste aller Bodhisattvas und Buddhas den Menschen öffnet, damit sie nach

einem frommen Leben wiedergeboren werden können im Westlichen Paradiese.

Über dem Gläubigen steht der reiche indische Götterhimmel. Ihn erwarten je nach seinen irdischen Taten viele rächende Höllen, sühnende Wiedergeburten oder alle Stufen der Seligkeit. Die guten Werke verleihen positives Verdienst, Glaube und Frömmigkeit erwerben das ewige Heil. Der pragmatische Gesichtspunkt überwog nun das Erkenntnisstreben. Für die äußere Gestaltung des Nördlichen Buddhismus trat dessen religiöse Form in den Vordergrund, während seine philosophische Seite zur Nebensache wurde.

So wurde das Mahâyâna eine populäre Religion, die ihren Kult den gegebenen Verhältnissen anpaßte. Sie nahm auch die Praktiken des Aberglaubens auf.

* * *

Die Philosophie des Mahâyâna aber nahm ihre weitere Entwicklung. Sie erhielt eine andre Wendung durch Nâgârjuna, der zu Ende des II. Jahrhunderts lebte, ursprünglich ein Brahmane im südlichen Indien, der buddhistischer Mönch wurde. Seine Biographie ist durch Kumârajîva in das Chinesische übersetzt (um 400). Die Legende hat seine Gestalt mit den Zügen eines Zauberers ausgestattet.

Wenn Nâgârjuna auch nicht der Urheber der Gedanken des Mahâyâna war, so ist er doch der hervorragendste Ausgestalter des dogmatischen Systems. Ihm werden 24 Werke des chinesischen Tripiṭaka zugeschrieben. Auf ihn berufen sich mehrere Schulen des Mahâyâna, die meisten philosophischen Ansichten werden auf seine Autorität zurückgeführt.

Nâgârjuna ist der Begründer der Mâdhyamika-Schule, deren Lehren in seinem Hauptwerke, dem Mâdhyamika-śâstra[156], niedergelegt sind. Die Erkenntnis von der Identität des Ich mit dem Nicht-Ich geht hier über zur Lehre der Leerheit (śûnyavâda). Der buddhistische Negativismus wird damit zum Nihilismus, der leugnet, daß es hinter den Erscheinungen irgend etwas Positives gibt (sarvaṃ śûnyam).

Wenn wir unsere Begriffe analysieren, so ergiebt sich, daß schließlich jeder eine Denkunmöglichkeit wird. Es kann ihnen also nichts Wahres, Wirkliches zugrunde liegen. Nichts ist als ein reales Object greifbar. Die Dinge sind nicht nur vergänglich und flüchtig,

nicht nur relativ und subjectiv bedingt, sondern überhaupt vollkommen leer und ohne jede Realität [157].

Da alle Begriffe „leer" sind, so giebt es weder ein Sein noch ein Nichtsein. Man kann daher weder sagen, daß die Dinge existieren, noch, daß sie nicht existieren. Jede bestimmte Form einer Ansicht ist ein Irrtum, sowohl die positive wie die negative. Die Erscheinungswelt ist durchaus unwirklich. „Ding" ist nur ein „Name". Ob es außer den Phänomenen, die sich als leer erweisen, überhaupt eine Realität giebt, ist eine Frage, die gar nicht erörtert werden kann, da wir darüber keine Data haben.

Es hat gleich wenig Sinn und Wert, von einem Sein oder von einem Nichtsein zu reden. Alle Gegensätze sind überhaupt nicht vorhanden. Also ist die Negation ebenso falsch als die Bejahung. Es giebt kein Sein und kein Nichtsein. Es besteht kein Unterschied zwischen dem Ich und der Welt, aber beide sind in Wahrheit Nichts. Alle Menschen und alle Dinge sind Buddha, aber es existiert auch kein Buddha.

Damit wird auch die Lehre des Buddha hinfällig. Nâgârjuna will sie retten, indem er zwei getrennte Wahrheiten annimmt, eine conventionelle Wahrheit, die sich in allen ihren Formen als ungültig erweist, und eine transscendentale Wahrheit, die über alle Begriffe hinausgeht. Die höchste Wahrheit kann nur gelehrt werden, indem man der niederen mit den Begriffen des gewöhnlichen Lebens sich bedient. In der Unterscheidung zweier getrennter Wahrheiten beruhe auch die tiefere Bedeutung der Lehre Buddhas. Das Universum und das Ich vom absoluten Standpunkte aus als illusorisch zu erkennen, ist die Aufgabe des Weisen, der durch Meditation und mystische Ekstase die höchste Wahrheit erlebt. Damit verschwinden alle Gegensätze und Widersprüche, alle Begriffe versinken in Nichts. Das Nichts aber wird im höchsten Sinne zum positiven Princip. Das ist die „wahre Leere und wunderbare Existenz" (chên-k'ung, miao-yü) [158].

Während der dem Aśvaghoṣa zugeschriebene Standpunkt innerhalb der negativistischen Gesamtfärbung des Buddhismus einen teilweise positivistischen Versuch darstellte — freilich einen stark mit Skepticismus und Indifferentismus durchsetzten Positivismus —, bedeutet die transscendentale Speculation des Nâgârjuna einen extrem erkenntniskritischen Idealismus, der in innere Widersprüche verfiel und in abstractem Nihilismus und ekstatischer Mystik endete [159].

Durch Einschränkung des radicalen Nihilismus, den Nâgârjuna vertrat, gelangten dann Asaṅga (oder Ârya Asaṅga) und Vasubandhu, zwei Brüder, die vermutlich im IV. Jahrhundert lebten, zu einem reinen Idealismus. Die Welt existiert nur in unsren Gedanken, indem deren Inhalt nach außen projiciert wird und ein täuschendes Bild ergibt. Nur das Denken als Vorgang hat Wirklichkeit.

Vasubandhu, der wie Aśvaghoṣa und Nâgârjuna in der Reihe der Patriarchen erscheint, war einer der bedeutendsten Schriftsteller des Mahâyâna. Von ihm stammt das auf dem Boden des Hînayâna und des Realismus der Sarvâstivâda stehende Abhidharma-kośa-śâstra[160]. Nachdem er von seinem Bruder Asaṅga zum Mahâyâna bekehrt war, schrieb er mehrere Commentare zu Werken des Nördlichen Buddhismus.

Asaṅga war ein Anhänger des Yoga, verfaßte ein Yoga-śâstra und wurde der Begründer einer besonderen Richtung des Mahâyâna, der Yogâcâra-Schule. Er erkannte das Bewußtsein als einzige Erkenntnisquelle an (vijñâna-vâda). Die höchste Erkenntnis (bodhi) ist zu erreichen durch die Yoga-Praxis in stufenweiser Vervollkommnung. So hat auch die Laufbahn des Bodhisattva, der das Ideal der Heiligkeit darstellt, zehn Stufen (daśa-bhûmi).

Auf Asaṅga beruft sich vorzugsweise auch die Tantra-Schule des Nördlichen Buddhismus, die den mit dem Yoga-System verbundenen Zauberglauben in ihre Lehre aufnahm und damit die stärkste Entartung des Mahâyâna brachte[161]. Da alle Dinge „leer" sind und nur dem Namen nach existieren, so kann der Name nicht nur das Ding bezeichnen, sondern es auch schaffen. Der Gedanke, daß man sich im Worte das Besagte aneignen kann, ergab die praktische Ausübung der Zauberkunst.

* * *

Während das Hînayâna einen festen Canon seiner Schriften besaß, der in der in Pâli verfaßten Sammlung des Tipiṭaka niedergelegt war, hat es einen für den Gesamtkreis des Mahâyâna gültigen allgemeinen Canon vielleicht gar nicht gegeben. Wie der auf Ceylon festgelegte Canon ursprünglich wohl nur die Litteratur der Theravâda-Schule bedeutete, die dann für den ganzen Südlichen Buddhismus heilige Autorität erlangte, so werden zunächst auch im Nördlichen Buddhismus die einzelnen Schulen ihre be-

sonderen Schriften besessen haben, auf die sie sich beriefen, ohne daß diese von allen Richtungen gemeinsam anerkannt wurden. Die Heilighaltung bestimmter Texte ist später das Hauptunterscheidungsmerkmal der verschiedenen Schulen geworden.

Die Litteratur des Mahâyâna ist nach ihrer Sprachform im Sanskrit abgefaßt. Von vielen ihrer Werke besitzen wir nur indirecte Kenntnis, da das Sanskrit-Original verloren und nur dessen chinesische und tibetische Version erhalten ist. Im Jahre 1879 sind durch Hodgson in Nepâl buddhistische Sanskrit-Texte aufgefunden worden, und die Turfan-Expeditionen von Grünwedel und v. Le Coq haben in Ost-Turkestân weitere Schriften entdeckt, die als die Originale anzusehen sind, auf denen die chinesischen Übersetzungen beruhten.

Wir kennen bisher nur Reste und Bruchstücke einer Sanskrit-Litteratur des Mahâyâna und vermögen nicht zu sagen, ob diese etwa einmal einen vollständigen Canon gebildet haben mag, entsprechend dem Pâli-Canon von Ceylon. Bei den bekannt gewordenen Texten handelt es sich nicht um eine Übersetzung von Pâli-Werken ins Sanskrit, sondern um eine selbständige Litteratur, deren Inhalt zwar der Pâli-Fassung sehr nahe steht, die aber jedenfalls mit dieser auf eine gemeinsame ältere Quelle zurückgeht [162].

Manche buddhistische Werke stehen ihrem Inhalte nach zwischen Hînayâna und Mahâyâna. Die in Sanskrit abgefaßten Buddha-Legenden Mahâvastu und Lalitavistara stehen im wesentlichen auf dem Boden des Hînayâna, enthalten aber doch zugleich deutliche Züge von Mahâyâna-Lehren. Es wird sich dabei um Redactionen und Erweiterungen eines Hînayâna-Textes im Sinne des Mahâyâna handeln [163]. Auf der Scheide zwischen Hînayâna und Mahâyâna steht die Litteratur der Wundergeschichten (avadâna, apadâna) [164].

Die speciellen Werke des Mahâyâna, die dessen besondere Lehren wiedergeben, haben ganz die Form der Sûtra des Tipiṭaka, als Reden, die dem Buddha in den Mund gelegt sind, wenn auch ihr Inhalt meist vollkommen von dem abweicht, was der Meister gelehrt hat [165].

Ein Sûtra im Geiste der Purâṇa, oder vielmehr eine Sammlung mehrerer Sûtra, ist das Saddharma-puṇḍarîka-sûtra, „der Lotus des guten Gesetzes", ein Werk von größter Berühmtheit im

Nördlichen Buddhismus. Es ist im allgemeinen dem Lobe des Buddha Śâkyamuni gewidmet, enthält aber auch Abschnitte zur Verherrlichung der Bodhisattvas, in überschwänglichem Stil, maßlos in Worten und Zahlen [166].

Die mystischen Lehren des Mahâyâna sind vor allem enthalten in den Prajñâ-pâramitâ „Vollkommenheiten der Weisheit". Es sind dies Dialoge Buddhas über die Eigenschaften des Bodhisattva, dessen höchste Weisheit (prajñâ) in der Erkenntnis der Leerheit (śûnyatâ) besteht, nach der nihilistischen Philosophie des Nâgârjuna. Diese 16 Sûtra sind in ihrer Form voll weitschweifiger *Wiederholungen und ermüdenden Aufzählungen* [167].

Von andren Mahâyâna-sûtra hat eine besondere Beliebtheit erlangt der „Goldglanz", Suvarṇa-prabhâsa, ein Werk, das philosophische Lehren, legendäre Erzählungen und Zauberformeln neben einander enthält [168], sowie das Sûtra vom „Weisen und Toren", eine Sammlung von 51 Erzählungen [169]. Andere Texte haben ihre besondere Bedeutung für einzelne Schulen des Nördlichen Buddhismus erlangt, deren Hauptunterscheidung in den Schriften besteht, auf die sie sich für bestimmte Lehrmeinungen berufen [170].

## Kapitel VIII

## BUDDHAS UND BODHISATTVAS

Nach der Lehre des Mahâyâna können viele Wesen die Buddhaschaft erlangen. Daher gibt es nicht nur den einen Buddha, sondern zahllose Buddhas. Der Buddha war zunächst nur der vollkommene Mensch, kein Gott. Er bedeutete aber immer ein Wesen besonderer Art [171]. Im ursprünglichen Buddhismus, der ausgesprochen atheistisch war, steht der Mensch, der die Erleuchtung (bodhi) erlangt hat, über den Göttern, die als Wesen höherer Art in das buddhistische System aufgenommen waren [172].

Die dem Brahmanismus entlehnten Götter (deva) spielen im Buddhismus nur eine untergeordnete Rolle. Sie haben nur beschränkte Machtbefugnisse, sind dem Wechsel von Geburt und Tod unterworfen, selbst vergängliche Wesen, deren Leben im Himmel endet *mit Ablauf der Weltperiode, der sie angehören.* Daher erscheinen sie den Buddhas und Bodhisattvas als Nebenfiguren untergeordnet.

Im Mahâyâna tritt Buddha als der vollkommene Mensch zurück hinter Buddha als einem göttlichen und ewigen Wesen.

Ein Buddha ist ein Wesen, das zu göttlichem Range erhoben und unsterblich geworden ist auf Grund seiner Tugend, Weisheit und Güte.

Die Vergöttlichung des Stifters der Lehre war im Nördlichen Buddhismus zum festen Dogma geworden. Er ist nicht mehr der durch Tugend zur Vollendung und höchsten Erkenntnis gelangte Mensch, sondern von vornherein eine Gottheit, die auf Erden erschienen ist. Wie der historische Buddha Gautama, so haben auch alle seine Vorgänger und Nachfolger, die vielfältigen Buddhas und Bodhisattvas den Rang von Göttern. Es sind nicht mehr bloß die Lehrer der Menschheit, sondern allmächtige Gottheiten, denen Anbetung zuteil wird, an die Gebete gerichtet werden.

Die Dogmatik des Mahâyâna war von der Selbsterlösung zur Welterlösung fortgeschritten. Ihr höchstes Ziel war nicht mehr, für sich selbst die Befreiung vom Leiden in der Erreichung des Nirvaṇa zu finden, sondern die Menschen und alle Wesen zur Erlösung und Seligkeit zu führen. Daher werden nun auch verschiedene Arten von Buddhas unterschieden.

Der Pratyeka-Buddha (Paccéka-Buddha), „ein für sich allein Erwachter", begnügt sich damit, seine eigne Erlösung zu gewinnen, verzichtet aber auf die höhere Aufgabe, ein Welterlöser zu werden. Er kann nur für seine Person das Heil erlangen, aber nicht den Menschen die Lehre verkünden. Er ist also ein Einsiedler, der zur höchsten Erkenntnis (bodhi) vorgedrungen ist und damit den Zusammenhang mit der Welt verloren hat. Für ihn ist das erreichte Nirvâṇa tatsächlich das Nichts. Wer das Nirvâṇa erlangt hat, ist für immer befreit vom Leben und seinen Leiden. Er kann nicht mehr wiedergeboren werden. Für den Pratyeka-Buddha, der kein Ziel außer der Selbsterlösung hat, hört also die Existenz auf mit dem Eintritt in das Nirvâṇa, das für ihn einen Zustand der Vernichtung bedeutet.

Der Vollkommene Buddha (samyak-saṃbuddha, sammâ-saṃbuddho), „ein vollständig Erwachter", aber hat zur Aufgabe nicht nur die eigne Befreiung, sondern die Erlösung der Welt und aller Wesen. Er kann daher nicht mit der für seine Person erlangten Erleuchtung (bodhi) ins Nirvâṇa eingehen, sondern muß erst das Gesetz verkünden.

Aber auch, wenn der Vollkommene Buddha dann schließlich in das Nirvâṇa hinübergeht, so ist seine Existenz damit doch nicht vollständig vernichtet. Er behält seine Persönlichkeit. Im Nirvâṇa

hört zwar für ihn die Notwendigkeit der Wiedergeburt auf, aber sein Wesen bleibt fortbestehen. Denn dies fordert seine Aufgabe der Welterlösung. Auch im Zustande des Nirvâṇa, das im Mahâyâna eine Umdeutung in einem positiven Sinne erfahren hat, muß er fortwirken zum Heile der Welt durch Verbreitung der wahren Lehre. Er kann zwar, da es für ihn keine Wiedergeburt mehr gibt, nicht mehr Mensch werden und sich selbst manifestieren, aber er läßt sich auf Erden vertreten, wenn das Wohl der Menschheit dies erfordert, durch einen Bodhisattva, durch dessen Vermittlung er wirkt. So betreibt er die Welterlösung indirect weiter[173].

In Bezug auf die erreichte Erkenntnis, das befreiende Wissen, das die Wiedergeburt vernichtet, stehen sich der Vollkommene Buddha und der Pratyeka-Buddha, oder was dasselbe heißt, Buddha und Arhat gleich. Der Arhat ist ein Jünger des Buddha, der das Gesetz verkündet, in dessen Nachfolge er das höchste Wissen (bodhi) erreicht, ohne dieses für die Menschheit nutzbar zu machen. Der Buddha findet die Erleuchtung aus sich und gibt sie als Lehre an die Menschen weiter.

Die Bodhisattva (Bodhisatto), „Wesen, deren Eigenschaft (sattva) die Erkenntnis (bodhi) ist", sind Menschen von höchster Weisheit und Tugend. Sie haben die Anwartschaft, ein Buddha zu werden. Als Schüler oder Anhänger Buddhas sind sie auf Grund ihrer hohen Verdienste zu einer Ausnahmestellung erhoben worden und vom Welt-Karman dazu bestimmt, selbst die Buddhawürde zu erlangen. Sie leben im Tuṣita-Himmel und erwarten dort ihre letzte Wiedergeburt zu einem Leben, in dem sie entweder ein Pratyeka-Buddha für ihre eigne Person oder ein Vollkommener Buddha für die Welt werden sollen.

Ein Bodhisattva war also jeder der vielen Buddhas in einer seiner zahllosen früheren Geburten. Der Buddha heißt ein Bodhisattva bis zu dem Zeitpunkte, mit dem er die Erleuchtung erlangt, die dem Bodhisattva als angehendem Buddha noch fehlt. Der Bodhisattva ist also die Vorstufe zum Buddha. Ein Bodhisattva mit der Bestimmung, die Erleuchtung zu erlangen, ist ein Gott nach der Möglichkeit, ein Buddha dann ein Gott in Wirklichkeit.

Die Zahl der Bodhisattvas ist ebenso wie die der Buddhas eine unbeschränkte. Beide haben die Pflicht, alle Wesen zur Erlösung zu bringen. Auch der Bodhisattva kann nicht zur Ruhe im Nirvâṇa eingehen, bis er diese Aufgabe erfüllt hat. Er soll nicht nur

die Lehre verkünden wie der Vollkommene Buddha, der damit der Menschheit immer aufs neue den Weg des Heils eröffnet, er soll den Wesen helfen zu ihrer Befreiung und Seligkeit.

Freiwillig nimmt der Bodhisattva die ungeheure Pflicht auf sich, mit tätigem Anteil am Heile der Welt zu arbeiten. Er will nicht eher sich zum Nirvâṇa wenden, als bis alle Wesen und auch das letzte Körnchen Weltenstaub zur Erlösung gebracht ist. Dies ist der Entsagungstraum des Bodhisattva. Seine Laufbahn stellt sich als eine Verzichtleistung auf das eigne Heil dar zu Gunsten der leidenden Menschheit.

Während der Buddha alle Gefühle überwunden hat und nichts mehr weiß von irdischen Dingen, hat der Bodhisattva noch alle menschlichen Eigenschaften. Er besitzt nicht nur höchste Weisheit, sondern auch tiefstes Mitgefühl. Daher beten die Menschen in Not und Krankheit nicht zu Buddha, der in seiner absoluten Erhabenheit gefühllos ist, sondern zu einem Bodhisattva, der ihnen mitfühlend nahesteht.

Die Bodhisattvas sind selbst Schüler zu Füßen des Buddha, aber Lehrer und Helfer der Menschen. Das Mitleid ist die Triebfeder ihres Daseins[174], wie vollkommene Weisheit der Grundzug ihres Wesens ist. Ihre Hilfe wird wirksam durch Belehrung, denn das Heil liegt nach buddhistischer Lehre in der Erkenntnis. Die Fürsprache eines Bodhisattva kann dem frommen Menschen die Seligkeit verschaffen. So werden auch alle Wohltäter der Menschheit zu den Bodhisattvas gerechnet. Zu ihrem göttlichen Range wurden die Stifter der Secten, Begründer philosophischer Schulen, Äbte der Klöster und durch ein hohes Maß von Tugend ausgezeichnete Personen erhoben[175].

Der ins Parinirvâṇa eingegangene Buddha ist der irdischen Sphäre vollkommen entrückt. Er ist auch für die Anschauung durch die Meditation nicht mehr erreichbar. Mit den Bodhisattvas dagegen kann der in Meditation Versenkte stets in unmittelbaren Verkehr treten. Denn die allein richtige Form des Gebets ist auch im Nördlichen Buddhismus die Meditation. Die an ein göttliches Wesen, Bodhisattva oder Buddha, gerichtete Bitte ist immer nur als ein Mißbrauch der populären Auffassung anzusehen.

Im Besitze der höchsten Erkenntnis sind die Bodhisattvas auch mit allen Vollkommenheiten ausgestattet. Sie verfügen über die Mittel, die zum Hinübergehen über den Strom des Saṃsâra in das

jenseitige Nirvâṇa befähigen. Als solche Tugenden (pâramitâ) werden gewöhnlich sechs genannt: Freigebigkeit (dâna), Pflichterfüllung (śîla), Geduld (kṣânti, khanti), Tatkraft (vîrya, viriya), Versenkung (dhyâna, jhâna), Erkenntnis (prajñâ, paññâ). Ihre Zahl wird auch zu zehn erweitert[176]. Als die höchste Vollkommenheit gilt im Mahâyâna die Erkenntnis (prajñâ), d. h. die Einsicht von der Leerheit (śûnyatâ) im Sinne der Lehre des Nâgârjuna.

Jeder Bodhisattva hält am Ende seiner vorletzten Existenz im Tuṣita-Himmel, wenn er den Entschluß gefaßt hat zur Wiedergeburt in der Menschenwelt, eine Umschau, zu welcher Zeit, in welchem Lande, von welchen Eltern er geboren werden soll[177].

Die gesamte Laufbahn eines Bodhisattva besteht aus zehn Stufen (daśa bhûmi), die ihn zur Erlangung der Buddhaschaft führen[178]. Während der Südliche Buddhismus den höchsten Grad der Heiligkeit und Vollkommenheit im Arhat erblickte, der dem Pratyeka-Buddha entspricht, ist dieses Ideal im Nördlichen Buddhismus überschritten worden durch die Aufstellung eines neuen Zieles, dem das Streben des Bodhisattva gilt. Nach der ursprünglichen Lehre bedeutete in der Entwicklung des Buddha-Jüngers der Arhat die letzte der vier Stufen[179], in denen er höhere Erkenntnis und Befreiung von der Wiedergeburt erwerben sollte. Das Mahâyâna aber stellt nun drei Stadien (tri-yâna) auf: den Śrâvaka (Hörer, Schüler), der die Lehre vernimmt; den Pratyeka-Buddha, der die Heiligkeit für seine Person erlangt hat; den Bodhisattva, der ein Welterlöser werden will.

Als göttliche Wesen besitzen die Bodhisattvas vermöge der erlangten höchsten Erkenntnis auch übernatürliche Kräfte. Sie sind Höhere Wesen (Mahâsattva), für die die Naturgesetze und irdischen Bedingungen keine Geltung haben. Es steht ihnen frei, jede beliebige Gestalt anzunehmen. So können sie in wechselnden Erscheinungsformen in der Menschenwelt weilen.

Insbesondere sind die Bodhisattva ausgerüstet mit den sechs oder zehn Übernatürlichen Fähigkeiten (abhijñâ) und Zauberkräften (ṛddhi), die sich als Folgen der mystischen Versenkung bei der Meditation ergeben[180]. Zu diesen gehört Allwissenheit, die sich äußert im Sehen und Hören ohne Raumbeschränkung, Kenntnis des Vergangenen und Zukünftigen, Erinnerung an eigne frühere Existenz, Schauen der Schicksale aller Wesen[181].

* * *

Das Dogma von der Vielheit der Buddhas steht in Zusammenhang mit der Lehre von der Wiedergeburt und mit den indischen Vorstellungen vom Weltbilde. Der einzelne Buddha hat, bevor er als Bodhisattva zum letzten Male zu einem Erdendasein herabsteigt, in dem er die Erleuchtung erlangen soll, zahllose frühere Existenzen durchlaufen.

Nach den Jâtaka-Erzählungen hat Gautama 55o Verwandlungen durchgemacht in einer Reihe von Wiedergeburten unter verschiedenster Gestalt, als Tier, Mensch und Gott. So war der historische Buddha in seiner vorletzten Existenz der Prinz Viśvantara (Vessantara) [182].

Gautama war aber selbst nur einer aus einer langen Reihe von Buddhas, die vor ihm erschienen sind. Am häufigsten werden sechs Große Buddhas aufgezählt, die dem historischen voraufgingen. Sie sind in gleicher Weise im Südlichen wie im Nördlichen Buddhismus bekannt. Es sind dies: Vipaśyin (Vipassin), Śikhin (Sikhin), Viśvabhû (Vessabhû), Krakucchanda (Kakusandha), Kanakamuni (Konâgamana), Kâśyapa (Kassapa).

Die Lebensgeschichte des Vipassin ist im Mahâpadâna-sutta des Dîgha-nikâya erzählt. Der Werdegang aller Buddhas verläuft stereotyp, die Ereignisse in ihrem Leben stimmen mit denen der Buddha-Legende genau überein.

Nach dem Buddhavaṃsa, einem der jüngsten Pâli-Texte, sind Gautama 24 Frühere Buddhas vorangegangen, deren Lebensgeschichte erzählt wird mit den stets gleichen typischen Momenten. Ihre Reihe beginnt mit dem Buddha Dîpaṅkara [183] und endet mit den sechs unmittelbaren Vorgängern Gautama's [181]. Sie sind auch im Mahâyâna bekannt, wo außer ihnen noch viele andre Namen genannt werden.

So wächst die Zahl der Buddhas ins Unendliche, und ebenso die der Bodhisattvas als Anwärter auf die Buddhawürde, ohne daß eine feste Mythologie ihrer Gestalten ausgebildet wird, die für den Nördlichen Buddhismus als Ganzes gilt. Die Verehrung bestimmter Buddhas und Bodhisattvas ist vielmehr ein Merkmal der einzelnen Schulen.

Wie die menschlichen Individuen nur vergängliche Erscheinungen eines unendlichen Werdeprozesses sind, so besteht das Weltall auch nicht ewig. Wie in der Kette der Wiedergeburten Leben und Tod der Wesen aufeinanderfolgen, so löst eine Weltperiode die andre in kos-

mischer Entstehung und Vernichtung ab. Das indische Weltbild wird mit dem religiösen Dogma des Mahâyâna verbunden [185].

Die Theorie der zahllosen Welten macht für jede von ihnen auch einen oder mehrere Buddhas nötig. In jedem Zeitalter muß die ewig gleiche Lehre aufs neue verkündet werden. Aus dem göttlichen Urquell höchster Wahrheit werden ihre Verkünder herabgesandt auf Erden, um den Menschen immer wieder das gleiche Gesetz zu predigen, das ihnen den Weg zur Erlösung weisen soll.

Die Buddhas sind nur Manifestationen der ewigen Wahrheit, der unabänderlich feststehenden Lehre (dharma). Der einzelne Buddha gibt nicht aus sich den Menschen seine eigne Lehre, durch ihn offenbart sich nur das höchste Gesetz. Nach dem Tode eines Buddha erlebt die Lehre auf Erden eine Blütezeit, gerät dann in Verfall, bis ein neuer Buddha erscheint, der ihren wahren Sinn wiederherstellt.

In jedem Weltzeitalter gibt es einen Vollkommenen Buddha, der zum Erlöser der Welt für diese Periode berufen ist. Die Zahl der Heiligen, die für ihre Person als Pratyeka-Buddha die Erlösung von der Existenz und den Eingang in das Nirvâṇa erlangen können, ist für jeden Zeitraum unbeschränkt. Die Buddhas früherer Zeitalter leben, nachdem sie ihre Aufgabe erfüllt haben, im Zustande des Nirvâṇa fort.

Die gegenwärtige Zeitperiode (kalpa) seit der letzten Zerstörung der Welt bis zur nächsten, hat fünf Erscheinungen von Buddhas auf Erden, nämlich die letzten drei der 24 Vorgänger des Gautama (Krakucchanda, Kanakamuni und Kâśyapa), den historischen Buddha Sâkyamuni, und den noch kommenden Erneuerer der Lehre (Maitreya, Metteya).

* * *

Der Buddha, der nach Verkündigung seiner Lehre ins Nirvâṇa eingegangen ist, kann nicht mehr wiederkehren. Aber ein neuer Buddha soll erscheinen, um die reine Lehre wiederherzustellen, wenn sie in Verfall geraten. Dies soll 5000 Jahre nach Gautama's Erleuchtung geschehen [186].

Als der historische Buddha aus dem Tuṣita-Himmel zu seiner irdischen Geburt herabstieg, ernannte er dort einen Bodhisattva zu seinem Stellvertreter und zum Lehrer der Götter. Dies ist Maitreya (Metteya), der gegenwärtig noch im Götterhimmel weilt und

von dort herabkommen wird als zukünftiger Buddha, der der letzte dieser Weltperiode sein wird.

Diese Figur ist nur im Nördlichen Buddhismus bekannt, nicht im Südlichen. Für das Hînayâna bildet der Buddha Gautama den letzten Abschluß. Maitreya wird, wie sein Name besagt, eine Lehre der Liebe (maitrî, mettâ) verkünden. Er ist der Bodhisattva der Güte. Wie Gautama die Befreiung des Wissens (prajñâ-vimukti) gebracht hat, so wird Maitreya die Befreiung des Herzens (cetovimukti) bringen [187].

Der Maitreya-Kult ist wohl entstanden unter dem Einfluß fremder Lehren, vom Glauben an einen Erlöser (Saoshyant) im Zoroastrismus und der Vorstellung vom Paraklet im Manichäismus. Die Lehre des Mani war im III. Jahrhundert entstanden als ein Mischproduct des persischen Dualismus mit dem orientalischen Christentum unter gleichzeitiger Einwirkung buddhistischer Gedanken. Ihre Anhänger wandten sich, aus dem Reiche der Sassaniden vertrieben, nach Osten, faßten in Centralasien festen Fuß und haben dort mit ihrer Religion die Entwicklung des Mahâyâna in seiner Mythologie und Dogmatik beeinflußt.

Die mystischen Gedanken des Buddhismus haben im Mahâyâna auch einen mythologischen Ausdruck gefunden. Den fünf Stufen der Meditation (dhyâna) entsprechen bestimmte Götterhimmel, mit deren Gottheiten der Mensch in der Versenkung in Verbindung tritt. Während dies ursprünglich nur Personificationen geistiger Zustände des Meditierenden waren, erhalten sie im Mahâyâna persönliches Leben.

Dann entstand die Vorstellung, daß dem irdischen und sterblichen Buddha ein himmlisches und unzerstörbares Gegenbild entspreche, ein Contemplativer Buddha (Dhyâni-Buddha). Der auf Erden als Mensch lebende und lehrende Buddha (Mânuṣi-Buddha) ist nur eine Manifestation einer ewigen Wesenheit. Die als Verkünder der Lehre zu den Menschen herabgestiegenen Buddhas sind historische und vergängliche Erscheinungen, die nach ihrem Eingange in das Nirvâṇa nicht mehr existieren. Sie waren aber nur Ausstrahlungen eines Dhyâni-Buddha, der ihnen entspricht in metaphysischer Existenz im Nirvâṇa.

So hat jeder der fünf Buddhas der gegenwärtigen Weltperiode sein contemplatives Abbild, das von Ewigkeit her bestanden hat und unvergänglich fortbesteht. Vom Dhyâni-Buddha geht die irdische

Erscheinungsform des Mânuṣi-Buddha aus. Außerdem hat er noch einen Bodhisattva als himmlischen Reflex (Dhyâni-Bodhisattva). Daraus ergibt sich folgende dreifache Entsprechung:

| Mânuṣi-Buddha | Dhyâni-Buddha | Dhyâni-Bodhisattva |
|---|---|---|
| 1. Krakucchanda | Vairocana | Samantabhadra |
| 2. Kanakamuni | Akṣobhya | Vajrapâṇi |
| 3. Kâśyapa | Ratna-sambhava | Ratnapâṇi |
| 4. Gautama | Amitâbha | Padmapâṇi = Avalokiteśvara |
| 5. Maitreya | Amoghasiddhi | Viśvapâṇi |

Wann diese Lehre von den Dhyâni-Buddhas, ihren irdischen Manifestationen und himmlischen Reflexen ausgebildet worden ist, steht nicht sicher fest. Sie wird wohl nicht vor dem VII. Jahrhundert allgemeine Geltung erlangt haben. Ihre Entstehung ist jedenfalls vom persischen Zoroastrismus und der gnostischen Lehre von den Äonen und Emanationen beeinflußt.

*Einzelne Namen, mit denen diese göttlichen Wesen bezeichnet* werden, finden sich auch schon in älteren Texten (Lalitavistara, Saddharma-puṇḍarîka), die Lehre von den Contemplativen Buddhas aber ist gewiß jünger. Die einzelnen Gestalten sind auch später mit einander vermengt, mit Hindu-Göttern gleichgesetzt, in der religiösen Verehrung mit verschiedenen Eigenschaften versehen worden[188].

Aus der Theorie der zahllosen Buddhas entwickelte sich als ihr Gegenteil nach dem X. Jahrhundert und wohl kaum vor dem XII. die Lehre von einem Ur-Buddha (Âdi-Buddha), als einer metaphysischen Einheit der vielen Erscheinungen und Begriff eines höchsten Wesens und Weltschöpfers[189].

Der Âdi-Buddha hat durch Ausführung der fünf Meditationsstufen die fünf Dhyâni-Buddhas hervorgebracht, von denen jeder aus sich einen Bodhisattva als himmlischen Reflex erzeugt und sich in einem Menschen-Buddha auf Erden manifestiert hat. Damit hat der späte Buddhismus aus seiner religiösen Zersplitterung ein dogmatisches System zu schaffen gesucht, das freilich nur teilweise Geltung für besondere Schulrichtungen erhielt.

Das höchste Weltwesen hat sich in dreifacher Weise manifestiert. Es erscheint in der Welt der Begierde (kâma-dhâtu) unter ständig wechselnden Gestaltungen, in der Formwelt (rûpa-dhâtu) als vollkommenes Bild, in der Welt des Formlosen (arûpa--dhâtu) in ab-

soluter Reinheit. Diesen drei Sphären (trai-lokya) entsprechend besitzt auch Buddha als Emanation der ewigen Wahrheit drei Körper (tri-kâya) als irdische Erscheinung in steter Verwandlung (nirmâṇa-kâya), als geistiger Reflex und verkörpertes Verdienst (sambhoga-kâya), als absolutes Weltgesetz (dharma-kâya).

Diesen drei Manifestationen entsprechen Erscheinungen der sinnlichen Erfahrung, der meditativen Contemplation und der transscendenten Wahrheit. Dies sind die Mânuṣi-Buddhas, Dhyâni-Bodhsattvas und Dhyâni-Buddhas. Sie sind als Verkörperungen des gleichen höchsten Wesens in entsprechenden Weltsphären aufzufassen.

Mit den drei Körpern des Buddha (tri-kâya) wurden auch die Begriffe seiner Person, der Gemeinde und der Lehre gleichgestellt und erfuhren religiöse Verehrung. Diese „Drei Kostbarkeiten" (tri-ratna), Buddha-Saṅgha-Dharma, waren zunächst im Hînayâna nur die drei obersten Glaubensartikel, zu denen der Buddhist sich bekannte: Die Persönlichkeit des Stifters (Buddha), die wahre Lehre (Dharma), die Gemeinschaft der Gläubigen (Saṅgha). Dann wurden diese Begriffe der höchsten menschlichen Weisheit und Heiligkeit, der Einheit der ewigen Wahrheit, der Organisation des Ordens, als Persönlichkeiten aufgefaßt, in denen die Manifestationen des Weltwesens wiedererkannt wurden. Hierbei wird auch die Dreiheit (Trimurti) der obersten brahmanischen Götter Brahmâ-Viṣṇu-Śiva eingewirkt haben.

So traten nun neben Buddha Śâkyamuni im religiösen Kult zwei weitere Gottheiten, ihm gleichgestellt als Vertreter der Gemeinde und der Lehre, Locanâ und Vairocana. Diese drei Figuren sind ihrem Wesen nach eins.

Als die ewig feststehende Wahrheit entspricht der Lehrbegriff (Dharma) der unveränderlichen Gottheit des Dhyâni-Buddha. Ihr Repräsentant Vairocana nimmt also auch in der Trias die höchste Stelle ein. Vom Dharma als Weltgesetz geht der Buddha als eine Emanation hervor. Dieser wirkt in seiner irdischen Tätigkeit als schöpferische Kraft, welche die geistige Gemeinschaft der Saṅgha als eine Summe des religiösen und contemplativen Lebens hervorbringt. Auf solche Weise erzeugt Dharma durch Selbstteilung und Ausstrahlung in niedere Sphären die zahllosen Buddhas. Und schließlich ist Dharma selbst der höchste Buddha, der Âdi-Buddha.

Der zu dem historischen Buddha Gautama gehörige Dhyâni-Buddha und sein Dhyâni-Bodhisattva sind der Buddha Amitâbha und dessen Reflex der Bodhisattva Padmapâṇi-Avalokiteśvara. Diese sind die eigentlichen Hauptfiguren im religiösen Glauben des Mahâyâna geworden und überwiegen an Bedeutung den Menschen-Buddha Gautama - Śâkyamuni, der die Lehre in historischer Zeit verkündet hat.

Die Gestalten des Amitâbha und des Avalotiteśvara sind jedenfalls nicht buddhistischen, sondern fremden Ursprunges. Ihr Wesen ist mit Zügen ausgestattet worden, die den Einfluß persisch-syrischer Vorstellungen erkennen lassen, wie solche in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in den Nördlichen Buddhismus eingedrungen sind. Im Hînayâna sind diese beiden Gottheiten unbekannt.

Amitâbha ist der Buddha, der zur Erlösung führt (chieh-yin-Fo). Er ist der Herrscher an einem Orte der Seligkeit im Westlichen Paradiese (sukhâvati). Sein Name ist „Unermeßliches Licht" (a-mita-âbhas) oder „Unermeßliches Leben" (a-mita-âyus)[190]. Amitâbha-Amitâyus ist eine Gottheit der himmlischen Gnade, des grenzenlosen Erbarmens, des höchsten Glanzes und ewigen Lebens[191]. Besonders ist er die Personification des Begriffes der unendlichen Gnadenwirkung des Gesetzes (dharma). Alle Buddhas verkörpern den einen und gleichen Erlösungsgedanken. In Amitâbha aber hat er einen tieferen und umfassenderen Ausdruck gefunden.

So wird im Sukhâvatî-vyuhâ berichtet, daß zur Zeit des Buddha Lokeśvara-râja (des 82. Vorgängers Gautamas) der spätere Buddha Amitâbha als Mönch Dharmâkara auf Erden weilte. Sein tiefes Mitleid mit dem Elend der Wesen ließ ihn den Gedanken der Welterlösung in erweitertem Maße fassen. Er setzte sich nicht nur die Erweckung einiger Auserwählter, sondern das Heil aller leidenden Wesen zum Ziele. Daher tat er den Schwur, die Buddhaschaft nicht eher antreten zu wollen, als bis alle Wesen der unendlich vielen Welten aus dem Strome des Saṃsâra gerettet wären.

Als er daher Buddha wurde, behielt er doch Leben und Wirksamkeit. Er ging nicht ins Nirvaṇa ein, sondern verfolgte als Herrscher im Westlichen Paradiese die Welterlösung weiter. Diese Aufgabe ist unendlich, und daher ist sein Leben ewig. Dies bedeutet sein Name Amitâyus. Amitâbha ist ein Buddha, der Pflicht und Tätigkeit des Bodhisattva beibehalten hat und in Ewigkeit ausübt.

Amitâbha-Amitâyus bedeutet also in der Entwicklung der buddhistischen Erlösungslehre einen Schritt über das zeitlich

begrenzte Ideal des Buddha Śâkyamuni hinaus. Dieses allumfassende Erbarmen (maitri, karuṇâ) hat dann noch eine weitere Steigerung erfahren in der Gestalt des Avalokiteśvara.

Dieses Dogma hat den Anlaß gegeben zur Entstehung einer besonderen Schule des Mahâyâna. Der Glaube an Amitâbha (A-mi-t'o-Fo, Amida-Butsu) und sein Paradies, das „Reine Land" (Ching-t'u, Jô-do), hat in China und Japan fast ganz die Lehre von Buddha und vom Nirvâṇa verdrängt. Hieraus ist geradezu eine neue Religion der Gnade entstanden, die vom Buddhismus eigentlich nur noch den Namen und die äußere Form behalten hat[192].

Zum Buddha Amitâbha gehört als sein Reflex (Dhyâni-Bodhisattva) die Gestalt des Avalotiteśvara[193]. Er wurde, nach dem Berichte des Fa-hsien, um 400 in Indien als Bodhisattva verehrt. Sein Heiligtum war Potala an der Indus-Mündung[194]. Er erscheint als der All-Erbarmer (Mahâ-karuṇâ), die Gottheit der Gnade, der Genius der Erlösung[195].

Im Kâraṇḍa-vyûha wird erzählt, wie Avalokiteśvara die Erleuchtung erlangt, aber sich weigert, die Buddhaschaft anzutreten, solange nicht alle Wesen erlöst sind. Er könnte ein Buddha sein, wenn er wollte, wird aber vom Mitleid bewogen, ein Bodhisattva zu bleiben, um weiter für das Heil der Menschheit zu wirken. Er verfolgt diese Aufgabe nicht wie Amitâbha von einem himmlischen Orte aus, sondern widmet sich, unter vollständigem Verzicht auf die Buddhawürde für ewige Zeiten, ausschließlich der Erlösung der Wesen in tätigem Erbarmen.

So rettet er in Magadha die Bewohner aus einer Hungersnot, predigt zu Benares den in Insecten und Würmer verwandelten Seelen, bekehrt auf Ceylon die Dämonen (Râkṣasa), erlöst die Gespenster (Preta) von ihrer Qual, er steigt sogar in die Höllenreiche hinab, um dort das Gesetz zu verkünden und die Verdammten zu retten. So verwandelt er die tiefste Hölle (Avîci) in einen Freudenort.

Avalokiteśvara ist sowohl als männliche wie als weibliche Gottheit aufgefaßt worden[196]. So wurde der Bodhisattva zu einer Göttin des Erbarmens. Als solche erscheint sie in China unter dem Namen Kuan-yin (jap. Kwan-non)[197]. Dies ist bei weitem die beliebteste Figur des volkstümlichen Buddhismus in China und Japan geworden, deren Hilfe in aller Not angerufen wird. Sie heilt Krankheiten, errettet aus Gefahr, namentlich zur See, und ist die Beschützerin der Frauen und Kinder[198].

Eine chinesische Legende erzählt, daß Kuan-yin unter dem Namen Miao-shan als Tochter eines Königs (Śubhavyûha?), der mit dem Kaiser Chuang-wang der Chou-Dynastie (696—681 *ante*) identificiert wird, geboren sei und sich nach tugendhaftem Lebenswandel und wunderbarer Höllenfahrt auf der Insel P'u-t'o-shan niedergelassen habe, wo sie Schiffbrüchige gerettet und Kranke geheilt hätte[199].

In Tibet wird der Bodhisattva als männliche Figur und unter dem Namen Padmapâṇi verehrt. Er gilt dort als der Spiritus rector der lamaistischen Kirche, deren Oberhaupt (Dalai-Lama) als seine periodische Reincarnation angesehen wird[200].

* * *

Außer Avalokiteśvara haben noch einige andre Bodhisattvas im Mahâyâna größere Bedeutung gewonnen. So erscheint als eine Personification der Weisheit und der mystischen Einsicht der Bodhisattva Mañjuśrî oder Mañjughoṣa[201]. Er gilt als Verfasser des berühmtesten Mahâyâna-sûtra, des Saddharma-puṇḍarîka. Er ist gleichgesetzt mit mehreren brahmanischen Gottheiten, mit Indra als Vajrapâṇi, mit Brahmâ als Viśvakarman, mit Bṛhaspati. Seine Śakti ist Sarasvatî, die Göttin der Weisheit und der Musik.

Vorzugsweise Verehrung genießt der Dhyâni-Bodhisattva Samantabhadra (= P'u-hsien, Fu-gen), ferner Mahâ-sthâma-prâpta (= Ta-shih-chih, Dai-sei-shi), Kṣitigarbha (= Ti-ts'ang, Ji-zô)[202], Âkâśa-garbha (= Hsü-k'ung-ts'ang)[203], Akṣayamati (= Wu-chin-i) u. a.

Die Zahl der Bodhisattvas ist wie die der Buddhas unendlich. Es werden im Nördlichen Buddhismus auch viele als besondere Gottheiten mit bestimmten Namen verehrt. Die Schüler des historischen Buddha, von denen hauptsächlich zehn in hohem Ansehen stehen[204], werden in der Regel als Arhat (= Lo-han, Ra-kan) bezeichnet, doch gelten manche im Mahâyâna auch als Bodhisattvas.

Die Würde eines Bodhisattva haben die großen Patriarchen, Dogmatiker und Philosophen erhalten, wie Aśvaghoṣa, Nâgârjuna, Âryadeva, Asaṅga, Vasubandhu, und andre Persönlichkeiten als Stifter von Schulen und Secten, Äbte der Klöster, Heilige von localer Berühmtheit, fromme Asketen aus der Geschichte des Buddhismus.

Der Titel eines Bodhisattva ist auch chinesischen Kaisern, die den Buddhismus begünstigten, beigelegt worden. Das chinesische „P'u-sa" ist bei der Vermischung der Religionssysteme auf chinesischem Boden auch auf die Gottheiten der einheimischen Volks-

religion angewandt worden und bezeichnet in diesem Sinne dann ganz allgemein „Göttliches Wesen". Wenn auf solche Weise die Naturgottheiten, Berg- und Fluß-Geister eines andren Landes als Bodhisattvas bezeichnet werden, so ist dies eine rein äußerliche Übertragung eines buddhistischen Wortes.

Häufig sind die im Kult verehrten Gottheiten zu Gruppen zusammengestellt worden. So finden sich als Dreiheit: Buddha-Dharma-Saṅgha, Śâkyamuni-Vairocana-Locanâ; Gautama-Amitâbha-Maitreya, Gautama-Avalokiteśvara-Maitreya,. Gautama-Amitâbha-Vaidûrya [205]; Amitâbha-Avalokiteśvara-Mahâsthamâprâpta, Avalokiteśvara-Mañjuśrî-Samantabhadra, Avalokiteśvara-Mañjuśri-Maitreya („Güte-Weisheit-Liebe"), Avalokiteśvara-Mañjuśrî-Vajrapâṇi („Güte-Weisheit-Kraft").

Die Schüler Buddhas bilden eine Schar von 500 oder im engeren Kreise 18 in China, 16 in Korea und Japan. Ferner treten die 28 Patriarchen in Indien auf, sowie Bodhidharma und seine fünf Nachfolger in China [206].

Die Gestalten der Buddhas und Bodhisattvas haben in der Plastik und Malerei vielfachste Darstellung gefunden. Das buddhistische Kultbild ist zum hervorragendsten Gegenstande der ostasiatischen Kunst geworden. Die aus der Vermischung indischen Stoffes und hellenistischer Form im Pañǧâb geborene Gândhâra-Kunst hat feste Typen ausgeprägt, die mit der Ausbreitung des Mahâyâna durch Centralasien nach China und Japan übertragen wurden, so daß die gesamte Kunst Ostasiens ein vorwiegend gräco-buddhistisches Gepräge erhielt.

Die Eigenart der einzelnen Figuren, für die durch ihre religiöse Verehrung das Bedürfnis eines Kultbildes entstand, kam zum Ausdruck in Körperstellung, Handhaltung, Fingergeste, sowie in besonderen Attributen und Schmuckgegenständen. Manche Eigentümlichkeit der Darstellung ist entstanden als eine bildliche Wiedergab der Eigennamen und Beinamen der Gottheiten oder symbolische Andeutung ihrer Wesensart und Eigenschaft.

Im allgemeinen ist das Apollo-Ideal für Buddha, der Königs-Typus für den Bodhisattva, die Asketen-Gestalt für einen Arhat zur maßgebenden Form geworden. Die Gottheiten werden stehend, sitzend oder liegend dargestellt. Der Lotus-Sitz (padmâsana) bedeutet das Weltall [207]; der Nimbus (prabhâmaṇḍala), oft zur Aureole erweitert, spricht für die Auffassung als Lichtgott, wie der mit der Buddha-

Legende zusammengeflossene Sonnen-Mythus auch auf die Kunst eingewirkt hat. Die Stellung ist die der Meditation (paryaṅka, pallaṅka)[208], der Predigt, des Einganges ins Nirvâṇa (shui-Fo). Handhaltung und Fingergeste ergeben eine bestimmte Pose für jeden Moment des Lebenslaufes und die verschiedenen geistigen Vorgänge. Damit werden auch die früheren Buddhas vom historischen unterschieden. Mystische Bedeutung liegt in der Haltung der Hand und der Finger (mudrâ), vor allem in der Geste des „Drehens des Rades des Gesetzes" (dharmacakra-mudrâ). In der Pose kommen auch die Gefühle zum Ausdruck, Menschenliebe, Wohltätigkeit, Wahrheitssinn usw.

Unterscheidende Merkmale liegen auch in der Gewandbehandlung und im Haupthaar[209]. Die Bodhisattvas erscheinen im königlichen Schmuck und werden durch Beigabe besonderer Attribute unterschieden, die ihr Wesen kennzeichnen sollen, aber nicht immer feststehende sind. Es entsteht ein Spiel mit diesen Attributen, die ebenso wie die Geste geheimnisvollen Sinn erhalten. Zum Halten dieser Objecte sind oft mehrere Arme erforderlich, so daß jene vielgliedrigen Gestalten entstehen, wie sie besonders für die Mythologie des Lamaismus bezeichnend sind[210].

Das Kultbild selbst wurde ins Unendliche redupliciert und verlor damit seine Individualität. Die Buddha-Figur erhielt eine rein decorative Verwendung und sollte dazu dienen, das Weltbild nach den Vorstellungen der indischen Kosmogonie zu veranschaulichen[211].

In der Kunst Chinas und Japans haben die Gedanken der buddhistischen Lehre in der Form des Mahâyâna einen unmittelbaren bildlichen Ausdruck erhalten. Plastik und Malerei haben nicht nur dem religiösen Kult die Darstellungen der Gottheiten gegeben, sondern zugleich dogmatische Lehren, geheimnisvolle Formeln und mystische Gedanken zum Ausdruck gebracht[212].

## Kapitel IX

## KOSMOGONIE UND MYTHOLOGIE DES NÖRDLICHEN BUDDHISMUS

Aus dem Brahmanismus hat der Nördliche Buddhismus das indische Weltbild unverändert und die Gottheiten des Hindu-Pantheons in großer Zahl und mit mancher Umgestaltung übernommen.

In der brahmanischen Anschauung existierte nur das Brahman wirklich, und alles war Brahman. So war dieses absolute Princip auch das Schöpfende. Die Welt war ein Gedankenact des Brahman, die er durch Nachsinnen hervorbrachte. Das Denken des Weltgeistes erhielt Form in den Dingen. Das Universum bedeutete einen Traum des Brahman, dessen Gestaltungen keine wahre Realität hatten. Sein Entstehen ist das Werk des Tages, das Vergehen das Werk der Nacht. So schafft Brahman die Welt unablässig von neuem, mit seinem Erwachen beginnt jedesmal eine Weltperiode.

In der mythologischen Sprache ist Brahmâ der allmächtige Gott. Er teilt sein Wesen in zwei Hälften, so daß der männliche und weibliche Gegensatz entsteht, der im Puruṣa, dem Urmenschen, und in der Sarasvatî, der ersten Śakti, verkörpert ist. Von ihnen stammen die Menschen und alle Wesen ab, für deren Erzeugung die Mythe verschiedene Erzählungen gibt.

Das Weltall hat einen großen Mittelpunkt, den Berg Sumeru (oder Meru). Er ist umgeben von sieben Kreisen von Bergzügen und dann vom Ocean rund umschlossen. Jenseits des Meeres bildet ein eiserner Wall das Ende der irdischen Welt. Nach der Höhe bauen sich über dem Berggipfel des Sumeru die Himmel in dreizehn Etagen auf. Im obersten Götterhimmel Svarga herrscht Indra. Durch Multiplication dieses Bildes entstehen Weltsysteme.

Die vom Ocean umgebene Erde ist in vier Inseln oder Continente (dvîpa) eingeteilt: Uttara-Kuru im Norden, Jambu-dvîpa im Süden, Apara-Godâna im Westen, Pûrva-Videha im Osten. Von diesen bedeutet Jambu-dvîpa das Land Indien, vom Berge Sumeru gegen die vier Hauptströme aus. Eine mit den Tatsachen vereinbare geographische Vorstellung haben die Inder nicht besessen. Im Weltbilde tritt vor allem ihre Vorliebe für ungeheure Zahlen hervor. Die räumliche Ausdehnung wird nach Meilen (yojana) angegeben, die Dauer einer Weltperiode als Kalpa (kappa) bezeichnet. Das Maß einer Kalpa, die in vier Zeitalter (yuga) eingeteilt wird, ist unbestimmt. Sie währt 12 000 oder 84 000 Jahre oder mehr nach der ins Maßlose gehenden Zahlenübertreibung. Es werden auch kürzere, längere und besonders lange Weltperioden unterschieden.

Der Südliche Buddhismus hat die alte indische Tradition bezüglich des Weltbildes treu bewahrt, während der Nördliche Buddhismus im Sinne seiner Dogmatik neue und erweiterte Vorstellungen vom Universum entwickelte.

Der Buddhismus kennt, auf Grund seiner Lehre, keine Schöpfung, weder durch den Willensact eines höchsten Gottes (Brahmâ) noch durch das Wirken einer absoluten Kraft (Brahman). Die Welt wird als vorhanden vorausgesetzt. Ihre Bildung geschieht durch das Gesetz von Ursache und Wirkung, ihr Wesen ist Causalität. Wie ein Erstes entstanden sei, darauf hat der Buddhismus keine Antwort. Eine Erklärung des Weltgesetzes, das sich in den Erscheinungen auswirkt, wird nicht versucht.

Die Welt ist in ihren Elementen ewig und unzerstörbar. Sie macht aber in ihrer Form den Kreislauf von Entstehen, Entwicklung, Verfall, Vernichtung durch. Nach Ablauf einer Periode (kalpa) erfolgt ihre Neubildung nach dem gleichen Gesetz, das das Leben der Wesen und die kosmischen Vorgänge bestimmt. So giebt es weder Anfang noch Ende. Für den Proceß des Geschehens gilt ewige Dauer der Zeit und endlose Ausdehnung des Raumes.

Das Universum, in dem wir leben, ist nur ein Atom nach Raum und Zeit vom Ganzen der Welt, im System der Welten. Die einzelnen Welten sind begrenzt und vergänglich mit allen ihren Erscheinungen, das Weltganze ist unendlich und unzerstörbar. Ewig und unveränderlich ist nur das Gesetz des Wechsels, die Rotation von Bildung, Zerstörung und Neubildung, Geburt und Wiedergeburt.

Alles ist in beständigem Flusse. Der ewige Ring, das rollende Rad sind Symbole der Weltentwicklung bei dauerndem Entstehen und Vergehen. Das ist der Saṃsara im kosmischen Sinne. Nichts ist, alles ist im Werden, die Welt ist ein Vorgang, πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει. Freilich ist nun für den Buddhismus alle Erscheinung Trug (mâyâ), und die Welt des Werdens mit dem Gesetz der Causalität hat in Wirklichkeit keine Realität.

Im Mahâyâna ist ein erweitertes Universum erfunden worden, um das Dogma der zahllosen Buddhas zu illustrieren. Es wird das Gleichnis angewandt, daß jedes Weltall aus einem Lotus im Ocean des Chaos erwachsen ist, dessen Knospe sich zu einer ungeheuren Blüte entfaltet. Die tausend Blätter des Lotus-Thrones sind tausend Welten, und jede von ihnen besteht aus vielen Millionen und Milliarden kleinerer Welten. Der Grundsatz der Multiplication gilt wie für die Götterfiguren auch für das Weltbild. Jeder Weltlotus dient einem Buddha als Sitz.

So hat der Nördliche Buddhismus ein ungeheures Stufensystem der Welten, ihrer Sphären, Himmel und Höllen, ihrer Zeitperioden des Entstehens und Vergehens ausgebildet. Das buddhistische Universum besteht aus Zehn Welten (daśa loka). Sie werden eingeteilt in drei Sphären. Die Himmlische Sphäre umfaßt die Welt der Buddhas (Nirvâṇa), die Welt der Bodhisattvas (Tuşita) die Welt der Götter (Deva). Die Irdische Sphäre besteht aus der Welt der höheren Geister und der guten Nâga, und der Welt der Menschen. Die Unterirdische Sphäre bildet das Reich der niederen Geister (Asura), der Dämonen (Yakşa und Râkşasa), der Gespenster (Preta), der Tiere und der Höllenwesen.

Nach andrer Einteilung wird gegenübergestellt die Welt des Irrtums (mi-chieh) in den sechs Formen der Wiedergeburten (liu-tao) als Höllenbewohner, Gespenst, Tier, Dämon, Mensch, Gott, und die Welt der Erkenntnis (chih-chieh), in der die Heiligen leben in den vier Stufen der Vollkommenheit als Schüler (śrâvaka), Erleuchtete (Pratyeka-Buddha), Bodhisattva und Vollkommener Buddha.

*Außerdem werden die Himmlischen Sphären noch in besonderer* Weise eingeteilt. Man kennt sechs Götterhimmel (deva-loka), die zur Welt der Begierde (kâma-dhâtu) gerechnet werden und von bestimmten Gottheiten beherrscht sind. Dies ist der Himmel der Vier Welthüter (catur-mahârâjika-deva), der Himmel der 33 Götter (trayas-triṃśad-deva), der Himmel der Yâma, der Himmel Tuşita, der Himmel Nirmâṇarati, der Himmel Para-nirmita-vaśavartin. Dann folgen 16 Himmel des Brahmâ (Brahmâ-loka), die zur *Formwelt (rûpa-dhâtu) zählen, mit besonderen Namen, und weiter* solche der Welt des Formlosen (arûpa-dhâtu).

Das Mahâyâna kennt schließlich auch Himmel der fünf Dhyâni-Buddhas und auch einen Himmel des Âdi-Buddha.

Buddha hat nicht die Existenz von Göttern (deva) geleugnet. Er sah sie als Wesen höherer Art an, die um ihrer Verdienste *willen ein besonderes Dasein führten, das von dem der Menschen* verschieden ist. Sie wirken zur Erhaltung der Welt, leben im Himmel, sind aber weder ewig noch unsterblich. Mit Ablauf einer Weltepoche vergehen auch ihre Götter. Bei der Neuschöpfung des Universums spielen sie keine Rolle. Auch für sie gilt das Gesetz des Karman. Daher sind sie dem Tode und der Wieder-

gebuit unterworfen. Um erlöst zu werden und das Nirvâṇa zu erlangen, müssen sie erst eine Wiederverkörperung als Mensch erhalten.

Der heilige Mensch, der die höchste Erkenntnis erlangt hat und dadurch erlöst ist aus dem Strome der Existenzen, steht über den Göttern. Buddha, der Mensch, der sich selbst zur absoluten Wahrheit erhoben hat, besitzt größere Macht als alle Götter. Ja schon der Jünger, der den Pfad der Erkenntnis erst beschritten hat, wird über die Gottheiten gestellt.

In der Legende seines Lebens hat Buddha zu verschiedenen Malen mit den Göttern der indischen Mythologie verkehrt. Sie sind aus ihrem Himmel herabgestiegen, um den Vollkommenen Menschen zu verehren. Die Meditation führt zu außergewöhnlichen Bewußtseinszuständen, in denen der Mensch eine Vereinigung mit den Göttern erlebt, die nur Bilder seiner eignen geistigen Entrückung sind.

Das Mahâyâna hat dann die brahmanischen Götter als lebendige Figuren in sein Pantheon aufgenommen. Sie haben aber in seinem System nur sehr niedrige Rollen erhalten. Sie erscheinen in der Eigenschaft von Schülern des Buddha, keineswegs im Besitz höchster Vollkommenheit und Allmacht. Sie stehen weit unter allen Bodhisattvas und Buddhas. So stehen im buddhistischen Tempel ihre Bilder nur im Vorhofe, wo sie den Eingang bewachen, der zum Heiligtum führt, als Türhüter (gupta-dvâra).

So finden sich die Gestalten des Brahmâ (Sahaṃpati), Viṣṇu (Nârâyaṇa), Śiva (Mahâ-svayambhû), des Indra (= Śakra, Sakka), der über die 33 Götter im Himmel Svarga herrscht, Agni (= Huo-t'ien), Varuṇa (= Shui-t'ien), Sûrya (= Ji-shen), Soma (= Yüeh-shen), und Yama. Śiva wird mit seinen verschiedenen Beinamen bezeichnet, als Îṣvara, Maheśvara, Mahâdeva („der Herr"), Bhairava („der Schreckliche"), Acala („der Unersättliche"). Im Tantra-Buddhismus wird auch seine Śakti verehrt als Durgâ, Caṇḍi, Mârîcî [213].

Eine wichtige Rolle spielen im Mahâyâna die Vier Könige (Mahârâja), die als Welthüter (lokapâla) die Gegenden an den vier Seiten des Berges Sumeru beherrschen. Es sind dies: 1. Im Norden Vaiśramaṇa oder Vaiśravaṇa, König der Yakṣa, 2. im Süden Virûḍhaka, König der Kumbhâṇḍa, 3. im Osten Dhṛtarâṣṭra, König der Gandharva, 4. im Westen Virûpakṣa, König der Nâga. Sie beschützen den Eingang des Tempels, an dem meist auch eine Figur

aufgestellt ist, die eine Personification des Veda bedeutet als Schutzgott der (buddhistischen!) Lehre (hu-fa-Wei-t'o).

Ein Sohn des Śiva ist Gaṇeśa (= Gaṇa-îśa „Herr der seligen Scharen"), der elefantenköpfige Gott der Weisheit, der auch unter dem Beinamen Vinâyaka verehrt wird. Der Gott des Reichtums (Ts'ai-shen) ist Kubera, der auch identificiert wird mit Vaiśramaṇa, dem König der Yakṣa und nördlichen Welthüter. Als Göttin der Musik wird Sarasvatî verehrt, die zugleich als Śakti des Mañjuśrî auftritt.

Mit dem Rückfall zum Pantheismus, der im Mahâyâna eingetreten war, galt auch das Universum wieder als erfüllt und belebt von zahllosen Geistern. So kennt der Buddhismus auch vielerlei übernatürliche Wesen, Halbgötter, Engel, Dämonen, Gespenster.

Als solche treten auf Gandharva, halbgöttliche Wesen, Engel, himmlische Musikanten; Asura, Wesen, die von Göttern zu Dämonen gesunken sind, kämpfende Riesen; Yakṣa (Yakkha), weiblich Yakṣinî, gutartige und wohltätige Geister; Râkṣasa (Rakkhasa), weiblich Râkṣasî[214], böse und schädliche Geister; Kinnara, Fabeltiere mit Pferdekopf und Flügeln, mit Menschenoberleib und Vogelunterleib; Kumbhâṇḍa, phantastische Ungetüme; Devî und Apsaras, Götterfrauen, Wassernixen, himmlische Tänzerinnen (Bayaderen).

In der indischen Mythologie spielen eine wichtige Rolle die Schlangendämonen (Nâga, auch weiblich Nâgî) in Gestalt von Schlangen und Drachen, zugleich Wassergottheiten. Während Asura und Yakṣa gelegentlich, Râkṣasa stets den Menschen feindlich sind, verhalten sich die Nâga wohlgesinnt zu ihnen. Sie verehren Buddha. Sie werden beherrscht von Schlangenkönigen (nâga-râja), wie solche in der Buddha-Legende mehrere mit Namen genannt sind (Kâla, Mucalinda, Gopâla u. a.). Die Nâga haben die Fähigkeit, menschliche Gestalt anzunehmen[215].

Der Feind der Nâga ist Garuḍa, ein Vogel von Greifenart, den die Götter als Reittier benutzen, personificierte Licht- und Blitzstrahlen, volkstümlich auch als Kobolde gedeutet. Makara, der Meer-Elefant, ist das Tier des Liebesgottes Kâma. Râhu, der Dämon, der die Sonne verschlingt, stellt die personificierte Finsternis dar.

Eine besondere Klasse bilden die Gespenster (Preta, Peta). Sie haben einen riesigen Körper und winzigen Mund, durch den sie

nur ein unzureichendes Quantum Nahrung aufnehmen können, so daß sie immer hungrig bleiben[216]. Die Preta dürfen den Ort der Qual, wo sie Hunger und Durst leiden, einmal im Jahre verlassen, in der Nacht vom letzten Tage des 6. Monats zum ersten Tage des 7. Monats, und in dieser Nacht wird ihnen von den Menschen Nahrung gespendet.

Auf chinesischem und japanischem Boden hat der Buddhismus außer den Göttern und Geistern der indischen Mythologie, die er dahin mitbrachte, dann auch die Gestalten des dortigen Volksglaubens in sein Pantheon aufgenommen, das dadurch eine ungeheure Erweiterung erfahren hat. Zu der vorhandenen Überlieferung hat er dann noch manche eigentümliche Züge hinzugefügt, neue Legenden erfunden und so willkürliche Formen geschaffen. Dabei sind Figuren aus verschiedenen Religionskreisen mit einander vermischt und mythische Erzählungen von einer Gottheit auf die andre übertragen worden. Die Deutung ist daher im Einzelfall oft schwierig, der Vorgang der Vermischung ursprünglich getrennter Vorstellungen bleibt mitunter unerklärlich.

Nach der ursprünglichen Lehre des Buddhismus war der Kreislauf der Wiedergeburten (saṃsâra) für alle Formen möglicher Existenzen ein unabänderliches, ausnahmsloses, ewiges Gesetz. Ihm waren alle Wesen unterworfen, Menschen, Tiere, Teufel und Götter, *auf Erden, in der Hölle und im Himmel. Dies geschah solange,* bis die Ursache der Wiedergeburten und damit die Existenz selbst aufgehoben wurde, so daß Nirvâṇa, der Zustand der Nichtexistenz, eintrat, der für das Individuum die vollständige Vernichtung und Aufhebung bedeutete.

Wo Leben war, da war diesem auch der Tod als unvermeidliche Folge gewiß. In diesem Sinne konnten auch die Daseinsformen in Himmel und Hölle nicht als endlos gelten. Denn auch dort herrschte das Gesetz des Todes. Und der Tod war immer nur der Übergang zu neuer Existenz in den drei Reichen von Erde, Himmel oder Hölle. Dies währte solange, als der Wunsch nach Leben, der Hang zum Dasein nicht überwunden war.

Die besondere Lage, in die ein Einzelwesen hineingeboren wurde, war bestimmt durch das aufgehäufte Verdienst oder Verschulden in früherer Existenz. Die Zeitdauer für einen Aufenthalt im Himmel

oder in der Hölle währte solange, bis das entsprechende gute oder schlechte Karman, das diese besondere Daseinsform bewirkt hatte, aufgebraucht war. Dann mußte neue Geburt folgen.

Das Leben selbst war Qual. Die Stadien, die ein Wesen in den Himmeln oder Höllen zu durchlaufen hatte, waren nur verminderte oder verschärfte Qual. Auch ein zeitweiliges seliges Götterleben brachte keine Erlösung. Das letzte negative Ziel war das Nichtsein, das Aufhören der Existenz. Die Seligkeit des Nirvâṇa bestand in der Befreiung von der Notwendigkeit weiterer Wiedergeburten und den damit unabänderlich verbundenen Leiden.

Daher kannte das Hînayâna kein Paradies, als einen bestimmten Ort der Seligkeit, sondern nur den vorübergehenden Aufenthalt in den Götterhimmeln als Lohn eines tugendhaften Lebens, und nach erlangter Erleuchtung den Übergang in das Nirvâṇa.

Im Mahâyâna aber wurde doch das Leben als ein Gut aufgefaßt. Daher wurde nun als positives Ziel eine ewige Fortexistenz in Schmerzlosigkeit und Seligkeit aufgestellt. An die Stelle der Befreiung vom Leiden dieses Lebens trat die Hoffnung auf Glückseligkeit in einer andren Welt. Nicht Vernichtung der Existenz, sondern persönliche Unsterblichkeit erschien als höchster Lohn.

So wurde zu dem nicht sehr verlockenden negativen Nirvâṇa ein Paradies als Ort höchster Freude in einem positiven Dasein ewigen individuellen Lebens hinzugefügt. Das Dogma einer solchen Wiedergeburt im Paradiese, in dem persönliche Unsterblichkeit erlangt wird, widerspricht principiell dem wahren Grundgedanken der buddhistischen Erlösungslehre.

Während die Erreichung des Nirvâṇa im ursprünglichen Buddhismus nur im Mönchsleben möglich war, konnten im Mahâyâna auch alle Laien, ohne Erfüllung strenger Ordensregeln, die Wiedergeburt im Paradiese gewinnen. Die leicht erfüllbaren Forderungen an die Menge der Gläubigen, die durch keine harten Gelübde und schweren Religionspflichten gebunden waren, versprachen diesen Lohn schon für die fleißige Anrufung der Buddhas und Bodhisattvas, mechanische Gebetsübungen und Werke der Wohltätigkeit und Menschenliebe.

Die Lehre vom Karman und von der Vergeltung jeder Tat auf dem Wege der Wiedergeburten wich einer äußerlichen Vergeltungstheorie von Lohn und Strafe in Himmel und Hölle. Nicht mehr die eigne Kraft erlöste den Menschen vom Leiden des Daseins, nicht mehr

eine höchste Erkenntnis bewirkte die Aufhebung des Irrtums, auf dem Welt und Leben beruhten, jetzt schenkte die Gnade einer Gottheit den frommen Menschen die Befreiung von ihren Qualen im gegenwärtigen Dasein.

Das Mitleid mit der Welt war verkörpert in Buddha Amitâbha, der allen Wesen die Aussicht eröffnete, in seinem Paradiese des Westens wiedergeboren zu werden zu leidlosem, glückseligem Dasein, das ewig währte, ohne Tod und weitere Geburten. Dieser Ort höchster Seligkeit, Sukhâvatî, an dem Amitâbha im Glanze seiner Herrlichkeit herrschte, war das „Reine Land" (Ching-t'u, Jô-do), dem die Frommen zustrebten, wo ihnen die „Höchste Freude" (chi-lo, goku-raku) in Aussicht stand [217].

Das Dogma vom Paradiese des Amitâbha im Westen ist dem Śâriputra, Buddhas Jünger, zugeschrieben worden. Seine Entstehung ist zweifellos erheblich späterer Zeit, in der die Vorstellungen des Nördlichen Buddhismus eine Beeinflussung aus fremder Sphäre erfahren und den Gedanken einer Lichtgottheit und paradiesischer Seligkeit aufgenommen hatten.

Im Mahâyâna haben auch noch andre Anschauungen von einem Orte der Seligkeit eine Ausbildung erhalten. So liegt im Süden das Paradies der barmherzigen Kuan-yin, die auf der Insel P'u-t'o herrscht (Nan-hai-P'u-t'o). Das Paradies der Lamaisten wurde im Norden vorgestellt (Chin-shih-chieh).

Der Glaube an das Westliche Paradies des Amitâbha aber hat ganz besondere Bedeutung erlangt und namentlich in China und Japan dem religiösen Buddhismus seinen bestimmendsten Zug verliehen. Er entsprach der auch schon im Taoismus vorhandenen Vorstellung eines Paradieses im Westen, das man sich im K'un-lun-Gebirge dachte. Dieses Moment ist von großer Wichtigkeit gewesen für die enge Berührung, die beide Religionen in China gewonnen haben.

Der Ort der Verdammnis wird im Buddhismus unter der Erde gedacht. Daher heißt die Hölle (naraka, auch niraya) das „Erd-Gefängnis" (ti-yü, ji-goku).

Im Hînayâna gibt es Acht Große Höllen, jede in 16 kleinere zerfallend, im Ganzen 128 Regionen der Qual mit besonderen Martern. Die Einteilung geschieht nach den Verbrechen, die bestraft

werden sollen, wofür ganz bestimmte Vergeltung in Anwendung gebracht wird. So entsteht ein Bild ähnlich den Kreisen der Hölle in Dante's Inferno.

Das Mahâyâna hat diese Höllen vervielfältigt und ihre Qualen mit grausiger Phantasie ausgestattet. Während die Höllen des Südlichen Buddhismus alle heiß sind, kennt der Nördliche auch kalte. So stehen den Acht heißen Höllen (jo-yü) Acht kalte Höllen (han-yü) gegenüber. Die heißen sind: 1. Sañjîva, 2. Kâla-sûtra, 3. Sañghâta, 4. Raurava, 5. Mahâ-Raurava, 6. Tapana, 7. Pratâpana 8. Avîci; die kalten werden genannt: 1. Arbuda, 2. Nirarbuda, 3. Aṭaṭa, 4. Ababa oder Hahava, 5. Ahaha, 6. Utpala (Grüner Lotus), 7. Padma (Roter Lotus), 8. Puṇḍarika (Weißer Lotus). Ferner giebt es Höllen, die zwischen den Welten gelegen sind, Lokântarika [218].

Die Beschreibung der Höllen ist in den Einzelheiten eine vielfach abweichende. Es giebt solche für Kinder, die ihren Eltern ungehorsam waren [219], für die von Haß, Neid und Leidenschaft Beherrschten, für Mörder und Giftmischer, für Ketzer und Übeltäter, Abtrünnige von der Lehre, solche, die lebende Wesen getötet, und solche, die Buddha gelästert und einen Heiligen getötet haben.

Die Phantasie hat die grausigsten Einzelheiten ersonnen. Jede Hölle hat verschiedene Vorstufen und kleinere Nebenhöllen, so daß ein unübersehbares Reich der entsetzlichsten Qualen entsteht. Es giebt ein Land völliger Dunkelheit, einen Ort, wo die Verdammten sich gegenseitig mit eisernen Krallen zerfleischen; es finden sich Feuerströme, siedende Kessel, nägelgespickte Hügel, Bäume mit scharfen Messern, eine Dreckhölle, ein Blutteich, eine Stätte des Würmerfraßes. Man kennt eine besondere Hölle für Weiber, für Säufer, eine Hunger- und Durst-Hölle, und als furchtbarste Schöpfung einer schrecklichen Phantasie die Eishölle, wo den Verdammten das Fleisch von den Knochen friert. Die Verbrecher werden von Teufeln zerrissen, zerhackt, geröstet, mit Zangen gezwickt, es werden ihnen die Glieder abgesägt, die Gedärme ausgehaspelt.

Die Zeit der Qual ist für jede Hölle begrenzt. Nach Abbüßung ihrer Vergehen können die Verurteilten wiedergeboren werden als Tiere oder Menschen, auf Erden oder in einem Himmel. So ist doch für alle Höllenwesen eine Erlösung möglich. Der barmherzige Bodhisattva Avalokiteśvara ist zu ihnen hinabgestiegen und hat auch in der untersten Region des Höllenreiches das Gesetz gepredigt, das den Zugang zum Heil allen Wesen eröffnet.

Es ist aber auch im Nördlichen Buddhismus das Dogma entstanden, daß es für die schwersten Sünder aus der Achten Hölle keine Erlösung gäbe, daß im tiefsten Pfuhl Avici die Verdammnis eine ewige sei und die Qual kein Ende habe [220].

Der Beherrscher des Höllenreiches ist der aus dem Brahmanismus übernommene Todesgott Yama. Auch der Bodhisattva Kṣitigarbha (Ti-ts'ang, Ji-zô) erscheint in der Eigenschaft eines Höllengottes, dem die zehn Höllenkönige unterstellt sind, von denen Yama einer ist [221].

Der Buddhismus kennt dagegen nicht die Gestalt eines Oberteufels. Mâra, der Geist des Bösen, ist kein Höllenfürst. Seine ursprüngliche Auffassung war die eines mächtigen Herrschers der Welt. Er war Herr der Sinnenwelt (kâma-loka) und wurde als solcher mit dem indischen Liebesgotte Kâma identificiert, in der Darstellung auch mit den Attributen des griechischen Eros, Pfeil und Bogen, ausgestattet.

Die Weltlust gilt im Buddhismus nur als der verhüllte Tod. Mâra übt seine Macht aus, indem er die sinnlichen Begierden befördert, und dies führt zum Tode. Leben und Tod sind nur die notwendige Folge des Durstes (tṛṣṇâ). So ist Mâra, dessen Name „Tod" bedeutet, der Geist der Begierde, des unersättlichen Lebenswillens. Er erscheint als das personificierte Böse (Pâpman „das Übel" oder Pâpîyân „der Böseste").

Im Mahâyâna mußte auch Mâra zu einer Gestalt des Pantheons werden. Er tritt auf als Widersacher, Versucher und Teufel. Dabei erhielt er die Züge eines Dämons der Finsternis (Angra Mainyu) im Gegensatz zur Lichtgottheit, deren Charakter mit dem Wesen des göttlichen Buddha verbunden wurde. Und so wurde Mâra auch ein König der Teufel (mo-kuei-wang). Das Dämonenheer, „die Armee des Mâra", zeigt die volkstümlichen Vorstellungen von allerhand abnormen Scheusalen mit Tierfratzen.

Eine spätere Legende berichtet auch, wie Mâra durch den Heiligen Upagupta, den 4. Patriarchen, zur Lehre Buddhas bekehrt worden sei.

# 3. ABSCHNITT

# DER CHINESISCHE BUDDHISMUS

## Kapitel X

## GESCHICHTE DES BUDDHISMUS IN CHINA

Seit dem dritten Concil unter König Aśoka hatte der Buddhismus begonnen, Missionare in fremde Länder auszusenden. In nördlicher Richtung eroberte er zunächst die Gebirgsländer von Nepâl und Kashmîr, das Pañǧab und Qâbûl. Von dort drang er auch schon frühzeitig, wohl vom II. Jahrhundert ante ab, nach Centralasien vor, wo er in Baktrien und Ost-Turkestân Boden gewann.

Im Einzelnen sind wir über die Phasen der Ausbreitung nach Innerasien, räumlich und zeitlich, nur sehr dürftig unterrichtet. Wir wissen aber, daß die Herrscher der Yüeh-chih sich schon im I. Jahrhundert ante zur buddhistischen Lehre bekannten, die unter ihrer Herrschaft in Baktrien zu gewisser Blüte gelangte[222].

Auch in Ost-Turkestân wurde sie schon vor der christlichen Ära eingeführt. Dies ist besonders für die Gegend von Hotan (Yü-t'ien) bezeugt[223], die auch späterhin ein hervorragender Mittelpunkt des Buddhismus geblieben ist. In Kâšǧar (= Shu-lê) wurde er erst um 100 post angenommen.

Die Oxus-Länder und das Tarim-Becken waren jedenfalls die Landstriche, über die der Buddhismus vom nordwestlichen Indien her sich mit Erfolg ausbreitete, so daß dort nicht nur indische Missionare gewirkt, sondern auch ein beträchtlicher Teil der Landesbewohner sich zur Lehre bekannt haben. Auf diesem Wege sollte der Buddhismus auch die Fühlung mit China gewinnen. Die Gegenden Innerasiens haben ihre Vermittlerrolle dann auch für die ganze erste Periode des chinesischen Buddhismus beibehalten.

Die mit König Aśoka begonnene Missionstätigkeit wird ohne Zweifel die Lehre in ihrer orthodoxen Form, wie sie von der Schule der Theravâda in Indien vertreten war, in den neu gewonnenen Gebieten verbreitet haben. Da uns sichere Daten fehlen, wann und in welcher Weise sich die Umbildung des Nördlichen Buddhismus zu

dem System des Mahâyâna vollzogen hat, so wird die Frage unentschieden bleiben müssen, ob der Buddhismus in Centralasien anfänglich in der Form des Hînayâna geherrscht habe und ob auch die erste Übertragung nach China in dieser reinen Gestalt erfolgt sei.

Gerade in Baktrien und den Grenzländern, die die indische Sphäre von der persischen schieden, aber werden sich jene Berührungen ergeben haben, die in den Buddhismus fremde Elemente einfließen ließen, wie sie in den für das Mahâyâna charakteristischen Lehren unverkennbar sind. Von den Missionsgebieten also wird jener Umbildungsproceß seinen Ausgang genommen haben.

Wenn etwa vom I. Jahrhundert post ab das Mahâyâna im nördlichen Indien als dogmatisches System seine Ausbildung erlangte, so wird um die gleiche Zeit seine Form auch für Innerasien als vorherrschend angenommen werden müssen. Und damals sind auch erst, abgesehen von losen Fäden, die wohl schon früher bestanden haben werden, die ersten festeren Beziehungen zwischen China und Indien geknüpft worden.

Der Buddhismus hat den bis dahin rohen Völkern Innerasiens die indische Kultur vermittelt, wie etwa gleichzeitig auch von der griechischen Sphäre ein kräftiger Kultureinfluß auf diese Länder überströmte. Im Herzen Asiens begegnete sich der buddhistische und der hellenistische Geist. Ihre Vermischung in mancher Hinsicht war unausbleiblich. Deren Product zeigt sich am deutlichsten in der neuen Kunstform, die an dieser Grenzscheide entstand und sich dann über ganz Ostasien ausbreitete. Andrerseits ist die Einwirkung iranischer Vorstellungen auf die Bildung der religiösen Dogmen des Nördlichen Buddhismus nicht zu verkennen.

Auf die Bevölkerung Innerasiens hat die buddhistische Lehre der Friedfertigkeit und Liebe tiefgehendsten Einfluß ausgeübt. Für Ost-Turkestân gewann sie vorherrschende Bedeutung, so daß sie dort das Kulturbild bestimmt hat bis zum Vordringen des Islâm. Im Reiche der Uiguren blieb der Buddhismus die Hauptreligion, neben dem Manichäismus und dem nestorianischen Christentum.

Auch später ist die Übertragung des Buddhismus nach der Mongolei von den einschneidendsten kulturellen Folgen gewesen. Der kriegerische Geist wich bei den Nomadenstämmen der religiösen Bigotterie. Das geistige Gewicht dieser Religionslehre, die sie erst in stark verderbter Form erhielten, ist bei ihnen viel größer gewesen

als die politischen Machtfactoren und die vom chinesischen Staate ausgeübte Herrschaft.

*Für die Ausbreitung* des Buddhismus war ihm seine Toleranz und Anpassungsfähigkeit in hervorragendem Maße förderlich. Er ist überall und gegen alle Erscheinungen, mit denen er in Berührung trat, duldsam gewesen. Gegen andre Lehren ist er eklektisch und synkretistisch verfahren.

In Buddhas Lehre waren alle äußeren Einzelheiten des Kultes und die dogmatischen Fragen für belanglos erklärt worden gegenüber dem inneren Streben, das auf Erkenntnis und Erlösung gerichtet war. Daher konnten besondere Kultformen andrer Religionen und Anschauungen *fremden Volksglaubens unbeschadet geduldet werden*, ohne daß dadurch das wahre Ziel der Lehre Eintrag litt.

In ganz natürlicher Weise vollzog sich dann im Nördlichen Buddhismus der Schritt von der Duldung abweichender Lehren zur Einverleibung fremden Religionsgutes in das eigne System. Der Buddhismus hat dann als propagandistische Lehre eine erstaunliche Anpassungsfähigkeit gezeigt, die vor keinem logischen Saltomortale zurückschreckte. Er mußte dabei aber auch seine Eroberungen in einem hohen Grade mit dem Verluste des eignen Wesens erkaufen.

So nahm der Buddhismus schon auf indischem Boden nach und nach Züge des alten Brahmanismus auf, zu dem er zwar in manchen Punkten in Gegensatz stand, mit dem er aber andrerseits auch viel Gemeinsamkeit besaß. Die Götterlehre des Brahmanismus und der sich aus diesem entwickelnden jüngeren Formen des Hinduismus mit den Kulten der vişnuitischen und śivaitischen Secten fand dann Eingang in die Lehre Buddhas, die sich selbst zu einer polytheistischen Religion umwandelte.

*In ähnlicher Weise wurde der Buddhismus bei seiner Ausbreitung* über die Grenzen Indiens hinaus in fremde Länder in mannigfacher Form mit den dort vorgefundenen Anschauungen vermischt. Als er nach China kam, hatte er seine folgenschwerste Metamorphose bereits vollzogen, die Einverleibung der indischen Götterwelt in sein ursprünglich atheistisches System. Das Mahâyâna wurde in seiner Entwicklung zum ausgesprochenen Polytheismus.

Die reine Form des indischen Buddhismus hätte wohl in China niemals Verbreitung finden können. Er konnte dort erst Boden gewinnen in seiner umgewandelten und verderbten Gestalt, nachdem

*er bereits eine populäre Vergröberung erfahren und die Tendenz* zu starker Vermischung mit fremden Gedanken angenommen hatte.

Auch in China nahm dann der Buddhismus bald mit einer Art von Mimicry die Färbung des Bodens an, auf den er verpflanzt war, indem er auch die dort vorgefundenen Formen religiösen Lebens und die Gottheiten des Volksglaubens in sein Pantheon und seinen Kult einbezog. So ist nicht China buddhistisch, sondern *der Buddhismus in China chinesisch* geworden.

* * *

Es ist nicht sicher feststehend, wann der indische Buddhismus zuerst in Beziehung zu China getreten ist. Jedenfalls haben Berührungen in Centralasien stattgefunden, durch die eine Kenntnis indischer Gedanken nach China gelangt sein wird. Dies ist schon für die letzten vorchristlichen Jahrhunderte wahrscheinlich, sicherlich für eine frühere Zeit als das Datum von 61 post, mit dem die fremde Lehre durch den Han-Kaiser Ming-ti zuerst officiell eingeführt wurde.

Der Weg, auf dem eine Kenntnis von Indien nach China und auch umgekehrt gelangte, war stets der weite Umweg durch Centralasien, durch das Tarim-Becken, in dem die uralte Handelsstraße von Ost nach West verlief, über den Pamir und die Qâbûl-Pässe ins Pangâb und nach Kashmîr.

Directer Durchgangsverkehr über das Hochland von Tibet hat in vorchristlicher Zeit sicherlich nicht stattgefunden und ist auch erst in sehr viel späterer Periode aufgenommen worden. Immerhin aber ist eine indirecte Vermittlung auch auf einem südöstlichen Wege oder zur See nicht ausgeschlossen. Die Länder Hinterindiens sind aber selbst wohl erst in späterer Zeit von Indien aus kulturell beeinflußt worden.

Es bliebe zu untersuchen, ob schon durch die Vorstöße des Shih-huang-ti nach Süden und Südwesten eine Fühlung mit der indischen Sphäre gewonnen wurde. Doch ist dies kaum anzunehmen. Tibet war damals den Chinesen noch unbekannt und die Gebirgsländer ganz unerschlossen.

Wir werden auch für die Übertragung indischer und buddhistischer Gedanken nach China den Anlaß zu suchen haben in jener Erweiterung des Gesichtskreises der Chinesen nach Westen in der älteren Han-Zeit, die ihnen so viele bisher unbekannte Anregungen und Kenntnisse erschlossen hat.

Die Kriegszüge der ersten Han-Kaiser nach Westen und namentlich die Gesandtschaftsreise des Chang Ch'ien, die ihn im Jahre 128 ante bis in die Oxus-Länder führte, wird mit hoher Wahrscheinlichkeit als die erste Gelegenheit angesehen werden dürfen, bei der sich eine Fühlung zwischen China und Indien ergab, die zunächst freilich sehr loser und allgemeiner Art gewesen sein wird.

Vordem bestand bei den Chinesen noch kaum irgendwelche Kenntnis der westlichen Länder. Erst durch den Bericht des Chang Ch'ien wurde eine bestimmtere Vorstellung gewonnen. Mit ihm gelangte nun auch zweifellos indirecte Kunde vom Lande Indien (= Shen-tu) nach China.

Man lernte zunächst Landesproducte kennen und interessierte sich für das unbekannte Land wegen des von ihm ausgehenden Rufes großen Reichtums. Dann werden auch, durch Vermittlung innerasiatischer Völker, Nachrichten über Sitten, Kultur und Religion Indiens zu den Chinesen gedrungen sein. Die Handelsinteressen überwogen jedenfalls zu Anfang die geistigen Motive.

Als eine Folge der mit dem Berichte des Chang Ch'ien gegebenen Anregung versuchten die Chinesen dann auch, auf einem kürzeren Wege in mehr südlicher Richtung nach Indien vorzudringen. Eine directe Verbindung wurde dabei jedoch nicht erreicht. Die chinesischen Vorstöße kamen damals nicht weiter als bis in das Gebiet von K'un-ming, das dem Süden von Szu-ch'uan oder dem Norden von Yün-nan entspricht[221].

Ganz unverbürgt ist die Angabe, daß schon um das Jahr 250 ante 18 buddhistische Mönche als Abgesandte des Königs Aśoka bis China gelangt seien[225]. Wir hören aber, daß der chinesische Feldherr Huo Ch'ü-ping bei seinem Siege über die Hsiung-nu im westlichen Kan-su im Jahre 121 ante eine goldene Buddha-Statue erbeutet habe. Es wird auch erwähnt, daß durch Vermittlung eines Königs der Yüeh-chih, Namens I-ts'un, der ein eifriger Buddhist gewesen, im Jahre 2 ante buddhistische Bücher nach China gekommen wären. Diese spärlichen Nachrichten besagen sehr wenig.

Es wird Tatsache sein, daß unter Kaiser Ming-ti (58—76 post) der Jüngeren Han-Dynastie zuerst eine Gesandtschaft von China aus das Land Indien selbst aufsuchte und von dort Bücher und Priester mitbrachte, welche heilige Schriften ins Chinesische übersetzten.

Es wird berichtet, daß die Aussendung dieser Gesandtschaft durch einen Traum des Kaisers im Jahre 60 oder 61 veranlaßt worden

sei, der ihm auf eine Gottheit im Lande Indien gedeutet wurde[226]. Die Abgesandten seien im Jahre 67 nach China zurückgekehrt in Begleitung zweier Mönche, Kâśyapa Mâtaṅga und Dharmananda, und als Folge sei dann der Buddhismus als Religion mit kaiserlicher Genehmigung verkündet worden.

Wenn auch schon frühere Beziehungen bestanden haben werden, so ist dem Buddhismus doch erst durch Kaiser Ming-ti mit dem Jahre 67 post officiell Eingang verschafft worden. Dieses Datum gilt daher als Ausgangspunkt für die Geschichte des Buddhismus in China.

Die neue Lehre fand zwar bereitwillige Aufnahme, aber sie wurde doch für die ersten Jahrhunderte wesentlich nur von Mönchen und Priestern vertreten, die aus fremden Ländern kamen, kaum in größerem Umfange von den Chinesen selbst ergriffen. Trotz der Unterstützung, die ihr von kaiserlicher Seite zuteil wurde, hat die indische Lehre während der Periode der Han-Dynastie einen allgemeineren Einfluß auf das Geistesleben Chinas noch nicht auszuüben vermocht.

Der Buddhismus stand in ausgesprochenem Gegensatze zur confucianischen Staatslehre, die inzwischen in China zum orthodoxen Dogma geworden war. Cölibat und Mönchswesen verstießen durchaus gegen das chinesische Familienprincip, auf dem das Leben des Volkes ruhte. Andrerseits wurde die Verbreitung des Buddhismus auch begünstigt durch die im Taoismus vorhandenen Gedanken verwandter Richtung und seine eigne Anpassung an die Volksvorstellungen. Die Gründe, die für und wider den Erfolg der buddhistischen Lehre in China sprachen, sollen in einem späteren Kapitel genauer betrachtet werden.

Jedenfalls ist der Buddhismus zunächst nur langsam und wohl nicht vor dem IV. Jahrhundert in China heimisch geworden. Erst im Jahre 355 erhielten Chinesen Erlaubnis zum Eintritt in Mönchsklöster. Der Buddhismus war von Anfang her in China auf die Klöster beschränkt und ist dies auch in der Folge geblieben.

Die ersten Klöster wurden in der damaligen Hauptstadt Lo-yang (dem heutigen Ho-nan-fu) begründet, Pai-ma-szu und Fa-yün-szu. Dort begannen die aus Indien gekommenen Mönche ihre Arbeit der Übersetzung[227]. In jener ersten Periode waren die Vertreter des

Buddhismus in China als Mönche und Übersetzer durchweg Ausländer, Männer aus Indien, Kashmîr, Nepâl und Centralasien, dem Lande der Yüeh-chih, der Parther (An-hsi), aus Baktrien (Ta-wan) und Sogdiana (K'ang-chü)[228]. Erst vom IV. Jahrhundert ab erhielten die Chinesen religiösen und wissenschaftlichen Anteil[229].

Die Richtung des Verkehres war zunächst eine ganz von Indien ausgehende. Die umgekehrte Richtung von China her wurde erst vom Ende des IV. Jahrhunderts ab eingeschlagen. Als das allgemeine Interesse am Buddhismus in China eine Steigerung erfuhr, wurde Indien das Heilige Land und das Ziel vieler Pilger. So haben verschiedene chinesische Mönche Reisen nach Indien ausgeführt, deren Berichte die wertvollsten Quellen für die Zustände im damaligen Centralasien und Indien bilden.

Die erste dieser großen Pilgerreisen führte Fa-hsien aus, der sich 399 zu Land nach Indien begab, durch Centralasien über Lob-nôr (Shan-shan), Turfan (Kao-ch'ang), Kuča (Chiu-tzu), Hotan (Yü-t'ien), im Indus- und Ganges-Gebiet weilte und 413 von Ceylon aus zur See über Java nach China zurückkehrte. Er übersetzte die mitgebrachten Texte und verfaßte eine Beschreibung seiner Reise unter dem Titel Fo-kuo-chi.

Ihm folgten Hui-shêng und Sung Yün, die 518—522 Indien aufsuchten. Zu Beginn der T'ang-Zeit führte der Mönch Hsüan-tsang, der 602—664 lebte, in den Jahren 629—645 eine große Reise aus, die ihn von Sha-chou in Kan-su über Hami, Turfan, Kuča, Aqsu zum Issiq-qul, über Talas, Taškend, Hokand nach Samarqand und weiter über Balh, Qâbûl ins Pañǧâb, Indus- und Ganges-Land führte. Den Rückweg nahm er von Nordwestindien über den Pamir nach Centralasien, wo er Kâśĝar, Yarkand und Hotan aufsuchte. Er hat in seinem Werke mit dem Titel Hsi-yü-chi die Beschreibung von 138 Ländern gegeben, die in den Reichsannalen der T'ang-Dynastie verwertet ist.

Der Pilger I-ching, der 634—713 lebte, hielt sich 18 Jahre, 671—690, in Indien auf und hat gleichfalls eine Beschreibung verfaßt. Diese Werke der chinesischen Pilger enthalten ein reiches historisches, geographisches und ethnographisches Material zur Konntnis Innerasiens, Indiens und des damaligen Buddhismus[230].

* *

*

Während des Zeitraumes vom IV. bis VI. Jahrhundert fand der Buddhismus in China vielfach die größte Förderung durch die Kaiser, so namentlich im Norden durch die Herrscher der Wei-Dynastie (Toba), im Süden durch die Liang- und Ch'ên-Dynastie. Andrerseits kam es auch zu gelegentlichen Verfolgungen der Buddhisten, wie auch der Taoisten [231].

Mehrere Kaiser nahmen für ihre Person die Lehre an, so z. B. Hsien-wên-ti (466—471) der Wei-Dynastie, Wu-ti (502—549) der Liang-Dynastie, der dreimal für gewisse Zeit Mönch wurde, und Wu-ti (557—559) der Ch'ên-Dynastie, der ebenfalls in ein Kloster trat.

Unter so günstigen Umständen entwickelte sich das Mönchtum und Klosterwesen, an dem nun auch die Chinesen Anteil hatten, zu hoher Blüte. Gleichzeitig mit dem Interesse, das die Pilger nach Indien trieb, erhielt auch die Übersetzungstätigkeit einen großen Aufschwung, vorzüglich durch das Verdienst des Kumârajîva, der um 400 nach China kam. Seitdem nahm die religiöse Litteratur des Buddhismus in chinesischer Sprache einen sehr großen Umfang an.

Kaiser Wu-ti der Liang-Dynastie brachte als eifriger Förderer des Buddhismus in der Hauptstadt eine Sammlung von 5400 buddhistischen Schriften zusammen, über die er einen Katalog anfertigen ließ [232]. Unter Kaiser Yang-ti (605—617) der Sui-Dynastie wurden die Bücher der kaiserlichen Bibliothek vermehrt und neu geordnet [233].

Aus den Übersetzungen von Sanskrit-Werken ins Chinesische war allmählich der chinesische Tripiṭaka (san-ts'ang) entstanden, der im X. Jahrhundert als einheitliche Sammlung abgeschlossen war und im Jahre 972 vollständig zum Druck gelangte [234].

Der chinesische Tripiṭaka weicht in mancher Hinsicht vom Pâli-Canon ab, weil er in seiner Übersetzung zumeist auf ein Sanskrit-Original zurückgeht. Er ist, wie auch der tibetische Kanjur, umfangreicher und enthält manche Texte, die nicht zum alten Canon gehörten, sowie specielle Mahâyâna-Texte. Zusätze zu der allmählich entstandenen Sammlung sind noch im XIV. Jahrhundert gemacht worden. Erst der Ming-Text der Periode Yung-lo (um 1410) giebt die vollständige Compilation.

Die Einteilung des Ganzen ist die gleiche wie beim Pâli-Canon, in Vinaya (lü-ts'ang), Sûtra (ching-ts'ang), Abhidharma (lun-ts'ang). Die letzte Abteilung aber hat mit den Abhidharma-Texten des Pâli-

Canon gar nichts zu tun. Die Originale vieler in Sanskrit abgefaßter buddhistischer Werke sind verloren, so daß sie nur in ihrer chinesischen und tibetischen Version erhalten sind[235].

Die ins Chinesische übersetzten Sûtra bilden ihrem Wesen nach Sanskrit-Schriften. Ihr Verständnis setzte einen in der indischen Lehre und Terminologie geschulten Leser voraus. Daher sind sie außerhalb der buddhistischen Klöster kaum gelesen worden und dem chinesischen Volke nach Inhalt und Sprachform völlig unverständlich geblieben.

Diese chinesischen Übertragungen buddhistischer Werke gehören nicht zur chinesischen Litteratur, sondern, trotz ihrer für das Auge chinesischen Form, zur indischen. Der Tripiṭaka steht vollkommen außerhalb des chinesischen Lebens. Auch rein äußerlich unterscheiden sich buddhistische Schriften von andren chinesischen Büchern, indem sie nicht wie diese geheftet sind, sondern wie eine Harmonika gefaltet, nach der Art der indischen Pothi, zwischen zwei Deckel gepreßt (chia-shu).

Von Chinesen sind aber auch Originalwerke buddhistischen Inhaltes in chinesischer Sprache verfaßt worden. So schrieb Tao-shih im Jahre 668 eine Encyclopädie, die das ganze System des Buddhismus darstellt, unter dem Titel Fa-yüan-chu-lin. Eine Bibliographie von 2778 Werken, die in der Zeit von 67 bis 730 übersetzt wurden, gibt das K'ai-yüan-shih-chiao-lu von Chih-shêng. Biographien berühmter Mönche schrieb Hui-min im VI. Jahrhundert unter dem Titel Kao-sêng-chuan. Eine Geschichte des Buddhismus in Annalenform bis zur Sung-Zeit ist das Shih-shih-chi-ku-lin des Chiao-an von 1341.

Auch Sprachstudien wurden durch den Buddhismus bei den Chinesen angeregt. Mit der fremden Lehre wurde die Erklärung der Eigennamen und dogmatischen Ausdrücke aus dem Sanskrit nötig. Diesem Zwecke dient das I-chieh-ching-yin-i des Hsüan-ying von 650 und das Fan-i-ming-i des Fa-yün von 1143.

Der Buddhismus hatte sich auch gegen Angriffe und Verfolgungen der Confucianer zu verteidigen, wie dies mit der Schrift Hu-fa-lun geschah. In neuerer Zeit wurden die Dogmen zusammengefaßt in einem Werke des XVII. Jahrhunderts Chieh-huo-pien, „Erklärung der Zweifel".

Unter der Chin-Dynastie erfolgte auch die Übertragung des Buddhismus auf Korea, wo die Lehre vom Jahre 372 ab festen Boden gewann. Durch koreanische Vermittlung gelangte sie dann von 552 ab auch nach Japan, wo sie als Religionsform in Verbindung mit der chinesischen Kultur zum bestimmenden Factor für die Entwicklung des Landes wurde.

Von großer Wichtigkeit für die Geschichte des chinesischen Buddhismus wurde der Umstand, daß unter der Regierung des Kaisers Wu-ti der Liang-Dynastie im Jahre 526 Bodhidharma (Ta-mo, Daruma), der 28. Patriarch, von Indien nach China kam und so das Oberhaupt des Buddhismus in China wurde.

Bodhidharma begab sich, vielleicht von den Brahmanen vertrieben und wohl auch seiner abweichenden Lehre wegen von den indischen Buddhisten verfolgt, auf dem Seewege nach Kanton und kam an den Kaiserhof nach Lo-yang. Dort soll er neun Jahre schweigend mit dem Gesicht gegen eine Wand gekehrt gesessen haben. Daher wurde er *„der wandanstarrende Brahmane"* (*pi-kuan-p'o-lo-men*, heki-kwan-ba-ra-mon) genannt. Nach der Legende sollen ihm über so tiefer Meditationsübung die Beine abgefallen sein, so daß er oft ohne Beine dargestellt wird. Eine andre Legende berichtet, daß er sich, um bei der Meditation nicht einzuschlafen, die Augenlider abgeschnitten habe, und daß aus den zu Boden gefallenen Lidern der Thee-Strauch erwachsen sei, der ein wachhaltendes Getränk liefert [236].

Bodhidharma soll ein Alter von mehr als 150 Jahren erreicht haben. Als Fortsetzer der indischen Patriarchenwürde in China (tung-tsu) werden noch fünf Nachfolger des Bodhidharma gezählt: Hui-k'o (Ei-ka), Sêng-ts'an (Sò-san), Tao-hsin (Do-shin), Hung-jên (Kò-nin), Hui-nêng (Ei-nô). Sie hatten ihren Sitz im Kloster Huang-mei-shan nördlich des Yang-tse bei Chiu-chiang-fu.

Mit der Verlegung des Patriarchensitzes von Indien nach China trat der chinesische Buddhismus in ein neues Stadium. Die bisherige Entwicklung war keine einheitliche gewesen. Die Lehre war in den besonderen Formen verschiedener Schulen in China eingeführt worden, so daß sich dort seit dem Beginn des V. Jahrhunderts mehrere Richtungen ausbildeten, die im VI. und VII. Jahrhundert durch weitere Neugründungen sich vermehrten. So entstanden auf chinesischem Boden nach und nach die Zehn Schulen (shih-tsung) des Mahâyâna, die in einem späteren Kapitel eingehend betrachtet werden sollen [237].

Bodhidharma selbst wurde der Begründer der Meditations-Schule (Ch'an-tsung, Zen-shû), die in China und Japan in der Folge eine außerordentlich große Bedeutung erlangte, wovon ebenfalls weiter unten ausführlich zu reden sein wird[238].

Durch die Bildung selbständiger Schulen trat im chinesischen Buddhismus eine weitgehende Zersplitterung ein. Es gibt daher keine einheitliche Geschichte des Buddhismus in China, sondern nur eine solche seiner einzelnen Secten, ja innerhalb dieser wieder ihrer verschiedenen Klöster.

Jede Schule hat eine eigne Genealogie für ihren Stifter und die hervorragenden Persönlichkeiten ihrer Richtung. Jede hat eine besondere Linie ununterbrochener Tradition der Lehre bis zu Buddha hinauf aufgestellt. Mit dem Titel eines „Patriarchen" (tsu) werden daher in den einzelnen Schulen diejenigen Persönlichkeiten bezeichnet, welche die besondere Form ihrer Lehre von Indien nach China übertrugen, sowie auch die Stifter der ältesten Klöster (szu-tsu) jeder Richtung.

* * *

Die höchste Blüte des Buddhismus in China liegt vor der T'ang-Zeit, im V. und VI. Jahrhundert. Dann geriet er allmählich in Verfall und durch die starke Verschmelzung mit dem populären Aberglauben und den Zauberpraktiken des Tantra-Systems in starke und ständig zunehmende Entartung. Eine kräftige Entwicklung wurde einerseits durch den Mangel einer gemeinsamen Organisation, andrerseits durch den sich nach und nach deutlicher ausprägenden Gegensatz zum Chinesentum und durch politische Momente verhindert.

Die Herrscher der T'ang-Dynastie haben dem Buddhismus gegenüber sehr verschiedene Stellung genommen, ihn abwechselnd begünstigt und unterdrückt. Schon unter dem Stifter dieses Hauses, Kaiser Kao-tsu (618—627), schrieb Fu J im Jahre 624 eine Schrift gegen die fremde Religion und riet zur Unterdrückung der Klöster, weil Mönche und Nonnen ein Schaden für das Volk wären, indem sie sich den Pflichten gegen die Familie und den Staat entzögen[239]. Als Folge wurde im Jahre 626 der Buddhismus und Taoismus durch ein kaiserliches Edict theoretisch abgeschafft.

Unter Kaiser Hsüan-tsung (oder Ming-huang, 713—756) setzte auf Grund einer Denkschrift des Yao Ch'ung[240] eine Verfolgung

des Buddhismus ein, bei der im Jahre 714 12 000 Mönche zum Rücktritt in ihre Familien gezwungen wurden. Die Folge war, daß nun vom Staate die Zahl der Klöster für Buddhisten und Taoisten beschränkt wurde und die erforderliche Erlaubnis zur Ordination von Mönchen und Nonnen nur bis zu einer gewissen Höhe erteilt werden sollte. Auf diese Weise behielt die Regierung es in der Hand, die abweichenden Bekenntnisse nach Belieben niederzuhalten [241].

Kaiser Tai-tsung (763—780) war jedoch wieder ein Gönner der Buddhisten, und ebenso Kaiser Hsien-tsung (806—821). Als der Letztere einen Fingerknochen Buddhas mit großer Feierlichkeit in die Hauptstadt überführen ließ, gab dieses Ereignis den Anlaß, daß Chinas größter Gelehrter der damaligen Zeit, Han Yü, im Jahre 819 seine berühmte Denkschrift gegen die Reliquienverehrung und gegen den Buddhismus überhaupt verfaßte [242].

Diese Schrift des Han Yü blieb allerdings erfolglos, seine Kühnheit gegen den Kaiser kostete ihn seine Stellung, so daß er als Verbannter im Süden 824 starb. Aber unter Kaiser Wu-tsung (841 bis 847) geschah eine allgemeine Verfolgung aller fremden Lehren, die Buddhisten sowohl wie Nestorianische Christen betraf. Zufolge des Edictes von 645 wurden 4600 Klöster zerstört, 260 000 Mönche und Nonnen vertrieben [243].

Schon der nächste Kaiser Hsüan-tsung (847—860) jedoch begünstigte wieder den Buddhismus. Er nahm das strenge Verbot gegen die Lehre zurück und gestattete den Wiederaufbau der zerstörten Klöster. Dies wird namentlich geschehen sein aus Rücksicht auf den Aberglauben des chinesischen Volkes, denn der Buddhismus hatte in dem geomantischen System des Fêng-shui einen starken Bundesgenossen gewonnen.

Unter dem Drucke dieser Verfolgungen während der T'ang-Zeit und infolge der Beschränkung der Klösterzahl hatte der Buddhismus viel von seiner Ausdehnung und Wirkung verloren. Er ist seitdem von der chinesischen Regierung zwar geduldet worden, aber stets als Irrlehre verdammt geblieben.

Ein Edict von 955 bestimmte eine weitere starke Verminderung der Klöster [244]. Für den Eintritt in einen Mönchsorden sollte fortan die Erlaubnis der Eltern und Großeltern erforderlich sein. Die einschränkenden Bestimmungen gegen den Buddhismus blieben während der Sung-Dynastie im wesentlichen die gleichen wie zu Ende der T'ang-Zeit. Die Zahl der Mönche wurde möglichst

niedrig gehalten. Die Erlaubnis zur Ordination wurde von der Regierung dann vielfach gegen Geld an die buddhistischen und taoistischen Klöster erteilt.

Kaiser Chên-tsung (998—1023) gab im Jahre 1019 den Eintritt in die Klöster wieder frei, was zu einer außerordentlichen Vermehrung ihrer Mönche führte. Aber sein Nachfolger Jên-tsung (1023 bis 64) untersagte wieder die Verbreitung der Lehre und suchte den Buddhismus völlig auszurotten.

In der Sung-Zeit aber hat doch der Buddhismus einen tiefgehenden Einfluß auf das geistige Leben Chinas ausgeübt und nach dieser Seite einen Höhepunkt seiner Wirkung erreicht, wenn auch seine religiöse Bedeutung schon erheblich gesunken war.

Unter buddhistischem Einfluß gewann die Philosophie der Sung-Zeit nach der formalen Seite der Logik einen neuen Ausdruck. Obgleich gerade sie die national-chinesischen Gedanken zu ihrem Stoffe wählte und dem Confucianismus seine unbedingte Autorität als einzig orthodoxer Lehre sicherte, erfolgte doch die Ausgestaltung des chinesischen Denkens zu festem System nach indischer Methode. Im Jahre 1035 wurde eine Schule für Sanskrit-Studien begründet, und der große Chu Hsi hat selbst die buddhistischen Schriften studiert.

Während der dann eintretenden Teilung des chinesischen Reiches fand der Buddhismus im Norden Förderung im Staate der Ch'itan. Der vorletzte Herrscher der Liao-Dynastie, Tao-tsung (1055 bis 1101), bekannte sich selbst zur buddhistischen Lehre.

Die Herrschaft der Mongolen brachte bei ihrer allgemeinen religiösen Indifferenz allen Bekenntnissen in ihrem weiten Reiche Duldung. Insbesondere erfuhr der Buddhismus von ihnen eifrige Pflege und nahm daher einen großen Aufschwung. Damals fand eine neue Übertragung der buddhistischen Lehre von Tibet her nach der Mongolei statt, die für die Folge auch auf China ihre Wirkung äußerte.

Hubilai begünstigte in hervorragendem Maße den Buddhismus, suchte dagegen das Ansehen des Confucianismus zu vermindern und den Taoismus zu unterdrücken[215]. Im höchsten Ansehen stand an seinem Hofe der gelehrte Phags-pa Lama, der der Begründer der tibetischen Hierarchie wurde[216].

Von den Nachfolgern des Hubilai auf dem Throne von China war namentlich Kaiser Wu-tsung (= Haišan, 1308—11) ein Förderer

des Buddhismus. Unter ihm wurden die Klöster stark vermehrt. Die buddhistischen Texte wurden aus dem Tibetischen und Chinesischen ins Mongolische übersetzt.

Der Stifter der Ming-Dynastie, Chu Yüan-chang, war selbst in seiner Jugend ein buddhistischer Mönch gewesen. Zu Anfang seiner Regierung begünstigte er auch die fremde Lehre, doch wurden durch ein Edict von 1372 die einschränkenden Bestimmungen aus der Sung-Zeit erneuert und Maßnahmen zur Unterdrückung der buddhistischen und taoistischen Priesterschaft getroffen.

Auch Kaiser Ch'êng-tsu (1403—25, Periode Yung-lo) war dem Buddhismus abgünstig und schränkte die Ordinationsbedingungen noch mehr ein. Es sollte niemand mehr vor dem 40. Lebensjahre in ein Kloster treten. In gleicher Weise verfuhr auch Kaiser Ying-tsung (1436—50 und 1457—65). Die folgenden Herrscher Hsien-tsung (1465—87), Hsiao-tsung (1488—1505), Wu-tsung (1506 bis 1522) dagegen waren teilweise dem lamaistischen Kultus geneigt.

Kaiser Shih-tsung (1522—67) jedoch wandte wieder strenge Maßnahmen gegen den Buddhismus an. Wie Confucius von Hubilai degradiert worden war, so wandte sich dieser Herrscher umgekehrt mit Ehrenstrafen gegen Buddha. Die Härte, mit der er gegen die Bekenner der Lehre verfuhr, führte zu einer Rebellion, bei der das Volk mit den Mönchen sympathisierte, deren Klöster von den Soldaten geplündert wurden. Die auf solche Weise entstandene Gärung im Lande hat dann zum Untergange der Ming-Dynastie beigetragen, woran auch die seit 1622 in Shan-tung aufgetretene Gesellschaft des „Weißen Lotus" (Pai-lien-chiao) starken Anteil hatte.

Die Herrscher der Mandschu-Dynastie zeigten denselben antibuddhistischen Geist wie die der Ming-Dynastie. Er zeigt sich deutlich im Staats-Gesetzbuch (Ta-Ch'ing-lü-li), dessen Bestimmungen vollkommen mit denen der voraufgegangenen Periode (Ta-Ming-lü-li) übereinstimmen, vor allem aber im „Heiligen Edict" (Shêng-yü) des Kaisers K'ang-hsi, dessen 7. Paragraph ausdrücklich alle vom officiellen Confucianismus abweichenden Irrlehren verdammte[217].

Es war die gleiche Besorgnis vor der Wühlarbeit der Geheimbünde, die sich vielfach mit den buddhistischen Secten verbanden, die sowohl die Ming- als die Ch'ing-Dynastie zur Unterdrückung des Buddhismus bewog. Daß gleichwohl die ersten Mandschu-Herrscher auch Zuneigung zum Lamaismus zeigten, hatte den politischen Grund der Gewinnung der Außenländer, denn Tibet und die Mon-

golei standen ganz unter dem Einflusse der lamaistischen Hierarchie. Das Verhältnis der Kaiser zum Buddhismus im eignen Lande war ein grundsätzlich andres als da, wo es die Religion der Nebenländer betraf [218].

## Kapitel XI

## VERHÄLTNIS DES BUDDHISMUS ZU STAATSREGIERUNG UND VOLKSTUM IN CHINA

Nach dem im vorigen Kapitel gegebenen kurzen Überblick über die äußere Geschichte des Buddhismus in China müssen wir das innere Verhältnis betrachten, in dem er zu Kaisertum und Staatsregierung einerseits, zum Volkstum und religiösen Glauben der Chinesen andrerseits gestanden hat.

Wir sahen, daß der Buddhismus in der Geschichte Chinas von den Kaisern der verschiedenen Dynastien abwechselnd begünstigt und unterdrückt worden ist. Einige Dynastien, die China politisch beherrscht haben, so die nördlichen Tataren-Staaten und das Mongolenreich, waren vorzugsweise buddhistisch. Aber auch manche Kaiser der Han-, T'ang- und Ming-Dynastie haben eine starke persönliche Hinneigung zum Buddhismus bewiesen.

Obwohl diese Herrscher zu Zeiten die Ausbreitung der buddhistischen Lehre nach Kräften gefördert haben, hat doch keiner von ihnen gewagt, den Buddhismus zur Staatsreligion zu erheben. Dies wäre bei der festen Form des chinesischen Kulturgebäudes und Staatswesens, die ihre Voraussetzungen durchaus im confucianischen Dogma hatten, ganz unmöglich gewesen und hätte sich niemals durchführen lassen.

Die fremden Herrscher, die zeitweilig über das Land China geboten, haben sich doch immer der alten chinesischen Kultur unterwerfen müssen. Nur in ihren Formen konnten sie herrschen. Der chinesische Staat aber war seit der Han-Zeit, in der sein Gebäude errichtet worden, ganz auf dem Fundament der confucianischen Lehre, die in der klassischen Litteratur ihren geheiligten Ausdruck gefunden, aufgebaut.

Daher hat das confucianische System von Staats wegen immer als das allein berechtigte und einzig orthodoxe gegolten. Der Confucianismus war weniger eine Landesreligion als das Staatsprincip Chinas. Dieses hat zu allen Zeiten unbestritten gegolten. Es

hat auch unverändert bestanden, während fremde Dynastien über China herrschten, es ist auch wirksam gewesen unter Kaisern, die persönlich einem andren Glauben anhingen.

Das Verhalten der chinesischen Staatsregierung mit Hinsicht auf den Confucianismus und abweichende Lehren ist stets mehr vom politischen Gesichtspunkte als vom religiösen bestimmt worden. Im Staatssinne galt jede andre Richtung als die confucianische für ketzerisch.

Der Standpunkt, der den Irrlehren gegenüber einzunehmen sei, war schon von Mêng-tse in der schärfsten Form vorgezeichnet worden [249]. Die orthodoxen Grundsätze, welche die Grundlage des Staatswesens bildeten, mußten unbedingt gestützt werden. Jede andre Meinung, gleichviel ob religiöser, philosophischer oder politischer Art, war zu verwerfen. Wenn auch das chinesische Volk religiös indifferent war, so konnte doch die Regierung des chinesischen Staates niemals tolerant sein.

Wo ein festes Dogma ist, da kann keine Toleranz bestehen. Am wenigsten aber ist dies möglich da, wo religiöse Fragen nach ihrer politischen Bedeutung beurteilt werden, wie dies in China stets der Fall war. Von Staats wegen sind abweichende Lehren immer verboten gewesen. Die Duldung der chinesischen Regierung gegen fremde Religionen ist eine Fabel, der alle Tatsachen der Geschichte widersprechen.

Der Confucianismus hat zu allen Zeiten jede andere Richtung bekämpft, sie durch Regierungsmaßnahmen unterdrückt und zeitweise auch gewaltsam verfolgt. Dies betraf in älterer Zeit sowohl den chinesischen Taoismus als den fremden Buddhismus, wie in neuerer Zeit auch den Islâm und das Christentum.

Von orthodoxer Seite haben die Buddhisten mehr als die Taoisten zu leiden gehabt. Während der Taoismus auf Grund seiner von Anfang her bestehenden und sich allmählich verschärfenden Gegensätze zum Confucianismus, der einzig richtigen und erlaubten Lehre, als nicht-orthodox (pu-chêng, pu-tuan) galt, wurde der Buddhismus geradezu als ketzerisch (hsieh, yin) angesehen.

Als wirksames Moment bestand auch immer die Tatsache, daß der Buddhismus aus fremder Sphäre, aus andrem Kulturkreise stammte und von außen her nach China übertragen worden war, während doch der Taoismus auf chinesischem Boden als ein ureigenstes Product der altchinesischen Kultur erwachsen war, innerhalb deren er

mit seinen Gedanken nur eine vom officiellen confucianischen Standpunkte abweichende Richtung vertrat.

Daß eine gewisse Verwandtschaft zwischen Taoismus und Buddhismus vorhanden war, konnte doch nicht vergessen lassen, daß der eine eine einheimische, der andre eine ausländische Lehre war. Das gegenseitige Verhältnis von Taoismus und Buddhismus war eine Sache für sich. Verbotene Lehren aber waren beide. Und gerade die gemeinsame Verfolgung, der sie ausgesetzt waren, wurde der Anlaß zu einer noch engeren Annährung als sie schon mit der vorhandenen Übereinstimmung mancher Gedankenrichtung gegeben war.

Als dann Taoismus und Buddhismus äußerlich und innerlich sich gegenseitig immer mehr anglichen und nach und nach immer fester miteinander verschmolzen, traten sie damit auch gemeinsam in ausgesprocheneren Gegensatz zum Staats-Confucianismus. Schließlich ist der religiöse Taoismus zu seinem größeren Teile im Kloster-Buddhismus aufgegangen. Die Schicksale beider Religionen in China sind daher wesentlich die gleichen.

Die Verfolgungen, von denen die Geschichte berichtet, richteten sich nicht eigentlich gegen die buddhistische Religion als solche, sie betrafen vielmehr nur die excessiven Erscheinungen und ihr Verhältnis zum Staatsprincip und Familiengedanken. Bekämpft wurden nicht religiöse Dogmen, sondern politische und sociale Grundsätze, die im Widerspruche zum Chinesentum standen.

Vom confucianischen Standpunkte mußten die Askese und die Klosterregeln im Buddhismus, und indirect auch im Kloster-Taoismus, als staats- und gesellschaftsfeindlich empfunden werden. Das eheloso Mönchsleben zerstörte die Familienpflicht und verletzte die Forderungen der Pietät. Das Cölibat war absolut unchinesisch. Dies ist der Hauptgrund, aus dem die buddhistische Lehre in China politischen und socialen Widerstand finden mußte.

In die Glaubensfragen fremder Religionen hat die chinesische Regierung sich niemals gemischt. Sie hat nur stets die Excesse und Mißbräuche abgewehrt, welche buddhistische Theorien auf den politischen und socialen Organismus von Staat und Volk ausübten. Daher schritt sie ein gegen die volkswirtschaftlich unerwünschte Überhandnahme der Klöster, welche Menschenkraft der productiven Arbeit entzogen und das Wachstum der Bevölkerung schädigten.

So durften seit der T'ang-Zeit ohne kaiserliche Erlaubnis keine neuen Klöster gegründet werden. Die Ordination der Mönche und

Nonnen bedurfte einer staatlichen Genehmigung, und solche wurde immer nur für eine festgesetzte Anzahl und bestimmte Altersgrenze erteilt. Auf diese Weise hat die Regierung stets eine Controlle über das Mönchswesen ausgeübt.

Die taoistische Priesterschaft ist seit der Sung-Zeit mehr und mehr in der buddhistischen Geistlichkeit aufgegangen, so daß die Zahl der taoistischen Klöster gegenüber den buddhistischen eine außerordentlich geringe war. Der Kloster-Taoismus hat ein ganz verborgenes Dasein geführt.

Die Reichsregierung hat also stets den orthodoxen Standpunkt des Confucianismus vertreten, auch wenn ein Kaiser selbst ein Anhänger des Buddhismus war. Als Kaiser von China war jeder Herrscher selbstverständlich Confucianer. Das ganze confucianische System fand ja in der Person des Kaisers seinen höchsten Ausdruck. Das Gebäude der chinesischen Kultur hatte im Kaiser seinen Schlußstein.

Der Kaiser war der Herr aller Unterthanen im Reiche, also auch das Oberhaupt aller unter seinem Schutze lebenden Buddhisten. Der Kaiser als Sohn des Himmels war der Hohepriester der Staatsreligion, in der er das ganze Volk vertrat. Als natürliche Folge seines Verhältnisses zur Menschheit ergab sich, daß er auch eine wichtige Rolle für die Bekenner des Buddhismus in China spielen mußte. Der confucianische Kaiser wurde eine notwendige Instanz auch für die chinesischen Buddhisten. Er stand in gewissem Sinne auch für sie an der Spitze ihres Systems.

Der Kaiser war der unbedingt höchste und einzige Herr aller Menschen. Ja, er war nach der Staatsreligion auch der Herr der Götter. Er stand also auch über den Figuren des buddhistischen Pantheons. Er wurde selbst von den chinesischen Buddhisten als ein heiliges und göttliches Wesen angesehen. So kam es, daß der confucianische Kaiser als ein „Lebender Buddha" (chin-tang-Fo-yeh) aufgefaßt werden konnte [250].

Kein chinesischer Kaiser hat sein göttliches Ansehen, das ihm im confucianischen Sinne als Vertreter des Himmels zukam, jemals an ein geistliches Oberhaupt abgetreten. So konnte in China auch nie eine kirchliche Hierarchie entstehen, die nicht in diesem Kaiser selbst gipfelte. Der Buddhismus hat daher in China als Religion und Kirche niemals eine allgemein beherrschende Rolle gespielt, wie

in Japan, oder gar politischen Einfluß gewonnen, wie in Tibet und in der Mongolei.

Der Buddhismus blieb in China stets dem Staatsprincip unterworfen. Der Staatsgedanke hat in China immer volle Herrschaft besessen über irgendwelche religiösen Glaubenssätze. Religion war in China Staatsangelegenheit. So hat die Kaiserregierung auch die Formen des Buddhismus geregelt und das fremde System in den Organismus des Reiches eingepaßt. Der confucianische Kaiser von China ist auch in Fragen der buddhistischen Dogmatik und Litteratur für die Unterthanen seines Landes stets die Instanz oberster Entscheidung gewesen.

In dem Verhältnis der Staatsregierung zum Buddhismus war durchaus der politische Gesichtspunkt bestimmend, nicht der religiöse. Um die buddhistischen Dogmen hat sie sich nie weiter gekümmert. Als Religion ließ sie die einzelnen Schulen gewähren. Der Staat hat aber stets eine Controlle ausgeübt über die Formen der buddhistischen Gemeinschaften innerhalb des Gesamtorganismus des chinesischen Volkes.

Zu diesem Zwecke gab er Bestimmungen über die Zulassung zur Priesterschaft und Aufnahme in die Mönchsorden. Er setzte die Zahl der Klöster und ihrer Insassen fest, das Alter für Novizen und Vollmönche, er behielt sich die Genehmigung zur Ordination der Priester für bestimmte Termine vor und regelte die Vorschriften des Klosterlebens.

Die buddhistische Kirche war in China immer nur unter starken Einschränkungen geduldet. Sie erhielt vom Staate keinerlei Unterstützung oder Existenzmittel. Sie mußte sich selbst durch freiwillige Beiträge ihrer Anhänger im Volke erhalten. Der Buddhismus erscheint also in China vollkommen als eine Privatangelegenheit seiner Bekenner.

Die Zugehörigkeit zum buddhistischen Glauben kann in China keinen Unterthanen von seinen Pflichten gegen Staat und Gesellschaft entheben. Das Gesetz verpflichtet auch die buddhistischen Priester zur Erfüllung der allgemeinen Vorschriften der Familienpietät, zum Gehorsam gegen ihre Eltern, zum Vollzug der Ahnenopfer, zur Beobachtung des Trauercodex.

Dagegen hat das Staatsgesetz bei denjenigen Personen, denen die officielle Erlaubnis zum Eintritt in den Mönchsstand erteilt worden ist, das Cölibat unter Schutz gestellt. Jeder buddhistische Prie-

ster, der eine Frau oder Concubine nahm, wurde nach dem Ta-Ch'ing-lü-li mit 80 Stockschlägen und Ausschluß aus der Priesterschaft bedroht.

Der Litteratenstand, auf dem das Beamtentum in China ruhte, hat die Schriften des Buddhismus nie beachtet. Themata für Staatsprüfungen wurden aus den klassischen Büchern (ching) gewählt, welche die Quellen des orthodoxen Confucianismus bildeten, allenfalls auch aus *den philosophischen Texten (tse), in denen die* Lehren des älteren Taoismus enthalten sind, aber niemals aus der buddhistischen Litteratur.

Die Regierung unterdrückte auch, und dies mit vollem Rechte, Gefahren, die ihrem Bestande von den Einflüssen buddhistischer Lehren drohten. Zweifellos wirkte die buddhistische Lehre zersetzend auf den Staat. Die buddhistischen Klöster haben zu verschiedenen Zeiten in Zusammenhang gestanden mit den politischen Bewegungen im Lande. Sie sind häufig die Brutstätten geheimer Verschwörungen gewesen, so daß von ihnen staatsfeindliche Rebellionen ihren Ausgang nahmen.

Die buddhistischen Mönche haben, in China wie in Japan, vielfach Anteil an Kriegshandlungen genommen [251]. Eine von den Klöstern ausgehende politische Propaganda hat mehrmals einen Umsturz *vorbereitet und den Untergang einer Dynastie herbeigeführt.*

Unter buddhistischem Einflusse sind in China zahlreiche Geheimbünde (pi-mi-chiao-hui) erwachsen, die in der Geschichte des Landes unter wechselnden Namen aufgetreten sind und oft eine verhängnisvolle Rolle gespielt haben [252]. Sie sind mit dem Sectenwesen des Buddhismus auf das Engste verknüpft. In ihrem Verhältnis zum Volke haben die buddhistischen Secten oft fast ebensosehr den Charakter politischer Geheimbünde als religiöser Gemeinschaften getragen.

Wie durch den Buddhismus viele nützliche Vereine der Laienwelt ins Leben gerufen wurden, zum Zwecke wohltätiger Bestrebungen, als Organisationen privater Milde und communaler Hilfe, als harmlose Vegetarier-Bünde usw., so haben sich andrerseits auch verbotene Absichten und gefährliche Tendenzen häufig unter den *Schutz der buddhistischen Form gestellt. Das Geheimnisvolle, das* in den Lehren der buddhistischen Schulen lag, hat auch allen möglichen verbrecherischen Zielen zum Deckmantel gedient.

Während Confucianismus und Taoismus sich als zwei Zweige darstellen, in die sich die altchinesischen Anschauungen, von gemeinsamer Quelle nationaler Kultur ausgehend, getrennt haben, ist der Buddhismus ein dem Chinesentum aufgepfropftes fremdes Reis. Der Buddhismus ist das erste fremde Element gewesen, das in den chinesischen Kulturkreis eindrang. Er ist auch die einzige fremde Lehre, die in China Boden gewonnen hat.

Der reine Buddhismus ist seinem wahren Gehalte nach nie in China aufgenommen worden. Er konnte dort nicht einmal verstanden werden. Denn indisches und chinesisches Denken widersprachen sich in ihren Grundlagen vollkommen. Die echte Lehre Buddhas bedeutete für China immer ein Fremdes, das ohne gewaltsame Umwandlung nicht angenommen werden konnte. Die eigentlichen Grundgedanken des Buddhismus, sein Pessimismus, der Leben und Welt verneinte, fanden bei den Chinesen keinen Widerhall. Sie gewannen außerhalb der Klöster kaum Verbreitung.

Nur in stark entarteter Form konnte der Buddhismus in China Fuß fassen. Der Geist der Duldung und das Fehlen fester Dogmen befähigte ihn, eine Vermischung einzugehen mit jeder Art von Glauben und Aberglauben, den er in andren Ländern vorfand. Der Nördliche Buddhismus kennzeichnet sich als ein ausgesprochen eklektisches und synkretistisches System. Seine Entwicklung auf chinesischem Boden stellt weitere Entfernung von seiner ursprünglichen Basis dar. Mit der ihm eignen Anpassungsfähigkeit ist der Buddhismus in China sehr bald chinesisch geworden. Er gelangte nach verschiedenen Richtungen zu Compromissen zwischen der rein-buddhistischen Lehre und den chinesischen Anschauungen und populären Formen des Aberglaubens.[253]. So steht der chinesische Buddhismus als eine Erscheinung für sich da.

Die Chinesen haben vom Buddhismus stets nur den Namen und die äußeren Formen angenommen. Sein wahres Wesen blieb ihnen völlig fremd. Viele Lehren des eigentlichen Buddhismus, und zwar gerade die wichtigsten, die seine Kernpunkte ausmachen, liefen dem chinesischen Volkscharakter durchaus entgegen. Dies ist der Grund dafür, daß der Buddhismus in China keine raschen und offenen Erfolge haben konnte, daß seine Verbreitung zunächst auf bestimmte Klöster beschränkt blieb. Es bedurfte mehrerer Jahrhunderte, bevor der Buddhismus als Religion beim chinesischen Volke Einfluß gewann.

Inzwischen aber hatte die Regierung ihr Verhalten gegen die fremde Lehre in einer Weise geändert, die ihr die erfolgreiche Ausbreitung

sehr erschwerte. Als der Buddhismus beim chinesischen Volke ein Bedürfnis geworden war, versagte der Staat ihm die Anerkennung und hinderte seine freie Entwicklung.

Zwischen Buddhismus und Chinesentum gab es sowohl verwandte als gegensätzliche Punkte. Der Buddhismus hat stets im Widerspruch zum Familienprincip des chinesischen Volkes und zum Staatsgrundsatz der Kaiserregierung gestanden. Familiensinn und Ahnendienst beherrschten das chinesische Leben vollkommen. Askese und Mönchtum aber waren im Buddhismus ein Element, das dem chinesischen Familiengedanken feindlich war. Sie mußten daher vom confucianischen Standpunkte zugleich als ein staatsgefährliches Moment empfunden werden.

Vor allem war das Cölibat durchaus unchinesisch. Die Forderung des ehelosen Lebens bildete daher auch das stärkste Hemmnis für die Verbreitung des Buddhismus. Die Askese war zwar von der taoistischen Richtung schon seit alter Zeit geübt worden. Ein Cölibat aber war ihr unbekannt. Auch später hat die nach buddhistischem Muster organisierte taoistische Kirche die Forderung der Ehelosigkeit nicht angenommen.

Durch die Aufnahme der brahmanischen Götterwelt in sein System war das Mahâyâna zu einer polytheistischen Religion geworden. In gleicher Weise wurden auch die unsichtbaren Kräfte der chinesischen Naturreligion zu deutlichen Götterfiguren versinnlicht und in das erweiterte Pantheon einbezogen.

Andrerseits knüpfte der Buddhismus mit seiner Lehre von den Wiedergeburten an den Ahnenkult an. Die buddhistische Lehre des Überganges aus einer Existenz in die andre widersprach freilich bei ihrer Leugnung einer selbständigen Seele vollkommen dem Gedanken des chinesischen Ahnenkultes, der das Fortbestehen der Individualität nach dem Tode zur Voraussetzung hat. Es ist aber dem Buddhismus auch in diesem Punkte gelungen, sich den chinesischen Anschauungen anzupassen.

Die einheitliche chinesische Kultur lehnte alle fremden Einflüsse ab. Die im Chinesentum selbst vorhandenen und seit der Han-Zeit schärfer hervortretenden Gegensätze aber boten dem Buddhismus Gelegenheit zum Eindringen. Der Buddhismus in China erhielt seine Stärke daher, daß er imstande war, bestehende Lücken in den volks-

tümlichen Vorstellungen auszufüllen und Ersatz zu bieten in manchen Punkten, wo das Bedürfnis des Volkes unbefriedigt geblieben war.

An der officiellen Staatsreligion hatte die Masse des Volkes keinen Anteil. Die orthodoxe Lehre auf confucianischer Grundlage war wesentlich die wissenschaftliche Religion der höheren Stände. Sie hing auf das Engste zusammen mit der Kaiserregierung, dem Beamtenorganismus und der Litteratenbildung. Das Volk pflegte den familiären Ahnenkult und hing besonderen abergläubischen Vorstellungen an.

Für beide, die Staatsreligion und den volkstümlichen Ahnendienst, fehlte es an einem anschaulichen und greifbaren Glaubensinhalte. So war es natürlich, daß sich die Masse der Chinesen, abgesehen vom orthodoxen Litteratenstande, andren Richtungen zuwandte und in gewissen Dingen beim Taoismus und Buddhismus Ersatz zu finden suchte.

Der Buddhismus war imstande, durch Versinnlichung der unsichtbaren und übersinnlichen Naturkräfte der altchinesischen Religion eine feste Vorstellung zu geben von den Mächten, die über die Natur und das Menschenschicksal herrschten. Die universistischen Anschauungen wurden so zu polytheistischen.

Der Buddhismus konnte alle Fragen beantworten, über die Confucius nichts Bestimmtes gesagt hatte. Insbesondere waren es die Fragen des Jenseits, über die in den einheimischen Systemen entweder gar nichts Positives gesagt war oder nur sehr verschwommene Begriffe existierten, über die das Volk aber doch näheren Aufschluß und deutlichere Mitteilungen verlangte. Solche lieferte ihm der Buddhismus, indem er an den chinesischen Ahnenkult die indische Lehre der Wiedergeburten anknüpfte.

Der Taoismus kannte nur das Streben nach individueller Lebensverlängerung bis zu persönlicher Unsterblichkeit, die auf mystischem oder occultistischem Wege zu erreichen war. Im Ahnendienste war nur die ganz allgemeine Vorstellung einer Fortexistenz der Seele oder der einzelnen Teile einer complexen Seele des lebenden Menschen vorhanden. Dem gegenüber lehrte nun der Buddhismus eine Rückkehr zum Leben durch Wiedergeburt, deren Art vom Verdienste im vergangenen Dasein bestimmt wurde.

Das Mahâyâna führte nicht nur die Lebenden zu stufenweiser Vervollkommnung und schließlicher Seligkeit, es erlöste auch die Toten von den Strafen und Qualen der Hölle. Hierin bildete der Buddhis-

mus also eine Ergänzung des Ahnenkultes. Durch die Fürbitte für die Toten haben die buddhistischen Priester vor allem ihren starken Einfluß beim chinesischen Volke gewonnen. Ihre Mitwirkung wurde bei allen Todesfällen unentbehrlich. Erst durch die buddhistischen Erlösungsgebete wurde den Chinesen ein Mittel geboten zu activer Beeinflussung des Schicksals ihrer verstorbenen Ahnen.

So ist es nicht wunderbar, daß vom chinesischen Volke mit Eifer die gezeigte Gelegenheit ergriffen wurde, einmal über die Dinge nach dem Tode Sicheres zu erfahren, sodann auch Mittel zu erhalten zur Hilfe gegen die drohenden Höllenstrafen.

Auch mit seinen pessimistischen Gedanken und asketischen Übungen kam der Buddhismus in China nicht auf grundsätzlich unempfänglichen Boden. Er fand dort manche Geistesrichtung vor, die ihm verwandt erscheinen konnte und ein Anknüpfen der eignen Lehren an vorhandene Vorstellungen erlaubte.

So bestand namentlich vielfache Ähnlichkeit in den Gedanken des Taoismus und Buddhismus. Die gleichen Resultate wurden von ihnen freilich von ganz verschiedenem Ausgangspunkte aus erreicht. Das Motiv bildete hier den Punkt scharfer Unterscheidung beider Systeme.

Dem Buddhismus fehlte in der Voraussetzung der praktische Zweck und die Tendenz auf das Leben der socialen Gemeinschaft, die für jede Fragestellung der Chinesen, auch bei den taoistischen Philosophen, maßgebend waren. Der indische und der chinesische Negativismus tragen grundsätzlich verschiedenen Charakter. Aber sie gelangen zu gleichen Schlüssen und Werturteilen. Daher weisen die taoistische und die buddhistische Ethik fast ganz gleiche Lehren auf.

Trotz der überraschenden Tatsache einer vielfachen Übereinstimmung in den Gedanken bei der indischen Philosophie und der Lehre des Lao-tse ist deren directer Zusammenhang nicht anzunehmen. Obwohl Gautama und Lao-tse wohl zur gleichen Zeit gelebt haben mögen — für beide ist ja die Datierung ihres Lebens sehr unsicher —, ist eine Verbindung der beiden Persönlichkeiten und ihrer Lehren doch unbedingt abzulehnen [254].

Solche Verwandtschaft der Gedanken bei Taoismus und Buddhismus ermöglichte aber leichte Annäherung beider Systeme und allmähliche

enge Verschmelzung ihrer Lehren. Die Neigung zum Synkretismus, die auf beiden Seiten bestand, führte dann zu völliger Fusion.

Das Mahâyâna brachte eine fertig formulierte religiöse Dogmatik und ausgebildete Mönchsdisciplin mit, die beide bisher in China gefehlt hatten. Erst durch den Buddhismus wurde ein System religiöser Gebote, oder vielmehr Verbote (chieh), aufgestellt als Regeln zur Erlangung der verschiedenen Stufen menschlicher Vollkommenheit. Auf solche Weise wurden die chinesischen Moralvorschriften erweitert und specialisiert.

Der Buddhismus hat den Taoismus beeinflußt in Dogma, Kult und Religionsgemeinschaft. Er machte dabei selbst weitgehende Zugeständnisse an die chinesischen Anschauungen. So wurde der Glaube des chinesischen Volkes allmählich zu einem unentwirrbaren Gemisch von Einheimischem und Fremdem, in dem confucianische, taoistische und buddhistische Elemente zusammenflossen.

Der Taoismus übernahm bei seiner Ausgestaltung zu einer Religion vom Buddhismus das Götterpantheon und die Mythologie, Tempelkult und besondere Riten, Priestertum und Mönchswesen, kirchliche Organisation und Klosterdisciplin, Ikonographie und Bilderverehrung. Nur das Cölibat hat er nicht angenommen. In diesem Punkte bestand ein unversöhnlicher Gegensatz. Das buddhistische Mönchswesen basierte auf der Ehelosigkeit, ihre Forderung aber lief den Familiengrundsätzen zuwider, in denen das chinesische Volksleben wurzelte.

Rein buddhistisch blieben die Vorstellungen von Paradies und Hölle sowie die ganze Lehre vom Jenseits, die in den Taoismus aufgenommen wurden. Totenmessen und alle die Verstorbenen betreffenden Riten wurden später gemeinsam von taoistischen und buddhistischen Priestern vollzogen.

Der Taoismus ahmte die buddhistische Kirchenorganisation nach. Er nahm auch, wie es in Tibet geschah, die Idee eines höchsten Pontificates an, das auf successiven Wiedergeburten (Reincarnationen) beruhte. So gelangte der Taoismus sogar zu einer größeren kirchlichen Einheit, als sie der Buddhismus erreichen konnte. Eine buddhistische Hierarchie konnte sich nur in Tibet und in der Mongolei entwickeln, in China selbst war dies aus politischen Gründen unmöglich.

In seiner populären Gestalt floß der Buddhismus in China zusammen mit dem taoistischen Exorcismus. Im Mahâyâna fanden

sich sowohl philosophischer Mysticismus in Theorie und Praxis als auch phantastische Beschwörungen und Zauberriten. Buddhistische Priester übten, ebenso wie taoistische, einen starken Einfluß auf das Volk aus durch die sinnfälligen Formen des Tempelkultes sowie durch die Bannung böser Geister, besonders bei Ausübung der Functionen bei den Totenmessen, die sie gemeinsam versahen.

Die Priester beider Religionen waren zugleich Exorcisten. Sie konnten die Seelen der Toten von der Hölle erretten und wirkten als Zauberer und Ärzte für die Lebenden. Von besonderer Bedeutung war die Verbindung, die der Buddhismus mit dem volkstümlichen Aberglauben des F ê n g - s h u i einging. Sie wurde neben dem Totendienste das Hauptmittel seiner Verbreitung beim chinesischen Volke.

So wurde der Taoismus in seinen wesentlichen Zügen und allen äußeren Formen, die er fast ganz dem Buddhismus entlehnte, schließlich soweit buddhistisch, daß sein Klosterwesen zum größten Teile völlig im buddhistischen aufging. Aber auch umgekehrt ist der Buddhismus in China durch Aufnahme der Volksgötter und mancher religiöser und superstitiöser Anschauungen, durch Anpassung an die nationale Eigenart und vielfache Zugeständnisse an einheimische Sitten in einem starken Grade chinesisch geworden. Der S y n k r e t i s m u s aller Elemente in der modernen chinesischen Volksreligion ist ein vollkommener auf Seiten aller drei Lehren, am stärksten aber in der Verschmelzung von Taoismus und Buddhismus [255].

Auf m o r a l i s c h e m Gebiete, wo trotz verschiedener Tendenz sich doch große Übereinstimmungen buddhistischer und chinesischer Grundsätze ergaben, hat der Buddhismus, ungeachtet seiner starken Entartung, doch manchen segensreichen Einfluß geübt, vor allem durch Werke der Mildtätigkeit und Wohlfahrtseinrichtungen. Eine eigentliche religiöse Frömmigkeit findet sich in China nur in buddhistischem Kreise, während die confucianische Lehre nur die Familienpietät, die gesellschaftliche Formalität und das Ritual pflegt.

Einen wesentlichen Einfluß auf das c h i n e s i s c h e K u l t u r l e b e n haben die religiösen Gedanken des Buddhismus nie erlangen können. Die starke Wirkung, die der Buddhismus in China erlangte, blieb eine vorwiegend äußerliche. Sie bezog sich auf die Formen des Kultes und der Organisation. Sie erhielt größere Bedeutung nur für einige besondere Gebiete, auf denen die Anschauungen der

Chinesen eine Ergänzung erfahren konnten, wie in den Vorstellungen vom Jenseits, von Himmel und Hölle und vom Leben nach dem Tode.

In den äußeren Formen setzte sich der Buddhismus leichter durch als mit seinem inneren Wesen. Die Äußerlichkeiten seines Kultes, die Organisation des Priesterwesens und der Mönchsklöster und die sinnfälligen Momente seines Gottesdienstes drangen zum Teil auch in die andren Religionssysteme ein. Am tiefgehendsten aber gestaltete sich die Wirkung, die der Buddhismus seiner Verbindung mit dem Volksaberglauben der Chinesen verdankte. Nach dieser Richtung gewann er praktisch den weitesten Einfluß auf alle Gebiete des Volkslebens.

Neben ihrem religiösen Inhalte aber wirkten buddhistische Gedanken auch auf Umwegen und fanden in gewissen Verkleidungen Eingang in das chinesische Kulturleben. Sie äußerten sich in der sentimentalen Lyrik der T'ang-Zeit und in der kritischen Philosophie der Sung-Zeit.

Die religiösen Schriften des Buddhismus haben in der chinesischen Litteratur stets ein besonderes Fach gebildet, das keinen Zusammenhang mit deren übrigen Zweigen besaß. Der Gesamtcharakter der chinesischen Litteratur ist von ihnen nicht beeinflußt worden. Die buddhistische Litteratur in chinesischer Sprache ist ganz für sich zu betrachten und muß mehr für ein indisches Product gelten als für ein chinesisches. Unter buddhistischem Einflusse wurden dann aber in der chinesischen Litteratur die besonderen Formen von Roman und Drama ausgebildet.

Bestimmend aber wurde der Buddhismus für ganz Ostasien in der Entwicklung der Kunst. Diese empfing von der fremden Religion einen mächtigen Antrieb, aus dem sie ungeheuren Aufschwung nahm. Durch Tempelbau und Bilderverehrung erhielten Architektur, Sculptur und Malerei neue und höhere Aufgaben.

Namentlich gab die Ikonographie für die Gestalten des aus der Vermischung der buddhistischen und taoistischen Götterwelt entstandenen ungeheuren Pantheons mit den Vorstellungen von Paradies und Hölle den Anlaß zur Darstellung der menschlichen Gestalt, die bisher fehlte. Die figürlichen Kunstwerke in Sculptur und Malerei verdankten ihre Anregung ganz dem Boden des Buddhismus. Die Legenden boten fruchtbare Vorwürfe für die Künstler.

Mit den religiösen Motiven drangen die griechischen und indischen Kunstformen in die Länder des Ostens. Die im Heimatsgebiete des

Buddhismus entwickelte eigentümliche Form der gräcobuddhistischen Kunst wurde vorwiegend auch der herrschende Stil für Ostasien. Mit dem Buddhismus wurde von China auch diese Kunstform auf Korea und Japan übertragen. Somit steht die gesamte bildende Kunst in China und Japan unter dem stärksten Einfluß der buddhistischen Gedanken. Sie hat sich erst mit dem Buddhismus zu ihrer hohen Blüte entwickeln können. Die Kunst Ostasiens ist ganz mit buddhistischen Ideen und Bildern gesättigt. Fast alle Kunst in China und Japan ist buddhistische Kunst, und zwar gräcobuddhistische Kunst.

So hat der Buddhismus, wenn er auch als Religion niemals eine beherrschende Rolle in China gespielt hat — anders verhält es sich in Japan —, doch in der Geistesgeschichte des Landes zunehmende Fortschritte gemacht und wachsenden Einfluß auf Kulturentwicklung und Kunstübung, Volksleben und Denkungsart gewonnen.

Der Buddhismus hat mit seinem allgemeinen Gedankengute, weniger dem speciell religiösen und philosophischen seiner Lehre, und mehr noch mit seinen äußeren Kultformen das Leben des chinesischen Volkes stark durchdrungen, es zu Zeiten maßgebend beeinflußt, aber doch niemals eigentlich die chinesische Kultur zu verändern vermocht.

Es sind nur einzelne Vorstellungskreise, wie das Jenseits, und Kulturgebiete, wie die Kunst, in denen er vorherrschend wurde. Er konnte dies auch nur, weil für diese besonderen Fälle das chinesische Kulturgebäude Lücken aufwies, die der Buddhismus neu ausfüllen konnte, ohne daß er Altes zu verdrängen gehabt hätte.

Andrerseits wurde gerade der Buddhismus das Hauptvehikel für die Übertragung des chinesischen Kulturgeistes auf andre Länder, wie dies nach Korea (seit 372) und Japan (seit 552) geschehen ist.

## Kapitel XII

## DIE SCHULEN DES CHINESISCHEN BUDDHISMUS

Für den Nördlichen Buddhismus fehlte sowohl die einheitliche Kirchenorganisation als die Übereinstimmung des Dogmas. Die Folge davon war die Entstehung selbständiger Richtungen ohne festen Zusammenhang des Ganzen. Die Übertragung des Buddhismus auf China geschah daher auch nicht in einer einzigen Form, die maß-

gebend war und blieb, sondern die Lehre wurde zu verschiedenen Malen in den abweichenden Formen mehrerer Schulen eingeführt. So ist der chinesische Buddhismus von früher Zeit an in eine Anzahl von Secten zersplittert gewesen.

Wenn die erste Einführung des Buddhismus vielleicht in der Form des Hînayâna geschehen sein mag, so wird auch für die erste Periode keine Einheit der Lehre bestanden haben. Die einzelnen Mönche, die als Verkünder und Übersetzer wirkten, werden die abweichenden Meinungen der Richtung vertreten haben, denen sie selbst angehörten. Für diese erste Periode war der Buddhismus in China überhaupt ganz auf das stille Leben in den verhältnismäßig noch wenig zahlreichen Klöstern beschränkt und trat kaum an die Öffentlichkeit. Die Nachrichten, aus denen sich Schlüsse auf seinen damaligen Zustand ziehen lassen, sind daher sehr spärliche und unsichere.

Ein größerer Aufschwung trat für den chinesischen Buddhismus erst mit dem IV. Jahrhundert ein. Damals hatten die von Centralasien her eingedrungenen Lehren des Mahâyâna jedenfalls die älteren Formen, die möglicher Weise auf dem Boden des Hînayâna standen, den Buddhismus vollkommen verdrängt. Um 400 tritt auch zuerst deutlicher erkennbar die Bildung von Secten hervor, deren Zahl sich dann in den folgenden Jahrhunderten vermehrte.

Der Zusammenhang der chinesischen Secten mit den schon in Indien vorhandenen Schulen, denen sie zum Teil entsprechen sollen, ist recht zweifelhaft. Eine sichere Geschichte des Sectenwesens existiert nicht. Was aus den Überlieferungen der Klöster bekannt geworden ist, widerspricht sich vielfach. Die Angaben, die wir über die Schulen des chinesischen Buddhismus besitzen, sind überhaupt noch sehr unzulänglich, keineswegs zuverlässig und erschöpfend.

Die seit 400 hervortretenden besonderen Schulen werden zumeist dem zur Vorherrschaft gelangten Mahâyâna zugerechnet werden müssen. Wenn für einige von ihnen Hînayâna-Richtung behauptet wird, so ist dies doch keineswegs klar erwiesen. Da eine zuverlässige Tradition nicht vorhanden ist, sind zur Entscheidung dieser Frage nicht historische Angaben, die von vornherein zweifelhaft sind, maßgebend, sondern einzig der Charakter der bei diesen Schulen geltenden Texte.

Es handelt sich dabei aber vielfach um so subtile Einzelheiten philosophischer Auffassung und geringfügige Unterschiede der

Ordensregeln, daß es oft unmöglich ist, zu sagen, ob man sich damit noch auf dem Boden des Hînayâna oder schon auf dem des Mahâyâna befindet. Manche Dogmen und Sondergestalten der Buddhas und Bodhisattvas sind unbedingt kennzeichnend für das Mahâyâna, aber in der religiös-philosophischen Speculation verschwimmt oft die Grenzlinie beider Hauptrichtungen vollkommen.

Bei den meisten Schulen des Mahâyâna überwog der pragmatische Gesichtspunkt das Erkenntnisstreben. Der philosophische Charakter der buddhistischen Lehre trat bei ihnen gegenüber den religiösen Kultformen zurück. Nur die Meditations-Schule (Ch'an, Zen), die Bodhidharma begründete, hat in besonderem Maße die philosophischen Gedanken bewahrt und das mystische Element ausgestaltet. Die übrigen Secten waren, in China wie in Japan, wesentlich unphilosophisch.

Die Ch'an-Secte steht also durch ihre starke Betonung der Meditation und Mystik allein als eine esoterische Schule (tsung-mên) den sämtlichen andren als exoterischen Schulen (chiao-mên) gegenüber, die den religiösen Kult in den Vordergrund stellen. Eine Sonderstellung nimmt im Gesamtrahmen des Nördlichen Buddhismus die Tantra-Schule (Mi-tsung) ein, welche die stärkste Entartung von der reinen Lehre darstellt. Sie wird als „Geheimnisvolle Lehre" (mi-chiao) den andern „Deutlichen Lehren" (hsien-chiao) gegenübergestellt.

Der chinesische Buddhismus ist von seiner Einführung bis heute wesentlich eine Religion der Klöster gewesen und hat nie eine einheitliche Organisation als Kirche erlangt, wie der tibetische Lamaismus. In China war der Buddhismus ein Aggregat aus den zahllosen Atomen einzelner Klöster, die volle Selbständigkeit besaßen.

Für das Mahâyâna gab es keinen festen und allgemein gültigen Canon. So hat jede Richtung besondere Schriften zur Grundlage ihrer Lehren gemacht. Die einzelnen Schulen unterschieden sich vorzugsweise durch die Geltung bestimmter Texte, die bei ihnen für maßgebend gehalten wurden.

Weitere Merkmale der Unterscheidung lagen in den Methoden, die für die Erreichung der Seligkeit besonders empfohlen wurden. Insbesondere bildeten die Verehrung und Anrufung eines Buddha oder Bodhisattva sowie die verschiedenen Arten der Meditationsübungen Hauptpunkte der Abweichung.

Jede Secte hatte ihre führenden Hauptklöster, in denen ihre besondere Tradition gepflegt wurde. Diese haben auf Dogma und Kult erheblichen Einfluß ausgeübt. Trotzdem aber bestanden in den einzelnen Klöstern überall mannigfache Speciallehren mit localer Färbung. Auch innerhalb der gleichen Secte herrschte keine vollkommene Übereinstimmung.

Die Freizügigkeit der Mönche, die ihnen beliebigen Übertritt aus einem Kloster in das andere gestattete, gab Anlaß zur Übertragung besonderer Lehren und Praktiken. So ist auch zwischen den Schulen ein gewisser Synkretismus eingetreten, der die deutlichen Unterscheidungen im chinesischen Buddhismus überhaupt sehr schwierig macht. Die einzelnen Secten sind nicht scharf geschieden, sie laufen auf vielfache Weise in einander und haben sich häufig mehr oder minder vermischt. Es finden sich nicht nur gleiche Anschauungen in verschiedenen Schulen vertreten, sondern durch den mannigfachen Austausch sind selbst die Bezeichnungen schwankend und unsicher geworden.

Somit ist die Einteilung und Gruppierung der Schulen des chinesischen Buddhismus an sich schon unsicher. Die Angaben über die von den verschiedenen Richtungen vertretenen Lehren sind sehr abweichende. Für die Praxis kommt es mehr auf das einzelne Kloster an als auf die Secte, zu der es gerechnet wird. Die Schulnamen sind häufig nur eine allgemeine Etiquette.

Heutigen Tages sind die Unterschiede zumeist solche der Theorie, die mit der geübten Praxis keineswegs voll übereinstimmen, oder auch nur bloße Namen. Die Mönche in China sind in der Regel nicht imstande, brauchbare Information über ihre Schule zu geben und klare Angaben über deren Lehre zu machen. Die gründlich gebildeten und philosophisch geschulten Äbte bilden seltene Ausnahmen. Es sind daher auch die Mitteilungen, die in buddhistischen Klöstern aus angeblich sicherer Quelle gewonnen sind, mit größter Vorsicht aufzunehmen [256].

Man unterscheidet Zehn Schulen (shih-tsung) des chinesischen Buddhismus, die dort etwa zwischen 400 und 700 entstanden und später vom VII. bis XII. Jahrhundert nach Japan übertragen wurden. Sie werden zunächst in folgender Übersicht zusammengestellt:

| Name in China | Name in Japan | Einführung in China | Einführung in Japan | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. Chu-shê-tsung = Yu-tsung | Kû-sha-shû | um 560 | im VII. | im X. | in China in Verfall oder erloschen |
| 2. Ch'êng-shih-tsung = K'ung-tsung | Jô-jitsu-shû | um 400 | im VII. | im VIII. | |
| 3. Fa-hsiang-tsung = Tz'u-ên-tsung | Hos'-sô-shû | um 650 | im VII. | im X. | |
| 4. San-lun-tsung = Hsing-k'ung-tsung | San-ron-shû | um 400 | im VII. | im VIII. | |
| 5. Hua-yen-tsung = Hsien-shou-tsung | Ke-gon-shû | um 630 | im VIII. | im X. | |
| 6. T'ien-t'ai-tsung = Fa-hua-tsung = Chih-kuan-tsung | Ten-dai-shû | um 580 | um 800 | | rein chinesischen Ursprunges |
| 7. Lü-tsung = Nan-shan-tsung | Ris'-shû | um 650 | im VIII. | | |
| 8. Ching-t'u-tsung = Lien-tsung | Jô-do-shû | um 400 | 1175 | = Amidismus | |
| 9. Ch'an-tsung = Fo-hsin-tsung | Zen-shû = Bus'-shin-shû | 526 | im VIII. u. um 1200 | = Meditations-Schule | |
| 10. Mi-tsung = Chên-yen-tsung | Mis'-shû = Shin-gon-shû | um 720 | um 800 | = Tantra-Schule (Lamaismus in Tibet) | |

Die Schulen werden bei der näheren Besprechung der Kürze halber mit den Nummern dieser Übersicht bezeichnet.

Diese Schulen haben ihre Namen entweder nach dem Haupttexte, der für sie gilt, oder nach dem führenden Kloster ihrer Richtung, oder nach dem Stifter bezw. Begründer in China, oder auch nach besonderen dogmatischen Grundsätzen. Es sind daher mitunter mehrere Namen neben einander für die gleiche Schule gebräuchlich.

Die Reihenfolge ihrer Entstehung in China ist Nr. II, IV, VIII, IX, I, VI, III, VII, X.

Die ersten 5 dieser Schulen (I—V) sind in China bald wieder in Verfall geraten, zum Teil ganz erloschen oder in andren Richtungen, die erhalten blieben, aufgegangen. Heute bestehen in China nur noch die letzten 5 (VI—X).

Die Übertragung nach Japan erfolgte in 3 Perioden; zur T'ang-Zeit im VII. und VIII. Jahrhundert für Nr. I, II, III, IV, V, VII, IX und zu Beginn des IX. Jahrhunderts für Nr. VI und X, zur Sung-Zeit um 1200 für Nr. VIII und IX. In Japan sind namentlich Nr. VI, VIII, IX, X zur Blüte gelangt. Aber auch die andren

Schulen haben sich in Japan erhalten, die in China erloschen sind. Außerdem wurden im XIII. Jahrhundert in Japan zwei neue Secten begründet, die kein Vorbild in China hatten (Shin und Nichi-ren), so daß für den japanischen Buddhismus im Ganzen Zwölf Schulen gezählt werden [257].

Das japanische Mönchswesen hat durchaus seinen Ursprung in China gehabt. Doch haben die aus China stammenden Secten in Japan eine selbständige Entwicklung genommen, so daß sie dort zum Teil andre Formen zeigen.

In der europäischen Wissenschaft sind die buddhistischen Schulen zuerst in ihren japanischen Formen bekannt geworden, ohne daß man deren chinesischen Ursprung richtig kannte. Erst später sind die Verhältnisse des chinesischen Buddhismus und seiner Schulen näher untersucht worden, wobei sich die Grundlagen zeigten, aus denen die japanischen Zweige sich entwickelt haben.

Nr. I: Die Chü-shê-tsung nennt als Begründer ihrer Richtung den Vasubandhu (= Shih-ch'in oder T'ien-ch'in), der im IV. Jahrhundert lebte, zuerst dem Hînayâna angehörte und später ein Dogmatiker des Mahâyâna wurde [258]. Von ihm stammte aus der ersten Periode seines Lebens das Abhidharma-kośa-śâstra, das den realistischen Standpunkt der Sarvâstivâda vertrat, die zwar die Nichtexistenz von Seele und Ich lehrte, aber die Realität der empirischen Dinge (dharma) anerkannte. Dieses Werk wurde der Haupttext einer Schule, die sich danach Kośa-(Chü-shê-) Schule nannte. Wegen des von ihr vertretenen Realismus hieß sie auch „Schule der Wirklichkeit" (Yu-tsung).

Der Text wurde ins Chinesische übersetzt durch Paramârtha (= Chên-ti, 498—569), und dieser wurde damit der Begründer der Schule in China im Jahre 563. Sie wurde im VII. Jahrhundert nach Japan übertragen als Kû-sha-shû, geriet dagegen mit dem X. Jahrhundert in China in Verfall.

Nr. II: Die Ch'êng-shih-tsung beruft sich auf das Satya-siddhi-śâstra (= Ch'êng-shih-lun), ein Werk des Harivarman (= Chia-li-po-mo), das die Lehre der Sautrântika wiedergibt, nach der weder das Ich noch die Außenwelt Realität besitzen. Die Schule, die nach diesem Texte ihren Namen erhielt, hieß wegen ihres idealistischen Standpunktes auch „Schule

der Leerheit" (K'ung-tsung). Die Lehre der Sautrântika, die den Gegensatz zur Sarvâstivâda bezeichnet[259], steht dem Idealismus des Mahâyâna, der sich dann zum Nihilismus fortentwickelte, bereits sehr nahe.

Der Übersetzer und Einführer in China wurde Kumârajîva (= T'ung-shou) um 410. Die Schule wurde im VII. Jahrhundert nach Japan übertragen als Jô-jitsu-shû, erlosch dagegen in China schon im VIII. Jahrhundert.

Nr. III: Die Fa-hsiang-tsung, d. h. „Schule der Eigenschaften der Dinge" (dharma-lakṣaṇa, entspricht dem Madhyamayâna des Aśvaghoṣa (= *Ma-ming*), das diese Eigenschaften der Dinge als Schein hinstellte. Diese Lehre von der transscendentalen Idealität aller Erscheinungen wurde im IV. Jahrhundert durch Vasubandhu nach seinem Übertritt zum Mahâyâna ausgeführt in einem Werke Vidyâ-mâtra-śâstra, das zum Haupttexte der Schule wurde.

Der Pilger Hsüan-tsang hat diesen Text um 650 ins Chinesische übersetzt und ist damit der Begründer der Richtung in China geworden. Nach ihrem Hauptkloster in Ch'ang-an heißt sie auch Tz'u-ên-tsung. Sie wurde im VII. Jahrhundert nach Japan übertragen als Hos'-sô-shû, und geriet in China seit dem X. Jahrhundert in Verfall.

Nr. IV: Die San-lun-tsung entspricht dem Mâdhyamika des Nâgârjuna (= Lung-shu). Ihren Namen hat sie nach drei Texten (śâstra = lun), von denen zwei auf Nâgârjuna, einer auf Âryadeva zurückgehen[260]. Wegen des darin ausgesprochenen Nihilismus heißt sie auch „Schule der Leerheit des Wesens der Dinge" (Hsing-k'ung-tsung).

Die Schule wurde in China eingeführt durch Kumârajîva um 410, erlosch dort aber schon im VIII. Jahrhundert. Die Übertragung nach Japan geschah im VII. Jahrhundert als San-ron-shû.

Nr. V: Die Hua-yen-tsung hat ihren Namen nach ihrem Haupttexte, dem Avataṃsaka-sûtra (= Hua-yen-ching), einem Abschnitte des chinesischen Tripiṭaka dem Nâgârjuna zugeschrieben. Nach ihm begründete der Mönch Tu-shun (556—640) eine besondere Meditationsübung, deren Methode weiter ausgebildet wurde durch *Fa-ts'ang (= Dharmagupta), der um 700 starb und den* Ehrentitel Hsien-shou-ta-shih erhielt. Ihm zu Ehren wurde die

Schule auch Hsien-shou-tsung genannt. Tu-shun, ihr eigentlicher Begründer wurde als eine Verkörperung des Mañjuśri angesehen.

Diese Richtung lehrte, daß Buddha seine Lehre, je nach dem Verständnis der Hörer, in fünf verschiedenen Fassungen verkündet habe, von denen das Avataṃsaka-sûtra die höchste darstelle[261]. Nach Japan wurde die Schule im VIII. Jahrhundert übertragen als Ke-gon-shû, in China geriet sie vom X. Jahrhundert ab in Verfall.

Rein chinesischen Ursprunges sind die beiden Schulen Nr. VI und VII.

Nr. VI: Die T'ien-t'ai-tsung wurde begründet durch Chih-k'ai oder Chih-chê (531—597), einen berühmten Schriftsteller, von dem 22 Werke des chinesischen Tripiṭaka herrühren sollen. Den Namen hat sie nach ihrem Hauptkloster auf dem T'ien-t'ai-shan, südlich Ning-po. Ihr Haupttext ist das Saddharma-puṇḍarîka-sûtra (= Miao-fa-lien-hua-ching, abgekürzt = Fa-hua-ching), weshalb sie auch Fa-hua-tsung genannt wird.

Diese Schule sucht die Extreme auszugleichen und läßt die realistische und die idealistische Auffassung neben einander bestehen. Die Widersprüche in den Texten sollen durch angemessene Auslegung aufgehoben werden. Für die tiefere Anschauung ist der Kernpunkt aller Systeme der gleiche. Jeder Mensch hat in sich die Natur des Buddha, und er kann ein Buddha werden, wenn er diese Anlage richtig entwickelt. Zu diesem Ziele ist Studium und Meditation gleichmäßig anzuwenden. Danach heißt die T'ien-t'ai-Secte auch „Schule des Wissens und der Versenkung" (Chih-kuan-tsung)[262]. Der Götterkult und die Verehrung der Idole wird für das Volk zugelassen, für den wahren Buddhisten aber als entbehrlich angesehen.

Diese Secte wurde um 800 als Ten-dai-shû nach Japan übertragen, wo sie zu hoher Blüte gelangte.

Nr. VII: Die Lü-tsung, „Schule der Disciplin" (vinaya), wurde begründet von Tao-hsüan (595—667). Als Haupttext stützt sie sich auf das Dharmagupta-vinaya (= Szu-fên-lü), das die realistische Lehre der Sarvâstivâda enthält. Ihr Hauptkloster liegt auf dem Pao-hua-shan am Yang-tse, östlich Nan-king.

Diese Schule vertritt einen pragmatischen Standpunkt und bewertet die Praxis höher als die Theorie. Durch Nachdenken über

die Ordensvorschriften soll der Mensch sein Herz läutern, in seinen Handlungen soll er die moralischen Grundsätze befolgen. An die Stelle der Meditation setzt sie das Recitieren der heiligen Schriften. Ihre Klöster haben daher statt der Meditationshalle (ch'an-t'ang) eine Recitationshalle (nien-Fo-t'ang). Es besteht die strenge Vorschrift, nach Mittag keine Mahlzeit mehr zu genießen.

Die Vinaya-Schule wird auch „Schule des Südgebirges" (Nan-shan-tsung) genannt. Sie ist im VIII. Jahrhundert nach Japan gekommen als Ris'-shû, hat aber dort keine erhebliche Rolle gespielt.

Nr. VIII: Der Glaube an den Buddha Amitâbha und sein Westliches Paradies fand besondere Betonung durch eine Richtung des Mahâyâna, die „Schule des Reinen Landes", Ching-t'u-tsung. Als ihr Begründer wurde der indoskythische Mönch Lokâkṣin in der zweiten Hälfte des II. Jahrhunderts angesehen. In China wurde die Secte organisiert durch Hui-yüan oder Yüan-kung (333 bis 416). Ihre Haupttexte sind diejenigen Schriften, die der Verherrlichung des Amitâbha dienen[263]. Sie heißt auch „Schule des Lotus" (Lien-tsung). Nach Japan wurde sie Ende des XII. Jahrhunderts übertragen als Jô-do-shû. In beiden Ländern, China und Japan, hat sie sehr starken Einfluß erlangt.

Diese Schule begründete eine neue Religionsform, die vollständig vom eigentlichen Buddhismus abwich. Im Mittelpunkt ihrer religiösen Verehrung steht die Gestalt des Amitâbha. Dieser Dhyâni-Buddha hat den historischen Buddha Śâkyamuni ganz verdrängt. Man bezeichnet daher diese Schule als „Amidismus". Außer stiller Meditation wird die ständige Anrufung des göttlichen Buddha als eine Form des religiösen Kultes gefordert. Der Name des Amitâbha wird unausgesetzt gepriesen in dem Stoßgebet „Verehrung (namas) dem Buddha Amitâbha" (nan-wu-A-mi-t'o-Fo, na-mu-A-mi-da-Butsu).

Die philosophische Auffassung ist der Relativismus. Es wird weder das Subjective noch das Objective geleugnet. Die Erscheinungen haben zugleich subjective und objective Wirklichkeit. Das innere Wesen des Menschen wird erleuchtet durch beständiges Denken an Buddha. Die Gebetsübung ist das Mittel, die Wiedergeburt im Paradiese zu erlangen, mit der die Befreiung aus den irdischen Wiedergeburten eintritt.

Die Schule zeigt den directesten Weg der Erlösung. Ihr Ziel ist die positive Seligkeit im Westlichen Paradiese (Sukhâvatî). Dies ist das „Reine Land" (Ching-t'u, Jô-do), in dem Amitâbha herrscht. Dieser Weg steht allen Menschen offen ohne Unterschied, Männern und Frauen, Mönchen und Laien, Alten und Jungen, Reichen und Armen, Weisen und Einfältigen durch die Gnade der barmherzigen Gottheit. Andre Methoden bringen nur schrittweise Annäherung an das Ziel, auf das der Weg des Reinen Landes rasch und sicher zueilt.

Diese bequeme Lehre ist die Form, in der der Buddhismus in Ostasien seine Volkstümlichkeit erlangt hat. Sie bedeutet eine vollkommene Umkehrung der in Buddhas ursprünglicher Lehre gegebenen Gedanken. In der Anrufung der Gnade des Amitâbha ist der Buddhismus *ganz zur* populären Religion *geworden.*

Nr. IX: Bodhidharma, der 28. Patriarch, der 526 seinen *Sitz von Indien nach China verlegte, wurde dort der Begründer der* Meditations-Schule, Ch'an-tsung. Sie betont vor allem die mystische Versenkung (dhyâna = ch'an, zen). Die Meditation, die im ursprünglichen Buddhismus eine hervorragende Rolle gespielt hatte, war in den Schulen des Mahâyâna, die eine praktische Entwicklung in religiösem Sinne genommen hatten, an Bedeutung zurückgetreten. Sie wurde von Bodhidharma zur Hauptsache gemacht und zu einer bestimmten Praxis entwickelt. Er kehrte damit in die Bahnen des Yoga zurück.

Die Übung der Meditation ist das Mittel zur Aufhebung aller Empfindungen und Vorstellungen, um die Wahrheit intuitiv zu erfassen. In stufenweisem Fortschreiten wird die Ausschaltung aller aufsteigenden Gedanken angestrebt, so daß zuletzt ein Aufhören des Bewußtseins erreicht wird. In diesem Zustande der „Leerheit" wird in der eignen, von ihren äußeren Fesseln befreiten Menschennatur der vollkommene Buddha erkannt. Daher heißt die Lehre des Bodhidharma auch die „Schule vom Herzen Buddhas" (Fo-hsin-tsung).

Die Hauptforderung dieser Richtung ist Verinnerlichung. Daher wird kein Wert gelegt auf äußere Form. Die innere Verfassung ist nicht abhängig von der Befolgung bestimmter Vorschriften. Die Wahrheit liegt im eignen Inneren. Daher hat diese Schule keinen für bindend angesehenen Text. Sie verwirft die Buchweisheit und

*verzichtet auf das Studium. Sie geht sogar so weit, daß sie grund*sätzlich keine Aufzeichnung der Lehren gestattet, sondern nur mündliche Unterweisung in Theorie und Praxis [264]. Es ist daher auch beliebige Auslegung für alles möglich.

Die Ch'an-Schule ist die am meisten philosophische Richtung des Nördlichen Buddhismus. Ihre Lehre ist eine consequente Fortentwicklung der Philosophie des Nâgârjuna. Alle Erscheinungen, *die unsren Sinnen gegeben sind, haben keine Realität. Sie werden* stets aufgefaßt als Gegensätze. Ein Unterschied der verschiedenen Formen ist aber in Wirklichkeit gar nicht vorhanden. Das Positive und das Negative sind keine Widersprüche, sondern bilden eine Einheit, in der das wahre Wesen beruht.

Nichts ist wirklich mit Ausnahme des Inhaltes unsrer Gedanken. Worte sind nur Hemmschuhe der Gedanken, Schriften bestenfalls Commentare zum persönlichen Erleben. Transscendentale Einsicht wird nur gewonnen aus der directen Verbindung mit dem inneren Sein der Dinge. Deren äußere Eigenschaften verdunkeln nur die Erkenntnis des wahren Sinnes. Die Wahrheit liegt in der Relativität. Alle Gegensätze sind belanglos.

Es ist also auch das Weltliche gleichberechtigt mit dem Geistigen. Es gibt keinen einzig berechtigten Standpunkt. In der Verwandtschaft der Dinge besteht kein Unterschied von Groß und Klein. Das Atom und das All enthalten gleiche Möglichkeiten. Die Gegenwart ist die sich bewegende Unendlichkeit.

Die durchgängige Relativität der Erscheinungswelt und der Lebensformen macht die constante Anpassung an unsre Umgebung zur Lebenskunst. Das Leben ist eine Komödie, die für uns an Interesse gewinnt, wenn wir stets die richtige Stellung zum Ganzen einhalten. Das Geheimnis des Erfolges im Drama dieser Welt liegt in der Erkenntnis der Relativität des Ganzen, die nur in unsrer Vorstellung des Einzelnen getrennt erscheint.

*Die Lehre der Ch'an-Secte bezweckt die Erwerbung tieferen* Wissens aus dem eignen Inneren. Auf dem Wege der Meditation soll der Mensch die Welt als sein Ich und sein Ich als die Welt erkennen. Leben und Tod sind nur wie die beiden Teile eines Atemzuges, das Einatmen und das Ausatmen. Himmel und Hölle liegen im eignen Herzen. Der gegenwärtige Augenblick ist das Entscheidende, nicht Vergangenheit und Zukunft. Alles hat ewigen Sinn. Alles ist Buddha. *Alles ist Ich, und Ich ist Buddha.*

In der Kette der Wiedergeburten sind den Wesen die verschiedensten Möglichkeiten gegeben. Ihr Handeln bestimmt die Daseinsform. Mit allen activen Taten aber bleiben sie immer innerhalb derselben trügerischen und leidvollen Existenz. Der Weg des Karman *führt nie zur Befreiung. Die Erlösung liegt vielmehr im Inne*werden der Wahrheit. Zu diesem Ziele höchster Erkenntnis gelangt der Mensch durch die Meditation. Die Versenkung führt ihn zur Vereinigung mit Buddha. Durch einen Vorgang innerer Erleuchtung kann Jeder ein vom Irrtum erlöster Buddha werden.

Die Moralvorschriften und das menschliche Handeln, deren Beurteilung immer nur bedingt richtig sein kann, erscheinen als belanglos gegenüber der Forderung der vollsten Versenkung in das eigne Wesen. Es wird daher keine feste Formel gegeben, und nichts soll zu bindendem Gesetz werden. Dem religiösen Dogma und den Übungen der Frömmigkeit steht daher die Ch'an-Secte mit vollster Freiheit gegenüber. Śâkyamuni oder die andren Buddhas sind ihr keine Götter, die sie im Kult verehrt oder an die sie sich mit Gebeten wendet.

Es *giebt im Geiste dieser Schule einerseits nichts Kleines, das nicht* unendlich groß wäre, andrerseits aber auch nichts Großes, das nicht von besonderem Standpunkt als ein Belangloses betrachtet werden könnte [265]. Die Neigung, in allen Dingen die Hohlheit äußerer Form darzutun, hat unvermeidlich auch zu kynischer Verzerrung geführt [266].

*Die Ch'an-Secte heißt auch „Schule der gepflückten Blume"* (Nien-hua-tsung) mit Anspielung auf die Erzählung, daß Buddha auf dem Geierberge vom Gotte Brahmâ eine Blume erhalten und diese lange schweigend in der Hand gehalten habe, womit er die Lehre der Meditation verkündet hätte, worin er nur von Kâśyapa verstanden worden sei.

*Die besondere Art der Meditation, die Bodhidharma einführte,* besaß Einzelpraktiken, die den indischen Yoga-Übungen entsprachen, aber auch vielfach übereinstimmten mit der Atemregulierung und Übung des „Wu-wei" im chinesischen Taoismus. Das Zählen der Atemzüge diente zur Vorbereitung der Versenkung, bei der Empfinden und Vorstellen ausgeschaltet werden sollten. Die Gegenstände der Contemplation waren vor allem die Leerheit (k'ung-kuan) und das Nicht-Ich (wu-wo-kuan), ihr höchster Grad war die unmittelbare Anschauung des Buddha-Wesens (k'an-nien-Fo). Obgleich bestimmte Vorschriften nicht für bindend angesehen wurden, sind

später durch besondere Arten der Meditation Unterscheidungen zwischen den einzelnen Klöstern entstanden. Die Klöster bestanden nur aus den Wohnräumen der Mönche und einfachen Meditationshallen und waren nicht mit Tempeln verbunden.

* * *

Die Meditations-Schule steht abseits von den andren Richtungen des Mahâyâna, von denen ihr nur die T'ien-t'ai-Secte in gewisser Weise verwandt ist. Innerhalb des chinesischen und japanischen Buddhismus nimmt sie eine hervorragende Stellung ein. Sie hat in China einen starken taoistischen Einschlag erhalten.

Während die Verehrung des Amitâbha nach der Richtung der Ching-t'u-Schule und später auch die abergläubischen Praktiken des Tantrismus, die von der Mi-tsung (Nr. X) vertreten wurden, die populären Formen des Buddhismus beim chinesischen Volke wurden, bedeutete die Lehre der Ch'an-Secte mit ihrem philosophischen Relativismus und ihrer contemplativen Mystik die Religion der freien Geister, der namentlich Gelehrte, Künstler und Dichter angehört haben.

Im Sinne einer vertieften und verfeinerten Lebenskunst sind im Kreise der Ch'an-Secte buddhistische und taoistische Gedanken ineinander geflossen. Geschieden von den groben Formen des religiösen Taoismus hatte sich in China ein besonderer ästhetischer Taoismus entwickelt, der sich leicht mit der buddhistischen Mystik verbinden konnte. Aus beiden bildete sich eine halb stoische, halb epikureische Weltanschauung selbständiger und geistig hervorragender Menschen, die für die Entwicklung des ostasiatischen Geisteslebens von großer Bedeutung gewesen ist.

So haben die Lehren der Ch'an-schule namentlich auf die Kunst in China und Japan tiefen Einfluß ausgeübt. Ihre Wirkung war, dem Volkscharakter entsprechend, eine verschiedene. In China riefen sie eine Steigerung des Naturgefühls hervor und brachten so ein Aufblühen der Landschaftsmalerei. Erst im Lichte des mystischen Buddhismus in seiner Verbindung mit den philosophischen Gedanken des älteren Taoismus, wie sie von einer Elite der chinesischen Gesellschaft gepflegt wurden, werden manche subtile Erscheinungen des Kulturlebens der T'ang- und Sung-Zeit verständlich.

Poesie und Malerei haben in diesen Perioden in China unter dem starken Einfluß der Ch'an-Schule gestanden. Besonders in der Malerei hat diese mystische Weltanschauung ihren höchsten Triumph

gefeiert. Das Gemälde bedeutete ihr ein Gleichnis für Natur und Leben, religiöse Lehre und philosophische Weisheit. Mit kleinsten Andeutungen wurde der vollständige Traum des Ganzen hervorgerufen. So entstand die Poesie des Kleinen und Unscheinbaren in der ostasiatischen Kunst.

Der ästhetische Kult ging von China nach Japan über und erfuhr dort eine fast noch liebevollere Ausbildung. Die Vorliebe für die kleinste Form und den knappsten Ausdruck erlangte vollkommene Herrschaft. Der Geist der Zen-Secte prägte sich in den minutiösen Ceremonien des japanischen Lebens aus, deren feinstes Symbol der Thee-Kult (cha-no-yu) ist[267].

Die geistige Überlegenheit der Zen-Richtung in Japan hat dort auf die führenden Klassen tiefen Eindruck gemacht. Während der Glaube an Amida und sein Paradies mehr zur Volksreligion bestimmt war, wurde die Zen-Lehre vom XIII. Jahrhundert ab am Hofe der Shô-gun und in den Kreisen des Adels herrschend. Sie erhielt dabei, als ein Bestandteil der Überzeugungen des Soldaten-Standes, eine besondere Färbung. Die buddhistische Weltüberlegenheit und Todesverachtung verband sich mit dem nationalen Geiste des japanischen Volkes zu der typischen Ritter-Moral des Bu-shi-dô.

* * *

Die Nachfolger des Bodhidharma in der Patriarchenwürde waren zugleich die Häupter der Ch'an-Secte. Auf den Stifter folgten Hui-k'o (Ei-ka), Sêng-ts'an (Sô-san), Tao-hsin (Dô-shin), Hung-jên (Kô-nin). Mit zwei Schülern des Letztgenannten teilte sich die Schule in zwei Zweige, einen Nördlichen unter Shen-hsiu (Shin-shû) und einen Südlichen unter Hui-nêng (Ei-nô). Ersterer betonte die praktische Meditation, Letzterer die philosophische Speculation. Sie heißen auch Pei-chien (Hoku-zen), „die Nördliche Schule, die allmählich zur Erlösung führt", und Nan-tun (Nan-ton), „die Südliche, die plötzlich erlöst".

Der Nördliche Zweig hatte noch vier Oberhäupter in directer Linie und geriet dann in Verfall. Der Südliche Zweig, der sich als die rechtmäßige Fortsetzung der echten Lehre des Bodhidharma betrachtete und daher auch Tsu-shih-Ch'an (Zo-shi-Zen) nannte, teilte sich unter Nachfolgern des Hui-nêng (Ei-nô) wieder in fünf Äste (wu-chia), nämlich: Lin-chi (Rin-zai), Hui-yang (Gi-gô), Ts'ao-tung (Sô-tô), Yün-mên (Um-mon), Fa-yen (Hô-gen).

Von diesen Teilsecten waren nur zwei von Bedeutung, die nach einem Orte in Shan-tung benannte Lin-chi (Rin-zai), begründet von J-hsien (Gi-gen), und die Ts'ao-tung (Sô-tô), deren Stifter Tung-shan (Dô-zan) war. Die Hui-yang erlosch in der Sung-Zeit.

Die Lin-chi-Secte teilte sich abermals in zwei Untersecten, Huang-lung (Ô-ryû) und Yang-chi (Yô-gi). Eine Abzweigung der Letzteren war die Secte von Huang-po (Ô-baku), nach ihrem Kloster Huang-po-shan benannt.

Die Übertragung der Meditationsschule nach Japan erfolgte in zwei Perioden, zuerst im VIII. Jahrhundert in der Form des Nördlichen Zweiges, später um 1200 in der Form des Südlichen Zweiges, und zwar des Rin-zai- und Sô-tô-Astes. Die Zen-Secte hat in Japan einen außerordentlichen Aufschwung genommen und ihre eigne Entwicklung gehabt [268].

* * *

Nr. X: Die „Schule des Geheimnisses", Mi-tsung, hat sich durch Aufnahme fremder Elemente am weitesten von der Basis der reinen Lehre Buddhas entfernt und am stärksten dem niederen Volksbedürfnis angepaßt. Sie hat sich durch das Einfließen des indischen Tantrismus und des chinesischen Exorcismus zum abergläubischsten Zweige des Buddhismus entwickelt und stellt dessen populärste Entartung dar.

Sie beruft sich als Begründer auf Nâgârjuna oder Asaṅga (= Wu-chao), den Stifter der Yogâcâra-Schule des Mahâyâna im IV. Jahrhundert, und auch auf den Bodhisattva Samantabhadra (= P'u-hsien). Ihre Entstehung wird nicht das Werk einer bestimmten Persönlichkeit sein, sondern das Resultat allmählicher Umgestaltung und Verschmelzung mit jenen Elementen, die auf den Buddhismus von außen her zu seiner Popularisierung einwirkten.

Die Einführung in China geschah durch Vajrabodhi (= Chin-kang-chih), Śubhakara (= Shan-wu-wei) und Amogha (= Pu-k'ung), die zu Anfang des VIII. Jahrhunderts tätig waren. Ihre um 730 verfaßten Schriften bilden die wichtigsten Texte der Schule. Die Lehre galt als geheim, was der Name Mi-tsung ausdrückt. Infolge des häufigen Gebrauches von Zauberformeln (mantra = chên-yen) wurde die Schule auch Chên-yen-tsung (Shingon-shû) genannt.

Ein berühmter Vertreter ihrer Richtung war um 800 Hui-kuo (Kei-kwa). Zu ihm kam als Schüler der japanische Mönch Ku-kai

(= Kô-bô Dai-shi), der dann in Japan der Stifter der Shin-gon-Secte wurde [269]. In Tibet ist diese Schule die Grundlage des ganzen dortigen Buddhismus geworden, der den Samantabhadra als seinen legendären Begründer ansieht. Die besondere Entwicklung in diesem Lande führte zur Entstehung des Lamaismus [270].

Die religiöse und superstitiöse Seite überwiegt in dieser Richtung ganz die philosophische. Die höchste Verehrung findet die Trinität von Śâkyamuni, Amitâbha, Vairocana. Die Bodhisattvas Samantabhadra, Mañjuśrî, Padmapâṇi-Avalokiteśvara genießen besonderes Ansehen. Im Kult dieser Secte ist das Pantheon des Nördlichen Buddhismus mit Einschluß der Hindu-Mythologie zu seinem größten Umfange entwickelt worden [271].

* * *

*Zauberformeln und Bannsprüche (mantra) finden sich schon in* den ältesten Texten des Veda, namentlich im Atharva-Veda. Sie bilden einen wesentlichen Bestandteil der Purâṇa in der jüngeren Litteratur des Hinduismus. Von dieser Quelle aus sind sie auch, etwa vom IV. Jahrhundert ab, in die Sûtra des Mahâyâna eingedrungen. Den umfangreichsten Gebrauch machten davon die vişṇuitischen und śivaitischen Secten in Indien, von deren *Kult der Nördliche Buddhismus erheblich beeinflußt worden ist.*

Der Yoga-Praxis gehörte der Gedanke an, daß die Übung der Askese und Meditation Zauberkräfte (ṛddhi, iddhi) verleihe. Aus der Verbindung des alten Yoga mit dem jüngeren Śiva-Kulte entstand dann der Yoga-Tantra. Die mystischen Geheimlehren der Asketen verschmolzen mit dem religiösen Aberglauben der grobsinnlichen Volksphantasie, philosophische Gedanken erfuhren eine *Umdeutung im Sinne der Magie, die Gebetsformeln wurden zu* Zauberbeschwörungen, jede Äußerlichkeit erhielt mystisch-magische Bedeutung.

So entstand das Tantra-System, das eine umfangreiche Litteratur entwickelte, die wesentlich auf dem Boden des Śivaismus stand, aber auch in größerem Umfange in die Sûtra des Mahâyâna überging. Die Lehren der Mâdhyamika- und Yogâcâra-Schule wurden *verknüpft mit den mystisch-asketischen Übungen des Yoga* und den religiösen Riten des Śiva-Kultes.

In der Tantra-Litteratur findet sich daher die Anrufung buddhistischer und hinduistischer Gottheiten, verbunden mit magischen Zauber-

sprüchen (dhâraṇî = chou) und symbolischen Fingergesten (mudrâ = fa-yin). Einzelne Worte hatten Zauberkraft und jedes Zeichen wurde zum Beschwörungsmittel. Auch Gedanken und Wünsche besaßen geheime Kraft. So entstand ein geistloser Formelkram, ein wüstes Kauderwelsch geheimnisvoller Silben, deren mechanische Wiederholung den Zwecken des Zauberaberglaubens diente.

Es gab Beschwörungsformeln für Wetter und Regen, gegen bösen Einfluß der Gestirne, zür Heilung von Krankheiten, gegen Gift, für Sieg im Kriege, zur Verlängerung des Lebens, zur Beeinflussung der Wiedergeburt und Erlangung der Seligkeit im Paradiese, zur Abwehr wilder Tiere und Überwindung von Schlangengift, um Geburt von Söhnen oder Töchtern, Hilfe gegen Dämonen, Herbeirufung eines Bodhisattva usw. Sinnlose Anrufungen, ständige Wiederholung bestimmter Silben, wie des mystischen Lautes „om" dienten der Erwerbung magischer Kraft und Ausübung geheimer Zauberkunst (siddhi) [272].

Solche Beschwörungsformeln (dhâraṇî) finden sich als Bestandteile im Texte der Sûtra oder zu besonderen Sammlungen vereinigt. Auch in die Regeln für das Mönchsleben wurden Zaubersprüche eingeschaltet. Die buddhistischen Schriften selbst wurden als Zaubertexte verwandt, ohne Rücksicht auf ihren Inhalt. Diese Tantra-Litteratur enthält weder Sinn noch Vernunft, auch nicht eigentlichen Buddhismus, es sind śivaitische Lehren unter der äußeren Form von Verkündigungen durch Buddha. Darin sind alle Scheußlichkeiten der indischen Götzenkulte aufgenommen, mit einem wüsten Hokuspokus von Zauberworten, Zauberkreisen (maṇḍala) und symbolischen Figuren.

Diese Praktiken des Zauberaberglaubens dienen sowohl der Verehrung der Buddhas und Bodhisattvas als der in das Pantheon des Mahâyâna aufgenommenen Hindu-Gottheiten. Unter Letzteren treten auch die weiblichen Figuren (Śakti) hervor. Aus dem Śivaismus ist in die Tantra-Schule des Buddhismus auch das erotische Moment eingedrungen. Im Lamaismus treten Götterpaare auf, die in der Stellung des Coitus dargestellt werden. Der Phallus-Kult zeigt sich mit seinen Symbolen (liṅga-yoni) [273].

Die in barbarischem Sanskrit geschriebene Tantra-Litteratur hat in Nordindien, Tibet und China außerordentliche Verbreitung gefunden. Einige Werke dieses greulichen Unsinns hat man dem Nâgârjuna zugeschrieben. In Tibet fand der Tantrismus in Ver-

bindung mit einem einheimischen Zauberglauben besondere Ausgestaltung und entwickelte ein phantastisches Götter-Pantheon [274]. Er erhielt dort eine kirchliche Organisation und wurde so zum Lamaismus. In dieser Form fand er von 1200 ab auch in China *Eingang* [275].

Die Tantra-Schule heißt auch „Schule der Benetzung des Scheitels" (kuan-ting-tsung) nach einer Wasserweihe, die in Tibet als eine religiöse Amtsübermittlung geübt wurde. Die Legende hat solche Besprengung auch für eine Institution des Nâgârjuna erklärt [276].

* * *

Von den Zehn großen Schulen haben sich mancherlei kleinere abgezweigt mit unwesentlichen Unterscheidungen in Lehre und Kult oder Eigentümlichkeiten localer Färbung. Die große Selbständigkeit der einzelnen Klöster hat die Bildung von Spaltungen außerordentlich begünstigt. Vielfach wurde auch nur ein andrer Name für die gleiche Form gewählt. Der chinesische Buddhismus bietet das Bild *weitgehendster Zersplitterung*.

Unter dem Einfluß der buddhistischen Lehre sind auch allenthalben *Wohltätige Vereine* und *Laien-Gesellschaften* entstanden, die in mehr oder weniger enger Fühlung zu den Mönchsklöstern standen. Diese hatten in der Regel den Grundsatz vegetarischen Lebens, beobachteten gewisse Moral-Vorschriften und übten religiöse Ceremonien in den Tempeln. Solche freiwillige Vereinigungen haben dann oft auch den Charakter buddhistischer Secten angenommen, wie z. B. die Wu-wei-chiao, die auch besondere Schriften besitzt.

Derartige Gesellschaften haben vielfach buddhistische und taoistische Grundsätze gleichzeitig vertreten, wie beide Systeme im religiösen Leben des Volkes überhaupt zusammengeflossen sind. Unter dem Deckmantel religiöser Gemeinschaften und vorwiegend in der Gestalt buddhistischer Laien-Secten sind in China zahlreiche *Geheimgesellschaften* (*pi-mi-chiao-hui*) *gebildet worden*, die neben gemeinnützigen Absichten auch sociale Zwecke und politische Ziele verfolgten. Unter wechselnden Namen sind sie zu allen Zeiten aufgetreten und haben oft in der Geschichte des Landes eine wichtige Rolle gespielt.

* * *

## Kapitel XIII

## KLÖSTER UND TEMPEL, MÖNCHE UND PRIESTER

Im alten Indien gab es keine Göttertempel als religiöse Kultstätten. Sie entstanden erst mit der Entwicklung des jüngeren Hinduismus bei den Secten des Viṣṇu- und Siva-Dienstes. Mit der Übernahme des brahmanischen Götterwesens entstand auch im Nördlichen Buddhismus das Bedürfnis nach Tempeln für den religiösen Kult.

Für das Leben der Mönche waren schon im ältesten Buddhismus feste Niederlassungen errichtet worden. In den dem Orden (saṅgha) geschenkten Hainen (vana) wurden Klöster (vihâra, saṅghârâma) erbaut. An den dem Gedächtnis des Meisters geweihten Orten befanden sich Stûpa's als Reliquienbehälter oder Erinnerungsdenkmäler, und in ihrer Nähe richtete man bald auch Versammlungshallen (caitya) für die Gläubigen ein.

Mit der Ausbreitung der Lehre und der Spaltung der Ordensgemeinschaft in verschiedene Schulen erhielt das Klosterwesen großen Umfang. Die Secten des Mahâyâna übten zum größten Teil einen religiösen Kult, der besondere Tempelbauten erforderte. Vom Tempel als Kultstätte aber waren die Klostergebäude als Wohnstätten der Mönche stets getrennt. Das Kloster war für die Mönche bestimmt, der Tempel für die Laien. Das Leben der Ordensmitglieder war ein abgeschlossenes, der Gottesdienst des Volkes ein öffentlicher.

In China entstanden die ersten buddhistischen Klöster in der Hauptstadt Lo-yang[277]. Solange die Lehre nur von Ausländern vertreten war, blieb ihre Anzahl gering, erst infolge des Aufschwunges des Buddhismus seit dem IV. Jahrhundert erhielt das Klosterwesen größeren Umfang, der mit der Entstehung der verschiedenen Schulen erheblich zunahm. Für die einzelnen Richtungen des Mahâyâna wurden in allen Teilen des Reiches zahlreiche Klöster und Tempel erbaut.

Jede Secte hatte ihre Hauptklöster, die in der Geschichte ihrer Entwicklung führend waren[278]. Besonders zahlreich waren sie in der Provinz Chê-kiang, namentlich in der Umgegend von Hang-chou und Ning-po. Sie wurden meist an landschaftlich schönen Punkten erbaut, vor allem auf bewaldeten Bergen. Hierbei hat der Buddhismus oft für die Anlage seiner Heiligtümer angeknüpft an die seit Alters in China verehrten Berge.

Der Kuan-yin als Heiligtum geweiht wurde die Insel P'u-t'o-shan in der Chou-shan-Gruppe. Der Ê-mi-shan bei Chia-ting-fu in Szu-ch'uan (3350 m hoch), ein heiliger Berg der Chinesen in alter Zeit, wurde mit zahlreichen buddhistischen Klöstern geschmückt [279]. Auch in der Nähe der nördlichen Hauptstadt Peking liegen buddhistische Tempel, namentlich in den West-Bergen (Hsi-shan) [280].

Die Tempel sind meist einstöckige Gebäude, die aus 3 Hallen mit 3 Höfen bestehen. Daran schließen sich die Klosterbauten mit besonderer Umfassungsmauer. Am Eingange stehen die Vier Welthüter (T'ien-wang) und andre brahmanische Gottheiten. In der Haupthalle (ta-hsiung-pao-tien) sind die Statuen der buddhistischen Gottheiten, meist eine Trias [281], aufgestellt, Figuren der Schüler Buddhas (Lo-han), auch Scenen aus der Buddha-Legende oder symbolische Darstellungen der Tugenden usw.

In buddhistischen Tempeln werden auch Götter des taoistischen Pantheons und der Staatsreligion verehrt, wie es der Synkretismus im modernen chinesischen Religionsleben mit sich bringt. Aus fremden Systemen haben in den buddhistischen Kult namentlich Eingang gefunden der Kriegsgott Kuan-ti, der populäre Reichtumsgott Ts'ai-shen, die Glücksgötter, der Küchengott Tsao-wang, der Gott der Litteratur Wèn-ch'ang, auch Confucius und Lao-tse, sowie die Schutzpatrone der Berufe.

Mit den Klöstern sind Meditationshallen (ch'an-t'ang) verbunden und ein Predigtsaal, mitunter auch Schulen für den Unterricht in den heiligen Schriften, Bibliotheken und Druckereien. Nebenbauten sind Glockentürme (chung-lou) und Pagoden (fu-t'u). Letztere, als Fortbildungen der Stûpa, die ursprünglich zur Aufnahme von Reliquien und als Gräber für buddhistische Priester sowie als Monumente zur Erinnerung und zu Ehren Buddhas dienten, wurden dann auch als bloße Schmuckbauten errichtet. Sie sind in Verbindung mit dem populären Aberglauben Bestandteile der chinesischen Landschaft geworden, von denen die geomantische Verbesserung des Fèng-shui abhängt [282].

Die buddhistischen Tempel werden durch freiwillige Gaben der Gläubigen unterhalten. Laien, die der Lehre anhängen, machen Stiftungen für die Klöster, geben Geld zur Ausschmückung der Tempel, zum Abhalten von Festen und Lesen von Messen. Solche reiche Stifter (shih-chu = dânapati) übernehmen auch als Gelübde zeitweise das Leben der Mönche und treten vorübergehend in ein Kloster ein, wie dies auch manche Kaiser getan haben.

Den Mönchen werden häufig Tiere zur Pflege übergeben. Es entstehen dann bei den Klöstern Tierasyle (fang-shêng-yüan). Vielfach werden auch Fremde in den Klöstern als Gäste aufgenommen und Tempel zum Sommeraufenthalt vermietet.

Von besonderer Bedeutung sind die buddhistischen Tempel als Kunststätten. Die Verehrung der Gottheiten im Mahâyâna gab Anlaß zu deren Darstellung als Statuen und auf Gemälden. Aus dieser Anregung wurden hervorragende Kunstwerke geschaffen, namentlich auf dem Gebiet der Holzsculptur.

Die bildliche Darstellung der Gottheiten ist in China überhaupt buddhistischen Ursprunges. Im buddhistischen Sinne aber war das Götterbild nur Symbol. Die Figur Buddhas sollte nur zur Erinnerung an den Stifter der Lehre dienen. Die Vorstellung, daß das Idol unmittelbar von der Gottheit belebt sei, ist dagegen eine rein chinesische, wie sie sich seit ältester Zeit beim Ahnenkult in der Auffassung der Ahnentafel als Sitz der Seele (shen-wei) ausdrückte. Aus der Verbindung der bildlichen Darstellung als Symbol mit dem Glauben an die Gegenwart der Gottheit in ihrem Bilde entstand dann die eigentlich unbuddhistische Bilderverehrung, die volkstümliche Idolatrie. So konnten dann auch abstracte Begriffe eine bildliche Wiedergabe in menschlicher Gestalt erhalten. Die Verehrung der Idola blieb aber stets dem Laienkreise überlassen als ein Zugeständnis an das Volksbedürfnis und wurde von den Mönchen nicht geübt.

* * *

Eine Organisation der buddhistischen wie der taoistischen Kirche innerhalb des chinesischen Staates mußte vom confucianischen Standpunkte stets als ungesetzlich erscheinen. Sie konnte daher von der Regierung, die zugleich ihre unfehlbare Staatsreligion vertrat, niemals officiell anerkannt werden. Praktisch aber fanden die buddhistischen und taoistischen Lehren eine weitgehende Duldung wie jeder Aberglaube des Volkes, der ungehindert neben dem confucianischen Dogma bestehen konnte.

Der chinesische Buddhismus besteht in den Klöstern der einzelnen Schulen. Eine gemeinsame Organisation und Hierarchie hat er nicht entwickelt. Es giebt keine oberste Autorität für die Buddhisten in China. Eine solche konnte aus politischem Grunde innerhalb des chinesischen Staatsorganismus nicht geduldet werden. Gerade die Bildung einer religiösen Herrschaft in Tibet, die bald politische

Form annahm, ist für die chinesische Regierung der Anlaß gewesen, jede Organisation des Buddhismus in China selbst zu verhindern. Der Taoismus hat hierin äußerlich mehr erreicht. Seine Kirche hat aber auch niemals die Bedeutung gehabt, die bei einheitlicher Zusammenfassung die buddhistische hätte gewinnen müssen. Das „Papsttum" des Chang Tao-ling und seiner Nachfolger war auch immer nur ein religiöses Amt unter Controlle der Staatsregierung.

Der Abt eines Klosters (fang-chang oder szu-shou = upâdhyâya) ist im chinesischen Buddhismus ganz selbständig. Auch die taoistischen Klöster, deren Vorsteher (kuan-ch'ang) die Oberhoheit des „Großexorcisten" (T'ien-shih) nicht anerkennen, führen ein Sonderleben. Die Staatsregierung aber ernennt aus der buddhistischen Geistlichkeit Superintendenten (sêng-lu-sze) für die Klöster der *Bezirke nach der Verwaltungseinteilung des Landes*[383]. Sie sind Vermittler zwischen Regierungsbeamten und Geistlichkeit und üben eine gewisse Jurisdiction aus über die Mönche der ihnen unterstellten Klöster.

Die Insassen eines Klosters unterscheiden sich als Novizen (sha-mi = śrâmaṇera) und ordinierte Mönche (sha-mên = śramaṇa). Die Bettelmönche heißen Pi-ch'iu (= bhikṣu) oder Ch'i-shih, die Nonnen Ni-ku (= bhikṣunî). Die Priester werden Ho-shang, Fa-shih oder Fang-chu (jap. bô-zu, davon „Bonze") genannt. Eine Statistik über die Schulen, Klöster, Tempel, Priester, Mönche und Laienanhänger des Buddhismus fehlt für China. Es werden nur die Mönche als „Buddhisten" gerechnet, nicht die Anhänger im Volke. Der Chinese hat keine bestimmte und feste Confession.

Die buddhistische Priesterschaft steht in China, ebenso wie die taoistische, durchschnittlich nicht sehr hoch und hat auch keinen einwandfreien moralischen Ruf. Die Mönche sind heute meist ungebildet und auch unwissend in bezug auf die Lehren ihrer eignen Schule. Sie stammen fast ausschließlich aus den niedrigsten Volksklassen.

Von den Äbten werden Kinder armer Eltern aufgekauft zur Erziehung zum Klosterdienst für den Nachwuchs der Mönche. Die Nonnen recrutieren sich aus den untersten Schichten der Bevölkerung, oft auch aus der Prostitution, oder sie werden gleichfalls als Kinder angekauft.

Zum Eintritt in ein Kloster als Novize ist in China die Einwilligung der Eltern erforderlich. Der Mönch tritt aus seiner Fa-

milie aus, daher heißt er Ch'u-chia-jên. Aber in China bleibt seine Verbindung mit der Familie doch erhalten, und er hat gewisse Pietätspflichten auch weiterhin zu erfüllen. Beim Eintritt in den Orden nehmen die Mönche einen neuen Namen (fa-ming, fa-hao) an. Diesem religiösen Namen wurde in der alten Zeit die Angabe des Heimatslandes vorgesetzt.

Die Mönche können jederzeit wieder den Orden verlassen und aus dem Kloster zum weltlichen Leben zurückkehren. Viele waren vor ihrem Eintritt verheiratet und haben eigne Familie. Die Mönche können auch nach Belieben aus einem Kloster in ein andres übertreten und sind nicht an die Richtung einer Secte gebunden. Dies führt in der Praxis oft zu einem richtigen Vagabundenleben.

Die Mönche sind faul und arbeitsscheu. Sie leben meist von unverschämtem Bettel, machen sich einen Verdienst durch den Verkauf von Zaubermitteln und Amuletten, durch Bezahlung für Totenmessen und Theaterspiel. Sie führen oft einen unmoralischen Wandel und verstoßen häufig gegen die Ordensregeln. Die theoretisch geltenden Vorschriften sind in den einzelnen Ländern, auch in den verschiedenen Schulen und Klöstern mehr oder weniger streng befolgt und werden praktisch oft ganz vernachlässigt.

Die Mönche gehen barfuß und rasieren den ganzen Kopf. Novizen rasieren nur den Vorderschädel und tragen die volkstümliche Haartracht, in der Mandschu-Zeit auch den Zopf. Die Nonnen haben gleichfalls einen ganz kahlen Kopf und tragen eine Kapuze. Bei der Ordination gehört das Abbrennen eines Stückes Kohle auf der Glatze zum festen Brauche.

Der Mönch soll als Besitz nur acht Gegenstände haben: drei Kleidungsstücke, die zusammen ein Gewand bilden, Gürtel, Almosenschale, Rasiermesser, Nadel und Wasserfilter. Die Gewänder dürfen nicht aus Seide gefertigt sein, weil dies einen Verstoß gegen das Gebot des Nicht-tötens bedeutet. Ursprünglich sollten die Gewänder aus Fetzen und Lumpen bestehen, die erbettelt waren. Deshalb wird häufig der neue Stoff in Stücken geschnitten und absichtlich aus den Flicken wieder zusammengenäht. Die Farbe der Kleidung ist meist gelbbraun, oft auch ein gelbes Obergewand über einem grauen Untergewand [284].

Wenn der einzelne Mönch auch kein Eigentum, namentlich kein Geld, besitzen darf, so sind doch die Klöster als Gemeinschaft oft sehr reich und haben großen Grundbesitz. Das Erbetteln der Nah- [illegible]

rung, das ursprünglich allgemeine Vorschrift für buddhistische Mönche war, geschieht in China nur noch als Ausnahme, nach Ermessen des Abtes als reine Formsache. Der Abt des Klosters schickt Brüder unter Laienführung aus zum Einsammeln von Gaben. Die erbettelten Almosen werden dann aber in der Regel an die Armen gegeben. Für die Mönche wird ihre Verpflegung regelmäßig im Kloster bereitet. Das Almosenbetteln wird als ein Act zu Gunsten der Laienwelt angesehen, wodurch dieser Gelegenheit gegeben wird zu guten Werken, die ihnen ein Verdienst als Wohltäter der Schüler Buddhas verschaffen.

In den chinesischen Klöstern, mit Ausnahme der Lü-tsung, besteht nicht das Verbot der Nahrungsaufnahme nach Mittag. Die Mönche haben im Kloster drei Mahlzeiten am Tage. Bei diesen darf nicht gesprochen werden. In China gilt in der Theorie strenger Vegetarismus, der im ursprünglichen Buddhismus nicht gefordert wurde. Praktisch aber ist auch hier erlaubt, zu essen, was gegeben wird, also auch Fleischnahrung, wenn der Empfänger nur keinen Anteil an der Tötung des Tieres hat. Es besteht theoretisch vollkommene Abstinenz. Aber auch das Verbot geistiger Getränke wird in den Klöstern keineswegs streng befolgt. Das Opiumrauchen ist als Unsitte unter Mönchen weitverbreitet.

Die buddhistischen Mönche sollen nicht nur kein lebendes Wesen töten, sondern auch das Leben der Tiere retten. Daher werden bei den Klöstern allerlei Tiere gehalten und gepflegt, die ihnen von Laien gegen Zahlung eines Kostgeldes übergeben werden. Auch das Freilassen gefangener Vögel gilt als verdienstliches Werk.

Der Askotismus spielt im heutigen Buddhismus keine große Rolle. Grundsätzlich bleibt es den Mönchen überlassen, sich die ihnen persönlich zusagende Form der Frömmigkeitsübung auszuwählen. Bei der Ordination werden zur Mortification Kohlenstücke auf der Haut abgebrannt, und diese Procedur wird auch später öfter wiederholt.

Doch kommen auch Beispiele ernster Askese vor. Sie geht so weit, daß gelegentlich Mönche sich freiwillig einkerkern oder auch lebendig verbrennen lassen. Es leben auch Einsiedler in den Bergwäldern und Gebirgshöhlen.

Für das Leben in den Klöstern sind aus den ursprünglich einfachen Regeln der Gemeinde Sondervorschriften entstanden, die in den Schulen in ihrer Form abweichende sind[286]. Von allen ge-

übt wird der alte Brauch einer Beichte der Verstöße gegen die Ordensregeln nach dem Kapitel Prâtimokṣa im Vinaya-piṭaka, das zweimal im Monat, bei Vollmond und Neumond, in gemeinsamer Versammlung (uposatha) der Vollmönche verlesen wird.

Pflicht der Mönche im Nördlichen Buddhismus ist auch die Predigt der wahren Lehre zu ihrer Ausbreitung in der ganzen Welt (chuan-fa-lun „das Drehen des Rades des Gesetzes"). In den Händen buddhistischer Mönche lag teilweise auch der Schulunterricht. Sie üben andrerseits beim Volke, ebenso wie die taoistischen Priester Heilkunde und Exorcismus aus. In der Eigenschaft als Beschwörer und Zauberer haben sie Einfluß auf die abergläubische Menge gewonnen.

* * *

Der religiöse Kult im Mahâyâna steht im Widerspruche zum inneren Wesen des Buddhismus. Schon in früher Zeit war die Verehrung der Buddha-Reliquien und der Heiligendienst entstanden. Dazu kam dann, nachdem ein Götter-Pantheon angenommen war, ein Tempelkult mit Blumenopfer, Weihrauchverbrennen und Illumination. Die Gottheiten der eignen Dogmatik und der fremden Mythologie wurden bildlich dargestellt und ihre Idola dann vom Volke im Tempel angebetet.

An die Götter wurden Gebete gerichtet. Diese waren zunächst nur Lobpreisungen, beginnend mit „Verehrung" (namas = na-mo), endigend mit „Lob" (svâhâ = so-ho). Dann wurden die Buddhas und Bodhisattvas angerufen, um ihre Gnade und Hilfe zu erlangen. Die Anrufung des Amitâbha wurde eine besondere Frömmigkeitsübung von hoher Verdienstlichkeit.

Vom buddhistischen Standpunkte, wie er auch im Mahâyâna festgehalten wurde, war es ein Mißbrauch, wenn an die Gottheit Gebete um Erfüllung von Wünschen, Heilung von Krankheiten gerichtet wurden und sogar Fürbitten für Andre, namentlich um Erlösung der Seelen der Toten aus den Qualen der Höllen. Dies wurde nur als eine Concession an den Volksglauben geduldet. In gleicher Weise wurde dann von der Menge im Tempel um Regen oder gutes Erntewetter, um Abwendung von Überschwemmungen und Sonnenfinsternissen gebetet. Für erhörte Gebete wurden von den Gläubigen vor dem Götterbilde Votivgaben aufgestellt. Im Tempel wurde auch Orakel und Losbefragung geübt.

Als Gebet galt schon das Aussprechen der Zufluchtsformel (triśaraṇa). Das bloße Anrufen des Namens einer Gottheit brachte die Erfüllung der Wünsche. Mechanisch wiederholte Formeln ergaben eine Art Litanei. Zum Kult gehörte ferner die Recitation der heiligen Texte (sûtra). Die buddhistische Liturgie bestand aus reinem Sanskrit, das silbenweise chinesisch wiedergegeben wurde. Den Sinn verstanden die Tempelbesucher so wenig wie die Priester selbst, denn die Mönche besaßen meist keine Kenntnis der Sanskrit-Sprache und der buddhistischen Litteratur.

So wurde die Recitation von Texten und Gebeten zur leeren Formel. Die unverstandenen Worte der Fremden Sprache (fan-hua), des Sanskrit (Fan-yü), wurden als Zaubermittel benutzt, denen man magische Wirkung zuschrieb. Solche Kraft hatten nicht nur die besonderen Zaubersprüche (dhâraṇî) des Tantrismus, sondern der Text jedes Sûtra. Man wandte ihn an zur Beschwörung bei Dürre, Hungersnot, Seuche und Geistergefahr. So wurde das buddhistische Gebet ein Mittel des Exorcismus. Zur Vertreibung der bösen Geister und Krankheitsdämonen wurden auch Processionen ausgeführt.

Beim Gebet benutzt auch der Buddhist einen Rosenkranz (japamâlâ), der 108 Perlen zählt[286]. Im Lamaismus wurden die „Gebetsmühlen" (lun-ts'ang, rin-zô) erfunden, deren Umdrehung dem Hersagen der darin enthaltenen Gebetsformeln gleichkommen sollte. Entsprechend der Uposatha-Feier in den Klöstern wurden von den Laien-Anhängern bestimmte Fasttage (chai-ji) beobachtet.

Als buddhistische Feste feierte man die Geburtstage der Buddhas und Bodhisattvas, der brahmanischen Götter, der Begründer der Schulen. Es gab ein Fest des Wei-t'o (= Veda, als Schutzgott der buddhistischen Religion), des Kriegsgottes Kuan-ti, der Drachenkönige (Lung-wang = nâga-râja). Die Geburtstage des regierenden Kaisers und der früheren Kaiser der gegenwärtigen Dynastie, Neujahr und die Hauptabschnitte des Sonnenjahres galten ebenfalls als buddhistische Festtage. Zu ihnen gehörte auch das Fest der Hungrigen Geister am letzten Tage des 6. Monats und das volkstümliche Totenfest am 15. Tage des 7. Monats („Allerseelen" = ullambhana[287]), das namentlich in Japan als Bon-no-matsuri große Bedeutung erhalten hat[288].

Die Tempelfeste sind gewöhnlich verbunden mit Aufführungen religiöser und profaner Dramen, bei denen die Priester mitwirken.

Bei diesen Festen zeigt sich der Synkretismus der drei Religionssysteme in China in besonders deutlicher Weise. Zu den berühmten Tempeln werden Wallfahrten von Pilgern ausgeführt.

Buddhistische Sitte ist die Verbrennung der Toten, im Gegensatze zur Erdbestattung, die alter Brauch des chinesischen Volkes ist. Die Mönche werden nach ihrem Tode auf einem Scheiterhaufen in sitzender Meditationsstellung verbrannt. Es giebt dafür auch besondere Verbrennungsöfen.

In China wird den buddhistischen Mönchen nach dem Tode von ihrer Familie nach dem Brauche des nationalen Ahnenkultes eine Ahnentafel errichtet, vor der jährlich die üblichen Opfer dargebracht werden.

Die Stellung des Buddhismus zu den Fragen des Jenseits, in denen er die bei den andren Systemen bestehende Lücke ausfüllte, hatte zur Folge, daß bei jedem Todesfalle die Fürbitte der buddhistischen Priester in Anspruch genommen wurde. Sie amtierten bei den Totenmessen stets gemeinsam mit den taoistischen Priestern.

Auch im Staatskulte wurden buddhistische Priester beschäftigt. Sie versahen gewisse Aufgaben der Verwaltung an den confucianischen Staatstempeln und waren auch bei den kaiserlichen Mausoleen angestellt.

Der chinesische Buddhismus lebt mithin eigentlich nur innerhalb der Klöster der verschiedenen Schulen. Soweit er als religiöser Kult von den Anhängern der Lehre im Volke ausgeübt wird und in den Tempeln in die Öffentlichkeit tritt, bildet er mehr einen Bestandteil der aus Elementen der drei Systeme gemischten chinesischen Volksreligion.

# 4. ABSCHNITT

# DIE BESONDEREN FORMEN DES TIBETISCHEN UND JAPANISCHEN BUDDHISMUS

## Kapitel XIV

## DER LAMAISMUS IN TIBET UND IN DER MONGOLEI

In dem unzugänglichen Hochlande Tibet bestand unter den Bewohnern eine animistische Naturreligion mit Geisterglauben, Totenkult, Menschenopfern, von der für ältere Zeit wenig bekannt ist. Sie wurde durch eine eigne Priesterschaft vertreten, die auch Zauberbräuche ausübte. Diese Landesreligion (Bon) hat sich im Volke neben dem Buddhismus erhalten und wird auch mit dem Namen „Schwarze Secte" bezeichnet [289].

Die Übertragung des Buddhismus nach Tibet erfolgte erst auf einer späten Stufe, als er in Indien schon stark entartet war und eine Verbindung mit dem Yoga-Tantra eingegangen hatte. Die besondere Form, in der er in Tibet Eingang fand, war die der Tantra-Schule (Mi-tsung) des Mahâyâna. Zu den übrigen Schulen des Nördlichen Buddhismus stand diese Richtung in ausgesprochenem Gegensatz, da sie in bedeutend stärkerem Maße und in viel gröberem Sinne den indischen Polytheismus in ihr System aufgenommen hatte, den religiösen Kult besonders betonte und dem Zauberwesen Raum gab.

Im Dogma dieser Schule war nicht nur die Buddha-Gestalt zerlegt in eine Vielheit der vergangenen, des historischen und zukünftigen Buddha mit ihren entsprechenden Bodhisattvas, sondern auch das gesamte Hindu-Pantheon übernommen worden, ihr Kult war von den śivaitischen Secten stark beeinflußt. Der Tantrismus erhielt in Tibet, unter Vermischung mit dem einheimischen Bon-Glauben, seine besondere Ausgestaltung zu einem abergläubischen und magischen System.

Es ist nicht gewiß, zu welcher Zeit der Buddhismus zuerst in Tibet Eingang gefunden hat. Es ist offenbar später versucht worden, das

Alter der Lehre in diesem Lande in tendenziöser Absicht weiter zurückzuverlegen [290]. Nachweislich wurde sie erst im VII. Jahrhundert dort eingeführt.

Damals wurde indische Kultur durch den König Srong-tsan-gam-po (Srong-btsan-sgam-po) in sein Land übertragen. Er führte eine vom Devanâgarî abgeleitete Schrift ein und vor allem die buddhistische Lehre. Dieser König, die erste historisch sichere Persönlichkeit des Landes (617—698), verlegte seine Residenz vom Yarlung nach Lha-sa, wo er das erste Kloster gründete, das den indischen Namen Potala erhielt. Dieser Herrscher war vermählt mit einer Tochter des T'ang-Kaisers T'ai-tsung, zugleich auch mit einer nepâlesischen Prinzessin, und beide Frauen waren Anhängerinnen des Buddhismus. Sie werden den König in der Förderung der Wissenschaft und Religion bestärkt haben.

Für die Ereignisse nach der Zeit des Srong-tsan-gam-po stimmen die tibetischen, mongolischen und chinesischen Quellen nicht miteinander überein. Unter seinen Nachfolgern bildete sich der Buddhismus zur herrschenden Religion in Tibet aus und entwickelte ein festes System kirchlicher Hierarchie. Um die Mitte des VIII. Jahrhunderts kam aus Indien ein Anhänger des Tantra-Buddhismus, der in Tibet der eifrigste Verkünder und Ausgestalter dieser Lehre wurde. Dies ist ein sonst unbekannter Mann, dessen eigentlichen Namen man nicht kennt, der als der „Lotusgeborene" Padma-sambhava bezeichnet wird. Er soll, nach seiner Ankunft aus Udyâna, im Jahre 749 ein Kloster begründet haben.

Auf Padma-sambhava berief sich die älteste Secte der Tantra-Schule, Nying-ma-pa (rñing-ma-pa), die rote Kleidung wählte. Das Königtum bekämpfte in dieser Zeit den in einer Anzahl von Klöstern mächtiger werdenden Buddhismus, war auch zuerst siegreich, unterlag dann aber der geistlichen Gewalt. Unter König Lang-dharma (gLang-dar-ma) um 900 wurden die Buddhisten verfolgt, gewannen aber bald wieder ihre volle Stärke, während das Königtum ganz niederging.

Vom XI. Jahrhundert ab wurde Tibet ein Priesterstaat. Die Äbte der Klöster wurden erbliche Landesfürsten. Unter ihrer Herrschaft wurde die Kultur des Landes nicht gefördert. Die Mönche besaßen die ewige Wahrheit in ihrer Lehre, über die hinaus kein Fortschritt möglich war. Die Rote Kirche hatte keine Abstinenzgebote, ihre Priester waren verheiratet. In der Verehrung bestimmter

Gottheiten, namentlich der Bodhisattvas Mañjuśrî und Samantabhadra unterschieden sich verschiedene Richtungen. Alle standen auf dem Boden des Tantrismus und übten Magie.

Um die Mitte des XI. Jahrhunderts kam aus Indien der Kirchenlehrer Atîśa (982—1055), der den Buddhismus in Tibet reformierte, das Cölibat einführte und eine Schule strenger Disciplin, Ka-dam-pa (bKa-gdams-pa), stiftete. Aus dieser Schule ging dann Mar-pa hervor, der um 1080 der Begründer einer weiteren Secte, Kar-gyu-pa (bKa-brgyud-pa), wurde mit der Absicht, die alten und neuen Anschauungen miteinander zu vereinigen. Ein Schüler des Mar-pa war dann der berühmte Einsiedler, Wandermönch und Liederdichter Mi-la-ras-pa (1038—1112). Es bildeten sich auch noch andre Zweigsecten, ausgehend von den verschiedenen Klöstern des Landes.

Große Macht erlangten besonders die Äbte des Klosters Sa-skya bei Shi-ga-tse (gZis-ka-rtse), das 1071 gegründet worden war. Als Oberhäupter ihrer Schule (Sa-skya-pa) hatten sie eine erbliche Dynastie gestiftet, in der sich die geistliche Würde vom Vater auf den Sohn übertrug. Sie vertraten die Lehren der alten Roten Secte, in der das Überhandnehmen der magischen Seite zu immer stärkerer Entartung führte.

Diese Schule der Sa-skya-Äbte erhielt in der Mongolen-Zeit das alleinige Privileg in Tibet. Der Buddhismus war von 1200 ab aus Tibet in die Mongolei übertragen worden. Cingis-Hân und seine Nachfolger Ögotai und Güyük standen in Verbindung mit dem derzeitigen Sa-skya-Lama [291]. Am Hofe des Hubilai, der sich zum Herren des chinesischen Reiches machte, stand der Abt von Sa-skya, Phags-pa-Lama (hPhags-pa-bla-ma), 1235—79, in hohem Ansehen [292].

Die Mongolen-Kaiser auf dem chinesischen Throne haben die Rote Kirche (Hung-chiao) in Tibet aus religiösen Gründen begünstigt. Unter ihrem Schutze gewann die Sa-skya-Schule die führende Rolle, so daß ihre Äbte zugleich die religiöse und politische Herrschaft in Tibet ausübten.

Nach dem Sturze der Mongolen in China (1368) aber suchte die nationale Ming-Dynastie selbst politischen Einfluß im Lande Tibet zu gewinnen. Ihre Herrscher haben daher die unumschränkte Gewalt der Sa-skya-Hierarchen dadurch zu schwächen gesucht, daß sie auch andren Äbten die gleichen Privilegien erteilten, so daß

die übrigen Secten wieder emporkamen und es dann vier Oberhäupter der Religion in Tibet nebeneinander gab.

In der Sa-skya-Schule war starke Verweltlichung eingetreten, das Zauberwesen hatte stark überhand genommen, so daß sich das Bedürfnis nach einer Reform des Buddhismus geltend machte. Eine solche ging im XIV. Jahrhundert von der Ka-dam-Secte aus. In deren Kloster trat eine Persönlichkeit auf, die mit ihrem Priesternamen Lo-bzang (bLo-bzang-grags-pa = Sumatikîrti) hieß, nach dem Geburtsort Tsong-kha (=„Zwiebel-Tal") südöstlich vom Kuku-nòr als „Mann aus Tsong-kha", Tsong-kha-pa (bTsong-kha-pa), bezeichnet wird.

Tsong-kha-pa lebte 1356—1418. An seinem Geburtsorte wurde später das Kloster Ku-mbum (sKu-hbum-byams-gling, „Hunderttausend-Bilder-Kloster") erbaut. Er stiftete im Jahre 1407 das Kloster Ga-ldan (dGa-ldan, „Freudenort" = Tuṣita) nördlich Lha-sa sowie zwei weitere Klöster, 1414 Brai-pung (hBras-spungs, „Reishaufen") und 1417 Se-ra (gSe-ra-theg-c'en-gling, „Goldenes Mahâyâna-Kloster") in der Nähe von Lha-sa.

Die Reform des Atiśa wurde von Tsong-kha-pa wiederaufgenommen. Er führte das Cölibat und die strenge Mönchsdisciplin von neuem ein, verschärfte die Grundsätze der Ka-dam-Secte und nannte seine eigne Richtung die „Tugend-Secte", Ge-lug-pa (dGe-lugs-pa). Für diese führte er, im Gegensatz zu der bisher üblichen roten Kleidung, die gelbe ein. Daher wird die Reformierte Richtung in Tibet als Gelbe Kirche (Huang-chiao) bezeichnet.

Die religiöse Reform des Tsong-kha-pa konnte freilich in Tibet nicht zu einer wesentlich reineren Form des Buddhismus führen. Dem Aberglauben des Volkes mußten starke Zugeständnisse gemacht werden. Der Kult blieb mit der Magie des Tantrismus verbunden. Für Ausübung der Zauberei wurden die Angehörigen der Roten Kirche von den Mönchen der Gelben Kirche geduldet und fanden Aufnahme in ihre Klöster. So kam es zu einer gewissen Verschmelzung der Ge-lug-pa mit der Sa-skya-pa.

Die Gelbe Secte hatte mit der Roten zu kämpfen, deren verschiedene Secten fortbestanden und sich bis heute erhalten haben. Bald aber gewann die Reformkirche die Oberhand, wozu vor allem ihre eigenartige Organisation beitrug, und die alten Schulen verloren ihr gegenüber an Bedeutung. Viele rote Mönche sind dann aus Central-Tibet nach den Himâlaya-Ländern ausgewandert, wo ihr System zum herrschenden wurde.

Im Anspruche auf die politische Macht im Lande hatten die Oberhäupter der Gelben Kirche nicht nur mit dem Widerstande der Anhänger des Königtums und den Bekennern der Bon-Religion zu rechnen, sondern nach der Auflösung des Mongolen-Reiches auch mit dem äußeren Einflusse des chinesischen Staates. Unter der Ming-Dynastie und mehr noch unter der Herrschaft der Mandschu geriet Tibet trotz der äußerlichen Erhaltung seines Priesterregimentes unter die Controlle chinesischer Beamter und in Abhängigkeit von China als Außenland des großen Reiches. Die Formen der politischen Beziehungen zwischen beiden Ländern wurden ebenso wie die religiösen bestimmt durch das hierarchische System, das der tibetische Buddhismus ausbildete.

Einen außerordentlichen Erfolg gewann die Gelbe Kirche mit ihrer Verbreitung nach der Mongolei. Bei den Nomaden-Stämmen war nach dem politischen Zerfall des ungeheuren vom Groß-Hân beherrschten asiatischen Reiches der Buddhismus, der bei ihnen im XIII. Jahrhundert in der Form der Roten Kirche eingeführt worden war, nahezu vollkommen erloschen. In der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts wurde er in der Form der Gelben Kirche erneuert, und seitdem sind die Mongolen die treuesten Anhänger dieser Lehre geblieben.

* * *

Aus dem Śivaismus hat der Tantra-Buddhismus den Begriff der Incarnation (avatâra) übernommen. Die Gottheit erschien in verschiedenen Formen auf Erden, wie dies bei den einzelnen Gestalten des Śiva der Fall war. Insbesondere war ein Bodhisattva befähigt, unter den Menschen in stets neuen Verkörperungen (nirmâṇa = hua-shen, mongolisch: hubilgân) aufzutreten. Dazu wird er durch den Wunsch bewogen, die Menschheit zu erlösen, indem er ihr zum Heile die wahre Lehre verkündet.

So galten die Sa-skya-Äbte als Manifestationen des Mañjuśrî. *Tsong-kha-pa wurde verschieden aufgefaßt, als Verkörperung des* Amitâbha, Mañjuśrî oder Maitreya. Nach der Legende soll der Reformator gen Himmel gefahren sein, wo er als Jinaputrâ im Tuṣita-Himmel weilt. Er ist dann später in vielen Menschen wiedererschienen, und das gleiche wurde von mehreren seiner Schüler angenommen

Tsong-kha-pa war zunächst nur der Begründer eines neuen strengeren Mönchsordens, der Wiederherstoller der Disciplin und Stifter

dreier Klöster gewesen, von denen das Kloster Ga-ldan der Mittelpunkt der Ge-lug-pa-Secte wurde. Er hatte zahlreiche Schüler, von denen besonders acht hervorragten, die als Äbte von Klöstern eine Rolle spielten. Die Gelbe Kirche war von Anfang her der Zersplitterung ausgesetzt.

Die Sa-skya-Hierarchen waren verheiratet gewesen und hatten ihre Würde vom Vater auf den Sohn oder vom Oheim auf den Neffen vererbt. Nach Einführung des Cölibates war solche Übertragung im Familiensinne nicht mehr möglich. Zur Festigung der geistlichen Herrschaft mußte in der Gelben Kirche ein andres System angewandt werden. Als solches diente die Lehre von den successiven Reincarnationen.

Tsong-kha-pa soll vor allem zweien seiner Schüler geweissagt haben, daß sie sich dauernd wieder verkörpern würden, so daß ihre geistliche Herrschaft in ununterbrochener Reihe fortgepflanzt werden sollte. Auf diesem Dogma ständiger Nachfolge durch Reincarnation ist die Hierarchie der Gelben Kirche aufgebaut. Darin besteht der besondere Charakter ihres Systems, das als Lamaismus bezeichnet wird.

Lama (bla-ma) war der Ehrentitel eines Klosterabtes, der dann zur allgemeinen Bezeichnung jedes tibetischen Geistlichen wurde. Sie alle sind „Wiedergeborene" (tsai-lai-jên), Fleischwerdungen einer buddhistischen Intelligenz, „Lebende Buddhas" (huo-Fo).

Jeder Würdenträger der lamaistischen Hierarchie wird nach seinem Tode sofort als Hubilgân in menschlicher Form wiedergeboren, und zwar in Gestalt eines Kindes, das zur Stunde des Todes des vorigen Trägers der Würde, oder auch 49 Tage nach diesem Zeitpunkte, geboren wird. Es gilt nun, dieses Kind aufzufinden, damit es in die betreffende Stelle eingesetzt werden kann.

Dieses Dogma hat verschiedene Folgen gebracht. Einmal wurden die geistlichen Ämter in steter Wiederholung von unmündigen Kindern bekleidet, die so ganz von ihrer Umgebung abhängig waren, so daß die eigentliche Verwaltung von einem Collegium von Ratgebern unter den Mönchen ausgeübt wurde. Es entstand dazu eine umfangreiche Beamtenorganisation. Der wiedergeborene Säugling war ein reines Idol. Man sorgte dann auch im eignen Interesse der Priesterschaft dafür, daß er meist nicht ein erwachsenes Alter und das Bewußtsein seiner kirchlichen Macht erlangte.

Andrerseits hat auch gerade die Lehre der Reincarnationen dem chinesischen Staate die Gelegenheit der Einmischung gegeben. Er

beanspruchte die Bestätigung bei jeder Neubesetzung eines Kirchenpostens und hat die Auswahl der Nachfolger hoher Würdenträger leicht beeinflussen können. So ist die lamaistische Hierarchie, die theoretisch die Herrschaft im Lande für sich in Anspruch nahm, praktisch ganz abhängig geworden von den chinesischen Verwaltungsbeamten, die zur Controlle in Tibet eingesetzt wurden.

* * *

Tsong-kha-pa führte als Oberhaupt der Gelben Secte den Titel eines „Groß-Lama" (Ta-la-ma). Als sein rechtmäßiger Nachfolger wird sein Neffe Ge-dun-grub (dGe-hdun-grub-pa = Mahâ-Paṇḍita Siddhasaṅgha) bezeichnet, der den Titel Gyal-bang (rgyal-dbang = Jina) annahm. Den gleichen Titel beanspruchte aber auch ein andrer Schüler des Reformators Khas-grub (mKhas-grub-rje), so daß die höchste kirchliche Würde von zwei Personen eingenommen wurde, von denen eine Reihe von Nachfolgern durch Reincarnation ausging.

Die Gelbe Kirche hat also seit der Mitte des XV. Jahrhunderts zwei höchste Würdenträger gehabt, die sich an Rang gleichstanden und ihr geistliches Amt bis heute in ununterbrochener Folge ausgeübt haben. Der eine von ihnen residierte in dem Hauptkloster Potala zu Lha-sa, während der andre das 1445 gegründete Kloster Ṭa-ši-lum-po (bKra-šis-lhun-po) bei Shi-ga-tse zu seinem Sitze wählte. Es sind dies die Persönlichkeiten, die dann bekannt geworden sind mit ihren späteren Titeln Dalai-Lama und Ṭa-ši-Lama.

Infolge der religiösen Verbindung haben im XVI. und XVII. Jahrhundert Fürsten der mongolischen Stämme mehrfach in die politischen Verhältnisse in Tibet eingegriffen. So stand Altan-Hân, der im Jahre 1577 den lamaistischen Kultus bei seinem Volke einführte, in Beziehung zu Sod-nam-gya-mtso (bSod-nams-rgya-mts'o), dem 3. Nachfolger des Tsong-kha-pa (1542—87), und ebenso Gušri-Hân zu Na-wang Lo-bzang (Ngag-dbang bLo-bzang), dem 5. Nachfolger (1617—82). Auf solche Weise erhielt das Oberhaupt der tibetischen Kirche in Lha-sa den halb-mongolischen Titel „Dalai-Lama" (tibetisch: rgyal-mts'o-bla-ma = „Ocean-Priester", auch rgyal-ba-rin-po-c'e) [293].

Der Ṭa-ši-Lama (bKra-šis-bla-ma) zu Ṭa-ši-lum-po dagegen erhielt den Titel Pan-c'en-rin-bo-c'e oder Pan-c'en Erdeni-bla-ma [294].

Der erste Dalai-Lama erbat durch eine Gesandtschaft im Jahre 1642 den Schutz der Mandschu. Der erste Kaiser der neuen Dynastie in China, Shun-chih, hat dann den tibetischen Würdenträgern ihre Titel bestätigt. Es gelang aber dem Lamaismus nicht, die Mandschu in gleicher Weise wie die Mongolen zu Anhängern ihrer Lehre zu machen. Die teilweise Begünstigung, die die Dalai-Lama unter den Mandschu-Herrschern erfahren haben, hat immer nur politische Gründe gehabt. Sie wollten durch die Anerkennung der lamaistischen Hierarchie, die sie zugleich unter chinesische Controlle stellten, politischen Einfluß in den Nebenländern gewinnen.

Als im Jahre 1694 die Sungaren kriegerisch in Tibet eingriffen, benutzte Kaiser K'ang-hsi diese Gelegenheit, um chinesischerseits einzuschreiten. Nach Niederwerfung des Aufstandes und Vertreibung der Eindringlinge sah er Tibet als erobertes Land an. Er trennte die geistliche von der weltlichen Gewalt und setzte zwei chinesische Beamte (Amban) zur Controlle in Lha-sa ein.

Im Jahre 1725 erfolgte ein Aufstand der tibetischen Fürsten gegen die chinesische Verwaltungsbehörde, der sich 1750 wiederholte. Beide Unruhen wurden niedergeschlagen, wobei die chinesische Regierung im Einvernehmen mit dem Dalai-Lama handelte. Seitdem kann Tibet als China unterworfen gelten. Nominell behielt der Dalai-Lama die volle Gewalt im Lande. Der Staatsrat, der diesem lamaistischen Papst zur Seite stand, aber wurde von chinesischen Beamten beaufsichtigt. Seit dem Jahre 1750 war auch Tibet vollkommen gegen alle Fremden abgeschlossen.

In der neuesten Zeit hat der politische Gegensatz zwischen der kirchlichen Herrschaft in Tibet und der chinesischen Regierung zu mehrfachen Conflicten Anlaß gegeben. Die tibetische Frage hat von Indien her das englische Interesse erregt, so daß die Vorgänge, die sich bei der Vertreibung des unbotmäßigen Dalai-Lama aus Lha-sa durch chinesische Truppen abspielten, zugleich eine wichtige Bedeutung für die politischen Beziehungen zwischen China und England erhielten [295].

* * *

Unter dem 5. Nachfolger des Tsong-kha-pa, Na-wang Lo-bzang, der zuerst den Titel Dalai-Lama führte, wurde auch die Lehre der Reincarnation weiter ausgestaltet. Der Bodhisattva Padmapâṇi, den der Lamaismus als den Beschützer seiner Kirche verehrt, sollte

nun auch selbst in jedem Oberhaupte derselben verkörpert sein. Die barmherzige Gottheit, die auf die Buddhawürde verzichtet hatte, solange die Aufgabe der Erlösung der Wesen noch nicht vollendet war, mußte in der Reihe der Dalai-Lama, als Vertreter der höchsten Lehrautorität auf Erden, in steter Folge wiedererscheinen.

Entsprechend wurde der Ṭa-ši-Lama als Reincarnation des Dhyâni-Buddha Amitâbha betrachtet. Die beiden Gottheiten waren ebenso schon in Tsong-kha-pa selbst und seinem Schüler verkörpert gewesen, von denen die beiden höchsten Würden der Kirche ausgingen. Zugleich sah man in den geistlichen Personen auch Wiederbelebungen historischer Männer, die in Beziehung zum Buddhismus gestanden hatten. So wurde der Dalai-Lama als Incarnation des Königs Srong-tsan-gam-po aufgefaßt, sein Nachfolger Sod-nam als Wiedererscheinung des Phags-pa-Lama, Altan-Hân als eine Verkörperung des Hubilai usw.

Der Gedanke der Reincarnation erhielt die weiteste Anwendung. Er galt nicht nur für die höchsten Würdenträger der lamaistischen Kirche, sondern für die gesamte Priesterschaft, die in vielfacher Abstufung Verkörperungen der zahlreichen Gottheiten des Pantheon oder heiliger Männer der Vergangenheit darstellten. Er wurde auch über den Rahmen des eigentlich Religiösen hinaus ausgedehnt, so daß der Kaiser von China für eine Incarnation des Mañjuśrî erklärt werden konnte[396].

Unter dem Dalai-Lama steht eine Klasse geistlicher Würdenträger, die das Ansehen von Heiligen genießen und den Titel Rin-po-c'e führen, mongolisch Hutuk-tu, auch Gegên. Die Bestimmung ihrer Nachfolge geschieht, ebenso wie beim Dalai-Lama und Ṭa-ši-Lama, durch Auffindung des in der Todesstunde geborenen Kindes. Ihre Zahl ist sehr groß. Von der chinesischen Regierung wurden 160 Hutuk-tu's anerkannt.

Das Oberhaupt der lamaistischen Kirche in der Mongolei führte seit dem Jahre 1602 den Titel rJe-btsun-dam-pas-Hutuktu und nahm um die Mitte des XVII. Jahrhunderts seinen Sitz in einem Kloster zu Urga (= Küre). Er gilt als eine Reincarnation des Maitreya und heißt daher auch Maidari-Hutuktu oder Târanâtha-Lama[397].

Der Buddhismus in der Mongolei ist von Tibet entlehnt und auch ganz von dort abhängig geblieben. Der Dalai-Lama hat unter den Mongolen, als besten Anhängern der Gelben Kirche, seine Hauptstütze gefunden. Die buddhistische Lehre hat in vielem die barba-

rischen Sitten der rohen Mongolen gemildert. Die Bigotterie aber hat bei ihnen den höchsten Grad erreicht.

Im XVIII. Jahrhundert versuchte der damalige Hutuktu in der Mongolei ein unabhängiges Reich zu begründen. Daher bestimmte die chinesische Regierung, daß der Hutuktu zu Urga stets in Tibet geboren sein müsse, damit er unter den Mongolen keinen politischen Einfluß gewinnen sollte[298]. Der Hutuktu in Urga hat auch bei den Vorgängen der neuesten Zeit, die auf Selbständigmachung der Mongolei gerichtet waren, eine wichtige Rolle gespielt.

Seit dem Jahre 1691 gab es auch am Hofe in Peking einen vom Dalai-Lama designierten Vertreter der lamaistischen Hierarchie. Er führte den Titel Chang-chia-Hutuktu (lCang-skya-rin-po-c'e) und galt als Incarnation einer tibetischen Schutzgottheit, des Yi-dam bDe-mc'og. Er hatte seinen Sitz in dem lamaistischen Kloster der Hauptstadt Yung-ho-kung und seine Sommer-Residenz am Dolon-nôr. Ihm unterstanden in Peking noch drei andre Hutuktu's mit besonderen Titeln.

Lalita-vajra, der Chang-chia-Hutuktu zur Zeit des Kaisers K'anghsi, war ein berühmter Gelehrter. Er übersetzte den tibetischen Canon ins Mongolische. Die hergestellten Holzplatten sind aber später zerstört worden[299].

Unter den Hutuktu stehen in der Hierarchie die Äbte der Klöster (mKhan-po = upâdhyâya, chinesisch k'an-pu). Die Insassen eines Klosters werden unterschieden als Vollmönche, Gelong (dGe-slong = bhikṣu, śramaṇa); Novizen, Ge-tsul (dGe-ts'ul = śrâmaṇera, mong. šabi); Priesterschüler (Gra-pa). Die Letzteren werden im Alter von 7—8 Jahren aufgenommen, zählen aber ganz zum Laienstande, die Altersgrenze für Novizen ist mindestens fünfzehn Jahre, sie erhalten Tonsur und Priesterkleidung und können mit 20 Jahren ordiniert werden.

Der allgemeine Name der Mönche der Gelben Kirche ist Lama (bLa-ma = Oberer). Sie erhalten nach besonderen Klosterämtern bestimmte Titel, auch nach ihrer Gelehrsamkeit Ehrennamen, wie das indische Paṇḍita.

Als philosophisches System steht das Mâdhyamika obenan. Als Autoritäten der Lehre werden namentlich Nâgârjuna (mGon-pa kLu-sgrubs), Âryadeva (hPhags-pa-Lha), Vasubandhu (dByig-gnyen) und Asaṅga (Thogs-med) angesehen. Der Letztere gilt vor allem auch als Begründer des Tantra-Buddhismus.

Der Tibetische Canon enthält Texte, die aus dem Sanskrit übersetzt sind, daneben aber auch Originalwerke in Tibetisch und Übersetzungen aus dem Chinesischen. Er ist in zwei Sammlungen niedergelegt, den Kan-jur (bKa-hgyur) und den Tan-jur (bsTan-hgyur).

Der Kan-jur („Übertragenes Wort") gibt Buddhas Lehre in 108 Büchern. Der Tan-jur („Übertragene Lehre") gibt in 225 Büchern Commentare und Erklärungen zum ersten Teile, umfaßt aber auch allerlei wissenschaftliche Schriften nichtreligiösen Inhaltes. Neben Sûtra's, Legenden, Klosterdisciplin und Kirchenorganisation enthält der tibetische Canon eine umfangreiche Zauber-Litteratur, ferner Schriften über Philosophie, Medicin und Grammatik.

Dieser Canon existiert in verschiedenen Recensionen [300]. Er ist angeordnet in der Dreiteilung des Tripiṭaka. Er wird allmählich entstanden sein, zwischen dem VII. und XIII. Jahrhundert. Außerdem bestehen Schriften der Roten Secte, die nicht als orthodox gelten, obwohl sie zum Teil auf Padmasambhava zurückgeführt werden.

Von der tibetischen Volkslitteratur sind vor allem die Schriften des Mi-la-ras-pa (1038—1122) und das Epos vom König Ke-sar (Ke-sar-rgyal-po), das die Heldentaten dieses sagenhaften Herrschers aus dem VIII. Jahrhundert behandelt [301], zu nennen.

* * *

Der tibetische Lamaismus ist durchaus eine Priesterreligion, deren Schwerpunkt im hierarchischen System liegt. Die Priester selbst sind als Fleischwerdungen der Gottheiten Objecte des Kultes. Zugleich aber ist die Tantra-Schule im Nördlichen Buddhismus auch diejenige, die sich am stärksten zu einer volkstümlichen Religion ausgebildet und den niederen Aberglauben im weitesten Umfange aufgenommen hat.

Das Pantheon des Lamaismus ist ein außerordentlich großes und umfaßt Gottheiten verschiedenster Herkunft. Es werden nicht nur die Gestalten der Buddhas und Bodhisattvas und die vom Mahâyâna schon in Indien acceptierten brahmanischen Götter und Figuren des Hinduismus verehrt, sondern auch die alten Naturgötter der Tibeter, die Geister der Bon-Religion, Dämonen und Teufel des Volksaberglaubens.

Der historische Buddha Śâkyamuni tritt zurück gegenüber der Vielzahl der Buddhas, unter denen Amitâbha, Vairocana und Mai-

troya an erster Stelle stehen, vor allem aber sind die Bodhisattvas in den Mittelpunkt des religiösen Interesses gerückt, von denen namentlich Padmapâṇi (= Avalokiteśvara), Mañjuśri, Samantabhadra höchste Verehrung genießen. Die einzelnen Secten unterscheiden sich dadurch, daß sie einen bestimmten Bodhisattva in ihrem Kulte an die Spitze stellen. Der zuerst bei der nepâlesischen Secte der Aiśvarika aufgekommene Glaube an einen Âdi-Buddha ist auch nach Tibet übertragen worden. Er wird dort unter dem Namen Vajradhara verehrt.

Nach śivaitischem Vorbilde sind den Gottheiten weibliche Potenzen (Śakti = Yum) beigegeben worden. Als solche erscheint Durgâ (= Bhîmâ, Mârîcî) unter dem Namen Lha-mo. Die Entsprechung des Bodhisattva Padmapâṇi ist die Göttin Târâ (sGrol-ma „Jungfrau"). Man unterscheidet von dieser Gottheit zwei Formen, die Weiße Târâ (sGrol-ma dkar-mo) und die Grüne Târâ (sGrol-ma ljang-mo) [302].

Der Lamaismus kennt eine große Zahl guter Schutzgeister (Yidam), wie bDe-mc'og u. a., aber auch allerlei böse Erdgeister, weibliche Dämonen (Ḍâkini), deren Gestalten in synkretistischer Weise aus verschiedenen Quellen des Volksglaubens aufgenommen worden sind. Sie finden meist phantastische und auch vielfach grauenhafte Darstellungen. Die Göttin Târâ erscheint mit 3 Köpfen und 8 Armen, sie hat 7 Augen, außer den zwei normalen noch je eins auf der Stirn, den Handflächen und Fußsohlen. Die Ḍâkini (mKha-hgro-ma „im Äther Wandelnde") haben schreckliche Gestalt.

Das Spiel mit Attributen ist im Lamaismus in weitestem Maße ausgebildet worden. So sind die mehrköpfigen, vielarmigen Götter-Figuren entstanden, die oft auch zu monströsen Ausgeburten der Phantasie wurden. Im śivaitischen Sinne wurden Götterpaare in der Copulation dargestellt. Das erotische Moment ist aus dem Hinduismus in den Tantra-Buddhismus übergegangen. In lebhaftesten Farben sind die Höllenreiche mit ihren grauenhaften Qualen ausgemalt worden.

Padmapâni ist zugleich der Schutzgott des Landes. Nach der Sage hat sich der Bodhisattva in einen Affen verwandelt und ist in Verbindung mit einer gleichfalls die Gestalt einer Äffin annehmenden Ḍâkini zum Ahnherren des tibetischen Volkes geworden. Da es in Tibet keine Affen giebt, erweist sich diese Sage einer Abstammung von einem Affenpaare deutlich als fremden Ursprunges.

Von Tibet aus ist der lamaistische Kult auch in China eingeführt worden. Die Lama-Klöster heißen dort „Gelbe Klöster" (huang-szu). Sie haben infolge der politischen Beziehungen zu Tibet und zur Mongolei die Förderung der Mandschu-Kaiser gefunden. In ihrer Residenz Peking haben sie der Gelben Kirche Kloster und Tempel Yung-ho-kung eingeräumt, um 1730 prächtig ausgebaut, wo auch der Chang-chia-Hutuktu seinen Sitz nahm. Zu Dolon-nôr (= Lama-miao) befinden sich zwei Klöster. In der kaiserlichen Sommer-Residenz Jehol (Ch'êng-tê-fu) wurden zahlreiche lamaistische Tempel errichtet [303].

Ein berühmtes Heiligtum ist der Wu-t'ai-shan in der Provinz Shan-hsi, wo besonders der Bodhisattva Mañjuśrî verehrt wird. Als Wallfahrtsort wird der Berg von den Mongolen-Stämmen regelmäßig aufgesucht [304]. Die weitaus größte Zahl seiner Anhänger aber hat der Lamaismus in Tibet und in der Mongolei.

Die großen Klöster sind meist reich und haben ausgedehnten Landbesitz. Die Rote und Gelbe Kirche bestehen bis heute nebeneinander, ebenso die vier Hauptsecten in Tibet. Das Cölibat ist nur in der Reformierten Richtung gefordert, die Mönche der Roten Kirche sind verheiratet. Sie sind für gewisse Verrichtungen auch in den Klöstern der Gelben Kirche zugelassen, als Weltgeistliche üben sie den Exorcismus aus.

Das Zaubersystem spielt in der Tantra-Schule eine wichtige Rolle. Den Beschwörungen ist ein wesentlicher Teil des tibetischen Canons gewidmet. Bei der Reform des Tsong-kha-pa mußte der Exorcismus als eine „Weiße Magie" anerkannt werden, während der grobe Volksaberglaube als „Schwarze Magie" verworfen wurde. Die Unterschiede der Secten bestehen in der religiösen Verehrung bestimmter Gottheiten, besonderen Formen der Meditation und der Anwendung verschiedener Zauberformeln.

Der Kultus entspricht dem der Tantra-Schule des Mahâyâna. Es besteht kein Verbot einer dritten Mahlzeit nach Mittag, Fleischnahrung ist erlaubt. Die Disciplin ist meist eine lose. Es kommen aber auch asketische Übungen der Lamas und schwere Selbstkasteiungen von Einsiedlern vor.

Der Tempelkult besteht in Darbringung von Weihrauch, Kerzen, Wasser, Reis, Obst, Kuchen, gelegentlich auch Fleischspeisen. Die Gebetsübungen tragen den Charakter von Litaneien. Dabei wird der Rosenkranz von 108 Perlen benutzt, sowie die „Gebetsmühlen".

Die Mönche verkaufen Amulette, stellen Horoskope und nehmen auch an den Volksbräuchen, Teufelstänzen und dergleichen teil.

In den äußeren Riten ist eine auffallende Ähnlichkeit zwischen dem Kultus des Lamaismus und der Katholischen Kirche zu bemerken. Bei beiden wird Kreuz, Mitra, Bischofsstab, Meßgewand, Mönchskutte, prunkvolles Ornat der hohen Geistlichkeit verwendet. Es findet sich Kerzendarbringung, Weihwasserbesprengung, das an Ketten geschwungene Räuchergefäß, Glockenläuten und Klingelzeichen bei der Messe, Chorgesang mit Responsorien, Psalmodieren, Litanei, Segenerteilung, Rosenkranz, Votivgaben, Fasten, Processionen, Totenmessen, Heiligenbilder, Tempelfahnen, Reliquienverehrung, Schutzheilige, Wallfahrten, Gelübde der Armut und Keuschheit, Cölibat, Beichte, Tonsur, teilweise auch eine Taufe der Kinder, Priesterweihe, Confirmation, Ordination, Investitur, eine Lehre vom Fegefeuer, die Fürbitte für die Toten, die Verwendung einer besonderen dem Volke unverständlichen Kultsprache.

Als diese Dinge zuerst bekannt wurden, erregten sie großes Aufsehen. Die katholischen Missionare stellten die Behauptung auf, daß der lamaistische Kult eine Entlehnung christlicher Formen bedeute. Man wollte dies auf eine Einwirkung nestorianischer Christen von Centralasien zurückführen, oder darauf, daß Tsong-kha-pa christliche (nestorianische oder katholische) Lehrer gehabt und bei seiner Reform bewußt die Organisation und Kultform ihrer Kirche *nachgeahmt hätte* [305].

Manche der aufgeführten Erscheinungen sind wohl auf einfache Weise erklärbar. Sie können im Kreise des Nördlichen Buddhismus entstanden sein, ohne daß an eine Entlehnung nach christlichem Vorbilde gedacht werden muß. Andre Ähnlichkeiten sind allerdings sehr auffallend und kaum als Zufall aufzufassen. Die Möglichkeit einer Berührung des Buddhismus mit dem syrischen Christentum in Innerasien muß unbedingt zugegeben werden, sie wird zweifellos in Ost-Turkestân bestanden haben. Auch eine directe Beeinflussung der Reform des Tsong-kha-pa seitens der katholischen Missionäre im Bereiche des Mongolen-Reiches erscheint keineswegs unmöglich, wenn wir auch von ihrer Tätigkeit in Tibet nichts wissen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß eifrige Glaubensboten sich zu dieser Zeit auch in das unzugängliche Bergland gewagt hätten, ohne daß eine Kunde darüber nach Europa gelangt wäre [306].

Die Frage, ob für die eigentümliche Form, die der lamaistische Kult entwickelte, christlicher Einfluß bestimmend gewesen, entweder schon zu früherer Zeit durch die in Centralasien verbreitete Lehre der Nestorianer oder als Wirkung der Franciscaner-Mission bei den Mongolen im XIII. und XIV. Jahrhundert, wird offen bleiben müssen. Die directe Beziehung ist nicht erweislich, die Möglichkeit dazu aber war wohl vorhanden [307].

## Kapitel XV

## DER BUDDHISMUS IN JAPAN

Von China her wurde der Buddhismus zu Ende des IV. Jahrhunderts nach Korea übertragen. Dies geschah als eine Folge politischer Beziehungen, die von der Chin-Dynastie (265—420) zu den drei Staaten unterhalten wurden, die damals auf der koreanischen Halbinsel bestanden. Im Jahre 372 wurde die buddhistische Lehre zuerst durch einen Mönch in das nördliche Reich Ko-ryŏ (chinesisch Kao-li, japanisch Kô-rai) gebracht, und von dort wurde sie durch andre an die beiden südlichen Staaten Paik-tse (chinesisch Pai-chi, japanisch Hyaku-sai) und Silla (chinesisch Hsin-lo, japanisch Shin-ra) weitergegeben, wo sie im Jahre 385 Fuß faßte.

Zu gleicher Zeit wurde in diesen Staaten die chinesische Schrift eingeführt, auch eine besondere koreanische Silbenschrift erfunden. Der Buddhismus wurde in erster Linie das Vehikel für die Übertragung der chinesischen Kultur. Korea wurde dann das Durchgangsland, das chinesische Bildung an das Inselreich Japan übermittelte. Als die in drei Teile zersplitterte Halbinsel dann zu einem Einheitsstaate Ko-ryŏ unter der Dynastie Wang (935—1392) zusammengefaßt wurde, erlangte der Buddhismus dort eine hohe Blüte, die auch einen kulturellen Aufschwung des Landes brachte. Unter der folgenden Dynastie Li (1392—1910) geriet die Religion und Bildung bei den Koreanern in zunehmenden Verfall.

Auf dem Umwege über Korea gelangte vom V. Jahrhundert ab chinesische Gesittung und wissenschaftliche Bildung nach Japan. So wurde auch vom Jahre 552 ab der Buddhismus übertragen, bei Gelegenheit einer Gesandtschaft aus dem mit Japan befreundeten Staate Paik-tse. Der koreanische Buddhismus entsprach vollkommen dem chinesischen. Der Canon ist in Korea unverändert der gleiche geblieben. Auch für Japan waren daher die chinesischen Formen

maßgebend. Die buddhistischen Schriften sind auch später niemals ins Japanische übersetzt worden, sondern in ihrem chinesischen Text beibehalten worden. Der chinesische Tripiṭaka wurde zur Grundlage des japanischen Buddhismus gemacht.

Die Form, in der der Buddhismus nach Japan kam, war also in allem diejenige, die sich in China herausgebildet hatte. Die buddhistische Lehre (Buk'-kyô) erscheint daher in der Gestalt des Mahâyâna (dai-jô), und zwar nicht als einheitliche Religion, sondern in der Zersplitterung in verschiedene Schulen, wie sie sich auf chinesischem Boden entwickelten. Jede von ihren unterschiedlichen Richtungen fand ihr Abbild in Japan.

Der Nördliche Buddhismus wird oft eingeteilt in einen Westlichen Zweig, der Nepâl, Tibet und die Mongolei umfaßt, und einen Östlichen Zweig, der China, Korea und Japan begreift. Diese Einteilung ist nur bedingt richtig. Sie trifft nur zu für die Entstehung des Buddhismus in diesen Ländern, gilt aber nicht für die spätere Entwicklung. Der chinesische Buddhismus wurde in seiner jüngeren Periode eng mit dem tibetischen verbunden und stark von diesem beeinflußt, während in Japan sich die ältere Form des chinesischen Buddhismus erhalten und reiner bewahrt hat als in China selbst.

Obwohl der japanische Buddhismus in seinen Grundlagen vollkommen vom chinesischen abhängig war, hat er als Religion doch in diesem Lande eine selbständige Entwicklung und besondere Ausgestaltung erfahren.

Die Übertragung des Buddhismus nach Japan war nicht ein einseitig religiöser Vorgang, sondern zunächst nur eine Welle in der großen Strömung, die von China ausging. Freilich wurde gerade der Buddhismus für Japan zum Träger des chinesischen Kultureinflusses par excellence. Die Japaner hatten kurz zuvor erst chinesische Bildung kennen gelernt und erhielten den Buddhismus als eine der ersten Gaben von China. So ist der chinesische Kultureinfluß auf Japan von Anfang an untrennbar mit dem Religionsinhalt der buddhistischen Lehre verbunden gewesen.

Diese neue Lehre wurde zunächst am Kaiserhofe angenommen und wirkte auf die hohen Kreise, bevor sie in die niederen Schichten des Volkes eindrang. Sie blieb aber keineswegs eine Sonderreligion der oberen Kreise, sondern wurde bald allgemeiner Besitz des ganzen Volkes. In Japan kam der Buddhismus auf einen anderen Boden als in China. Dort war er von Anfang an als ein fremdes Element emp-

funden worden, das im Widerspruch stand zu der einheitlichen eignen Kultur, und seine Verschmelzung mit dem chinesischen Volksgeiste ist ihm auch später niemals vollkommen gelungen. In Japan stand ihm keine hohe einheimische Kultur gegenüber, in deren Kreis er störend eindrang. Mit ihm zugleich wurde erst ein geistiges Leben wertvoller Art eingeführt. Kultur und Buddhismus gingen auf japanischem Boden Hand in Hand.

Die buddhistischen Mönche wurden in erster Linie Träger des chinesischen Kultureinflusses und sind dies in hervorragendem Maße für alle Zeit geblieben. So konnte der Buddhismus, eng verbunden mit der gesamten wissenschaftlichen Bildung, in Japan eine viel weitere und tiefere Wirkung ausüben als in China. Er wurde das Vehikel höheren geistigen Lebens überhaupt. Anders als in China, verdankt Japan dem Buddhismus in der Hauptsache seine Civilisation. Er bildete ein wesentliches Element seines Kulturgebäudes, das vorwiegend aus fremden Bausteinen errichtet wurde.

In engster Verbindung mit dem religiösen Interesse, das der buddhistischen Lehre von den Herrschern in Japan entgegengebracht wurde, stand die Organisation des japanischen Staatswesens nach chinesischem Vorbilde, in der Tai-kwa-Reform von 645, bei der die Institutionen der T'ang-Dynastie auf die japanischen Verhältnisse übertragen wurden. Mit dem Buddhismus erhielt die litterarische Bildung, die Kunsttätigkeit und mancher Zweig des Gewerbes und Handwerks Eingang in Japan. Es ist somit ganz natürlich, daß die Klöster in der Geschichte des japanischen Staates und Volkes eine ganz andre Rolle spielen mußten als im Rahmen der gleichen Verhältnisse in China, wo sie nur störende Erscheinungen bildeten. Die bestehenden Voraussetzungen ermöglichten es dem Buddhismus, in Japan einen viel tiefer gehenden Einfluß auf alle Schichten des Volkes zu gewinnen, als es ihm in China je gelingen konnte.

Freilich war, was die Japaner von der buddhistischen Lehre übernahmen, anfänglich nicht der Kern, sondern nur ihre Schale. Man erwartete von Buddha nichts anderes als von den Göttern des Shin-tô. Auch auf japanischem Boden mußte der Buddhismus sich den Bedingungen des Landes anbequemen und erlitt dadurch wesentliche Veränderung.

Im Mahâyâna war die Lehre entstanden, daß Buddha stets Rücksicht genommen habe auf die Fassungskraft der Menschen, wie ein Arzt auf den Krankheitszustand des Kranken. Damit ergab sich der

Grundsatz methodischer Anpassung, der bei der Ausbreitung über fremde Länder mit bewußter Tendenz verfolgt wurde. So hatte der Nördliche Buddhismus schon in seinem Heimatlande die Gestalten der brahmanischen Mythologie in seinen Kreis aufgenommen und ein religiöses Pantheon geschaffen, das er auf chinesischem Boden durch Einverleibung der taoistischen Gottheiten und Figuren des Volksglaubens erweiterte. In der gleichen Weise nahm er nun in Japan auch die zahllosen Götter des Shin-tô in seinen Kult auf.

Jene Kami traten im buddhistischen System freilich, wie die Hindu-Götter, nur in niederer Eigenschaft auf. Es waren Wesen des Weltkreises, die zu erlösen Buddha gekommen war. Die Gottheiten des Shin-tô wurden aber auch mit Figuren des buddhistischen Pantheons gleichgesetzt. In den alten Naturgöttern sah man frühere Manifestationen des ewigen Buddha. Ihre altjapanischen Namen wurden durch neue in chinesischer Form ersetzt.

Es wurden nun die Shin-tô-Götter auf buddhistische Weise verehrt. Dies stieß bei der farblosen Natur des alten Religionsdienstes in Japan auf keinen Widerstand. Die Japaner kamen bei solcher Veränderung des äußeren Kultes dem fremden Buddhismus selbst in weitestem Maße entgegen. Der Buddhismus trat in Japan von vornherein nicht als ein Gegensatz zum nationalen Glauben auf, sondern als dessen Ergänzung und Vervollkommnung.

Es bildete sich die Anschauung, daß Buddha ein und alles sei. In diesen „Pan-Buddhismus" konnte leicht jede religiöse Überzeugung, die bei den Japanern aus alter Quelle vorhanden war, einbezogen werden. Als natürliche Folge vollzog sich der Proceß, daß die primitive Urreligion vom Buddhismus, der so wertvolle Gaben der Kultur mitbrachte, mehr und mehr verdrängt wurde. Beide Systeme gingen eine Vermischung ein, bei der die nationalen Elemente ganz von fremden Formen überwuchert wurden. Der reine Shin-tô-Kult erhielt sich dann nur noch an bestimmten Orten, den heiligen Stätten in Ise und Izumo.

Der Buddhismus in Japan hat nicht nur wie in China eine Entwicklung in der Verborgenheit der Klöster durchgemacht, sondern auch eine äußere Geschichte gehabt, bei der er mit dem Leben des Staates und Volkes eng verknüpft gewesen ist. Er tritt auf das

Deutlichste als ein historischer Factor hervor, der auf die politischen und socialen Verhältnisse bestimmend eingewirkt hat.

Bei der ersten Einführung fand die Lehre bereitwillige Annahme am Kaiserhofe. Ihr eifrigster Förderer wurde dann der Prinz Shô-toku Tai-shi, der zur Zeit der Kaiserin Sui-ko (593 628) Regent des Landes war. Auf seine Veranlassung wurde der Buddhismus zur Staatsreligion erhoben. Bei seinem Tode (621) gab es in Japan bereits 46 Klöster mit 816 Mönchen und 596 Nonnen.

Prinz Shô-toku bedeutet für den Buddhismus in Japan das Gleiche wie König Aśoka in Indien. Er hat daher die höchste Verehrung gefunden. Wenn der Hof von 600 ab ausgesprochen buddhistisch war, so bestanden zunächst im Kreise des Hohen Adels doch zwei Parteien, eine buddhafreundliche, an deren Spitze die Familie So-ga stand, und eine der fremden Religion feindliche, unter Führung der Familie Mono-no-be. Der politische Sturz der Letzteren im Jahre 587 brachte zugleich den Sieg des Buddhismus, der bei der nun einsetzenden Staatsreform officiell zur Geltung kam.

Der Übergang vom altjapanischen Geschlechter-Staate zum chinesischen Beamten-Staate, dessen Organisation mit dem Jahre 645 abgeschlossen wurde, das den Beginn der Periode Tai-kwa bezeichnet, vollzog sich somit unter stärkstem Anteil des religiösen Momentes. Der buddhistische Geist und die chinesische Orientierung blieben bestimmend für die folgende Periode (709 794), in der die japanischen Kaiser zuerst eine ständige Residenz hatten, zu der sie Nara wählten.

Zu Nara hatte schon Shô-toku Tai-shi im Jahre 607 das erste Kloster Hô-ryû-ji gestiftet. Der Einfluß der Priester wurde bald ein überwiegender. Die Herrscher waren Anhänger des Buddhismus und zum Teil Verächter des Shin-tô. Im Jahre 748 trat zum ersten Male ein Kaiser als Mönch in ein Kloster, was später häufig vorkam und zum festen Brauche wurde.

Vom VII. Jahrhundert ab bestand ein directer Verkehr zwischen Japan und China. Die buddhistischen Lehren wurden ohne Vermittlung Koreas übertragen. So geschah in der Nara-Periode die Einführung der ältesten Schulen. Japanische Mönche suchten jetzt häufig das Land China auf und studierten dort bei chinesischen Lehrern [308].

Für die Popularisierung des Buddhismus wirkten die Priester Dô-shô († 700) und Gyô-gi († 749), indem sie die Aufnahme der

Gottheiten des Shin-tô in sein System beförderten. Eine Schule für chinesische Studien war 670 am Kaiserhofe begründet worden, die fremde Wissenschaft war aber nur dem Adel zugänglich. Die in jener Zeit entstehende japanische Litteratur war daher entweder ein Product der Mönch-klö-ster religiösen Inhaltes oder der Hofkreise in chinesischer Form, die dem japanischen Volke unverständlich war.

Als die Priester ihren politischen Einfluß allzu sehr ausdehnten, trat eine Reaction ein, deren Folge die Verlegung der Residenz nach der neu erbauten Stadt Hei-an, dem späteren Kyô-to, war. Der Buddhismus verlor damit einen Teil seiner politischen Bedeutung, verstand es aber bald, seinen religiösen Einfluß zu erweitern und zu verstärken.

Es traten jetzt im japanischen Buddhismus zwei Richtungen auseinander, eine esoterische und eine exoterische, der Kloster-Buddhismus und der Volkskult. Während er in der Nara-Zeit seine Rolle hauptsächlich am Hofe und beim Adel gespielt hatte, nahm seine Bedeutung für die weiteren Kreise des Volkes in der Hei-an-Zeit größeren Umfang an.

Diese Entwicklung war vor allem die Folge der Begründung zweier neuer Secten, der Ten-dai und Shin-gon, deren Übertragung von China durch zwei berühmte Priester erfolgte, Den-gyô Dai-shi und Kô-bô Dai shi, deren Wirksamkeit von einschneidender Bedeutung war. Sie vollendeten die schon vorher angestrebte Verschmelzung des Buddhismus mit dem nationalen Shin-tô zu einem gemeinsamen System, dem Ryô-bu-Shin-tô. In dieser Form konnte der Buddhismus nun die größte Volkstümlichkeit gewinnen.

Kô-bô Dai-shi wurde außerdem der Erfinder einer von der chinesischen Zeichenschrift abgeleiteten Silbenschrift (ka-na), deren Gebrauch erst die Entstehung einer für die Masse des Volkes verständlichen japanischen Litteratur ermöglichte[309].

Die neue Residenz Hei-an war nach dem Muster von Ch'ang-an, der Hauptstadt der T'ang-Kaiser, erbaut worden. Sie erhielt wie Nara den Schmuck prächtiger Tempel und Paläste. So steht auch die Hei-an-Periode in ihrem ersten Abschnitt vollkommen unter chinesischem Kultureinfluß. Der Staatsmann Suga-wara Michi-zane († 901) wurde dann der Vertreter einer nationalen Bewegung, deren Folge der Abbruch der politischen Beziehungen zu China und eine Betonung der japanischen Tendenzen wurde.

Das Staatswesen erlitt in der Hei-an-Zeit eine starke Veränderung. Die Kaisermacht verlor ihre Bedeutung und sank zum bloßen Schatten herab. Die tatsächliche Gewalt wurde von mächtigen Ministern aus der Familie Fuji-wara ausgeübt. Sie beherrschten die Kaiser durch die Frauen und hatten ein Interesse daran, daß der Thron nur von unmündigen Kindern und ohnmächtigen Puppen eingenommen wurde. Die Abdankung des Herrschers (in-kyô) und sein Eintritt in ein buddhistisches Kloster wurde daher zur ständigen Sitte.

Die im VIII. und IX. Jahrhundert gestifteten Klöster und Abteien erlangten größeren Reichtum und damit vermehrtes Ansehen. In ihnen blieben die Mönche Träger der chinesischen Kultur und übten stärksten Einfluß auf das Leben des Volkes aus. Es trat dann zunehmende Verweltlichung der Klöster ein. An den Kämpfen der Taira und Minamoto (1069—1186) nahmen die Mönche militärischen Anteil. In den blutigen Fehden stellte jedes Kloster eine Kampftruppe

Wie der japanische Staat aus den Wirren zu Ende der Fuji-wara-Zeit *neu gefestigt, aber in veränderter Form hervorging* als ein Militär-Staat, der fortab im Namen des machtlosen Kaisers von dem obersten Feldherren, dem Shô-gun, oder dessen erstem Minister, dem Shik'-ken, mit fester Hand regiert wurde, so erfuhr auch der Buddhismus eine tiefgehende Veränderung. Er machte im XII. und XIII. Jahrhundert sein Reformationszeitalter durch.

Von 1200 ab entstanden in Japan mehrere neue Secten, die dem religiösen Leben andre Formen gaben. Die Bildung blühte, und in der Kama-kura-Zeit (1186—1333) erreichten die buddhistischen Mönche ihren höchsten Einfluß. Der Amida-Kult drang tief in das Leben des Volkes, die Lehren der Zen-Secte wurden die Überzeugung der Samurai.

Auch in der Ashi-kaga-Zeit (1333—1600) stand Japan vorwiegend unter mönchisch-buddhistischem Einflusse. Aber in seinem Inneren geriet nun der Buddhismus in Verfall. Die Mönche wurden vorwiegend weltlich. Die Secten bekriegten sich gegenseitig. In dieser Zeit tiefster Entartung zeigt nur die Zen-Secte ein besseres Bild, die auch von den Shô-gun des Hauses Ashi-kaga begünstigt wurde.

O-da Nobu-naga war ein grimmer Feind des Buddhismus und deshalb wohl dem Christentum, das Franz Xavier 1549 nach Japan gebracht, günstig geneigt. Aber schon Hide-yoshi und Je-yasu ergriffen wieder für den Buddhismus gegen die christliche Mission Partei. Die beiden großen Feldherren des Toyo-tomi Hide-yoshi, die

den Feldzug in Korea führten, standen sich feindlich gegenüber als Anhänger der verschiedenen Religionen, der Christ Ko-nishi Yuki-naga und der Buddhist Ka-tô Kiyo-masa [810].

Auch die Regierung der Shô-gun des Hauses Toku-gawa (1600—1867) begünstigte den Buddhismus im Gegensatze zum Christentum, das sie bekämpfte. Je-mitsu, der das von Je-yasu begründete System des Polizei-Staates vollendete, stellte auch die Religionsangelegenheiten unter Staatsaufsicht. In dieser Periode gelangten die Jô-do und Shin-Secte zur Blüte, während die Zen-Secte an Einfluß verlor. Die Toku-gawa waren selbst Anhänger der Jô-do-Richtung.

In der Toku-gawa-Zeit erlebte die japanische Kultur einen Höhepunkt während der Gen-roku-Periode (1688—1703), in der Wissenschaft und Kunst in allen Zweigen blühten. Dann wandten sich, von der Mitte des XVIII. Jahrhunderts ab, die geistigen Führer Japans mehr und mehr den praktisch-ethischen Aufgaben des staatlichen und socialen Lebens zu. Für ihre Zwecke wurden die Lehren des chinesischen Confucianismus maßgebend, die erst in der jüngeren Form der Sung-Philosophie in Japan Eingang gefunden hatten.

Die nationale Reform fand ihre Hauptvertreter in einigen großen Gelehrten, wie Moto-ori Nori-naga (1730—1801) und Hira-ta Atsu-tane (1776—1843). Ihre Wirksamkeit war nicht nur eine wissenschaftliche, sondern zugleich auch eine religiöse. Sie erstrebten eine Wiederherstellung des Shin-tô in reiner Form. Der nationale Glaube sollte aus seiner Vermischung mit dem Buddhismus wieder ausgeschieden werden [811].

Dieser Versuch, den alten Shin-tô zur einzigen Volksreligion zu machen, mußte scheitern, weil der Buddhismus nach einer tausendjährigen Entwicklung in den breiten Schichten des Volkes zu tiefe Wurzeln geschlagen hatte und durch eine politische und litterarische Reaction nicht mehr zu beseitigen war. Die Bewegung der Rückkehr zur alten Tradition, die auf staatlichem Gebiete mit der Wiederherstellung des Kaisertums durch die Begründung der Mei-ji-Aera von 1868 ihren Zweck erreichte, brachte in religiöser Hinsicht einen Mißerfolg. Der durch Ausscheidung aus der Mischform des Ryô-bu-shin-tô wiedergewonnene reine Shin-tô konnte nur eine abstracte Schöpfung der Staatsregierung bedeuten. Im Volksbewußtsein blieben Shin-tô und Buddhismus nach wie vor eng mit einander verschmolzen.

Die Mei-ji-Restauration beraubte zwar den Buddhismus seiner Privilegien und der Grundbesitz der Tempel wurde vom Staate confisciert. Es kam bei dieser puristischen Bewegung auch teilweise zu bedauerlicher Übertreibung und sinnloser Bilderstürmerei. Trotzdem hat der Buddhismus in Japan in neuester Zeit gegenüber dem Shin-tô eher eine Stärkung erfahren. Die japanische Verfassung von 1889 gewährte dem Volke volle Religionsfreiheit.

Der Buddhismus ist in Japan keineswegs durch den erneuerten Shin-tô verdrängt, wie es die nationale Reaction wollte, auch nicht verkummert. Ganz im Gegenteil liegt der Schwerpunkt des gesamten Buddhismus heute vielleicht in Japan. Auf das „Neue Japan" hat andrerseits auch das europäische Christentum eine erhebliche Wirkung gewonnen, die dort tiefer geht als in China. Japan mag in Zukunft vielleicht der Boden werden, auf dem sich eine religiose Auseinandersetzung zwischen Christentum und Buddhismus vollziehen kann.

Die zehn Schulen des chinesischen Buddhismus wurden nach und nach und in verschiedenen Perioden nach Japan übertragen. Während die meisten von ihnen in China bald in Verfall gerieten und andren Einflüssen unterworfen wurden, haben sie sich in Japan lebendiger erhalten und zum Teil in besonderer Weise fortentwickelt. In China sind die verschiedenen Richtungen des Mahâyâna schließlich zusammengeflossen in zwei populäre Formen, neben denen die contemplative Schule nur eine untergeordnete Rolle spielt. Es blieb der religiöse Kult des Amitâbha („Amidismus", „Foismus") und der tibetische Lamaismus übrig. In Japan dagegen haben sich die meisten der von China her eingeführten Schulen in großerem oder geringerem Umfange bis heute erhalten. . Es läßt sich daher der ältere Zustand des chinesischen Buddhismus in mancher Hinsicht am besten aus den japanischen Secten kennen lernen. Hierbei ist jedoch zu berücksichtigen, daß der Buddhismus in Japan vielfach doch eigne Wege ging, so daß seine Schulen sich zu eigentümlichen Formen weiterbildeten. Das Sectenwesen hat sich in Japan besonders stark ausgeprägt.

In seiner Entwicklung lassen sich drei Perioden unterscheiden, in denen die Einführung der verschiedenen Richtungen in Japan geschah.

Dies geschah zuerst im VII. und VIII. Jahrhundert mit den Alten Secten von Na-ra (= Nan-to-shû), nämlich: 1. San-ron-shû, und 2. Jô-jitsu-shû im Jahre 625 durch Ei-kwan, 3. Hos'-sô-shû 635 durch Dô-shô († 700), einen Schüler des Hsüan-tsang, 4. Ku-sha-shû 660 durch Chi-tsû, 5. Ke-gon-shû 735 durch Dô-sen, 6. Ritsu-shû 754 durch Kan-shin. Sie entsprechen den Schulen Nr. IV, II, III, I, V und VII in China[312]. In Japan sind diese Secten von geringerer Bedeutung gewesen als die später entstandenen. Als Abzweigung bildete sich aus der Ke-gon-shû die Yû-zû-nem-Butsu, 1123 von Ryô-nin gestiftet[313].

In der Nara-Zeit wurde der Studienpriester in China zur ständigen Einrichtung. Als solche weilten um das Jahr 800 zwei bedeutende Männer in chinesischen Klöstern und brachten von dort die Lehren der T'ien-t'ai-Schule und der Tantra-Schule (Mi-tsung) nach Japan, die dort große Bedeutung erlangten. So entstanden die Alten Secten von Kyô-to (Hei-an-shû).

Der Begründer der Ten-dai-Secte, welche, auf den Text des Saddharma-puṇḍarîka-sûtra gestützt, eine vorwiegend theologische Richtung vertrat, war der Mönch Sai-chô (767—822), nach seinem Tode Den-gyô Dai-shi genannt. Er stiftete im Jahre 805 das Kloster auf dem Hi-ei-zan bei Kyô-to, das der Mittelpunkt der Secte wurde und in der Geschichte des Landes eine wichtige Rolle zu spielen berufen war. Von der alten Richtung der Ten-dai-Secte, die sich als Ji-mon bezeichnete, spalteten sich dann zwei Zweige ab, San-mon im Jahre 858 und Shin-jô im Jahre 1486.

Die magische Richtung der Tantra-Schule, Mis'-shû oder in Japan meist Shin-gon-shû genannt, begründete der Mönch Kû-kai (774—834), canonisiert als Kô-bô Dai-shi, der im Jahre 806 aus China, wo er ein Schüler des Hui-kuo (Kei-kwa) gewesen, nach Japan zurückkehrte. Er stiftete im Jahre 816 das Kloster Kô-ya-san in Yamato, das der Hauptsitz der Secte und ein berühmter Wallfahrtsort wurde. Von der durch Kû-kai begründeten Alten Richtung (Ko-gi) spaltete sich 1130 eine neue Richtung (Shin-gi) ab.

Kô-bô Dai-shi war ein vielseitiges Talent. Außer Mönch, Abt und Sectenoberhaupt war er Maler, Bildhauer, Kalligraph, Erfinder der Hira-gana, so daß sein Name in Verbindung mit vielen Fragen des japanischen Kulturlebens genannt wird.

Ten-dai und Shin-gon stellten eine Identitätslehre auf und beförderten dadurch die Assimilierung der nationalen Anschauungen in

das buddhistische System. Den-gyô Dai-shi und Kô-bô Dai-shi haben die volkstümliche Verschmelzung der beiden Religionen in Japan zum Ryô-bu-Shin-tô vollendet.

Die Tantra-Schule ist später, in Japan wie in China, in geistlosen Formelkram und Zauberaberglauben ausgeartet und bezeichnete so die gröbste Veräußerlichung des Buddhismus.

Es machte sich allmählich das Bedürfnis nach einer Reform geltend, die statt der leeren Formeln innerliche Frömmigkeit forderte. In den Gedanken des Mahâyâna war hierzu ein Weg vorgezeichnet, auf dem der Nördliche Buddhismus zu einer bestimmten Religionsform sich umgebildet hatte. Statt des Verlassens auf die eigne Kraft (ji-riki-mon) suchten die Gläubigen Hilfe bei einer göttlichen Macht (ta-riki-mon). Solche konnte Amitâbha (A-mi-da), der barmherzige und erlösende Buddha, gewähren, der versprach, die Frommen in seinem Westlichen Paradiese zu ewiger Seligkeit wiedergeboren werden zu lassen.

So entstanden, als eine dritte Phase des Buddhismus in Japan, von 1200 ab mehrere Neue Secten, welche die Anrufung und Verehrung des Buddha Amitâbha (Amida-Butsu) zu ihrem leitenden Gedanken machten (Nem-Butsu-shû). Zur selben Zeit gewann auch die mystische Meditation der Ch'an-tsung in Japan Boden.

*Der Mönch Gen-kû (1133—1212), mit dem postumen Ehrennamen Hô-nen Shô-nin, führte im Jahre 1175 die Lehre des „Reinen Landes" (Ching-t'u) als Jô-do-Secte in Japan ein, die schon in China die weitverbreitetste Form des religiösen Buddhismus geworden war und auch auf japanischem Boden rasch große Volkstümlichkeit gewann.* Noch im XIII. Jahrhundert spaltete sie sich in zwei Zweige, Shin-zei und Sei-zan, mit mehreren Unterabteilungen. Die Jô-do-Secte nahm im XVII. Jahrhundert einen außerordentlichen Aufschwung, infolge der Begünstigung durch die Shôgun des Hauses Toku-gawa, die ihrem Kulte prächtige Tempel errichteten, wie ihre eignen Grabstätten in Nik'-kô und Ye-do.

Eine kleine, der Jô-do verwandte Secte, ist die Ji-shû, die im Jahre 1275 durch Ip'-pen Shô-nin (123—89) gestiftet wurde.

Die Verehrung des Amida bildete auch das Hauptdogma einer in Japan selbst entstandenen Secte, der Shin-shû, auch Mon-to oder '-kô genannt. Sie wurde im Jahre 1224 von Ken-shin (1174—1263) begründet, der den Ehrentitel Shin-ran Shô-nin erhielt. Sie

entwickelte im XIII. und XIV. Jahrhundert eine Anzahl besonderer Unterabteilungen. Ihr ursprünglicher Hauptzweig Hon-gwan-ji, der auf Shin-ran selbst zurückgeht, spaltete sich in einen Östlichen und Westlichen Ast (Higashi-Hon-gwan-ji, Nishi-Hon-gwan-ji).

Jô-do und Shin trieben eifrige Predigt, enthielten sich der Zauberei, betonten religiöse Frömmigkeit und lehnten die Vermischung mit dem Shin-tô ab. Die Shin-Secte verwarf die Askese und hat daher Fleischverbot und Fasten abgeschafft und sogar das Cölibat aufgehoben. Ihre Priester durften heiraten und ihre Klöster standen unter erblichen Oberhäuptern. Diese Secte hat großen Reichtum erworben, ihre Tempel sind durch ihre Pracht berühmt[514], und sie zählt heute im japanischen Buddhismus die meisten Anhänger.

Gegenüber der Amida-Religion und der Mystik der Zen-Secte verlor die theologische Richtung der Ten-dai ganz ihre Bedeutung, und die Shingon behielt nur Einfluß durch ihre Wirkung auf den Aberglauben des niederen Volkes.

Nichi-ren (1222—82), ein Mönch der Ten-dai-Secte, begründete 1253 eine besondere, nach seinem Namen als Nichi-ren-shû bezeichnete Richtung, als eine Fortsetzung der Ten-dai, mit der Lehre, daß alle Wahrheit ausschließlich enthalten sei in ihrem heiligen Buche, dem Saddharma-puṇḍarîka-sûtra (Myô-hô-ren-ge-kyô). Nach diesem Texte heißt sie auch Hok'-ke-shû. Sie hat später mehrere Zweigschulen aus verschiedener Zeit entwickelt. Ihr Hauptkloster ist das von Nichi-ren beim Berge Fu-ji erbaute Kloster Minobu.

In dem berühmtesten Sûtra des Mahâyâna ist die höchste Form der Lehre Buddhas gegeben. Es enthält das Geheimnis, daß alle Wesen und alle Dinge der sichtbaren Welt Buddha sind. Diese Einheit zu erfassen, bedeutet die Erlösung. Das Mittel, das Heil zu erwerben, ist die vollkommene Aufnahme des Inhaltes dieses Textes. Nichts konnte gelten neben dem Myô-hô-ren-ge-kyô. Sich an andre Lehren zu halten, war der Weg zur Verdammnis, während der Weg zur Seligkeit im „Sûtra des wunderbaren Lotus" verkündet war.

In den Augen des Nichi-ren erhielt der Text den Wert höchster Offenbarung. Damit war zugleich die intolerante Stimmung seiner Lehre gegeben, die dem milden Wesen des Buddhismus widersprach. Die übrigen Schulen galten ihm als Ketzer, die bekämpft werden mußten.

Wie der Kranke die Arzenei, die ihn heilen soll, einnimmt, ohne ihr Wesen zu kennen, und trotz solcher Unkenntnis gesund wird infolge der dem Heilmittel innewohnenden Kraft, so ist es für den Menschen gar nicht nötig, die Weisheit des heiligen Textes zu begreifen, es genügt, daß er seine Zuflucht zu diesem Buche nimmt. Sein Titel wird zum Gebet, das Wunderwirkung hat. Bei der Anrufung geht der Geist der Schrift in den Betenden ein. Da dieser Geist aber das vollkommene Wesen des Buddha selbst darstellt, kommt es zu einer Vereinigung des Menschen mit Buddha.

Wie die Nem-Butsu-Schulen, Jô-do und Shin, den Namen des Buddha Amitâbha anriefen mit dem erlösenden Stoßgebet „Na-mu-A-mi-da-Butsu!", so ist für die Nichi-ren-Secte das Mittel zur Erwerbung des höchsten Heiles zusammengefaßt in der Gebetsformel „Na-mu-Myô-hô-ren-ge-kyô!"

Nichi-ren wollte die Spaltung der Secten überwinden, indem er eine höhere Lehre über sie alle stellte. Praktisch hat er damit nur ihre Zahl um eine weitere vermehrt. Sein fanatischer Geist hat viel Kampf und Unfrieden in die milde und versöhnliche Buddha-Lehre getragen. Die Persönlichkeit des Nichi-ren aber war zweifellos eine tief-religiöse und ist unter die bedeutendsten Erscheinungen des japanischen Geisteslebens zu zählen.

Shin und Nichi-ren sind Richtungen japanischer Entstehung, die kein chinesisches Vorbild hatten.

*Die Übertragung der Gedanken der Meditations-Schule* (Ch'an-tsung) aus China nach Japan[315] geschah in zwei Perioden. Sie erfolgte zuerst im VIII. Jahrhundert (729) in der Form des Nördlichen Zweiges, den Shen-hsiu (Shin-shû) begründet hatte[316]. Aus dieser Schule ging Sai-chô (= Den-gyô Dai-shi) hervor, der sich im Jahre 802 nach China begab und von dort die Lehre der T'ien-t'ai-Secte mitbrachte, und auch Kû-kai (= Kô-bô Dai-shi) war ein Anhänger der Meditations-Lehre, bevor er Begründer der Shingon-Secte wurde.

Dieser Nördliche Zweig faßte aber in Japan keinen festen Boden. Dagegen fanden in einer zweiten Periode die mystischen Lehren in *der Form der einzelnen Secten des Südlichen Zweiges, den Hui-nêng* (Ei-nô) gegründet hatte[316], weite Verbreitung. Der Mönch Ei-sai, der in China studiert hatte, brachte im Jahre 1191 die Meditations-Lehre nach Japan in der Form der Huang-lung-(Ô ryû-)Secte des Lin-chi-(Rin-zai-)Astes des Südlichen Zweiges der

Ch'an-tsung (Zen-shû). Sie erhielt auch den Namen der „Lehre vom Herzen Buddhas" (Bus'-shin-shû)[317].

Als erstes Kloster der Zen-Secte in Japan wurde im Jahre 1203 das Kloster Ken-nin-ji bei Kyô-to erbaut. Der Rin-zai-Ast breitete sich in Japan rasch und weit aus, entsprechend dem hohen Aufschwunge, den die gleiche Form zur Sung-Zeit in China nahm. Viele japanische Mönche, die damals nach China gingen, brachten ihre Lehren mit zurück, es traten auch zahlreiche Anhänger andrer Richtungen zur Zen-Secte über.

Der Rin-zai-Ast spaltete sich dann im XIII. und XIV. Jahrhundert in verschiedene Parteien, die nach ihren Klöstern benannt wurden, in denen gewisse Sonderlehren vertreten waren. Man unterschied danach zehn Hauptklöster[318]. Die Rin-zai-Secte hatte ihre höchste Blüte im XV. Jahrhundert. Gegen Ende des XVI. Jahrhunderts geriet sie in Verfall, doch bestehen ihre zehn Klöster noch heute.

Der Mönch Ei-hei Dô-gen, der ein Anhänger der Ten-dai-Secte war und in China zur Meditations-Schule übertrat, brachte im Jahre 1227 deren Lehre in der Form des Ts'ao-tung-(Sô-tô-)Astes nach Japan. Auch dieser Sô-tô-Ast nahm großen Aufschwung und geriet ebenfalls zu Ende des XVI. Jahrhunderts in Verfall. In neuerer Zeit hat sie kräftige Wiederbelebung erfahren.

Schließlich wurde auch noch eine dritte Form der Zen-Secte in Japan eingeführt, indem der Mönch Yin-yüan (In-gen) im Jahre 1655 die Lehre der von der Yang-chi-(Yô-gi-)Secte des Lin-chi-(Rin-zai-)Astes abgezweigten besonderen Richtung der Huang-po-(Ô-baku-)Schule aus seiner Heimat nach China übertrug. Die Vorsteher dieser Secte blieben auch später zum Teil Chinesen. Ihr Hauptkloster war Mam-puku-ji in Uji.

Die Zen-Secte hat hauptsächlich großen Einfluß ausgeübt auf die Kreise der Samurai, des niederen Adels sowie der Künstler und Ästheten. Das über ihre Bedeutung in China in Verbindung mit den Anschauungen freier Geister Gesagte gilt in erhöhtem Maße auch für ihre besondere Wirkung in Japan, wo sie das geistige Leben in vielfacher Richtung tiefgehend beeinflußt hat.

Der Nördliche Buddhismus hat auf dem Wege seiner Ausbreitung von Indien über Centralasien, China, Korea bis Japan wie eine Lawine absorbiert, was er an populären Gottheiten bei den

einzelnen Völkern vorfand, von der brahmanischen Mythologie in seinem Heimatlande bis zu den Shin-tô-Göttern auf den fernsten Inseln seiner Sphäre.

Der Buddhismus kam schon als Polytheismus nach China. Er brachte dorthin bereits fremde Figuren verschiedenen Ursprunges mit und ging dann mit dem Taoismus eine starke Vermischung ein. In dieser synkretistischen Form gelangte er zuletzt nach Japan und nahm dort schließlich noch eine große Zahl der 800 Myriaden Kami in seinen Kreis auf. So hat der Buddhismus in Japan in seiner populären Gestalt das riesenhafteste Panthoon der Welt geschaffen. Es umfaßt buddhistische und brahmanische, taoistische und shintoistische Gottheiten sowie Figuren des chinesischen und japanischen Volksaberglaubens.

So werden in Japan verehrt der historische Buddha Gautama als Sha-ka (= Śâkyamuni) oder Shid'-da Tai-shi (= Siddhârtha), von den vielen Buddhas (Hotoke) vor allem A-mi-da (= Amitâbha), Fu-dô (= Akṣobhya), Dai-nichi (= Vairocana), Ro-sha-na (= Locanâ), Ta-hô (= Prabhûta-ratna), Hô-jô (= Ratnatraya), Yaku-shi (= Bhaiṣajya-guru), Mi-roku (= Maitreya). Sie haben alle den Titel Nyo-rai (= Tathâgata). Die größte Verehrung genießt Amida. An vielen Orten sind ihm Kolossal-Statuen (Dai-Butsu) errichtet worden, in Kama-kura, Na-ra, Kyô-to, Tô-kyô (Ue-no).

Von den Bodhisattvas (Bo-satsu) sind am beliebtesten Mon-ju (= Mañjuśrî), Fu-gen (= Samantabhadra), Dai-sei-shi (= Mahâsthâma-prâpta), Ji-zô (= Kṣitigarbha) und Kwan-non (= Avalokiteśvara). Ji-zô erscheint als barmherziger Helfer aller Bedrängten, Schutzgott der Reisenden, der Frauen und Kinder. Kwan-non oder Kwan-sei-on wird wie in China (Kuan-yin) als weibliche Gottheit aufgefaßt und besitzt allergrößte Volkstümlichkeit.

Die Buddhas werden in Gruppen zu 5 (go-chi-Nyo-rai) oder 7 (shichi-Nyo-rai), die Bodhisattvas auch in der Zahl von 25 (ni-ju-go-Bo-satsu) zusammengefaßt. Unter die Bodhisattvas wird auch der Sonnengott (Nik'-kô-Bo-satsu oder Nit'-ten) und der Mondgott (Gwak'-kô-Bo-satsu oder Gwat'-ten) gerechnet. Kwan-non heißt die elfköpfige (ju-ichi-men-Kwan-non), tausendarmige (sen-jû-Kwan-non), pferdeköpfige (ba-tô-Kwan-non). Als Begleiter werden ihr oft 12 Figuren andrer Gottheiten (ju-ni-dô-ji) beigegeben. Man darf zu ihr nur einmal beten, da sie nur einen Wunsch erfüllt (hito-koto-Kwan-non).

In den Tempeln finden sich ferner die Bilder der Mutter Buddhas (Ma-ya-bu-nin) und seiner berühmtesten Schüler, wie Ka-shô (= Kâśyapa)[320], A-nan (= Ânanda)[320], Shari-hotsu (= Śâriputra). Als *Wunderdoctor und Krankheitsheiler wird Bin-zu-ru* (= Piṇḍola-Bhâradvâja) verehrt[321]. Die Schüler (Ra-kan = Arhat) werden in einer Gruppe von 16 (ju-roku-Ra-kan) oder in der Zahl von 500 (go-hyaku-Ra-kan) dargestellt.

Aus der brahmanischen Mythologie erscheinen Brahmâ als Bon-ten, *Indra* als Tai-shaku, *Varuṇa* als Sui-ten, *Yama* als Em-ma-Ô. Am Tempeleingang stehen die „Zwei Könige" (Ni-Ô), d. i. Brahmâ und Indra[322], und die Vier Welthüter (Shi-Ten-nô): Ta-mon (= Vaiśramaṇa), Zô-chô (= Virûḍhaka), Ji-koku (= Dhṛtarâṣṭra), Kô-moku (= Virûpakṣa)[323].

Aus verschiedenen Systemen zusammengestellt sind die Drei Kriegsgötter (San-son-jin): Ma-ri-shi-ten (d. i. Mârîci, der brahmanische Lichtgott, der auch in weiblicher Form als Himmelskönigin auftritt[324]), Bi-sha-mon (d. i. Vaiśramaṇa, der Welthüter gegen Norden = Ta-mon) und Dai-koku. Von den Sieben Glücksgöttern (Shichi-fuku-jin) sind zwei buddhistischen, zwei brahmanischen, zwei taoistischen und einer shintoistischen Ursprunges[325].

Götter des Shin-tô sind mit Figuren des buddhistischen Pantheons identificiert worden, so die Sonnengöttin Ama-terasu mit dem Buddha Vairocana (Dai-nichi-Nyo-rai), der Kriegsgott Hachi-man mit Amida, der göttliche Kaiserahne Ô-kuni-nushi mit Dai-koku (Mahâkâla - Śiva)[326]; Kom-pi-ra, Buddhas Verwandlung als Ganges-Krokodil (Kumbhira) wird gleichgesetzt mit dem alten Shin-tô-Gotte Koto-hira, dann aber auch mit Su-sa-no-Ô und hat in Japan einen besonderen Kult erhalten. Der Liebesgott Ai-zen-myô-Ô tritt in beiden Systemen auf.

Im Ryô-bu-Shin-tô sind historische Persönlichkeiten in Japan als temporäre Incarnationen (gon-gen) buddhistischer Gottheiten aufgefaßt worden. Als solche haben manche Kaiser und Shô-gun, berühmte Staatsmänner und Gelehrte auch im Rahmen des buddhistischen Kultes Verehrung gefunden, die zum Bestande des nationalen Shin-tô gehören.

Der Prinz Shô-toku, der den Buddhismus als erster Gönner förderte, ist zum Heiligen geworden. Die Stifter der einzelnen Secten haben religiöse Verehrung erfahren unter ihren postumen Titeln als Lehrmeister (Dai-shi) und Erhabene (Shô-nin). Ka-tô Kiyo-

masa als eifriger Buddhist ist als Sei-shô-kô in den Tempel aufgenommen worden. Der junge Kaiser An-toku, der 1185 nach der Schlacht bei Dan-no-ura im Meere ertrank, ist mit Sui-ten (= Varuṇa) identificiert worden.

Die Rākṣasī Hâriti, die von Buddha bekehrt wurde und sich so vom kinderfressenden Dämon zur Schutzgöttin der Kinder umwandelte, hat ihren Namen „Teufelsmutter" (Ki-shi-bo-jin) beibehalten. Die Dämonologie ist unendlich. Das Universum ist erfüllt von zahllosen guten und bösen Geistern. Es gibt Engel (Ten-nin), Kobolde (Ten-gu), Teufel (oni), Gespenster (bake-mono). Das Volk kennt dreiäugige, einäugige, gesichtslose, beinlose Gespenster, solche mit abschraubbaren Köpfen (Roku-ro-kubi) und viele seltsame Gestalten der Phantasie[327].

Das Weltbild mit den Sphären der 6 Wesensarten (roku-dô)[328], den Himmeln und Höllen entspricht ganz den Anschauungen des Nördlichen Buddhismus. Die Unterwelt (mei-do), in der Ema-Ô herrscht, ist der Ort der scheußlichsten Qualen, die sich die Phantasie ausmalen kann. Dort ist ein Fluß (San-zu-gawa) zu überschreiten, an dessen Ufer eine Hexe (Datsu-e-ba) den Toten die Kleider auszieht. Auf der Tatenwage (gô-no-hakari) wird das irdische Leben abgeschätzt. Die Sünder erwarten die verschiedenen Kreise der Höllen mit Hitze und Kälte, Blutteich (chi-no-ike), Nadelberg (hari-no-yama) und allen erdenklichen Peinigungen durch die Teufel und ihre Henkersknechte.

Die Hölle (Ji-goku = naraka) hat zahlreiche Orte der Verdammnis mit gradweise verschärften Qualen für bestimmte Verbrechen. Ihr tiefster Pfuhl ist der Aufenthalt der ewig Verlorenen, der Ort, von dem es keine Befreiung mehr gibt (mu-gen-ji-goku = Avīci).

Das Paradies ist das westliche des Amida (Goku-raku = Sukhâvatī), das „Reine Land" (Jô-do). Aber auch die Vorstellung der Seligen Inseln des Taoismus ist nach Japan gedrungen. Sie werden gleichfalls als ein Paradies Hô-rai (= P'êng-lai) vorgestellt. Mit den buddhistischen Anschauungen vom Jenseits sind in Japan vielfach einheimische Gedanken des Geister- und Gespensterglaubens verbunden worden.

* * *

Die buddhistische Lehre hat über die Richtungen des Mahâyâna (dai-jô), wie sie sich in China herausgebildet hatten, hinaus keine

eigentliche Ausgestaltung und Fortentwicklung in Japan erhalten. Die Schulen wurden mit ihren besonderen Eigentümlichkeiten auf den japanischen Boden übertragen und haben dort nur gewisse Züge ausgeprägt, die sie von den chinesischen Vorbildern unterscheiden.

Die philosophischen Lehren blieben die gleichen, wie sie, ausgehend von Aśvaghoṣa ( · Me-myô) und Nâgârjuna ( — Ryû-jû), im Mahâyâna maßgebend waren. Der Canon des japanischen Buddhismus ist unverändert der chinesische Tripiṭaka (san-zô = san-ts'ang) geblieben. Die vorzugsweise Benutzung bestimmter Texte, die besondere Auslegung mancher Dogmen, das Überwiegen des religiösen oder mystischen Elementes unterschieden die einzelnen Secten. Manche fremde Aufpfropfungen aus japanischem Geiste gaben ihnen ein besonderes Gepräge.

Im allgemeinen hat in Japan der Kultus eine viel höhere Bedeutung als in China. So sind dort auch, zum Teil unter Einwirkung des Shin-tô, neue rituelle Formen entstanden. Der Tempeldienst zeigt auch bei der Shin-gon-Secte alle Auswüchse des zum Zerrbilde der reinen Lehre gewordenen Tantrismus, wenn dieser auch in Japan in einer milderen und ästhetischeren Form auftritt als in Tibet und China. Der Volkscharakter der Japaner hat auch ihrem religiösen Kult ein heiteres und freundliches Gesicht gegeben. So ist auch der grundsätzliche Pessimismus des Buddhismus in Japan wesentlich gemildert.

Das japanische Volk hat sich dem Buddhismus besonders nach der Seite seines religiösen Kultes zugewandt, während die japanische Moral sich auf nationalen Elementen und den chinesischen Grundsätzen des Confucius aufbaute. Hauptrichtschnur des Handelns sind die allgemein menschlichen Beziehungen (go-rin = wu-lun) und die fünf Cardinaltugenden (go-jô = wu-ch'ang) der confucianischen Lehre, daneben erst in zweiter Linie die drei Hauptstücke (san-hô = san-pao: Buddha-Dharma-Saṅgha) und die fünf Gebote (go-kai = wu-chieh) der buddhistischen Religion.

Es hat sich daher auch die buddhistische Moral in Japan teilweise den confucianischen Grundsätzen anpassen müssen. Für den Japaner steht in allen Fällen die Forderung der Loyalität als Unterthan gegen den Herrscher an der ersten Stelle, die in China die Pflicht der Kinder gegen die Eltern einnimmt. Die Interessen des Staates und Volksganzen sind denen der Familie und des Einzelnen unbedingt übergeordnet.

In gewissen Landschaften Japans hat der Buddhismus keinen Eingang gefunden, in Izumo stand ihm die starke Tradition der ältesten Heiligtümer des Shin-tô entgegen, in Satsuma war er aus politischen Gründen verboten.

Der buddhistische Tempel, Tera (= -ji), -san, -in, unterscheidet sich in der äußeren Form und inneren Einrichtung deutlich vom Shin-tô-Schrein, Miya (= -gu). Er hat ein Ziegeldach, reichen inneren Schmuck und Darstellungen des Pantheons. Die Figuren sind im wesentlichen die gleichen wie in China. Eine japanische Eigentümlichkeit bilden die im Freien aufgestellten Kolossal-Statuen des Amida (Dai-Butsu) [329].

Die Formen des Kultes entsprechen den auch in China üblichen, doch trägt er vorwiegend heiteren Charakter. Die Gläubigen besuchen die Tempel, um ihre Bitten vorzubringen. Sie setzen den Läutebalken der Tempelglocke in Bewegung, um die Gottheit auf ihre Anwesenheit aufmerksam zu machen. Die Gebetsübermittlung erfolgt auch durch Anspucken beschriebener Papierkügelchen an die Götterbilder. Für Erhörung der Gebete werden Dankschreiben und Votivgaben (e-ma) im Tempel niedergelegt. Von der Shin-gon-Secte werden auch Gebetsmühlen (rin-zô) benutzt.

Die Priester (ô-shô = ho-shang) und Mönche (bô-zu = fang-chu) tragen meist graue Gewänder und scheren den Kopf [330]. Sie treten auch als Bettelmönche (an-gya) auf oder leben als Einsiedler (sen-nin). In den Klöstern werden verschiedene Rangstufen mit besonderen Titeln unterschieden. Seit ältester Zeit gibt es auch Klöster für Nonnen (ama).

Im japanischen Buddhismus ist es erlaubt, Fische zu essen, weil diese die Hauptnahrung des Volkes bilden [331]. Das Loslassen von Vögeln wird als verdienstliches Werk betrachtet. Das Volk erwirbt von den Priestern für allerlei Vergehen Ablaßzettel (o-fuda) [332].

Der japanische Buddhismus hat die gleiche Chronologie wie der chinesische und rechnet das Leben Buddhas für 1027—949. Sein Geburtstag wird am 8. April, sein Todestag am 15. Februar gefeiert. Ein großes Fest ist das Hi-gan-matsuri, 17.—23. März, wo die Seelen über den Strom des Saṃsâra fahren und das jenseitige Ufer des Nirvâṇa erreichen. Von besonderer Bedeutung in Japan ist das Totenfest, Bon-no-matsuri, das am 13.—15. Juli begangen wird. Es wird vom ganzen Volke als ein Gedächtnistag der Toten („Allerseelen") gefeiert. Dabei haben sich viele alte Volksbräuche

erhalten, die namentlich in nationalen Tänzen (bon-odori oder kisai) zum Ausdruck kommen.

An den Tempelfesten werden Volksjahrmärkte abgehalten, die zum Teil ständige Einrichtungen geworden sind, wie beim Heiligtum der Kwan-non in Asa-kusa. Zu berühmten Tempeln werden Wallfahrten ausgeführt. Das japanische Land besitzt eine große Zahl von Wallfahrtsorten, die das Ziel der Pilger beider Religionen bilden. Dabei folgt das Volk seiner Liebe für die Natur seiner schönen Inseln. Die Tempel sind oft an den landschaftlich hervorragendsten Punkten erbaut, in Dichtungen und Gemälden gefeiert. Die Pilgerfahrten erfolgen zur Zeit der Blüte, wo die Japaner ihr Frühlingsfest (hana-mi) begehen. Die Besteigung des heiligen Berges Fu-ji-san wird gleichfalls von Pilgervereinen ausgeführt.

Die Sieben Glücksgötter haben ein gemeinsames Fest zu Neujahr. Nach dem Volksglauben segeln sie dann auf dem „Schatzschiffe" (takara-bune) auf das Meer hinaus. Die volkstümlichen Feste geben Anlaß zur Entfaltung heiterer Lustbarkeit mit vielen charakteristischen Einzelzügen.

Bei den Totenbräuchen ist der Kult des Ahnendienstes mit buddhistischen Riten verbunden worden. Die Seelenmesse (hô-ji) wird vor dem Totentäfelchen (i-hai) des Verstorbenen gelesen. Die Ahnen erhalten nach chinesischer Sitte postume Ehrennamen.

Die Statistik von 1920 zählt als Gesamtbestand des japanischen Buddhismus 71 681 Tempel, 123 005 Priester und 45 919 808 Laienanhänger. Von den einzelnen Secten besitzen die Shin-gon, Shin und Zen die meisten Bekenner mit rund 16, 13, 8 Millionen, während Jô-do, Nichi-ren und Ten-dai dagegen weit zurückbleiben mit 3, 2, 2 Millionen. Nach der Zahl der Heiligtümer aber haben Shin und Zen größere Verbreitung als Shin-gon, die ihren starken Anhang beim abergläubischen Volke findet.

## Schlußwort

## BUDDHISTISCHE REFORMEN UND DIE WIRKUNG DES BUDDHISMUS AUF EUROPA

Der Buddhismus hat sich über ein ungeheures Gebiet der Länder Süd- und Ost-Asiens ausgebreitet. So unsicher im Orient alle Angaben der Statistik sind, so ist doch feststehend, daß die buddhistische Lehre auf der östlichen Welthälfte den weitaus größten Teil der

dort lebenden Menschen zu ihren Bekennern zählen kann, wenn die Beziehung zum Teil auch, wie in China, eine sehr lose und äußerliche war.

Der Buddhismus erscheint nicht nur in zwei großen Richtungen, die Südliche des Hînayâna und die Nördliche des Mahâyâna, gespalten, sondern in zahlreiche Schulen und Secten zersplittert. Größere Einheit herrscht im Bereiche des Südlichen Buddhismus, der seinen Schwerpunkt auf Ceylon und in Siam hat, doch ist auch dort keineswegs eine vollkommene Übereinstimmung vorhanden. In den Ländern Ostasiens besteht der Buddhismus überhaupt nur in den einzelnen Teilen der Secten, die ein Leben für sich führen.

Sowohl in China wie in Japan hat der Buddhismus in vielfacher Weise eine Verbindung mit den dort geltenden andren Religionsformen und den Vorstellungen des Volksglaubens eingegangen, so daß er selbst eine bestimmte chinesische und japanische Färbung angenommen hat. Als Religion für das Volk in China und Japan liegt die Bedeutung des Buddhismus fast ganz in seinem äußeren Kult, während seine Lehren nach ihrem inneren Gedankengehalte eigentlich nur in den Klöstern gepflegt werden. Das Bestreben eines Ideen-Compromisses für die in äußerer Fusion befindlichen religiösen Richtungen Ostasiens ist kaum jemals ernstlich hervorgetreten und hat nie zu einem Resultat geführt.

Auch eine Zusammenfassung der zersplitterten Einzelkräfte des über ein weites Gebiet der östlichen Erdhälfte ausgebreiteten Buddhismus ist nicht mit Energie versucht worden, obwohl es vielleicht gar nicht so schwer hätte sein können, die Differenzen der verschiedenen Schulen zu überwinden, um eine Einheit des ganzen Baus herzustellen. Es hat dafür vor allem die Macht eines Staates gefehlt, der sich ganz für den Buddhismus als Reichsreligion eingesetzt hätte. In den beiden großen Ländern, die eine hervorragende Rolle in der Geschichte gespielt haben, China und Japan, waren Momente wirksam, die den Buddhismus niemals zur Staatsreligion im vollen Sinne werden lassen konnten.

Es hat dem Buddhismus auch von vornherein an einer dogmatischen Einheit gefehlt, so daß auch die Ausbildung zu einer festen Organisation als Kirche unmöglich war. Wo solche erfolgt ist, wie im tibetischen Lamaismus, stellt sie einen Specialfall dar. Gerade diese von Tibet ausgehende Bewegung wäre nie geeignet gewesen, dem Gesamt-Buddhismus zum Vorbilde zu dienen. Die

lamaistische Hierarchie mußte auf den Kreis einer, und zwar der am stärksten entarteten Secte des Mahâyâna beschränkt bleiben.

Die Entartung, die das Schicksal des Buddhismus in seinem religiösen Kult geworden ist, hat sich aber doch fühlbar gemacht und bei seinen eignen Bekennern das Bedürfnis nach Reformen wachgerufen, in denen das innere Wesen der Lehre Buddhas wieder hergestellt, der Kern von seiner zufälligen äußeren Schale befreit und eine Hebung des religiösen Lebens erreicht werden sollte.

Man hat an verschiedenen Stellen erkannt, daß der Buddhismus in der bei ihm eingetretenen Vergröberung immer tiefer sinken muß, so daß er nur noch den populären Aberglauben befriedigen könnte, höhere religiöse und sittliche Aufgaben zu lösen aber nicht mehr imstande sein würde. Man sah, daß die Aussichten für eine Neubelebung des Buddhismus von innen heraus nur in der Betonung seines metaphysischen Elementes gegenüber den Auswüchsen des Kultes beruhen konnten, in seiner Zurückführung von dem religiösen auf den philosophischen Boden.

Es war nur natürlich, daß der Reformgedanke zuerst im Südlichen Buddhismus, der die Lehre immer reiner bewahrt hatte, einen Ausdruck finden mußte. Bei dem durch den modernen Weltverkehr entstandenen Austausche der Gedanken über die ganze bewohnte Erde ließ sich eine Reform des Buddhismus nicht anstreben, ohne zugleich die andren großen Religionssysteme der Menschheit ins Auge zu fassen. Eine Auseinandersetzung mit andren Formen des sittlichen und religiösen Lebens war dabei unvermeidlich.

Mit dem Wunsche der Verinnerlichung war auch das Streben nach weiterer Verbreitung der buddhistischen Lehre verbunden. Die Reform zeigt sich zugleich als Mission. In Ceylon, wo immer der Südliche Buddhismus seinen festesten Halt hatte, wurde die Mahâbodhi-Society begründet, die vor allem das Ziel der Verbreitung der Lehre in Indien hatte, wo sie heute nur noch verhältnismäßig wenige Anhänger zählt. Weiter waren die Ziele gesteckt von der Buddhasâsana-Samâgama, die 1902 von Allan McGregor (= Ânanda Metteya) begründet wurde und sich von Ceylon nach Burma verbreitete. Sie wollte den Buddhismus in Fühlung mit der westlichen Erdhälfte bringen und betrieb daher buddhistische Mission in Europa und Amerika.

Einen mißglückten Versuch, den chinesischen Buddhismus zu reformieren, unternahm im Jahre 1893 der indische Mönch Dharma-

pâla, der ein Mitglied der Mahâbodhi-Society war[331]. In Japan sind seit der von der Regierung mit der Verfassung von 1889 gewährten allgemeinen Religionsfreiheit Bestrebungen hervorgetreten, die namentlich von der freieren Anschauungen geneigten Shin-Secte ausgingen, die auf einen Ausgleich der dogmatischen Unterschiede und Überwindung der Sectenspaltung hinzielten. Ein deutlicher Erfolg ist auch dort bisher nicht erreicht worden.

Von Japan her ist auch eine umfangreichere buddhistische Missionstätigkeit erfolgt, die sich zunächst auf den Bereich Ostasiens selbst bezog, auch in China ihre Wirksamkeit entfaltete, und dann weiter auf Indien, auf Amerika und Europa ausgedehnt wurde. Der Buddhismus in einer reformierten Gestalt sollte als Einigungsband benutzt werden für eine panasiatische Bewegung, die zugleich politische Zwecke verfolgte. In diesem Sinne ist in neuester Zeit eine Verbindung zwischen Japanern und Indern angestrebt worden, und eine Neubelebung der buddhistischen Gedanken auf indischem Boden unter Teilnahme von Japanern geht Hand in Hand mit der von Japan aus ins Leben gerufenen und geleiteten „Asiatic Liga" (Tô-A-dô-mei).

Für die japanischen Reformbestrebungen ist auch eine Beeinflussung durch das in weiteren Kreisen bekannt gewordene Christentum maßgebend. Unter Einwirkung europäischer Ideen mag vielleicht gerade auf japanischem Boden der Buddhismus einer neuen Phase seiner Entwicklung entgegengehen. Das Resultat, das sich dabei etwa ergeben kann, läßt sich heute wohl noch ebensowenig beurteilen wie die Aussichten, die in China einer Verschmelzung der confucianischen Moral mit der christlichen Lehre zu einer Zukunftsreligion eröffnet sind.

* * *

In eine directe Beziehung zu Europa war Indien seit dem Jahre 1486 getreten, als die Entdeckungen der Portugiesen und Spanier dem Welthandel neue Wege gewiesen hatten. Zunächst erstreckte sich das Interesse des Abendlandes aber nur auf die dadurch gewonnenen Handelsmöglichkeiten. Zu Beginn des XVII. Jahrhunderts begründeten dann die Jesuiten eine Station in Goa und erfuhren für ihre Mission in Indien die Förderung der Mogul-Kaiser, deren Residenzen Delhi und Agra glänzende Centren der indisch-islâmischen Kultur waren. Indische Gedanken haben aber auch damals noch nicht den Weg in die Länder Europas gefunden.

Nachdem die Engländer ein lebhafteres Interesse an den Verhältnissen Indiens gewonnen hatten, geschahen die ersten Übersetzungen von Werken der indischen Litteratur. So wurde auf Veranlassung von Warren Hastings das Gesetzbuch des Manu ins Persische und 1776 ins Englische übertragen und bald darauf durch Charles Wilkins die Bhagavadgîtâ. Dieses Gedicht aus dem Mahâbhârata übte den stärksten Einfluß auf europäische Leser aus, die darin einen mit dem christlichen übereinstimmenden Geist erkennen wollten.

Antequil Duperron brachte 1801 die erste Übersetzung eines Textes aus den Upaniṣad. Er hatte 50 Upaniṣad, die 1656 auf Veranlassung des Sultans Muḥammed Darašakoh, des Bruders des Groß-Moğul Aureng-Zîb, frei ins Persische übertragen worden waren unter dem Titel „Oupnekhat", nach Paris gebracht und diese Sammlung wortgetreu ins Lateinische übertragen.

In Europa war man damals bemüht, die gleiche metaphysische Wahrheit, nach der das Abendland strebte, wiederzufinden in den Producten andrer Kulturen. Schon von Herder war das Gefühl für die Stimmen der Völker erweckt worden. A. W. Schlegel gab die Bhagavadgîtâ heraus, Fr. Schlegel verfaßte eine Schrift „Über die Sprache und Weisheit der Inder". Auch Kant wollte die Dreieinigkeit mit der Trimurti der Hindu vergleichen. Mit völligem Mangel richtiger Einstellung suchte man indische Lehren zu Beweisen oder Widerlegungen christlicher Dogmen zu benutzen. Erst allmählich hat man den grundsätzlichen Unterschied verstehen gelernt, der zwischen den beiden Religionsformen in Indien und Europa waltet. Die unklare Vermischung zweier gegensätzlicher Gedankensphären konnte erst durch eine rationelle indische Sprachwissenschaft und angemessene Betrachtung der indischen Religion und Philosophie als Erscheinungen für sich, die eine Erklärung aus ihrem eignen Wesen finden mußten, beseitigt werden.

Goethe verhielt sich den indischen Anregungen gegenüber ablehnend. Die Philosophie Hegel's mit seiner Anschauung vom weltumfassenden Proceß der Selbstverwirklichung der Idee stand im schärfsten Gegensatze zum geschichtslosen Denken der Inder. Den allergrößten Einfluß aber haben die indischen Lehren ausgeübt auf die Philosophie Schopenhauer's. Er erkannte, so unvollkommen sie ihm bekannt waren, mit glänzendem Scharfsinn doch ihre außerordentliche Bedeutung für seine eigne Lehre.

Kant hatte mit seiner *Erkenntniskritik die Erscheinungswelt* dem Dinge an sich gegenübergestellt. Das Wesen des Dinges an sich, das Kant unbestimmt gelassen, verlegte dann Schopenhauer in das Innere des eignen Selbst, als den in der Welt der Vorstellung objectivierten Willen. Er glaubte nun sein eignes System wiederzuerkennen in der indischen Weisheit vom Brahman-Âtman. In den Upaniṣad sah er die gleiche Wahrheit, die er selbst aussprach.

Das *Principium individuationis, Raum und Zeit, ist der Schleier* der Mâyâ in der Scheinwelt des Vedânta. Das indische Ding an sich, Brahman, zeigt sich als das Schopenhauer'sche Ding an sich, der Wille. Freilich bestand ein tiefer Unterschied in den Grundlagen der indischen Weltanschauung, die eine passive war, und der Lehre Schopenhauer's, die doch activ ihr Ziel sucht. Bei beiden aber war die Stimmung die gleiche, der Pessimismus der Überzeugung von der *leiderfüllten Vergeblichkeit* alles *Geschehens und Handelns*, das Ziel das gleiche, die Erlösung vom Leiden, dort durch höchste Erkenntnis bei passivem Verhalten, hier durch Überwindung des Willens in activem Streben.

Auf die Erkenntnis, die den Schleier der Mâyâ, das Principium individuationis, durchschaut hat, so daß die Täuschung verschwunden ist, die statt der Einheit des Dinges an sich, des Willens, dem Beschauer die bunte, Raum und Zeit füllende Vielheit seiner Vorstellungen erscheinen ließ, folgt bei Schopenhauer die Abwendung des Willens vom Leben, nicht als ein negatives Resultat, sondern als sittliche Tat, mit der unser in die unerbittliche Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens verstrickter, seinem Wesen nach aber freier und allmächtiger Menschenwille sich selbst befreien kann.

Soweit ist die Übereinstimmung eine vollkommene. Die mit dem ganzen Rahmen der indischen und abendländischen Kultur gegebenen Gegensätze wurden Schopenhauer nicht bewußt, weil er nur einen allzu kleinen Ausschnitt aus den Gedanken der Inder kannte. Klar und richtig erkannt aber hat er schon das Wesen der indischen Selbsterlösung in ihrem Widerspruch zum Hauptinhalte jeder positiven Religion, die Unvereinbarkeit indischen Denkens mit den Anschauungen einer Gottesgnade im jüdisch-christlichen Sinne und der Theorie fortschreitender Menschheitsentwicklung als Geschichtsphilosophie.

Die Gedanken Schopenhauers sind in Anwendung auf die indische Philosophie fortgeführt worden von seinem Schüler Paul Deussen.

Bei den inzwischen erreichten Fortschritten der Indologie traten nun aber die Gegensätze der beiden Sphären deutlicher hervor. Es zeigte sich, daß indisches und europäisches Denken, trotz großer und überraschender Übereinstimmungen in manchen Punkten, doch grundsätzlich verschiedene Wege gehen, für die die Bedingtheit durch den Kulturboden, auf dem sie erwachsen sind, in Rechnung zu ziehen ist. Die Auffassung Deussen's leidet in diesem Sinne in ihren wesentlichsten Teilen an einer falschen Problemstellung von Ausgang her.

Indisches Denken ist niemals dem abendländischen wesensgleich zu setzen, und bei genauer Kenntnis beider wird sich auch niemals die Philosophie der Upaniṣad mit der Lehre Schopenhauer's in vollständige innere Übereinstimmung bringen lassen. Der Unterschied des Orients und des Occidents bleibt als ein unüberbrückbarer bestehen, und er offenbart sich gerade in den letzten Voraussetzungen, so sehr sich schließliche Resultate ähnlich sehen mögen.

Der indische Geist, der die handelnden Kräfte des Menschen, die Mächte der Geschichte, die Werte der Gesellschaft negiert, wie sie für das europäische Leben bestimmend und richtunggebend sind und sein müssen, wird sich daher auch niemals in die abendländische Sphäre einführen lassen. So reiche und tiefe Anregung alle Menschen aus indisch-buddhistischer Quelle schöpfen können, so wird doch weder in philosophischer noch in religiöser Hinsicht von einer solchen eine umgestaltende Wirkung auf das Geistesleben Europas erwartet werden dürfen.

Das klassische Erbteil ist der kostbarste Kulturbesitz Europas. Seine Kräfte sind auch heute noch lebendig. Europäische Menschen sind zu einem wesentlichen Teile ihres Geistes Kinder der Antike. Damit aber ist immer ein tiefer Gegensatz zu allem Orient gegeben. Die abweichende Kulturbasis ist der Grund, daß auch Indien und das Abendland sich fremd sind und fremd bleiben werden, solange eine selbständige europäische Kultur existiert.

Der Westen hat lange eine absolute Überlegenheit über den Osten beanspruchen wollen. Wir haben wohl heute gelernt, daß wir die europäische Kultur nicht von der Voraussetzung ihrer ausschließlichen Geltung betrachten dürfen. Unsere gründlichere Kenntnis des Ostens hat uns die selbständige Berechtigung anderer Formen bewußt gemacht. So werden wir auch den Gegensatz, in dem indisches und europäisches Denken, östliches und westliches Leben

stehen, auffassen *als eine Unterscheidung im Standpunkte, ohne ein apodictisches Urteil über Wahrheit und Wert zu fällen.*

* * *

Der sich erneuernde Buddhismus hat seine Missionare auch nach Amerika und Europa entsandt. Dort sind neu-buddhistische Gemeinden entstanden, denen bei ihrer Begründung ein nach mystischer Richtung gehendes metaphysisches Bedürfnis entgegenkam.

In unsren neuesten Tagen macht sich eine Abkehr vom Rationalismus geltend, und namentlich seit dem Weltkriege zeigen weite Kreise der Menschheit sich unbefriedigt von einer nur auf Vernunft gegründeten Kultur und suchen das Gefühl des Mangels auszugleichen durch eine Hinwendung zur Mystik.

Dies ist einmal natürlich als der Rückschlag auf eine bisher herrschende, allzu stark rationalistische Lebensauffassung, welche die Seite des Gemütes unberücksichtigt ließ, dann im Besonderen durch die außerordentliche Erschütterung aller Menschen durch die Zeit des Krieges und die in seiner Folge entstandene allgemeine Unsicherheit des Lebens.

*Ein Häckel meinte die Welt des Glaubens als überwunden ansehen zu können. Aber auch die Wissenschaft erkannte zunehmend die Unzulänglichkeit des reinen Rationalismus dem Leben gegenüber und suchte neue Maßstäbe zu gewinnen, die auch das Irrationale in Rechnung zogen.* Man stellte die Verinnerlichung der Persönlichkeit als Lebensziel auf.

Zu diesem Zwecke wandte man sich den Vorbildern des Ostens zu und holte sich Anregungen aus Indien und Ostasien. Das kulturmüde Europa wandte sich dem pessimistischen Geiste Indiens zu und übertrug ihn in seine Philosophie und Religion. Der allzu stark hervortretende Materialismus des modernen technischen Lebens löste eine geistige Reaction aus, die vielfach sogar eine schwärmerische und occultistische Färbung annahm [931].

Einer Verbreitung des Buddhismus diente nicht nur die Tätigkeit der Mahâbodhi-Society in Colombo, sondern auch Organisationen, die in den europäischen Ländern selbst entstanden. In Deutschland wurde der „Bund für buddhistisches Leben", die „Gesellschaft für Buddhismus und buddhistische Forschung", die „Deutsche Pâli-Gesellschaft", der „Buddhistische Missionsverein", seit 1903 in Leipzig, der sich 1906 in die „Buddhistische Gesellschaft"

umwandelte. Von ihnen wurden neben rein wissenschaftlichen Zielen auch ausgesprochen religiöse Tendenzen verfolgt. Einer allgemeinen Verbreitung der indischen Lehre diente der von Subhadra Bhikṣu (= Friedrich Zimmermann) verfaßte „Buddhistische Katechismus". Ähnliche Bestrebungen wurden auch in andren Ländern zahlreich verfolgt.

Der wirkliche Buddhismus kann wohl niemals auf die europäische Welt übertragen werden. Er haftet seinem Wesen nach ganz im indischen und ostasiatischen Boden. Der absolute Quietismus ist als Weltreligion nicht denkbar. Das buddhistische Lebensideal kann seine Verwirklichung nur im Mönchtum finden, also immer nur für eine kleine Gemeinschaft gelten, nie für die Masse der Menschen. Die Rolle, die der Buddhismus als Religion in Ostasien spielt, ist für uns belanglos.

Buddha versuchte das Rätsel des Lebens zu lösen, aber durchaus mit den Mitteln der indischen Philosophie. Es wird daher stets ein Fehlschlag bleiben, wenn man den Buddhismus einfach auf andren Boden übertragen will. Auch wird der Buddhismus als Ganzes niemals erfaßt, wenn man aus einzelnen Sätzen seines Systems eine Weltanschauung bilden will auf den Grundlagen des abendländischen Kulturlebens.

Ein „Esoterischer Buddhismus" als „Zukunftsreligion", der Buddhismus als „Religionsersatz" für das Abendland sowie jede Auffassung der buddhistischen Lehre als einen philosophischen Rationalismus, als atheistische Moralphilosophie, bedeutet die tiefste Verkennung des wahren Wesens des Buddhismus.

* * *

Eine Modification der Bestrebungen, den Buddhismus als solchen geradezu in Europa einzuführen, stellt die Richtung der Theosophie dar, die indische und christliche Lehren unter dem Gesichtspunkte einer höheren esoterischen Weisheit miteinander verbinden will, mit dem Ziele, eine Verbrüderung der gesamten Menschheit zu schaffen und ihr durch Auswahl des Wertvollsten aus allen Religionen einen ethischen Halt zu geben.

Die „Theosophische Gesellschaft" wurde 1875 in New-York begründet von einer Russin Helene Blavatsky, der Verfasserin einer „Geheimlehre". Sie führte in Amerika auch spiritistische Experimente aus, die als Betrug erwiesen wurden, und war eine regelrechte Schwindlerin hysterischen Charakters. Den Inhalt ihres Buches wollte sie durch übernatürliche Offenbarung erhalten haben. Er

gäbe die Geheimlehre des Buddha, die mit einer angeblichen Geheimlehre Christi übereinstimme.

Diese Frau ging 1879 nach Indien und begründete den Hauptsitz der Theosophischen Gesellschaft in Madras, wo sie 1891 starb. Die Führung der Theosophen übernahm dann Oberst Olcott. Er schrieb auch einen „Katechismus der buddhistischen Lehre". Seit 1907 hat den Vorsitz eine Schülerin der Frau Blavatsky, Anny Besant. Die Theosophie hat eifrige Propaganda getrieben in Amerika und England, aber auch in Frankreich, der Schweiz und Deutschland.

In Deutschland entstand die erste Theosophische Gesellschaft 1884 in Crefeld, der sich Künstler und Gelehrte anschlossen. Ein Zug wissenschaftlicher Vertiefung und ernsten Idealismus, in Verbindung mit Gedanken der älteren Mystiker (Jakob Böhme u. a.), gab der deutschen Theosophie einen höheren Wert. Sie besaß eine eigne Zeitschrift „Sphinx", die bis 1896 bestand.

Eine Deutsche Section der indischen Gesellschaft zu Madras wurde 1902 in Berlin durch Rudolf Steiner begründet. In neuester Zeit ist durch die Wirkung des Krieges die Theosophie in Deutschland vom englisch-amerikanischen Einflusse frei geworden und hat in Leipzig ihren Hauptsitz erhalten in der „Internationalen Theosophischen Vereinigung".

Die theosophische Bewegung hat sich wohl aus krankhaften Erscheinungen und plumpen Schwindeleien heraus entwickelt. Sie trug von Ausgang her einen unklaren Mischcharakter und bot nur eine Verflachung der indischen Gedanken in ihrer Umdeutung für andren Kulturboden. Die Strömung hat sich aber dann von manchen Schlacken gereinigt und tiefere Ziele gefunden.

In der Theosophie ist immerhin die stärkste Einwirkung der indischen Gedanken auf Amerika und Europa zu sehen. Ihrem Wesen nach aber ist sie mit vielem Widersprüchlichen behaftet, wie es bei ihrem Grundsatze einer Auswahl des Wertvollsten aus allen Religionen nicht anders sein kann [335].

Die indischen Erlösungsgedanken bilden den Kern der Theosophie. Sie sind aber so verflacht, daß sie nicht mehr mit der Kraft des Echten wirken. Vor allem sind sie losgelöst vom Boden des Pessimismus und stehen daher in der Luft und entbehrten ihrer wesentlichsten Begründung. Es laufen außerdem in der Theosophie verschiedene Strömungen nebeneinander, die gewisse Seiten der aus abweichenden Systemen gewonnenen Mischung besonders betonen. Im Vordergrund steht eine mystische Tendenz und überwiegt die

religiöse. Die abendländische Mystik hat in der Theosophie eine Ergänzung aus indischer Quelle erhalten.

Rudolf Steiner, ein Ungar von Geburt, ist dann 1913 aus der „Theosophischen Gesellschaft" wieder ausgeschieden und hat die „*Anthroposophische Gesellschaft*" begründet. Er sucht für die religiösen und mystischen Gedanken eine innere Beziehung zur Wissenschaft. So hat er ein philosophisch-religiöses System geschaffen, das Anthropologie, Psychologie, Kosmologie, Theologie und Mystik vereinen will.

Die Grundlage beruht auf dem Gedanken des Yoga, der „Anspannung" durch eine methodisch geübte Concentration zur Erlangung höherer Bewußtseinszustände und übersinnlicher Fähigkeiten. Da das Bewußtsein eine veränderliche Größe ist, kann es zu einer Potenz erhoben werden, durch die es die gemeinhin gegebenen Grenzen zu überschreiten imstande ist.

Der Gedanke der indischen Seelenwanderung und buddhistischen Wiedergeburt ist bei Steiner verbunden mit einer metaphysischen Wertung des Individuellen, die im Buddhismus ganz fehlt. Er wird verknüpft mit den wissenschaftlichen Ergebnissen der modernen Entwicklungslehre im Sinne Häckels. Der indische Pessimismus ist in sein Gegenteil umgewandelt, indem die sittliche Kraft des Menschen eine Wiedergeburt in aufsteigender Entwicklungslinie bewirken soll. Das Leben erhält also ein optimistisches Ziel.

*Buddhismus und Anthroposophie nehmen beide Selbstbestimmung* des Handelns und intellectuelle Selbsterlösung an im Gegensatze zu einer religiösen Erlösung als göttlichem Gnadenact. Jedoch wird von Steiner das Diesseits, das dem Buddhisten nur Täuschung und Trug bedeutet, voll gewürdigt. Im activen Gefühle abendländischer Weltauffassung wird fördernde Kulturarbeit vom Menschen verlangt im Sinne von Goethe's Ideal des tätigen Lebens als Erfüllung des Erdendaseins und Herder's Humanismus zu fortschreitender Menschheitsveredlung. Solcher Tatwille und Zukunftsoptimismus stehen aber im vollkommensten Gegensatze zu der pessimistischen und negativistischen Weltanschauung, auf welcher der Buddhismus aufgebaut ist, dessen fundamentale Wahrheit die Lehre vom Leiden der Welt, vom Leiden des Lebens, vom Leiden der Existenz ist, dessen letztes Ziel in der Überwindung alles Irdischen und Menschlichen liegt zum Aufgehen im negativen Nirvâṇa, in dem alles aufgehoben ist, was sich überhaupt in Worte fassen läßt[936].

# LITTERATURNACHWEIS ZUM I. TEIL

## Europäische Werke über Religion und Philosophie Ostasiens


H. J. Allen, Early Chinese History, Are the Chinese Classics forged?, London 1906.
—, Is Confucius a myth?, Journ. China Br. RAS. XXI.
W. G. Aston, History of Japanese Litterature, 1899.
—, Shinto, the way of the Gods, London 1905.
F. H. Balfour, Taoist Texts: I. Lao-tse, Shanghai 1884.
—, A philosopher who never lived, 1887.
—, *Chuang Tsze's Divine Classic of Nan-hua, Shanghai 1881.*
E. Biot, Le Tcheou-li, ou Rites des Tchou, 1851.
E. Boerschmann, Die Baukunst und religiose Kultur der Chinesen, I. 1911, II. 1914.
—, Baukunst und Landschaft in China, Ztschr. d. Ges. f. Erdkunde 1912.
—, Durchdringung der drei chinesischen Religionen, Ztschr. f. Ethnologie 1911.
H. C. du Bose, The dragon, image and demon, or the three religions of China, *Confucianism, Buddhism and Taoism, giving an account of the mythology,* idolatry, and demonolatry of the Chinese, 1900.
M. v. Brandt, Die chinesische Philosophie und der Staats-Confucianismus, 1898.
D. Brauns, Japanische Märchen und Sagen, Lpz. 1885.
J. P. Bruce, The philosophy of Human Nature by Chu Hsi; An introduction to the philosophy of Chu Hsi, London 1920.
P. Carus, Chinese philosophy, Chicago 1898.
—, *Chinese thought, An exposition of the main characteristic features of the* Chinese world-conception, Chicago 1907.
—, Lao Tze's Tao Teh King, Chicago 1898. 1903.
Chen Huan-chang, The economic principles of Confucius and his school, New York 1911.
Chinese Classics — s. J. Legge.
Ching-tao Wang, Die Staatsidee des Confucius, MOS. XVI, 1913.
G. Combaz, *Les temples impériaux de la Chine*, Brux. 1912.
—, *Sépultures impériales de la Chine*, Brux. 1907.
A. Conrady, China, Pflugk-Harttung'sche Weltgeschichte, Bd. III.
—, Indischer Einfluß in China im IV. Jahrhundert vor Chr., ZDMG. 1906.
F. S. Couvreur, Quatre Livres, 1895.
—, Chou-king, Chou-king, Li-ki, 1897.
A. Cunningham, The ancient geography of India, London 1871.
Alexandra David, Les théories individualistes dans la philosophie chinoise (Yang Tchou), Paris 1909.
—, Socialisme Chinois, Le philosophe Meh-Ti et l'idée de solidarité, Paris 1907.
Miles Menander Dawson, The ethics of Confucius, 1915.
P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, Bd. III, pg. 673—714.
H. Doré, Recherches sur les superstitions en Chine (Variétés sinolog.), Shanghai 1911, 1917.
R. K. Douglas, *Confucianism* and Taoism, London 1879.
—, Society in China, London 1901.
R. Dvorak, Chinas Religionen: I. Confucius und seine Lehre, Münster 1893.
II. Lao-tsi und seine Lehre, Münster 1903.

J. Edkins, Religion in China (Trübner Or. Ser.), London 1878.
—, *Notice on character and writings of Meh-tsi*, Journ. RAS. 1859.
E. Eitel, Outlines of a history of Chinese philosophy.
—, Fêng-shui, or rudiments of natural science in China, London 1873.
E. Erkes, Chinesische Litteratur, Jedermanns Bücherei, Breslau 1922.
—, Der Totemismus bei den Chinesen und ihren *Nachbarvölkern*, Ostas. Ztschr. 1918.
—, Das Weltbild des Huai nan-tse, Ostas. Ztschr. Bd. V.
R. Eucken und Carsun Chang, Das Lebensproblem in China und Europa, Lpz. 1921.
E. Faber, Der Lehrbegriff des Confucius, Hongkong 1872.
—, A *systematical* digest of the doctrines of Confucius, translated by P. G. v. Möllendorff, Hongkong 1875.
—, Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage und Lehrbegriff des chinesischen Philosophen Mencius, Elberfeld 1877.
—, Grundgedanken des alten chinesischen Sozialismus oder Lehre des Philosophen *Licius*, Elberfeld 1877.
—, Historical characteristics of Taoism, China Review XIII.
K. Florenz, Geschichte der japanischen Litteratur (Litteraturen des Ostens), Lpz. 1906.
—, Der Shintoismus (Kultur der Gegenwart).
—, *Die historischen Quellen der Shinto-Religion (Quellen zur Religions-Geschichte)*, 1919.
—, Japanische Mythologie (Nihongi I), Mitt. d. Dt. Ges. f. Nat. u. Völk.-Kunde Ostas., Suppl. Bd. IV, 1901.
—, Ancient Japanese rituals, Tokyo 1899.
A. Forke, *Die mittlere und neuere Zeit der chinesischen Philosophie* (Licht des Ostens), 1922.
—, Chinese Sophists, Journ. China Br. RAS. XXXV, 1901.
—, Wang Ch'ung and Plato, on death and immortality, Journ. China Br. RAS. XXXI, 1899.
—, Yang Chu the *Epicurean in his relations to Lieh-tse the Pantheist*, Journ. Pek. Or. Soc. III.
—, Lun-hêng, MOS. 1906, 07, 08.
—, Yen Ying, Staatsmann und Philosoph (Asia, Hirth-Festschrift), 1921.
—, Mê Ti, *des Sozialethikers und seiner* Schüler philosophische Werke, MOS. Beiband zum Jahrgang XXIII/XXV, 1922.
O. Franke, Studien zur Geschichte des Konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion, Hamb. Univ. 1920.
—, Das Problem des Tsch'un-ts'iu, MOS. XXI, 1918.
—, *Das religiöse Problem in China*, Archiv f. Rel. Wiss. XVII, 1914.
—, Die religionswissenschaftliche *Litteratur über China seit 1900*, Archiv f. Rel. Wiss. XIII, 1910.
—, Die religionswissenschaftliche Litteratur über China seit 1909, Archiv f. Rel. Wiss. XVIII, 1915.
—, *China als* Kulturmacht, ZDMG. Bd. 77, 1923.
G. v. d. Gabelentz, *Confucius und seine* Lehre, Lpz. 1888.
—, Über den chinesischen Philosophen Mek Tik, Verh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1888.
—, Thai-kih-thu, Dresden 1876.
St. Le Gall, Le philosophe Chuhi, sa doctrine (Variétés sinol. VI), 1894.
H. A. Giles, A history of Chinese Litterature, Lond. 1901.

H. A. Giles, Religions of ancient China, Lond. 1910.
—, The remains of Lao-tzu, China Review, 1886.
—, Chuang-tzu, philosopher, mystic and social reformer, 1899.
Lionel Giles, The sayings of Confucius, 1909.
—, The sayings of Lao-tse, 1904.
—, Taoist teachings from the book of Lieh-tse, 1912.
E. Griffis, The religions of Japan, 1897.
J. Griffith, The ethics of the Chinese, with special reference to the doctrines of human nature and sin, Journ. China Br. RAS. 1860.
J. Grill, Lao-tsze's Buch vom höchsten Wesen und vom hochsten Gut, Tübing. 1910.
J. J. M. de Groot, Religious system of China, I—VI, 1892—1912.
—, Die Religionen der Chinesen (Kultur der Gegenwart).
—, Religion in China (American lectures on the history of religions), 1912.
—, Universismus, Berlin 1918.
—, Sectarianism and religious persecution in China, Amsterdam 1903, 04.
—, Les fêtes annuellement célébrées à Emoi, Paris 1886.
W. Grube, Geschichte der chinesischen Litteratur (Litteraturen des Ostens), Lpz. 1909.
—, Religion und Kultus der Chinesen, Lpz. 1910.
—, Die klassische Litteratur der Chinesen, Deutsche Rundschau, 1901.
—, Der Confucianismus und das Chinesentum, Deutsche Rundschau, 1900.
—, Die chinesische Philosophie (Kultur der Gegenwart).
—, Die Religion der alten Chinesen, Bertholet's Religionsgesch. Lesebuch, Tübingen 1908. 1911.
—, Bausteine der chinesischen Kultur, Grenzboten, 1911.
—, Zur Naturphilosophie der Chinesen: Li Khi, Vernunft und Materie, Petersburg 1879.
—, Ein Beitrag zur Kenntnis der chinesischen Philosophie: Das T'ung-shu des Chou-tse, Wien 1880.
—, Zur Pekinger Volkskunde (Veröff. d. Kgl. Museen), Berlin 1901.
—, Pekinger Totengebräuche, Pek. Or. Soc. 1898.
H. Haas, Das Spruchgut Kung-tse's und Lao-tse's in gedanklicher Zusammenordnung, Leipzig 1920.
H. Hackmann, Der Charakter der chinesischen Philosophie, Neuer Orient, 1917.
—, Der Kloster-Taoismus, Ostas. Zschr. (Festschrift Hirth), 1920.
J. Hager, Panthéon chinois, ou parallèle entre le culte religieux des Grecs et celui des Chinois, Paris 1806. — (!).
J. Happel, Die altchinesische Reichsreligion vom Standpunkte der vergleichenden Religionswissenschaft, 1882.
C. de Harlez, Religions de la Chine, 1891.
—, Les croyances religieuses des premiers Chinois, 1888.
—, L'école philosophique moderne de la Chine, ou système de la Nature, 1890
—, Le Yi-king, traduit d'après les intreprètes chinois avec la version mandchoue, Paris 1897.
—, Kong-tze, Kia-yu. Les entretiens familiers, 1899.
—, I-li, Cérémonial de la Chine antique, Paris 1890.
—, Kia-li, Livre des rites domestiques de Tchou-hi, 1889.
—, La Siao-hio, ou Morale de la Jeunesse (Annales du Musée Guimet).
—, Mê-tse, L'amour universel, Giorn. d. Soc. Asiat. Ital., 1896.
—, Textes taoistes (Annales du Musée Guimet XX), 1891.
—, Sen-sien-shu. Le livre des esprits et des immortels, Essai de mythologie chinoise Brux 1893.

U. Hattori, Schun-tzu's Stellung in der Geschichte der chinesischen Philosophie, Festschr. d. XIII. Intern. Orient. Congr., gewidmet v. d. Dtsch.-japan. Ges. Berlin 1902.
F. Heigl, die Religion und Kultur Chinas, Berlin 1900.
F. G. Henke, The philosophy of Wang Yang-ming, Chicago 1916.
F. Hirth, Ancient History of China to the end of the Chou-Dynasty, New York 1908. 1911.
T. Inouye, Die japanische Philosophie (Kultur der Gegenwart).
—, Sur le développement des idées philosophiques au Japon (Congrès intern. des Orientalistes), Paris 1897.
St. Julien, Lao-Tseu Tao Te King, Le livre de la voie et de la vertu, Paris 1842.
H. Graf Keyserling, Reisetagebuch eines Philosophen, 1920.
F. E. A. Krause, Die Gedankensysteme des alten China, Deutsche Revue, 1921.
G. W. Knox, The development of religion in Japan, New York 1907.
Ku Hung-ming, The discourses and sayings of Confucius, Shanghai 1898.
—, Vox clamantis (Der neue Geist), Leipzig 1921.
Die Kultur der Gegenwart, herausgegeben von Paul Hinneberg: Teil I, Abt. III, 1 Die orientalischen Religionen; Abt. V Allgemeine Geschichte der Philosophie.
L. Laloy, Légendes des Immortels, Bull. de l'Assoc. amic. franco-chinoise V.
J. Legge, The Chinese Classics: vol. I Lun-yü, Ta-hsio, Chung-yung; vol. II Mêng-tse; vol. III Shu-king; vol. IV She-king; vol. V Chun-tsew. Namentlich auch die Prolegomena zu den einzelnen Bänden.
—, Shu-king, She-king, Hsiao-king. Texts of Confucianism, Part I, SBE. vol. III.
—, The Yi-king. Texts of Confucianism, Part II, SBE. vol. XVI.
—, The Li Ki, SBE. vol. XXVII, XXVIII.
—, The Tao Teh King, The writings of Kwang Ze, Texts of Taoism, SBE. vol. XXXIX, XL.
—, Life and teachings of Confucius, 1877.
—, Life and works of Mencius, 1875.
—, The religions of China, London 1880.
—, The notions of the Chinese concerning God and the spirits, Hongkong 1852.
Das Licht des Ostens, Die Weltanschauungen des mittleren und fernen Asiens, Indien, China, Japan, herausgegeben von M. Kern, Stuttgart 1922.
H. Molenaar, Confucius, die chinesische Kultur und die christliche Mission (Menschheitsziele), 1907.
F. M. Müller, The Sacred Books of the East (SBE) — s. J. Legge.
—, Die Lehre des Lao-tse, in „Die Woche" Nr. 44 vom 3. Nov. 1900.
H. Müller, Das taoistische Pantheon, Ztschr. f. Ethnologie, 1911.
O. Nachod, Japan, Pflugk-Harttung'sche Weltgeschichte, Bd. III.
E. H. Parker, China and religion, London 1905.
—, Studies in Chinese religion, Lond. 1910.
—, Ancient China simplified, London 1908.
—, The life, labours and doctrines of Confucius, 1897.
G. Pauthier, Les livres sacrés de l'Orient, 1841.
J. v. Pflugk-Harttung, Weltgeschichte, Berlin (Ullstein), III. Bd.: Orient.
H. Plath, Die Religion und der Kultus der alten Chinesen, Münchener Akad. d. Wiss. 1862.
—, Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren, Münchener Akad. der Wissenschaften 1867—74.
—, Unsterblichkeitslehre der alten Chinesen, ZDMG. 1866.
C. Puini, Il Buddha, Confucio e Lao-Tse, notizie e studii intorno alle religioni dell'Asia Orientale, Firenze 1878.

K. Rathgen, Staat und Kultur der Japaner (Monogr. zur Weltgesch. XXVII), 1907.
J. J. Rein, *Japan, Leipzig 1881 und 1886.*
F. Frhr. v. Richthofen, China, Bd. I, 1877.
—, Tagebücher aus China, herausg. von E. Tiessen, Berlin 1907.
L. de Rosny, Le Taoisme, 1892.
—, *Le Hiao-king, Livre sacré de la piété filiale, 1889.*
A. v. Rosthorn, Das Ch'un-ch'iu und seine Verfasser, 1918.
W. Rotermund, Die Ethik Lao-tse's mit besonderer Bezugnahme auf die buddhistische Moral, 1874.
R. Saitschik, Kungfutse, der Meister der Religion Chinas, „Hochland", 1911/13.
R. Schindler, Das Priestertum im alten China, Leipzig 1919.
E. Schmitt, Taoistische Klöster, MOS. XIX, 1916.
—, *Die Grundlagen der chinesischen Kultur, Berlin 1922.*
N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 1916.
W. E. Soothill, The three religions of China, Oxford Lectures, 1913.
—, Analects of Confucius, 1910.
J. *Steele, The I-li (Probsthain Or. Ser.), London 1917.*
G. M. Stenz, Beiträge zur Volkskunde Süd-Schantungs, Leipzig 1907.
V. v. Strauß, Schi-king, Heidelberg 1880.
R. Stübe, Confucius, Tübingen 1913.
—, *Lao-tse, Tübingen 1913.*
P. F. Stuhr, Die chinesische Reichsreligion und die Systeme der indischen Philosophie in ihrem Verhältnis zu Offenbarungslehren, Berlin 1835 (1).
T. Suzuki, A brief history of early Chinese philosophy (Probsthain Or. Ser.), London 1914.
P. A. Tschepe, Heiligtümer des Confucianismus in K'ü-fu und Tschou-hien, Jentschoufu 1906.
S. Wells-Williams, The Middle-Kingdom, New York 1900. 1907.
L. Wieger, Taoisme: I. Bibliographie générale, 1911; II. Les pères du Système taoiste: Lao-tzeu, Lie-tzeu, Tchoang-tzeu, 1913.
—, Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours, 2e édition augmentée, Paris 1922.
—, Folklore chinois moderne, 1909.
R. Wilhelm, Die Religion und Philosophie Chinas, aus den Originalurkunden übersetzt und herausgegeben, Jena, Diederichs: Kung-futse, Gespräche, 1910; Lao-tse *Tao-te-king, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, 1911;* Liä-dsi, das wahre Buch vom quellenden Urgrund, 1911, 1921; Dschuang-dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenlande, 1912, 1920. — S. auch die Einleitungen zu den Übersetzungen der einzelnen Werke.
—, The influence of the revolution on religion in China, Intern. Review of Missions, 1913.
—, Chinesische Lebensweisheit, Darmstadt 1922.
J. Witte, *Die ostasiatischen Kulturreligionen* (Wissenschaft und Bildung), Leipzig 1922.
—, Ostasien und Europa, Das Ringen zweier Weltkulturen, Tübingen 1914.
M. T. Yates, Ancestral worship, Shanghai 1877.

* * *

Die vielen Übersetzungen des Lao-tse sind nicht einzeln aufgeführt. Es sei nur gewarnt vor den beliebten „Nachempfindungen", wie: J. Kohler, Lao-tse Tao-te-king, *des Morgenlandes größte Weisheit, in Versform, 1908, 1920; Alex. Ular,*

Die Bahn und der rechte Weg, der chinesischen Urschrift des Laotse in deutscher *Sprache nachgedacht, Leipzig 1903, 1921; II. Federmann, Lao-tse Tao-te-king,* Vom Geist und seiner Tugend, 1920, 1921; Klabund, Mensch werde wesentlich, Lao-tse-Sprüche, 1922 (*l*); W. Salenstein, Dschuang-dsi Gleichnisse, Zürich 1920; M. Buber, Tschuang-Tse, Reden und Gleichnisse, Deutsche Auswahl (Insel-Verlag), 1921.

# LITTERATURNACHWEIS ZUM ZWEITEN TEIL

## Werke über die indische Religion und Philosophie, über den Buddhismus in Indien und Ostasien


J. R. Ballantyne, Sankhya aphorisms (Trübner Or. Ser.).
A. Barth, The religions of India (Trübner Or. Ser.).
S. Beal, Buddhism in China (Non-Christian religious systems), 1884.
—, Buddhist litterature in China, 1882.
—, Buddhist records of the Western world, Hiuen-tsang Si-yu-ki (Trübner Or. Ser.), 1884.
—, Life of Hiuen-tsang (Trübner Or. Ser.), 1884.
—, Dhammapada, from the Chinese (Trübner Or. Ser.).
—, A catena of buddhist scriptures from the Chinese, 1871.
—, The legend of Dipankara-Buddha, translated from Chinese. 1873.
—, A romantic legend of Sakya-Buddha, 1875.
—, A life of Buddha by Aśvaghoṣa Bodhisattva, Fo-sho-hing-tsan, 1883.
H. Beckh, Der Buddhismus (Göschen), 1916.
G. A. van den Bergh van Eisinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, 1909.
A. Bertholet, Der Buddhismus und seine Bedeutung für unser Geistesleben, 1904.
E. Bournouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien, Paris 1844. 1876.
E. Bretschneider, Mediaeval researches from Eastern Asiatic sources (Trübner Or. Ser.), 1888, 1910.
Bunyû Nanjô, A catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka, Oxford 1883.
—, *A short history of the twelve Japanese Buddhist sects, Tokyo 1886.*
P. Carus, The mythology of Buddhism, Chicago 1897.
B. H. Chamberlain, Things Japanese, 1902, 1905.
C. Clemen, Nichtchristliche Kulturreligionen (Natur und Geisteswelt), 1921.
—, Christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus, Ostas. Ztschr. Bd. IX.
M. Courant, L'Asie Centrale, Lyon 1912.
E. B. Cowell, Buddhacarita, SBE. vol. XLIX.
P. Dahlke, Buddhismus als Religion und Moral, Leipzig 1914.
—, *Buddhismus als Weltanschauung, Breslau 1912.*
—, Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus, Berlin 1903.
J. Dahlmann, Die Samkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre, 1902.
—, Nirvana, Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus, 1896.
—, Buddha, Ein Kulturbild des Ostens, 1898.
J. Davies, Bhagavadgîtâ (Trübner Or. Ser.).
—, Hindu Philosophy (Trübner Or. Ser.).
P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Abt. III: Die nachvedische Philosophie der Inder; Bd. II. Die Philosophie der Upanishads.
—, Das System des Vedânta, 1906.

J. Dowson, Dictionary of Hindu Mythology (Trübner Or. Ser.).
J. Dutoit, Das Leben des Buddha, 1906.
—, Jatakam, 7 Bde., Leipzig 1908—1921.
J. Edkins, Religion in China (Trübner Or. Ser.), 1878.
—, Chinese Buddhism, A volume of sketches (Trübner Or. Ser.), 1879, 1893.
E. Fitel, Buddhism, its history, theoretical and popular aspects, 1871, 73, 84.
—, Three lectures on Buddhism, Hongkong 1884.
—, A Handbook of Chinese Buddhism, being a Sanscrit-Chinese dictionary, Hongkong 1888.
V. Fausboll, Buddhist birth-stories, Jâtaka-tales (Trübner Or. Ser.).
—, Sutta-nipâta, SBE. vol. X.
R. Fick, Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit, 1897.
O. Franke, Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkestan und China, Archiv f. Rel. Wiss. XII, 1909.
—, Zur Frage der Einführung des Buddhismus in China, MOS. XIII, 1910.
R. O. Franke, Dîgha-nikâya, Göttingen 1913.
—, Dipavamsa und Mahâvamsa, Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes, Bd. IX.
—, Der „Negativismus" in der alten Buddha-Lehre, Kuhn-Festschr. 1916.
B. Freydank, Buddha und Christus, Leipzig 1903. 1907.
R. Fujishima, Le Bouddhisme japonais, Paris 1889.
R. Garbe, Die Samkhya-Philosophie, 1894. 1917.
—, Samkhya und Yoga, *Grundriß der indo-arischen Philologie, Bd. III.*
—, Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, 1903: (pg. 37—94 Die 6 Systeme indischer Philosophie).
—, Indien und das Christentum, Tübingen 1914.
W. Geiger, Dipavamsa und Mahâvamsa, Leipzig 1905.
—, Die kulturgeschichtliche Bedeutung des indischen Altertums, Erlangen 1901.
H. v. Glasenapp, Die Überwindung des Polytheismus in den indischen Religionen, *Deutsche Revue, 1922.*
—, Der Hinduismus als soziales und religiöses Phänomen, Deutsche Rundschau, 1919.
—, Der Hinduismus, Religion und Gesellschaft im heutigen Indien, München 1922.
A. E. Gough, Philosophy of the Upanishads (Trübner Or. Ser.).
G. Grimm, Die Lehre des Buddha, 1915, 1920.
J. J. M. de Groot, Die Religionen der Chinesen (Kultur der Gegenwart).
—, Le code du Mahâyâna en Chine (Übersetzung des Fan-wang-ching), Amsterdam 1893.
—, Der Thûpa, Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin 1919.
W. Grube, Religion und Kultus der Chinesen, Leipzig 1910.
—, Die chinesische Volksreligion und ihre Beeinflussung durch den Buddhismus, Globus, Bd. LXIII.
A. Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien, Handb. d. Kgl. Museen, Berlin 1893.
—, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei (Sammlung Uchtomskij), Leipzig 1900, 1910.
—, Der Lamaismus (Kultur der Gegenwart).
H. Haas, Der Buddhismus (Kultur der Gegenwart: Die Religionen der Japaner).
—, Die Sekten des japanischen Buddhismus, Heidelberg, 1905.
—, Die contemplativen Schulen des japanischen Buddhismus, Mitt. d. dtsch. Ges f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Tokyo, 1905.
—, Die Annalen des japanischen Buddhismus, Mitt. d. dtsch. Ges. f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Tokyo 1908.

H. Haas, Japans Zukunftsreligion, Berlin 1907.
—, Amida Buddha unsre Zuflucht, Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhâvatî-Buddhismus, Leipzig 1910.
M. Haberlandt, Hauptlitteraturen des Orients, Bd. I (Göschen), 1902.
H. Hackmann, Der Buddhismus (Religionsgesch. Volksbücher), Tübingen 1906.
—, Buddhism as a religion (Probsthain Or. Ser.), London 1910.
—, Die Schulen des chinesischen Buddhismus, MOS. XIV, 1911.
—, An den Grenzen von China-Tibet, Vom Omi bis Bhamo, Halle 1905.
J. Happel, Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder, Gießen 1902.
E. Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken, Münster 1919.
—, Indische Religionsgeschichte (Göschen), 1898, 1904.
—, Buddha (Göschen), 1905.
—, König Asoka, Mainz 1902.
—, Die vedisch-brahmanische Periode des alten Indien, 1893.
R. Spence Hardy, Eastern Monachism, London 1850.
C. de Harlez, Les religions de la Chine, 1891.
—, Vocabulaire bouddhique sanscrit-chinois, T'oung-pao 1897.
Hastings Encyclopedia of Religions and Ethics, Edinburgh, 1916.
Lafcadio Hearn, Japan, An attempt at interpretation, 1904.
—, Gleanings in Buddha-fields, 1910.
—, Glimpses of unfamiliar Japan, I. 1907, II. 1910.
—, Kwai-dan, 1907.
M. Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie, 1897.
Fr. Heiler, Die buddhistische Versenkung, 1922.
—, Die buddhistischen Versenkungsstufen, Kuhn-Festschrift, 1916.
H. L. Held, Buddha, sein Evangelium und seine Auslegung, 1912.
—, Deutsche Bibliographie des Buddhismus, München 1916.
V. Henry, La magie dans l'Inde antique, 1904.
E. W. Hopkins, The religions of India, 1895.
G. Huth, Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, nach dem Tibetischen des Jigs-med-nam-mka, Straßbg. 1892—96.
G. A. Jacob, Manual of Hindu Pantheism, Vedântasâra (Trübner Or. Sers.).
H. Jacobi, Die indische Philosophie, Licht des Ostens, 1922.
—, Die indische Logik, Göttinger Nachrichten, 1901.
—, Brahmanism, Jainism, in Hastings Encyclopedia of Rel. and Ethics.
—, Über das Verhältnis des Vedânta zum Samkhya, Kuhn-Festschr. 1916.
—, Der Ursprung des Buddhismus aus dem Samkhya-Yoga, Göttinger Ges. d. Wiss. 1896.
R. F. Johnston, Buddhist China, London 1913.
St. Julien, Methode pour déchiffrer et transcrire les mots sanscrits, 1861.
H. Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, Lpz. 1882/84.
—, Manual of Indian Buddhism, Grundriß der indo-arischen Philologie, Bd. III.
—, Saddharma-puṇḍarîka, SBE. vol. XXI.
H. Graf Keyserling, Kulturprobleme des Orients und Okzidents, Jena 1913.
W. Kirfel, Das Weltall nach indischer Anschauung, Licht des Ostens, 1922.
Kobayashi, The doctrine of Nichiren with a sketch of his life, 1893.
G. Fr. Koeppen, Die Religion des Buddha, 1857/59, 1906; Bd. II Die lamaistische Hierarchie und Kirche.
Die Kultur der Gegenwart, herausgegeben von P. Hinneberg, Teil I, Abt. III, 1. Die orientalischen Religionen; Abt. V Allgemeine Geschichte der Philosophie.

R. Stübe, *Die Reiche der Indogermanen in Asien und die Völker Zentralasiens*, Pflugk-Harttung'sche Weltgeschichte, Bd. III.
—, Indien und der Westen, Licht des Ostens, 1922.
Subhadra Bhikschu, *Buddhistischer Katechismus*, 1888, 1908.
M. Summer, Les religieuses Bouddhistes depuis Sakya-Muni jusqu'à nos jours, Paris 1873.
T. Suzuki, *Outlines of Mahâyâna Buddhism*, London 1907.
—, The Zen-Sect of Buddhism, Journ. Pali-Text-Soc. 1906/07.
K. T. Telang, Bhagavadgîtâ, SBE. vol. VIII.
G. Thibaut, Vedânta-Texts, SBE. vol. XXXIV, XXXVIII, XLVIII.
Trübner's Oriental Series.
P. Tuxen, Yoga, Kopenhagen 1911.
L. de la Vallée-Poussin, Vedânta and Buddhism, Journ. RAS. 1910.
—, Buddhisme, opinions sur l'histoire de la dogmatique, 1909.
L. A. Waddell, The Buddhism of Tibet or Lamaism, 1895.
—, Lamaism and its sects, London 1894.
—, Lhasa and its mysteries, 1905.
M. Walleser, Der ältere Vedânta, Geschichte, Kritik und Lehre, 1910.
—, Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung: I. Die philosophischen Grundlagen des älteren Buddhismus, 1904; II. Die Mittlere Lehre (Mâdhyamika-śâstra) des Nâgârjuna, nach der tibetischen Version, 1911; Die Mittlere Lehre (Chung-lun) des Nâgârjuna, nach der chinesischen Version, 1912.
—, Prajñâ-pâramitâ (Quellen der Religionsgeschichte), Göttingen 1914.
W Wassiljew, Der Buddhismus, I. Teil, Petersburg 1860; deutsch von A. Schiefner.
K. Watanabe, Der gegenwärtige Stand der japanischen Religionen, Basel 1904.
A. Weber, Buddhistische Streifen, Eine Sammlung von Abhandlungen, Berlin 1868/69.
—, History of Indian Litterature (Trübner Or. Ser.).
—, Die Griechen in Indien, Preuß. Akad. d. Wiss. XV, 1895.
O. Wecker, Lamaismus und Katholizismus, 1910.
—, Christus und Buddha, 1910.
F. Weller, Der chinesische Dharmasamgraha, 1923.
L. Wieger, Le Bouddhisme chinois: I. Vinaya, Monachisme et discipline, 1910; III. Les vies chinoises du Bouddha, 1913.
E. Windisch, Mâra und Buddha, Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. XV, 1895.
—, Über die Bedeutung des indischen Altertums, Lpz. 1895.
—, Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung, Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. XXVI, 1908.
M. Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur (Litteraturen des Ostens); Bd. II, 1: Die buddhistische Litteratur, 1913.
—, Die Religionen der Inder: Der Buddhismus (Bertholet's Religionsgeschichtliches Lesebuch), Tübingen 1911.
J. Witte, Das Buch des Marco Polo als Quelle für den Buddhismus (Bonner Dissertation), 1915.
L. Woitsch, Die Astronomie der Inder, Licht des Ostens, 1922.
A. Wuttke, Geschichte des Heidentums, Breslau 1853.

* * *

Hinweise auf Schriften und Aufsätze über Einzelfragen sind in den Anmerkungen gegeben.

*

# ANMERKUNGEN ZUM I. TEIL

1 Mémoire dans lequel on essaye d'établir que le caractère épistolique, hiéroglyphique et symbolique des Egyptiéns se retrouve dans les caractères des Chinois et que la nation Chinoise est une colonie Egyptienne (Mémoire de l'Académie Royal des Inscriptions et Belles Lettres, Paris, 1764).

2 China, Bd. I, pg. 428. — Vergl. auch Rohrbach, Geschichte der Menschheit, pgg. 18, 39.

3 C. Bezold, Sze-ma Ts'ien und die babylonische Astrologie, Festschrift für Fr. Hirth, Ostasiatische Zeitschrift, 1920.

4 Western origin of early Chinese civilisation, 1894.

5 In: Les religions de la Chine, 1891.

6 Über die Schöpfung enthält das *I*-king an verschiedenen Stellen folgende Aussprüche: „Da ist Himmel und Erde, und danach entstehen alle Dinge." — „Himmel und Erde bewegen sich, und alle Dinge entstehen durch Umwandlung" — „Himmel und Erde vereinigen sich, und alle Dinge geraten in Bewegung" — „Himmel und Erde sind das Tor der Verwandlungen. Der Himmel bildet die männlichen, die Erde die weiblichen Dinge." — „Somit besteht in den Umwandlungen ein Uranfang (t'ai-chi), aus diesem entstehen die beiden Ordner (Yin und Yang), diese erzeugen die vier Gestaltungen (Jahreszeiten), und daraus entstehen die *acht Figuren (kua)*."

Vergl. auch Anm. 7. — Über die Schöpfung bei den taoistischen Philosophen s. u. Kapitel IX, X, XII.

7 „Himmel und Erde sind die Eltern aller Dinge; aber der Mensch ist von allen Wesen (allein) mit göttlicher Kraft begabt" (Shu-king V, 1, a, 3 [T'ai-shih].)

8 *Vergl. hierzu: Lun-yü* XVII, 19; *Mêng-tse* V, 1, cap. V, 3, 4 und V, 1, cap. VI, 2.

9 Vergl. Shu-king II, ii (Ta-Yü-mo); Shi-king, Hsiao-ya.

10 Vergl. Shu-king IV, iv, 8 (J-hsün); Mêng-tse lib. VI, 2, cap. XV, und lib. IV, 1, cap. VII; Shi-king III, 3, 4.

11 „*Ming*" *bedeutet Befehl (des Himmels), dann das vom Himmel Verliehene*, das Leben, das der Himmel entstehen läßt, ferner das Schicksal, d. h. das menschliche Leben in seiner Abhängigkeit von der Gewalt des Himmels.

12 Shi-king III, 3, 6; Shu-king V, i, 3; Chung-yung XVII, 3.

13 Lun-yü XIV, 37.

14 Shu-king IV, viii, b, 3 (Yüeh-ming.).

15 Shi-king III, 1, 7; — Shi-king III, 2, 1 schildert, wie Chiang Yüan in die Fußspur des Shang-ti tritt, davon schwanger wird und den Hou-chi, den Ahnherrn der Chou-Dynastie, gebiert.

16 Lun-yu XVII, 19.

17 *Über die Schicksalsbestimmung* vergl. Lun-yü XX, 3; XIV, 13; XII, 5; XII, 10; VI, 2; XI, 6; VI, 8; XVI, 8; XIV, 38. — „Glück und Unglück sind nur Selbstzugezogenes" (Mêng-tse).

18 Mêng-tse lib. V, 1, cap. V, 1.

19 Vergl. die Reden des Ch'êng T'ang Shu-king IV, 1 u. IV, 3; die Worte des *I* Yin Shu-king IV, 6.

20 Shu-king V, 1, a, 11 u. V, 1, b, 7.

21 F. E. A. Krause, Die Stellung des Kaisers im chinesischen Kulturgebäude, Deutsche Rundschau, März 1920.

22 Li-ki, cap. 21.

23 „Das Unermeßliche von Yin und Yang heißt Geist" (J-king, Append. 3); „Geist bedeutet das, was allen Dingen ihr Wunderbares verleiht" (J-king, Append. 5); „Alle seltsamen Dinge, die erscheinen, nennt man Geister" (Li-ki).

24 Tao-tê-king, cap. 39.

25 Chung-yung, cap. XVI: „Wie sind die Geister im Ausüben ihrer Macht all-*gegenwärtig! Wir schauen uns nach ihnen um, ohne sie zu sehen, wir lauschen nach* ihnen, ohne sie zu hören, aber doch sind sie verkörpert in allen Dingen und dürfen nicht vernachlässigt werden."

26 Li-ki, cap. 5: „Ein Geist ist leer (immateriell), er hat weder Körper noch Gestalt."

27 Lun-yü III, 12.

28 Tao-tê-king, cap. 60.

29 Lun-yü VII, 20; VI, 20; XI, 11.

30 Jupiter (mu-hsing) ist der Stern des Holzes, regiert den Osten und Regen; Venus (chin-hsing) ist der Stern des Metalls, regiert den Westen und Klarwetter; Saturn (t'u-hsing) ist der Stern der Erde, regiert die Mitte und den Wind; Mars (huo-hsing) ist der Stern des Feuers, regiert den Süden und die Hitze; Merkur (shui-hsing) ist der Stern des Wassers, regiert den Norden und die Kälte.

31 Shu-king II, 1, 6.

32 Shu-king II, 1, 7.

33 Lun-yü III, 6.

34 Die fünf heiligen Berge (wu-yüeh) sind: 1. Im Osten der T'ai-shan in Shan-tung. 2. Im Westen der Hua-shan in Shen-si. 3. In der Mitte der Sung-shan in Ho-nan. 4. Im Süden der Hêng-shan in Hu-nan. 5. Im Norden der Hêng-shan in Chi-li. — Die fünf Schutzberge (wu-chên) sind: 1. Im Osten der I-shan in Shan-tung. 2. Im Westen der Wu-shan in Shen-si. 3. In der Mitte der Huo-shan in Anhui. 4. Im Süden der Kuei-chi in Chê-kiang. 5. Im Norden der I-wu-lü in der Mandschurei.

35 Seine wunderbare Geburt s. Shi-king III, 3, 1; s. o. Anm. 15.

36 Die wu-szu, nach Li-ki, cap. I.

37 Die ch'i-szu, nach Li-ki, cap. XX, 7.

38 Li-ki, cap. XX, 2.

39 Li-ki, cap. IV, 2.

40 Shi-king, III, 3, 4.

41 Lun-yü X, 10.

42 Mêng-tse, lib. III, 2, cap. XXVI.

43 Shi-king III, 1, 1.

44 „Wenn der Mensch stirbt, so steigt die Hun hinauf und die Po fällt herab" (Mêng-tse, lib. V, 1, cap. IV, 1, Kommentar zum Ausdruck „tsu-tê"). „Der Hauch der Hun kehrt zurück zum Himmel, die Po der Körperform aber kehrt zurück zur Erde" (Li-ki, cap. IX).

45 Die Definition im K'ang-hsi-tse-tien lautet: „Die vom Yang stammende Hun ist ein Shen, die vom Yin stammende Po ist ein Kuei." — Huai-nan-tse sagt: „Po ist der Yin-Geist im Menschen, Hun ist der Yang-Geist im Menschen." — Wenn es im Li-ki (cap. XX) heißt: „Wenn der Mensch gestorben ist, so nennt man ihn einen Kuei", so ist dies im Sinne der anderen Stelle (Li-ki XXI) zu verstehen: „Alle geborenen Menschen müssen sterben. Das, was beim Tode zur Erde *zurückkehren muß, das nennt man Kuei.*"

46 „Tse-kung fragte den Confucius: Haben die Toten ein Wissen (von den irdischen Dingen), oder werden sie kein Wissen haben? Der Meister sprach: Wenn ich sagen wollte, daß die Toten ein (solches) Wissen hätten, so würde zu befürchten sein, daß fromme Söhne und folgsame Enkel ihr Leben wegwerfen

würden, um den Toten zu folgen. Wenn ich sagen wollte, daß die Toten kein *Wissen hätten, so würde* man fürchten müssen, daß pietätlose Söhne *ihre Eltern* vernachlässigten und nicht bestatteten. Du, Szu, sollst daher nicht verlangen zu wissen, ob die Toten ein Wissen haben oder keines. Es hat damit jetzt keine Eile. Später wirst du es selbst wissen." (Chia-yü.)

47 Li-ki II, 3; VII, 1; XVIII, 1; XIX, 1. — Hiervon handelt ein Gedicht des Sung Yü.

48 „Alle Dinge wurzeln im Himmel, der Mensch aber wurzelt in seinen Ahnen" (*Li-ki, cap. IX*).

49 Shu-king V, xii, 10.

50 Der allgemeinste Ausdruck für das Gebet ist „chu", daneben „ch'i", im Shuo-wen erklärt als „Glück zu erlangen suchen", und „tao" = „um langes Leben bitten".

51 Lun-yü XX, 1.

52 Shu-king V, vi, 1—11.

53 Shu-king V, viii, 6—7.

54 Lun-yü VII, 34.

55 Der allgemeinste Ausdruck für das Opfer war „chi". Nach dem Chou-li bedeutet „szu" ein Opfer an die himmlischen Geister (shen), „hsiang" ein solches an irdische Geister (ch'i), „chi" an die menschlichen Geister (kuei). Im Shu-king (II, i, 6) werden die Opfer aufgezählt, die Kaiser Shun darbrachte, und dort heißt das Opfer an den Shang-ti „lei", an die „Sechs Verehrungswürdigen" (liu-tsung) „yin", an Berge und Flüsse (shan-ch'uan) „wang", an die sämtlichen Geister (ch'ün-shen) „pien". — Im Li-ki kommen noch mancherlei spezielle Bezeichnungen einzelner Opferhandlungen vor.

56 Namentlich im Kapitel IV (Yüeh-ling), wo die für die einzelnen Monate des Jahres vorgeschriebenen Opfer aufgezählt werden, und im Kapitel XXII (Chi-t'ung), das die Bedeutung der Opfer behandelt. Beide Abschnitte sind (außer in den vollständigen Übersetzungen des Li-ki) auch wiedergegeben von W. Grube in Bertholets Religionsgeschichtlichem Lesebuch, Tübingen 1911.

57 Li-ki, cap. III.

58 Shu-king IV, iii, 4; Lun-yü XX, 1.

59 Dies berichten die Bambus-Annalen unter der Regierung des Kaisers P'ing-wang 2. Jahr für den Fürsten von Ch'in, 42. Jahr für den Fürsten von Lu. — Nach Lun-yü III, 6 opferte Chi-shih dem T'ai-shan.

60 Shu-king V, xii, 5; Chung-yung XIX, 6.

61 Darauf deuten die Zeichen „lei" und „hsien", die besondere Opfer bezeichneten.

62 Shi-king II, vi, 5.

63 *Lun-yü XVIII, 4.*

64 Li-ki, cap. X (nei-tsê).

65 Shi-king III, ii, 1 u. IV, i, 6; Lun-yü VII, 19.

66 Li-ki, cap. XI.

67 Li-ki, cap. XXII.

68 Li-ki, cap. I.

69 Li-ki, cap. XLI.

70 *Li-ki I, 1 u. V, 2.*

71 Li-ki, cap. II u. XXVII.

72 Chou-li V.

73 Chung-yung XVIII, 3.

74 „Der Himmel sendet Zeichen, aus denen man Glück und Unglück erkennen kann. Der Heilige Mensch (= Kaiser) soll sie als Richtschnur (seines Verhaltens) nehmen." (I-king, Append. 3.)

75 Chou-li, cap. XXIVu. XXVI; vgl. auch Shi-king II, iv, 5, wo der Traum des Hsüan-wang erzählt wird.

76 Nach Grube hätte man aus verschiedenlangen Pflanzenstengeln Figuren gebildet nach Art der Hexagramme des J-king.

77 Chou-li, cap. XXIV.

78 „Bei allen großen Staatsangelegenheiten wurde zuerst aus der Schafgarbe, danach aus der Schildkrötenschale geweissagt." (Chou-li, cap. XXIV.)

79 Dies sagt Shu-king II, ii, 18, bei der Wahl des Yü zum Nachfolger für Shun. Bei der Verlegung der Residenz durch den Kaiser P'an-k'ang (1401—1374) der Shang-(Yin-)Dynastie wurde das Los befragt (Shu-king IV, vii, 1). Wu-wang wandte vor seiner Entscheidung zum Kriege im Jahre 1146 das Schildkrötenorakel an.

80 Lun-yü VII, 1 u. 19.

81 Hierüber: Ludwig Stein, „Über historische und logische Kontinuität in der Philosophie" in „Wende des Jahrhunderts", Tübingen (Mohr) 1899.

82 Ein Bild von den Zuständen des Landes gewinnen wir vor allem aus den Schilderungen des Tso-chuan. Confucius spricht ein bitteres Urteil aus im Lun-yü III, 6.

83 Lun-yü *III, 24*: „*Das Erdreich ist schon lange in Unordnung. Nun will* der Himmel den Meister benutzen als eine Glocke mit einem Holzklöppel."

84 Dem großen Weisen ist es trotzdem passiert, daß man auch die Geschichtlichkeit seiner Person hat leugnen wollen — s. H. J. Allen, „Is Confucius a myth?" (Journ. China Br. RAS. XXI.) Dort wird behauptet, daß die Chinesen erst in der Han-Zeit als Gegengewicht gegen den fremden Buddhismus sich einen eigenen Nationalheiligen erfunden hätten (!).

85 Confucius aber kann doch immer nur ein Vorbild für Chinesen sein. Confucius ist nur als Chinese denkbar. Dies wird in neuester Zeit häufig verkannt. *Es ist ebenso falsch, die europäische Kultur auf China übertragen zu wollen, als* vom Confucianismus oder Buddhismus direkte Verwertbarkeit für unser abendländisches Leben zu erwarten.

86 Lun-yü XV, 33; XII, 2.

87 Mêng-tse lib. III, 1, cap. IV.

88 Lun-yü XIII, 9.

89 Mêng-tse lib. VI, 1, cap. II.

90 Shi-ki, cap. 47.

91 Lun-yü XI, 11.

92 Lun-yü VII, 20.

93 Lun-yü XVIII, 6, 8.

94 Mêng-tse lib. I, 2, cap. VIII.

95 Mêng-tse lib. V, 1, cap. V.

96 Mêng-tse lib. VI, 1, cap. II. — Hier wird der Vergleich gebraucht, daß es *dem Menschen* nach seiner Anlage ebenso natürlich sei, gut zu sein, wie dem Wasser, stets nach der Tiefe zu fließen.

97 Conrady will in den Hexagrammen stilisierte Schriftzeichen erkennen und daher das J-king als ein altes Wörterbuch auffassen.

98 Mêng-tse lib. VI, 1, cap. VI, 1—6.

99 Dies war die Lehre des Kao-tse (= Kao Pu-hai).

100 Es findet sich auch ausgesprochen lib. VII, 1, cap. IV, 1 u. lib. VI, 1, cap. VII, 3.

101 Diese vertraten die Ansicht, daß die Menschennatur ihrem Ursprunge nach *gut sei, dann aber durch die Wirkungen des Lebens* verdorben werde.

102 Sein Werk beginnt mit dem Satze: „Die Natur des Menschen ist schlecht; das Gute in ihm ist ein Künstliches."

103 „— wie das Gefäß aus der Kunstfertigkeit des Töpfers und nicht aus der Natur des Tones entsteht."

104 Vgl. John Griffith, The ethics of the Chinese, with special reference to the doctrines of human nature and sin (Journ. N. China Br. RAS. 1860).

105 Ausführliches über die Philosophie des Tung-Chung-shu siehe in O. Franke, Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion, Hamburgische Universität, Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, 1920.

106 Sein Hauptwerk in 13 Büchern trägt den Titel Fa-yen. Von ihm stammt außerdem das T'ai-hsüan-ching, eine Erläuterung des J-king in sehr dunkler Sprache.

107 „Das, wodurch alle Wesen verschieden sind, ist das Leben; das, wodurch alle Wesen gleich sind, ist der Tod. So freuen wir uns denn des Lebens! Was kümmert uns, was nach dem Tode kommt?" — Das bedeutet wörtlich das Horazsche „Quid sit futurum cras, fuge quaerere".

108 *Kapitel* 52—71.

109 Über Mo Ti vgl. A. Forke, Mê Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke, MOS., Beiband zum Jahrgang XXIII/XXV, 1922, mit ausführlicher Einleitung und vollständiger Übersetzung.

110 Mêng-tse lib. III, 2, cap. IX, 9: „Yang liebt das eigene Ich, daher kennt er keinen Herren. Mo mit seiner allgemeinen Menschenliebe kennt keinen Vater. Weder einen Vater noch einen Herren anzuerkennen, das ist die Art von wilden Tieren." — Vgl. auch Mêng-tse lib. VII, 1, cap. XXVI.

111 Sze-ma Ch'ien erwähnt im Nachwort (Shi-ki, cap. 130) die ersten 6 Klassen und gibt von ihnen eine kurze Charakteristik. — Im Katalog des Liu Hsin, der im Abschnitt I-wên-chih der Annalen der Älteren Han (Ch'ien-Han-shu, cap. 30) wiedergegeben ist, werden die 9 Richtungen mit den Schriften ihrer Hauptvertreter aufgezählt.

112 Das Work des Lü Pu-wei († 237 ante), das Lü-shih-ch'un-ch'iu, behandelt verschiedene Stoffe und gibt vor allem auch viele Daten über die alte Geschichte Chinas.

113 Mêng-tse lib. III, 1, cap. IV, 13.

114 Ausführlichste Angaben darüber gibt de Groots Universismus. Genaue Beschreibung des Himmelsopfers enthält de Groot, Universismus, pg. 168—180, u. Edkins, Religion in China, Kap. II.

115 Es sind dies im Osten die Tafeln der Sonne (Ta-ming), des Großen Bären (Pei-tou), der 5 Planeten (wu-hsing), der 28 Mondhäuser (hsiu) und der sämtlichen Sternbilder (chou-t'ien-hsing-ch'ên); im Westen die Tafeln des Mondes (Yeh-ming) und der 4 atmosphärischen Erscheinungen (T'ien-shen), nämlich der Verwalter von Wolken (yün-shih), Regen (yü-shih), Wind (fêng-shih) und Donner (lei-shih).

116 Der Kaiser opferte der Sonne in den ungeraden Jahren mit den Zeichen chia, ping, wu, kêng, jên des zehnteiligen Cyclus, dem Monde alle 3 Jahre, nämlich in den Jahren mit den Zeichen ch'ou, ch'ên, wei, hsü des zwölfteiligen Cyclus.

117 Li-ki, cap. IV u. XXIX.

118 Diese entsprechen Mitte April und Ende Oktober.

119 Der 15. Tag des 7. Monats ist zugleich das allgemeine Totenfest. Dieses ist jedoch buddhistischen Ursprunges. In der Volksreligion ist es mit einer eigentümlichen Legende verknüpft worden (s. u. Anm. 328). Im confucianischen Sinne darf man nicht die Ahnen anderer Menschen verehren, weil man damit einer fremden Familie den Schutz ihrer Totengeister rauben würde.

120 Plan und Beschreibung des Confucius-Tempels gibt Grube, Religion und Kultus der Chinesen, 1910, pg. 69.

121 Es ist ein schwieriges Problem, wie es zu erklären ist, daß die Kaiserin-witwe Tz'u-hsi den Titel „Heilige Groß-Kaiserin" = shêng-huang-t'ai-hou führen konnte.

122 Siehe Kapitel XII, Seite 192.

123 S. u. Kapitel XII, Seite 194 und Kap. XVI, Seite 231.

124 S. u. Kapitel XII, Seite 191.

125 S. u. Kapitel XV, Seite 225 und Kap. XVI, Seite 229.

126 Shu-king II, ii, 6 (Ta-Yü-mo): „Entferne die Ketzerei und zweifle nicht!" Lun-yü II, 16: „Sich abzugeben mit Irrlehren, das ist gewiß schädlich!" (Über den Sinn und die richtige Übersetzung dieser Stelle ist viel gestritten worden. Die Bedeutung geht deutlich hervor aus der mandschurischen Version: oncu demun-i tacin-be kikeci, tere jobolon kai; desgl. japanisch: i-tan wo osamuru toki ni wa, kore gai nomi.)

127 Mêng-tse, lib. III, 2, cap. IX, 9. — S. o. Anm. 110.

128 S. u. Seite 118.

129 Hierüber ausführlich: de Groot, Sectarianism and religious persecution in China.

130 Eine besondere Erörterung der Staatsgrundsätze aus der Jüngeren Han-Zeit ist das Chêng-lun des Tsui Shih von 151 post, das in die Reichsannalen (Hou-Han-shu, cap. 82) aufgenommen worden ist.

131 Sein Werk hat den Titel Chung-shuo und ist in der Sammlung der Zehn Philosophen (Shih-tse-ch'üan-shu) enthalten.

132 Er hat in seiner satirischen Schrift vom „Kamel Kuo" die confucianische Regierung und ihr Verhältnis zum Volke angegriffen. — Vgl. Grube, Gesch. d. chin. Litt., pg. 315.

133 S. u. II. Teil, Kapitel XI, Seite 439.

134 So vortrefflich eine Bilderschrift das Anschauliche wiedergibt, so ungeeignet ist sie zur Vermittlung des Abstracten. Für die Philosophen bestand immer die Schwierigkeit, ihre Gedanken mit unzulänglichen Mitteln auf Andere zu übertragen. Sie vermieden daher oft absichtlich subtile Erörterungen. Das Gebiet der reinen Logik und Erkenntnistheorie mußte bei ihnen in den Hintergrund treten. Die ungewöhnliche Prägnanz war geboten durch das Material der Aufzeichnung in ältester Zeit. Sie blieb als Stil bestehen, als der Hauptgrund solcher Beschränkung fortfiel. So trägt die chinesische Literatur immer einen primitiven Zug. Die suggestive Schrift setzte einen verständnisvollen Leser voraus. Die chinesischen Zeichen haben weiteren Umfang als unsere Worte. Sie leisten mehr an Möglichem, aber weniger an Bestimmtheit. Das richtige Verständnis eines Textes beruhte vielfach auf einem Mitverstehen des Unausgedrückten, einem Ergänzen des Fehlenden, einem Auslegen des Vieldeutigen. So wurde der Commentar zu den klassischen Werken eine Notwendigkeit zur Festlegung ihres Sinnes. Das Commentieren wurde die eigentliche Litteraturarbeit für viele Jahrhunderte. Ein Verhängnis aber war es, daß man die alte Form nicht zu neuer Gestalt entwickelte, sondern sich vielmehr die klassischen Muster mit allen ihnen anhaftenden Unvollkommenheiten nachzuahmen bemühte, so daß auch die chinesische Schriftsprache der späteren Perioden primitiver und unverständlicher blieb, als dies bei richtiger Methode nötig gewesen wäre. Der unvermeidliche Mangel der alten Litteratur wurde zum absichtlichen und kunstvollen Stil späterer Zeit.

135 Zu Beginn der Sung-Zeit entstanden die großen Sammelwerke T'ai-p'ing-yü-lan von 983, Tse-fu-yüan-kuei von 1013 u. a. Später schrieb Ma Tuan-lin (1245—1322) seine berühmte Encyclopädie Wên-hsien-t'ung-k'ao als Erweiterung des T'ung-tien von Tu Yu (735—812). Die Encyclopädie erreichte ihren Höhe-

punkt zur Ming-Zeit im Yung-lo-ta-tien, einem Riesenwerke, das 1409 auf kaiserlichen Befehl durch 2160 Gelehrte in 22 937 Büchern verfertigt wurde, aber nie gedruckt werden konnte. Das abschließende Werk chinesischen Sammelfleißes wurde in der Mandschu-Zeit die auf Befehl des Kaisers K'ang-hsi verfaßte Encyclopädie T'u-shu-chi-ch'êng von 1725, das größte gedruckte Buch der Welt. (Über das Yung-lo-ta-tien und das T'u-shu-chi-ch'êng s. O. Franke, Zwei wichtige litterarische Erwerbungen des Seminars für Sprache und Kultur Chinas zu Hamburg, Mitteilungen dieses Seminars, 1915. — Vgl. auch de Groot, Sinologische Seminare und Bibliotheken, Abh. d. Pr. Akad. d. Wiss., 1913.)

136 Sein Werk Tzu-ch'ih-t'ung-chien von 1084 wurde dann durch Chu Hsi umgearbeitet und verkürzt als T'ung-chien-kang-mu und stellt in dieser Form die berühmteste Darstellung der chinesischen Geschichte dar, die später noch weiter ergänzt und fortgeführt wurde.

137 F. E. A. Krause, Tsêng Kung, Ein Beitrag aus der Litteratur der Sung-Zeit, Heidelberger Akten, 1922.

138 Diesen Terminus hat Ch'ên Ch'un, der Lieblingsschüler des Chu Hsi, geschaffen mit seinem Werke Hsing-li-tse-i. Die Wiedergabe mit „Naturphilosophie" ist keine glückliche, denn hsing-li bedeutet nicht Anschauungen von der Natur des Weltalls, sondern vom Wesen der Menschennatur. — Später sind die Werke dieser Richtung zu Sammlungen vereinigt worden, wie im Hsing-li-ta-ch'üan-shu von 1415 und Hsing-li-ch'ing-i im XVIII. Jahrhundert.

139 S. u. Kapitel XIX, Seite 225.

140 Schon Mao Ch'i-ling (1623—1707) hat den Chu Hsi angegriffen, wie überhaupt die maßgebende Überlieferung; zu einer wirklichen Kritik sind aber erst die Gelehrten der jüngsten Zeit, insbesondere der Reformer K'ang Yu-wei und seine Schule, gekommen.

141 Heute erscheint das junge China mit den Bazillen amerikanischer Maschinenkultur und Halbbildung bis zum Sterben inficiert. Man möchte daher fast befürchten, daß diese Krankheit, die ihre Symptome nicht nur in Fragen der Politik, sondern auch auf dem Gebiet der Erziehung und Bildung zeigt, zerstörend auf die Wurzeln des altüberkommenen Geisteslebens in China einwirken möchte. Aber die jungen Studenten bilden doch nur eine in gewisser Richtung über das gesunde Maß hinausschießende Erscheinung, wie sie jede heftige Reform mit sich bringt. Solche Bewegung ebbt von allein zurück. Welch radicale Haltung haben die Jungtürken angenommen, und doch haben sie nicht das Alttürkentum überwunden! Das junge China, von dem wir jetzt meist den Eindruck totaler Veränderung des chinesischen Wesens erhalten, darf nicht als Vertreter des Gesamtchinesentums angesehen werden. Der jungchinesische Auslandsstudent ist eine Erscheinung in dem großen Processe der Umbildung, der heute in China vorgeht, deren Übertreibungen verschwinden werden. Das Altchinesentum lebt kräftig weiter, großenteils unberührt und ungestört durch die politischen Vorgänge. Die traditionelle Bildung und alte Volkskultur wird sich auch gegenüber den modernsten Stürmen als siegreich erweisen. Sie ist eine passive Macht, die stärker ist als jeder active Anstoß von außen. Amerikanische Grundsätze werden niemals die Lehre des Confucius ersetzen. Alle radicalen Bewegungen kehren schließlich in das Bett der alten Kulturwege zurück. Der nationale Geist wird, wenn er wirklich fester Volksbesitz, Ausdruck des Volkswesens ist, stets wieder emporkommen und sich durchsetzen.

142 „Philosophisches Denken ist den Chinesen unnatürlich, obgleich sie ein philosophisches Leben führen. Ihre Weisheit äußert sich im Handeln, nicht im Denken." — „Die Chinesen sind viel bedeutender als Menschen wie als Denker." (Keyserling).

143 Eine verhängnisvolle Bedeutung für die Redaction der Klassiker hat namentlich die Tätigkeit des Liu Hsin gehalten. — Hierfür hat O. Franke (Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas) am Beispiel des Ch'un-ch'iu den Beweis geliefert.

144 Wenn wir vergleichen, was wir heute etwa aus einem lateinischen Mystiker des scholastischen Mittelalters herauszulesen vermögen, so darf es uns nicht wundern, wenn wir nicht jeden Satz des Lao-tse verstehen können. Es geht den heute lebenden Chinesen nicht anders. Der Sinologe wird sich nicht schämen brauchen, wenn er offen zugeben muß, daß für uns manche Kapitel des Tao-tê-king und andrer taoistischer Werke nach *Inhalt und Form unverständlich* und daher unübersetzbar sind, oder mit dem gleichen Recht in einem oder dem andren Sinne, der sprachlich möglich ist, interpretiert werden können. Es wird auch bei solchen Schriften oft gar nicht erforderlich sein, sie vollständig und restlos zu übersetzen, und der Streit um einige dunkle Stellen wird unser Wissen von der Sache kaum wesentlich fördern. — Es ist dies hauptsächlich gesagt worden, um zu zeigen, welch heilloser Unfug es ist, wenn heute jeder für unklare Mystik Begeisterte ohne eigentliche Sprachkenntnis des Chinesischen und mit den dürftigsten Vorstellungen von den Kulturgrundlagen eine Lao-tse-Übersetzung *verfassen zu müssen glaubt. Mir sind deren 42 bekannt, von denen nur sehr* wenige von „Sachverständigen" herrühren, die meisten in mehr oder weniger *genialer Weise „nachempfunden" sind. Es wäre dringend zu wünschen, daß diese* besorgniserregende Massenproduction in der Übersetzung schwieriger chinesischer *Philosophen* durch „Amateur-Sinologen", denen dafur die Voraussetzungen der chinesischen Gymnasialbildung fehlen, endlich ein Ende nehmen möchte!

145 Lao-tse soll unter der Regierung des Kaisers Ting-wang (607—585), im 3. Jahre, am 14. Tage des 9. Monats, geboren sein, also 604 ante. — Ma Tuan-lin aber giebt das 42. Jahr des Kaisers P'ing-wang (770—719) als sein Geburtsjahr an, also 729 ante. — Die Angaben der späteren Legende s. u. Kapitel XII, Seite 180.

146 Diese Begegnung der beiden großen Männer wird von Sze-ma Ch'ien in seiner kurzen Biographie des Lao-tse (Shi-ki, cap. 63) erzählt. Es muß trotzdem zweifelhaft bleiben, ob eine solche wirklich stattgefunden habe. Grube *(Religion und Kultus, pg. 84) erklärt die Erzählung für eine spätere anti-con*fucianische Legende der Taoisten. Möglicherweise ist diese Stelle bei Sze-ma Ch'ien nur eine Zusammenfassung der verschiedenen Anekdoten bei Chuang-tse (namentlich XIV, 5—8) und würde dann jeder historischen Grundlage entbehren. Denn was Chuang-tse von angeblichen Unterredungen des Lao-tse mit Confucius erzählt (XII, 9; XIII, 7; XIV, 5—8; XXI, 4; XXII, 5), trägt deutlich den Stempel tendenziöser Erfindung. — Den Text des Sze-ma Ch'ien siehe auch bei de Groot, Universismus, pg. 92. Confucius erwähnt den Lao-tse nirgends. Er mag ihn gar nicht gekannt oder geflissentlich ignoriert haben, wie dies auch von den *späteren* Confucianisten mit den Taoisten überhaupt geschah.

147 Bei Chuang-tse (III, 4) stirbt er im Kreise seiner Schüler. Über die *Legenden, die sich später an das Verschwinden des Weisen knüpften*, s. u. Kapitel XII, Seite 181.

148 Shi-ki, cap. 63.

149 Giles (The remains of Lao-tse, China Review 1886) erklärt das Werk für eine spätere Fälschung aus Citaten der taoistischen Philosophen, namentlich aus Han Fei-tse und Huai-nan-tse. Kingsmill will darin sogar „eines der wenigen Überbleibsel des primitiven Buddhismus, in directer Nachahmung des indischen Stils" erblicken. (Vgl. hierzu: Suzuki, Lao-tse and Professor Giles, 1901; Carus, The authenticity of the Tao-tê-king, 1901, beide in „The Monist"). — Legge und Parker haben die Echtheit *des Werkes verfochten.*

150 Shi-ki, cap. 80.
151 Shi-ki, cap. 63.
152 Die Gründe, die Wasiljew dafür angeführt hat, daß das Tao-tê-king frühestens im II. Jahrhundert ante abgefaßt sein könnte, sind nicht zutreffend.
153 Die späteren Commentatoren haben eine Gliederung in 55, 64, 68, 72 und 81 Kapitel vorgenommen. Die letzte Form ist dann die gebräuchliche Wiedergabe des Textes geworden.
154 P. Pelliot, Autour d'une traduction Sanscrite du Tao tö king, T'oung Pao, XIII, 1912, pg. 351 ffg. — Vergl. O. Franke im Archiv für Religionswissenschaft, XVIII, 1915, pg. 430. — Diese Übersetzung, die der Pilger Hsüan-tsang im VII. Jahrhundert angefertigt haben soll, ist nicht erhalten; ebensowenig andre buddhistische Commentare zum Tao-tê-king.
155 Aus den Angaben über den Text wird schon hervorgehen, welchen Wert die meisten dieser vielen Übersetzungen haben können. — „Such a work can hardly be accurately translated into a European language" (W. Williams, Middle-kingdom II, 211). — Das Buch des Lao-tse ist ein Text, von dem „vielleicht kein einziger Satz von allen Übersetzern gleich verstanden, geschweige denn übersetzt wird" (Dvorak). — Vergl. auch de Groot, Universismus, pg. 19; O. Franke, in Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XVIII, 1915, pg. 425—429. — Alle unklar verschwommenen Gedanken finden ja heute den meisten Anklang, und wo „Mystik" die Losung ist, muß man auch für Lao-tse und das Tao-tê-king schwärmen, wenn man auch kein Wort davon versteht. — Die besten Wiedergaben sind die von St. Julien, Paris 1842 und von P. Carus, Chicago 1898. 1903.
156 J-king, Append. 3 (Hsi-tz'u).
157 Ebenfalls J-king, Append. 3.
158 J-king, Append. 1.
159 J-king. Append. 3.
160 Li-ki, cap. 14.
161 J-king, Append. 1.
162 Chung-yung I.
163 Shu-king V, v, 7.
164 Lun-yü IV, 8.
165 Und zwar Tao-tê-king cap. 1, 25, 40, auch cap. 4, 14, 16.
166 Chuang-tse spricht vom Tao an sehr vielen Stellen, im 2., 3., 5., 6., 11., 13., 14., 17., 22., 24., 25. Kapitel, namentlich VI, 7—13 und XI, 7.
167 Tao-tê-king cap. 1.
168 Kuan-tse cap. 40.
169 Vergl. auch de Harlez, Les religions de la Chine, pg. 174.
170 So E. Erkes in China, Perthes' Kleine Länder- und Völkerkunde 1919, pg. 151 ffg. u. in Chinesische Litteratur, Jedermanns Bücherei, 1922, pg. 22 ffg. — Er nennt den Taoismus, der „Jahrtausende älter ist als Lau-tze" — also die alte Tao-Lehre — eine „spezifisch südchinesische Volksreligion" (pg. 151) und sieht im Tao „zweifellos eine persönliche, höchste Gottheit des südchinesischen Pantheons", „eine tiergestaltige, dem totemistischen Zeitalter entstammende Göttin" (pg. 152, bzw. pg. 23)!
171 Diese Qualitäten des Himmels sind im ersten Satze des J-king genannt (yüan, hêng, li, chên) und werden im Appendix 4 näher erläutert, wobei die 4 Cardinal-Tugenden (szu-tê) von ihnen abgeleitet werden (jên, li, i, chên) (siehe hierüber: de Groot, Universismus pg. 24). Als Haupttugenden (wu-ch'ang) gelten sonst in der Regel: 1) jên = Humanität, Güte, Wohlwollen, das rechte Verhalten eines Menschen zum andren, nicht allgemeine Menschenliebe, sondern auf den Familienkreis beschränkte Verwandtenliebe in gradweise abgestufter Betäti-

gung. Die Verpflichtung der Humanität geht weder bis zur Liebe aller Menschen *in gleichem Maße, wie sie Mo Ti fordert,* noch bis zur Feindesliebe, die Confucius ablehnt (Lun-yü XIV, 36), auch ist active Wohltätigkeit nicht darunter zu verstehen, nur Vermeidung aller Handlungen, die andre schadigen (Lun-yü V, 11; XII, 2; XV, 23; Chung-yung XIII, 3). — 2) i = Rechtlichkeit und Pflichtgefühl, Loyalität und Gemeinsinn. — 3) li = Anstand, Schicklichkeit, Bildung und Kultur als äußerer Ausdruck der chinesischen Moral. — 4) chih = Wissen auf Grund von Studium, Kenntnis der klassischen Litteratur als Mittel zur Selbstvervollkommnung. — *Hierzu hat Mêng-tse als 5. Tugend noch* hsin = Treu und Glauben, Zuverlässigkeit und Ehrlichkeit, Ruf und Ansehen, Wahrung der Familienrücksicht, hinzugefügt.

172 „Wer es (das Tao) in seiner Person pflegt, dessen Tugend erreicht die höchste Vollkommenheit" (Tao-tê-king, cap. 54).

173 Tao-tê-king, cap. 63. Diese Stelle erfordert auch eine ganz andre Erklärung als die im Sinne christlicher Nächstenliebe, den man auch hat in sie hineinlegen wollen. Was Lao-tse damit sagen will, ist keineswegs der Grundsatz höchster Menschenliebe, sondern lediglich die consequente und vollständige Anpassung an das Vorbild des Tao. Ob man Böses mit Bösem oder mit Gutem vergilt, wäre an sich gänzlich gleichgültig und die Rücksicht auf die Mitmenschen kann dabei gar nicht mitsprechen. Aber da jede böse Handlung dem Tao widerspricht, darf man in keinem Falle irgend etwas Böses tun, weil man damit den eignen Zusammenhang mit dem Tao schädigen würde.

174 Lun-yü XIV, 36.

175 Der Grundsatz des „Wu-wei" hat für die Kaiserregierung, trotzdem deren ganzes System auf der confucianischen Lehre aufgebaut ist, immer gegolten, bis auf die jüngste Zeit. Erst die modernen Reform-Bestrebungen haben mit diesem Ideal der Untätigkeit gebrochen. Ihr erster Vorkämpfer, K'ang Yu-wei, wollte schon durch seinen selbstgewählten Namen sich als principiellen Gegner des Wu-wei bezeichnen.

176 P'êng-tsu wird erwähnt bei Chuang-tse (im cap. XV), aber auch im Lun-yü (VII, 1) als Lao-P'êng. Er ist der chinesische Methusalem, der dann zum Gott des Langen Lebens (Shou-shen) geworden ist.

177 Dies ist ausgeführt bei Chuang-tse, VI, 2 u. XV, 1.

178 S. u. Kapitel XVI, Seite 231.

179 S. u. Kapitel XI, Seite 177.

180 S. u. Kapitel XII, Seite 180.

181 In der europäischen Sinologie hat diese Frage die verschiedensten Hypothesen hervorgerufen. — Auf der späteren Legende fußend, die den Lao-tse nach Westen wandern läßt, wollte schon Abel Rémusat („Mémoire sur la vie et les opinions de Lao Tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples", Paris 1823) seine Reise bis in den vorderen Orient (Ta-Ch'in) glaubhaft *machen, von wo er die Gedanken der griechischen Philosophie* (die kaum etwas mit den taoistischen gemein haben) nach China zurückgebracht hätte. — Auch Pauthier hat eine fremde Grundlage, aus Indien oder Baktrien, für die Lehre des Lao-tse angenommen. — Julien hat dann mit diesen Hypothesen gründlich aufgeräumt. — Aber auch de Harlez, der die Behauptung des westlichen Ursprunges der chinesischen Kultur von Terrien de Lacouperie übernahm, spricht von indischen Beziehungen bei Lao-tse (Religions de la Chine, pg. 177). — Lacouperie selbst wollte sogar babylonischen Einfluß bei ihm annehmen. — Auch in neuester Zeit ist die Frage erörtert worden, so durch Conrady (Indischer Einfluß in China, ZDMG. 1906). — Erkes (Chinesische Litteratur, 1922, pg. 29

ffg.) sieht im Taoismus „fremde Gedanken, die aus dem Westen nach China drangen", erklärt, daß „die südchinesische, die taoistische Litteratur von der Gedankenwelt der Inder einschneidend beeinflußt worden", vermutet schon bei Lao-tse „indischen *Einfluß*", der „*bei seinen Nachfolgern deutlicher zutage* tritt", am deutlichsten bei Chuang-tse, dessen Werk „klar auf Indien hinweist". (Vergl. Anm. 170).

182 S. u. II. Teil, Kapitel XI, Seite 451.

183 Sie beschäftigen uns daher erst weiter unten, Seite 168.

184 *Er wird im Lü-shih-ch'un-ch'iu citiert. Ein Werk unter seinem Namen* muß daher vor dem III. Jahrhundert ante vorhanden gewesen sein.

185 Wên-tse sagt: „Wer es kennt (d. h. erkennen, mit dem Verstande ergreifen will), der kennt es nicht; wer es nicht kennt (d. h. als transscendent, nur mystisch zu erfassen, betrachtet), der kennt es."

186 *Shi-ki, cap. 63, am Schluß der Biographie des Lao-tse.*

187 H. Balfour („A philosopher who never lived", 1887) erklärt ihn für eine litterarische Erfindung.

188 Dagegen citiert ihn das Lü-shih-ch'un-ch'iu.

189 Er führt im 1. Kapitel des I. Buches das 6. Kapitel des Tao-té-king an, mit der einleitenden Bemerkung: „*Im Buche des Huang-ti heißt es.*"

190 Das Werk des Lieh-tse hat in der T'ang-Zeit den Titel Chung-hsü-chên-ching erhalten.

191 Nach seinem Geburtsorte hat sein Buch in der T'ang-Zeit den Titel Nan-hua-chên-ching erhalten.

192 *Shi-ki, cap. 63.*

193 S. o. Anm. 146.

194 S. o. Kapitel V, Seite 90.

195 Dies erzählen zwei drastische Anekdoten: cap. XVII, 2 u. XXXII, 13.

196 S. cap. XXVI, 2.

197 S. cap. XXXII, 14.

198 S. cap. XVIII, 2.

199 Diese von Chuang-tse zur Illustration seiner Anekdoten erfundenen Figuren, die nur eine litterarische, keine geschichtliche Existenz haben, hat später die taoistische Hagiographie aber trotzdem sämtlich deificiert. — Wie frei mit *den Personen verfahren ist, die Träger der Erzählungen sind, zeigt z. B.* der Anachronismus, der in einer Unterredung des Meisters mit dem Fürsten Ai von Lu (cap. XXI, 5) liegt, der 468 starb, also mehr als hundert Jahre vor Chuang-tse's Zeit.

200 Er macht selbst Angaben über seinen Stil; cap. XXVII, 1.

201 *Cap. XXXIII.*

202 Er gibt eine phantastische Abstammung des Menschen, am Schlusse des cap. XVIII.

203 „Wer es weiß, spricht nicht davon; wer davon spricht, weiß es nicht" (cap. XXII, 1 u. 5).

204 *S. o. Kapitel V, Seite 90 u. 91.*

205 S. u. Kapitel XII, Seite 180.

206 S. o. Kapitel VII, Seite 120.

207 „Commençant par une philosophie sans religion, il aboutit à une religion sans philosophie" (de Harlez).

208 *Die Entartung der Taoisten kennzeichnet Ma Tuan-lin mit dem Worte:* „Je weiter sie sich (von ihrem Ursprunge) entfernten, desto mehr verloren sie ihre echte Lehre." — Chu Hsi sagt von den späteren Taoisten: „Sie erborgen seinen (des Lao-tse) Namen, um sich selbst ein Gewicht zu geben, aber sie ver-

*mögen seine Lehre nicht mehr zu verstehen.*" — *Das Verhältnis in der Vermischung* von Taoismus und Buddhismus schildert Chu Hsi treffend: „Die Buddhisten stahlen das Gute aus Lao-tse; später stahlen die Taoisten das Schlechte aus den Werken der Buddhisten."

209 Wenn man sich der alten Grundlagen des Taoismus und seiner Entwicklung bewußt ist, in der seine religiöse Richtung erst eine jüngere Form in einem Stadium der Entartung darstellte, so erscheint es unverständlich, wie Edkins sagen kann: „Taoism is but Buddhism in native dress", oder Wuttke (Geschichte des Heidentums, II, 79) ihn „ein indisches Schmarotzergewächs auf dem chinesischen Stamme" nennen kann.

210 In dieser Absicht hielt Kaiser Chien-wên-ti der Liang-Dynastie im Jahre 553 ein Concil ab.

211 Unter Kaiser Hsüan-tsung erhielten im Jahre 742 das Buch des Lieh-tse den Titel *Chung-hsü-chên-ching*, das des Chuang-tse den Namen *Nan-hua-chên-ching* und die Schrift des Wên-tse die entsprechende Bezeichnung T'ung-yüan-chên-ching.

212 S. u. II. Teil, Kapitel X.

213 Ihre ausgesprochen taoistische Richtung findet oft ihren Ausdruck in den von ihnen gewählten Beinamen und litterarischen Pseudonymen, in denen sie sich als „Zurückgezogen-Lebende" bezeichneten mit den gleichen Worten, wie diese für die taoistischen Einsiedler gebräuchlich waren. — Diese ästhetische Strömung innerhalb des Taoismus zeigte zugleich enge Verbindung mit den buddhistischen Gedanken und besonders mit der Lehre der Ch'an-Sekte (s. u. II. Teil, Kapitel XII, Seite 467).

214 Lun-yü XIV, 39; XVIII, 8.

215 Der Taoismus bezeichnet solche Einsiedler mit verschiedenen Namen, wie shan-jên, chü-shih, ch'u-shih, yin-shih, yin-chü, yeh-jên, san-jên, lao-jên, wêng.

216 Noch aus dem Jahre 1615 stammt ein Werk mit dem Titel Chin-tan-chên-chuan „Wahre Überlieferung vom Stein der Weisen".

217 Dies findet sich ausgesprochen im Yu-yang-tsa-tsu des T'uan Ch'êng-shih, einem Werke des VIII. Jahrhunderts, das enthalten ist in der Sammlung Pai-hai des *Wang Mu von 1201, ebenso im Lao-tse-hua-Hu-ching, dem „Buch von der* Bekehrung der Centralasiaten durch Lao-tse". — Es entstanden auch andre Legenden, die Buddha nach China wandern lassen (s. Schott, Chinesische Litteratur, pg. 322).

218 Dieses Werk ist wohl zu Unrecht dem Liu Hsiang zugeschrieben worden, stammt aber jedenfalls erst aus späterer Zeit. — Auch T'ao Hung-ching (451—536), genannt T'ao-yin-chü der „Einsiedler T'ao", ein Schüler des Ko Hung, schrieb ein Werk mit dem Titel Chên-kao über die Heiligen des Taoismus.

219 *Diese Zusammenstellung, die ursprünglich Huang-ti und Lao-tse bedeutet,* ist dann geradezu zu einer Doppelperson geworden.

220 S. o. Kapitel IX, Seite 157 u. Anm. 176.

221 „Das Tao ist immer tatenlos (wu-wei), und doch gibt es nichts, was es nicht bewirkte" (Tao-tê-king, cap. 37). — So heißt das Tao „die Mutter aller Dinge" (*Tao-tê-king, cap. 1*), „*die Mutter von Himmel und Erde*" (*Tao-tê-king*, cap. 25). — Die dunkle Stelle im 42. Kapitel des Tao-tê-king ist im Sinne von I-king, Append. 3 (Hsi-tz'u, 10) aufzufassen, daß das Tao (wie dort das T'ai-chi) die beiden Kräfte Yang und Yin hervorbringt und unter Hinzutritt eines geistigen Fluidums (ch'i) als 3. Factor dann die Einzeldinge entstehen läßt.

222 Bei Chuang-tse (XII, 8) bewirkt das Tao durch die ihm als Eigenschaft innewohnende Kraft (tê) die Trennung der chaotischen Materie in die beiden Principien Yang und Yin, die dann durch wechselseitige Einwirkung den Stoff

in Bewegung setzen und so alle Dinge erzeugen. — Bei Gelegenheit des Todes seiner Frau spricht Chuang-tse (XVIII, 2) von dem Schöpfungsproceß und bezeichnet ihn als aufeinanderfolgende Zustandsänderungen (pien = i, den Wandlungen des J-king) als Chaos (mang-hu), geistiges Fluidum (ch'i = Hauch), Form (hsing), Leben (shêng).

223 S. o. Kapitel X, Seite 167.

224 Vergl. Grube, Religion und Kultus, pg. 101; H. A. Giles, Religions of Ancient China, pg. 8; de Groot, Universismus, pg. 130 ffg.; Grube, Taoistischer Schöpfungsmythus nach dem Sen-sien-kien, Bastian-Festschrift 1896, pg. 445—458.

225 S. u. Kapitel XII, Seite 194 Kapitel XIV, Seite 217, Kapitel XV, Seite 225, Kapitel XVI, Seite 233.

226 Ein Muster dieser Litteraturgattung ist z. B. das Fêng-shen-yen-i (zur Hälfte übersetzt von Grube, aus dem Nachlaß herausgegeben von Herbert Müller, Leiden 1912); vergl. dazu Grube, Gesch. d. chines. Litt., pg. 432 ffg., wo die Legende der Göttin Nü-kua (der angeblichen Schwester des Kaisers Fu-hsi) und der Concubine Ta-chi wiedergegeben ist; siehe auch H. Müller, Das taoistische Pantheon, Ztschr. f. Ethnologie, 1911, pg. 424 ffg.

227 So z. B. im Liao-chai-chih-i.

228 Die Materie der speciellen taoistischen Litteratur bietet zudem für Europäer nach Umfang und Inhalt vorerst noch aussichtslose Schwierigkeiten. Eine brauchbare Aufhellung der religiösen Fragen des Taoismus ist auch von chinesischer Seite nicht zu erwarten, da die Mönche in den Klöstern dazu ihrer Unbildung wegen außerstande wären, bei den Gelehrten des Landes dafür aber das Interesse fehlt. Systematisch behandelt sind in China immer nur confucianische, orthodoxe Gegenstände worden.

229 Der Name geht zurück auf den Satz des J-king: „Der Himmel ist ein Edelstein"; er ist also vollkommen identisch mit dem Namen der höchsten Gottheit des Staatskult, des Huang-T'ien-shang-ti.

230 S. u. Kapitel XV.

231 Als solche werden in China angesehen: Kindersegen, Reichtum und Langes Leben (tse, fu, shou), oder auch: Glück, Hohes Gehalt und Langes Leben (fu-lu-shou). Diese Formeln bilden auch die üblichen Glückwünsche. Die Zeichen für Glück und Langes Leben (fu-shou) finden in stilisierter Form als Symbole überall Verwendung, als Stickerei auf Kleidern, bei Schmuckstücken und Gegenständen der Kleinkunst.

232 Sie spielen in China die gleiche Rolle wie in Japan die Sieben Glücksgötter (Shichi-fuku-jin), deren Figuren dort aber andre sind, — s. u. Kapitel XVIII, Seite 247.

233 Die Legende will diese Eigenschaft damit begründen, daß dieser Gott einem Kaiser der Ming-Dynastie den Kopf rasiert habe, ohne ihm Schmerzen zu bereiten. Hierin liegt ein Anachronismus, da die Ming-Kaiser keine Zöpfe trugen, sich also auch nicht den Kopf rasieren ließen. Dies zeigt, wie jung die Legende ist, die erst in der Mandschu-Zeit entstanden sein kann.

234 Darunter ein Commentar zum Tao-tê-king und das Lü-tsu-kung-kuo-chi, die „Gradstufen der Tugenden und Laster".

235 Die ihn betreffende Legende siehe bei Grube, Religion und Kultus, pg. 108.

236 Derartige Symbolik spielt im chinesischen Leben eine große Rolle. So bedeutet z. B. der Phönix Wohlwollen und Güte und Verkündigung von Glück, der Hirsch Reichtum, der Kranich langes Leben, die Fledermaus Glück, der Schmetterling hohes Alter, der Fisch Überfluß, der Pfirsich langes Leben, Kürbis

und Granatapfel Kindersegen (wegen ihrer vielen Kerne), die Pflaumenblüte Schönheit, die Päonie Reichtum und Ehre, der Bambus langes Leben, der Apfel Frieden usw. — In vielen Fällen wird der symbolische Sinn veranlaßt durch einen Rebus gleichlautender Schriftzeichen von verschiedener Bedeutung, wie fu = Glück und Fledermaus, lu = Reichtum und Hirsch, yü = Fisch und Überfluß, tieh = Schmetterling und Alter, mei = Pflaume und Schönheit, p'ing = Apfel und Frieden (Ausführliches hierüber in Grube, Pekinger Volkskunde, 1901).

237 Die Genien sind auch Figuren des Theaters geworden. — Vergl. Grube, Die Huldigungsfeier der Acht Genien, ein Schattenspiel, 1906.

238 So erscheint der 1. dieser Trabanten in weißem Gewande, mit weißem Gesicht, heraushängender Zunge, hoher spitzer Mütze; der 2. als Zwerg mit schwarzem Gesicht; die Yin-yang-sze haben ein halb rot und halb schwarz geteiltes Gesicht, in den dem Yang und Yin entsprechenden Farben.

239 Sein officieller Ehrentitel lautet: Chung-i-wei-hsien-shêng-ta-Kuan-ti, „der getreue, gerechte, majestätische, strahlende, heilige, große Kaiser Kuan." — Sein Tempel in Peking, Kuan-miao oder Wu-miao, liegt hinter der nördlichen Palastmauer. Dort werden auch sein Vater, Großvater und Urgroßvater verehrt. Sein Geburtstag ist der 13. Tag des 5. Monats.

240 Dies beruht auf einem Wortspiele, indem man den auf Darstellungen des lesenden Gottes angebrachten Spruch: k'an-pên tê-li = „Durch Lesen im Buche erlangt man Vorteil" in einem anderen Sinne, den die Zeichen pên und li zulassen, deutete als: „Durch Achten auf das Kapital gewinnt man Zinsen."

241 Ein solches wird im Shi-ki erwähnt.

242 Sein Tempel in Peking befindet sich bei dem des Kuan-ti. Sein Tag ist der 3. des 2. Monats. Man opfert ihm Zwiebeln, was auf einem Zeichenrebus beruht mit ts'ung = Zwiebel und Klugheit.

243 Weil das Zeichen k'uei mit dem Radikal für Dämon geschrieben wird, hat man diesen Gott dargestellt als häßlichen Teufel mit Hörnern, und eine Legende erfunden, nach der er ein Student gewesen, der als Bester das Examen bestanden hatte, den aber die Kaiserin seiner Häßlichkeit wegen nicht prämiieren wollte, so daß er ins Wasser sprang, aus dem ihn Karpfen retteten. — Wortspiele und Zeichenrätsel erweisen sich auf solche Weise als mythenbildende Factoren.

244 S. u. Kapitel XIV, Seite 215.

245 Die Namen dieser 36 Himmelsgenerale sind angegeben von Grube in seiner „Sammlung chinesischer Volksgötter aus Amoy", im Ethnographischen Notizblatt, herausgegeben von der Direktion des Kgl. Museums für Völkerkunde, Berlin. — Diese Sammlung ist ein Beispiel für die Aufstellung eines localen Götterpantheons. — Vergl. auch de Groot, Les fêtes annuellement célébrés à Emoui, Annales du Musée Guimet, 1886.

246 Diese Symbolik hat ihre Grundlage schon im J-king, im Shu-king (Kapitel Hung-fan), im Chia-yü (cap. 24); sie ist ausgeführt bei Huai-nan-tse (cap. 3: T'ien-wên), ferner im Pai-hu-t'ung, einem von dem Historiker Pan Ku redigierten Werke.

247 S. u. Kapitel XVI.

248 Das Andenken des unglücklichen Dichters wird am 5. Tage des 5. Monats in dem populären „Drachenbot-Fest" zur Sommersonnenwende gefeiert.

249 S. u. Kapitel XVI, Seite 232.

250 Undeutliche Angaben finden sich in dem Fabelwerke Shan-hai-ching, und das bei einem Gräberfunde im Jahre 279 post als Fragment entdeckte Mu-t'ien-tse-chuan beschreibt eine Reise des Kaisers Mu-wang (1001—947) nach westlichen Gegenden, bei der er Hsi-wang-mu aufsuchte. Es bleibt dabei zweifelhaft, ob

unter Hsi-wang-mu ein Ortsname oder eine Persönlichkeit zu verstehen ist. Es sind darüber die verschiedensten Vermutungen aufgestellt worden. Parker hat es als eine Örtlichkeit im T'ien-shan aufgefaßt, Blochet will es auf Babylon deuten, Forke hat darin eine Person erblickt, die er mit der aus der Historie König Salomons bekannten Königin von Saba gleichsetzen möchte, de Groot vermutet, wohl mit Recht, darin die Wiedergabe eines Fremdwortes. — Bei den taoistischen Philosophen erwähnt Chuang-tse (VI, 7) einen gewissen Hsi-wang-mu als eine Person, die das Tao erlangt (diese Stelle mag eine spätere Einfügung sein), und Huai-nan-tse (cap. 4) beschreibt das Paradies im Westen. — Die Vorstellung einer weiblichen Gottheit dieses Namens scheint jedenfalls erst eine jüngere taoistische Erfindung zu sein. Der Tung-wang-kung ist dann nur als Gegenstück dazu geschaffen worden. — Die Legende bei Ko Hung läßt beide unmittelbar von P'an-ku abstammen.

251 Die Namen der 10 Höllenkönige siehe Grube, Sammlung chinesischer Volksgötter aus Amoy, Ethnographisches Notizblatt, Museum für Völkerkunde.

252 Man mag damit vergleichen, wie sich die Höllenkreise des Danteschen Gedichtes etwa in den Fresken des Orcagna zeigen.

253 Einzelheiten enthält H. Hackmann, Die Mönchsregeln des Klostertaoismus, Festschrift Hirth, Ostasiatische Zeitschrift, 1920.

254 Ein weiteres vollständiges Exemplar des Tao-ts'ang befindet sich in der kaiserlichen Bibliothek zu Tô-kyô. Die Exemplare in Paris (Bibl. Nationale) und Berlin (Staats-Bibl.) umfassen nur etwa $^4/_7$ bzw. $^3/_5$ des Ganzen. Nach dem Pariser Werk hat L. Wieger einen Katalog von 1464 Schriften aufgenommen (Taoisme, Tome I: Bibliographie générale, 1911).

255 Diese Angaben enthält das Shen-hsien-chuan des Ko Hung.

256 Im San-kuo-chih wird berichtet, daß er das Volk verführte. Seine Anhänger mußten eine Abgabe in Reis als Kirchensteuer zahlen.

257 Über die Entstehung der taoistischen Hierarchie siehe: de Groot, On the origin of the Taoist Church, Transactions of the 3d International Congress of the History of Religions, Oxford 1907.

258 Ausführliches siehe in: de Groot, Sectarianism and religious persecution in China, Amsterdam 1903.

259 Vgl. Matgioi (Pseudonym für Alb. de Pouvourville), Le Taoisme et les sociétés secrètes chinoises, Paris 1900; Cordier, Les sociétés secrètes chinoises, Paris 1888.

260 Ihr gegenwärtiger Träger, Chang Yüan-hsü, ist ein Nachkomme des Chang Tao-ling in der 64. Generation.

261 Ihre Erhebung zu göttlichem Range entspricht etwa der Canonisation und Beatification in der katholischen Kirche.

262 Der gleiche Gedanke liegt vor bei der Verehrung wundertätiger Bilder und Heiligenreliquien in anderen Religionen.

263 Diese Formen sind den Processionen und Wallfahrten in katholischen Ländern durchaus ähnlich.

264 „Die Chinesen sind grundsätzlich Confucianer, trotz des buddhistischen Flitters, der ihnen anhängt und der manchen europäischen Beurteiler täuscht."

265 „Almost all Chinese are Confucianists in theory, but in practice they freely combine Buddhist rites and ceremonies with the traditional rituals of orthodox worship." (Eitel.)

266 „Der Chinese betet nach dem Ritual jeder Religion, die von den Gesetzen seines Landes geduldet wird. Nach Erfordernis der Umstände benutzt er bald diese, bald jene Lehre. Darum gibt es im chinesischen Volke keine allgemeinen Benennungen nach der Confession." (Hyakinth.)

267 Daher sagt man z. B.: „Die Chinesen werden als Confucianer geboren, leben als Taoisten und sterben als Buddhisten."

268 „The three systems — moral, material and metaphysical — are supplementary to each other; they are, therefore, able to co-exist without being mutually *destructive*." (Edkins.)

269 „The co-existence of the three religious systems has obliterated the distinctive features of each separately." (Beal.)

270 Wegen seiner Aufgabe der Berichterstattung heißt er auch Sze-ming-shen, „der über das Schicksal (der Menschen) gebietende Gott".

271 Der Ts'ai-shen heißt „der das Glück vermehrende Reichtums-Gott" (tsêng-fu-ts'ai-shen) oder „der Schätze sammelt und Reichtum herbeiwinkt" (chü-pao-chao-fu). Man spricht auch von einem Götterpaare, dem Ts'ai-kung und seiner Gemahlin Ts'ai-mu. Mitunter werden die „Fünf leuchtenden Reichtums-Götter" (wu-hsien-ts'ai-shen) erwähnt.

272 Diese Figuren des Pantheons entsprechen ganz den Schutzheiligen der Handwerke, Zünfte und Gilden in katholischen Ländern.

273 Von solchen mögen genannt werden: Mei-ko-hsien-wêng, der Patron der Färber; Li-shih-hsien-kuan, Patron der Markthändler; Wu-lu-t'ung-ta, ein Wegegott, den Fuhrleute und Gastwirte verehren; Tsao-chiu-hsien-wêng, Beschützer der Schnapsbrenner; Shun-fêng-ta-chi, der den Seeleuten günstigen Wind sendet; Shui-ts'ao-ma-ming-wang, Schutzgott der Pferde und der Reitknechte (ma-fu); Er-lang-miao-tao-chên-chün, Patron der Hunde; Ch'ung-wang-shen, der die Heuschreckenplage abwendet; Niu-mo-wang, Dämon der Rinderkrankheiten; Yüan-lin-shu-shen, Gott der Bäume in Gärten und Wäldern; Ching-ch'üan-t'ung-tse, Gott der Brunnen und Quellen; Hua-chieh, Göttin der Pockenkrankheit; usw.

274 Es werden angesehen: Fu-hsi als Erfinder der Laute (shê-shen); Shen-nung der Guitarre (ch'in-shen); Ling-lun der Musik (lü-shen); Yung-ch'êng des Kalenders (li-shen); Ts'ang-hsieh der Schrift (shu-shen); Li-shou des Rechnens (shu-shen); Chi-chung des Wagens (ch'ê-shen); Kung-ku des Schiffes (chou-shen); Kung-ti des Ruders (chao-shen); Ch'ih-yu der Kriegswaffen (ping-shen); Mou-i des Pfeiles (shih-shen); Pan-hui des Bogens (kung-shen); Po-i des Brunnens (ching-shen); J-ti des Weines (chiu-shen); Su-sha der Salzgewinnung (yen-shen).

275 S. u. Kapitel XVI, Seite 232.

276 So z. B. Han Hsin aus der Han-Zeit als Patron der Vorratsspeicher (ts'ang-shen). Chin-lu-shêng-ku ist die Schutzgöttin der Münze.

277 Der Gott des Unglückssterns heißt Kou-ch'ên-ta-ti. — Tzu-wei-ta-ti ist eine Gestirngottheit, die das Schicksal des Kaisers bestimmt.

278 Als eine Göttin der Ehevermittlung, Shen-mei, gilt die mythische Schwester des Kaisers Fu-hsi, Namens Nü-kua, (s. o. Anm. 226).

279 Diese Namen sind schon im Li-ki (cap. 4: Yüeh-ling) erwähnt.

280 Die alten astrologischen Anschauungen enthält das 27. Kapitel des Shi-ki (t'ien-kuan-chih).

281 S. Anm. 30.

282 S. o. Kapitel XII, Seite 194.

283 Über diese Fabelwesen s. u. Kapitel XV, Seite 225.

284 Über Omina s. u. Kapitel XVI, Seite 237.

285 „Alle lebenden Wesen müssen sterben. Was tot ist, muß zurückkehren zur Erde, und das nennt man Kuei. Knochen und Fleisch verfaulen in der Tiefe und werden zur Erde des Feldes. Der himmlische Geist (ch'i, der Lebensatem, der dem Shen entspricht) aber wird frei und steigt empor zur Höhe und wird zu einem leuchtenden Wesen." (Li-ki, cap. 21).

286 „Das Tao des Himmels gibt Glück den Guten und Unglück den Schlechten" (Shu-king IV, 3). — „Das Tao des Himmels demütigt die Stolzen *und erhebt die Bescheidenen. Das Tao der Erde bringt den Stolzen einen Wandel* (ihres Glückes) und den Bescheidenen einen Überfluß (von Segen). Die bösen und guten Geister (kuei-shen) bringen den Egoisten Schaden und den Uneigennützigen Glück. Das Tao der Menschheit verabscheut die Stolzen und liebt die Bescheidenen" (J-king, *Append.* 1).

287 S. o. Kapitel II, Seite 47 u. Kapitel VI, Seite 114. Diesen Obdachlosen Geistern (ku-kuei) und Hungrigen Seelen (ê-kuei) ist besonders der 17. Tag des 7. Monats geweiht, an dem ihnen auch vom Volke Kuchen gebacken werden.

288 In solchen Fällen geht der Chinese nicht zum Arzt, sondern zum Priester, der durch Exorcismus dem Dämon die Seele entreißen soll, damit sie in den Leib zurückkehrt.

289 Mit diesem Gedankengange will man es erklären, daß unter den in Südchina vorkommenden Königstigern einige besonders, auf Menschenfleisch erpicht sind, die sogenannten „man-eaters" (auf Java gadungan genannt). — Die Gespenster, die zu ihrer Erlösung andre verleiten oder eines Stellvertreters bedürfen, heißen ch'ang-kuei oder tai-kuei.

290 Auch gegen die Unsitte des Mädchenmordes ist durch die Warnung vor einer Vergeltung durch die Geister der Kinder vorgegangen worden. Ein diesbezüglicher Moraltractat trägt z. B. den Titel Chieh-ni-nü-kuo-pao-t'u-shuo „Illustrierte Erzählung zur Warnung vor der unausbleiblichen Rache ertränkter Mädchen". — Moralische Lehren, die auf die Geisterfurcht begründet sind, werden oft in der Form der indischen *Jâtaka*-Erzählungen gegeben.

291 Der Grund dafür liegt in den Schriftzeichen, in denen als Bestandteile Sonne, Yang und Shen enthalten ist.

292 Über die Medizin in Verbindung mit dem Fêng-shui s. u. Kap. XVI, Seite 231.

293 *Unter solcher Beschuldigung haben namentlich die Buddhisten leiden* müssen, denen man geheime Kräfte zuschrieb, die sie aus ihren dem chinesischen Volke unverständlichen Büchern gewannen. In neuester Zeit hat sich der Volksverdacht auch mitunter gegen die Christen gewandt.

294 Auch im japanischen Volksglauben treten besonders der Fuchs (kitsune) und der Dachs (tanuki) als Gespenstertiere auf.

295 Das Shan-hai-ching führt eine große Zahl von Fabelwesen auf. Es sind phantastische Ungeheuer, die aus der Vermischung verschiedener Tierleiber entstehen, mit Menschenköpfen, mit vielen Gliedmaßen, einbeinig, dreibeinig, hybride Gestalten aus Ochse, Tiger, Affe, aus Fisch und Vogel, Schlangen mit Füßen und Flügeln, gehörnte Pferde, Füchse mit 9 Köpfen und 9 Schwänzen, Drachen, Krokodil, Rhinoceros, Kamel, Stachelschwein, Papagei usw. Auch fabelhafte Bäume und Pflanzen werden genannt.

296 Vergl. Lun-yü IX, 8. — Im Shi-ki, cap. 47 wird das Ende des Confucius angezeigt durch das Erscheinen eines Einhorns.

297 Shu-king II, iv, 4.

298 In der Darstellung werden Drachen mit 3 Klauen und mit 5 Klauen unterschieden. Letztere sind die kaiserlichen.

299 „Die Wolken gehorchen dem Drachen, der Wind gehorcht dem Tiger" (J-king, Append. 4).

300 Über Drachen siehe auch: M. W. de Visser, The dragon in China, Verh. d. Kkl. Akad. v. Wetensch. Amsterdam, 1913. — *E. Faber, Der Drache in* China, Ztschr. f. Missionskunde u. Religionswissensch.

301 Confucius hat das Studium des J-king empfohlen. „But the fact that he thought fifty years' study at least would be necessary for full comprehension,

points to the tacit confession that he had totally failed to understand much of the mystery." (*Packer.*)

302 Das älteste erhaltene Exemplar eines Kalenders ist das kurze Hsia-hsiao-chêng, das aus der Zeit der Hsia-Dynastie stammen soll und einen Teil des Ta-Tai-li-chi bildet. Einen ausführlicheren Kalender mit Anweisungen für alle Monate hat der Minister Lü Pu-wei in seinem Lü-shih-ch'un-ch'iu gegeben. Er ist dann in das Li-ki als dessen 4. Kapitel (Yüeh-ling) aufgenommen worden (— kurze Inhaltsangabe siehe de Groot, Universismus, pg. 305—308). Auch das Werk des Huai-nan-tse enthält im 5. Kapitel (Shih-tsé) Regeln für die Zeitabschnitte.

303 *Nach dem Shu-king (I, 3 u. 8) gab schon Kaiser Yao dem Hsi und Ho* den Befehl zu genauen astronomischen Berechnungen, die ein Sonnenjahr von 366 Tagen ergaben. Das Mondjahr hatte 12 Monate, die stets mit Neumond (shuo) begannen. Zum Ausgleiche wurden nach Bedarf Schaltmonate (jun-yüeh) eingefügt. Außerdem war das Sonnenjahr in 24 gleiche Zeitabschnitte (chieh-ch'i) eingeteilt, mit besonderen Namen. — Die Bezeichnung der Jahre, Monate, Tage und Stunden mit bestimmten Namen, die sich aus der Zusammensetzung *einer Reihe von 12 Zeichen (ti-chih) mit einer Reihe von zehn* Zeichen (t'ien-kan) ergaben und einen Cyclus von 60 bildeten, bestand schon zur Chou-Zeit und wird jedenfalls älter sein. Die 12 cyclischen Zeichen sind zugleich die Namen der Bilder des Tierkreises, und ihnen entsprechen auch die Tiernamen: Ratte, Ochse, Tiger, Hase, Drache, Schlange, Pferd, Schaf, Affe, Huhn, Schwein. — Revision und Verbesserung des Kalenders war stets die erste Tat einer neuen Dynastie. Zur Chou-Zeit gehörte die Anfertigung des Kalenders zu den Pflichten des Historiographen (ta-shih). Später sorgte dafür ein besonderes Amt der kaiserlichen Regierung. — Annahme und Befolgung *des Kalenders galt als Zeichen der Unterwerfung unter den Kaiser von China.* Es war ein heiliges Buch, auf dessen Fälschung die Todesstrafe stand. Die officielle Ausgabe wurde aber mit Erläuterungen zu Volkskalendern (li-shu) erweitert.

304 Man erkannte die Umlaufszeit des Planeten Jupiter gleich 12 irdischen Jahren. Daher erhielt der Jupiter den Namen T'ai-sui („Großes Jahr") und wurde zu einem Zeitgotte, der die Vorgänge auf Erden beeinflußte.

305 Hierüber: W. Gilbert Walshe, Ways that are dark, Some chapters on chinese etiquette, Kap. 24: Lucky and unlucky days.

306 Diese Lehre ist bei Huai-nan-tse ausgeführt. — Es steht also: Holz in Affinität zu Feuer und in Opposition zu Erde; Erde in Affinität zu Metall und in Opposition zu Wasser; Wasser in Affinität zu Holz und in Opposition zu Feuer; Feuer in Affinität zu Erde und in Opposition zu Metall; Metall in Affinität zu Wasser und in Opposition zu Holz.

307 Bei Kaiser T'ung-chih dauerte 1875 die Erörterung der Frage, ob er in den Westlichen Mausoleen (Hsi-ling) oder in den Östlichen Mausoleen (Tung-ling) beigesetzt werden sollte, neun Monate.

308 *Im Pên-ts'ao-kang-mu sind die Elemente* und die aus ihnen gebildeten Stoffe der Natur behandelt, Mineralien, Pflanzen, Bäume, Kräuter, Früchte, die Klassen der Tierwelt, Insecten, Fische, Vögel, Säugetiere und der Mensch, auch Producte und Geräte. Von jedem Gegenstande wird Name, Herkunft, allgemeine Beschreibung, besondere Eigenschaft, Anwendung zu Heilzwecken angegeben. Man hat das Werk den „chinesischen Plinius" genannt.

309 Einzig für die Kenntnis der Medizinalpflanzen haben diese Schriften wohl Interesse. — Vergl. Hübotter, Beiträge zur Kenntnis der chinesischen sowie der tibetisch-mongol. Pharmakologie, Wien 1913. G. Olpp, Medizin und Naturwissenschaft, *Licht des Ostens*, 1922.

310 S. o. Kapitel XII, Seite 194. — Seine Lebensbeschreibung enthält Hou-Han-shu, cap. 112. Im San-kuo-chih wird berichtet, daß Hua T'o den berühmten Helden Ts'ao Ts'ao von einer Gehirnkrankheit durch eine Operation mit Schädelöffnung geheilt habe. Die Legende hat ihm dann zahlreiche wunderbare und auch sehr barbarische Heilkuren zugeschrieben, die als populäre Erzählungen weitverbreitet sind.

311 Es entspricht ganz diesen abergläubischen Ansichten, wenn gelegentlich gegen fremde Missionare die Anschuldigung erhoben wurde, daß sie in den Findelhäusern Medicamente aus Kinderaugen herstellten.

312 Es werden auch öffentliche Bekanntmachungen angeschlagen, die eine Drohung enthalten, die Gespenster zu köpfen (chan-kuei).

313 Dergleichen exorcistische Gegenstände muß auch die Braut bei sich tragen, wenn sie das Haus des Bräutigams betritt.

314 S. Anm. 236.

315 *Es heißt im J-king, Append. 3 (Hsi-tz'u): Zum Himmel gehören die* Zahlen 1, 3, 5, 7, 9, zur Erde die Zahlen 2, 4, 6, 8, 10; es gibt also fünf Himmelszahlen und 5 Erdzahlen."

316 S. o. Kapitel XII, Seite 180.

317 Huai-nan-tse, cap. IV.

318 Was es alles regnen kann, — siehe de Groot, Universismus, pg. 346: Lehm, Sand, Steine, Schlamm, Asche, Insecten, Fische, Vögel, Menschen, Blut, Haare, Federn, Knochen, Fleisch, Fett, roter Schnee, Quecksilber, Gold, Silber, Eisen, Münzen, Seide, Baumwolle, Tusche, Papier, Waffen, Kessel, Blätter, Blumen, Sträucher, Erbsen, Getreide usw.

319 Die Erwähnung solcher Omina und Portenta nimmt in den 24 Historien breiten Raum ein. Sie findet sich in den Abschnitten über Astronomie und Astrologie (t'ien-wên-chih) und über die fünf Elemente (wu-hsing-chih).

320 S. o. Kapitel XV, Seite 225.

321 *Ein Werk, das die Volkssitten und den Aberglauben zur Han-Zeit be-*handelt, ist das Fêng-su-t'ung-i des Ying Shao aus der zweiten Hälfte des II. Jahrhunderts post. — Für die heutigen Bräuche enthält reiches Material: W. Grube, Zur Pekinger Volkskunde, Publ. d. Kgl. Museen, Völkerkunde, Bd. VII, 1901; Grube, Pekinger Totengebräuche, Peking Oriental Soc., 1898; Stenz, Beiträge zur Kunde Süd-Schantungs, 1907; de Groot, Les fêtes annuellement célébrés à Emoui, Annales du Musée Guimet, 1886.

322 Zu den Totengewändern gehört vor allem ein seidener Rock, bestickt mit dem Schriftzeichen für Langes Leben (pai-shou-i), der lebenverlängernde Kraft besitzt und auch schon bei Lebzeiten getragen wird. — Genaue Beschreibung der Gewänder und der damit verbundenen Wortspiele, s. Grube, *Pekinger Volkskunde.*

323 Die Einzelheiten des Trauercodex beruhen ganz auf der Organisation der chinesischen Familie, der Stellung der Kinder zu den Eltern, der Frau zum Manne, dem Verhältnis zwischen Hauptfrau und Nebenfrauen und deren Kindern. Ihre nähere Erörterung ist für unsren Zweck nicht erforderlich. — Vergl. F. E. A. Krause, Die Familienorganisation als Grundlage des privaten und öffentlichen Lebens in China, Deutsche Revue, 1922.

324 Bei gewaltsamem Tode muß der gerichtliche Leichenbeschauer (wu-tso) hinzugezogen werden. Der Totenschein ist am Stadttor vorzuweisen, wenn es vom Leichenbegängnis passiert wird.

325 Der Tod wird vom ältesten Sohne angezeigt, als dem Hauptleidtragenden (ku-tso oder ai-tse), der sich mit der Formel unterschreibt: „Der Pietätlose (pu-hsiao) N. N. weint Blut und macht heulend K'o-t'ou (ch'i-hsieh-chi-sang).

Wenn der älteste Sohn bereits gestorben ist, zeigt nicht der zweite den Tod an, sondern der Enkel, der älteste Sohn des ältesten Sohnes, als der berufene Vertreter des Ahnendienstes.

326 Ursprünglich wurden diese Dinge dem Toten in natura mit an das Grab gegeben, erst später durch papierne Nachahmungen ersetzt. Es befinden sich darunter meist auch Figuren von Dienern, Sklaven und Concubinen, was auf die früher bestehende Sitte von Menschenopfern und Witwenbestattung schließen läßt, wie sie auch in historischer Zeit bei den Leichenbegängnissen der Kaiser verschiedener Dynastien vorgekommen ist. Es wird sich dabei aber wohl um einen fremden, nicht altchinesischen Brauch handeln.

327 Die Ahnentafel besteht aus zwei aufeinander gepaßten Holzstücken. Auf der inneren, unsichtbaren Fläche ist der ursprüngliche, verbotene Eigenname des Toten, seine Ämter und Titel, Geburts- und Todesdatum sowie der Begräbnisort verzeichnet. Auf der sichtbaren Außenseite steht der postume Ehrenname, den der Tote im Ahnenkult erhält, mit dem Zusatz „Sitz der Seele" (shen-chu). Eine feierliche Ceremonie ist am letzten Tage vor dem Begräbnis das „Punktieren der Ahnentafel" (tien-chu), wobei der Punkt auf das letzte Zeichen gesetzt wird, der vorher fortgelassen war.

328 Dieses „Allerseelenfest" ist verknüpft mit der Legende von Buddhas Schüler Maudgalyâyana, der seine Mutter und die übrigen Seelen der Verdammten aus der Hölle befreite. — Diese Legende ist auch in zwei Dramen behandelt, Hua-yu-shan „der schlüpfrige Ölberg" und Hsiang-mei-szu „der Tempel der duftenden Pflaumenblüte" (Inhalt s. Grube, Pekinger Volkskunde, pg. 78 und 79). — Das Fest heißt deshalb auch Yü-lan-p'ên-hui, d. i. ullambhana = Befreiung. — (Über Maudgalyâyana siehe II. Teil, Kapitel III, Seite 315 u. Anm. 202.)

329 Dieser Tag wird mit dem Gedächtnis des unglücklichen Dichters Ch'ü Yüan in Verbindung gesetzt, der sich aus Gram ertränkte. — Es ist zugleich ein Kinderfest der Mädchen.

330 Der Abschnitt über die Totenbräuche und Feste konnte ganz kurz behandelt werden, da über diese Gegenstände die ausführlichsten Angaben bei Grube a. a. O. (s. Anm. 321) zu finden sind.

331 Der Name Shin-tô ist erst eine spätere Bezeichnung, die angewandt wurde im Gegensatze zu dem von China eingeführten Buddhismus (Butsu-dô) für den vordem namenlosen Kami-Kult.

332 Das hier kurz Angedeutete über die Einführung des Buddhismus in Japan und seine Vermischung mit dem Shin-tô findet eine Ergänzung im II. Teil in dem dem japanischen Buddhismus gewidmeten Kapitel.

333 So sagt Ka-mo Ma-buchi (1697—1769): „Die Moral wurde erfunden in China, weil die Chinesen ein unmoralisches Volk sind. In Japan braucht man keine Morallehren, weil jeder Japaner richtig handelt, der seinem Herzen folgt."

334 Nach andrer Darstellung entstehen diese Naturgötter durch Waschung der Körperteile und Wegwerfen der beschmutzten Kleidungsstücke des aus dem Totenreiche zurückkehrenden Izanagi, wo er die gestorbene Izamami gesucht hatte. Dies ist offenbar eine spätere Nachbildung der taoistischen Schöpfungsgeschichte, bei der die Welt aus den Körperteilen des P'an-ku entsteht.

335 In diesen rohen und kindischen Vorstellungen darf man keinen Sonnenmythus im klassischen Sinne erblicken. Aber es zeigen sich darin doch die gleichen Grundgedanken wie in allen Labyrinthsagen der griechischen und germanischen Mythologie.

336 In diesen Sagen vom Herabsteigen der Götter nach verschiedenen Landschaften der japanischen Inseln scheinen sich alte Erinnerungen an eine Be-

siedlung und Eroberung Japans in vorhistorischer Zeit erhalten zu haben. Jim-mu Ten-nô ist durchaus eine Sagengestalt, wie auch das ganze erste Jahrtausend der sogenannten Geschichte Japans nach dem Ni-hon-gi ganz der Mythe angehört.

337 Das japanische Kaiserhaus besitzt in diesem Stammbaum eine auf der Erde einzig dastehende Überlieferung. Auf dieser göttlichen Abstammung beruht das ungeheure Ansehen, das die Herrscher von Japan bei ihrem Volke immer genossen haben, wenn sie auch in der Geschichte des Landes meist nur ohnmächtige Figuren in der Hand ihrer Minister und Shô-gun waren. Dieser Anspruch besteht tatsächlich nur in der Theorie, da die Linie oft durch weibliche Thronfolge unterbrochen worden ist.

338 Auch in diesen Sagen ist ein Niederschlag der wirklichen Eroberung der Inseln durch eine über See eingewanderte Rasse und ihr allmähliches Vordringen von den Küsten in das Innere zu sehen, *vor dem die Urbewohner nach Norden* zurückweichen mußten.

339 So gibt das 814 verfaßte Sei-shi-roku (oder Shô-ji-roku) die Abstammung von 1182 alten Adelsfamilien an, die ihren Stammbaum zum großen Teil auch *auf göttliche Ahnen zurückführen.*

340 So spricht man von den 80 oder gar 800 Myriaden Gottheiten des Shin-tô.

341 S. u. II. Teil, Kapitel XV, Seite 511.

342 Diese Glücksgötter sind ein häufiger Vorwurf der Kunst und werden namentlich bei Gegenständen der Kleinkunst dargestellt, in typischen Gestalten mit bestimmten Attributen: Fuku-roku-ju mit hohem Kopfe, begleitet von Hirsch und Schildkröte, Ju-rô-jin mit Kranich und Hirsch, Dai-koku mit 2 Reissäcken und einer Ratte, E-bi-su mit dem Tai-Fisch, Ho-tei mit dickem Bauche und kahlem Kopfe, einem Sack und Fächer, Bi-sha-mon als Krieger mit einer Pagode in der Hand, Ben-ten auf einer Schlange oder einem Drachen reitend mit der Bi-wa (Laute) als Urbild der Gei-sha.

343 Seinen Namen hat er von dem ihm geweihten Heiligtum der Acht Fahnen, Ya-hata-no-yashiro, erhalten, das später sino-japanisch Hachi-man gelesen wurde. Er war besonders der Schutzgott der Familie Minamoto, und hat auch im japanischen Buddhismus Verehrung gefunden.

344 *Die Schriften von Lafcadio Hearn enthalten viel Einzelheiten des japanischen Religionslebens und Volksaberglaubens.*

345 Die Erblichkeit der Gewerbe und Ämter bildet einen charakteristischen Zug der japanischen Volksorganisation. So gab es auch besondere Schreiberfamilien (Fumi-bo), die das Privileg des chinesischen Schriftwesens besaßen. Später lag die Behandlung der chinesischen Klassiker in der Hand der Kiyowara, die litterarische Kritik hatten die Fuji-wara gepachtet. Ebenso waren bestimmte Familien auf dem Gebiete der Jurisprudenz und Medizin maßgebend.

346 Außer den geschriebenen Amuletten (o-fuda) sind besonders beliebt Holzstücke vom großen Sonnentempel (Dai-jin-gu) zu Yama-da in Ise, der alle 20 Jahre abgebrochen und neu erbaut wird.

347 Die alten Kagura-Tänze werden namentlich im Kasu-ga-Tempel zu Nara aufgeführt. — Diese religiösen Tänze und mythologischen Pantomimen sind der Ursprung des japanischen Dramas (Nô).

348 Im ältesten Japan, dessen Zustände im Ko-ji-ki und Ni-hon-gi geschildert *sind, herrschten zum Teil recht anstößige Sitten. Das Geschlechtsleben war ein* sehr freies und zeigte die obscönsten Formen. Die Tötung neugeborener Kinder war erlaubt. Neben der legitimen Monogamie hat stets das anerkannte Concubinat bestanden. Zum alten Shin-tô gehörte auch ein Phallus-Kult. Das sexuelle Leben der Japaner ist niemals von religiösen Vorschriften berührt worden und hat bis heute die freieste und natürlichste Form bewahrt. Das Sexuelle gilt

als amoralisch und kann nicht unter dem künstlichen Zwange einer Moral betrachtet werden, die der freien Natur des Menschen widerspricht.

349 Die erste Feuerbestattung in Japan war die des Dô-shô († 700), des Stifters der Hos'-sô-Secte, und schon im Jahre 701 wurde die abgedankte Kaiserin Ji-tô verbrannt.

350 Über Entstehung und Entwicklung des japanischen Schriftwesens und der sino-japanischen Mischsprache siehe: F. E. A. Krause, Aufgaben und Methoden der Sinologie, Sprache und Schrift in China und Japan, Heidelberg, 1919.

351 Der chinesische Taoismus hat in Japan gar keine Rolle gespielt (außer in seiner Verbindung mit der Zen-Secte). — *Der Dichter Ba-kin (1767 bis 1848) hat* den Chuang-tse parodiert.

352 Es entstanden in Japan mehrere confucianische Philosophenschulen: Set'-chu-ha, Fu-ko-ha, Tei-shu-ha, Yô-mei-ha.

# ANMERKUNGEN ZUM II. TEIL

1 *Wenn diese Vergeltung nicht nur zu neuem Menschendasein oder zu höherem* Leben in menschenähnlicher Göttlichkeit führt, sondern auch zu Weiterexistenzen in tierischer oder pflanzlicher und unorganischer Form, so ist dies nur eine *sich nebenher ergebende Consequenz, auf der zunächst kein Nachdruck lag.* Dieser Glaube gab aber den Anlaß zum Verbot der Tötung jedes Lebens, das zur obersten Forderung indischer Moral erhoben wurde. Er führte dazu, daß *der Mensch sein eigenes Wesen in allen Objecten* seiner Erfahrung, in allen Dingen der belebten und unbelebten Natur wiedererkannte. — Die Wiedergeburt als Pflanze und Mineral ist später vom Buddhismus nicht angenommen *worden.* (S. u. *Kapitel IV, Seite 333.*)

2 Rudra, „der Heuler", war der oberste der Sturmgötter (Marut), bedeutete aber auch das fressende Feuer und die verheerende Pest.

3 *Der irdische Kriegsheld Kṛṣṇa* scheint der Begründer einer besonderen monotheistischen Religionsform, der Bhâgavata-Religion, in Rajputana gewesen zu sein, die sich dann mit dem Viṣṇu-Kulte des späteren Brahmanismus verband. *So wurde der Mensch und Religionsstifter Kṛṣṇa* zu einer Incarnation des Gottes Viṣṇu. — Kṛṣṇa wurde dann auch mit dem Absoluten, dem Gotte Brahmâ, gleichgesetzt. — Auch Buddha wurde zu einer Manifestation des *Viṣṇu gemacht.*

4 Yamântaka = Yama-antaka, Yama der Vernichter, ist ein Beiname des Śiva. Diese Figur erscheint in scheußlichster Form im Pantheon des Lamaismus; s. u *Kapitel XIV, Seite 493.*

5 Auf dem Boden Indiens, auf dem der jüngere Brahmanismus den Buddhismus verdrängt hatte, mußte die Religion des Hinduismus dann selbst nach der Eroberung des Landes durch die Muhammedaner in Berührung und Conflict geraten mit dem Islâm. Es ergaben sich dabei auch Vereinigungsbestrebungen, die zu religiösen Mischformen führten, wie z. B. in der Secte der Sikhs.

6 „*Eigentlich ist die Frage:* was wird aus uns nach dem Tode? eine unstatthafte. Könnte uns jemand darauf die volle und richtige Antwort geben, so würden wir sie gar nicht verstehen. Denn sie würde eine Anschauung der Dinge ohne Raum, Zeit und Kausalität voraussetzen, an welche als Anschauungsformen unser Erkennen für immer gebunden ist. Entschließen wir uns aber, der Wahrheit Gewalt anzutun und das Raumlose räumlich, das Zeitlose zeitlich, das Kausalitätslose unter dem Gesichtspunkte der Kausalität aufzufassen, so lassen sich auf die Frage: was wird mit uns nach dem Tode? (die schon falsch gestellt ist, weil sie die Form der Zeitlichkeit hereinzieht) drei Antworten geben, indem wir nur die Wahl haben zwischen 1) Vernichtung, 2) ewiger Vergeltung in Himmel und Hölle, 3) Seelenwanderung. Gegen die erste Annahme sträubt sich nicht nur der Egoismus, sondern eine uns einwohnende, tiefer als alle Erkenntnis wurzelnde Gewißheit unsrer metaphysischen, keinem Entstehen und Vergehen unterworfenen Wesenheit; die zweite Annahme, welche für ein so kurzes, irrsames und allen Zufälligkeiten der Erziehung und Lebenserfahrung unterworfenes Dasein ewigen Lohn oder ewige Strafe in Aussicht stellt, richtet sich schon durch das unerhörte Mißverhältnis, in dem hier Ursache und Wirkung zu einander stehen; und so bleibt, für die empirische (streng genommen unstatthafte) *Erwägung des Problems* nur die dritte Annahme übrig, daß unser Dasein nach dem Tode in andern

Formen, andern räumlichen und zeitlichen Verhältnissen seine Fortsetzung findet, also in gewissem Sinne eine Seelenwanderung." (Deussen, Die Philosophie der Upanishad's, pg. 283).

7 Der Gedanke einer Seelenwanderung mag vielleicht zuerst entstanden sein aus jener Eigentümlichkeit unsres Gedächtnisses, nach der es uns zuweilen erscheint, als ob wir die gleiche Situation schon einmal durchlebt, die gleichen Empfindungen unter gleichen Umständen schon einmal gehabt hätten, ohne uns doch der Gelegenheit, wo dies geschehen sein könnte, bewußt zu sein.

8 Chândogya-Upaniṣad.

9 So spricht in der jüngeren Bhagavad-gîtâ Kṛṣṇa zu seinem Wagenlenker Arjuna: „Nie war die Zeit, da ich nicht war, da du nicht warst, und nie wird die Zeit kommen, da wir allesamt nicht sind. Gleichwie ein Mann die alten Kleider ablegt und andre neue anzieht, so legt der Träger des Leibes, die Seele, die alten Körper ab und geht in andre neue ein. Nur aus Verblendung wird der Tod für wahr gehalten. Ich aber erkläre den Tod für eine Täuschung, und für die Nichttäuschung erkläre ich das Unsterblichsein. Die Wesen entstehen durch ihre eignen Werke, und auch du wirst den Weg deiner Werke gehen."

10 Gauḍapâda.

11 So antwortet Yâjñavalkya seiner Gattin und erklärt ihr das Geheimnis des All-Einen.

12 In diesen Gedanken liegt freilich für die Praxis die Gefahr moralischer Unbedenklichkeit. Sie haben bei ihren Vertretern, den Brahmanen, auch oft zum Gegenteil dessen geführt, was ihr wahrer Sinn sein sollte. Der Brahmane, den höheres Wissen über jeden Zwang erhob, glaubte sich zu allem berechtigt und von jedem Vorwurf frei.

13 Die Ethik ist auch in der schulmäßigen indischen Philosophie fast ganz unberücksichtigt geblieben. Sie kam erst in den Lehren der Jaina und Bauddha zur Geltung.

14 Es gibt 9 Substanzen: Feuer, Wasser, Erde, Luft, Wind, Zeit, Raum, Seele und innerer Sinn. Die ersten fünf sind materielle Substanzen (Elemente), die übrigen immaterielle Substanzen. Diese Substanzen sind das Substrat der Eigenschaften, die ihnen zugehören und an ihnen haften. So ist der Schall die Eigenschaft der Luft usw.; Eigenschaft des Raumes (diś) und der Zeit (kâla) sind nah und fern bzw. jung und alt. Die Sinnesorgane bestehen aus demjenigen Element, dessen Eigenschaften sie wahrnehmen. Das Gehör ist die im Ohre eingeschlossene Luft, durch die der Schall wahrgenommen wird. Das betreffende Sinnesorgan teilt seine Wahrnehmung durch Vermittlung des inneren Sinnes der Seele mit. Die Seelen sind an Zahl unendlich. Jede füllt den Raum des Weltalls aus. Eigenschaft der Seele ist Wissen, Erkennen und Denken. Wie der Schall nur an einem Punkte der Luft entsteht und nur für 3 Momente besteht, so geht auch ein Gedanke wieder zugrunde und muß jedesmal neu erzeugt werden. Er kann einen Eindruck zurücklassen, der unter gewissen Bedingungen eine Erinnerung hervorrufen kann. Die Erlösung besteht in der Vernichtung aller Eigenschaften der Seele, zu denen auch Lust und Leid, Wünschen und Fürchten, Verdienst und Sünde gehören. Die befreite Seele ist dann ganz ohne Eigenschaften, reine Substanz. Die Befreiung bedeutet also einen ungeistigen Zustand der Seele. Diese Ansicht steht der buddhistischen Lehre sehr nahe.

15 In ähnlicher Weise wollte auch Pâṇini, der große Gelehrte, der um 350 ante an der Universität zu Takṣaśilâ wirkte, dem Studium des Veda dienen, indem er seine sprachliche Analysis der Grammatik schuf, die für uns das wertvollste Lehrbuch des Sanskrit geworden ist.

16 Ein dem Kapila selbst, als Begründer des Systems, zugeschriebenes Sâṅkhya-sûtra, mit aphoristischen Lehrsätzen, lediglich Stichwörtern, an die sich mündliche Erläuterungen knüpfen sollten, ist ein spätes Machwerk.

17 Tapas bedeutet Hitze, Glut, das durch Anstrengung hervorgerufene Schwitzen, dann die aus der Askese folgende innere Ekstase. Mit der Entsagung (nyâsa) des reinen Lebenswandels verbanden sich schon im Kreise der alten Brahmanen Übungen, die durch Überreizung der Sinne auf Erwerbung höherer Zustände abzielten.

18 Später war es unschwer, den Îśvara des Yoga mit den Gottheiten des Volksglaubens, Viṣṇu und Śiva, gleichzusetzen.

19 S. u. Kapitel IV, Seite 356, Kapitel VII, Seite 401, Kapitel XII, Seite 469.

20 Nach ihrer Entstehung zerfallen die Wesen in Keimgeborene (Pflanzen), Schweißgeborene (Ungeziefer), Eigeborene (Insecten, Fische, Vögel) und Lebendgeborene (höhere Tiere und Menschen). Auch die Pflanzen sind verkörperte Seelen und haben Empfindung, ohne Handeln. In ihnen ruht der *Gang der Seelenwanderung, ohne daß sie beim Eingang in einen Pflanzenleib* zum Stillstand käme. Die Dauer jedes Daseins ist durch das Quantum der Vergeltung fordernden Werke bestimmt. Es gibt Taten, die nur durch wiederholte Geburten abgetragen werden können, wobei auch eine Durchgangsstufe als Pflanze eintreten kann. Der tugendhafte Mensch kann als Gott wiedergeboren werden. Die Götter sind aber auch nur unsterblich bis zum nächsten Weltuntergange, so daß ihre Posten bei der Neuschöpfung aus Brahman von andren verdienstvollen Seelen besetzt werden können. Diejenigen, die weder Erkenntnis erworben noch gute Werke getan haben, fallen nach dem Tode der Bestrafung in den Reichen der Hölle anheim oder erhalten eine Wiederverkörperung als Tiere. Gute Werke bringen ein Leben unter besseren Bedingungen. Fromme Verehrung des göttlichen Brahman (Îśvara kann die Menschen in den Götterhimmel führen, wo sie die Erfüllung aller Wünsche und eine beschränkte götterähnliche Allmacht genießen, aber vergänglich bleiben und bei der nächsten Welterneuerung weitere Verkörperungen zu erwarten haben, solange sie nicht das höhere Wissen ihrer Einheit mit dem Brahman erlangen, das aus dem Strom der Existenzen (saṃsâra) heraushebt und zum Aufhören der Persönlichkeit führt im ewigen Nirvâṇa.

21 Wie wir vom Traume, der unwahr ist, nicht sagen können, daß er N i c h t s sei, so ist auch die Nichtexistenz der Außenwelt doch schließlich nur eine relative, da man von der Mâyâ und ihren trügerischen Erscheinungen, die nicht das *wahre Brahman sind, auch nicht sagen kann, daß sie n i c h t Brahman wären,* denn A l l e s ist Brahman.

22 Wer den Âtman leugnen wollte, würde damit doch den Âtman in sich voraussetzen, — die radicale Skepsis, die sich selbst aufhebt!

23 Die Bhagavad-gîtâ, jene wahrscheinlich im II. Jahrhundert ante entstandene Episode im VI. Buche des Mahâbhârata, die ein synkretistisches Product aus Elementen des älteren Vedânta, Sâṅkhya und Yoga darstellt, leitet aus dem Bewußtsein des Wissenden als Weltseele ein positives moralisches Verhalten ab.

24 Eine spätere Ausgestaltung des Vedânta bedeutet die Lehre des Râmânuja (+ 1137). Er verwarf, als Gegner des Śaṅkara, die Unterscheidung eines attributlosen und eines attributbehafteten Brahman, bei ihm erscheint das Absolute mit unendlich vielen Attributen ausgestattet. Diese Auffassung erlaubte die Identificierung des Brahman als philosophischem Begriff mit den Gestalten der Volksreligion im Viṣṇu- und Śiva-Dienste. Râmânuja begründete eine positive und theistische Richtung des Vedânta. Die Einzelseelen sind nicht mit der höchsten Seele (Gott) identisch, sondern aus Gott hervorgegangene, be-

wußte Wesenheiten von ewiger Existenz und individueller Verschiedenheit. Die Erlösung bringt nicht das Wissen vom All-Einen, sondern der Glaube, die Hingabe an Gott und die daraus zu erlangende Gotteserkenntnis. — Râmânuja gehörte der alten Secte der Bhâgavata (oder Pâñcarâtra) an, die einen populären Monotheismus vertrat und das Heil in der Gottesliebe (bhakti) erblickte. Sie hat später ihren Gott mit Viṣṇu-Kṛṣṇa identificiert.

25 Die Śvetâmbara besaßen auch heilige Bücher, die Siddhânta, in 11 Teilen (aṅga), im Jaina-Prakrit geschrieben.

26 Die Namen des Mahâvîra und des Gośâla Maskariputra werden in buddhistischen Schriften neben Pûraṇa Kâśyapa (Kassapa), Kakuda Kâtyâyana (Pakudha Kaccâyana), Ajita Keśakambala (Kesakambali), Sañjaya Vairaṭṭiputra (Belaṭṭhiputta) als die sechs Irrlehrer (tîrthika) und sophistischen Widersacher des Buddha Gautama genannt.

27 Auch der Buddhismus hat seinen Stifter Gautama mit dem Namen Jina „Überwinder" bezeichnet, und Mahâvîra ist auch der Name eines früheren Buddha.

28 Die Lehre von den drei Guṇa, die einen Hauptbestandteil des Sâṅkhya-Systems bildet, ist allerdings nicht in den Buddhismus übergegangen.

29 Man hat im Buddhismus nur eine Popularisierung des Sâṅkhya sehen wollen. Andrerseits ist gesagt worden: „Der ganze Buddhismus ist durch und durch nichts als Yoga" (Beckh). Beides ist doch nur teilweise zutreffend; im Buddhismus ist sowohl Sâṅkhya als Yoga enthalten. Zudem ist „Yoga" ein fließender Begriff von sehr weitem Umfange. Die späten Werke der Sâṅkhya-kârikâ und des Yoga-sûtra dürfen zur Beurteilung des Buddhismus nicht direct herangezogen werden. Wie dies für den Jüngeren Vedânta sicher feststeht, werden jedenfalls auch die späteren Formen des Sâṅkhya und Yoga ihrerseits viel buddhistische Einflüsse erfahren haben. — Zum Sâṅkhya ist die theoretische Seite des Buddhismus vorwiegend gerichtet, zum Yoga neigt sich seine praktische Seite. So heißt dann „Sânkhya-Yoga" geradezu Theorie und Praxis.

30 Sanang Setsen nimmt in seiner Geschichte der Ostmongolen nach der tibetischen Überlieferung das Nirvâṅa für 2133 ante an. — Nach Angaben des Pilgers Fa-hsien habe die Geburt 1197 stattgefunden. Die Datierung in Burma und Siam weicht von der auf Ceylon ab.

31 Es steht damit gerade umgekehrt wie in China, wo die Datierung stets die genaueste war, wir dagegen für das Sachliche einer Frage oft im Stich gelassen werden.

32 Śâkya hieß der Stamm, der zur Kriegerkaste (Kṣatriya) gehörte und vom Reiche Kośala abhangig war. Er führte auch den Namen Ikṣvâku (Okkâka). Er war früher zu Potala an der Indus-Mündung ansässig, dann in Ayodhyâ (heute Oudh) und schließlich in Kapilavastu. Sein Oberhaupt scheint außer einer beschränkten Landherrschaft auch ein religiöses Amt gehabt zu haben. — Gautama (Gotama) war der Familienname. Der persönliche Name des Buddha war Siddhârtha (Siddhattha) oder Sarvârthasiddha. Nach seinem Übertritt zum asketischen Leben wurde er Śâkyamuni „der Mönch aus dem Geschlechte der Śâkya" genannt. Der Buddha wird im Südlichen Buddhismus vorzugsweise Gotama, im Nordlichen meist Śâykamuni genannt. Von dem Namen Śâkyamuni hat der Buddhismus in China die abgekürzte Bezeichnung Shih-chiao (neben Fo-chiao) erhalten. Buddhistische Priester führten das Zeichen Shih als Vorsatz zu ihrem Namen.

BUDDHA (Fo, Butsu) war zunächst nur ein Ehrenbeiname, mit der Bedeutung „der Erwachte" (chiao), wurde dann im Mahâyâna zu einem Terminus in einem bestimmten religiösen Sinne (s. Kapitel VIII).

Dem Buddha sind später zahlreiche Beinamen gegeben worden, von denen als die wichtigsten zu nennen sind: Śâkya-simha „der Löwe vom Stamme Śâkya",

Sugata „der Glückselige", Bhagavat „der Gesegnete", Satthâ „der Lehrer", Vîra „der Held", Jina „der Sieger", Nâyaka „der Führer", Lokanâtha „Herr der Welt", Loka-vid „der Weltwissende", Sarvajñâ „der Allwissende", Mârajit „der Sieger über Mâra", Maharṣi „der große Heilige", Daśabala „der Zehnkraftige", Anuttara „der Allerhochste", Dvipadottama „der Hochste unter den Zweibeinigen", Lokajyeṣṭha „der Verehrungswürdige (= Weltältesto)", Dharmarâja „König des Gesetzes". Stehender Beiname des Buddha ist vor allem Tathâgata (Ju-lai, Nyo-rai) geworden, ein Wort, das zweideutig ist, „der So-Gegangene" (tathâ-gata) oder „der So-Gekommene" (tathâ-âgata), d. h. der wie alle Menschen Gekommene oder (wahrscheinlicher) der den Weg der Buddhas Gegangene. Der letzte Sinn würde dem Gedanken des Mahâyâna am besten entsprechen, die chinesische Übersetzung aber druckt (vielleicht infolge falscher Etymologie) den ersten aus.

33 Sie heißt Yaśodharâ im Mahâvastu, Gopâ oder Yaśovatî im Lalitavistara, sonst auch Bhaddakaccânâ.

34 Näheres uber die hier genannten Quellen s. Winternitz, Gesch. d. ind. Litt.; vergl. auch Kapitel VII, Seite 402.

35 E. Senart (Essai sur la légende du Bouddha, Paris 1882) hat versucht, das Leben des Buddha ausschließlich als einen Sonnenmythus zu deuten. Oldenberg hat Senart's Theorie abgelehnt und ist für die historische Persönlichkeit Buddhas eingetreten. — Vergl. hierzu auch Anm. 254).

36 Die Cakravartin-Parallele hat verschiedentlich auf die Gestaltung der späteren Buddhalegende eingewirkt und spielt auch für die Darstellung in der Kunst eine Rolle.

37 Das Mahâyâna hat dies dahin verallgemeinert, daß die Mutter jedes Buddha 7 Tage nach dessen Geburt sterben müsse.

38 Ein Sohn des Śuddhodana und der Mahâ-Prajâpatî war Nanda, der Halbbruder des Buddha. Nach andrer Überlieferung war Mahâ-Prajâpatî eine Schwester des Śuddhodana.

39 Beziehung zu Lucas II, 25—35.

40 Der Wettkampf vor der Vermählung ist ein beliebtes Marchenmotiv.

41 Bei der Rückkehr in den Palast erfährt er die Geburt seines Sohnes Râhula, die im Lalitavistara jedoch nicht erwähnt ist. — Als er von Kisâ Gotamî das Lob seiner Schönheit hört, wird er in seinem Entschlusse der Entsagung bestärkt.

42 Nach der Legende sind Chandaka und das Roß in der gleichen Stunde wie der Buddha selbst geboren.

43 Das Verlassen des Hauses aus religiösen Gründen, um ein Leben der Askese zu führen, erscheint als ein für damalige indische Verhaltnisse nicht ungewöhnlicher Schritt.

44 Auch Nirgrantha Jñâtiputra (= Mahâvîra, der Stifter der Jaina-Secte) wird als Lehrer des Buddha genannt.

45 Die Episode der Versuchung durch Mâra fehlt in den Pâli-Texten und ist jungerer Entstehung.

46 Sein eigentlicher Name war Upatiṣya (Upatissa), Sohn des Śâri.

47 Dieser Beiname des freigebigen Mannes bedeutet: „der den Schutzlosen Reisklösse (piṇḍa die übliche Nahrung) spendet". Sein eigentlicher Name war Sudatta.

48 Über die Zulassung von Frauen zur Gemeinschaft s. u. Kapitel V, Seite 368.

49 Die Texte sprechen regelmäßig von einer Zahl von 1250 Schülern in der Umgebung Buddhas.

50 Für die chinesische Wiedergabe der Namen siehe sonst den Index.

51 Die Zahl 84 000 erscheint überall als eine heilige im Buddhismus.

52 *Im indischen Stûpa ist das Vorbild gegeben für die chinesische Pagode.* Das Wort Pagode ist jedenfalls von dagoba, der singhalesischen Form von dhâtu-garbha, abzuleiten. Die Gebäude heißen in China T'a (tap), pao-t'a, auch fu-t'u.

53 Eine Höllenfahrt wird im Mahâyâna dem Bodhisattva Avalokiteśvara zugeschrieben.

54 Garbe, Indien und das Christentum, 1914; van den Bergh van Eisinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, 1909; Seydel, Buddhistisch-christliche Evangelienharmonie; B. Freydank, Buddha und Christus, 1907; *Spence Hardy, Christianity and Buddhism compared;* Clemen, Christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus (Ostas. Ztschr. IX); — Eine Zusammenstellung paralleler Aussprüche im Tripiṭaka und Neuen Testament giebt E. Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken, pg. 183 ffg. — Die Lehren der Essener, nach Josephus und Philo, im Zusammenhange mit dem Buddhismus, bespricht S. Beal, Buddhist litterature in China, pg. 159—165. — Vergl. auch Eitel, Three lectures on Buddhism, pg. 15, 30, 46.

55 *Die Parthenogenesis, die Versuchung durch den Bösen sind allgemeine Züge,* die keiner besonderen Erklärung bedurfen. Auffallender ist die Übereinstimmung der Erzählung von Simeon (Lucas II, 25—35) mit der Prophezeiung des Asita. Von den Wundern werden die Speisung der 5000 mit fünf Broten und zwei Fischen, das Wandeln des Petrus auf dem Wasser in gleicher Weise in den Jâtaka berichtet, die Geschichte von den Pfennigen der Witwe steht auch in Aśvaghoṣa's Sûtrâlaṃkâra, die Parabel vom Verlorenen Sohne findet sich im Saddharma-puṇḍarika-sûtra. Bei vielen Gleichnissen ist eine Entlehnung des Gedankens unabweisbar.

56 *Jedoch ist es natürlich unstatthaft, anzunehmen, daß christliche Anschauungen auf die Grundlagen des älteren Buddhismus oder die jüngere Buddhalegende auf die Evangelien des N. T. eingewirkt hatten.*

57 „Es erscheint unmöglich, bei der Erforschung angeblicher indischer Einflüsse auf christliche Texte oder auch christlicher Einflüsse auf indische Texte über Mutmaßungen hinauszugelangen. Es fehlt zur Behandlung dieses (immerhin interessanten) Problems der christlich-buddhistischen Parallelen noch jede Unterlage für wissenschaftlich gesicherte Ergebnisse." (Beckh, Buddhismus, I, pg. 19).

58 *So erscheint namentlich eine Beeinflussung der Gnostiker durch das System des Sâṅkhya* und die buddhistische Lehre naheliegend. In der vorchristlichen judischen Litteratur sind indische Einwirkungen nicht erkennbar. Das Centrum des Gedankenaustausches war das ägyptische Alexandria. Die Erwähnung der Therapeuten als einer Ansiedlung buddhistischer Mönche in Ägypten, die sich in der Pseudo-Philonischen Schrift „De vita contemplativa" findet, ist aber wohl Erfindung.

59 *Es ist wohl nicht nötig, hierfür directe Nachahmung anzunehmen,* wie dies die Behauptung tut, daß der Evangelist Lucas ein Buddha-Epos gekannt *und verwertet habe (Edmunds, Philadelphia 1909). Es mögen in der Zeit der* Diadochen-Reiche und des Römischen Imperiums zahlreiche Gedanken aus Indien in mündlicher Überlieferung in andre Länder gedrungen sein und wie nach andrer Richtung auch auf die Fassung der christlichen Evangelien eingewirkt haben.

60 Die Anwesenheit des Apostels Thomas in Indien muß wohl selbst als Legende gelten. Aber die Ausbreitung des Nestorianischen Christentums in In*nerasien muß zweifellos Berührungen mit der Sphäre des damals schon weit*

über die Grenzen Indiens verbreiteten Nördlichen Buddhismus ergeben haben, auf dessen Boden die Ausgestaltung der Buddha-Legende erfolgte.

61 Die Fabeln des Äsop, die im ganzen Abendlande weiteste Verbreitung gefunden haben, bis auf Lafontaine, haben indische Vorbilder. Der Physiologus, der Anfang des II. Jahrhunderts in Alexandria entstand, geht auf indische Quelle zurück.

62 Über die Textgeschichte dieses Romans siehe Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. *II. Bd. I. Teil*, pg. 287, Rhys-Davids, Der Buddhismus (Reclam), pg. *204/205*. — Der Held dieses Buches hieß griechisch Jôasaph, arabisch Jûdâsaf, Bûdâsaf, d. i. Bodhisattva. Barlaam mag dem Beinamen Bhagavâ entsprechen. — Die Figuren dieses Romans, dem die Buddha-Legende zugrunde liegt, erscheinen dann im katholischen Heiligenkalender von 1370 als St. Barlaam und St. Josaphat, deren *Festtage der 19. November und 27. November wurden. Reliquien des Hlg.* Josaphat wurden von Venedig nach Palermo, Lissabon, Antwerpen gebracht.

63 „Es wäre besser, ihr Jünger, wenn ein Weltkind, das die Lehre noch nicht vernommen hat, den aus den 4 Elementen gebildeten Korper für das Selbst hielte als den Geist. Warum das? Der Korper erscheint ein Jahr lang als bestehend *oder zwei Jahre lang oder hundert Jahre lang oder mehr. Was aber der Geist* genannt wird oder das Denken oder das Erkennen, das entsteht und vergeht immer wechselnd Tag und Nacht. Wie ein Affe im Walde umherstreift, einen Ast ergreift, diesen fahren laßt und einen andren ergreift, so entsteht und vergeht das, was Geist genannt wird oder Denken oder Erkennen, immer wechselnd *Tag und Nacht.*" (*Saṃyutta-nikâya II, 94*).

64 In der späteren Entwicklung hat der Buddhismus, trotz seines ursprünglichen Negativismus, doch eine Schule gebildet, die dem Hînayâna angehörige Sarvâstivâda (= Alles-ist-Lehre), welche den Positivismus vertritt.

65 Die Bedeutung dieser T e r m i n i ist eine schwankende und nicht in allen *Texten gleich zu verstehen. Es meint „rûpa" das Körperliche, die Objecte* der Sinne (— die ganze Umwelt, die ja in Wirklichkeit nur Schein ist, gehört zu den Elementen, die ein Wesen bilden! —); „vedanâ" das Aufnehmen des Äußeren durch die Sinne; „sañjñâ" die zu Vorstellungen verarbeiteten Empfindungen; „saṃskâra" die Kraft geistiger Gestaltung und triebhafter Regungen; *„vijñâna" bewußte Unterscheidung, deren Ergebnis die Täuschung realer Ob*jecte und der Wahn der eignen Persönlichkeit ist. — Die meiste Schwierigkeit bietet der Begriff des S a ṃ s k â r a, der auch mit „Bildekräfte", „Unterbewußtsein" wiedergegeben worden ist. Im Chinesischen wird dieser Terminus übersetzt mit „hsing" = Tätigkeit, Ausführung, und dies wird weiter erklärt mit *„ch'ien-liu" = den Platz wechseln, aus einem Zustand in einen andren über*gehen lassen, d. h. also das Vermögen im Menschen, das Vorstellungen auf ein andres (f a l s c h e s) Gebiet überträgt, so daß die Tauschung realer Objecte und der Wahn des Ich entstehen können. Damit ist wohl die passendste Erklärung gegeben für den Begriff des Saṃskâra, der in der Reihe der 5 Skandha *unvermittelt zwischen Empfindung, Wahrnehmung und Bewußtsein steht.* Der Saṃskâra ist der Weichensteller, der alles auf ein verkehrtes Geleis schiebt.

66 Die Drei Guṇa des Sâṅkhya spielen im Buddhismus keine Rolle.

67 Das Gleichnis vom Wagen, nach Milinda-pañha, ausführlich bei Oldenberg, Buddha, pg. 292—295, Hardy, Der Buddhismus, pg. 86—89.

*68 Als Theorie wird der Glaube an eine Seelenwanderung zum Einzelbeispiel* stets passen. Es ist die Anwendung eines greifbaren Falles auf ein Gebiet, das sich der Prüfung entzieht. Daher ist die Annahme niemals zu widerlegen.

69 Wie das Christentum sagt: Was der Mensch säet, das wird er ernten, so sagt der Buddhismus mit einer Umkehrung der Reihenfolge: Was der Mensch *erntet, das muß er gesat haben, wenn nicht in diesem Leben, so in einem früheren.*

70 Diese Gleichnisse aus Milinda-pañha, ausführlich bei Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. II. 1, pg. 144.

71 Die Rückerinnerung an frühere Daseinsformen, die dem gewöhnlichen Menschen fehlt, gehört zu den übernatürlichen Kräften, die ein Erleuchteter (arhat) besitzt. Im Mahâyâna entstand auch der Glaube, daß ein Mensch unter besonderen Umständen in der Stunde seines Todes Vorzeichen seines künftigen Daseins erhält. (Der Dalai-Lama giebt an, wo er wiedergeboren werden soll.)

72 Der populäre Glaube in China unterscheidet die Wiedergeburt als Mandarin, als Armer und in vier Tierformen, als Vierfüßer, Vogel, Fisch, Insect, d. h. als Wesen, die geboren werden aus Mutterleib, Ei, Laich und durch Urzeugung (t'ai-shêng, luan-shêng, shih-shêng, hua-shêng).

73 In indischer Auffassung werden auch Krankheiten, die ärztlicher Behandlung Widerstand leisten, als Folgen schwerer Vergehen im früheren Dasein angesehen.

74 „Die Welt ist ewig — ist nicht ewig — ist zugleich ewig und nicht ewig — ist weder ewig noch nicht ewig, dies alles habe ich nicht gelehrt; der Tathâgata lebt fort nach dem Tode — er lebt nicht fort — er lebt und er lebt auch nicht — weder lebt er noch lebt er nicht, dieses alles lehre ich nicht", so antwortet Buddha dem Mâlunkhyâputta (Majjhima-nikâya).

75 Udâna VI, 4.

76 „Wie das Meer nur von e i n e m Geschmacke durchdrungen ist, vom Geschmacke des Salzes, also ist auch diese Lehre nur von e i n e m Geschmacke durchdrungen, vom Geschmacke der E r l ö s u n g." (Cullavagga IX, 1, 4.)

77 „Zu einer Zeit weilte der Erhabene zu Kosambî im Sinsapâ-Walde. Der Erhabene nahm wenige Sinsapâ-Blätter in seine Hand und sprach zu seinen Jüngern: ‚Was meint ihr, was ist mehr, diese wenigen Blätter in meiner Hand oder die andren Blätter im Walde?' — ‚Viel mehr, Herr, sind jene Blätter im Walde.' — ‚So auch, ihr Jünger, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch nicht verkündet habe, als das, was ich euch verkündet habe. Und warum habe ich euch jenes Viele nicht verkündet? Weil es euch keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in der Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvâṇa führt; deshalb habe ich euch jenes nicht verkündet. Und was, ihr Jünger, habe ich euch verkündet? Was das Leiden ist, habe ich euch verkündet. Was die Entstehung des Leidens ist, habe ich euch verkündet. Was die Aufhebung des Leidens ist, habe ich euch verkündet. Was der Weg zur Aufhebung des Leidens ist, habe ich euch verkündet!'" (Saṃyutta-nikâya V, 437).

78 Die Erklärung der Vier edlen Wahrheiten in der Predigt von Benares siehe bei Oldenberg, Buddha, pg. 237.

79 „Unbemerkt und unerkannt ist das Leben der Sterblichen, kummervoll, vergänglich und mit Leid verbunden. Es giebt keinen Ausweg, auf dem die Geborenen dem Tode entrinnen könnten. Ist das Alter erreicht, so naht der Tod —, dies ist das Gesetz aller Lebewesen. Wie für unreife Früchte schon frühe die Gefahr des Abfallens besteht, so gilt für die Sterblichen immer die Gefahr des Sterbens. Wie allen vom Töpfer gefertigten Tongefäßen das Ende des Zerbrechens bestimmt ist, so auch dem Leben der Sterblichen. Die Jungen und die Großen, die Toren und die Weisen, alle gelangen in die Gewalt des Todes, aller Ende ist der Tod. Von denen, die vom Tode überwältigt, in das Jenseits gegangen sind, nicht rettet der Vater den Sohn, noch ein Verwandter seine Angehörigen. Während die Verwandten zusehen und laut wehklagen, wird einer der

Sterblichen nach dem andren hinweggeführt, wie das zum Tode bestimmte Rind. Also ist die Welt mit Tod und Altern behaftet." (Sutta-nipâta).

80 *In primitiven Religionen wurde das Leiden als Besessenheit von einem* feindlichen Dämon oder als Strafe für rituelle Verfehlung angesehen. Eine *philosophische Betrachtung des Weltlaufes mit der bestehenden* Ungleichheit in der Verteilung von Glück und Unglück faßte das Leiden als eine Vergeltung für moralische Schuld auf. Damit wurde die religiöse Rechtfertigung der offenbaren Ungerechtigkeit im Weltgeschehen gewonnen. Die Frage der Verschuldung gegen ein Moralgesetz, die das Christentum in das Dogma von der Erbsünde kleidete, wurde im Brahmanismus durch die Seelenwanderung erklärt. Beide wollen eine über das Einzelleben hinausliegende Ursache für das scheinbare Leiden um fremde Schuld finden. Die Verknüpfung ist im Buddhismus die gleiche, nur daß der Mensch als handelnde und leidende Persönlichkeit keine Realität ist. Das Gesetz wirkt sich aus in Wesen, deren Leben und Leiden nur Illusion ist. Die moralische Schuld erlischt, sobald der Trug durchschaut ist.

81 *Das* Wissen macht frei, wie in Griechenland das trunkene Schauen der Schönheit, so hier das Erkennen des Leidens und das Durchschauen der Täuschung. *Der grundlegende Pessimismus des Buddhismus liegt schon im indischen Geiste.* Für eine optimistische Weltanschauung, wie die hellenische, bedeutet das Leben als solches *in* jeder Form ein kostbares und wertvolles Gut. Im Buddhismus aber ist die Existenz an sich Strafe und Leiden.

82 „Wie wenn, ihr Jünger, aus Öl und Docht erzeugt, das Licht einer Lampe brennte, aber niemand von Zeit zu Zeit Öl aufgösse und für den Docht sorgte, dann würde, ihr Jünger, da der alte Brennstoff verzehrt ist und neuer nicht hinzugetan wird, die Lampe aus Mangel an Nahrung verlöschen. So auch, ihr Jünger, wird in dem, der in der Erkenntnis von der Verderblichkeit aller Daseinsfesseln verharrt, der Durst (tṛṣṇa) aufgehoben, durch die Aufhebung des Durstes wird das Ergreifen (der Existenz = upâdâna) aufgehoben, und dies ist die Aufhebung des Leidens." (Saṃyutta-nikâya).

83 Saṃskâra als zweites Glied in der Formel der Nidâna wird bei Oldenberg erklärt als „Dispositionen des Wollens und Handelns, welche für die Geschicke der Wiedergeburt bestimmend sind" (pg. 281), „die das künftige Dasein der Wesen *gestaltenden Tendenzen, die ihrem vergangenen Denken, Wollen, Handeln* entstammen" (pg. 285). — Siehe die Definitionen in Anm. 65.

84 Die Causalitätsfolge ist nicht logisch, da die Sinne mit Empfindung und Wahrnehmung nicht eine Folge der Persönlichkeit, sondern deren Voraussetzung sind. Es scheint, daß die Formel aus drei Teilen besteht, die aneinandergehängt oder untermischt worden sind, 1—4, 5—7, 8—12.

85 S. u. Kapitel VI, Seite 383.

86 Dies ist auch der Sinn des kurzen Verses, der im Buddhismus die Bedeutung eines Glaubensbekenntnisses erlangt hat: „Die in einer Ursache begründeten Gesetzmäßigkeiten, deren Ursache hat der Tathâgata erkannt, und ebenso ihre Rückgängigmachung; also spricht der Große Asket."

ye dharmâ hetuprabhavâ / hetum teṣâm tathâgata
hyavadat teṣâṃ ca yo nirodha / evaṃvâdî mahâśramaṇaḥ.

87 *Auch bei dieser Aufzählung ist die Terminologie eine unsichere, so daß die* einzelnen Begriffe verschieden wiedergegeben worden sind. (Definitionen dafür sind gegeben in Dîgha-nikâya II, 311 ffg.) Die chinesische Wiedergabe lautet. Richtiges Sehen, Denken, Reden, Handeln, Leben, Fortschreiten, Contemplation und Concentration.

88 Im Brahmanismus war es das Nichterkennen der Identität von Âtman und Brahman.

89 „Ihr Jünger, denkt nicht Gedanken, wie die Welt sie denkt: Die Welt ist ewig, oder die Welt ist nicht ewig, die Welt ist endlich, oder die Welt ist unendlich. Wenn ihr denkt, ihr Jünger, so mögt ihr also denken: Dies ist das Leiden, dies ist die Entstehung des Leidens, dies ist die Aufhebung des Leidens, dies ist der Weg zur Aufhebung des Leidens." (*Samyutta-nikâya V, 448*).

90 Nirvâṇa heißt „Unsterblichkeit, ewiges Heil" (amṛta amata), „der unsterbliche Ort" (amata-pada), „die Sphäre des Heils" (amṛta-dhâtu), „die unbetretene Gegend" (agatâ-diś), „der Ort des Friedens" (santa-pada), „Seligkeit der Befreiung" (vimutti-sukha), „Höchste Seligkeit" (parama sukha), „das Jenseitige" (pâra), „*das Ungeschaffene*" (*akṛta, akata*), „*das Eigenschaftslose*" (*animitta*), „das Unendliche" (ananta — *ἄπειρον*), „das Unaussprechliche" (anakṣata, anakkhâta — *ἄρρητον*), „das Einzige" (kevala — *το ἕν*), „das Gute, das Beste" (śreyas, seyya — *ἀγαθὸν*), „das Höchste" (parama), „das höchste Gut" (paramartha, paramattha — summum bonum).

91 *Über diese Frage des Mâlunkyâputta siehe Ausführliches bei Oldenberg*, Buddha, pg. 315—317; Hardy, Der Buddhismus, pg. 99—101.

92 Das Wort „Mystik" selbst ist bezeichnend. Denn das griechische Verbum *μύειν*, von dem es abgeleitet ist, heißt wörtlich: die Augen schließen.

93 Kant zeigt, wo innerhalb des Bewußtseins die Grenzen der Erkenntnis liegen; *Buddha weist den Weg, die gegebene Bewußtseinsform zur Gewinnung höherer* Einsicht zu überschreiten.

94 Buddha heißt Mahâyogin oder Maharṣi (Mahesi).

95 S. o. Kapitel II, Seite 293.

96 Wenn man beide Termini unterscheiden will, so würde Samâdhi den weiteren, *Dhyâna den engeren Begriff darstellen. Samâdhi bezeichnet die Meditation* im allgemeinen und ganzen, Dhyâna eine besondere Versenkungsmethode auf den einzelnen Stufen der Meditation. — Siehe hierüber: Heiler, Buddhistische Versenkung, pg. 15.

97 Die Kleśa werden in den Texten verschieden aufgezählt. Es werden auch deren *zehn* genannt. — Vergl. Kern, *Der Buddhismus*, I, pg. 473; Beckh, Buddhismus, II, 44.

98 So werden Buddha und die Heiligen zumeist dargestellt. — S. u. Kapitel VIII, Seite 417.

99 Im Taoismus diente die Atemregulierung dem Verschlucken des Tao zur *Vermehrung göttlichen Stoffes (shen) im Menschen und zum Zwecke der Lebens*verlängerung bis zur Unsterblichkeit. Im Buddhismus dient, ganz umgekehrt, die Regelung und Hemmung des Atems zur Unterdrückung der Lebenskraft, zur Vernichtung des Körperlichen und Persönlichen.

100 In solcher Weise nennt der Buddhismus 40 Gegenstände der Meditation, *die mit fortschreitender Abstraction des Vorstellens betrachtet* werden sollen.

101 Vergl. hierzu: Rhys-Davids, Der Buddhismus, pg. 184; Grünwedel, Buddh. Kunst in Indien, pg. 155.

102 „Upekṣa ist nicht ein Zustand hypnotischer Bewußtlosigkeit, sondern eine durch Ekstasis erreichte höchste Bewußtseinssteigerung" (Heiler, Buddh. Versenkung, *pg. 24*) — „*ein überwacher, vollbewußter Zustand höchster geistiger* Anspannung" (ibid., pg. 29).

103 Auf die Frage: „Worin, o Herr, besteht Mâra's Wesen?" antwortet Buddha: „Wo Körperlichkeit ist, wo Empfindung, Vorstellung, Gestaltung, Erkennen ist, da ist Mâra, der Tod, oder der Töter, oder der, welcher stirbt. Darum sieh du die *Körperlichkeit, Empfinden, Vorstellen, Gestaltung, Erkennen* so an, daß sie *Mâra* ist, Tod oder Töter oder Sterben oder Krankheit oder eine Beule oder ein verwundendes Geschoß oder Tödlichkeit oder tödliches Wesen. Wer es also ansieht,

der sieht es recht an" (Saṃyutta-nikâya III, 189). — Vergl. auch das Gleichnis von der Schildkröte und dem Schakal bei Oldenberg, Buddha, pg. 357.

104 *Das gleiche ist auch bei der christlichen Mystik der Fall.* — Die indische und abendländische Mystik sind nur in ihren Formen verwandt, in ihren Gegenständen verschieden. — Eine Gegenüberstellung der buddhistischen Versenkungsstufen und des mystischen Gebetes bei den christlichen Mystikern gibt Heiler, Buddh. Versenkung. Die psychologischen Vorgänge sind in beiden Fällen nahe verwandt, vielfach ganz die gleichen. Der Unterschied liegt darin, daß das Ziel der christlichen Gebetserhebung die Vereinigung mit Gott (unio mystica) ist, die buddhistische Meditation dagegen zur vollkommenen Leerheit (Śûnyatâ) gelangt. Der höchste Grad wird durch das christliche Gebet als göttliche Gnade erlangt, während der Buddhist sich selbst aus eigner Kraft dahin bringt. Der buddhistische „Autosoterismus" hat keinen Raum für eine göttliche Gnade, da er weder Gott noch Seele kennt. — Die Gnosis steht zwischen Buddhismus und Christentum. Aber die Unendlichkeitsmystik des Plotin trägt einen stark persönlichen Stempel. Die buddhistische Versenkung stellt die consequenteste Form der Mystik dar, die in ihr ganz unpersönlich erscheint.

105 S. u. Kapitel VII, Seite 401 und Kapitel XII, Seite 469 ffg.

106 Im Mahâyâna entsprechen den fünf Stufen der Versenkung (dhyâna) dann im Weltbilde besondere Terrassenhimmel, in denen je ein Dhyâni-Buddha thront, als ein mystisches Gegenbild der irdischen Buddhas. — S. u. Kapitel VIII, Seite 410.

107 Die Meditation hat im Nördlichen Buddhismus, und namentlich in dessen Contemplativer Schule (Ch'an, Zen), stärkste Betonung erfahren. — S. u. Kapitel XII, Seite 464.

108 Der gleiche Gedanke der allgemeinen Wesensliebe hat sich auch gelegentlich im Christentum gezeigt, z. B. beim hl. Franz von Assisi.

109 Die Jaina gingen in dieser Forderung so weit, daß sie den Boden vor ihren Füßen auf dem Wege mit einem Besen fegten und ein Tuch vor den Mund banden, um nicht ein Insect einzuatmen. Eine unbewußte Vernichtung von Leben ist aber niemals zu vermeiden. — In der Anwendung dieses Gebotes zeigt sich ein charakteristischer Unterschied zwischen Jaina und Bauddha. Mahâvîra sah den Verstoß in der Tat, in der ausgeführten Tötung, Buddha dagegen im Gedanken, im Willen, nichts zu töten.

110 *Hierin ist der Buddhismus das ausgesprochenste Gegenteil des Islâm.* Der Islâm, als die politische Religion par excellence, kann wegen seiner überall mit starren religiösen Motiven verbundenen politisch-socialen Tendenz überhaupt nicht zum Vergleich kommen mit dem grundsätzlich toleranten und völlig unpolitischen Buddhismus.

111 S. o. Kapitel II, Seite 301.

112 S. *o. Anmerkung 47.*

113 Sie „gingen aus dem Heim in die Heimlosigkeit" (agârâsma anagâriyam pabbajâ).

114 Über die Formalitäten bei der Ordination siehe Ausfuhrliches bei Oldenberg, *Buddha, pg. 397.*

115 Auf die Frage seines Schülers, warum die Frauen vom Orden ausgeschlossen sein sollten, antwortete Buddha: *„Jähzornig, Ânanda, sind die Frauen; eifersüchtig, Ânanda, sind die Frauen; neidisch, Ânanda, sind die Frauen; dumm, Ânanda, sind die Frauen. Das ist Grund und Ursache, weshalb die Frauen keinen Sitz in öffentlicher Versammlung haben, kein Geschäft betreiben und nicht durch einen Beruf ihren Lebensunterhalt erwerben."* (Aṅguttara-nikâya IV, 80.)

— Sehr bezeichnend ist auch das Gespräch, das Buddha mit Ananda über die Frauen nach dem Mahâ-parinibbâna-sutta hatte. Ânanda fragt den Meister, wie man sich den Frauen gegenüber benehmen solle. „Nicht anschauen" (adassanam), erwidert Buddha lakonisch. „Aber wenn wir sie nun sehen?" fragt Ânanda weiter. „Nicht mit ihnen reden (anâlâpo), ist Buddhas Rat. „Aber wenn wir nun doch ins Gespräch mit ihnen kommen?" fragt Ânanda. „Dann gilt es, zu wachsamer Besinnung eure Zuflucht zu nehmen" (sati upaṭṭhâ paṭabhâ), rät der Meister.

116 Es wird berichtet, daß Buddha gesagt habe, die Lehre werde, infolge der *Zulassung der Frauen, statt 1000 Jahre nur noch 500 Jahre rein bestehen* (Cullavagga).

117 Buddha traf mit den weiblichen Mitgliedern seiner Familie zusammen, predigte ihnen das Gesetz und nahm sie als Laienanhängerinnen (upâsikâ) auf. In Vaiśâlî weilte er im Mango-Haine der Hetäre Ambapâli und nahm auch ihre Einladung zum Mahle an.

118 Hierzu Ausführlicheres bei Oldenberg, Buddha, pg. 387.

119 „Gelbe Schmutzgewänder" sind im Ṛg-Veda X erwähnt. — Nach andrer Erklärung bedeutet das gelbrote Gewand das Kleid des Verbannten oder zur Hinrichtung bestimmten Verbrechers, durch dessen Anlegen ausgedrückt werden sollte, daß er aus aller Kastenordnung ausgeschieden war.

120 Es ist unzulässig und auch unnötig, die Entstehung von Askese, Cölibat, Mönchswesen im Orient und im Christentum auf indisch-buddhistischen Einfluß zurückzuführen. *Es sind Erscheinungen, die weder speciell buddhistisch noch* christlich, weder indisch noch abendländisch sind.

121 Das ist die Gräcisierung seines Beinamens Amitraghata.

122 Die Chronologie ist keineswegs sicher, so daß die Regierungsdaten auch etwas anders angegeben werden.

123 Sie finden sich auf dem 13. Felsenedict erwähnt als Aṃtiyoga, Tulamaya, Aṃtekina.

124 Zur Zeit des Aśokas ging man in Indien vom Holzbau zum Steinbau über, der aber noch die Holzformen nachahmte. — Für die Geschichte des Buddhismus sind die unter Aśokas Regierung errichteten Bauten von großer Bedeutung. Es waren dies Inschriftensäulen (stambha, thambha), Versammlungshallen (caitya, cetiya), Klöster (vihâra), Gedächtnisdenkmäler (stûpa, thûpa) als Reliquienbehälter (dhâtugarbha-dagoba) oder Erinnerungsbauten. Die Stûpa waren umgeben von Steinzäunen mit Toren (toraṇa), die, wie z. B. zu Sânchî, Amarâvatî, Bharhut, Mathurâ, geschmückt waren mit Reliefdarstellungen aus dem Leben Buddhas, nach Episoden der Jâtaka-Erzählungen, aus den mythologischen und kosmologischen Vorstellungen. Figürliche Darstellung des Buddha selbst fehlte damals noch, sie wurde erst ein Gegenstand der Kunst in der Gândhâra-Periode nach dem griechischen Apollo-Vorbilde. — Es erscheint nicht angängig, den indischen Toraṇa mit dem chinesischen P'ai-lou und dem japanischen Tori-i in Verbindung zu setzen (cf. Grünwedel, Buddh. Kunst in Indien, pg. 21). — Mit dem Bau der Stûpa, nach Zahl und Größe ins Kolossale entwickelt, verbanden sich die kosmologischen Gedanken der Inder und die Vorstellungen des Götterhimmels im Mahâyâna, wie dies den großartigsten Ausdruck gefunden hat zu Borobudur auf Java. Der massige und überreiche Stil der prächtigen Tempeltürme des Hinduismus ist aus dem Vorbilde der Stûpa hervorgegangen.

125 Die Yüeh-chih wurden von den Hsiung-nu zweimal in den Jahren 177 und 157 besiegt und aus ihren alten Wohnsitzen in West-Kansu vertrieben. Wann sie auf ihrer dadurch veranlaßten Wanderung durch Innerasien die Oxusländer (Ta-hsia = Baktrien) erreichten, steht nicht sicher fest. Dort fand sie der General

Chang Ch'ien auf seiner Gesandtschaftsreise im Jahre 128 im Besitze der Macht vor. Die Vernichtung des griechisch-baktrischen Reiches muß also zwischen 150 und 130 erfolgt sein.

126 Ihren Namen hat die Gândhâra-Kunst nach den Ruinen der Klöster von Puruṣapura *(heute Peshawar), der Hauptstadt des Königreichs Gândhâra,* erhalten.

127 In der Gândhâra-Kunst bildete sich der Canon buddhistischer Darstellungen aus, der dann *für alle andren buddhistischen Länder* maßgebend wurde. In ihr kamen zugleich auch die iranischen Einflüsse zum Ausdruck, die in das Mahâyâna eindrangen. Während ihr Stoff ganz dem indischen und buddhistischen Gebiet entnommen ist, bedeutet sie nach ihrer Form einen Ausläufer der hellenistischen Provincialkunst. Das Apollo-Ideal war jetzt maßgebend geworden für die Darstellung des Buddha und der vielen Figuren des Pantheons. Die Gewandbehandlung war rein griechisch. Auch der Nimbus (prabhâmaṇḍala) ist griechischen Ursprunges. *Die buddhistische Plastik bringt aber zugleich auch die dogmatischen* Lehren zum Ausdruck. Über Einzelheiten der Darstellung siehe: Grünwedel, Buddh. Kunst in Indien; A. von Le Coq, Chotcho (Ergebnisse der Turfan-Expedition). — S. u. Kapitel VIII, Seite 416.

128 Stoffe, Edelsteine und Perlen aus Indien gelangten als Luxuswaren nach Rom. Die Handelsartikel sind bei Plinius (Historia naturalis) aufgeführt. Die Schilderung einer Fahrt alexandrinischer Kaufleute bis zum fernen Θῖναι ist im *Περίπλους* (von 100 post) erhalten. Römische Münzen sind in größerer Zahl in Indien gefunden worden, was auf Ansiedlungen von Kaufleuten schließen läßt. — *Eine Zusammenfassung des abendländischen Wissens von jenen fernen Ländern* erfolgte in dem Weltbilde des Ptolemaios (87—165), das für die Folgezeit maßgebend blieb. Eine Bereicherung ist aus Aufzeichnungen byzantinischer Schriftsteller nicht gewonnen worden, mit einziger Ausnahme etwa des Constantin von Antiochia, als Mönch Cosmas „Indikopleustes" genannt, der um 550 schrieb.

129 In dieser entarteten Form wurde damals der Buddhismus von Indien nach Tibet übertragen. — S. u. Kapitel XIV.

130 Der Mittelpunkt des Weltverkehrs wurde an Stelle von Alexandria nun das abbâsidische Baġdâd und die Handelsempore Baṣra. Das geographische Interesse der Araber wandte sich den östlichen Ländern zu, mit denen sie lebhaften Seeverkehr unterhielten. Werke der indischen Litteratur wurden nun ins Persische und Arabische übersetzt und gelangten in dieser Form nach Europa. Die Märchen der phantasievollen Inder, namentlich die Sammlung Pañcatantra, wurden über die ganze Welt verbreitet. Sie spiegeln sich auch wieder in den Erzählungen von Tausend und Einer Nacht, in denen durch das Mittel der Rahmenerzählung (itihâsa) wie im altindischen Epos lose Episoden zu einem Ganzen vereinigt sind. *Durch arabische Vermittlung gelangte auch die Buddha-Legende im Gewande des* Romans von „Barlaam und Josaphat" in das Abendland (s. o. Anm. 62).

131 *Über die beiden ersten Concile berichtet das Cullavagga.* — Vergl. de la Vallée Poussin, Les Conciles bouddhiques, 1905.

132 Im 18. Jahre seiner Regierung, das zwischen 245 und 259 angenommen wird.

133 Nach unverbürgter Nachricht sollen damals schon Boten des Königs Aśoka durch Centralasien bis nach China gelangt sein.

134 Als Quellen für die Geschichte von Ceylon dienen die Chroniken Dîpavaṃsa und *Mahâvaṃsa aus dem IV. bzw. V. Jahrhundert post.*

135 Buddha selbst hatte sich bei seinen Predigten der Volkssprache seines Landes, eben des Mâgadhî, bedient und eine Übertragung seiner Lehre in das Sanskrit, die damalige Sprache der Wissenschaft, zurückgewiesen (Cullavagga). Da die Lehren des Meisters im jeweiligen Dialect überliefert wurden, konnte sich

eine Litteratursprache erst mit schriftlicher Fixierung des Canons herausbilden. Diese wurde für Ceylon das Pâli, das mit dem Prâkrit von Magadha eng verwandt, aber doch nicht mit diesem gleichbedeutend ist.

136 Sprachgeschichtlich setzt zwar das Pâli das alte Sanskrit voraus, aber das Sanskrit der Texte des Nördlichen Buddhismus ist erheblich jünger als das Pâli des Südlichen Canons. Daß die Nördliche Schule statt eines localen Dialectes (Prâkrit) wieder das klassische Sanskrit wählte, hängt mit der indischen Renaissance unter König Kaniṣka zusammen, bei der die alte Form der Litteratur eine Wiederbelebung erhielt.

137 Als Ort dieses Concils wird das Kloster Kuvana oder das Kloster Kuṇḍalavana bei Jâlandhara angegeben.

138 Aus dem Tibetischen übersetzt von A. Schiefner, Petersburg 1869.

139 Das „Große Kloster" (Mahâ-vihâra) war die älteste Gründung unter König Tissa (um 250 ante), daher auch Tissârâma genannt, und besonders gefördert durch König Abhaya Duṭṭhagâmani (um 100 ante); das Kloster Abhayagiri wurde durch König Abhaya Vaṭṭagâmani (im I. Jahrhundert ante) gestiftet; das Kloster Jetavana wurde erst von König Mahâsena († 302 post) gegründet.

140 Über die Schulen des indischen Buddhismus vergl. Kern, Manual of Indian Buddhism. pg. 111, 126, 134; Wieger, Bouddhisme chinois, pg. 102 ffg. — Die erwähnten Streitigkeiten werden kaum in Wirklichkeit der Grund zu Spaltungen innerhalb des Buddhismus gewesen sein. Solche traten ein durch die locale Ausbreitung der Lehre über verschiedene Landschaften, in denen besondere Meinungen herrschten. Sie lagen auch überhaupt schon im Charakter der Lehre selbst. Der Zusammenhang der Spaltungen mit den Vorgängen auf den Concilien ist offenbar spätere Erfindung. Eine Geschichte der (18) Schulen des indischen Buddhismus läßt sich nicht verfolgen. Die Richtungen des Hînayâna gingen selbst zu den Lehren des Mahâyâna über, die das Übergewicht erlangten. Viele Momente, die erst in jüngerer Periode entstanden sein mögen, erscheinen dann in den Schriften in ältere Zeit zurückversetzt.

141 Der Name Tripiṭaka „Drei Körbe" erklärt sich dadurch, daß die Texte auf Palmblätter von länglicher Form geschrieben waren und in Körben aufbewahrt wurden.

142 Davon handelt auch das Laṅkâvatâra-sûtra des Mahâyâna.

143 Vom heiligen Bo-Baume zu Anurâdhapura, dem Zahne und der Fußspur Buddhas, berichten besondere Werke der nicht-canonischen Pâli-Litteratur: Bodhivaṃsa, Daṭhavaṃsa, Thûpavaṃsa.

144 Über die dem Buddhaghoṣa zugeschriebenen Commentare siehe Winternitz, Buddhistische Litteratur, pg. 152 ffg.

145 Die Geschichte der hinterindischen Länder ist für eine ältere Zeit außerordentlich dunkel.

146 Die Grundgedanken des Buddhismus sind durch das Bestreben, sie mit empirischen Formen zu umkleiden, im Verlauf der Jahrhunderte ähnlich verdunkelt worden wie die Wahrheiten des Christentums durch die sie umspinnenden dogmatischen und scholastischen Fäden mehr und mehr getrübt wurden. Die Entwicklung, die der Nördliche Buddhismus in bezug auf Glauben und Organisation nahm, ist in vielfacher Hinsicht derjenigen der christlichen Kirche ähnlich.

147 S. u. Seite 401.

148 Über den religiösen Kultus im Mahâyâna soll erst im Abschnitt über den chinesischen Buddhismus gesprochen werden, s. u. Kapitel XIII.

149 Ein Beispiel, in welcher Form diese Theorie guter und schlechter Punkte (kung-kuo) in China gehandhabt wird, giebt E. Faber, The status of women in

China, Shanghai 1889, pg. 17 ffg.; M. v. Brandt, Mädchen und Frauen, Sittenbilder aus China, 1895, pg. 77—78.

150 Dies entspricht ganz dem „isnâd", der in der islâmischen Dogmatik jeder Überlieferung (hadît) vorausgeschickt werden mußte, um ihre auf mündlicher Weitergabe von Hand zu Hand beruhende Echtheit zu erweisen.

151 Ihre Reihe lautet: 1. Kâśyapa, 2. Ânanda, 3. Śâṇavâsa, 4. Upagupta, 5. Dhṛtaka, 6. Mikkhaka, 7. Vasumitra, 8. Buddhanandi, 9. Buddhamitra, 10. Pârśva, 11. Puṇyayaśas, 12. Aśvaghoṣa, 13. Kapimala, 14. Nâgârjuna, 15. Kanadeva, 16. Râhulata, 17. Saṅghanandi, 18. Saṅghayaśas, 19. Kumârata, 20. Gayata, 21. Vasubandhu, 22. Manura, 23. Padmaratna, 24. Siṃha, 25. Vasusuta, 26. Puṇyamitra, 27. Prajñâtara, 28. Bodhidharma. — Über diese Patriarchen siehe Edkins, Chinese Buddhism, Kap. V, pg. 60—86.

152 Das Buddhacarita wurde um 420 durch Dharmarakṣa ins Chinesische übersetzt mit dem Titel Fo-tso-hsing-tsan-ching. Eine andere Version von Aśvaghoṣa's Werk, das Buddha-pûrvacarya-sûtra, wurde um 440 von Ratna-megha übersetzt mit dem Titel Fo-pên-hsing-ching. — S. Beal, Fo-sho-hing-tsan, a life of Buddha by Aśvaghoṣa Bodhisattva (SBE, vol. 19), 1883; E. B. Cowell, The Buddhacarita by Aśvaghvṣa' (SBE, vol. 49), 1894; E. Wohlgemuth, Über die chinesische Version von Aśvaghoṣa's Buddhacarita (MOS. XIX), 1916.

153 Ins Chinesische übersetzt um 400 durch Kumârajîva mit dem Titel Ta-chuang-yen-ching.

154 Der Name Aśvaghoṣa (= Ma-ming, Me-myô), „Pferdestimme", wird durch eine Legende erklärt: König Kaniṣka sei mit 7 Pferden, die 6 Tage ohne Futter gewesen, vor seinem Wagen zu dem Platze gefahren, wo Aśvaghoṣa predigte, und habe ihnen dort Futter vorwerfen lassen. Die Pferde aber hätten das Futter nicht gefressen, sondern aufmerksam den Worten des großen Lehrers gelauscht.

155 Der Sanskrit-Text ist nicht erhalten. Es wurde um die Mitte des VI. Jahrhunderts ins Chinesische übersetzt mit dem Titel Ta-ch'êng-chi-hsin-lun.

156 Dieses Werk des Nâgârjuna (= Lung-shu, Ryû-jû) ist durch Kumârajîva ins Chinesische übersetzt als Chung-lun. Der Sanskrit-Text ist nicht erhalten, nur dessen chinesische und tibetische Version. — M. Walleser, Die Mittlere Lehre des Nâgârjuna, giebt die Übersetzung beider Versionen, Heidelberg 1911, 1912.

157 Es heißt im Prajñâ-pâramitâ: „Die Dinge existieren nur so, daß sie in Wahrheit nicht existieren. Die unwissenden Menschen stellen sich alle Dinge, von denen in Wahrheit keines existiert, als existierend vor."

158 Der Samâdhi-râja, „König der Meditation", erzählt, wie ein Bodhisattva durch Meditation zur höchsten Erkenntnis gelangt, zum Glauben ans Nichts (Śûnyatâ). — Die Leerheit ist das, was alles Existierende zu einem Nichtexistierenden macht. Sie bedeutet die negative Seite des Sichtbaren, ist aber gerade dessen Wirkliches. Der Begriff der Leerheit schließt alles in sich, obwohl er selbst nichts enthält. Er ist das an jedem Gegenstande von seiner Form Unabhängige, sein Wesen Ausmachende, daher das einzige Selbständige und Dauerhafte. Die Dinge werden, wenn sie in die Sphäre des Denkens und Vorstellens treten, zu etwas Subjectivem, während sie in Wahrheit „leer" sind. Die Leerheit ist also das wahre objective Sein. Sie läßt überhaupt kein Subject zu. Daher muß auch alles Philosophieren in irgendeinem Sinne, einem positiven oder negativen, aufgegeben werden, denn es bleibt immer nur eine subjective Erwägung. Für die hyperspeculative Philosophie des Mahâyâna liegt also die höchste Weisheit in der Erkenntnis, daß die Dinge „leer" sind und daß es kein Subject giebt, weder in uns noch außer uns.

159 Gleichwohl ist die Philosophie des Nâgârjuna eine Consequenz der buddhistischen Gedanken, die äußerste Consequenz ihrer negativistischen Richtung. — Wer freilich aus diesen philosophischen Speculationen des Mahâyâna allein sich rückwärts ein Bild der echten Lehre Buddhas construieren wollte, wäre etwa in der gleichen Lage wie jemand, der aus den Schriften der Gnostiker eine Anschauung vom Wesen des Christentums gewinnen wollte.

160 Dieses Werk, dessen Sanskrit-Original verloren ist, existiert in chinesischen und tibetischen Übersetzungen. Ins Chinesische wurde es übersetzt durch Paramârtha (= Chên-ti) um die Mitte des VI. Jahrhunderts, dann durch den Pilger Hsüan-tsang um 650. Die Biographie des Vasubandhu hat Paramârtha verfaßt.

161 Mit Aśvaghoṣa und Nâgârjuna zusammen wird als ein großer Meister des Mahâyâna auch Âryadeva oder Kanadeva genannt, der als Patriarch der Nachfolger des Nâgârjuna wurde, von dem aber außer seiner chinesischen Biographie nichts Näheres bekannt ist. — Zur Schule des Asaṅga gehörte auch der Grammatiker, Dichter und Philosoph Candragomin, der 673 noch lebte, als der Pilger J-ching nach Indien kam. — Der bedeutendste Lehrer des jüngeren Mahâyâna war im VII. Jahrhundert Śântideva, der die wichtigsten Dogmen in einem Handbuch „Summe der Lehre" (Śikṣâsamuccaya) zusammenfaßte.

162 Man kann annehmen, daß sich aus einem verlorengegangenen Mâgadhi-Canon, der vielleicht vor der Fixierung auf Ceylon existierte, zuerst ein Pâli-Canon, dann ein Sanskrit-Canon gebildet hat, die in Indien nebeneinander bestanden, sich aber nicht wortlich entsprachen. Nur der Pâli-Canon ist vollständig erhalten, während sich von dem Sanskrit-Canon nur Bruchstücke aufgefunden haben. Viele Teile des Tipiṭaka haben entsprechende Sanskrit-Versionen gehabt, nach denen die Übersetzungen ins Chinesische und Tibetische erfolgt sind, so daß diese von den Pâli-Texten in mancher Hinsicht abweichen.

163 Im Lalitavistara erscheint Buddha durchaus als göttliches Wesen. Diese typisch gewordene Lebensbeschreibung setzt die Theorie der Bodhisattva voraus. Das Epos des Aśvaghoṣa (Buddhacarita) beruht ganz auf dem Vorbilde des Lalitavistara. Im Mahâvastu ist die Biographie Buddhas vielfach unterbrochen durch Jâtaka-Erzählungen und Wundergeschichten (avadâna), die teils den Jâtaka-Sammlungen des Pâli-Canons entsprechen, teils aber auch den Stempel des Mahâyâna tragen und dem Geiste der Purâṇa des Hinduismus ähnlich sind. — Es werden in beiden Werken ältere und jüngere Bestandteile miteinander verschmolzen sein. Die Zeit ihrer Entstehung mag zwischen dem II. und IV. Jahrhundert post liegen. — Das Mahâvastu gilt als ein Werk der Lokottara-vâda. — Chinesische Versionen des Lalitavistara sind das Fang-têng-pên-chi-ching (= P'u-yao-ching) durch Dharmarakṣa um 300, das Fang-kuang-ta-chuang-yen-ching (= Shen-t'ung-yü-hsi-ching) durch Divâkara von 683. — Der tibetische Text ist übersetzt von Foucaux in Annales du Musée Guimet, tome 9 und 16. — Das Abhiniṣkramaṇa-sûtra, das im Sanskrit nicht erhalten ist, wurde 587 ins Chinesische übersetzt. Eine abgekürzte Wiedergabe aus dem Chinesischen ist S. Beal, A romantic Legend of Sakya-Buddha, 1875.

164 Die Avadâna sind Legenden nach Art der Jâtaka mit moralischer Anwendung und bestehen meist aus einer Gegenwartsgeschichte, Vergangenheitsgeschichte und Moralpredigt. Es giebt zahlreiche Sammlungen solcher Avadâna, die auch ins Chinesische übersetzt worden sind. — Das Divyâvadâna enthält die Erzählung von Ânanda und dem Caṇḍâla-Mädchen (Mo-t'êng-nü-ching); cf. Beal, Buddhist litterature in China, pg. 166—170, Winternitz, Buddh. Litt., pg. 223. — Das Aśokâvadâna enthält die Erzählung vom Prinzen Kuṇâla, dem Sohne des Aśoka, dem seine Stiefmutter die Augen ausstechen ließ, den dann ein Heiliger

Namens Ghoṣa wieder sehend machte, indem er die Augen mit den Thränen mitleidiger Menschen wusch; cf. Winternitz, Buddh. Litt., pg. 225, Oldenberg, Buddha, pg. 340—342, Les yeux de Kounala, légende bouddhique en 3 actes, par Maurice Bouchor. — Auf der chinesischen Übersetzung einer Avadâna-*Sammlung beruht auch St. Julien, Contes et apologues indiens, 1860.*

165 Der stehende Anfang jedes Sûtra lautet: „Also habe ich gehört" (evam me sutam = jn-shih-wo-wên, mongolisch: ein kemen minu sonosuksan, manju: uttu seme mini donjiha). Dies bedeutet, daß Ânanda, dem die Niederschrift der Reden des Meisters auf dem ersten Concil zugeschrieben wird, nach seinem Gedächtnis das Folgende wiedergiebt, wie er es von Buddha selbst vernommen. Diese Eingangsformel wurde stereotyp und auch für Texte angewandt, die unmöglich persönliche Aussprüche Buddhas sein konnten, wie die Sûtra des Mahâyâna.

166 Das Saddharma-puṇḍarika-sûtra bezeichnet sich selbst als ein Werk des Bodhisattva Mañjuśri. Auffallend ist die Verherrlichung des Textes im Texte selbst. — Es wurde mehrmals ins Chinesische übersetzt: 1) Chêng-fa-hua-ching von Dharmarakṣa 286, 2) Sa-t'an-fên-t'o-li-ching um 300, 3) Miao-fa-lien-hua-ching (jap. = Myô-hô-ren-ge-kyô) von Kumârajîva 406, 4) T'ien-p'in-miao-fa-lien-hua-ching von Dharmagupta und Jnânagupta um 600. Der Sanskrit-Text ist übersetzt durch Bournouf, Le lotus da la bonne loi, 1852; *H. Kern in SBE, vol. 21.*

167 Diese Schriften des Mahâyâna heißen wegen ihrer endlosen Multiplicationen der Gedanken und Worte Vaipulya-sûtra „Erweiterungen, Vervielfältigungen". Die einzelnen Werke der 16 Mahâ-prajñâ-pâramitâ sind mehrfach ins Chinesische übersetzt worden, so z. B. das Vajra-cchedika-prajñâ-pâramitâ durch Kumârajîva (um 400), Bodhiruci (um 500), Paramârtha (592), Hsüan-tsang (648), Dharmagupta (um 600); cf. F. M. Müller, Mahâyâna Texts (SBE, vol. 49), *C. de Harlez in Journ. Asiat. 1891, M. Walleser, Prajñâ-pâramitâ* (Quellen zur Rel. Gesch.).

168 Es wurde ins Chinesische übersetzt als Chin-kuang-ming-ching durch Dharmarakṣa (um 420) und später wiederholt durch andre. Die mongolische Version trägt den Titel Altan-gerel, eine uigurische Altun-yâruq.

169 *Ins Chinesische übersetzt im Jahre 445 unter dem Titel Hsien-yü-yin-yüan-ching*, tibetisch = mDzang-blun (Dsang-lun), mongolisch = Üliger-ün dalai (in kalmükischer Version = Medê-tei medê-ügei-gi ilagukei kemekü sudur).

170 S. u. Kapitel XII, Seite 457.

171 So leugnet Buddha auf die Frage des Brahmanen Doṇa, daß er ein Mensch sei. *Er sei weder ein Gott (deva), noch Engel (gandharva) oder* Dämon (yakṣa), noch Mensch, sondern ein „Buddha". (Aṅguttara-nikâya II, 38).

172 So heißt Buddha der „Gott der Götter" (devâtideva).

173 Dieser Gedanke führte dann im Nördlichen Buddhismus in Verbindung mit der Lehre des Hinduismus von den Incarnationen (avatâra) zu der Theorie der Wiedererscheinung und Verkörperung der Buddhas und Bodhisattvas in periodischer Folge, die namentlich im tibetischen Lamaismus ihre besondere Ausgestaltung erfahren hat. — S. u. Kapitel XIV, Seite 486.

174 Dies gilt insbesondere von einem bestimmten Bodhisattva, dem Avalokiteśvara, als der Verkörperung von Güte und Mitleid. *Die vollkommenste Weisheit* vertritt ein andrer Bodhisattva, Mañjuśri. Damit sind nur die Grundeigenschaften jedes Bodhisattva zu bestimmten Figuren auseinandergetreten.

175 Als Nothelfer spielen sie eine ähnliche Rolle wie die Heiligen im Katholicismus.

176 Diese lauten dann: Wohltätigkeit (dâna), Sittlichkeit (sîla), Verzicht auf Weltliches (nekkhamma), Klugheit (paññâ), Geisteskraft (viriya), Sanftmut (khanti), Wahrheitsliebe (sacca), Entschlossenheit (adhiṭṭhâna). Güte (mettâ) Gleichmut (upekkhâ).

177 Hiermit beginnt der Lalitavistara. Die Buddha-Legende, die jüngerer Entstehung ist und nur im Nördlichen Buddhismus ihre vollkommene Ausgestaltung erhalten hat, muß durchaus im Lichte der Lehren des Mahâyâna und der Theorie der Bodhisattvas aufgefaßt werden. Das Leben Buddhas, wie es im III. Kapitel dargestellt worden ist, kann nur unter diesem Gesichtspunkte richtig beurteilt werden.

178 Dies wird ausführlich beschrieben im Mahâvastu und Daśabhûmîśvara-sûtra.

179 S. o. Kapitel IV, Seite 342.

180 S. o. Kapitel IV, Seite 355.

181 Aus der Fähigkeit des Bodhisattva, sich seiner eignen früheren Daseinsformen zu erinnern, sind die Jâtaka-Erzählungen und Wundergeschichten (avadâna) entstanden, in denen ein Buddha oder Bodhisattva Vorgänge aus einer vergangenen Existenz als Tier, Mensch oder Gott berichtet, um damit einen Satz seiner Lehre zu illustrieren.

182 Nach Jâtaka 547; cf. Oldenburg, Buddha, pg. 346.

183 Der Name Dipañkara hat verschiedene Erklärungen gefunden. Pâli dîpa = Sanskr. dvîpa „Insel, Continent", kann auch die Bedeutung von Nirvâṇa haben; andrerseits heißt dîpa im Sanskr. auch „Lampe". Nach der Auffassung „Lichtbringer" ist der Name chinesisch mit Jan-têng-Fo übersetzt worden.

184 Ihre Namen haben kein weiteres Interesse, da mit ihnen keine selbständigen Gestalten bezeichnet sind, sondern nur Vervielfältigungen des Buddha-Begriffes. — Die 24 Buddhas nach Buddhavaṃsa sind aufgeführt bei Kern, Manual of Indian Buddhism, pg. 63.

185 Hierin mag zugleich die gnostische Lehre von den Äonen auf den Nördlichen Buddhismus eingewirkt haben.

186 Mit der gewöhnlichen Zahlenübertreibung wird auch von 5 670 000 000 oder 567 000 000 000 Jahren gesprochen (eine koṭi zu 100 oder 10 000 Millionen gerechnet).

187 Ein Beiname des Maitreya ist Ajita „der Unbesiegliche". — Er ist volkstümlich als Glücksgott umgedeutet worden. So wird er in China mit lachendem Gesicht und dickem Bauch dargestellt (Ta-tu-tse-Mi-lo-Fo „Dickbauch-Buddha").

188 Später haben diese Dhyâni-Buddhas im Sinne des Tantrismus auch weibliche Entsprechungen nach dem Vorbilde der Śakti ja des Hinduismus erhalten: Vajradhâtîśvarart, Locanâ, Mâmakî, Pâṇḍarâ, Târâ. — Vajrapâṇi oder Vajradhara war ein Beiname des Indra; der mit ihm bezeichnete Dhyâni-Bodhisattva wurde als Personification der Macht angesehen. Im Lamaismus wird Vajradhara als Âdi-Buddha verehrt.

189 Der Âdi-Buddha ist eine buddhistische Wiederbelebung des vedischen Brahman und des Îśvara in der indischen Philosophie.

190 Der Name Amitâbha deutet darauf hin, daß mit diesem Buddha die Gestalt einer Lichtgottheit, vielleicht des persischen Mithras, zusammengeflossen ist.

191 Die Beschreibung des Westlichen Paradieses und der Herrlichkeit des Amitâbha tritt als Dogma zuerst im Amitâbha-vyûha auf, einem Werke des II. Jahrhunderts post, 252 ins Chinesische übersetzt durch Saṅghavarman als

Wu-liang-shou-ching, ausführlich im Sukhâvatî-vyûha, 402 ins Chinesische übersetzt durch Kumârajîva unter dem Titel Fo-shuo-A-mi-t'o-ching.

192 Man spricht daher von „Amidismus" neben „Foismus". — Über die Ching-t'u- (Jô-do-) Secte s. u. Kapitel XII, Seite 463.

193 Sein Name (ava-lokita-îśvara) hat verschiedene Erklärung gefunden, als „Herr der Welt", „the lord of what we see", „the lord whom we see", „the lord who looks around", „the lord who looks down from high", „the lord revealed", „the master who is or was seen", „the lord who has been seen for the last time". Der Terminus „Îśvara" verleitet zu hinduistischer Auffassung, und so hat Kern den Avalokiteśvara einen „Viṣṇu of the Buddhists" genannt. Eine neue Deutung giebt H. Zimmer (Der Name Avalokiteśvara, in Ztschr. f. Indologie u. Iranistik, 1922): Im buddhistischen Sinne bedeutet „Îśvara" einen, der zu etwas fähig ist, und „avalokita" wird in buddhistischen Schriften als gleichbedeutend mit samyak-sambodhi gebraucht. Danach wäre Avalokiteśvara ein Wesen, das der höchsten Erkenntnis (bodhi) fähig ist, also als Ende seiner Laufbahn die Buddhawürde erlangen kann, aber trotzdem ein Bodhisattva bleibt. So würde Avalokiteśvara Bodhisattva eigentlich eine Contradictio in adiecto bedeuten, denn der Name bezeichnet einen Bodhisattva, der über den Rahmen dieses Begriffes hinausgelangt ist, indem er bereits die Fähigkeit der höchsten Erleuchtung (avalokita = samyak-sambodhi) erlangt hat. Er ist ein Wesen, das seiner Erscheinung und seinen Attributen nach nur ein Bodhisattva ist, aber virtuell schon ein Buddha sein könnte, worauf er aus Mitleid mit der Welt verzichtet hat.

194 Hiernach sind dann die ihm geweihten Klöster auf dem Berge Potala bei Lhasa und auf der Insel P'u-t'o-shan bei Ning-po benannt worden.

195 Seinem Lobe ist das 24. Kapitel im Saddharma-puṇḍarîka-sûtra gewidmet und ein besonderes Werk, das Avalokiteśvara-guṇa-kâraṇḍa-vyûha, das um 270 ins Chinesische übersetzt wurde.

196 Die weibliche Figur tritt wohl nicht vor dem XII. Jahrhundert auf. — Wie Amitâbha mit Mithras, ist Avalokiteśvara mit Anahita gleichgesetzt worden (cf. S. Beal, Buddhism in China, pg. 128). Sie ist auch in Verbindung gebracht worden mit Sumana, der Berggottheit von Ceylon (cf. S. Beal, ibid., pg. 119 flg.).

197 Der Name Kuan-yin ist ein Übersetzungsfehler, indem svara „Ton" statt îśvara „Herr" angenommen wurde.

198 Als Göttin des Kindersegens (sung-tse Kuan-yin) und Geburtshelferin ist sie häufig mit einem Kinde dargestellt. Dies hat den Anlaß gegeben, daß christliche Missionare in ihr eine Art Madonna sehen wollten. — Man hat auch, sicherlich ganz zu Unrecht, wirkliche Beziehung der Kuan-yin zur Mutter Gottes annehmen und die Umdeutung des männlichen Bodhisattva zur weiblichen Figur einem christlichen Einfluß auf Dogma und Kult des Nördlichen Buddhismus zuschreiben wollen. (Über diese Frage s. u. Kapitel XVI, Seite 495.)

199 Hierüber vergl. Eitel, Three lectures on Buddhism, pg. 126 flg.; Grube, Religion und Kultus pg. 151/152. — Nach der Legende ist der Gottheit vor Mitleid der Kopf geplatzt. Die Schnelligkeit, mit der sie die Menschen zur Erlösung führt, wird ausgedrückt in ihrer Erscheinung als Pferd oder als Wirbelwind.

200 S. u. Kapitel XIV, Seite 489.

201 Der Name Mañjuśrî bedeutet „lieblichen Glanz habend". Vielleicht liegt dieser Figur eine historische Persönlichkeit zugrunde. Ein Mönch Namens Manjuśrî hat etwa 250 Jahre nach Buddhas Tode, also zur Zeit des Königs Aśoka, die buddhistische Lehre in Nepâl eingeführt und mag so zum göttlichen Wesen erhoben worden sein. — Die Gottheit heißt auch Mañjudeva oder Mañju-

nâtha. Sein Beiname ist Kumârabhûta (oder Kumârarâja) „der Kronprinz Gewordene". Sein Lob enthält das Gaṇḍa-vyûha (= Avataṃsaka-sûtra); vergl. Winternitz, Buddh. Litt. pg. 242, Anm. 6.

202 Kṣitigarbha ist in China als Ti-ts'ang-wang ein Höllengott geworden. In Japan spielt er als Ji-zô eine andre Rolle. — Er hat in verschiedenen menschlichen Gestalten auf Erden gewirkt. So ist er auch in einem koreanischen Prinzen, der ein heiliger Mönch war, incarniert gewesen. — Vergl. de Visser, The Bodhisattva Ti-ts'ang in China and Japan (Ostas. Ztschr.). Volkstümlich wird auch Maudgalyâyana, der Schüler Buddhas, als Ti-ts'ang-wang bezeichnet. In dieser Eigenschaft erscheint er in zwei chinesischen Dramen, die eine Sage behandeln, die auch dem „Allerseelenfeste" zugrunde liegt, das am 15. Tage des 7. Monats gefeiert wird. (Siehe Anmerkung 328 zum I. Teil.)

203 „Dessen Mutterleib der Luftraum ist."

204 S. o. Kapitel III, Seite 315.

205 Vaidûrya (Veluriya) ist der „Heilende Buddha" (= Yao-shih-Fo, Yaku-shi-nyo-rai), nach einem Gebet, in dem er angerufen wird, im nächsten Leben die elenden Bedingungen der jetzigen Existenz zu bessern. Er heißt auch Bhaiṣajya-guru.

206 Nach der Übersetzung des Namens Ananda („Wonne") ist dieser Schüler zu einem Buddha der Freude (Huan-hsi-Fo) gemacht worden.

207 Über die kosmogonischen Vorstellungen s. u. Kapitel IX, Seite 417 ffg.

208 Der vorgeschriebene Sitz der Meditation ist der mit untergeschlagenen Beinen, die Füße aufeinandergelegt, den linken unter den rechten oder gekreuzt, die Fußsohlen nach oben, die Hände flach aufeinander in den Schoß gelegt, die rechte oben. Die Haltung bei der Predigt ist die gleiche, doch hängt die linke Hand am Körper herab, während die rechte lehrend erhoben ist, die Handfläche nach vorn gekehrt.

209 Das Gewand des Buddha ließ im Hînayâna die rechte Schulter entblößt, während im Mahâyâna beide Schultern bedeckt sind. Nach Tibet wurde die altindische Darstellung mit bloßer Schulter übertragen. In China zeigen daher die älteren (foistischen) Darstellungen den bekleideten Typ des jüngeren Mahâyâna, die von Tibet ausgehenden späteren (lamaistischen) Darstellungen dagegen den entblößten Typ der altindischen Auffassung. Die Behandlung des Faltenwurfes ist stets die griechische. — Buddha erscheint stets bartlos und niemals als Greis, auch bei den liegenden Nirvâṇa-Figuren nicht. Nur selten kommen in China und Japan Darstellungen mit kleinem Schnurrbart und schwachem Kinnbart vor. Das Haar ist kurzgeschnitten und zu regelmäßigen Locken umgebildet. Der Bodhisattva hat das volle, ungeschorene Haar des Königssohnes, das Gautama bei der Flucht aus dem Palaste abschnitt. Der Arhat hat den kahlen Kopf des Asketen und die magere, oft abschreckend häßliche Gestalt des Bettlers. Das Mönchsporträt artet in China und Japan oft zur Caricatur aus. Die Buddha-Figur weist die Schönheitszeichen auf (lakṣaṇa und anuvyañjana — s. o. Kapitel III, Seite 310; sie sind aufgezählt bei Grünwedel, Buddh. Kunst in Indien, pg. 120/121), die den Cakravartin und den Buddha kennzeichnen. Charakteristisch ist der Auswuchs auf dem Wirbel des Kopfes (uṣṇîṣa) als „Intelligenzknorren" (bosse de sagesse), das Flöckchen zwischen den Augenbrauen über der Nasenwurzel (ûrnâ), die in der Kunst durch einen Lockenbusch und einen Edelstein angedeutet werden, die langen Arme und großen Ohrlappen, ferner das Zeichen der Svastika auf der Brust, das Symbol des Rades (als Zeichen der Königsmacht und Gesetzeskraft) auf Handflächen und Fußsohlen.

210 So erscheint z. B. die Kuan-yin mit 3 oder 11 Gesichtern, 13 Köpfen, 2, 4, 6, 10 Armen und schließlich sogar mit 1000 Händen und 1000 Augen als Ch'ien-shou-ch'ien-yen-ta-tz'u-ta-pei-Kuan-shih-yin-P'u-sa. Auch Mañjuśrî heißt „König der Lehre mit 1000 Armen, die 1000 Almosenschalen halten" Ch'ien-pei-ch'ien-po-chiao-wang.

211 Dies zeigen z. B. auch die zahlreichen Sculpturen von Buddhas, Bodhisattvas und Arhat's am Felsentore Lung-mên am Huang-ho in Ho-nan, die dort im VI. Jahrhundert und später ausgeführt wurden. (Cf. Perczynski, Von Chinas Göttern, 1920.)

212 Ein Eingehen auf Fragen der Ostasiatischen Kunst im einzelnen liegt ebenso wie eine nähere Darstellung der buddhistischen Litteratur außerhalb des Rahmens dieses Buches. Es kann genügen, für diese Gebiete auf die einschlägigen Werke hinzuweisen: für die Litteratur besonders auf Winternitz, Gesch. d. Ind. Litt.; S. Beal, Buddhist Litterature in China — für die Kunst auf Grünwedel, Buddh. Kunst in Indien; die Werke von Münsterberg, Kümmel, Cohn sowie zahlreiche Publicationen neuester Zeit, die wertvolles Anschauungsmaterial enthalten. (Siehe auch den Litteraturnachweis.)

213 Mârîcî bezeichnete im Brahmanismus eine Lichtgottheit, männlich oder weiblich aufgefaßt, als Sohn des Brahmâ und Vater des Sûrya, als Mutter von Sonne und Mond und Himmelskönigin, die auf dem Großen Bären thront. Sie ist dann mit Caṇḍi (= Durgâ) identificiert worden. — Die Bedeutung in Japan s. u. Kapitel XV, Seite 511.

214 Hârîtî war eine Râkṣasi, die die Kinder der Menschen fraß. Sie bekehrte sich dann zur Lehre Buddhas und wurde aus einer „Teufelsmutter" (kuei-tse-mu) eine Schutzgöttin der Kinder (pao-hu-hsiao-er-shen).

215 Sie werden daher gewöhnlich dargestellt als Menschen mit einem Kopfputz von Schlangen. — Das Wort Nâga ist etymologisiert worden als n-âga „die nicht kommen (gehen) können" und danach chinesisch mit „pu-lai" wiedergegeben. — Zu den Schlangendämonen gehört auch Mahoraga (= Mahâ-ura-aga) „der große Bauchgänger". — Der indische Schlangenglaube berührte sich mit dem chinesischen Drachenaberglauben.

216 Die indische Vorstellung der Preta als hungriger Gespenster ist mit dem chinesischen Glauben von den Obdachlosen Geistern ohne Nachkommen Verstorbener (li) verschmolzen. Beide heißen „Verwaiste Seelen" (ku-hun) oder „Hungrige Geister" (ê-kuei).

217 Das Leben in diesem Paradiese ist nicht nur leidlos, sondern freudvoll. Es ist kein Zustand der Bewußtlosigkeit und Unpersönlichkeit, die Seligen genießen ihr Glück in positivem Sinne, unter überirdischer Musik und himmlischem Blumenregen. — Wenn eine Frau im Westlichen Paradiese wiedergeboren wird, so wird sie dabei zugleich in einen Mann verwandelt.

218 Es werden auch noch andre Namen für besondere Höllen genannt, außer der doppelten Reihe der 8 heißen und 8 kalten Groß-Höllen. Zum Teil sind diese Namen rein onomatopoietisch, um das Entsetzen, Heulen und Zähneklappen auszudrücken.

219 Hierin liegt ein Zugeständnis des Buddhismus an die chinesische Forderung der Familienpietät.

220 Dies mag auf falscher Etymologie des Wortes Avîci beruhen, das die am tiefsten gelegene Religion bezeichnet, dem aber ein negativer Sinn gegeben wurde, wonach die chinesische Übersetzung, neben chi-k'u „Äußerste Qual", auch wu-chien-yü „Hölle ohne Unterbrechung, ewige Verdammnis" gebildet wurde.

221 Die zehn Höllengötter spielen eine wichtige Rolle im Taoismus. Vor ihrem Tribunal werden die Toten abgeurteilt durch besondere Höllenrichter (p'an-kuan) nach dem Verfahren des chinesischen Gerichtswesens.

222 O. Franke, Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkestân und China, Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XII, 1909; S. Lévi, Notes chinoises sur l'Inde: V. Documents sur le Bouddhisme indien dans l'Asie Centrale, Hanoi 1906. — Auf Grund der Vinaya-Texte scheint es wahrscheinlich, daß der Buddhismus zuerst in der Form des Hînayâna durch directe Übertragung von Nordindien in China eingeführt worden sei, daß damals das Mahâyâna in Centralasien noch nicht bestanden habe, dieses sich erst vom I. Jahrhundert post ab in Ost-Turkestân entwickelt habe und dann infolge engerer Berührung mit China auf chinesischen Boden übertragen worden sei, wo es die zuerst eingeführte Form des Hînayâna allmählich verdrängte, so daß es mit dem IV. Jahrhundert alleinherrschend wurde.

223 A. Rémusat, Histoire de la ville de Khotan, 1820.

224 Dabei wäre es immerhin nicht ausgeschlossen, daß Nachrichten über Indien gewonnen worden wären. — Hierzu: O. Franke, Zur Frage der Einführung des Buddhismus, MOS, 1910; A. v. Rosthorn, Die Ausbreitung der chinesischen Macht in südwestlicher Richtung, 1895.

225 Vergl. E. Eitel, Three lectures on Buddhism, pg. 21, 33; S. Beal, Buddhism in China, pg. 47/48.

226 H. Maspéro (Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming-ti, im Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, tome X) erklärt die Geschichte des Traumes für eine Legende.

227 Die ersten Übersetzungen geschahen durch Kâśyapa Mâtaṅga (Chia-shê Mo-t'êng), der als erstes Werk das „Sûtra von 42 Abschnitten" (Szu-shih-er-chang-ching) im Kloster Pai-ma-szu ins Chinesische übertrug, und durch seinen Begleiter Dharmananda (= Fa-lan), der zwischen 68 und 70 fünf Werke übertrug. Ein eifriger Übersetzer wurde dann vor allem ein parthischer Prinz, der unter dem Mönchsnamen An-ch'ing in der Zeit von 149-170 verschiedene Schriften bearbeitete.

228 Als solche sind sie durch einen Vorsatz zu ihrem Namen bezeichnet, der ihr Heimatsland angiebt, wie z. B. Chu-Fa-lan = Dharmananda aus Indien (Chu). — Ihre Namen sind religiöse Beinamen (fa-ming), wie sie buddhistische Mönche beim Eintritt in den Orden annahmen, während sie zugleich ihre weltlichen Namen ablegten. Dieser Brauch ist dann auch von Chinesen geübt worden, wenn sie als Mönche in ein buddhistisches Kloster traten. — Die Namen fremder Autoren werden in China, wie überhaupt alle Eigennamen aus dem Sanskrit, in doppelter Weise wiedergegeben, einmal durch lautliche Umschrift (Translitteration), sodann durch sinngemäße Übersetzung (Traduction).

229 Unter der Chin-Dynastie (265—429) wurde die Tätigkeit der Übersetzung aus dem Sanskrit ins Chinesische eine lebhaftere. Die Mängel der ersten Übertragungen wurden verbessert. Einen großen Aufschwung nahm die buddhistische Litteratur in China, als der berühmte Kumârajîva (T'ung-shou) um 400 nach Ch'ang-an berufen wurde. Er wurde ein außerordentlich fruchtbarer Übersetzer, dem zahlreiche Werke ihre Übertragung verdanken. Unter der großen Zahl von Mönchen, die seine Arbeit fortsetzten, sind vor allem zu nennen: Dharmarakṣa (= Fa-fêng) um 420, Ratnamegha (= Pao-yün) um 440, Paramârtha (= Chênti) um 550, Dharmapâla (= Hu-fa) um 650.

230 Diese Berichte der chinesischen Pilger haben mehrfache europäische Übersetzungen und Bearbeitungen gefunden, durch Rémusat, Julien, Beal, Legge, Giles, Chavannes, Neumann, Bretschneider, Takakusu.

231 Solche Verfolgungen fanden statt: 446 unter Kaiser T'ai-wu-ti der Wei-Dynastie, 458 unter Hsiao-wu-ti der Sung-Dynastie, 673 unter Wu-ti der Nördlichen Chou-Dynastie.

232 Dieser Katalog aus dem Jahre 520 ist erhalten unter dem Titel Ch'u-san-ts'ang-chi-chi.

233 Der damals angefertigte Katalog, in dem die buddhistischen Schriften in 7 Klassen eingeteilt waren, ist nicht erhalten. Der nächste Katalog stammt aus dem Jahre 684.

234 Kataloge des Tripiṭaka wurden zu verschiedenen Zeiten angefertigt, so 1306 unter der Mongolen-Dynastie (Ta-ts'ang-shêng-chiao-fa-pao-piao-mu), 1600 unter der Ming-Dynastie (Ta-Ming-san-ts'ang-shêng-chiao-mu-lu), 1735 unter der Mandschu-Dynastie (Ta-Ch'ing-san-ts'ang-shêng-chiao-mu-lu). — Während der Herrschaft der Ming-Dynastie wurde ein sorgfältiger Druck des Tripiṭaka (Ming-pên) veranstaltet, während der Periode Yung-lo (1403—25) = Nan-ts'ang und während der Periode Wan-li (1573—1620) = Pei-ts'ang. Nach den Platten dieser Ming-Ausgaben wurden in Japan 1586 und 1681 Neudrucke hergestellt im Plattendruck *zu 2100 Bänden. In den Jahren 1902—12 wurde im Typen-Verfahren ein japani*scher Neudruck vom Verlage Zô-kyô-sho-in zu Kyô-to angefertigt, der 3386 Werke in 1097 Bänden enthält, in einer Hauptsammlung (dai-zô-kyô) und einem Nachtrage (zoku-zô-kyô). — Eine Übersicht der Werke ist gegeben in: S. Beal, Catalogue of the Buddhist Tripitaka as known in China and Japan; Bun-yû Nan-jô, A Catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka, Oxford 1883, worin 1662 Werke aufgeführt sind; E. Denison Ross, Alphabethical list of the titles of works of the Chinese Buddhist Tripitaka, being an Index to Bunyu *Nanjo's Catalogue and to the 1905 Kyôto-Reprint of the Buddhist Canon, Calcutta* 1910; A. Forke, Katalog des Pekinger Tripitaka der Kgl. Bibliothek zu Berlin, 1916.

235 Die Identification der chinesischen Texte mit entsprechenden indischen in Sanskrit und Pâli ist noch keineswegs in vollem Umfange erfolgt. Die Aufgabe wird wohl auch für einen beträchtlichen Teil unlösbar bleiben.

236 Die Einführung der Thee-Staude in China ist aber jedenfalls schon früher, wohl um die Mitte des IV. Jahrhunderts, erfolgt. In Japan wird der Theebau *zuerst 729 erwähnt.*

237 S. u. Kapitel XII.

238 S. u. Kapitel XII, Seite 464 ffg.

239 Diese Schrift ist übersetzt bei de Groot, Sectarianism, pg. 36 ffg.

240 Übersetzt bei de Groot, Sectarianism, pg. 43 ffg.

241 Die erlaubte Zahl wurde damals festgesetzt auf 5358 buddhistische Klöster, 3235 für Mönche und 2123 für Nonnen, mit insgesamt 75 524 Mönchen und 50 576 Nonnen; 1687 taoistische Klöster, 776 für Mönche und 988 für Nonnen.

242 Sie trug den Titel Fo-ku-piao „Bittschrift wegen des Buddha-Knochens". Sie ist übersetzt bei de Groot, Sectarianism, pg. 53 ffg.

243 Dies wird der Gesamtzahl der nach damaliger Registrierung existierenden ziemlich gleichkommen. Der kaiserliche Befehl wurde freilich nicht in vollem Umfange ausgeführt.

244 Es sollen damals 3336 Klöster aufgehoben worden sein.

245 Hubilai degradierte im Jahre 1281 den Confucius von einem „Heiligen" (shêng-jên) zu einem „Weisen" (hsien-jên). Er ordnete eine Verbrennung der taoistischen Litteratur an. — Unter Hubilai gab es in China 42 318 buddhistische Klöster mit 213 148 Mönchen.

246 S. u. Kapitel XIV, Seite 484.

247 „Es sollen verworfen werden die falschen Ketzereien (i-tuan), damit hochgehalten werde die orthodoxe Lehre (chêng-hsüeh)." — Über die Ketzergesetze Ausführliches in de Groot, Sectarianism.

248 Es wird bei den Mandschu-Kaisern wohl auch eine gewisse persönliche Vorliebe für den lamaistischen Kult bestanden haben. Sie spricht sich aus in den Tempelbauten ihrer Sommerresidenz in Jehol (Jê-ho = Ch'êng-tê-fu). Das Privatleben des Kaisers ist aber völlig unabhängig von seiner politischen Stellungnahme.

249 Mêng-tse lib. III, 2, cap. IX.

250 *In der lamaistischen Anschauung wurde er als eine* Re-Incarnation *des* Mañjuśrî betrachtet.

251 Hierüber: de Groot, The militant spirit of the Buddhist clergy in China, T'oung-pao 1891.

252 Schon die T'ai-p'ing-chiao (s. I. Teil, Kapitel XIII, Seite 200) zu Ende der Han-Zeit hat als taoistische Secte auch buddhistische Züge aufzuweisen gehabt. Ausgesprochen buddhistischen Charakter trug die „Gesellschaft des Weißen Lotus" (Pai-lien-chiao), welche bei den Rebellionen von 1566 und 1622 in der Ming-Zeit politisch tätig war. — Über die Entstehung des „Weißen Lotus" und andrer Geheimgesellschaften siehe de Groot, Sectarianism.

253 „Der chinesische Buddismus besteht aus 5 Teilen Chinesentum, und zwar davon 3 Teilen Taoismus und 2 Teilen Confucianismus, 3 Teilen indischen Kulturgutes und 2 Teilen eigentlichen Buddhismus." (Faber.)

254 Die Ähnlichkeit der Gedanken — die freilich nur eine Ähnlichkeit auf den ersten Blick ist und sich bei genauer Prüfung als eine Übereinstimmung in den Resultaten erweist, die von ganz verschiedenem Ausgangspunkte aus gewonnen werden und in den Motiven vollkommen entgegengesetzt sind —, besonders die Factoren des Negativismus und der (an sich unchinesischen) Askese in beiden Systemen, hat später — wohl erst im IV. Jahrhundert — auch bei den Chinesen zu einer Verknüpfung der Personen ihrer Stifter geführt in Legenden, nach denen sowohl Buddha nach China gekommen als auch Lao-tse nach Indien gewandert sein soll. Buddha wurde vom jüngeren Taoismus als der in Indien wiedergeborene Lao-tse angesehen, und Lao-tse habe nach seinem Verschwinden aus China die Länder des Westens zu seiner Lehre bekehrt. (Vergl. I. Teil, Kapitel XII, Seite 181.) — Schon Senart (Essai sur la légende du Bouddha, *Paris 1882*) *hat das Leben Buddhas als einen Sonnenmythus deuten wollen* (*s. o.* Anm. 35). De Groot faßt den Buddhismus im Sinne seines „Universismus" als eine Naturlehre auf. Buddha sei ein Vertreter der Sonne, die die Menschheit beleuchtet. Jede aufgehende Sonne sei ein neuer Buddha. „So sind in der Vergangenheit unzählige Sonnen als Bodhisattvas erschienen, haben die Wesen zur Seligkeit geführt und sind als Buddhas ins Nirvâṇa gesunken." Nirvâṇa sei gleichbedeutend mit dem taoistischen „Wu-wei" (tatsächlich wird der Begriff des Nirvâṇa in chinesischer Übersetzung auch mit wu-wei wiedergegeben; die Vorstellungen in der Lehre Buddhas und Lao-tse's sind aber nicht in Beziehung zu setzen). Buddha handle auch nicht; wie der taoistische Heilige sitze er da und leuchte. — Diese Theorie vom „universistischen Charakter des Mahâyâna-Buddhismus" *hat de Groot ausgeführt in: Der Thâpa, Abh. d. Akad. d. Wiss. Berlin,* 1919. Sie bildet einen Teil seiner Hypothese, nach der sich ihm Tao-Lehre und Buddha-Lehre als Zwillingskinder einer gemeinsamen asiatischen Uranschauung des Universums darstellen, der vielleicht auch die Religion von Babylon angehört hat.

255 Hierzu: Grube, Die chinesische Volksreligion und ihre Beeinflussung durch den Buddhismus, Globus 1893.

256 Vergl. hierzu: H. Hackmann, *Buddhism as a religion* (Probsthain, Orient. Ser. 1910), pg. 237; L. Wieger, Bouddhisme chinois, Introduction, pg. 102 ffg. — Einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis der Secten hat H. Hackmann gegeben: Die Schulen des chinesischen Buddhismus, MOS. 1911.

257 S. u. Kapitel XV, Seite 504 ffg.

258 S. o. Kapitel VII, Seite 401.

259 S. o. Kapitel VI, Seite 383.

260 Die San-lun sind: das Mâdhyamika-śâstra (= Chung-lun) und das Dvâdaśa-nikâya-śâstra (= Shih-er-mên-lun) des Nâgârjuna und die Śata-śâstra (= Po-lun) des Âryadeva.

261 Das gleiche Dogma kehrt auch bei andren Schulen wieder, so Nr. III und VI.

262 Nach dem Grundsatze: „Ohne Wissen gibt es keine Meditation; ohne Meditation gibt es kein Wissen. Wer beides, Wissen und Meditation, hat, ist nahe dem Nirvâṇa."

263 Dies sind vor allem: das Amitâbha-vyûha (= Wu-liang-shou-ching), ins Chinesische übersetzt 252 durch Saṅghavarman (= Sêng-k'ai); das Sukhâvatī-vyûha (= A-mi-t'o-ching), übersetzt 402 durch Kumârajîva (= T'ung-shou); das Amitâyur-dhyâna-sûtra (= Kuan-wu-liang-shou-ching), übersetzt 424 durch Kâlayaśas (= Shih-chêng).

264 So heißt es, daß die Ch'an-Secte „ihre Fußspur vernichtet und im leeren Raume wandelt" (chüeh-chi k'ung-hsing).

265 So lautet eine charakteristische Erzählung: Der Meister Tan-ka nahm einst auf einer Winterreise ein hölzernes Buddha-Bildnis und machte sich damit ein wärmendes Feuer. Ein Vorübergehender schalt ihn wegen des Frevels. Er antwortete: „Ich will nur die Buddha-Essenz aus der Asche gewinnen." Der Andre ottete: „Was wird ein hölzerner Schädel Buddha-Essenz enthalten?", und Tan-ka sagte darauf gelassen: „Was schiltst du mich also?"

266 Ein Beispiel dieser Gesinnung war in Japan der durch seinen beißenden Spott berühmte Abt Ik'-kyû (1394—1481).

267 Vergl. hierzu: Okakura Kakuzo, Das Buch vom Thee (Insel-Bücherei, Nr. 274). — Sehr bezeichnend ist eine Parabel aus der Sung-Zeit, in der die Ästhetik sich auf den Standpunkt des Taoismus stellt: „Śâkyamuni, Confucius und Lao-tse saßen gemeinsam vor einem Kruge Essig — dem Symbol des Lebens. Jeder tauchte seinen Finger in die Flüssigkeit, um sie zu kosten. Der real denkende Confucius fand sie sauer, Buddha nannte sie in seinem Pessimismus bitter, Lao-tse als Ästhet der Lebenskunst aber erklärte sie für süß." (!)

268 Über die Geschichte der Zen-Secte in Japan s. u. Kapitel XV, Seite 508. Vergl. auch H. Haas, Die contemplativen Schulen des japanischen Buddhismus; Mitt. d. dtsch. Gesellsch. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens, Tôkyô 1905.

269 S. u. Kapitel XV, Seite 505.

270 S. u. Kapitel XIV.

271 Bezüglich der besonderen Dogmatik und der Entwicklung der Hierarchie des Lamaismus in Tibet siehe Kapitel XIV.

272 Als ein Beispiel mag die Erklärung des magischen Spruches „Om-mani-padme-hum" aus dem mongolischen Bodhi-mör dienen: „Om-ma-ni-pad-me-hum! Diese sechs Silben vereinigen das Wohlgefallen aller Buddhas auf einen Punkt und bilden die Wurzel aller Lehre. Sie sind der Hauptspruch, in dem der Inbegriff aller Weisheit und alles Wissens vereinigt ist, und zugleich der Weg zur Rettung. — Der Berg Sumeru *ließe sich wohl in einer Wagschale abwägen.* Das große Weltmeer ließe sich wohl tropfenweise erschöpfen. Die unermeßlichen Wälder, in Asche verwandelt, *ließen sich stäubchenweise zählen. Eine Einfassung*

von 100 bere (ein Wegemaß von 8 Rufweiten) im Umfange, mit feinsten Samenkornern gefullt, von denen täglich nur eines herausgenommen würde, könnte am Ende leer werden. Aber die Tugenden, die ein einmaliges Aussprechen der 6 Silben bewirkt, sind durchaus unberechenbar. — Om vernichtet die Qual des Geborenwerdens und Sterbens bei den Göttern; ma vernichtet die Qualen im Reiche der Geister; ni vernichtet die Qualen von Geburt, Krankheit, Alter und Tod bei den Menschen; pad vernichtet die Qual der gejagten und verfolgten Tiere; me vernichtet die Qual des Hungerns und Durstens der Preta; hum vernichtet die Qualen der heißen und kalten Höllenreiche. — Diese 6 Silben enthalten das Lob aller Buddhas, die Summe der Lehre, die Grundlage alles Seins. Om verleiht den Segen der Selbstaufopferung bis über die Grenze der Persönlichkeit; ma den Segen der Geduld bis über die Grenze des eigenen Willens; ni den Segen der Keuschheit bis über die Grenze aller Begierde; pad den Segen der Selbstbeschauung bis über die Grenze des Wissens; me den Segen der prüfenden Vorsicht bis über die Grenze des Fassens und Begreifens; hum den Segen der höchsten Weisheit bis über die Grenze der äußersten Concentration. — Om ist die Fülle der geistigen Weisheit; ma die Fülle der erbarmenden Gnade; ni der Leiter der 6 Wesensgattungen; pad der Vertilger aller Angst und Qual; me der Vernichter aller Sünden und Ärgernisse; hum die Vereinigung alles Trefflichen und Vollkommenen in einem Punkte. — Möchten durch den Segen der 6 Silben alle Bewohner des Schneelandes (Tibet) den Weg der Errettung finden! Sie sind die Wurzel aller Erkenntnis, die Leiter zur Wiedergeburt als höhere Wesen, das Tor, das die schlimmen Geburten verschließt, das Schiff, das aus dem Orcilang (= saṃsâra) hinuberfuhrt, die Leuchte, welche die schwarze Finsternis erhellt, der Besieger der 5 Übel, das Flammenmeer, das die Sünden verzehrt, der Hammer, der alle Qual zerschlagt, der Freund und Begleiter zur Bekehrung."

273 Mittel zur Erlangung der höchsten Erkenntnis sind im Śivaismus nicht nur Meditation und Askese, Tugend und Frömmigkeit, sondern auch Zauberriten und Beschwörungen sowie der Genuß von Fleisch und berauschenden Getränken, Geschlechtsverkehr und sexuelle Excesse.

274 „Cette horde grimaçante et obscène de génies monstrueux, multimmes et polycéphales, jonglant avec des jouets ou des armes." (Wieger, Bouddhisme chinois, pg. 101.)

275 Es wurde noch unter Kaiser Ch'ien-lung ein Tantra-sûtra verfaßt, das dazu dienen sollte, durch Beschwörung Regen herbeizuführen, das Ta-yün-lun-ch'i-yü-ching von 1780.

276 Man hat darin einen Taufact sehen wollen, der im Nördlichen Buddhismus durch christliche Beeinflussung eingefuhrt worden sei. — Über die Ähnlichkeiten im Kult des Lamaismus und der Katholischen Kirche siehe Kapitel XIV, Seite 495.

277 Pai-ma-szu und Fa-yün-szu. (S. o. Kapitel X, Seite 433.)

278 Einige vor ihnen wurden schon im vorigen Kapitel genannt, wie das Kloster Kao-ming-szu auf dem T'ien-t'ai-shan südlich Ning-po für die T'ien-t'ai-Secte; das Kloster Hui-chü-szu auf dem Pao-hua-shan östlich Nan-king für die Lü-tsung; das Kloster des Bodhidharma und seiner Nachfolger auf dem Huang-mei-shan nördlich Chiu-chiang-fu; das Kloster Tz'u-ên-szu für die Fa-hsiang-tsung. — In der Nähe von Ning-po und Hang-chou hatte die Ch'an-Secte ihre Hauptklöster: T'ien-t'ung-szu auf den T'ai-po-shan, A-chou-wang-szu (Aśoka-Kloster). Wan-shou-szu auf den Ching-shan, Ch'an-yüan-szu auf den Hsi-t'ien-mu-shan, Ling-yin-szu und Ching-tz'u-szu.

279 Die Legende erzählt, daß Samantabhadra (= P'uhsien), auf einem weißen Elefanten aus Indien kommend, sich am Berge Ê-mi niederließ. Am Fuße des Berges liegt das Kloster Wan-nien-szu. Ein Steintreppenweg führt zum Gipfel,

auf dem prächtige Tempel in der Ming-Zeit errichtet wurden, die später durch Brände zerstört wurden. Heute sind die meisten der Bauten verfallen. Der Berg ist das Ziel vieler Pilger. Die großartige Landschaft mit der gegen Osten steil abfallenden Bergwand, an der Grenze zwischen Kulturland und Gebirgseinöde, ist von den chinesischen Dichtern oft besungen worden, so auch von Li T'ai-po.

280 So Ta-chiao-szu, Chêng-chiao-szu, Pi-yun-szu.

281 S. o. Kapitel VIII, Seite 416.

282 S. I. Teil, Kapitel XVI, Seite 230.

283 Sie führen verschiedene Titel: Sêng-hui = Superintendent für die Klöster im Bereich eines Districtes (hsien); Sêng-chêng im Bereiche eines Departements (chou); Sêng-kang im Bereiche einer Präfectur (fu).

284 In Korea haben die Monche, wie die ganze Bevölkerung, weiße Kleidung. In Korea tragen sie auch Bärte, wahrend sie in China und Japan stets bartlos sind.

285 Als Gesetz gelten die 58 Gebote im Brahmajâla-sûtra (= Fan-wang-ching). Vergl. de Groot, Le Code du Mahâyâna, Amsterdam 1893.

286 108 ist eine heilige Zahl im Buddhismus.

287 Siehe I. Teil, Kapitel XVII, Seite 240 u. Anm. 328.

288 S. u. Kapitel XV, Seite 514.

289 Sarat Chandra Das, A brief sketch of the Bon-pa-Religion of Tibet, Journ. of the Buddhist Texts Soc., 1893; Grunwedel, Der Lamaismus (Kultur der Gegenwart), pg. 140.

290 Die Berichte bei Sanang Setsen (von 1662) von einer älteren Geschichte des Buddhismus in Tibet sind als unhistorische Constructionen anzusehen. — Der tibetische Historiker Târanâtha (1573—1608) schrieb die Geschichte des Buddhismus in Indien, übersetzt von A. Schiefner, Petersburg 1869. Der Lama hJigs-med-nam-mkha (um 1800) schrieb die Geschichte des Buddhismus in der Mongolei (Hor-c'os-hbyung), übersetzt von G. Huth, Straßburg 1892—96.

291 Diese Beziehung gab außer der religiösen Beeinflussung auch den Anlaß zur Übertragung des Schriftwesens von Tibet nach der Mongolei. Eine solche geschah zuerst durch einen Priester aus Sa-skya (Sa-skya-Paṇḍita), der 1245—52 am Hofe des Mongolen-Hân's weilte, nach dem Vorbilde der uigurischen Schrift. Dann machte Phags-pa-Lama unter Hubilai den Versuch, die tibetische Schrift bei den Mongolen einzuführen (Phags-pa-Alphabeth). Schließlich wurde durch C'os-kyi-hod-zer, den zweiten Nachfolger des Phags-pa zu Sa-skya, um 1300 die vom Uigurischen abgeleitete Schrift erfunden, die dann für das Mongolische üblich blieb und in modificierter Form später auch auf das Mandschu angewandt wurde.

292 Hubilai verlieh dem Phags-pa-Lama den Titel „Kaiserlicher Lehrer" (Ti-shih = hagan-u bakši).

293 Umgekehrt wurde dem Guši-Hân vom Dalai-Lama der Ehrentitel Nomen-Hân (tibetisch: c'os-kyi-rgyal-po = dharma-râja = fa-wang) verliehen.

294 Pan-c'en ist eine Zusammenziehung des indischen Paṇḍita (Gelehrter) und des tibetischen c'en-po (groß); rin-po-c'e entspricht dem mongolischen erdeni (Kostbarkeit).

295 Im einzelnen ist die Geschichte der Dalai-Lama eine höchst verworrene. Sie hat für die religiöse Entwicklung nur geringe Bedeutung. Die Träger dieser Würde waren zumeist in unmundigem Kindesalter nur Puppen in der Hand ihrer Umgebung. Mehrere von ihnen wurden ermordet, vergiftet, erwürgt, bevor sie eine Selbständigkeit erlangten. Einige aber haben auch eine erhebliche Rolle in der Politik ihres Landes gespielt. — Näheres darüber siehe bei Schulemann, Die Geschichte der Dalailamas, 1911.

296 Als Tibet in äußere Beziehungen zu Rußland trat, regierte dort die *Kaiserin Katharina. Man erblickte in ihr eine Incarnation der Göttin Târâ, der* Śakti des Padmapâṇi. Diese Vorstellung blieb auch bestehen, als später ein Kaiser den russischen Thron innehatte.

297 Der 4. Dalai-Lama war entdeckt worden in dem Kinde eines mongolischen Fürsten der Tümed. Er wurde in seiner Heimat erzogen und ließ, als er mit 14 Jahren nach Lha-sa übersiedelte, einen Stellvertreter in der Mongolei zurück. Dieser war der erste Maidari-Hutuktu (1602—35). Sein Nachfolger (1635—1723) begründete das Kloster in Urga. — Târanâtha ist ein Beiname des Maitreya.

298 Der chinesische Kaiser kann einem Würdenträger der lamaistischen Kirche die Wiedergeburt in einem bestimmten Lande oder besonderer Eigenschaft verbieten (!).

299 *Sie wurden während des Boxer-Aufstandes von den europäischen Truppen* verbrannt (!).

300 Man unterscheidet eine Schwarze Ausgabe von Lha-sa und eine Rote Ausgabe von Peking. Von der ersteren sind Exemplare in Berlin und London, von der letzteren in Paris und Petersburg vorhanden. — Eine mongolische Übersetzung des Kan-jur wurde 1604—34 ausgeführt, dann 1723—25 revidiert, ist aber nicht zum Druck gekommen (S. Anm. 299).

301 Nach diesem tibetischen Epos ist der mongolische Geser-Hân angefertigt worden, der 1716 in Peking gedruckt wurde.

302 Die Weiße und Grüne Târâ haben sich in der chinesischen und nepâlesischen Gemahlin des Königs Srong-tsan-gam-po incarniert. Auch die Äbtissinnen zweier *Nonnen-Klöster in Tibet werden als ständige Reincarnationen der beiden Târâ's* angesehen. (Vergl. auch Anm. 296.)

303 Vergl. O. Franke, Beschreibung des Jehol-Gebiets, 1902.

304 Eine ausführliche Beschreibung des Wu-t'ai-shan und seiner Tempel enthält Edkins, Religion in China, pg. 223—246.

305 Diese Vermutung wurde von dem Lazaristen Huc, der 1845 nach Lha-sa kam, ausgesprochen. Der Jesuit Premare bezeichnete die Imitation des katholischen Kultes in Tibet als ein Werk des Teufels. — Man hat zur Erklärung auch auf die angebliche Mission des Apostels Thomas in Indien und China hingewiesen.

306 Der erste Europäer, der unsres Wissens nach Tibet kam, war Fra Odorico *da Pordenone, der seinen Rückweg von China im Jahre 1330 durch dieses Land* nahm, der dort auch „Missionare" (ohne Angabe welcher Art) vorfand.

307 Es darf bei dieser Frage, ebenso wie bei den Ähnlichkeiten zwischen der Buddha-Legende und dem Leben Jesu, auch nicht vergessen werden, daß umgekehrt manche Formen des christlichen Kultes von älteren orientalischen Vorbildern abgeleitet waren, die ihrerseits auch Entlehnungen aus indischer Sphäre bedeuten können. — Jedenfalls ist es zuviel behauptet, wenn gesagt wird, daß Tsong-kha-pa für sein System den Kult und die Organisation der Katholischen Kirche annahm. (Vergl. E. Eitel, Three lectures on Buddhism, pg. 46, auch pg. 30 und 15.)

308 Der Buddhismus besaß nur eine Litteratur in chinesischer Sprache, deren *Erlernung für seine japanischen Anhänger unerläßlich war. Dieser Umstand* ist in erster Linie bedeutsam geworden für die enge Verbindung chinesischer Bildung und Wissenschaft mit der Verbreitung der buddhistischen Lehre in Japan. Er ist auch maßgebend gewesen für die eigenartige Entwicklung von Sprache und Schrift in Japan zu jenem verwickelten sino-japanischen System, das die buddhistischen Mönche erfanden und beim Volke verbreiteten. (Vergl. auch I. Teil, Kapitel XIX).

309 Die Verwendung dieser Silbenschrift war dann freilich nicht die, welche man von ihr hätte erwarten sollen. Zwar entstand nun eine rein-japanische Kunstprosa, die vom Chinesischen unabhängig war, aber das religiöse Interesse *mußte die Verbindung mit den chinesischen Werken festhalten.* So wurde durch den buddhistischen Einfluß die einheitliche Anwendung der Kana und die Ausbildung einer rein-japanischen Litteratur verhindert. Ein eigentümlicher Proceß vielfältiger Vermischung der japanischen und chinesischen Elemente führte zu einer neuen Sprachform, zu deren Wiedergabe die chinesische Zeichenschrift unentbehrlich blieb. (Ausführliches über die Entstehung der sino-japanischen Mischsprache: F. E. A. Krause, Aufgaben und Methoden der Sinologie; Sprache und Schrift in China und Japan, 1919.)

310 *Der Letztere wird daher von der intoleranten Nichi-ren-Secte als Heiliger* verehrt unter dem Namen Sei-shô-kô.

311 S. I. Teil, Kapitel XIX.

312 S. o. Kapitel XII, Seite 459.

313 Die Yû-zû-nem-Butsu stellt eine Vereinigung der Ke-gon-Secte mit den *Lehren der Jô-do dar (s. u.).*

314 Namentlich die beiden Hon-gwan-ji-Tempel in Kyô-to.

315 Nach einer japanischen Legende soll Bodhidharma (Daruma), der Begründer der Meditations-Schule, selbst zur Zeit des Prinzen Shô-toku als Bettler in Japan erschienen und dort nach Verkündigung seiner Lehre gestorben sein.

316 *S. o. Kapitel XII, Seite 468.*

317 S. o. Kapitel XII, Seite 464.

318 Diese sind: Ken-nin-ji, Ken-chô-ji, To-fuku-ji, En-gaku-ji, Nan-zen-ji, Dai-toku-ji, Myô-shin-ji, Ten-ryû-ji, Ei-gen-ji, Sô-koku-ji in Kyô-to und Kamakura.

319 *Nach einer japanischen Legende soll er Sonne und Mond verschluckt* haben, so daß sein Leib durchscheinend wurde.

320 Er gilt als Gott des Gedächtnisses, weil er die Reden Buddhas aufzeichnete.

321 Der Hilfesuchende reibt die Stelle der Statue des Bin-zu-ru, wo er sein Leiden verspürt.

322 *Sie sind rot und schwarz dargestellt; daher heißen sie im Volksmund* Aka-oni und Aoi-oni der Rote und der Schwarze Teufel.

323 Über die Vier Welthüter (lokapâla) s. o. Kapitel IX, Seite 421.

324 S. o. Anm. 213. — Die Vermengung mehrerer Figuren ist auch sonst in Japan häufig. Fu-dô wird stets in schrecklicher Gestalt dargestellt, mit einem Schwert und von Flammen umgeben, auch als ein um ein Schwert geringelter Drache. Der Name, der den Buddha Akṣobhya bezeichnet, ist auf den furchtbaren Śiva übertragen worden. Als Rächer böser Taten hat Fu-dô gewöhnlich zwei Begleiter, Kon-ga-ra Dô-ji und Sei-ta-ka Dô-ji. — Śiva *tritt auch auf* als der Unersättliche (Acala = Mu-gen-soku).

325 S. I. Teil, Kapitel XVIII, Seite 247. Unter ihnen erscheint abermals Bi-sha-mon (= Vaiśramaṇa), der Welthüter im Norden, in der Eigenschaft als Gott der Stärke und Tapferkeit. Ben-ten, die Göttin der Musik, Freude, Schönheit und Liebe, ist die indische Sarasvatî. Ho-tei, der Gott des Behagens und der Zufriedenheit, wird mit Maitreya (Mi-roku) identificiert. Dai-koku bedeutet Mahâ-kâla (= Śiva), der hier als ein Gott des Reichtums auftritt. Fuku-roku-jû und Jû-rô-jin sind die *taoistischen Genien des Glückes und Langen* Lebens. E-bi-su endlich ist der shintôistische Gott des Fischfanges, der Nahrung und des Handels.

326 Dies lediglich, weil die Zeichen, mit denen das japanische Ô-kuni geschrieben werden, sino-japanisch Dai-koku gelesen werden (obgleich Dai-koku als Wiedergabe von Mahâ-kâla eine andre Schreibung hat).

327 Allerhand Material zum Gespensterglauben des japanischen Volkes enthalten die Schriften von Lafcadio Hearn, vor allem Kwai-dan.

328 Diese sind: Himmel (ten-jô-dô), Menschenwelt (nin-gen-dô), Dämonenreich (shu-ra-dô), Tierreich (chiku-shô-dô), Ort der Hungrigen Gespenster (goki-dô), Hölle (ji-goku-dô).

329 Im Gegensatze zu den im Tempelinneren aufgestellten Kultbildern heißt eine Buddha-Statue im Freien ein Nure-Botoke (nureru = naß werden).

330 Daher bedeutet „das Kopfhaar scheren" (tei-hatsu suru) soviel wie *Mönch werden*.

331 Auch andres Fleisch wird gegessen. So verkauft man Wildpret unter der Bezeichnung „Berg-Walfisch" (yama-kujira), um es auch den Buddhisten erlaubt erscheinen zu lassen.

332 Als Gelubde übernimmt man „hundertmaligen Tempelbesuch" (hyaku-do-mairi) und führt dies auf leichte Weise aus, indem man vor dem Tempel immer einen Schritt vorwärts und einen rückwärts tut, wobei jede Annäherung als ein neuer Besuch des Heiligtums gerechnet wird.

333 Hierüber: O. Franke, Ein buddhistischer Reformversuch in China, T'oung-pao, 1909.

334 Das gleiche Bestreben zeigt sich auch in der oberflächlichen und unverstandenen Beschäftigung Vieler mit Gegenständen Ostasiens, vor allem in der *Modekrankheit der Schwärmerei für die Philosophie des Lao-tse*.

335 Dieser Grundsatz lag auch schon der eklektischen Vernunftreligion zugrunde, die Kaiser Akbar in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts in seinem indischen Reiche begründete, die nicht nur einen Ausgleich des Gegensatzes von Islâm und Hinduismus erstrebte, sondern einen großartigen Versuch darstellte zur Schaffung einer *Lehre*, die auf der Basis eines ethischen Rationalismus, frei von allem religiösen Fanatismus, für die gesamte Menschheit der Erde Geltung haben sollte.

336 Für den letzten Abschnitt ist benutzt worden der Aufsatz von R. Stübe, Indien und der Westen in „Licht des Ostens", 1922.

IMPERIAL

*Es erscheint gleichzeitig mit diesem Werke im gleichen Verlag das im Vorwort erwähnte Beiheft:*

# TERMINOLOGIE

UND NAMENVERZEICHNIS ZU RELIGION UND PHILOSOPHIE OSTASIENS

Beiheft zu

# JU-TAO-FO

DIE RELIGIÖSEN UND PHILOSOPHISCHEN SYSTEME OSTASIENS

VON

DR F. E. A. KRAUSE

200 Seiten Gr.-8°. Handschriftlich in lithographischer Wiedergabe. Grundpreis steif broschiert . . . M. 3,—

Die Abnahme des Buches verpflichtet nicht zu der des Beiheftes, das eine fachwissenschaftliche Ergänzung des Inhaltes vorliegenden Werkes bildet. (Siehe Vorwort Seite 11.)

VERLAG VON ERNST REINHARDT / MÜNCHEN

# GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE IN EINZELDARSTELLUNGEN

## HERAUSGEGEBEN VON GUSTAV KAFKA

Die mit einem Stern versehenen Bände sind bis zum Frühjahr 1923 erschienen, die weiteren Bände werden in rascher Folge erscheinen. Die beigesetzten Preise sind Grundzahlen, die mit der Schlüsselzahl des Börsenvereins multipliziert werden. Für das Ausland gelten diese Grundpreise als Schweizer Franken. Die Grundzahlen der weiteren Bändchen werden je nach dem Umfang sich zwischen M. 3,— und M. 5,— bewegen. Ein Einheitspreis ließ sich leider nicht aufrechthalten.

1. Das Weltbild der Primitiven: Priv.-Doz. Dr. F. Gräbner, Bonn.
2. Indische Philosophie: Prof. Dr. O. Strauß, Kiel.
3. Philosophie des Judentums: Prof. Dr. H. Redisch, Wien.

*4. Philosophie des Islam: Prof. Dr. Max Horten, Bonn; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.

5. Chinesische Philosophie: Priv.-Doz. Dr. F. E. A. Krause, Heidelberg.

*6. Die Vorsokratiker: Professor Dr. Gustav Kafka, Dresden; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.

*7. Sokrates, Platon und der Sokratische Kreis: derselbe; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.

*8. Aristoteles: derselbe; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.

9. Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden, und Prof. Dr. Hans Eibl, Wien.

*10. 11. Augustin und die Patristik: Prof. Dr. Hans Eibl, Wien; brosch. M. 5,50, geb. M. 7,—.

12. 13. Thomas von Aquin und die Scholastik: Prof. Dr. Artur Schneider, Frankfurt a. M.

*14. Die philosophische Mystik des Mittelalters: Dr. Joseph Bernhart, München; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.

15. Die Philosophie der Renaissance: Priv.-Doz. Dr. Aug. Rickel, Marburg.

*16. 17. Descartes und die Fortbildung der Kartesianischen Lehre: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.

*18. Spinoza: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.

19. Leibniz: Prof. Dr. Alfred Kastil, Innsbruck.

20. Bacon und die Naturphilosophie: Prof. Dr. Walter Frost, Riga.

*21. Hobbes und die Staatsphilosophie: Prof. Dr. Richard Hönigswald, Breslau.

*22. 23. Locke, Berkeley, Hume: Prof. Dr. Robert Reininger, Wien; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.

24. Die englische Aufklärungsphilosophie: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel.

*25. Die französische Aufklärungsphilosophie: Priv.-Doz. Dr. O. Ewald, Wien; brosch. ca. M. 3,—, geb. M. 3,50.

26. Die deutsche Aufklärungsphilosophie: Prof. Dr. Günther Jacoby, Greifswald.

*27. 28. Kant, seine Anhänger und seine Gegner: Prof. Dr. Robert Reininger, Wien; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.

*29. Fichte: Prof. Dr. Heinz Heimsoeth, Marburg; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.

30. 31. Schelling und die romantische Schule: Dr. H. Knittermeyer, Bremen.

32. 33. Hegel und die Hegelsche Schule: Prof. Dr. W. Moog, Greifswald.

34. Schopenhauer: Prof. Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M.

35. Herbart u. seine Schule: Prof. Dr. G. Weiß, Jena.

36. Lotze und Fechner: Prof. Dr. Max Wentscher, Bonn.

37. Nietzsche: Prof. Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M.

38. Der Materialismus des 19. Jahrhunderts: Prof. Dr. Aug. Gallinger, München.

39. Comte u. der Positivismus: Prof. Dr. M. Schinz, Zürich.

40. Mill und der Empirismus: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest.

VERLAG VON ERNST REINHARDT / MÜNCHEN

## *Schriften von Professor Friedrich Heiler:*

DER KATHOLIZISMUS, seine Idee und seine Erscheinung. Von Fr. Heiler, o. Prof. der Religionsgeschichte in Marburg.

Völlige Neubearbeitung der schwedischen Vorträge über „Das Wesen des Katholizismus". XXXVIII u. 704 Seiten. Grundzahl brosch. M. 13,—, geb. M. 15,—.

DAS GEBET. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. Von Friedrich Heiler.

Funfte Auflage. 622 S. Brosch. Gz. M. 8,—, Halbl. Gz. M. 10,—.

Ende 1924 erscheint: SADHU SUNDAR SINGH. Umfang etwa 200 S.

Bisher wurde dieser merkwurdige Inder nur vom Standpunkt des Pietismus aus behandelt. Heiler sucht ihm zum ersten Male vom Standpunkte des Religionshistorikers aus gerecht zu werden und weist nach, daß er eine eigenartige Verschmelzung christlicher und indischer Frömmigkeit darstellt, die ernste Beachtung verdient.

DIE BUDDHISTISCHE VERSENKUNG. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Von Friedrich Heiler.

Zweite Auflage. 100 S. Grundpreis M. 2,—.

URTEILE:

Prof Hugo Koch in der „Theologischen Literaturzeitung" 1923 Nr. 7: Die Vorzüge . . H scher Forschung und Darstellung sind: umfassende Beherrschung von Quellen und Literatur, tiefes Eindringen bis auf den Grund der Fragen und Erscheinungen, liebevolles Einfühlen in alle Formen der Frömmigkeit, Verständnis *für die mannigfachen Regungen und Stimmungen einer religiösen Seele*, Herausfinden der treibenden Kräfte, des Wertvollen und Bleibenden in der Flucht der Erscheinungen, die Gabe, eine Sache von allen Seiten zu beleuchten, und auch in Entartungen noch einen gewissen Kern von Berechtigung zu entdecken, glänzende Sprache . . . . So wird der Leser auf weiten Strecken von der Darstellung förmlich hingerissen".

AUS DER WELT CHRISTLICHER FRÖMMIGKEIT.
Herausgegeben von Friedrich Heiler.

Band 1: Friedrich Heiler, Katholischer u. evangelischer Gottesdienst. 48 S. Grundzahl M. 0,70.
Band 2: Leonhard Fendt, Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas. 253 S. Grundzahl M. 3,—, geb. M. 4,—.
Band 3: Karlfried Fröhlich, Die Reichgottesidee Calvins. *58 S. Grundzahl M. —,80.*
Band 4: Hermann Bechmann, Evangelische u. katholische Frömmigkeit im Reformationsjahrhundert, dargestellt an Martin Luther und Teresa di Jesu. 100 Seiten. Grundzahl M. 1,20.
Band 5: Leonhard Fendt, Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts. 386 Seiten. Grundzahl M. 5,—, Hlwd. M. 6,—.
Band 6: Grete Lüers, Madonnenverehrung mittelalterlicher Nonnen. *64 S. Grundzahl M. 1,—.*

Die Bände 1 bis 4 dieser Sammlung sind im Verlag Chr. Kaiser in München, die Bände 5 und 6 sowie die Fortsetzung sind im Verlage von Ernst Reinhardt in München erschienen.