

SPIRITUELLE PRAXIS UND PHILOSOPHISCHE THEORIE IM BUDDHISMUS¹

Von Lambert Schmithausen

I. VORBEMERKUNG

Jeder, der auch nur ein wenig vom Buddhismus kennt, weiß, daß seine Lehren sowohl mannigfaltige philosophische Theorien wie auch zahlreiche spirituelle Praktiken umfassen. Unter „philosophischen Theorien“ verstehe ich hier, ganz allgemein, alle Versuche begrifflich-sprachlicher Aussagen über das wahre Wesen des oder einiges Seienden, oder über seine in der alltäglichen Erfahrung nicht zum Bewußtsein kommenden Aspekte. Philosophische Theorien im Buddhismus sind also beispielsweise die

¹ Der vorl. Aufsatz wendet sich sowohl an Indologen wie auch an interessierte Nichtindologen. Die ersteren mögen entschuldigen, daß der wissenschaftliche Apparat im Rahmen einer allgemein religionswissenschaftlichen Zeitschrift stark beschränkt werden mußte; die letzteren mögen Verständnis dafür haben, daß im Interesse der Spezialisten auf indische Namen, Sanskrittermini und Textbelege nicht gänzlich verzichtet werden konnte. — In den Anmerkungen finden folgende Abkürzungen Verwendung:

- A. = Anmerkung
AD = Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti, ed. P. S. JAINI, Patna 1959.
AKBh = Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, ed. P. PRADHAN, Patna 1967.
AS = Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, ed. P. PRADHAN, Santiniketan 1950.
Aṣṭ = Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, ed. P. L. VAIDYA, Darbhanga 1960.
BhPS_t = * Bhadrāpālasūtra = Pratyutpannabuddhasaṃmukhāvasthitasamādhisūtra (s. A. 43) (Kj., Mdo, vol. Du, fol. 1 a 1 — 73 a 5).
BoBh = Bodhisattvabhūmi (15. Kapitel der Yogācārabhūmi), ed. U. WOGIHARA, Tokyo 1930—1936.
B. Th. I. = E. CONZE, Buddhist Thought in India, London 1962.
CŚ = The Catuḥśataka of Āryadeva (. . . with extracts from the commentary of Candrakīrti), ed. V. BHATTACHARYA, Calcutta 1931.
DBhS = Daśabhūmikasūtra, ed. J. RAHDER, Paris/Louvain 1926.
DBhS-G = Gāthās des Daśabhūmikasūtra, zitiert nach: Daśabhūmikasūtra, ed. P. L. VAIDYA, Darbhanga 1967, p. 69 ff.
DN = Dīghanikāya (Ausc. d. PTS).
G. i. Ph. = E. FRAUWALLNER, Geschichte der indischen Philosophie, Bd. I, Salzburg 1953.
Kj. = Kanjur = Bka'-gyur-Abteilung des tibetischen Tripiṭaka, Peking-Druck (ed. D. T. SUZUKI, Tokyo 1958—1961).

Lehre, daß es kein substantielles Ich oder Selbst (*ātman*) gebe; oder die Auffassung, das gesamte Universum sei aus Faktoren aufgebaut, die jeweils nur einen winzigen Augenblick lang existieren. Mit „spiritueller Praxis“ meine ich die geistige Seite religiöser Übungen, d. h. solcher Übungen oder Handlungen, die direkt oder indirekt auf das Heil ausgerichtet sind. Im Falle des Buddhismus handelt es sich dabei vor allem um moralisch-ethische Übungen sowie um Versenkungspraktiken. Als Beispiel könnte man die vier „unbegrenzten [Geisteszustände]“ (*apramāṇa*) nennen, d. h. die meditative Übung von Wohlwollen, Mitleid, Mitfreude

- KP = Kāśyapaparivarta, ed. A. v. STAEL-HOLSTEIN, Shanghai 1926.
 LAS = Laṅkāvatārasūtra, ed. BUNYIU NANJIO, Kyoto 1956².
 Lit. Y. = L. SCHMITHAUSEN, Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra-Schule. Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Ges., Supplementa I, Wiesbaden 1969, 811—823.
 MAV = Madhyamakāvātāra par Candrakīrti, ed. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, St. Pétersbourg 1912.
 MN = Majjhimanikāya (Ausg. d. PTS).
 NVinSg = L. SCHMITHAUSEN, Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmi, Wien 1969.
 p. = Seite (nur bei Verweisen auf zitierte Texte od. Sekundärliteratur).
 Ph. B. = E. FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus, Berlin 1969⁴.
 Ph. B. i. = J. MAY, La Philosophie Bouddhique idéaliste. Asiatische Studien XXV/1971, 265—323.
 Pr = Prasannapadā des Candrakīrti. Ausg. in: Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, ed. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, St. Pétersbourg 1913.
 PTS = Pali Text Society.
 S. = Seite (nur bei Verweisen auf Stellen des vorl. Aufsatzes).
 SABh = (Mahāyāna-)Sūtrālaṅkāra-Bhāṣya des Vasubandhu. Ausg. in: Asaṅga, Mahāyānasūtrālaṅkāra, ed. S. LÉVI, Paris 1907.
 Saṃdh = Saṃdhinirmocanasūtra, ed. É. LAMOTTE, Louvain/Paris 1935.
 Si_L = L. DE LA VALLÉE POUSSIN, Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-tsang, traduite et annotée, Paris 1928/29.
 Sikṣ = Sikṣāsamuccaya des Śāntideva, ed. C. BENDALL, 's-Gravenhage 1957².
 SN = Saṃyuttanikāya (Ausg. der PTS).
 ŚrBh_m = Manuskript der Śrāvakabhūmi (14. Kapitel der Yogācārabhūmi), mir zugänglich durch die Freundlichkeit von Prof. ASKARI, ehem. Direktor des K. P. Jayaswal Research Institute in Patna, sowie Prof. BECHERT u. Dr. ROTH, Indolog. Seminar d. Univ. Göttingen.
 T = Taishō-Ausgabe des chinesischen Tripiṭaka.
 Tj. = Tanjur = Bstan-'gyur-Abteilung des tibetischen Tripiṭaka, Peking-Druck (ed. D. T. SUZUKI, Tokyo 1958—1961).
 WZKS = Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens.
 Y = Yogācārabhūmi, ed. V. BHATTACHARYA, Calcutta 1957 (umfaßt nur die Kapitel I—V der Yogācārabhūmi).
 Y_c = Chinesische Version der Yogācārabhūmi (T 1579).
 Y_t = Tibetische Version der Yogācārabhūmi (Tj., Sems-tsam, vol. Dzi — Yi).

und Gleichmut gegenüber allen Lebewesen; oder die „Betrachtung des Unreinen oder Widerwärtigen“ (*aśubhabhāvanā*), in der der Yogin zum Zwecke der Bekämpfung der Begehrlichkeit Leichname in den verschiedenen Stadien ihrer Auflösung betrachtet. Der Yogin braucht sich dabei übrigens nur am Anfang wirklich an einer Leichenstätte aufzuhalten. Später kann er diese Übung auch an einem beliebigen anderen Ort vollziehen, u. zwar mit Hilfe einer besonderen visionären Versenkungspraxis, welche jene zuvor beobachteten Leichname anschaulich und leibhaftig vergegenwärtigt.

Das Problem, das in diesem Aufsatz erörtert werden soll, ist das des geschichtlichen Verhältnisses von philosophischer Theorie und spiritueller Praxis im Buddhismus. Sind philosophische Theorien im Buddhismus aus rein theoretischen Erwägungen hervorgegangen, und ist die spirituelle Praxis lediglich ein Ausfluß dieser Theorien oder gar ohne jede Beziehung zu ihnen? Oder sind umgekehrt die spirituellen Praktiken das Primäre, und philosophische Theorien nur das Ergebnis einer nachträglichen Reflexion, in der die spirituelle Praxis theoretisch verfestigt, verallgemeinert oder auch fundiert wird?

Es soll dabei weniger um die „angeborenen“, z. T. ererbten und unspezifischen theoretischen Voraussetzungen des Buddhismus wie etwa die Lehre von der „Seelenwanderung“ (*samsāra*) gehen als vielmehr um die für den Buddhismus typischen philosophischen Theorien, die er erst im Laufe seiner Entwicklung neu hervorgebracht hat. Auch ist dies nicht das erste Mal, daß zu der Frage Stellung genommen wird, ob diese Theorien aus rein theoretischen Erwägungen hervorgegangen sind oder aus spiritueller Praxis. Aber es fehlen bisher beweiskräftige Untersuchungen nach streng historisch-philologischer Methode. Hierzu müßten für eine gegebene philosophische Theorie die ältesten Quellen aufgefunden gemacht und der Zusammenhang, in dem die Theorie dort erscheint, geprüft werden. Das ist aber meist sehr schwierig, da die einschlägigen Textmassen größtenteils anonym und nicht nur absolut, sondern auch relativ schwer datierbar sind. Hinzu kommt, daß große Teile der buddhistischen Literatur verlorengegangen sind und daß auch von den erhaltenen Werken die Mehrzahl nur in Gestalt von oft schwer verständlichen tibetischen und chinesischen Übersetzungen vorliegt. Daß es trotzdem möglich ist, zum mindesten in einigen Fällen zu einigermaßen gesicherten Ergebnissen zu kommen, möchte ich im folgenden am Beispiel der idealistisch-spiritualistischen Philosophie der *Yogācāra*-Schule demonstrieren. Anschließend soll an Hand einiger weiterer philosophischer Theorien gezeigt werden, daß das im Falle des *Yogācāra*-Idealismus gewonnene Ergebnis keineswegs singulär zu sein scheint.

2. DIE ENTSTEHUNG DES IDEALISMUS DER YOGĀCĀRA-SCHULE

Die *Yogācāra*-Schule läßt sich, von einigen frühen Materialien abgesehen, dem *Mahāyāna* zurechnen, dem ‚Großen Fahrzeug‘, dem es, im Gegensatz zum älteren *Hīnayāna* oder ‚Geringeren Fahrzeug‘, nicht nur

um das eigene Heil, sondern auch um das Heil der anderen geht. Das Mahāyāna neigt ferner, im Unterschied zur realistischen Ontologie der meisten Hinayāna-Schulen, der Lehre von der Unwirklichkeit der Erscheinungswelt zu. In diesem Rahmen hat auch die idealistisch-spiritualistische Philosophie der Yogācāras ihren Platz.

Die wesentlichen Aspekte des voll ausgebildeten Systems lassen sich wie folgt skizzieren^{1a}:

a) Erkenntnistheoretisch formuliert besagt die Lehre des Yogācāras, daß bei allen Erkenntnissen oder Wahrnehmungen² lediglich ein ideelles gegenständliches Bild in der Erkenntnis selbst erkannt wird, nicht aber ein erkenntnisäußerer, realer Gegenstand. Die Erkenntnis ist „bloßer Geist“ (*cittamātra*) oder genauer „bloßer Bewußtmachungsakt“ (*vijñaptimātra*)³, ohne daß ein entsprechendes äußeres Objekt existierte.

b) Dem entspricht in metaphysischer Hinsicht die Theorie, daß es keine Materie gibt, sondern nur Geistiges. Das gesamte Universum besteht lediglich aus einer Vielzahl von Lebewesen, die ausschließlich durch geistige Faktoren konstituiert werden. Jedes einzelne Lebewesen ist ein Komplex von acht verschiedenen Arten von Erkenntnissen bzw. Wahrnehmungen, nebst einer Anzahl diese begleitender geistiger Entitäten von vornehmlich voluntativer oder affektiver Natur, wie etwa Willensimpulse, leidenschaftliche Zu- und Abneigung oder Lust- und Schmerzempfindungen. Alle diese geistigen Faktoren existieren jeweils nur für die Dauer eines winzigen Augenblickes, und es können sich allenfalls gleichförmige Ketten solcher Augenblicke bilden.

c) Alle geistigen Faktoren erkennen, wie gesagt, nicht etwa reale, erkenntnisäußere Gegenstände, sondern lediglich das ideelle gegenständliche Bild, das ihnen bei ihrem Entstehen eingepägt ist. Dabei beziehen die gewöhnlichen Erkenntnisse und Wahrnehmungen, welche die bewußte Oberfläche des Lebewesens darstellen, ihren Inhalt vor allem aus dem Ālayavijñāna, einer untergründigen, unterbewußten Form des Geistes.

^{1a} Die folgenden Ausführungen basieren vornehmlich auf Hsüan-tsangs *Vijñaptimātratāsiddhi* (T 1585, SiL).

² Skt. *vijñāna* oder *citta*; diese beiden Ausdrücke umgreifen sowohl den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung wie auch den des Denkens und der gedanklichen Erkenntnis. Wenn im folgenden der Kürze halber meist nur das Wort „Erkenntnis“ verwendet wird, so möge der Leser sich gegenwärtig halten, daß die sinnliche Wahrnehmung miteingeschlossen ist.

³ Das Sanskritwort *vijñapti* — eine kausative Bildung mit der Grundbedeutung „Bekanntmachung“, „Mitteilung“ — expliziert den Aspekt des aktuellen Vollzuges der Erkenntnis und ihrer Bezogenheit auf ein Objekt. Demgegenüber bezeichnen *citta* und *vijñāna* nicht nur die aktuelle Erkenntnis als Korrelat eines Objektes, sondern auch, in mehr ontologischer Sicht, den veränderlichen und intermittierenden Strom der Wahrnehmungen und Erkenntnisse im Gegensatz zu einem substantiellen Selbst oder den Geist im Gegensatz zur Materie. Im letzteren Sinne ist vor allem *citta* gebräuchlich, weshalb ich dieses Wort hier mit „Geist“ wiederzugeben pflege.

Dieses Ālayavijñāna enthält nämlich ein — allerdings ebenfalls un- bzw. unterbewußtes — ideelles Bild der ganzen Welt, dessen Form durch das Karman, d. h. die guten und bösen Werke des Lebewesens, bestimmt ist. Die Welt, auch die Außenwelt, ist somit nach dieser Lehre lediglich ein subjektives, ideelles Produkt der einzelnen Lebewesen. Unsere Überzeugung, in einer und derselben Welt zu leben, ist bloß eine Einbildung, die dadurch hervorgerufen wird, daß die Werke von uns allen trotz mancher Unterschiede doch auch eine Reihe von gemeinsamen Zügen aufweisen, die bewirken, daß unsere Ālayavijñānas gleichartige geistige Bilder der Außenwelt hervorbringen.

d) Es muß allerdings betont werden, daß dieses vielheitliche Universum fluktuierender geistiger Faktoren nur eine vordergründige Wirklichkeit ist. Der mystischen Schau erschließt sich eine tiefere Schicht, die transphänomenale Wirklichkeit oder ‚Soheit‘ (*tathatā*), welche einheitlich, unveränderlich und unvergänglich ist und den ontologischen Aspekt des Nirvāṇa darstellt.

Was nun die Entstehung dieser idealistisch-spiritualistischen Philosophie der Yogācāras angeht, so hat man zunächst versucht, sie aus theoretischen Erwägungen abzuleiten. J. MASUDA z. B. glaubte, die Yogācāras hätten ihren Idealismus als eine Gegenposition zum absoluten Negativismus der anderen großen Mahāyāna-Schule, des Madhyamaka, entwickelt, u. zwar auf Grund der philosophischen Einsicht, daß das Bewußtsein selbst im Gegensatz zu den Objekten nicht negiert werden könne⁴. E. CONZE hat demgegenüber die These aufgestellt, daß die Wurzeln der idealistischen Philosophie der Yogācāras in erster Linie in der Versenkungspraxis zu suchen seien⁵. Welche dieser beiden Auffassungen die richtige ist, kann nur durch eine genaue Prüfung der ältesten Yogācāra-Quellen erwiesen werden.

In einem Aufsatz zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāraschule habe ich nachzuweisen versucht, daß die ältesten der Yogācāraschule zuzurechnenden Materialien in der umfangreichen *Yogācārabhūmi* („Stufe[n] der spirituellen Praxis“) gesammelt sind⁶. In diesem Traktat aber ist, soweit ich sehe, die für die späteren Yogācāras charakteristische idealistisch-spiritualistische Philosophie noch nicht nachweisbar⁷. Nur ein einziges Mal findet sich in der *Yogācārabhūmi* die Behauptung, es gebe

⁴ JIRYO MASUDA, *Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule* (Heidelberg 1926), 25.

⁵ B. Th. I., 251 ff.; vgl. auch J. MAY, Ph. B. i., 266 u. 281.

⁶ Lit. Y., 819 ff.

⁷ Auszunehmen sind einige Stellen im Kapitel *Bodhisattvabhūmiviniścaya*, da sie sämtlich zum Text des weiter unten zu besprechenden *Samdhinirmocanasūtra*, das vollständig in dieses Kapitel der *Yogācārabhūmi* inkorporiert worden ist, gehören. Abgesehen von diesen Stellen verzeichnet weder Bd. 17 (*Yuga-bu*) des „Index to the Taishō Tripitaka“ noch S. INABAS Yuishiki Gakujutsu-go Sakuin (Kyoto 1952) irgendwelche Belege für *vijñaptimātra* (*yui-shiki*) oder *cittamātra* (*yui-shin*).

nur den Geist (*cittamātra*). Aber diese Behauptung wird dort nicht verfochten, sondern abgelehnt; und außerdem richtet sie sich bezeichnenderweise gar nicht gegen die Existenz erkenntnisäußerer Objekte, sondern nur gegen die Auffassung, daß es neben dem Geist selbst noch andere, geistartige Faktoren gebe, d. h. daß neben den rein kognitiven Wahrnehmungen und Erkenntnissen noch weitere geistige Faktoren von vornehmlich affektivem oder voluntativem Charakter als eigene Entitäten existieren⁸. Die idealistische Philosophie der späteren Yogācāras fehlt also in der Yogācārabhūmi noch, und im großen und ganzen vertritt dieser Text ganz die realistische Ontologie der traditionellen Hinayāna-Schulen, für die die reale Existenz materieller Entitäten selbstverständlich ist^{8a}.

In einigen Kapiteln allerdings weicht die Yogācārabhūmi von ihrer gewöhnlichen, realistischen Einstellung ab, vor allem in den betont mahāyānistisch orientierten Kapiteln ‚Bodhisattvabhūmi‘ („Stufe der Bodhisattvas“, d. h. der nach der Buddhaschaft Strebenden) und ‚Bodhisattvabhūmi-viniścaya‘ („klarstellende Untersuchung der Stufe der Bodhisattvas“). Hier findet sich eine Art nominalistischer Philosophie, nach der alle endlichen Dinge lediglich Setzungen der Sprache sind. Die sie in ihrer jeweiligen Bestimmtheit konstituierenden sprachlichen Bezeichnungen (*prajñapti*) sind „bloße Bezeichnungen“ (*prajñaptimātra*)⁹, denen keine ihrem Inhalt entsprechenden realen Objekte gegenüberstehen. An anderen Stellen¹⁰ heißt es, alle objektiven Erscheinungen hätten ihre Wurzel in der „Vorstellung“ (*vikalpa*)^{10a}. Aber auch diese Lehre ist nicht eigentlich idealistisch; denn sie ist offensichtlich dahingehend zu verstehen, daß die Vorstellung die Erscheinungen realiter produziert: Vorstellung und Dinge verursachen sich gegenseitig, u. zw. in der Weise, daß die Dinge der gegenwärtigen Existenz durch die Vorstellungen des vorhergehenden Lebens verursacht sind und ihrerseits die Vorstellungen des gegenwärtigen Lebens hervorrufen¹¹. Die Dinge sind somit nicht bloß ideelle Bilder der Vorstellung, in der sie bewußt werden, sondern dieser durch die Vorstellungen einer früheren Existenz realiter vorausgesetzt; realiter allerdings nur in dem Sinne, daß sie außerhalb des Subjektes existieren, nicht im Sinne absoluter Wirklichkeit; absolute Wirklichkeit besitzen für diese Lehre weder die objektiven Erscheinungen noch

⁸ Y_t Zi 80 b 2 ff.; vgl. Lit. Y., 820, A. 46.

^{8a} Vgl. z. B. Y 31, 3 f.: „Die äußeren Dinge sind materiell und grob[stofflich]; sie bestehen aus den vier groben Elementen und aus dauerhaften Ketten [von Augenblicken, vgl. S. 178 f.]“ (*bāhyabhāvā rūpiṇa audārikāś cāturmahābhūtikāś sthāvarasantatayāś ca*).

⁹ BoBh 43, 25 ff.: *yeyaṃ svalakṣaṇaprajñaptir dharmāṇāṃ . . . , prajñaptimātram eva tad veditavyam . . .*; vgl. auch Ph. B., 268 ff.

¹⁰ Vor allem BoBh 50,22—55,23 u. Y_t Zi 302 b 1 ff.

^{10a} Der Begriff *vikalpa* impliziert das eigenmächtige Setzen vielheitlicher und letztlich immer verfälschender Bestimmungen, im Gegensatz zu einem ruhigen Innesein der einheitlichen wahren Wirklichkeit.

¹¹ BoBh 52, 21 ff.; Y_t Zi 304 a 4—6, ħi 15 b 1, etc.

die subjektiven sie produzierenden Vorstellungen¹². Es handelt sich daher bei diesen Lehren um Sonderformen des mahāyānistischen Illusionismus, die zwar als Vorstufen des Yogācāra-Idealismus gelten können, aber noch nicht als dieser selbst. Wir werden später auf sie zurückkommen.

Zunächst müssen wir auf einen anderen Zusammenhang eingehen, in dem sich in der Yogācārabhūmi ein Ansatz für eine idealistische Denkweise findet: auf die Theorie der Objekte visionärer Versenkung. Auch hier ist die übliche Lehre des Traktates realistisch: die in der visionären Versenkung geschauten Objekte bestehen aus einer besonderen Art von Materie, die von der Versenkung erzeugt wird und dadurch gekennzeichnet ist, daß sie der sinnlichen Wahrnehmung unzugänglich ist und anderer Materie keinen Widerstand leistet¹³. An einer Stelle des Kapitels ‚Śrāvabhūmi‘ („Stufe der [nur die eigene Erlösung erstrebenden] Hörer“) jedoch wird ein sonst unbekanntes Sūtra zitiert, in dem die Idealität der Versenkungsobjekte wenigstens als eine Möglichkeit gesehen wird. Der Text sagt: „Es ist nicht etwa so, daß [in dieser Versenkung] der Wahrnehmung des [Yogin] der betreffende Gegenstand selbst direkt und unmittelbar zugänglich würde. Vielmehr entsteht ihm eine Nachbildung oder ein Abbild jenes [Gegenstandes], oder bloß eine [entsprechende] Erkenntnis, Wahrnehmung oder Erinnerung¹⁴.“ Die Śrāvabhūmi faßt also die Möglichkeit ins Auge, daß die Objekte der visionären Versenkung — etwa die Leichname bei der ‚Betrachtung des Widerwärtigen‘ — bloß ideelle Bilder einer zur Anschaulichkeit gesteigerten Erinnerung seien. Damit ist aber noch keineswegs ein universaler Idealismus ausgesprochen; denn die Realität der gewöhnlichen Objekte, der Gegenstände der normalen Wahrnehmung, wird in diesem Text in gar keiner Weise bestritten.

Dies geschieht vielmehr erst im Saṃdhinirmocanasūtra, der „Lehrrede von der Entschlüsselung des verborgenen Sinnes“ (um 300 n. Chr.). Zwar muß die Redaktion dieses Sūtra vor der Endredaktion der Yogācārabhūmi stattgefunden haben; aber es enthält viele Stücke, die offenkundig jünger sind als die meisten Teile der Yogācārabhūmi, speziell jünger als deren Kapitel ‚Bodhisattvabhūmi‘ und ‚Śrāvabhūmi‘¹⁵.

¹² Vgl. z. B. Y_t ĥi 15 b 8 ff. u. 18 a 5 ff.

¹³ Z. B. Y 68, 13 f.; Y_t Zi 229 b 8 ff. u. 214 b 2 ff.; vgl. auch AKBh 197, 4—6 sowie Sthiramati, Madhyāntavibhāgaṭikā (ed. YAMAGUCHI), 26, 3 f.

¹⁴ ŚrBh_m fol. 8 A 5, Z. 6 cf.: *sa na tad eva jñeyaṃ vastu samavahitaṃ sampratyakṣibhūtaṃ* (emend. nach fol. 8 A 4, Z. 3 a) *paśyaty, aṅi tu tatpratirūpakam asyoṭpadyate tatpratibhāsam vā jñānamātram vā darśanamātram vā pratismṛtīmātram vā.* — Vgl. auch Jōshō Nozawa, Daijō-bukkyō Yuga-gyō no Kenkyū (Kyoto 1957), 36 ff.

¹⁵ Vgl. Lit. Y., 822 f.; etwas anders J. MAY, Ph. B. i., 281: „Les parties les plus anciennes [de la Yogācārabhūmi] pourraient être contemporaines du Saṃdhinirmocanasūtra, ou même légèrement antérieures.“ MAY gibt aber keine Begründung für seine Auffassung, die m. E. das durchschnittliche Alter der Materialien des Saṃdhinirmocanasūtra im Vergleich zu den in der Yogācārabhūmi verarbei-

Dies gilt insbesondere für das VIII. Kapitel des Saṃdhinirmocanasūtra. Hier wird die Frage gestellt, ob die gegenständlichen Bilder, die Objekt der Versenkung sind, vom Geiste verschieden sind oder nicht¹⁶. Die Antwort lautet, sie seien nicht vom Geiste verschieden, denn sie seien nichts außerhalb des Bewußtmachungsaktes (*viññaptimātra*)^{16a}. Als Beweis für diese These führt das Sūtra einen Ausspruch des Buddha an, nach dem „die Erkenntnis durch bloßes Bewußtmachen des Objektes gekennzeichnet ist“ (**ālambana-viññaptimātra-prabhāvitam viññanam*)¹⁷. Diese Formulierung erinnert an die auch außerhalb der Yogācāraschule belegbare und keineswegs idealistische Lehre, die Funktion der Erkenntnis (*viññāna, citta*) bestehe darin, daß sie das Objekt einfach wahrnimmt (*upalabdhī*) oder bewußt macht (*viññapti*)¹⁸, im Gegensatz zur Funktion der anderen geistigen Faktoren (Empfindung etc.), die bestimmte Aspekte des Objektes akzentuieren. Im Saṃdhinirmocanasūtra ist offenbar diese gängige Lehre im Sinne eines Beweises für die Idealität der Versenkungsobjekte umgedeutet worden: die Erkenntnis besteht in einem bloßen Akt des Bewußtseins eines Objektes¹⁹, ohne daß das bewußt gemachte Objekt irgendeine reale Existenz außerhalb der es bewußt machenden Erkenntnis hätte.

Mit dem Terminus *viññaptimātra* — in dem Sinne, daß die Erkenntnis bloßer Bewußtmachungsakt und das Objekt nichts außerhalb dieses Be-

teten ein wenig zu hoch eingeschätzt. — Zur Datierung des zweifellos späteren Laṅkāvatārasūtra vgl. H. NAKAMURA, A Critical Survey of Mahāyāna and Esoteric Buddhism, Acta Asiatica 7/1964, 67; N. FUNAHASHI, Seshin to Ryōgakyō to no zengo-ron ni tsuite, Journal of Indian and Buddhist Studies XX, 1/1971, 321 ff.

¹⁶ Saṃdh VIII, 7 (p. 90, 33—91, 1).

^{16a} Saṃdh VIII, 7 (p. 91, 3): *gzugs brñan de rnam par rig pa tsam du zad pa'i phyir te*; vgl. auch Saṃdh VIII, 9 (p. 92, 11—13).

¹⁷ Saṃdh VIII, 7 (p. 91, 4 f.): *rnam par śes pa ni* (vgl. NVinSg, 110, Fußn. w) *dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phye ba yin no śes ñas bśad do*.

¹⁸ Vgl. z. B. AD 78, 11: „Die Erkenntnis ist die bloße Wahrnehmung des Dinges“ (*vastūpalabdhimātram cittam*); AKBh 11, 7: „Als die Persönlichkeitskonstituente ‚Erkenntnis‘ bezeichnet man das Bewußtmachen, [d. h.] die Wahrnehmung, des jeweiligen Objektes“ (*viśayaṃ viśayaṃ prati viññaptir upalabdhir viññānaskandha ity ucyate*); Y 11, 8: „Was ist die Erkenntnis? Dasjenige, was mit dem Bewußtmachen des Objektes befaßt ist“ (*viññānaṃ katamat? yad ālambanaviññaptau pratyupasthitam*). Vgl. auch Y 59, 16; Yaśomitra, Abhidharmakośavyākhyā (ed. WOGIHARA), 142, 1 ff.; SiI, 296 f.

¹⁹ Man beachte, daß der Terminus „bloß(es) Bewußtmachen“ (*viññaptimātra*) in diesem Satz (s. A. 17) anders verwendet wird als im vorhergehenden (s. A. 16a). Dort hieß es, das Objekt sei nichts außerhalb des Bewußtmachungsaktes, d. h. bloß ein ideelles Bild im Geiste; hier hingegen ist die Erkenntnis bloßes Bewußtmachen ohne ein entsprechendes reales Objekt. Gerade diese Unstimmigkeit macht deutlich, daß sich das Saṃdhinirmocanasūtra hier an ältere Formulierungen (s. A. 18, aber auch S. 166 [*prajñaptimātra*-Lehre der Bodhisattvabhūmi]) anschließt.

wußtmachungsaktes ist — hat das Saṃdhinirmocanasūtra den zentralen und charakteristischen Terminus des Yogācāra-Idealismus geschaffen. Es verwendet ihn, wie wir sahen, zunächst zur Charakterisierung der Idealität der Versenkungsobjekte. Die Aussage, daß das Objekt nichts außerhalb des Bewußtmachungsaktes, sondern bloß ein ideelles Bild im Geiste sei, bleibt jedoch im Saṃdhinirmocanasūtra nicht auf den speziellen Bereich der Versenkung beschränkt, ebensowenig wie dies bei der idealistisch umgedeuteten älteren Formel der Fall war. Im unmittelbar folgenden Absatz erklärt das Sūtra ausdrücklich, daß auch die gewöhnlichen Objekte, die Objekte der alltäglichen Wahrnehmung, nichts vom Geiste Verschiedenes, nichts außerhalb des Bewußtmachungsaktes seien, sondern bloß ideelle Bilder im Geiste²⁰. Eine Begründung für diese Behauptung gibt das Saṃdhinirmocanasūtra nicht. Es handelt sich offensichtlich um eine bloße Verallgemeinerung jener Idealität, die im Falle der Versenkungsbilder evident geworden war. M. a. W.: Der universale Idealismus der Yogācāra ist entstanden aus der Reflexion über eine bestimmte spirituelle Praxis und aus der Generalisierung der dabei beobachteten Verhältnisse.

Es stellt sich natürlich die Frage, wodurch diese Generalisierung motiviert war, ferner die Frage, wieso eine solche auf den ersten Blick doch recht ungewöhnliche Theorie überhaupt Aussicht hatte, Anklang zu finden.

Was das Motiv angeht, so bietet die Śrāvakabhūmi-Stelle, an der wir dem Gedanken der Idealität der Versenkungsbilder zum erstenmal begegneten²¹, keinen Anhaltspunkt. Nach Auffassung der Śrāvakabhūmi nämlich führt die Betrachtung der Versenkungsbilder am Ende zu einer übernormalen direkten Schau des Objektes selbst²². Die Śrāvakabhūmi steht also dem Objekt, ganz im Sinne des Hinayāna, positiv gegenüber, und bezeichnenderweise werden als vornehmstes Objekt der Versenkung die vier heiligen Wahrheiten genannt²³.

In anderen Kapiteln des Yogācārabhūmi²⁴ finden wir jedoch eine andere Versenkungspraxis. Sie geht ebenfalls von gegenständlichen Bil-

²⁰ Saṃdh VIII, 8.

²¹ S. 167.

²² ŚrBh_m 8B5, Z. 1c: „... und dadurch, daß ihm der zuerkennende Gegenstand unmittelbar anschaulich wird, [erlangt er] die ‚Reinigung bezüglich des Objektes‘“ (*jñeyavastupratyakṣatayā* [Mskr. fälschlich: *-pratyavekṣatayā*] *ca ālabhānapariśuddhim* [sc. *anuprāpnoti*]); ŚrBh_m 8B4, Z. 2: „Es entsteht eine von [verfälschender oder geistige Aktivität und Unruhe implizierender] Vorstellung freie, unmittelbare geistige Schau, [die] das [in der Versenkung hervorgerufene] Abbild [des betreffenden Gegenstandes] transzendiert und [sich direkt] auf den zuerkennenden Gegenstand [selbst richtet]“ (*pratibimbam atikramya tasminn eva jñeye vastuni nirvikalpaṃ pratyakṣaṃ jñānadarśanam utpadyate*).

²³ ŚrBh_m 8A4, Z. 2a.

²⁴ Vor allem in dem Kapitel Bodhisattvabhūmiviniścaya. Die Endredaktion dieses Kapitels ist eindeutig später als die des Saṃdhinirmocanasūtra (vgl. A. 7), doch enthält es zahlreiche Materialien, die insbes. gegenüber Saṃdh VIII einen früheren Entwicklungsstand reflektieren.

dem aus, die in der Versenkung produziert werden. Sie sieht aber, ganz im Sinne des Mahāyāna, ihr Ziel nicht in einer direkten Schau des Objektes selbst, sondern in einem spirituellen Zustand der Überwindung aller objektiven Erscheinungen²⁵. Bei dieser Versenkungspraxis kultiviert nämlich der Yogin die Versenkungsbilder, die als Substitute der alltäglichen Objekte fungieren, lediglich in der Absicht, sie anschließend zu eliminieren; und indem er die Versenkungsbilder eliminiert, entledigt er sich gleichzeitig auch der natürlichen Objekte, für die jene Versenkungsbilder substituiert worden waren²⁶.

Nun war die Möglichkeit einer Beseitigung der Versenkungsbilder kaum problematisch, zumal dann nicht, wenn sie — wie es in den einschlägigen Partien der Yogācārabhūmi gelegentlich der Fall zu sein scheint²⁷ — als rein ideelle Gebilde aufgefaßt wurden. Daß aber zugleich mit ihnen auch die normalen Objekte beseitigt sein sollten, war nicht ohne weiteres einzusehen, zum mindesten solange nicht, als diese Objekte als real aufgefaßt wurden. Es wird aber sofort plausibel, wenn man auch die gewöhnlichen Objekte wie die Versenkungsbilder als ideell ansetzt, und genau dies hat das Saṃdhanirmocanasūtra getan.

Daß die in diesem Text vorgenommene Verallgemeinerung der Idealität der Versenkungsbilder tatsächlich durch das Bestreben motiviert war,

²⁵ Z. B. Y_t 14 b 2 f. (= Y_c 701 a 14 f.): „Aus der vom Wissen um die wahre Wirklichkeit (*paramārtha-jñāna*) beeinflussten (*paribhāvita*) erfassenden Tätigkeit [des Geistes] resultiert das Erfassen der transphänomenalen [Wesenheit] (*ānimitta*), [welches] zur Läuterung (*vyavadāna*, d. h. zum Heil) führt“ (*don dam pa'i śes pas yoñs su bsgos pa'i 'dzin pa'i 'bras bu ni mtshan ma med pa la 'dzin pa yin te l rnam par byañ bar 'gyur ba'o*).

²⁶ Vgl. Y_t Zi 236 b 1 f. (= Y_c 669 a 8—10): „Irgendein [Yogin] vertreibt die natürlichen Erscheinungen (*nimitta*), indem er seinen Geist auf Erscheinungen richtet, [die bloß] Abbilder (*pratibimba*) [der natürlichen Erscheinungen und] Gegenstand der Versenkung (*samādhigocara*) sind; [er tut dies] in der Weise, wie man einen Keil mit Hilfe eines Gegenkeiles her austreibt (*āṇipratyāñi-nirhārayogena*)“ (*'di na la la tiñ ne 'dzin gyi spyod yul gyi gzugs brñan gyi mtshan ma yid la byed pas rañ bzin gyi mtshan ma khye'us khye'u dbyuñ ba'i tshul gyis mñon par 'byin par byed*); Y_t 14 b 3 f. (= Y_c 701 b 19 ff.): „Nachdem sich [der Yogin] Versenkungsbilder der fünf Arten von möglichen Objekten der Erkenntnis (*jñeya*) vergegenwärtigt hat, [ist er imstande,] diese Objekte [in Gestalt jener Abbilder aktuell] zum Gegenstand [seiner Erkenntnis] zu machen. [Und] indem er [diese Versenkungsbilder wieder] verschwinden läßt (*vibhāvana*, nach Chin.; nach Tib.: *abhibhāvana*), eliminiert er (*vyāvartayati* o. ä.) [auch die natürlichen Objekte]“ (*śes bya rnam pa liñ'i tiñ ne 'dzin gyi gzugs brñan mñon du byas nas l śes bya de la dmigs par byed do l l zil gyis gnon pas ni rnam par bzlog par byed do*).

²⁷ Vgl. z. B. Y_t 14 b 2 f., wo es heißt, daß die [in der Versenkung wahrgenommenen] Erscheinungen, welche Abbilder [der natürlichen Erscheinungen] sind, im Gegensatz zu diesen letzteren bloß eingebildet (*parikalpita*) seien, daß sie bloß durch einen auf sie konzentrierten Denk- und Willensakt (*adhimokṣa*) des Yogin sichtbar würden und keine selbständige Existenz hätten.

die im vorigen geschilderte Versenkungspraxis der Beseitigung aller objektiven Erscheinungen durch eine entsprechende ontologische Fundierung einleuchtend zu machen, wird durch den Kontext bestätigt: im Saṃdhinirmocanasūtra folgt nämlich auf die Darlegung, daß sowohl die Versenkungsbilder wie auch die normalen Objekte bloß ideell seien, tatsächlich die Beschreibung einer Versenkungspraxis, die durch die Einsicht in die Idealität der Versenkungsbilder zur Schau des einheitlichen wahren Wesens (*tathatā*) aller Erscheinungen vorstößt²⁸. Auch in den nächstältesten Yogācāra-Texten finden wir die Lehre von der Idealität der Objekte vor allem im Kontext dieser Versenkungspraxis.

Ein Motiv für die verallgemeinernde Übertragung der Idealität der Versenkungsobjekte auf die normalen Objekte ist somit ersichtlich. Wieso aber war ein solch kühner Schritt überhaupt möglich, wie konnte er mit Anklang und Verständnis rechnen? Auch diese Frage läßt sich verhältnismäßig leicht beantworten: wir müssen diesen Schritt auf dem Hintergrund der illusionistischen Tendenzen des gesamten Mahāyāna sehen. Wir hatten ja spezielle Formen des mahāyānistischen Illusionismus schon in einigen Kapiteln der Yogācārabhūmi angetroffen.

Wir waren dort der Lehre begegnet, daß alle objektiven Erscheinungen Produkte der vielheitlichen Vorstellung (*vikalpa*) seien. Diese Lehre beinhaltet zwar, wie wir sahen, noch keinen Idealismus, weil sie den Produkten der Vorstellung eine Existenz außerhalb des Geistes zugesteht. Sie betont aber doch andererseits auch deutlich die letztliche Unwirklichkeit aller vielheitlichen Erscheinungen und Vorstellungen und vergleicht ihr Verschwinden bei der Erlösung mit dem Erwachen aus einem Traum²⁹.

Wir hatten ferner in dem Kapitel ‚Bodhisattvabhūmi‘ die Lehre vorgefunden, daß alle endlichen Entitäten in Wirklichkeit bloß Setzungen der Sprache seien, wobei die Nichtexistenz den sprachlichen Bezeichnungen inhaltlich entsprechender realer Gegenstände dadurch zum Ausdruck gebracht worden war, daß man die sprachlichen Bezeichnungen als „bloße Bezeichnungen“ (*prajñaptimātra*) bestimmt hatte³⁰. Die Ähnlichkeit dieser Formulierung mit der Aussage des Saṃdhinirmocanasūtra, die Erkenntnis sei „bloßer Bewußtmachungsakt“ (*viññaptimātra*), ist unverkennbar und zwingt m. E. zur Annahme einer direkten Beeinflussung des Saṃdhinirmocanasūtra durch die Bodhisattvabhūmi³¹.

Aufschlußreich für die Vorbereitung des Überganges vom „Nominalismus“ der Bodhisattvabhūmi zum Idealismus des Saṃdhinirmocanasūtra ist eine Stelle des Kapitels ‚Bodhisattvabhūmiviniścya‘ der Yogācārabhūmi. Dort wird die These, daß das Entstehen der Dinge von der Sprache abhängig sei, illustriert durch einen Verweis auf die Versenkungsbilder, deren jeweilige Gestalt durch den auf sie konzentrierten

²⁸ Saṃdh VIII, 9 (spez. p. 92, 11—13).

²⁹ Vgl. S. 166 f.; NVinSg, p. 109.

³⁰ Vgl. S. 166.

³¹ Vgl. auch A. 19.

sprachlich gefärbten Denkakt (**manojalpamanaskāra*) des Yogin bestimmt ist³². Dieser Analogieschluß von der Sprachbedingtheit der Versenkungsbilder auf die Sprachbedingtheit auch der alltäglichen Erscheinungen konnte leicht in einen Schluß auf deren Idealität umgeformt werden³³, sobald die Idealität der Versenkungsbilder ins Zentrum der Aufmerksamkeit geriet, was auch dadurch nahelag, daß gerade die soeben erwähnte Stelle aus dem Bodhisattvabhūmiviniścaya die Versenkungsbilder ausdrücklich als „dem Geistesstrom zugehörig“ (**cittasantānaparyāpanna*), also als ideell, bezeichnet³⁴.

Hinzu kommt, daß dem Saṃdhinirmocanasūtra ein Satz bekannt gewesen sein muß, in dem eine eindeutig idealistisch-spiritualistische Formulierung des mahāyānistischen Illusionismus vorzuliegen scheint. Der Satz findet sich im Daśabhūmikasūtra, der „Lehrrede über die zehn [spirituellen] Stufen [des Bodhisattva, oder zukünftigen Buddha]“. Dieses Sūtra stammt nicht aus der eigentlichen Yogācāra-Schule, hat aber einen beträchtlichen Einfluß auf sie ausgeübt. Da es bereits in der Bodhisattvabhūmi zitiert wird³⁵ und schon im letzten Jahrzehnt des 3. nachchr. Jh. ins Chinesische übersetzt wurde³⁶, ist es mit Sicherheit älter als das Saṃdhinirmocanasūtra. Im VI. Kapitel dieses Daśabhūmikasūtra findet sich nun der Satz: „Dies alles, d. h. die [ganze] aus den drei Sphären bestehende [Welt], ist bloß Geist (*cittamātra*)³⁷.“ Diese Aussage erscheint als die ontologische Entsprechung zu der erkenntnistheoretischen Formulierung des Saṃdhinirmocanasūtra, daß die Objekte nichts außerhalb des Bewußtmachungsaktes (*viññaptimātra*) seien³⁸; auch die Formulierung des Daśabhūmikasūtra drückt, so scheint es jedenfalls zunächst, unmißverständlich einen universalen Idealismus bzw. Spiritualismus aus.

Interessant ist nun für unsere Thematik, daß der Kontext, in dem der soeben zitierte idealistische Satz im Daśabhūmikasūtra erscheint, ein

³² Y_t ħi 23 b 8—24 a 1.

³³ Vgl. Asaṅga, Mahāyānaśāstra (ed. LAMOTTE) II, 14 (4a) und 14^b (d) [vermutl. Zitat aus dem verlorenen Abhidharmasūtra], wo die soeben behandelte Yogācārabhūmi-Stelle tatsächlich in einen Beweis für die Idealität der objektiven Erscheinungen umgeformt worden ist.

³⁴ Y_t ħi 24 a 1: *sems kyi rgyud du gtogs pa'i ... gzugs brñan*. Der Ausdruck hat allerdings in der chinesischen Version (Y_c 704 b 25 ff.) keine Entsprechung.

³⁵ BoBh 332, 21 f.

³⁶ Vgl. z. B. R. YŪKI, Yuishiki-gaku Tenseki-shi (Tokyo 1962), 7.

³⁷ DBhS 49, 10: *cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam*; vgl. auch DBhS-G VI, 16 a. — Die Stelle ist vor allem von japanischen Gelehrten ausführlich diskutiert worden, z. B. YUKI'Ō SAKAMOTO, Kegon-kyōgaku no Kenkyū (2. Aufl. Tokyo 1964), 353 ff.; MITSUYOSHI SAIGUSA, Pratītyasamutpāda and Cittamātra (in: Kegon-shisō, hrsg. v. K. KAWADA u. H. NAKAMURA, 2. Aufl. Tokyo 1968), 235 ff.; KŌSHIRŌ TAMAKI, Pursuit of Cittamātra — Intercourse of Thought and Experience (ebenf. in: Kegon-Shisō ...), 336 ff. Vgl. ferner Ph. B. i., 274 f. Meine Auffassung der Stelle weicht von den Deutungen der genannten Gelehrten gänzlich ab.

³⁸ Vgl. S. 168 u. A. 16 a.

wesentlich theoretischer ist: das VI. Kapitel des Daśabhūmikasūtra behandelt nämlich das „Entstehen in Abhängigkeit“, d. h. die kausale Bedingtheit des in immer neue Existenzen führenden menschlichen Daseins.

Die Behauptung eines universalen Idealismus ist aber in diesem Kontext ganz isoliert und unmotiviert; denn sowohl die vorhergehenden wie auch die folgenden Partien des Textes setzen deutlich die realistische Ontologie des Hinayāna voraus^{38a} und bekämpfen lediglich die Existenz eines substantiellen Selbstes (*ātman*)^{38b}. Ich sehe zwei Erklärungsmöglichkeiten:

Entweder ist der in Frage stehende Abschnitt eine ziemlich äußerliche Zusammenstellung heterogener Materialien zum Thema „Entstehen in Abhängigkeit“; in diesem Falle dürfte der Satz, die ganze Welt sei bloß Geist, aus einer älteren Quelle übernommen worden sein.

Oder aber mit der „aus den drei Sphären bestehenden Welt“ ist im vorliegenden Satz nur die Summe der darin enthaltenen Lebewesen ge-

^{38a} Vgl. z. B. DBhS 49, 13—16: „Wenn bezüglich eines Dinges ein mit Begierde verbundener Geist[esmoment] entsteht, so ist das [das Glied] ‚Erkenntnis‘ [in der zwölfgliedrigen Formel vom Entstehen in Abhängigkeit]. Das Ding ist [das Glied] ‚verursachte Entität‘ (ursprünglich in diesem Kontext: ‚Willensregungen‘!). Die Verblendung hinsichtlich der verursachten Entität ist [das Glied] ‚Nichtwissen‘. Das [Bündel von geistigen und körperlichen Faktoren], das zugleich mit dem Nichtwissen und dem Geist[esmoment] entsteht, ist [das Glied] ‚Name und Gestalt‘...“ (*yasmin vastuni hi rāgasamyuktaṃ cittam utpadyate, tad vijñānam. vastu saṃskāraḥ. saṃskāre saṃmoho ’vidyā. avidyācittasahajam nāmarūpam*; Emendationen nach der Ausg. v. KONDŌ). Mit dieser Stelle leitet das Sūtra die Konkretisierung des dem *cittamātra*-Satze unmittelbar folgenden Satzes (DBhS 49, 12 f.) ein, welcher besagt, daß sich auch die zwölf Glieder des Entstehens in Abhängigkeit auf ein einziges *citta* stützen (lies *eka-citta-samāśritāni* mit KONDŌs Ausg. [p. 98], der tibetischen Version, den chinesischen Übersetzungen, DBhS-G VI, 16 b und DBhS 51, 25). Hiermit wird offenbar die Lehre aufgegriffen, daß alle Glieder der Formel vom Entstehen in Abhängigkeit so interpretierbar seien, daß sie auf einen einzigen Erkenntnismoment bezogen werden können (vgl. T 1545, p. 118 c 7 ff.; SAKAMOTO, op. cit. [A. 37], 355). Zu einer solchen Deutung passen auch zum mindesten die zu Anfang der vorl. A. wiedergegebenen ersten vier Glieder der anschließend gebotenen Konkretisierung (vgl. insbesondere die Definition des Gliedes ‚Erkenntnis‘ mit T 1545, p. 118 c 8 f.). Angesichts des unmittelbar vorhergehenden *cittamātra*-Satzes ist es jedoch nicht unwahrscheinlich, daß schon der Compiler des vorliegenden Textstückes — wie später der Kommentator Vasubandhu (vgl. A. 40) — mit *ekacittasamāśrita* den Gedanken „einzig und allein auf das *citta* gestützt“ assoziiert hat, obwohl dieser Gedanke in gutem Sanskrit eher mit *cittaikasamāśraya* ausgedrückt werden müßte.

^{38b} DBhS 48, 3 f. u. 6 f., ferner 52, 2—4, vor allem aber die dem *cittamātra*-Satz unmittelbar vorhergehende Stelle 49, 6—8, wo es heißt, bei der in Abhängigkeit entstandenen Masse des Leides gebe es keinen Täter und keinen Empfänger (d. h. kein substantielles Selbst, das sie durch seine Werke hervorbringt und naher erleidet), und infolgedessen auch keine echte Tätigkeit.

meint^{38c}, und der Satz richtet sich, im Sinne des realistischen, hinayānistischen Kontextes, gar nicht, wie es zunächst scheint, gegen die Existenz einer realen, materiellen Außenwelt, sondern lediglich gegen die Existenz eines substantiellen Selbstes (*ātman*) hinter den intermittierenden Wahrnehmungen und Erkenntnissen³⁹. In der Tat kommt der Ausdruck „bloß Geist“ (*cittamātra*) — im Gegensatz zum Terminus „bloß Bewußtmachungsakt“ (*viññaptimātra*) — mehrfach in dieser Intention vor, u. a. in VASUBANDHUS Kommentar zum unmittelbar folgenden Satz des Daśabhūmikasūtra⁴⁰. Und im — gewiß späteren^{40a} — Laṅkāvatārasūtra findet sich sogar der ganze Satz des Daśabhūmikasūtra mit einer entsprechenden Glosse: „Diese [ganze] aus den drei Sphären bestehende [Welt] ist bloß [mein] eigener Geist, [d. h.] es gibt in ihr kein substantielles Selbst und nichts, was einem solchen Selbst angehörte⁴¹.“ Nichtsdestoweniger ist zuzugestehen, daß die Formulierung, die ganze Welt sei

^{38c} Vgl. NVinSg, p. 134, A. 97 (b).

³⁹ So auch Candrakīrti, MAV 182, 2—18 (s. auch Ph.B.i., 275), der die Stelle ebenfalls vom Kontext her beurteilt. — Erwähnenswert ist die Deutung der älteren chinesischen Übersetzungen, die *cittamātra* mit „vom Geiste gemacht“ wiedergeben (vgl. auch die tibetische Wiedergabe von *cittamātra* in DBhS-G VI, 16 a mit *sems kyi rgyu las byuñ ba* = „aus dem Geiste hervorgegangen“). Diese Deutung, die sich allerdings vom Sprachgebrauch des Sanskrit her kaum als eine wörtliche Übersetzung auffassen läßt, könnte sich auf die Lehre beziehen, daß der Geist (*citta*) die Konstituenten der menschlichen Person und auch die Außenwelt hervorbringt (vgl. z. B. Avatamsakasūtra, Kj., Phal-chen, Ri, 63 b 2 f.). Diese Lehre läßt eine idealistische Interpretation zwar zu, erzwingt sie aber nicht, da der Geist die ihm zugeschriebene Wirkung auch realiter ausüben könnte, u. zwar vermittels der von ihm in Gang gesetzten guten und bösen Werke (vgl. etwa Śikṣ 121, 15; LAS II, 106 a; KP § 103), die auch in realistischen Hinayānaschulen die Entstehung der Außenwelt veranlassen (vgl. z. B. AKBh 94, 22; 158, 1 ff.; 192, 4 f.).

⁴⁰ Tj., Mdo-tshogs, ni, 254 a 5 f.: „Denn die [zwölf] Glieder [des Entstehens in Abhängigkeit] stützen sich auf den Geist allein (*ekacittasamāśrita*, vgl. A. 38 a), insofern sie sich auf den eines [substantiellen] Selbstes baren bloßen Geist (*bdag dan bral ba'i sems tsam* = *ātmaraḥita-cittamātra*, d. h. auf den Strom der augenblicklichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisakte) stützen“. — Vgl. ferner AS 34, 20—23 (s. WZKS XVI/1972, 154 f.); Sthiramati, Sūtrālaṅkāravṛttibhāṣya (Tj., Sems-tsam, Tsi) 123 a 8 f.: „Dies [alles] ist bloß Geist (*cittamātra*); es gibt nichts, was man als ‚substantielles Selbst‘ (*ātman*) bezeichnen könnte“ (*‘di dag ni sems tsam du zad kyi bdag ces bya ba gañ yañ med kyi / ...*); vgl. auch E. FRAUWALLNER, Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā (Wien 1968), 52, 23 ff.

^{40a} Vgl. A. 15.

⁴¹ LAS 80, 7: *svacittamātram idam traidhātukam ātmātmīyarahitam*. Die Zufügung des Wörtchens *sva-* („mein“ eigener [Geist]), das eine subjektiv-idealistische Deutung der Formel zu implizieren scheint, paßt zwar zum Standpunkt des Laṅkāvatārasūtra, nicht aber zu der (vielleicht aus einer älteren Quelle mitgeschleppten) Glosse *ātmātmīyarahitam*. Vgl. ferner LAS 212, 7 ff.; 123, 16 ff.; 209, 15 f.

bloß Geist, doch recht ungewöhnlich ist, wenn man bloß ausdrücken will, daß es kein substantielles Selbst gibt. Die natürliche, nächstliegende Deutung jenes Satzes ist zweifellos die idealistische. Wenn das Daśabhūmikasūtra den Satz tatsächlich im Sinne der Ablehnung eines substantiellen Selbstes verstanden haben sollte, so dürfte das eine sekundäre Umdeutung sein⁴². Der Satz, die ganze Welt sei bloß Geist, muß also auch in diesem Falle aus einer älteren Quelle übernommen worden sein.

Eine solche Quelle ist nun in der Tat greifbar, u. zwar in Gestalt des Bhādrapālasūtra⁴³. Dieses Sūtra wurde bereits im Jahre 179 n. Chr. ins Chinesische übersetzt, also über 100 Jahre vor dem Daśabhūmikasūtra⁴⁴. Sein Hauptthema ist eine besondere Art von visionärer Versenkung, in welcher der Yogin durch anhaltendes intensives Darandenken schließlich erreicht, daß er sich den Buddhas der Gegenwart leibhaftig gegenüber sieht, speziell dem Buddha Amitābha, der im westlichen Paradies Sukhāvātī lebt. Im III. Kapitel des Bhādrapālasūtra werden diese Buddha-visionen mit Traumbildern, Spiegelbildern und mit den Leichnamen, die dem Yogin bei der ‚Betrachtung des Widerwärtigen‘ erscheinen, verglichen. Wie in diesen Fällen, so findet auch bei den zur Diskussion stehenden Buddha-Visionen kein realer Kontakt mit dem Objekt statt. Die Buddha-Erscheinung ist somit lediglich ein Produkt des Geistes des Yogin, ist nur Geist (*cittam eva*), ist bloß ideell⁴⁵. Diese Idealität der visionären Buddha-Erscheinungen aber ist nach Auffassung des Bhādrapālasūtra typisch für alle Erscheinungen, ist auch auf die gewöhnlichen Phänomene zu übertragen; und um dies auszudrücken, bedient sich das

⁴² Eine formale Parallele hierzu bietet das 1212 n. Chr. verfaßte Hōjōki des japanischen Buddhisten KAMO-NO-CHŌMEI, der unseren Satz ebenfalls zitiert (Nihon Koten Bungaku Taikai, Bd. 30, Tokyo 1957, p. 43: *sangai wa tada kokoro hitotsu nari*), ihn aber dann in dem rein spirituellen Sinne interpretiert, daß alle irdischen Güter unbefriedigend bleiben, solange der Geist oder das Herz des Menschen nicht ruhig ist.

⁴³ Dieser Titel wurde der Kürze halber im Anschluß an T 416 u. T. 419 gewählt. Der im Original überlieferte Name des Werkes lautet Pratyutpanna-buddhasaṃmukhāvasthitasamādhisūtra, d. h. „Lehrrede über die Versenkung, in der [sich der Yogin den] derzeit existierenden Buddhas von Angesicht zu Angesicht gegenüber [sieht]“.

⁴⁴ P. C. BAGCHI, *Le canon bouddhique en Chine*, vol. I (Paris 1927), 40. — Man beachte auch die Tatsache, daß DBhS 82, 17 f. die vom Bhādrapālasūtra gelehrte Versenkung (vgl. A. 43) als bekannt vorauszusetzen scheint.

⁴⁵ BhPS, 15 b 4 f.: „Mit [meinem] Geiste bringe ich den Buddha hervor, bloß im Geiste sehe ich ihn. Der Buddha ist bloß mein Geist, der Vollendete ist bloß Geist (*cittam eva tathāgataḥ*)“ (*sems kyis saṅs rgyas byed pa ste // sems ṅid kyis kyaṅ mthoṅ ba'o // sems ṅid na'i saṅs rgyas te // sems ṅid de bzin gśeḡs pa'o //*; meine Wiedergabe berücksichtigt die chinesischen Versionen [T 416, p. 877 b 5 f.; T 417, p. 899 b 28 f.; T 418, p. 906 a 1 f.; T 419, p. 923 a 2—4; T 1509, p. 276 b 11 f.] und versucht, den Sinn des verlorenen Originals zu treffen).

Bhadrapālasūtra eben jenes Satzes, der uns bereits aus dem Daśabhūmikasūtra bekannt ist: „Diese [ganze] aus den drei Sphären bestehende [Welt] ist bloß Geist (*cittamātra*)⁴⁶.“ Und der Text gibt auch eine Begründung: „Weil sie gerade so erscheint, wie man selbst sie sich jeweils vorstellt^{46a}“, was — so dürfen wir ergänzen — am Beispiel der Visionserscheinungen evident geworden ist.

Im Gegensatz zum Daśabhūmikasūtra tritt im Bhadrapālasūtra die Formulierung, die ganze Welt sei bloß Geist, in einem Kontext auf, der zu dem idealistischen Sinn, den der Wortlaut nahelegt, bestens paßt. Außerdem ist sie hier wohlvermittelt; denn sie erscheint als Kulminationspunkt einer langen Reihe vorbereitender Reflexionen. Es spricht daher vieles dafür, daß das Bhadrapālasūtra der erste Text war, der die These eines universalen Idealismus⁴⁷ ausgesprochen und dabei den Terminus *cittamātra* verwendet hat⁴⁸. Ist das richtig, so führt die Untersuchung der Vorwegnahme der idealistischen These in den alten Mahāyānasūtren zu dem gleichen Ergebnis, zu dem wir bei der Prüfung der Yogācāra-Texte gelangt waren: daß die Formulierung des universalen Idealismus aus einer Generalisierung von Reflexionen über bestimmte Versenkungspraktiken hervorgewachsen ist, also letztlich aus der spirituellen Praxis und nicht aus rein theoretischen Erwägungen.

3. WEITERE THEORIEN

Im folgenden soll am Beispiel einiger weiterer philosophischer Theorien gezeigt werden, daß eine solche Verwurzelung philosophischer Theorie in der spirituellen Praxis, wie wir sie im Falle der idealistisch-spiritualistischen Philosophie der Yogācāras nachweisen konnten, im Buddhismus keineswegs singulär zu sein scheint. Zu diesem Zweck sollen

⁴⁶ BhPS_t 15 b 1: *kham s gsum po 'di dag ni sems tsam mo*.

^{46a} BhPS_t 15 b 1 f.: *'di ltar bdag ji lta ji ltar rnam par rtog pa de lta de ltar snañ ño*.

⁴⁷ Es sei jedoch bemerkt, daß dieser Idealismus für das Bhadrapālasūtra nur ein rein spirituell-praktisch motivierter vorläufiger Standpunkt ohne ontologische Relevanz ist. Endziel ist — im Sinne des mahāyānistischen Illusionismus — die Vermittlung der Einsicht in die Unwirklichkeit aller Erscheinungen, auch des Geistes selbst. Bei den Yogācāras hingegen wirkt sich die zunächst ebenfalls vornehmlich spirituell-praktische Vorzugsstellung des Geistes auch in einer im Laufe der Schulentwicklung immer deutlicher hervortretenden ontologischen Aufwertung aus.

⁴⁸ Der Satz *cittamātram idam (yad idam) traidhātukam* kommt nach SAKAMOTO, op. cit. (A. 37), 346, auch in anderen alten Mahāyānasūtren vor, insbes. dem Buddhasaṃgītisūtra (T 810, p. 757 c 8 f.) sowie dem Sūtra T 815, p. 788 b 28 (= T 816, p. 801 a 14 f.) u. p. 789 a 27 (= T 816, p. 802 a 3). Die Stelle im Buddhasaṃgītisūtra benutzt jedoch nach Ausweis der tibetischen Übersetzung (Kj., Mdo, Tshu, 203 a 7) nicht den Terminus *cittamātra* und scheidet als direkte Parallele aus. Die beiden Stellen in T 815/816 setzen den *cittamātra*-Satz als bekannt und erwiesen voraus und benutzen ihn lediglich als Ausgangspunkt für den Nachweis der Unwirklichkeit aller Erscheinungen.

folgende Lehren untersucht werden: a) die Lehre, es gebe keinen Ātman, kein substantielles Selbst des Menschen, b) die Lehre, daß alle Daseins- und Weltfaktoren nur für die Dauer eines Augenblickes existieren, und c) der mahāyānistische Illusionismus, die Lehre, daß alle Erscheinungen und begrifflichen Fixierungen leer und unwirklich seien. Es muß allerdings darauf aufmerksam gemacht werden, daß bei diesen Theorien eine voll befriedigende historisch-philologische Beweisführung noch nicht möglich ist.

a) *Die Lehre von der Nichtexistenz eines substantiellen Selbstes*

Die Lehre, es gebe keinen Āman, kein substantielles Ich oder Selbst des Menschen bzw. der Lebewesen, wird zwar keineswegs von allen, aber doch von den meisten Richtungen des Buddhismus vertreten, und die Mehrzahl der europäischen Forscher ist der Auffassung, daß sie auch dem Urbuddhismus und dem Buddha selbst zugeschrieben werden müsse. Das ist aber, wie vor allem E. FRAUWALLNER überzeugend dargelegt hat⁴⁹, nicht berechtigt. Obwohl die Aufgabe einer detaillierten Stratifizierung der alten kanonischen Schriften noch längst nicht erschöpfend gelöst ist, darf man davon ausgehen, daß vor allem diejenigen Texte auf alter Überlieferung basieren, in denen sich die Stellungnahme des Buddha zum Problem des Selbstes auf die Feststellung beschränkt, die in der alltäglichen Erfahrung faßbaren Konstituenten der menschlichen Person — sichtbarer, materieller Körper, Empfindungen, begrifflich-sprachliches Bewußtsein, voluntativ-affektive psychische Regungen und Wahrnehmung — seien allesamt nicht das Selbst, weil sie vergänglich und somit unbefriedigend und letztlich leidvoll sind⁵⁰. Man hat ferner keine uneingeschränkte Macht über sie; auch aus diesem Grunde können sie nicht der Ātman, das wahre Selbst des Menschen, sein⁵¹.

Auf die Frage, ob es denn ein wahrhaftes, substantielles Selbst hinter dieser vergänglichen Erscheinung der menschlichen Person gebe, geht der Buddha von sich aus grundsätzlich nicht ein. Wurde ihm diese Frage von anderen direkt gestellt, so verweigerte er ausdrücklich die Antwort oder schwieg einfach⁵²; denn er war der Auffassung, die Behandlung dieses Problems sei nutzlos und sogar nachteilig für sein spirituelles Ziel, d. h. für die Befreiung vom ‚Durst‘, von den unheilvollen Leidenschaften und

⁴⁹ G. i. Ph., I, 217 ff.

⁵⁰ Ib., 223 f.

⁵¹ Z. B. MN I, 230 f.; Vinayaṭīka (PTS-Ausg.), Vol. I, p. 13.

⁵² G. i. Ph., I, 219 f.; das dort zitierte Ānandasutta (SN IV, 400 f.; = T 99, p. 245 b; = T 100, p. 444 c; vgl. auch AKBh 470, 2 ff.) besteht m. E. aus zwei Teilen: 1. dem (die authentische Tradition reflektierenden) Bericht vom Schweigen des Buddha zur Frage Vacchagottas nach der Existenz oder Nichtexistenz eines Ātman, und 2. einem (in die Form einer anschließenden Unterhaltung des Buddha mit Ānanda gekleideten) späteren Versuch einer Interpretation, als deren Hintergrund bereits die dogmatische Leugnung eines Selbstes durchschimmert.

Begierden. Relevant für die Befreiung vom Durst und damit für das Heil ist lediglich die Feststellung, daß die erfahrbaren Persönlichkeitskonstituenten, die normalerweise Gegenstand und Bezugspunkt der Begierden sind, vergänglich und daher nicht das Selbst sind, und daß sie deshalb in Wahrheit gar nicht wert sind, Gegenstand oder Bezugspunkt des menschlichen Strebens zu sein. Die Beschäftigung hingegen mit einer substantiellen Seite des Menschen hinter der vergänglichen Erscheinung erschien dem Buddha unnötig und hätte unter Umständen sogar die Gefahr einer neuen, metaphysischen Motivation egoistischer Begierden heraufbeschworen.

Die negative Einstellung des Buddha zum Selbst war somit eine rein spirituell-praktische. Dies wird ganz deutlich an einer Stelle des Majjhimanikāya⁵³, an der der Buddha ausdrücklich sowohl die Auffassung, es gebe ein wahres Selbst, zurückweist, wie auch die Auffassung, es gebe keines. In beiden Fällen handelt es sich eben um rein theoretische Fixierungen, die vom Spirituell-Praktischen her unnötig und unter Umständen sogar verderblich sind. Das hohe Alter gerade solcher Stellen scheint dadurch garantiert, daß sie sich auch und gerade im Kanon solcher Schulen vorfinden, die später zur dogmatischen Leugnung des Selbstes übergegangen sind.

Die Umformung der rein spirituell-praktischen negativen Einstellung des Buddha gegenüber dem Selbst in eine dogmatische Leugnung war nach E. FRAUWALLNER eine theoretische Konsequenz aus der Systematisierung der Lehre von der Vergänglichkeit und Substanzlosigkeit aller Erscheinungen⁵⁴. Vielleicht hat aber auch das Bedürfnis eine Rolle gespielt, die spirituelle Praxis der Ausschaltung der Vorstellung eines substantiellen Selbstes durch die dogmatische Leugnung eines solchen Selbstes auch metaphysisch zu legitimieren und auf diese Weise zu konsolidieren. So jedenfalls scheint es ein Vers des — allerdings späten — Madhyamaka-Lehrers CANDRAKĪRTI zu sehen: „Wenn der Yogin einsieht, daß alle Laster und Übel aus der Ichvorstellung entstehen, und erkannt hat, daß der Gegenstand dieser [Vorstellung] das Selbst ist, dann muß er [um die Ichvorstellung und damit Laster und Leid auszuschalten, die Existenz eben dieses] Selbst[es] negieren⁵⁵.“

b. Die Lehre von der Augenblicklichkeit

Die Lehre von der Augenblicklichkeit ist eine Radikalisierung der Lehre von der Vergänglichkeit, die sich nur bei einem Teil der buddhistischen Schulen durchsetzen konnte. Sie besagt, daß alle Daseins- und Weltkonstituenten (*dharmā*), auch die materiellen, nur die Dauer eines winzi-

⁵³ MN I, 8.

⁵⁴ Ph. B., 63—65.

⁵⁵ MA_v VI, 120, zit. Pr 340, 8—11: *sakāyadīṣṭiprabhavān aśeṣān kleśāṃs ca doṣāṃs ca dhiyā vipāṣyaṇ / ātmānam asyā viṣayaṃ ca buddhvā yogī karoty ātmaniṣedham eva* // . Vgl. auch AKBh 461, 1—3.

gen, differentialartig kurzen Augenblickes (*kṣaṇa*) haben. Alles vergeht unmittelbar nach seinem Entstehen. Dauer ist bloß ein Schein, der durch eine dichte Folge gleichartiger Momente hervorgerufen wird.

Die Entstehung dieser merkwürdigen Lehre ist noch ungeklärt. Wir kennen bisher nur nachträgliche Begründungen aus relativ späten Texten, und diese Begründungen sind fast alle rein theoretischer Natur. In einem der ältesten dieser Texte, dem Kommentar VASUBANDHUS d. Ä. (4. Jh. n. Chr.) zum Mahāyānasūtrālaṅkāra, findet sich jedoch eine bezeichnende Ausnahme. Hier wird die Lehre von der Augenblicklichkeit aller Daseins- und Weltkonstituenten nicht nur mit theoretischen Argumenten erhärtet, sondern auch mit dem Hinweis, daß man ohne sie in einen „Widerspruch zur Betrachtungsweise der Yogins“, der spirituellen Praktiker, gerate. „Wenn nämlich die Yogins ihre Aufmerksamkeit auf das Entstehen und Vergehen der verursachten Gegebenheiten konzentrieren, so haben sie das Erlebnis, daß diese allesamt jeden Augenblick [neu entstehen und wieder] vergehen, daß sich also auch die dauerhaft erscheinenden Gegenstände in Ketten differentialartig kurzer Momente auflösen. „Andernfalls“, d. h. ohne dieses extreme Erlebnis der Vergänglichkeit als Augenblicklichkeit, „würden nämlich auch die [Yogins] nicht [der Welt] überdrüssig, von den Leidenschaften befreit und so der Erlösung teilhaftig werden können, ebensowenig wie die gewöhnlichen Menschen, die ja das [der alltäglichen Wahrnehmung zugängliche] Vergehen, etwa beim Tode [eines Lebewesens], auch erleben“, ohne daß dies bei ihnen zur Befreiung von den Leidenschaften führte⁵⁶.

Es ist daher durchaus denkbar, daß auch die Radikalisierung der Lehre von der Vergänglichkeit zur Lehre von der Augenblicklichkeit aller Daseins- und Weltkonstituenten aus dem Bestreben hervorgewachsen ist, eine bestimmte spirituelle Praxis als nicht nur spirituell effizient, sondern auch wirklichkeitsadäquat zu erweisen. Diese spirituelle Praxis könnte die sog. „Konzentration der Aufmerksamkeit“ (*smṛty-upasthāna*)⁵⁷ gewesen sein. Hier handelt es sich ursprünglich um eine reine Konzentrationsübung, in der der Mönch seine Aufmerksamkeit zunächst auf den relativ leicht zu beobachtenden Körper konzentriert, sodann auf die Empfindungen, ferner auf die Wahrnehmungen und Gedanken und schließlich auf die für Unheil und Heil konstitutiven psychischen Faktoren⁵⁸. Schon früh taucht im Rahmen dieser Übung der Gedanke auf, daß man die genannten Betrachtungsgegenstände nicht bloß als einfach daseiend, sondern auch

⁵⁶ SABh 150, 3—5: *manaskāreṇa ca yoginām | te hi saṃskārāṇām udayavyayau manasikurvantaḥ pratikṣaṇaṃ teṣāṃ nirodhaṃ paśyanti | anyathā hi teṣāṃ api nirvidvirāgavimuktayo na syur yathānyeṣāṃ maraṇakālādiṣu nirodhaṃ paśyatām.*

⁵⁷ Vgl. vor allem MN I, 55 ff. u. DN II, 290 ff.; D. SCHLINGLOFF, Die Religion des Buddhismus, I (Sammlung Göschen, Bd. 174), 73 ff. NYANAPONIKA, Sati-paṭṭhāna, Konstanz 1950.

⁵⁸ Dies ergibt sich vor allem aus der chinesischen Version des Sati-paṭṭhānasutta (T 26 [Nr. 98]), p. 584 a 14 ff.

als Entstehen und Vergehen unterworfen zum Bewußtsein bringen soll⁵⁹, und daß dadurch die Befreiung von den Leidenschaften gefördert werde⁶⁰. Diese Aspekte haben im Laufe der Entwicklung an Bedeutung gewonnen⁶¹. Die geistigen Faktoren, die in dieser ‚Konzentration der Aufmerksamkeit‘ an zweiter, dritter und vierter Stelle betrachtet werden, wurden nun im Buddhismus schon sehr früh als kurzlebig und momentan aufgefaßt, womit man sich ja wohl nicht allzusehr von der alltäglichen Erfahrung entfernte. Es könnte daher gerade im Rahmen dieser Meditationsübung nahegelegen haben, auch den an erster Stelle betrachteten Körper in Augenblicke zu zerlegen. In der Tat heißt es im Abhidharmakośa (5. Jh. n. Chr.) ausdrücklich, eine vollkommene Meisterschaft in der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Körper‘ sei dann gegeben, wenn man diesen in der Versenkung als ein Konglomerat von Atomen und als eine Kette von Augenblicken erlebt⁶². Es gibt somit zum mindesten einige Anhaltspunkte für die Hypothese, daß auch die Lehre von der Augenblicklichkeit aller Daseins- und Weltkonstituenten ihre Wurzel unmittelbar in einer entsprechenden spirituellen Praxis hat.

c. Der mahāyānistische Illusionismus

Die Lehre, daß alle subjektiven und objektiven Erscheinungen leer (*śūnya*) und unwirklich seien, illusorisch wie ein Traum oder ein Zaubertrug, tritt uns klar ausgesprochen zuerst in den Lehrreden des Mahāyāna entgegen. Als das älteste erhaltene Mahāyānasūtra gilt allgemein die Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, die „[Lehrrede über] die Vollkommenheit der Einsicht in 8000 Zeilen“. Sie wurde bereits in den Jahren 179–180 n. Chr. ins Chinesische übersetzt⁶³. Einige Teile gehen nach Auffassung des Spezialisten E. CONZE bis ins erste vorchristliche Jahrhundert zurück⁶⁴.

Nach diesem Text erscheint es nun aber äußerst unwahrscheinlich, daß der mahāyānistische Illusionismus aus rein theoretischen Erwägungen

⁵⁹ MN I, 56, 30 f. etc.: „Er verharrt in der Betrachtung, daß dem Körper die Bestimmung des Entstehens zukommt; oder . . . in der Betrachtung, daß ihm die Bestimmung des Vergehens zukommt; oder . . . in der Betrachtung, daß ihm die Bestimmung des Entstehens und Vergebens zukommt“ (*samudayadhammānupassī vā kāyasmim viharati, vāyadhammānupassī vā . . . , samudaya-vayadhammānupassī vā . . .*); T 125, p. 568 b 25 f.: „Dieser Körper ist vergänglich, ist dazu bestimmt, zu zerfallen.“ Keine entsprechenden Stellen in T 26 (Nr. 98).

⁶⁰ MN I, 56, 34: „Er klammert sich an nichts in der Welt“ (*na ca kiñci loke upādiyati*); T 125, p. 568 a 18 f. etc.: „Er führt sich vor Augen, daß an diesem [seinem] Körper alles unrein ist, daß es [an ihm] nichts gibt, das begehrenswert wäre.“ Keine entsprechende Stelle in T 26 (Nr. 98).

⁶¹ Vgl. z. B. AKBh 341, 10 ff.; Siks 228 ff.

⁶² AKBh 341, 13 f.: *samāhitasya kila kāyaṃ paramāṇuṣaḥ kṣaṇikataś ca paśyataḥ kāyasmṛtyupasthānaṃ niṣpannam bhavati*.

⁶³ E. CONZE, *The Prajñāpāramitā Literature* (s-Gravenhage 1960), 51.

⁶⁴ *Ib.*, 9.

hervorgegangen ist. Denn der Text spricht die Unwirklichkeit und Leerheit aller Erscheinungen zwar immer wieder als Behauptung aus, gibt aber keine rationale Begründung⁶⁵. Die Lehre von der Unwirklichkeit der Erscheinungen ist somit in der *Aṣṭasāhasrikā* ganz offensichtlich nicht das Ergebnis theoretischer Reflexion, sondern vielmehr der Reflex eines spirituellen Zustandes, und zugleich auch der Wegweiser zu dessen Gewinnung. In der Tat geht aus dem Text deutlich hervor, daß die ‚Vollkommenheit der Einsicht‘ (*prajñāpāramitā*), in der sich alle Erscheinungen und Fixierungen als illusorisch erweisen, ein Versenkungszustand ist⁶⁶. Nach E. FRAUWALLNER handelt es sich um eine Versenkung, in welcher der Mystiker schon in diesem Körper das Nirvāṇa erlebt⁶⁷, also um die sog. „Versenkung der Unterdrückung von Bewußtsein und Empfindung“, kurz „Unterdrückungsversenkung“ (*nirodhasamāpatti*) genannt. Tatsächlich heißt es in einem anderen, ebenfalls sehr alten Mahāyāna-text⁶⁸: „Tretet in die Versenkung der Unterdrückung von Bewußtsein und Empfindung ein! [Denn] wenn ein Mönch in die Versenkung der Unterdrückung von Bewußtsein und Empfindung eingetreten ist, so bleibt ihm nichts weiteres mehr zu tun“, d. h. so hat er die Erlösung vollbracht. Die Lehre von der Unwirklichkeit der Erscheinungswelt erscheint von daher als die ontologische Entsprechung eines mystischen, also spirituellen Zustandes, in dem für den Mystiker hier und jetzt alle subjektiven und objektiven Erscheinungen verschwunden sind. Es stellt sich die Frage, wie es dazu kommen konnte, daß dieses spirituelle Erlebnis der Transphänomenalität im Sinne eines Illusionismus ontologisch expliziert wurde.

Um einen Ansatz zur Beantwortung dieser Frage zu gewinnen, sei auf folgendes aufmerksam gemacht: Die Unterdrückungsversenkung, die dem Mystiker schon zu Lebzeiten eine temporäre Vorwegnahme des transphänomenalen Nirvāṇa erlaubt, ist schon dem alten Buddhismus bekannt⁶⁹. Sie hat aber dort keine entscheidende Funktion im Rahmen des eigentlichen Erlösungsprozesses⁷⁰. Erforderlich für das Heil ist vielmehr lediglich die Einsicht in die vier heiligen Wahrheiten, vor allem in die Wahrheit, daß alles Irdische auf Grund seiner Vergänglichkeit leidvoll ist; denn nur diese Einsicht führt zur Beseitigung des Durstes und der Leidenschaften, welche die Ursache des Unheils sind, indem sie die Verstrickung in immer neue Existenzen bewirken. Die Unterdrückungsversenkung, die temporäre mystische Vorwegnahme des Nirvāṇa, hat in diesem Rahmen keine Bedeutung; sie ist, wie gesagt, im alten Buddhismus für die Erlösung nicht erforderlich, sondern gewissermaßen nur eine Art spiritueller Luxus. Ganz anders die mit der Unwirklichkeit der Erscheinungen verbundene

⁶⁵ Ph. B., 149; B. Th. I., 199.

⁶⁶ Vgl. z. B. *Aṣṭ* p. 7.

⁶⁷ Ph. B., 144.

⁶⁸ KP § 144.

⁶⁹ G. i. Ph., I, 177.

⁷⁰ Vgl. z. B. K. SEIDENSTÜCKER, *Pāli-Buddhismus in Übersetzungen* (1923), 279.

‚Vollkommenheit der Einsicht‘ des Mahāyāna: sie ist eindeutig der entscheidende Faktor für das Heil. Dieses Faktum zwingt uns, die Lehre von der Unwirklichkeit aller Erscheinungen auch im Zusammenhang mit der Lehre von der leidvollen und vergänglichen Natur des irdischen Daseins zu sehen.

Ein solcher Zusammenhang ist nun in der Tat nachweisbar. Zwar scheint es, daß sich die Vorgeschichte des mahāyānistischen Illusionismus vor allem in gewissen Sekten der Hinayāna-Schule der Mahāsāṅghika abgespielt hat⁷¹, und von der einschlägigen Literatur dieser Sekten ist uns leider so gut wie nichts erhalten. Wir sind aber in der glücklichen Lage, diese Überlieferungslücke überspringen zu können; denn ein paar Texte mit ersten Ansätzen zu einer illusionistischen Ontologie sind noch in die alten kanonischen Sammlungen aufgenommen worden. So heißt es in einer Lehrrede des Majjhimanikāya⁷²: „Die Gegenstände der Sinneslust, ihr Mönche, sind vergänglich, nichtig, falsch und trügerisch; es [handelt sich bei ihnen bloß um] einen Zaubertrug, der den Toren etwas vortäuscht.“ Am deutlichsten ist ein (vermutlich etwas späteres) Sūtra des Saṃyuttanikāya⁷³, in dem gelehrt wird, daß die körperliche Materie dem Mönche, der sie recht betrachtet und gründlich überdenkt, als leer, nichtig und substanzlos erscheint, vergleichbar einem Schaumklumpen. In der gleichen Weise werden auch die Empfindungen als leer usw. bezeichnet und mit einer Wasserblase verglichen, das begrifflich-sprachliche Bewußtsein mit einer Fata Morgana, die voluntativ-affektiven psychischen Regungen mit dem hohlen Stamm einer Bananenstaude, die Wahrnehmungen mit einem Zaubertrug. Vor allem dieser letzte Vergleich zeigt, wie leicht eine extreme Betonung der Vergänglichkeit, Substanzlosigkeit, Wertlosigkeit und Unzuverlässigkeit der Erscheinungen zu Formulierungen führen konnte, die die Erscheinungen in die Nähe des Illusorischen und Unwirklichen rückten. In der Tat fügt eine Sanskrit-Version unseres Sūtra den Prädikaten „leer“, „nichtig“ und „substanzlos“ noch die Bestimmung *asat* hinzu, was „schlecht“, „wertlos“, aber auch „nichtseiend“, „unwirklich“ bedeuten kann⁷⁴. Die Ausbildung einer eindeutig illusionistischen Ontologie war von daher kein allzu großer Schritt mehr, und es ist durch-

⁷¹ B. Th. I., 195 ff.; A. BAREAU, in: Die Religionen Indiens III (= Die Religionen der Menschheit, Bd. 13), Stuttgart 1964, 93.

⁷² MN II, 261 (= T 26 [Nr. 75] p. 542 b 6 f.): *aniccā, bhikkhave, kāmā tuccā musā mosadhammā; māyākatam etaṃ, bhikkhave, bālāpanam*; vgl. auch Pr 41, 6 f.

⁷³ SN III, 140 ff. = T 99 [Nr. 265] = T 105 = T 106; Teile der Skt.-Version sind CS 194, 16 ff. sowie Pr 41, 9 ff. u. 549, 2 ff. im Originaltext erhalten.

⁷⁴ T 99 [Nr. 265], p. 68 c 3 etc.; T 105, p. 501 b f.; Skt.-Original zitiert in CS 194, 19 f.: *asatto* (Hs. *asato*) *'py asya khyāyād rikato 'pi tucchato 'py asārato 'pi*. Vgl. auch Śālistambasūtra (ed. VAIDYA in: Mahāyānasūtrasaṃgraha I, Darbhanga 1961), 106, 14, ferner AS 15, 17 (lies *ātmāsattām upādāya* etc.) und Abhidharmasamuccayabhāṣya (Patna-Mskr.) fol. 20 a 5, wo *asat* im Sinne der Nichtexistenz eines substantiellen Selbstes verstanden wird.

aus denkbar, daß dieser Schritt gerade in den Kreisen von Mystikern vollzogen wurde, die die ‚Unterdrückungsverenkung‘ praktizierten, indem diese sich nunmehr berechtigt sahen, den transphänomenalen spirituellen Zustand, den sie in jener Verenkung erlebten, als die mystische Schau einer hier und jetzt immer schon gegebenen Unwirklichkeit der Erscheinungen, als die Einsicht in deren In-Wahrheit-gar-nicht-vorhanden-Sein zu interpretieren.

Durch die im vorigen aufgewiesene Verknüpfung des mahāyānistischen Illusionismus mit dem hinayānistischen Antisubstantialismus erklärt sich zugleich auch der Umstand, daß — im Gegensatz zur alten Unterdrückungsverenkung des Hinayāna — die der Unterdrückungsverenkung entsprechende ‚Vollkommenheit der Einsicht‘ des Mahāyāna heilskonstitutiv ist. Denn das im vorigen herangezogene Sūtra des Saṃyuttanikāya weist ausdrücklich darauf hin, daß die von ihm gelehrte Betrachtung der Erscheinungen als leer und trügerisch den gleichen spirituellen Zweck hat wie die urbuddhistische Betonung der Vergänglichkeit: „Wenn [der Mönch die Konstituenten der menschlichen Person] in dieser Weise (d. h. als leer, nichtig und substanzlos) betrachtet, wird er der körperlichen Materie überdrüssig, . . . wird er der Wahrnehmung überdrüssig; indem er ihrer überdrüssig wird, wird er [bezüglich ihrer] frei von Leidenschaften; dadurch, daß er frei von Leidenschaften wird, wird er erlöst⁷⁵.“ Und in genau der gleichen Weise betonen auch die Mahāyānasūtren, speziell auch die Aṣṭasāhasrikā, daß die ‚Vollkommenheit der Einsicht‘, die Einsicht in die Unwirklichkeit aller subjektiven und objektiven Erscheinungen, allen Möglichkeiten einer Weltverhaftung den Boden entzieht⁷⁶, u. zwar weit gründlicher — so darf man hinzufügen — als die Lehre von der bloßen Vergänglichkeit oder auch der Augenblicklichkeit aller Erscheinungen.

Damit, daß der Illusionismus die denkbar wirksamste metaphysische Grundlage für die hinayānistische Spiritualität der Befreiung von den Leidenschaften abgab, ist aber noch nicht erklärt, warum er gerade im Mahāyāna zu seiner vollen Entfaltung kam. Die Antwort muß lauten: weil die Lehre von der Unwirklichkeit aller Erscheinungen zugleich auch die metaphysische Basis zur Überwindung des Zieles der hinayā-

⁷⁵ SN III, 142, 22 ff.: *evaṃ passaṃ . . . rūpasmim pi . . . viññānasmim pi nibbindati, nibbindaṃ virajjati, virāgā vimuccati*. Der Abschnitt fehlt in den chinesischen Versionen, trifft jedoch gewiß die Intention des Sūtra genau.

⁷⁶ Vgl. z. B. Aṣṭ 26, 31: „Die Vollkommenheit der Einsicht bringt ja die Begierde und die übrigen [Laster] zur Ruhe“ (*prajñāpāramitā hi rāgādīnāṃ . . . upāśamayitrī*); 96, 11; 97, 21: „Die Bodhisattvas sollen die Vollkommenheit der Einsicht praktizieren, um alle [Arten von] Verhaftung zu überwinden“ (*sarvasaṅgasamatikramāya bodhisattvair . . . prajñāpāramitāyāṃ caritavyam*); 102, 28 f.; B. Th. I., 242; vgl. auch Samādhirājasūtra XXXVIII, 11: „Wer einsieht, daß alle Dinge Nichtdinge (d. h. unwirklich) sind, der ist niemals [mehr] irgendwelchen Dingen verhaftet“ (*bhāvān abhāvān ita yaḥ prajānati, sa sarvabhāveṣu na jātu sajjate*).

nistischen Spiritualität war. Ziel der Spiritualität des Hinayāna ist die Erlangung des Nirvāṇa, wobei dieses als ein Entrinnen aus dem leidvollen Kreislauf des gesamten weltlichen Daseins verstanden wurde (sei es in Gestalt einer Entrückung in eine gänzlich transzendente und überweltliche Seinsweise, sei es in Gestalt einer totalen Vernichtung⁷⁷). Wenn aber alle Erscheinungen, alle Konstituenten der Welt, als leer und unwirklich gefaßt werden, so sind auch die Leidenschaften, durch die man ins Dasein verstrickt ist, unwirklich; und auch das Dasein selbst und die damit verbundenen Leiden sind unwirklich⁷⁸. Es gibt dann, ebensowenig wie es etwas gibt, das man sich aneignen könnte, auch nichts, wovon man sich befreien müßte⁷⁹. Der Illusionismus impliziert somit eine ontologische Vorwegnahme der Erlösung. Die Erlösung, das Nirvāṇa, braucht nicht bewirkt oder erlangt zu werden. Man braucht vielmehr bloß der Tatsache innezuwerden, daß das Nirvāṇa an sich, ontologisch, immer schon gegeben ist. Es gibt daher in Wahrheit gar keinen Unterschied zwischen Saṃsāra und Nirvāṇa, zwischen irdischer Existenz und Erlösung⁸⁰, und dem, der die Einsicht in die Leerheit aller Erscheinungen gewonnen hat, muß das Streben, aus dieser Welt in ein jenseitiges Nirvāṇa zu entinnen, absurd erscheinen⁸¹. Die Einsicht in die Leerheit aller Erscheinungen befreit also den Yogin von dem Verlangen, der Welt zu entinnen. Sie schafft dadurch die Voraussetzung dafür, daß er ein Bodhisattva wird, d. h. daß er dem Heile der anderen zuliebe weiter in der Welt ausharrt und sein eigenes Nirvāṇa zurückstellt.

⁷⁷ L. SCHMITHAUSEN, Ich und Erlösung im Buddhismus, Zeitschr. f. Missionswiss. u. Religionswiss. 53/1969, 158—164.

⁷⁸ Aṣṭ 102, 16 f.: Diese [Vollkommenheit der Einsicht] ist die Vollkommenheit der Nichtbefleckung, weil [sie durchschaut, daß die Laster, sc.] Begierde, Haß und Verblendung, wesenlos sind“ (*asaṃkleśapāramiteyam . . . rāga-dveṣamahāvahāvatām upādāya*); Aṣṭ 103, 5: „... weil Leid usw. [auf Grund ihrer Unwirklichkeit] nicht festgestellt werden [können]“ (. . . *duḥkhādīnām anupalabdhītām upādāya*); KP § 143; Pr 298, 6 f. (Dhyāyitamustisūtra); Buddha-saṅgītisūtra (Kj., Mdo, Tshu) 202 a 8 f.: „Daß man einsieht, daß das Leid gar nicht entsteht, das ist die heilige Wahrheit vom Leiden . . .; daß man durchschaut, daß die Entstehung[sursachen des Leidens, d. h. die Laster], gar nicht auftreten, das ist die Einsicht in die Entstehung des Leidens“ (*gañ sdug bśnal la mi skye bar śes pa 'di ni 'phags pa'i sdug bśnal bden pa ste . . . // gañ kun 'byuñ ba mi rgyu bar* [Text: *rgyu bar rgyu*] *yoñs su śes pa 'di ni sdug bśnal gyi kun 'byuñ ba rtogs pa'o*).

⁷⁹ Aṣṭ 5, 17: *nāpi kaścid dharmo ya upalabdhaḥ, yaṃ gṛhṇīyān muñced vā*; 94, 17 f.

⁸⁰ Vgl. Nāgārjuna, Madhyamakakārikā XXV, 19.

⁸¹ Aṣṭ 26, 31: „Die Vollkommenheit der Einsicht . . . bringt ja sogar das Festhalten an einem [jenseitigen, zubewirkenden oder zuerlangenden] Nirvāṇa zur Ruhe“ (*prajñāpāramitā hi . . . yāvan nirvāṇagrāhasyopāśamayitri*); T 1509 p. 198 a 8 f.: „Dadurch, daß der Bodhisattva . . . dieses wahre Wesen [von allem] erreicht hat, empfindet er weder Überdruß am Saṃsāra noch Verlangen nach dem Nirvāṇa.“

Auch der mahāyānistische Illusionismus hat somit offensichtlich seine Wurzel nicht in rein theoretischen Erwägungen, sondern in der spirituellen Praxis: Einerseits sahen wir, daß er, als eine radikalisierte Form des Antisubstantialismus, aus der hinayānistischen Spiritualität der Befreiung von Leidenschaften und Weltverhaftung entsprungen ist. Andererseits ist er gerade vom Mahāyāna aufgegriffen worden, um als metaphysisches Fundament für dessen Spiritualität des Verzichtes auf die eigene Erlösung zugunsten des Heiles der anderen zu dienen. Darüber hinaus ist der mahāyānistische Illusionismus das ontologische Pendant der sog. ‚Unterdrückungsverenkung‘, die aber nun nicht mehr bloß das vorwegnehmende Erleben eines jenseitigen Nirvāṇa ist, sondern die heilskonstitutive mystische Erfahrung der Unwirklichkeit der Erscheinungen, ihres Immer-schon-zur-Ruhe-gekommen-Seins, also des Nirvāṇa als des wahren, eigentlichen Wesens der Welt.

4. SCHLUSSBETRACHTUNG

Fassen wir die Ergebnisse der vorhergehenden Untersuchungen kurz zusammen, so haben wir zunächst festgestellt, daß sich im Falle der idealistisch-spiritualistischen Philosophie der Yogācāras an Hand einer genauen Untersuchung der ältesten Materialien nachweisen läßt, daß diese philosophische Theorie aus der Reflexion über eine bestimmte Verenkungspraxis hervorgegangen ist. Darüber hinaus ließen sich spirituell-praktische Wurzeln auch bei einigen weiteren philosophischen Theorien wahrscheinlich machen: bei der Lehre, daß es kein substantielles Selbst gebe, bei der Lehre, daß alles bloß einen Augenblick lang bestehe, und bei der mahāyānistischen Lehre von der Leerheit und Unwirklichkeit aller Erscheinungen. Weitere Beispiele wären leicht beizubringen. Es scheint sich somit bei dieser Entwicklung von philosophischen Theorien aus spirituell-praktischen Ursprüngen um einen Vorgang zu handeln, der für die buddhistische Geistesgeschichte geradezu *typisch* ist.

Natürlich gibt es im Buddhismus auch philosophische Theorien, die nicht unmittelbar aus spirituellen Quellen stammen. Solche Theorien entwickelten sich vor allem dann, wenn sich Schwierigkeiten bei der Systematisierung jener theoretischen Grundlagen, die unmittelbar aus der spirituellen Praxis erwachsen waren, einstellten, etwa dadurch, daß diese Lehren mit anderen Lehren nicht ohne weiteres vereinbar waren. Ein Beispiel hierfür wären etwa die verschiedenen Theorien zur Erklärung des Wirkmechanismus der guten und bösen Werke, der vor allem durch die Dogmatisierung des Antisubstantialismus und der negativen Einstellung zum Selbst problematisch wurde. Solche Theorien sind oft nur noch lose oder gar nicht mehr in der spirituellen Praxis verwurzelt. Aber es handelt sich bei ihnen doch meist um Lösungen spezieller und sekundärer Fragen. Für die zentralen, das Ganze bestimmenden philosophischen Theorien gilt, daß sie, zum mindesten zum größten Teil, unmittelbar aus der spirituellen Praxis hervorgewachsen sein dürften. Ich glaube, daß sich der Buddhismus dadurch nicht nur von der europäischen Philosophie unterscheidet — vor

allem von der griechischen und der neuzeitlichen —, sondern auch von der brahmanischen indischen Philosophie, in der Einflüsse der spirituellen Praxis auf die philosophische Theorie zwar durchaus nachweisbar, aber doch im ganzen zweifellos geringer sind. Der Grund für diesen Unterschied liegt gewiß letztlich in der Person des Buddha selbst, der mit einer wohl einmaligen Konsequenz und Radikalität alle für das Heil irrelevanten theoretischen Spekulationen abgewiesen hatte.