

ICH UND ERLÖSUNG IM BUDDHISMUS¹

von Lambert Schmithausen

Eine der eigentümlichsten Lehren des Buddhismus ist gewiß die, daß es keine Seele gebe, keinen unvergänglichen festen Kern der Persönlichkeit, kein wahres Ich oder Selbst, keinen *Ātman*; daß der Mensch vielmehr nur ein Bündel sich beständig modifizierender, vergänglicher — und das heißt für den Buddhisten: leidvoller — Faktoren sei. Aber kann diese Lehre, wie es vor allem in populäreren Darstellungen häufig geschieht, pauschal für den gesamten Buddhismus in Anspruch genommen werden? Vor allem: wurde sie schon vom ursprünglichen Buddhismus, womöglich vom Buddha selbst, vertreten? Und folgt aus der Leugnung eines wahren Selbstes nicht, was manche Gelehrte bereits aus dem Terminus *Nirvāṇa* — „Erlöschen“ — heraushören zu dürfen glaubten: daß das eigentliche Ziel des Buddhismus, die Erlösung, nichts anderes sein kann als schlechthinige Vernichtung? Denn wäre das *Nirvāṇa* — die Erlösung — nicht bloße Vernichtung, sondern ein positiver Zustand, in welchem man in irgendeiner Form weiterbesteht, so müßte doch, so sollte man meinen, irgendeine *Kontinuität* zwischen dem *Nirvāṇa* und der irdischen Person bestehen. Wäre aber damit nicht eine Konstituente der irdischen Person gefordert, die auch im

¹ Dieser Vortrag wurde, in geringfügig abweichender Form, am 28. 1. 1967 als Antrittsvorlesung an der Universität Münster gehalten. — In den Anmerkungen, die (abgesehen von Anm. 2, 7, 13, 21, 25, 35 und 63) nur Belege enthalten, werden folgende Abkürzungen verwendet:

- BS = Buddhahūmisūtraśāstra, Taishō-Ausgabe des chinesischen Tripiṭaka, Nr. 1530
CBN = Th. STCHERBATSKY, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa* (Reprint The Hague 1965)
GPh = E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie* I (Salzburg 1953), II (ebd. 1956)
HBI = É. LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien* (Louvain 1958)
MK = (Mūla)Madhyamaka-kārikā des NĀGĀRJUNA. Benutzte Ausg.: Madhyamakaśāstra, ed. P. L. VAIDYA (Darbhanga 1960) Übersetzungen: PhB, 178ff (Auswahl); CBN, 71ff (Kap. I u. XXV); vgl. ferner unter Pr die Werke von DE JONG, MAY und SCHAYER
N = L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Nirvāṇa* (Paris 1925)
PhB = E. FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus* (Akademie-Verlag, Berlin ²1958)
Pr = *Prasannapadā* des CANDRAKĪRTI (Kommentar zu MK). Benutzte Ausg.: s. MK. Übersetzungen: CBN, 81ff (Kap. I u. XXV); J. W. DE JONG, *Cinq chapitres de la Prasannapadā* (Paris 1949); J. MAY, *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti* (Paris 1959); ST. SCHAYER, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā* (Krakow 1931)
RGV = *Ratnagotravibhāga* (Uttaratantra). Ausg. E. H. JOHNSTON, *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra* (Patna 1950). Übers.: J. TAKASAKI, *A Study on the Ratnagotravibhāga*. Serie Orientale Roma XXXIII (Roma 1966)
Si = (Vijñaptimātratā-)Siddhi des HSÜAN-TSANG, Taishō-Ausg. des chin. Tripiṭaka, Nr. 1585. Übers.: L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Vijñaptimātraśāstra* (La Siddhi de Hiuan-tsang) (Paris 1928—29)

Nirvāṇa fortbesteht, also unvergänglich und somit der Ātman ist? Oder läßt sich eine solche Kontinuität auch auf der Basis der Lehre vom *Fehlen* eines beharrlichen Selbstes entwickeln?

Bei der Beantwortung dieser Frage möchte ich im Sinne der historischen Reihenfolge mit der Lehre des Urbuddhismus beginnen. Anschließend soll gezeigt werden, welche Explikationen und Entwicklungen die Lehre des Buddha in der buddhistischen Tradition erfahren hat, zunächst in den wichtigsten Richtungen des Hinayāna (des kleinen oder minderwertigen Fahrzeugs, in dem es nur um die eigene Erlösung geht), und dann in den Schulen des Mahāyāna (des großen Fahrzeugs, das auch die anderen in das Erlösungsziel einschließt).

I. Der Urbuddhismus

Was die Frage der Erlösung, des *Nirvāṇa*, angeht, so scheinen sich heute die meisten Gelehrten darüber einig zu sein, daß es im ursprünglichen Buddhismus keineswegs rein negativ als bloße Vernichtung gefaßt wurde². Mit dem Bild vom Verlöschen des Feuers, das dem Terminus „Nirvāṇa“ zugrundeliegt, verbindet sich im altindischen Denken eine andere Vorstellung als die uns geläufige: Das verlöschende Feuer vergeht nicht, sondern wird lediglich durch Eingehen in den Äther (*ākāśa*) *unsichtbar*³. Der Terminus „Nirvāṇa“ weist also nicht auf Vernichtung hin, sondern vielmehr auf ein Eingehen in eine völlig andere Existenzweise. Hinzu kommt, daß statt *nirvāṇa* auch *nirvṛti* gebraucht wird, ein Ausdruck, der mit dem Sinn von „Verlöschen“ den von „Glückseligkeit“ verbindet⁴. In der Tat gibt es Stellen, nach denen das Nirvāṇa ausdrücklich als freudvoll, als Seligkeit, bestimmt wird⁵. Und wie beim Verlöschen der Flamme die Sphäre, in die das Feuer eingeht — der Äther — dem Vorgang des Verlöschens präexistiert, so präexistiert auch dem Nirvāṇa als einem in der Zeit stattfindenden spirituellen Ereignis eine ungewordene und unvergängliche Sphäre, die „Stätte der Unsterblichkeit“ (*amṛtā dhātuḥ*)⁶. Diese Sphäre, die ebenfalls als „Nirvāṇa“ bezeichnet werden kann, ist analog den Sphären, in die sich der Yogin in der Versenkung aufschwingt, gedacht, und doch zugleich als diesen Versenkungssphären radikal transzendent und nicht, wie sie, räumlich lokalisierbar⁷, als eine *metaphysische*

² Vgl. z. B. GPh I, 225ff; HBI, 676; ferner H. v. GLASENAPP, *Der Buddhismus — eine atheistische Religion* (München 1966), 147f — Anders z. B. CBN, pp. 4 u. 20; für STCHERBATSKY ist das Nirvāṇa ursprünglich bloße Vernichtung. Bei dieser Auffassung müssen die positiven Stellen verunwesentlicht werden, und ein großer Teil der buddhistischen Tradition erscheint als (weitgehend dem Einfluß der brahmanischen Religion zuzuschreibender) Abfall von der ursprünglichen Lehre.

³ GPh I, 225f

⁴ N, 72, Anm. 1; F. EDGERTON, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (New Haven 1953), s. v. *nirvṛti*

⁵ GPh I, 226 unten; N, 60—62

⁶ N, 151; GPh I, 227

⁷ HBI, 676; v. GLASENAPP, a. a. O. 147. Nicht lokalisierbar sind allerdings auch die *ārūpya*-Sphären (BAREAU in: *Die Religionen der Menschheit*, Bd. 13 [Stuttgart 1964] 34)

Größe (womit ich, in Ermanglung eines besseren Ausdrucks, einerseits die „objektive“ Wirklichkeit vom spirituellen Ereignis abheben, andererseits vom Ausdruck bringen möchte, daß diese Wirklichkeit überweltlich [*lokottara*] ist, indem sie den Bereich der gewöhnlichen Erfahrung übersteigt und nur dem mystischen Erleben zugänglich ist). Ein Text gebraucht im Sinne des Nirvāṇa sogar das Wort *Brahman*⁸. Aber das Nirvāṇa (als metaphysische Größe) ist nicht, wie vielfach das Brahman der Upaniṣaden, ein kosmologisches, sondern nur, wie DE LA VALLÉE POUSSIN es ausgedrückt hat⁹, ein „eschatologisches“ Absolutes: es wird in keinerlei positive Beziehung zur Welt gesetzt, ist nur der Ort der Erlösung.

Es fehlt somit im alten Buddhismus keineswegs an positiven Aussagen über das Nirvāṇa. Daneben findet sich aber eine weitaus größere Zahl von Stellen, an denen das Nirvāṇa rein *negativ* als Vorgang oder Zustand der Beendigung des Leidens charakterisiert wird. Der Grund dafür ist wohl, daß das positive Wesen des Nirvāṇa, wie es an sich selbst ist, letztlich außerhalb der Reichweite von Denken und Sprache liegt und nur in der Versenkung erlebbar ist¹⁰. Es ist daher allenfalls möglich, mit positiven Aussagen auf das Nicht-nichts-sein des Nirvāṇa hinzuweisen; detailliertere Spekulationen sind von der Natur der Sprache her fragwürdig. Sie sind überdies auch für das Ziel des Buddhismus *überflüssig*; denn da für ihn das gesamte weltliche Dasein schon auf Grund seiner durchgängigen Vergänglichkeit leidvoll ist, genügt ihm als Ziel die Befreiung von diesem Leiden, ganz gleich, ob sie ein positiver Zustand oder bloße Vernichtung ist. Reflexionen über die Natur des Nirvāṇa sind also letztlich für das Heil irrelevant, und die Beschäftigung mit solchen Spekulationen lehnt der Buddha strikt ab.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß der ursprüngliche Buddhismus die Existenz einer positiven, wenn auch unbeschreiblichen Größe als „Ort“ der Erlösung anerkennt, daß er aber vor allem deren negative Funktion als Beendigung des Leidens betont. Nichtsdestoweniger sind die positiven Stellen zahlreich genug, und dem hat, wie sich zeigen wird, auch die buddhistische Tradition Rechnung getragen.

Wenn aber das Nirvāṇa, an sich betrachtet, eine positive Größe ist, wie steht es dann mit dem erlösten Individuum? In welcher Weise hat es am Nirvāṇa teil, wie ist sein Eingehen in es zu verstehen?

Zunächst ist zu bemerken, daß die Texte häufig zwischen einem vorläufigen und einem endgültigen, restlosen Erlöschen unterscheiden, wobei die Termini „Erlöschen, bei dem noch Grundlagen (der weltlichen Existenz, sc. Körperlichkeit etc.) übrig sind“ (*sopadhiṣeṣa-nirvāṇa*) und „Erlöschen, bei dem keine Grundlagen (weltlicher Existenz) mehr übrig sind“ (*nirupadhiṣeṣa-nirvāṇa*) zur Verwendung kommen. Ersteres¹¹ ist die Beseitigung der Laster oder Leidenschaften als der entscheidenden Ursache für die Wiedergeburt in einer neuen Existenz nach dem Ende

⁸ *Majjhimanikāya* (Pali Text Society) I, 341

⁹ N, p. XVII

¹⁰ N, 111

¹¹ N, 78ff; HBI, 44; v. GLASENAPP, a. a. O. 149f

der gegenwärtigen. Dieses Nirvāna wird *vor* dem Tode erlangt, zu Lebzeiten des Individuums, wie es empirisch faßbar ist. Es befreit den Erlösten noch nicht vom Leiden; eine Befreiung hiervon ist in diesem Zustand vielmehr nur vorübergehend durch bestimmte Versenkungspraktiken, die bis zur zeitweiligen Schau der Sphäre des Nirvāna führen können, möglich. Mit dem Tode jedoch findet die empirisch faßbare Existenz des Erlösten ein Ende. Die Konstituenten dieser Existenz — Körperlichkeit, Empfindung, Bewußtsein usw. —, und mit ihnen auch jegliches Leiden, fallen endgültiger Vernichtung anheim¹². Trotzdem bedeutet das Nirvāna, wie gesagt, nicht völlige Vernichtung, sondern Eingehen des Erlösten in eine völlig andere, unfaßbare Existenzweise. Darf man daraus den Schluß ziehen, daß das Individuum mehr ist als seine empirisch faßbaren Konstituenten, daß es ein nicht empirisch faßbares Element enthält, das die übrigen Konstituenten überdauert und sich ins restlose Erlöschen hinein fortsetzt, ein Element also, das unvergänglich und deshalb der Ātman, das wahre Ich, ist?

Einige der bedeutendsten Buddhismus-Forscher scheinen entgegen der üblichen Auffassung einer Bejahung dieser Frage zuzuneigen¹³. In der Tat heißt es in den kanonischen Texten meist *nicht*, ein wahres Ich, ein Ātman, *existiere* nicht, sondern nur, ein Ātman werde nicht *wahrgenommen*, sei nicht faßbar^{13a}. Es sind sogar Lehrreden überliefert, in denen sich der Buddha ausdrücklich gegen die Unterstellung, er leugne die Existenz eines Ātman, zur Wehr setzt¹⁴.

Aber genau so, wie der Buddha sich gegen die Behauptung der Nichtexistenz eines Ātman verwahrt, verweigert er auch der Behauptung, ein Ātman existiere, ausdrücklich seine Zustimmung¹⁵. Der Grund hierfür könnte, ähnlich wie beim Nirvāna, in der *Unfaßbarkeit* des Ātman zu suchen sein, in seiner absoluten Nichtobjektivierbarkeit, die letztlich jede begrifflich-sprachliche Bestimmung unmöglich macht und nicht einmal die (im Sinne dinghafter Existenz mißverständliche) Aussage „der Ātman ist“ erlaubt. Reflexion über Existenz und nähere Bestimmung des Ātman sind ferner als *für das Heil irrelevante Spekulationen* abzulehnen; denn beides ist für das primäre Ziel des Buddhismus, die Beendigung des Leidens, ohne Bedeutung; auch die restlose Vernichtung wäre angesichts der durchaus leidvollen Natur der Welt ein ausreichendes Ziel. Entscheidend für die radikale Zurückhaltung des Buddha in der Frage des Ātman ist aber wohl folgendes¹⁶: Wesentliche Voraussetzung der Erlösung ist im alten Buddhismus die Vernichtung der Leidenschaften. Diese aber setzen die Vorstellung von „Ich“ und „Mein“ voraus, wobei das Ich naiv mit Körper, Empfindung usw. identifiziert wird. Um diese Wurzel der

¹² GPh I, 232

¹³ N, 104 (Anm.) u. 131; GPh I, 224f u. 235. — Die Ansicht, der Buddha habe die (dogmatische) Leugnung eines Selbstes vertreten, findet sich z. B. CBN, 60; v. GLASENAPP, *Buddhismus und Vedānta* (Abh. d. Akad. d. Wissenschaften u. d. Lit. in Mainz, 1950); HBI, 29—31 u. 671

^{13a} GPh I, 224f ¹⁴ GPh I, 220f u. 225 ¹⁵ *Ibid.* ¹⁶ Vgl. auch N, 46, 120ff u. 131

Leidenschaften — die Vorstellung eines mit Körper, Empfindung usw. identifizierten Ichs — auszurotten, zeigt der Buddha, daß alle diese Faktoren, weil sie vergänglich und somit in letzter Instanz leidvoll sind, nicht das wahre Ich oder Selbst sein können; denn das wahre Ich, der *Ātman*, muß nach indischer Auffassung unvergänglich sein. Ein Hinweis auf die Existenz eines unfaßbaren *Ātman* jenseits der in der Erfahrung gegebenen Persönlichkeitskonstituenten ist aber, wenn es nur um die Ausrottung der Leidenschaften geht, überflüssig; ja, er wäre sogar *gefährlich*, da er leicht mißverstanden werden und dann gerade zu einer Stärkung des Egoismus und der Leidenschaften führen könnte.

Es scheint somit, daß der ursprüngliche Buddhismus ein Ich nicht geleugnet, sondern lediglich aus primär praktischen Gründen vollkommen in den Hintergrund gedrängt und aus dem Kreis der zu erörternden Fragen ausgeschieden hat. Viele (aber, wie sich zeigen wird, keineswegs alle) der sich später entwickelnden Schulen haben dann aus der *spirituellen Praxis* der Zurückdrängung des Ich ein *theoretisches Dogma* gemacht und die Lehre aufgestellt, ein wahres Ich oder Selbst, einen *Ātman*, gebe es nicht.

II. Die Schulen des *Hinayāna*

Die radikale und eindeutige Ausbildung dieses Lehrsatzes dürfte der *Hinayāna*-Schule der *Sarvāstivādins* zuzuschreiben sein¹⁷. Für diese Schule besteht der Mensch nur aus Körperlichkeit, Empfindung, Bewußtsein und den übrigen in der Erfahrung gegebenen Konstituenten, die wegen ihrer Vergänglichkeit nicht das wahre Ich, der *Ātman*, sein können. Die Vergänglichkeit wird überdies von den *Sarvāstivādins* zur *Augenblicklichkeit* radikalisiert; auch der Körper ist nur eine Reihe momentaner Phasen von Körperlichkeit, bei der lediglich auf Grund der Gleichheit und unmittelbaren Folge der einzelnen Phasen der Anschein einer beharrlichen Einheit entsteht. Einen Zusammenhang der momentanen Phasen konstituiert nur die *Kausalität*, und sie verbindet auch die Konstituenten der gegenwärtigen Existenz über den Tod hinaus mit denen der folgenden Existenz. Einen festen Kern dieses Konglomerats augenblicklicher Phasenreihen jedoch, eine substantielle Seele, einen *Ātman*, gibt es nicht.

Im Fall des *Ātman* führte somit das unverhältnismäßige Überwiegen negativer Aussagen im alten Kanon die *Sarvāstivādins* zu einer dogmatischen Leugnung. Beim *Nirvāna*¹⁸ hingegen waren die positiven Stellen so zahlreich, daß die *Sarvāstivādins* sie nicht ignorieren konnten. Das *Nirvāna* (als metaphysische Größe) wird daher von ihnen ausdrücklich als eine positive Realität anerkannt, und diese ist (wie im ursprünglichen Buddhismus) ungeworden und unvergänglich.

Kann aber das Individuum dieses *Nirvānas* teilhaftig werden, wenn es nur aus den empirisch faßbaren Konstituenten besteht, die sich in keiner

¹⁷ PhB, 63ff

¹⁸ PhB, 129ff

Weise in das Nirvāṇa hinein fortsetzen können? Die Texte bieten wenig Anhaltspunkte für eine Entscheidung dieser Frage; es scheint, daß die Sarvāstivādins ihr nach Möglichkeit ausgewichen sind. Ein älterer Text postuliert an einer Stelle ein Weiterbestehen des Erlösten, ohne jedoch zu erklären, wie dies angesichts der Voraussetzungen des Systems denkbar ist¹⁹. Spätere Texte²⁰ hingegen sprechen eher dafür, daß man sich darüber klar war, daß die Voraussetzungen des Systems zu der Konsequenz führten, daß mit dem restlosen Erlöschen jede individuelle Existenz aufhört, sofern man von der Lehre der Sarvāstivādins absieht, daß auch das Vergangene existiert; diese Lehre gehört jedoch in den Zusammenhang anderer Problemkomplexe und scheint für die vorliegende Frage ohne Bedeutung zu sein²¹. Das restlose Erlöschen als spirituelles Ereignis wäre somit trotz der positiven Natur des Nirvāṇa als metaphysischer Größe faktisch schlechthinige Vernichtung.

Das Nirvāṇa hat jedoch (wie im ursprünglichen Buddhismus) schon *vor* dem Tode Auswirkungen auf das zur Erlösung gelangende Individuum, und zwar dadurch, daß es die Ausscheidung der Leidenschaften aus dem Persönlichkeitsstrom bewirkt, woraus dann nach Verbrauch des noch wirksamen Karman mit dem Tode die endgültige Unterbrechung des Persönlichkeitsstromes resultiert. Bezeichnend für die Denkweise der Sarvāstivādins ist, daß für die Ausscheidung einer jeden Leidenschaft jeweils eine eigene derartige Wesenheit angesetzt wird, daß es also — unter dem Aspekt der metaphysischen Größe — *viele* Nirvāṇas gibt; andernfalls könnte die Eliminierung der Leidenschaften nicht sukzessiv vonstatten gehen²². Das Nirvāṇa erhält auf diese Weise einen dinghaften Charakter, was auch dadurch zum Ausdruck kommt, daß neben ihm noch andere ungewordene Gegebenheiten, z. B. der Raum-Äther (*ākāśa*), anerkannt werden, obgleich gelegentlich eine Sonderstellung des Nirvāṇa auch diesen anderen ungewordenen Gegebenheiten gegenüber zum Ausdruck kommt²³.

Die für die Ausscheidung der Leidenschaften angesetzten, dem Nirvāṇa als metaphysischer Größe entsprechenden Faktoren können diese Ausscheidung nicht durch ihr bloßes *Sein* bewirken; denn sie bestehen ja, als ungewordene Gegebenheiten, seit anfangloser Zeit. Sie werden vielmehr nur dadurch für das zur Erlösung gelangene Individuum wirksam, daß es auf Grund einer besonderen Einsicht eine Teilhabe an ihnen erlangt²⁴. Damit ist aber der eigentlich ausschlaggebende Faktor diese besondere Einsicht; das Nirvāṇa als metaphysische Größe ist letztlich ein überflüssiges Zwischenglied. Dies führte die *Sauvāntikas*²⁵ dazu, das Nirvāṇa als

¹⁹ N, 70

²⁰ N, 70, Anm. 1

²¹ Eine Anwendung dieser Lehre auf die Frage nach dem Zustand des Erlösten versucht FRAUWALLNER, PhB, 140f; er kennzeichnet seine Ausführungen zu diesem Punkt jedoch ausdrücklich als nicht durch Textstellen belegbare eigene Konklusion.

²² PhB, 130f

²³ *Abhidharmadīpa* (ed. JAINI [Patna 1959] 39 (Vers 55 u. Anm. 4); HBI, 676

²⁴ PhB, 130f

metaphysische Größe gänzlich fallenzulassen. Das Nirvāṇa ist für sie lediglich Schwinden der Leidenschaften, ist also nur als ein rein negatives spirituelles Ereignis wirklich, nicht aber als eine ungewordene und unvergängliche metaphysische Größe. Die positiven Aussagen der kanonischen Texte über das Nirvāṇa wurden von den Sautrāntikas durch künstliche Interpretationen entschärft²⁶. Angesichts dieser Voraussetzungen ist natürlich an ein Weiterbestehen des Erlösten nach dem Tode nicht zu denken. Für die Sautrāntikas ist das Nirvāṇa offenkundig schlechthinige Vernichtung. Daß sogar diese angesichts der buddhistischen Voraussetzung der leidvollen Natur des gesamten Daseins ein erstrebenswertes Ziel sein kann, wurde bereits erwähnt.

Die Stellungnahme der späteren Sarvāstivādins und der Sautrāntikas zur Frage des Fortbestehens des Erlösten hat übrigens eine gewisse Parallele im brahmānischen *Nyāya-Vaiśeṣika*, dessen Denkweise ähnlich mechanistisch ist wie die der Sarvāstivādins und ähnlich unmystisch wie die der Sautrāntikas. Im *Nyāya-Vaiśeṣika*²⁷ gibt es zwar eine individuelle Seele, die nach dem Tode des Erlösten weiterbesteht; aber diese Seele des Erlösten verliert mit dem Tode alle Qualitäten, auch die des Bewußtseins; auch in sich selbst ist sie ungeistig. Ein solches Fortbestehen der Seele ohne jede Art von Geistigkeit in todähnlicher Starre unterscheidet sich aber *faktisch* nicht von einer totalen *Vernichtung* des Individuums. Die meisten buddhistischen Schulen vertreten diesen pessimistischen Standpunkt nicht und stellen ein positiveres Ziel in Aussicht. Und wenn es in einem späteren buddhistischen Text²⁸ heißt, selbst eine Wiedergeburt als Schakal sei besser als die Erlösung des Vaiśeṣika, so zeigt sich damit, daß dieser Text die Welt, trotz ihrer Leiden, der schlechthinigen Vernichtung oder Quasi-Vernichtung immer noch vorziehen würde; daß sich für ihn die leidvolle Natur der Welt vor allem aus der Kontrastierung mit dem freudvollen Nirvāṇa ergibt.

Im Gegensatz zu den Sarvāstivādins und Sautrāntikas haben die *Uātsīputriyas*²⁹ eine *positive* Auslegung der Äußerungen des Buddha zur Frage des Ātman entwickelt und die Ansicht vertreten, ein wahres Ich oder Selbst existiere. Sie bezeichneten es vorzugsweise als „Person“ (*pudgala*). Was das Verhältnis dieser „Person“ zu den übrigen Konstituenten der irdischen Persönlichkeit angeht, so ließ man sich durch die kanonische Aussage, diese Konstituenten seien nicht das Selbst, noch sei ein solches *neben* ihnen wahrnehmbar, dazu bestimmen, es als undefinierbar (*avācya*) zu kennzeichnen: die „Person“, der Ātman, ist weder mit Körperlichkeit, Empfindung usw. identisch — also nicht einfach deren Summe —, noch etwas von ihnen Verschiedenes oder Getrenntes. Weil die Person nicht mit den übrigen Konstituenten identisch ist, ist sie nicht wie diese vergänglich; weil sie nicht von ihnen verschieden oder

²⁵ PhB, 131ff; die Zugehörigkeit der Tattvasiddhi des Harivarman zur Sautrāntika-Schule ist jedoch umstritten: vgl. A. BAREAU, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule* (Saigon 1955) 81ss

²⁶ HBI, 677

²⁷ GPh II, 103ff; CBN, 54ff

²⁸ GPh II, 105

²⁹ PhB, 85

getrennt ist, nimmt sie an ihren Veränderungen teil und ist nicht statisch-ewig. Die „Person“ ist insofern geeignet, als das durchgängige Substrat der Seelenwanderung zu fungieren. Wegen ihrer Unvergänglichkeit kann sie aber auch im *Nirvāṇa* weiterbestehen. Es kann daher trotz der trümmerhaften Überlieferung mit Sicherheit angenommen werden, daß das *Nirvāṇa* für die *Vātsīputrīyas* ein positiver Zustand gewesen ist³⁰. Schwierigkeiten bereitete, wie es scheint, lediglich das allzu enge Verhältnis der „Person“ zu den übrigen Konstituenten der irdischen Persönlichkeit. Denn die Person soll ja von diesen nicht verschieden oder getrennt sein; trotzdem muß sie im *Nirvāṇa* ohne sie bestehen³¹. Wie die *Vātsīputrīyas* dieses Problem gelöst haben, läßt sich beim derzeitigen Stand der Forschung leider nicht zufriedenstellend beantworten.

Bevor ich zur Besprechung der Schulen des Mahāyāna-Buddhismus übergehe, möchte ich noch kurz auf zwei Lehren eingehen, die zwar von Hinayāna-Schulen aufgestellt, aber erst im Mahāyāna zu ihrer vollen Bedeutung entfaltet wurden.

Als erstes wäre zu erwähnen, daß sich in der Schule der *Mahāsāṃghikas* eine Veränderung in der Auffassung von der Bedeutung und Natur des *Buddha* beobachten läßt. In dieser Schule vergrößert sich der Abstand zwischen dem *Buddha* und dem *Arhat*, zwischen dem Meister, der ganz aus eigener Kraft zur Erleuchtung und Erlösung gefunden und auch den anderen den Weg gezeigt hat, und dem Jünger, der die Erlösung nur mit Hilfe fremder Anleitung erreicht hat und sich mit der eigenen Erlösung zufrieden gibt. Dies führt im Mahāyāna dazu, daß man nicht mehr den Stand des mit der eigenen Erlösung zufriedenen *Arhat*, sondern das Ideal des die Erlösung aller bezweckenden *Buddha* anstrebt. Mit dieser Erhöhung gegenüber dem *Arhat* gewinnt der *Buddha* aber in Mahāsāṃghika-Kreisen auch eine neue *Natur*: er wird gewissermaßen göttlich, transzendent³², der irdische *Buddha* ist eine bloße Erscheinung, in der sich der transzendente *Buddha* aus Mitleid den gewöhnlichen Menschen anpaßt³³. Damit verringert sich aber der Abstand zwischen dem noch lebenden *Buddha* und dem Zustand des restlosen Erlöschens; letzteres verliert an Bedeutung und wird in eine unendliche ferne Zeit hinausgeschoben³⁴. In den Vordergrund tritt das, was früher als „Erlöschen, bei dem noch Grundlagen (weltlicher Existenz) übrig sind“ (*sopadhīṣeṣa-nirvāṇa*) bezeichnet worden war: der Zustand, in dem der *Buddha* zwar das *Nirvāṇa* erlangt, aber die Beziehungen zur Welt noch nicht abgebrochen hat, obwohl er nunmehr, nach der neuen Auffassung, hoch über der Welt und ihren Leiden steht. Hieraus entwickelt sich schließlich das sog. „nicht fixierte Erlöschen“ (*apraṭiṣṭhita-nirvāṇa*) des Mahāyāna, in welchem der *Buddha* für alle Ewigkeit auf das restlose Erlöschen, den Abbruch jeder Beziehung zur Welt, verzichtet, und doch gleichzeitig im Gegensatz zu den gewöhnlichen Lebewesen nicht an die Welt gebunden ist³⁵.

³⁰ HBI, 677

³¹ Vgl. BAREAU, op. cit. (Anm. 25) 113, Nr. 7

³² *Ibid.* 57 (Nr. 1)

³³ *Ibid.* 58f (Nr. 6); Si, DE LA VALLÉE POUSSIN) 773ss

³⁴ BAREAU, op. cit. (Anm. 25) 59 (Nr. 8)

³⁵ É. LAMOTTE, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga* (Mahāyānasamgraha) (Louvain 1938) IX, 1. — In der *Yogācārabhūmi* finden sich jedoch Stellen, wo die endgültige Erlösung des *Buddha*, obwohl sie die Wirksamkeit auf die Welt einschließt, unter dem „restlosen Erlöschen“ (*nirupadhīṣeṣa-nirvāṇa*) subsumiert wird (vgl. Taishō Nr. 1579, 747 c ff, vor allem 748 c 10 — 749 a 4).

Zu erwähnen ist zweitens die in verschiedenen Schulen nachweisbare Tendenz, das *einheitliche Wesen der Welt* als eine ungewordene Gegebenheit, als ein Absolutes, anzusetzen. Dieses einheitliche Wesen der Welt ist zunächst das Entstehen in Abhängigkeit von anderem (*pratīyasamutpāda*), das ursprünglich nur einem spirituellen, praktischen Zweck gedient hatte, später aber zum universalen Weltgesetz erhoben wurde. Als das einheitliche wahre Wesen der Welt kann aber auch die „*Tathatā*“ auftreten. Das Wort ist ein wohl von Pāli *tatha* („wahr“) gebildetes Abstraktum³⁶, wird aber später mit Sanskrit *tathā* („so“) zusammengebracht („Soheit“, d. h. unveränderliche, sich gleichbleibende Wirklichkeit)³⁷. An der ältesten Stelle, an der dieser Begriff vorkommt, ist er mit dem soeben erwähnten Gesetz des abhängigen Entstehens (*pratīyasamutpāda*) gleichgesetzt³⁸. Später, vor allem in einigen Richtungen des Mahāyāna, ist die „*Tathatā*“ jedoch mehr ein alles Endliche durchdringendes absolutes Sein³⁹.

III. Die Schulen des Mahāyāna

1. *Das Madhyamaka* — Der Grund, weshalb diese Lehren, die das einheitliche Wesen der Welt herausheben und zu einem Ungewordenen, zu einem Absoluten machen, im Rahmen dieses Vortrags Beachtung verdienen, zeigt sich, wenn wir nun zum *Mahāyāna* übergehen, schon bei der ersten der zu behandelnden Schulen, dem *Madhyamaka* oder der „mittleren Lehre“, deren bekanntester Vertreter NĀGĀRJUNA war. Auch das *Madhyamaka* geht nämlich vom Entstehen in Abhängigkeit von anderem (*pratīyasamutpāda*) als dem allgemeinen, einheitlichen Gesetz der Welt aus⁴⁰. Aber das *abhāngige* Entstehen der Dinge bedeutet für das *Madhyamaka*, daß sie in Wahrheit *gar nicht* entstehen⁴¹. Was in seinem Sein abhängig von anderem ist, hat kein wesenhaftes Sein, kein Sein aus sich selbst, kein wahres Sein; *svabhāvato asti* — „existiert seinem Wesen nach, in Wahrheit“ — bedeutet unmittelbar: „existiert aus seinem eigenen Wesen, aus sich selbst, selbständig, unabhängig von anderem“. Daß, was aus anderem entsteht, kein wahrhaftes Sein hat, trifft umso mehr zu, als auch jenes andere ein in Abhängigkeit Entstandenes ist, usw. ad infinitum⁴².

Die Wahrheit des in Abhängigkeit Entstehenden ist also sein In-Wahrheit-Nichtenstehen, seine Unwahrheit, seine Hohlheit, seine Leerheit (*śūnyatā*)⁴³. Das wahre Wesen der Welt ist somit die Leerheit. Diese ist nicht, wie oft angenommen wird, das absolute Nichts. Hiergegen wehren sich die Texte ausdrücklich⁴⁴. „Leerheit“ wird vielmehr als

³⁶ Vgl. EDGERTON, *op. cit.* (Anm. 4), s. v. *tathatā*

³⁷ Vgl. *Madhyāntavibhāga* ed. NAGAO [Tokyo 1964] I, 14—15

³⁸ Si (DE LA VALLÉE POUSSIN) 743

³⁹ Vgl. z. B. den Tattvārthapaṭala der *Bodhisattvabhūmi* (s. auch PhB, 273)

⁴⁰ Vgl. MK I, 1—2 ⁴¹ Pr 3, 23 (Einl.) u. 219, 24f (zu XXIV, 18)

⁴² Vgl. MK I, 15 u. Pr dazu

⁴³ MK XXIV, 18 ab u. Pr dazu (spez. 219, 26f); *Viśvavārtanī*, Schlußvers

⁴⁴ Pr 214, 1ff (zu XXIV, 7); vgl. auch A. BAREAU in: *Die Religionen der Menschheit*, Bd. 13 (Stuttgart 1964) 159f

„Beruhigung der Vielfalt“ (*prapañcopaśama*)⁴⁵ erklärt: „Leerheit“ besagt, daß auf das damit bezeichnete wahre Wesen der Welt jegliche Vielfalt, d. h. jeglicher Begriff und jegliche sprachliche Aussage, auch „Nichts“ und „Sein“, nicht zutrifft⁴⁶. Auch der Begriff „Leerheit“ soll keine positive Aussage über diese Wirklichkeit machen⁴⁷; er ist vielmehr lediglich eine Aufforderung an das Denken, sich zur Negation seiner selbst zu vermitteln, sich zu zerdenken, alle vielfältige Vorstellung abzuschütteln⁴⁸ und dadurch die Manifestation⁴⁹ der immer schon vorhandenen unbegreiflichen Wirklichkeit zu ermöglichen.

Insofern „Beruhigung der Vielfalt“ aber auch „Aufhören oder Abwesenheit alles Welthaft-Unerlöstes“ bedeutet, ist das als Leerheit bezeichnete wahre Wesen der Welt nichts anderes als das *Nirvāṇa*⁵⁰. Das Nirvāṇa (als metaphysische Größe) ist also im Madhyamaka kein Jenseits; es ist nicht außerhalb der Welt, es ist vielmehr in ihr; ja, Nirvāṇa und Welt sind überhaupt nicht verschieden, sofern man nur die Welt nicht in ihrer unwahren Endlichkeit, sondern in ihrem wahren Wesen nimmt⁵¹.

Von den soeben skizzierten Voraussetzungen her ist die Frage nach dem *Zustand des Erlöstes* verhältnismäßig leicht zu beantworten. Das Nirvāṇa als spirituelles Ereignis ist lediglich das durch die Negation aller vielfältigen Vorstellungen vermittelte Innewerden des Immer-schon-Gegebenseins des Nirvāṇa, das völlige Einswerden mit jener unausdrückbaren Wirklichkeit, die man an sich immer schon ist⁵². Individualität und Nichtindividualität, *Ich* und *Nichtich*, *Ātman* und *An-ātman* sind Begriffe, die auf diese Wirklichkeit, die sich jeder sprachlichen Fixierung entzieht, nicht angewandt werden können⁵³. So heißt es in einem alten Madhyamaka-Text⁵⁴: „*Ich*, das ist das eine Extrem, *Ichlosigkeit*, das ist das andere Extrem. Was zwischen diesen beiden in der Mitte liegt, das ist gestaltlos, unzeigbar, ohne Erscheinungsform, nicht mitteilbar, ohne Grundlage; dies nennt man den mittleren Weg, die wahrheitsgemäße Betrachtung der Gegebenheiten.“

Indem das Madhyamaka somit sowohl in der Frage nach der Existenz eines wahren Ich als auch in der Frage nach dem Wesen der Erlösung im Gegensatz zu den vorhin besprochenen Hinayāna-Schulen konsequent jegliche negative oder positive Fixierung vermeidet, systematisiert es gewissermaßen die Tendenz des Buddha, zu diesen Fragen zu schweigen, und motiviert dieses Schweigen mit der Unbegreiflichkeit der wahren Wirklichkeit.

Die Vermittlung der Einsicht in diese Unbegreiflichkeit der wahren Wirklichkeit ist das Hauptanliegen des Madhyamaka. Das Madhyamaka kennt aber als Mahāyāna-Schule auch die für das Mahāyāna charakte-

⁴⁵ Z. B. Pr 214, 16 (zu XXIV, 7); 150, 15 (zu XVIII, 5) ⁴⁶ Vgl. MK XVIII, 9

⁴⁷ Vgl. MK XXII, 11

⁴⁸ Vgl. Pr 214, 10f (zu XXIV, 7)

⁴⁹ Pr 150, 4 (zu XVIII, 5) spricht von einer „Schau der Leerheit“ (*śūnyatā-darśana*)

⁵⁰ Pr 150, 17 (zu XVIII, 5) u. 54, 8 (zu V, 8)

⁵¹ MK XXV, 19 u. Pr dazu ⁵² Vgl. MK XXII, 15 u. Pr 192, 19 (zu XXII, 10)

⁵³ Vgl. MK XVIII, 6 ⁵⁴ *Kāśyapaṭṭiparivarta* (vgl. Pr 153, 1—3 [zu XVIII, 6])

ristische Mitleidsethik. Eine Deduktion dieser Ethik aus den metaphysischen Voraussetzungen dieses Systems scheint jedoch schwierig. Die Betonung der universalen Leerheit und Wesenslosigkeit scheint eher eine negative Ethik der Abkehr als eine positive Ethik der mitleidvollen Hinwendung zu begünstigen.

2. *Die Tathāgatagarbha-Schule* — Diese Schwierigkeit könnte zum mindestens eine der Ursachen gewesen sein, die zur Entstehung einer neuen Richtung führten, welche ich nach ihrem später zu erklärenden Zentralbegriff „*Tathāgatagarbha-Schule*“ nennen möchte. Diese Schule geht, wie ein Text ausdrücklich herausstellt⁵⁵, aus *ethischen* Gründen vor allem insofern über das Madhyamaka hinaus, als sie das dort nur negativ bestimmte Absolute *positiv* faßt und sein *Vorhandensein in allen Lebewesen* in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen stellt.

Bei den gewöhnlichen Lebewesen ist dieses Absolute zwar von Verunreinigungen verhüllt, die die Erscheinung von Leidenschaft, Vergänglichkeit und Leid bewirken; aber diese Verunreinigungen sind nur äußerlich; in seinem Wesen bleibt das den Lebewesen innewohnende Absolute rein, unvergänglich und freudvoll⁵⁶. Seinem *Wesen* nach ist es immer schon zur Ruhe gekommen⁵⁷. Es ist insofern der metaphysische Aspekt des *Nirvāṇa*⁵⁸, das also wie im Madhyamaka kein Jenseits, sondern als das wahre Wesen der Lebewesen immer schon gegenwärtig ist und lediglich durch die Beseitigung der jeweiligen äußerlichen Verunreinigungen für das betreffende Lebewesen zur Manifestation gebracht werden muß.

Das Absolute ist aber nicht nur *seinsmäßig* mit der Welt verbunden; es ist vielmehr mit unzähligen Vorzügen (*guṇa*) ausgestattet, vermittels derer es auf die Welt auch *einwirkt*⁵⁹. Es ist insofern der *Buddha*⁶⁰, genauer der aus Mitleid in der Welt wirksame, sie aber zugleich unendlich transzendierende Buddha im Sinne des „nicht fixierten Erlöschens“ (*apraṭiṣṭhita-nirvāṇa*) des Mahāyāna. Insofern jene Vorzüge, die das Einwirken auf die Welt fundieren, dem Absoluten *wesenhaft* und *unabtrennbar* zukommen, ist der Erlöste in der Tathāgatagarbha-Schule *notwendig* Buddha⁶¹; die Erlösungsform des Arhat, der sich um das Heil der anderen nicht kümmert, gibt es nicht. Von diesen Voraussetzungen her kann nun auch der Begriff *tathāgatagarbha* erklärt werden: *tathāgatagarbha* bedeutet „den Tathāgata, d. h. den Buddha, in sich enthaltend“ und besagt, daß allen Lebewesen der mit dem Absoluten identische transzendent-immanente Buddha innewohnt, zugleich aber auch die *eigene* Buddhaschaft in verborgener, noch nicht manifestierter Form⁶². Im letzteren Sinne kann das Wort auch substantivisch im Sinne

⁵⁵ RGV I, 156ff (TAKASAKI, 305ff)

⁵⁶ PhB, 256

⁵⁷ RGV 55, 10—13 u. 55, 19ff (TAKASAKI, 259ff)

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ RGV 21, 10—12 (TAKASAKI, 187)

⁶⁰ RGV 2, 11—13 (TAKASAKI, 143)

⁶¹ RGV I, 84 cd (TAKASAKI, 258)

⁶² Vgl. RGV 26, 1ff (TAKASAKI, 197f), wo überdies noch eine dritte, hier nicht berücksichtigte Erklärung des Wortes gegeben wird

von „Buddha-Embryo“, „Buddhaschaft in potentieller Form“ gebraucht werden. Es ist klar, daß sich von diesen Voraussetzungen her eine positive Ethik leichter deduzieren läßt als von denen des Madhyamaka her: jedes Lebewesen, und scheinbar es noch so verkommen, verdient hier, als durchdrungen von dem wirklichen Buddha und auch selbst potentiell Buddha, höchste Wertschätzung⁶³.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß es in der Tathāgatagarbha-Schule wie bei den Vātsīputriyas, den Vertretern der undefinierbaren „Person“, eine positive Konstituente des Lebewesens gibt, die auch nach dem Nirvāṇa (als spirituellem Ereignis) unverändert weiterbesteht. Diese Konstituente verdient insofern, als *Ātman*⁶⁴ bezeichnet zu werden, als das wahre Wesen des Menschen oder — insofern sie gelegentlich auch als *Geist* bestimmt wird⁶⁵ — als sein wahres Ich oder Selbst. Aber dieser *Ātman* der Tathāgatagarbha-Schule ist nicht, wie bei den Vātsīputriyas, eine *endliche*, andere aus sich ausschließende Wesenheit; er ist vielmehr, als das *allen* Lebewesen innewohnende *Absolute*, eine die Individualität übergreifende, *unendliche* Größe.

Bedeutet dies nun, daß mit dem Nirvāṇa als spirituellem Ereignis, mit der Aktualisierung der transzendent-immanenten Buddhaschaft für das betreffende Lebewesen, dessen Individualität restlos erlischt? Ich bin nicht sicher, ob dies der Auffassung der Tathāgatagarbha-Schule entspricht. In einem dieser Schule nahestehenden Text⁶⁶ heißt es jedenfalls, daß in der reinen Sphäre der Buddhas weder Einheit noch Vielheit zutreffe.

3. *Der Yogācāra* — Eine Explikation, wie diese Einheit von Einheit und Vielheit in der analytischen Denkweise des Hinayāna gedacht werden kann, bietet, wenigstens für die Buddhas, die dritte Mahāyāna-Schule, der *Yogācāra*, genauer gesagt: die im 6. und 7. Jh. von DHARMAPĀLA und HSÜAN-TSANG vertretene Richtung dieser Schule. Der *Yogācāra* ist eigentlich eine Synthese von Hinayāna und Mahāyāna, allerdings gewissermaßen unter dem Vorzeichen des Mahāyāna. Dem entspricht auch das Faktum, daß hier im Gegensatz zur Tathāgatagarbha-Schule neben der mahāyānistischen Erlösungsform des Buddha — dem „nicht fixierten Erlöschen“ — auch die hinayānistische Erlösungsform des Arhat, das Ver-

⁶³ RGV I, 160ff, vor allem 166 b (TAKASAKI, 307f). — Mit diesem kurzen Hinweis ist das Thema der Deduktion von Ethik aus den metaphysischen Voraussetzungen der Tathāgatagarbha-Schule keineswegs erschöpft. Ich hoffe, bei anderer Gelegenheit ausführlicher darauf eingehen zu können.

⁶⁴ RGV I, 35 u. p. 31, 3f (TAKASAKI, 207 u. 210 oben); vgl. auch É. LAMOTTE, *L'enseignement de Vimalakīrti* (Vimalakīrtinirdeśa) (Louvain 1962) 56. — Zu dieser Lehre und ihrer Auslegung durch spätere Anhänger dieser Schule vgl. auch D. SEYFORTH RUEGG, *The Study of Indian and Tibetan Thought* (Leiden 1967) 37f

⁶⁵ Vgl. den der Tathāgatagarbha-Schule nahestehenden Mahāyānasūtrālamkāra (hg. u. übers. v. S. LÉVI [Paris 1907—1911]) XIII, 19; ferner Stellen wie RGV I, 49, 57 u. 63 (TAKASAKI, 233ff)

⁶⁶ Mahāyānasūtrālamkāra (s. Anm. 65) IX, 26 ab

schwinden im „restlosen Erlöschen“, anerkannt wird, allerdings als eine defiziente, minderwertige Form des Nirvāṇa⁶⁷. Dies wird (für die hier zugrundegelegte Yogācāra-Richtung Dharmapālas und Hsüan-tsangs) dadurch möglich, daß hier die Vorzüge, mit denen das Absolute — oder das Nirvāṇa als metaphysische Größe⁶⁸ — *wesenhaft* verbunden ist, im Gegensatz zur Tathāgatagarbha-Schule *nicht* das Buddhatum konstituieren und keine Wirksamkeit auf die Welt fundieren⁶⁹. Das Absolute dieser Yogācāra-Richtung ist somit im Gegensatz zum *dynamischen* Absoluten der Tathāgatagarbha-Schule *statisch*. Es scheint ferner, daß ihm die Wesensbestimmung der Geistigkeit fehlt; es erscheint eher als ein bloßes Sein. Obwohl es, wie schon die häufige Bezeichnung als Tathatā („Soheit“, s. o.) zeigt, gleich dem Absoluten der Tathāgatagarbha-Schule nicht nur der metaphysische Aspekt des Nirvāṇa, sondern auch das einheitliche wahre Wesen der Welt bzw. — angesichts der vom Yogācāra vertretenen Idealität des Materiellen — der Lebewesen ist⁷⁰, wird es nur sehr selten⁷¹ als *Ātman* bezeichnet; vielleicht wegen des starken Einflusses, den solche Hinayānaschulen, die die Existenz eines Ātman leugneten, auf den Yogācāra und seine Denkweise ausgeübt haben.

Da also die Vorzüge, welche den Buddha konstituieren, in der Yogācāra-Schule Dharmapālas nicht zum Wesen des Absoluten gehören, sondern zusätzlich erzeugt werden müssen, ist hier neben der Erlösungsform des Buddha die des *Arhat* möglich, bei der nach dem Tode des Erlösten nur das absolute Sein, die „Tathatā“, übrig bleibt⁷². Der Zustand des auf diese Weise Erlösten ist gänzlich unfassbar⁷³. Ein Weiterbestehen des Individuums als solchen scheint aber angesichts der im Vergleich zur Tathāgatagarbha-Schule abstrakteren Einheit des Absoluten kaum denkbar. Und wenn es auch gelegentlich heißt, der Zustand des restlos erlösten Arhat sei Seligkeit, so wird doch zugleich darauf hingewiesen, daß diese Seligkeit nur die (metaphorische) Seligkeit des absoluten Zur-Ruhe-Gekommenseins, nicht aber bewußt und positiv erlebte Seligkeit sei⁷⁴.

Beim *Buddha* hingegen wird das absolute Sein — die „Tathatā“ — ergänzt durch *erzeugte* Vorzüge, die als Aspekte geistiger Faktoren, der vier Wissen (*jñāna*) des Buddha, bestimmt werden⁷⁵. Diese Wissen des Buddha sind doppelt ausgerichtet: einerseits auf das Absolute und andererseits auf die Welt⁷⁶; sie ermöglichen somit gleichzeitig bewußtes Erlöstsein und *bewußte* Ausübung des Mitleids (im Gegensatz zur Tathāgatagarbha-Schule, wo letztere meist als ein automatischer Ausfluß des Seins des Buddha, der lediglich durch einen Vorsatz in der Zeit vor

⁶⁷ Vgl. Si 55 b 14—20 (DE LA VALLÉE POUSSIN, 671s)

⁶⁸ Vgl. Si 55 b 7—12 u. 19 (DE LA VALLÉE POUSSIN, 670s u. 672)

⁶⁹ Vgl. BŚ 301 c 1ff mit RGV III, 2ff

⁷⁰ Si 39 c 20—23 (DE LA VALLÉE POUSSIN, 431)

⁷¹ Ausnahme z. B. Si 58 b 18 ⁷² Si 55 c 10f (DE LA VALLÉE POUSSIN, 675)

⁷³ BŚ 312 b 13 ⁷⁴ BŚ 299 b 16f (vgl. Si, DE LA VALLÉE POUSSIN, 677)

⁷⁵ BŚ 301 c 4ff; Si 56 a 7ff (DE LA VALLÉE POUSSIN, 681ss)

⁷⁶ Vgl. BŚ 302 c 12ff; Si 56 c 4ff (DE LA VALLÉE POUSSIN, 688ss)

der Erlösung motiviert ist, erscheint⁷⁷). Durch ihre doppelte Ausrichtung verhindern die Buddha-Wissen eine einseitige Fixierung sowohl in der (unerlösten) Welt als auch im (restlosen) Erlöschen und konstituieren somit das „nicht fixierte Erlöschen“. Wichtig ist ferner, daß die Wissen des Buddha *individuell* sind: im Gegensatz zum Absoluten, der „Tathatā“, die bei allen Buddhas ein und dieselbe ist, konstituieren die Wissen die verschiedenen Buddhas in ihrer Individualität⁷⁸ (allerdings nur numerisch, nicht qualitativ, da sie bei jedem Buddha die höchstmögliche Vollkommenheit erreicht haben⁷⁹). In der Erlösungsform des Buddha bleibt also im Gegensatz zu der des Arhat das Individuum als solches eindeutig erhalten; denn die Buddha-Wissen sind, vermittels eines besonderen Umgestaltungsprozesses, aus den individuellen Konstituenten der irdischen Person, die der Buddha früher einmal war, hervorgegangen⁸⁰; es besteht also trotz wesentlicher Verschiedenheit von weltlichen Konstituenten und überweltlichen Buddha-Wissen zugleich auch eine Kontinuität zwischen ihnen. Da die Buddha-Wissen jedoch keine substantiellen Einheiten, sondern wie die weltlichen Konstituenten bloße *Phasenreihen*⁸¹ sind, kann der *Ātman*-Begriff, der grundsätzlich eine unvergängliche und unveränderliche Einheit bezeichnet, nicht auf sie angewendet werden. Der *Yogācāra* liefert somit ein Beispiel dafür, daß das *Nirvāṇa* auch unter weitgehender Voraussetzung der dogmatischen Negation eines substantiellen Ichs einen positiven Charakter haben kann, in welchem das Individuum erhalten bleibt, wenn auch nicht in seiner ursprünglichen Fixiertheit, sondern in einer durch die erlebte Einheit des absoluten Wesens aller Lebewesen transparent gewordenen Weise. Allerdings ist zu beachten, daß diese Form der Erlösung eine gewisse Einschränkung des Grundsatzes voraussetzt, daß, was vergänglich ist, leidvoll sei; denn die Buddha-Wissen sind, wie gesagt, Reihen momentaner, also vergänglicher Phasen; trotzdem gelten sie, wegen ihrer absoluten Reinheit, nicht als leidvoll⁸².

Der *Yogācāra* stellt, rein äußerlich gesehen, den Höhepunkt der Wirksamkeit des Buddhismus in Indien dar. Mit ihm möchte ich diesen Überblick über die Stellungnahme der verschiedenen buddhistischen Richtungen zu den Fragen von Ich und Erlösung abschließen. Er konnte angesichts der zur Verfügung stehenden Zeit und angesichts des derzeitigen Standes der Forschung nur summarisch und unvollständig sein; insbesondere mußte der *Tantrismus*, die letzte Entwicklungsstufe des Buddhismus, ganz beiseite bleiben. Trotzdem hoffe ich, zur Genüge gezeigt zu haben, daß die Vorstellungen der Buddhisten über Ich und Erlösung weitaus vielfältiger und vor allem auch häufig positiver sind, als vielfach angenommen wird.

⁷⁷ Vgl. etwa RG V 98, 2f (TAKASAKI, 351) u. IV, 56 (TAKASAKI, 368)

⁷⁸ Vgl. Si 58 c 16ff (DE LA VALLÉE POUSSIN, 713s), dazu Si 58 a 15ff (DE LA VALLÉE POUSSIN, 707s)

⁷⁹ Vgl. BŚ 304 b 8

⁸⁰ Si 56 b 2ff (DE LA VALLÉE POUSSIN, 684)

⁸¹ Si 57 c 6ff (DE LA VALLÉE POUSSIN, 700s)

⁸² BŚ 299 b 18f (vgl. Si, DE LA VALLÉE POUSSIN, 677)