

## DIE VIER KONZENTRATIONEN DER AUFMERKSAMKEIT:

*Zur geschichtlichen Entwicklung einer spirituellen Praxis des Buddhismus*<sup>1</sup>

von Lambert Schmithausen

Bei einer früheren Gelegenheit<sup>2</sup> habe ich nachzuweisen versucht, daß im Buddhismus gerade fundamentale philosophische Theorien häufig ihren Ursprung in bestimmten spirituellen Praktiken haben, daß viele von ihnen Dogmatisierungen und Generalisierungen ursprünglich nur in einem ganz bestimmten spirituellen Kontext gepflegter Betrachtungsweisen oder Versuche einer metaphysischen Fundierung bestimmter Versenkungserlebnisse sind. Der vorliegende Beitrag soll zeigen, daß auch umgekehrt spirituelle Praktiken unter dem Einfluß theoretischer Lehren entscheidende Umgestaltungen erfahren konnten. Als Beispiel hierfür wähle ich die spirituelle Praxis der vier *smṛty-upasthāna*, Pali *satipaṭṭhāna*.

<sup>1</sup> Der vorliegende Aufsatz enthält den (nur geringfügig veränderten) Text einer Antrittsvorlesung, die ich am 20. Juni 1975 anlässlich der Übernahme des Lehrstuhls für Indologie (Buddhologie, Tibetologie) an der Universität Hamburg gehalten habe. Der damalige zeitliche Rahmen bedingte, daß auf eine Reihe von Problemen, die sich im Rahmen des gewählten Themas stellen, deren Behandlung mir aber für die Herausarbeitung der wesentlichen Entwicklungslinie entbehrlich erschien, nicht eingegangen werden konnte. Dies nachzuholen wäre die Aufgabe einer ausführlicheren Bearbeitung der gleichen Thematik, wozu ich aber wohl nicht so bald Zeit finden werde. Unter diesen Umständen habe ich mich entschlossen, wenigstens die o. g. Vorlesung — mit dem allernotwendigsten Belegmaterial versehen — zu veröffentlichen. — In den Anmerkungen finden folgende Abkürzungen Verwendung:

- AKBh = Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, ed. P. PRADHAN, Patna 1967.  
BoBh = Bodhisattvabhūmi, ed. U. WOGIHARA, Tokyo 1930—1936.  
DhSk = Dharmaskandha (T 1537) [kanonischer Abhidharma-Text der Sarvāstivādins].  
DN = Dīghanikāya (Ausz. d. PTS).  
EĀ = Ekottarāgama (T 125).  
G.i.Ph. = E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. I, Salzburg 1953.  
JPH = Jñānaprasthāna, chin. Übersetzung von Hsüan-tsang aus den Jahren 657—660 n. Chr. (T 1544).  
JPS = Jñānaprasthāna, chin. Übersetzung von Saṅghadeva u. a. aus dem Jahre 383 n. Chr. (T 1543).  
MĀ = Madhyamāgama (T 26).  
MN = Majjhimanikāya (Ausz. d. PTS).  
MPPU = Mahāprajñāpāramitā-upadeśa: Le traité de la Grande Vertu de Sagesse, trad. É. LAMOTTE, Tome III, Louvain 1970.  
Ph.B. = E. FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin 1963<sup>3</sup>.  
PTS = Pāli Text Society.  
Pv = Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, ed. N. DUTT, Kalkutta 1934.

Sanskrit *smṛti* — das erste Glied dieses Kompositums — bedeutet gewöhnlich „Erinnerung“. Im Rahmen der vorliegenden Praxis jedoch verhindert die *smṛti* weniger, daß bereits gewonnene Erkenntnisinhalte wieder verloren gehen, als vielmehr, daß bestimmte körperliche und seelisch-geistige Vorgänge von vorneherein unbeachtet bleiben, daß sie gar nicht erst bewußt registriert werden. *Smṛti* in diesem Sinne kann mit „Achtsamkeit“, „Wachsamkeit“ oder „Aufmerksamkeit“ wiedergegeben werden. Der zweite Teil des Kompositums — *upasthāna* — bedeutet „Dabeistehen“ oder „Hinzutreten“, also — auf die Aufmerksamkeit bezogen — ihr Präsentsein oder -werden, ihr Sich-auf-den-betreffenden-Gegenstand-Konzentrieren. Ich verwende im folgenden für das Kompositum *smṛtyupasthāna* die Wiedergabe „Konzentration oder Aufmerksamkeit“.

Die sachlichen Gründe, aus denen sich gerade die Übung der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ als Beispiel für eine Beeinflussung spiritueller Praktiken durch theoretische Lehren anbietet, werden im Verlauf der folgenden Darlegungen von selbst klar werden. Darüber hinaus ist die Wahl gerade dieses Beispiels aber auch durch die besondere Bedeutung motiviert, die dieser Übung sowohl in der Geschichte des indischen Buddhismus wie auch im ceylonesischen und südostasiatischen Buddhismus der Gegenwart zukommt. Diese Bedeutung wird durch die derzeitige Aktualität östlicher Meditationspraktiken im Westen noch gesteigert. Es wäre von daher gewiß sinnvoll, der *Geschichte* der spirituellen Technik der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ ihre *heutige Praxis* gegenüberzustellen. Dies soll jedoch hier unterbleiben, da ein Doktorand des Indologischen Seminars der Universität Hamburg derzeit mit der Beschreibung und Beurteilung der heutigen Formen dieser Übung befaßt ist und ich seinen Untersuchungen nicht vorgreifen möchte. Mein Beitrag zur Erschließung der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ beschränkt sich deshalb auf den Versuch, zunächst auf der Basis des alten kanonischen Mate-

- PW = *Sanskrit-Wörterbuch*, hrsg. v. BÖHTLINGK u. ROTH, St. Petersburg 1855—1875.  
 SĀ = Saṃyuktāgama (T 99).  
 ŚA = Śāriputrābhīdharma (T 1548) [wahrscheinlich ein Werk der Dharmaguptaka-Schule, cf. A. BAREAU, *Les origines du ŚA-śāstra*, Muséon LXIII/1950, 69—95].  
 Sikṣ = Sikṣāsamuccaya, ed. C. BENDALL, 's-Gravenhage 1957<sup>2</sup>.  
 SN = Saṃyuttanikāya (Ausz. der PTS).  
 Sp.ph.B. = L. SCHMITHAUSEN, *Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus*, ZMR 57 (1973) 161—186.  
 ŚrBh = Śrāvakabhūmi, ed. K. SHUKLA, Patna 1973.  
 T = Taishō-Ausgabe des chinesischen Tripiṭaka.  
 V = (Mahā-)Vibhāṣā-(śāstra), chin. Übers. v. Hsüan-tsang (T 1545).  
 WZKS = Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens.  
 ZMR = Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft.

<sup>2</sup> Siehe Anm. 1, s. v. *Sp.ph.B.*

rials die ursprüngliche Gestalt dieser spirituellen Technik herauszuarbeiten und anschließend die wichtigsten Aspekte der Weiterentwicklung zu skizzieren, die sie bis etwa zur Mitte des ersten Jahrtausends n. Chr. erfahren hat: zunächst in den Schulen des älteren, traditionelleren Buddhismus — des sog. Hinayāna oder ‚Geringeren Fahrzeugs‘ —, und später in denen des um die Zeitwende aufkommenden Mahāyāna, des ‚Großen Fahrzeugs‘.

## I

### DIE KANONISCHE UND PRÄKANONISCHE GESTALT DER LEHRE VON DEN VIER ‚KONZENTRATIONEN DER AUFMERKSAMKEIT‘

In den kanonischen Schriften des alten Buddhismus werden die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ überaus häufig erwähnt<sup>3</sup>. An zahlreichen Stellen werden sie auch definiert, doch geschieht dies fast ausnahmslos nur mit Hilfe einer sehr knappen, überdies stereotypen Formel<sup>4</sup>. Der in Pāli abgefaßte Kanon der südlichen Theravāda-Buddhisten enthält jedoch auch eine ausführlichere Behandlung mit dem Titel *„Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit“*. Diese Lehrrede ist im Pāli-Kanon doppelt überliefert. Die eine Fassung<sup>5</sup> unterscheidet sich jedoch von der anderen<sup>6</sup> lediglich dadurch, daß sie zusätzlich eine ausführliche Erklärung der vier ‚Edlen Wahrheiten‘ enthält, die allerdings deutlich den Charakter einer nachträglichen Zufügung trägt<sup>6a</sup>.

Immerhin zeigt schon die soeben aufgezeigte Divergenz zwischen den beiden Pāli-Fassungen der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘, daß wir bei dieser Art von Texten mit Erweiterungen und Umgestaltungen zu rechnen haben, daß sie also hinsichtlich der Ursprünglichkeit ihrer Bestandteile und Formulierungen der Überprüfung bedürfen. Die uns vorliegende Form der kanonischen Lehrreden des alten Buddhismus ist ja das Produkt eines keineswegs unschöpferischen jahrhundertelangen Prozesses zunächst bloß mündlicher Überlieferung, in dessen Verlauf das alte Lehrgut im Zuge seiner Verbreitung aus dem östlichen

<sup>3</sup> Einen Eindruck vermittelt NYANAPONIKA, *Der einzige Weg* (Konstanz 1956).

<sup>4</sup> Vgl. S. 246.

<sup>5</sup> DN II, 290 ff.

<sup>6</sup> MN I, 55 ff. — Übersetzungen und Interpretationen der beiden Pāli-Fassungen der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ liegen in großer Anzahl vor; vgl. u. a.: H. C. WARREN, *Buddhism in Translations* (Reprint: New York 1969) 353 ff.; K. SEIDENSTÜCKER, *Pāli-Buddhismus in Übersetzungen* (München-Neubiberg 1923) 286 ff.; E. CONZE, *Buddhist Meditation* (London 1956) 62 ff.; D. SCHLINGLOFF, *Die Religion des Buddhismus* (Sammlung Göschen Bd. 174, Berlin 1962) 73 ff.; NYANAPONIKA, *Geistestraining durch Achtsamkeit* (Konstanz 1970) 53 ff.; ders., *Kommentar zur Lehrrede von den Grundlagen der Achtsamkeit* (Konstanz 1972).

<sup>6a</sup> Vgl. auch LIN LI-KOUANG, *L'Aide-mémoire de la Vraie Loi*, Introduction (Paris 1949) 127.

Dialekt der Heimat des Buddha je nach Bedarf in andere mittelindische Sprachen (wie etwa das Pāli) und später von einigen Schulen sogar ins Sanskrit übertragen wurde. Natürlich war das Lehrgut während dieses Prozesses der Überarbeitung, Neuordnung und Erweiterung ausgesetzt. Nach der allmählichen Aufspaltung der alten Mönchsgemeinschaft in mehrere Schulen scheint die Tradition und Fixierung des Materials in diesen verschiedenen Schulen relativ selbständig vonstatten gegangen zu sein; denn das Überlieferungsgut der verschiedenen Schulen weist, trotz weitgehender Übereinstimmung im wesentlichen, im Detail z. T. erhebliche Divergenzen auf. Um sekundäre Sonderentwicklungen in den einzelnen Schulüberlieferungen als solche zu erkennen und die ursprüngliche (oder doch wenigstens eine ursprünglichere) Gestalt einer bestimmten Lehrrede zurückzugewinnen, ist daher ein genauer Vergleich der verschiedenen Überlieferungen einer solchen Lehrrede unerlässlich. Bedauerlicherweise ist uns von den kanonischen Schriften der Schulen des alten Buddhismus nur der in Pali abgefaßte Kanon der südlichen Theravāda-Schule vollständig erhalten. Vom Corpus der Lehrreden der übrigen Schulen besitzen wir im Original nur Fragmente, daneben jedoch größere Komplexe in chinesischer Übersetzung. Welchen Schulen diese fragmentarischen oder in chinesischer Übersetzung erhaltenen Texte jeweils zuzuordnen sind, bleibt leider oft unklar.

Im Falle der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ stehen uns außer der bereits genannten Pāli-Version zwei chinesische Fassungen zur Verfügung, von denen die eine<sup>7</sup> der Schule der Sarvāstivādins entstammen dürfte, während die Schulzugehörigkeit der anderen<sup>8</sup> umstritten<sup>9</sup> ist. Von drei weiteren Versionen unserer Lehrrede sind beträchtliche Teile — zum Teil auf Sanskrit, zum Teil auf chinesisch — als Zitate oder nur äußerlich integrierte Bauelemente in späteren Werken überliefert<sup>10</sup>. Wir können uns also bei der textgeschichtlichen und der daraus zu deduzierenden ideengeschichtlichen Beurteilung dieser Lehrrede auf insgesamt bis zu sechs Versionen stützen.

Zunächst ein kurzer Überblick über den A u f b a u der Lehrrede, wobei aus praktischen Gründen von der Pāli-Version<sup>11</sup> ausgegangen wird:

#### A. Einleitung

#### B. Kurzdefinition der 4 ‚Konz. d. Aufm.‘:

*kāye kāyānupassī viharati, etc.*

<sup>7</sup> MĀ 582 b 7 ff.; vgl. auch JP<sub>S</sub> 905 b1 ff.

<sup>8</sup> EĀ 568 a 1 ff.

<sup>9</sup> Vgl. M. SHIZUTANI, *To which School belongs the Chinese Version of Ekottari-kāgama* [sic], *Journal of Indian and Buddhist Studies* XXII,1/1973, 54 ff.

<sup>10</sup> 1. Pv 203,22—207,14 (= Śatasāhasrikā 1427,1 ff.). — 2. ŚA 612 b 28 — 616 c 7. — 3. ŚrBh 291, 5 ff.; 371, 7 ff.; 203, 4 ff.; 111,11 ff. — Vgl. auch DhSk 475 c 25 ff. u. JP<sub>H</sub> 1022 c 18 ff.

<sup>11</sup> Vgl. Anm. 6.

C. Ausführliche Behandlung der 4 ‚Konz. d. Aufm.‘:

I. Konz. d. Aufm. auf den Körper (*kāya*):

1. Atembeobachtung

a) inhaltliche Konkretisierung

b) stereotype Schlußformel

2. Beobachtung der Körperhaltungen;

a) und b) wie bei I. 1.

3. Beobachtung der Körperhaltungen  
und körperlichen Verrichtungen;

”

4. Betrachtung der unreinen  
Körperbestandteile;

”

5. Gedankliche Zerlegung des Körpers  
in die vier Elemente;

”

6. Leichenbetrachtung;

”

II. Konz. d. Aufm. auf die Empfindungen  
(*vedanā* [Pl.!]);

”

III. Konz. d. Aufm. auf den Geist (*citta*);

”

IV. Konz. d. Aufm. auf die ‚Gegebenheiten‘  
(*dhamma* [Pl.!]);

1. Beobachtung der 5 ‚Hindernisse‘  
(*nīvarāṇa*);

”

2. Beobachtung der 5 ‚Konstituenten der  
irdischen Persönlichkeit‘ (*khandha*);

”

3. Beobachtung der 6 inneren und  
äußeren ‚Grundlagen‘ (*āyatana*);  
[eigentlich<sup>11a</sup>: Beobachtung der  
6 ‚Bindungen‘ (*saṃyojana*)]

”

4. Beobachtung der 7 ‚Hilfsmittel für die  
Erleuchtung‘ (*bojjhaṅga*);

”

5. Betrachtung (od.: Erkenntnis?) der  
4 ‚Edlen Wahrheiten‘ (*ariya-sacca*);

”

D. Schluß

In der Einleitung (A) wird — nach dem üblichen Hinweis auf den Ort, an dem der Buddha die Lehrrede vorgetragen hat — festgestellt, die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ seien ein sicherer — oder gar der einzige — Weg<sup>12</sup> zur Überwindung des Leides, also zur Erlösung. Sodann gibt der Text eine kurze Definition (B) der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘, wobei es sich um die gleiche stereotype

<sup>11a</sup> Vgl. S. 248 u. Anm. 15.

<sup>12</sup> *ekāyano maggo*. Vgl. D. S. RUEGG, *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra* (Paris 1969) 178, Anm. 1. Ich neige dazu, *ekāyana* als „zu [nur] einem [Ziel] gehend (od. führend)“ (vgl. PW s. v. *ayana* 1), d. h. „sicher, zuverlässig“, zu interpretieren, gestehe aber zu, daß eine eingehendere Untersuchung dieses auch in den älteren Upaniṣaden und im Epos belegten Ausdrucks erforderlich wäre.

Formel handelt, die sich auch sonst in den alten kanonischen Texten häufig findet. Ihr zufolge besteht die erste der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ darin, daß „der Mönch beim Körper [als Beobachtungsgegenstand] dem Körper ständig mit seiner Beobachtung folgt“ (*kāye kāyānupassī viharati*). Es folgen, in analoger Formulierung, die drei übrigen ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘, als deren Gegenstand respektive die Empfindungen (*vedanā*), der Geist (*citta*)<sup>13</sup>, und die — nicht näher spezifizierten — ‚Gegebenheiten‘ (*dhamma*)<sup>14</sup> fungieren. Diese vier Formen der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit‘ werden im anschließenden Hauptteil (C) der Lehrrede ausführlich erklärt, wobei zur Körperbeobachtung (C. I) und zur Beobachtung der Gegebenheiten (C. IV) jeweils mehrere Erklärungen gegeben werden. Jede dieser Erklärungen besteht aus (a) einer *inhaltlichen Konkretisierung* des jeweils zu beobachtenden Gegenstandes und (b) einer *stereotypen Schlußformel* über die Form der Beobachtung. Den Schluß (D) der Lehrrede bildet die Feststellung, daß durch eine siebenjährige, ja schon durch eine siebenmonatige oder gar nur siebentägige Praxis der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit‘ die erlösende Einsicht sichergestellt werde.

Die text- und ideengeschichtlich wichtigen *Divergenzen* zwischen den verschiedenen Versionen der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ finden sich naturgemäß im Hauptteil (C), und zwar sowohl bei der jeweiligen inhaltlichen Konkretisierung (a) der Beobachtungsgegenstände wie auch in der stereotypen Schlußformel (b).

Beginnen wir mit einer Untersuchung der inhaltlichen Konkretisierungen. Weitgehende Übereinstimmung der Überlieferung herrscht bei der Erklärung der Beobachtung der Empfindungen und des Geistes, also der zweiten und dritten der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘. Die Beobachtung der *Empfindungen* (C. II) besteht nach allen Versionen darin, daß der Mönch, wenn er eine angenehme Empfindung — ein Gefühl der Lust oder Freude — hat, weiß (*pajānāti*), d. h.: bewußt registriert): „Ich habe eine angenehme Empfindung“. Entsprechend werden auch die unangenehme und die neutrale Empfindung abgehandelt, sowie einige Unterarten dieser drei. Völlig analog hierzu wird die Beobachtung des *Geistes* (C. III) dahingehend bestimmt, daß der Mönch, wenn sein Geist mit leidenschaftlichem Begehren verbunden ist, weiß: „[Mein] Geist ist mit leidenschaftlichem Begehren verbunden“. Ist sein Geist hingegen

<sup>13</sup> D. h. das Wahrnehmen und Denken, das hier — wegen der Verwendung des Singular — offenbar als eine einheitliche, im Gegensatz zu den Empfindungen und ‚Gegebenheiten‘ (s. Anm. 14) nicht in *wesenhaft* verschiedene Unterarten einteilbare psychische Funktion gesehen wird.

<sup>14</sup> In der Übersetzung dieses Wortes folge ich E. FRAUWALLNER. Genauso genommen handelt es sich um physische oder, wie im vorliegenden Falle, psychische Eigenschaften, Zustände oder Funktionen, die in der systematisierten Ontologie der Hīnayāna-Schulen (vor allem der Sarvāstivādins und Sautrāntikas) ausdrücklich als verselbständigt, als eines sie tragenden substantiellen Kernes entbehrend, bestimmt werden (vgl. Ph. B. 64 f.).

frei von leidenschaftlichem Begehren, so weiß er: „Mein Geist ist frei von leidenschaftlichem Begehren“. Das gleiche wird für weitere spirituell relevante Gegensatzpaare von Geisteszuständen ausgeführt. Die Abweichungen der verschiedenen Versionen voneinander beschränken sich sowohl bei der Beobachtung der Empfindungen wie auch bei der des Geistes auf unwesentliche Details. Die zur Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Empfindungen und auf den Geist gegebenen Erklärungen vertragen sich überdies bestens mit der Kurzdefinition (B), welche besagte, daß der Mönch bei den Empfindungen (bzw. beim Geist) [als Beobachtungsgegenstand] diesen Empfindungen (bzw. dem Geist) ständig mit seiner Beobachtung folge. Wir können somit davon ausgehen, daß die inhaltliche Konkretisierung der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Empfindungen‘ und der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Geist‘ in der Pāli-Version ebenso wie in den übrigen Versionen im wesentlichen unverfälscht überliefert worden ist.

Bei den übrigen ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ — der auf den Körper und der auf die ‚Gegebenheiten‘ — liegen die Dinge nicht so klar. Hier werden in der Pāli-Version *mehrere* inhaltliche Konkretisierungen geliefert; die Erklärung ist also komplexer. Es stellt sich die Frage, inwieweit diese komplexe Erklärung *authentisch* ist. Zur Lösung dieser Frage bieten sich zwei Kriterien an: Einmal ist festzustellen, inwieweit die einzelnen Erklärungen auch in den aus anderen Schulen stammenden Parallelversionen unserer Lehre überliefert sind. Zum zweiten ist zu untersuchen, inwieweit die einzelnen Erklärungen gedanklich und formal zu der in ihrer Authentizität unanzweifelbaren Erläuterung der Beobachtung von Empfindungen und Geist und zu der Kurzdefinition passen. Die kanonischen Texte des Buddhismus neigen ja dazu, parallele Darlegungen — der Einprägsamkeit und Eindringlichkeit zuliebe — möglichst gleichförmig zu gestalten; unser „*variatio delectat*“ gilt dort nicht.

Beginnen wir, der Einfachheit halber, mit der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten‘ (C. IV). Der Vergleich mit den Parallelversionen zeigt, daß von den fünf Abschnitten, in denen diese vierte Phase der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit‘ in der Pāli-Version erklärt wird, einer — nämlich der zweite, der die Beobachtung der ‚Persönlichkeitskonstituenten‘ (*khandha*) lehrt (IV. 2) — mit Sicherheit sekundär ist. Nur drei sind so gut bezeugt, daß sie ohne Bedenken als authentisch anerkannt werden können<sup>14a</sup>.

Von diesen drei Abschnitten befaßt sich der *erste* (IV. 1) mit der Beobachtung der fünf *Hindernisse* (*nīvaraṇa*): Verlangen nach Sinnesgenüssen, Bosheit, Schläffheit, Aufgeregtheit und Zweifelsucht. Die Beobachtung dieser Hindernisse wird nach folgendem Schema geschildert: „Wenn bei dem Mönch Verlangen nach Sinnesgenüssen vorhanden ist, so weiß er (d. h. so registriert er mit Bewußtsein): ‚Bei mir ist Verlangen nach Sinnes-

<sup>14a</sup> Das Fehlen der Abschnitte IV.1 und IV.3 in EĀ (569 a 19) dürfte als sekundär zu beurteilen sein. Vgl. auch Anm. 17 a.

genüssen vorhanden'. Wenn bei ihm solches Verlangen nicht vorhanden ist, so weiß er: ‚Bei mir ist solches Verlangen nicht vorhanden‘. Ferner weiß er, wie das Verlangen nach Sinnesgenüssen entsteht, wie es, nachdem es entstanden ist, ausgeschaltet und wie sein Wiederentstehen in der Zukunft verhindert werden kann.“

Analog wird in den meisten Versionen<sup>15</sup> auch der *zweite* authentische Abschnitt (IV. 3) ausgeführt; er handelt von den Bindungen (*saṃyojana*), die aus den inneren und äußeren Grundlagen der Wahrnehmung — d. h. den Sinnesvermögen und den Sinnesobjekten —, bzw. aus deren Zusammentreffen, erwachsen.

Der *dritte* authentische Abschnitt (IV. 4) beschreibt die Beobachtung der sieben ‚Hilfsmittel für die Erleuchtung‘ (*bojjhaṅga*, Skt. *bodhy-aṅga*): Aufmerksamkeit (sie wird also jetzt selbst Gegenstand der Beobachtung), Verständnis der Lehre<sup>16</sup>, Energie, Heiterkeit, Beruhigung, Versenkung und Gleichmut. Das Darstellungsschema ist das gleiche wie vorher, nur daß statt der Art und Weise der Beseitigung hier die Art und Weise der Vervollkommnung dieser Gegebenheiten zum Bewußtsein gebracht wird.

Die drei soeben skizzierten Abschnitte werden nicht nur durch die Übereinstimmung der Parallelversionen als echt erwiesen, sondern passen auch formal bestens zu der Erklärung der Beobachtung von Empfindungen und Geist. Wie diese explizieren auch sie ihren Gegenstand nach dem Schema: „Wenn bei dem Mönch der Faktor x vorhanden ist, so registriert er bewußt (*pajānāti*): ‚Bei mir ist der Faktor x vorhanden‘.“

In der Pāli-Version folgt nun auf die Beobachtung der ‚Hilfsmittel für die Erleuchtung‘ als fünfter und letzter Abschnitt der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten‘ noch die Erkenntnis der vier ‚Edlen Wahrheiten‘ (IV. 5): „Der Mönch weiß (oder: erkennt?) der Wahrheit gemäß (*yathābhūtam pajānāti*): ‚Dies ist das Leiden, dies seine Entstehung, dies seine Beseitigung, und dies der dazu führende Weg‘.“ Dieser Abschnitt wird jedoch nur von einer einzigen von vier Parallelversionen gestützt<sup>17</sup> und hebt sich auch formal von den vorhergehenden Abschnitten deutlich ab. Es kann somit kaum daran gezweifelt werden, daß es sich bei ihm um eine nachträgliche Zufügung handelt. Zudem ist kein Grund ersichtlich, weshalb die Mehrzahl der Versionen ein so zentrales und allgemein anerkanntes Lehrstück wie die vier ‚Edlen Wahrheiten‘, wäre es an dieser Stelle authentisch, hätte nachträglich aus-

<sup>15</sup> MĀ 584 a 14 ff. ≈ JP<sub>S</sub> 905 b 28 ff.; ŚA 616 a 25 ff.; ŚrBh 298, 16 ff.; DhSk 478 c 14 ff.; JP<sub>H</sub> 1023 c 6 ff. — In der Pāli-Version — deren Redaktoren, wie die Hinzufügung der Abschnitte IV. 2 und IV. 5 zeigt, die ursprüngliche Intention der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten‘ offenbar nicht mehr geläufig war — haben Titel und Struktur des vorliegenden Abschnittes (IV. 3) eine sekundäre Modifikation erfahren.

<sup>16</sup> So nach FRAUWALLNER, *G. i. Ph.* 175.

<sup>17</sup> ŚA 616 b 7 f.

scheiden sollen. Dagegen erklärt sich eine spätere Zufügung dieses Abschnittes leicht im Rahmen des in Einleitung und Schluß der Lehrrede zum Ausdruck kommenden Bestrebens, die besondere Heilsrelevanz dieser Übung zu betonen, ja, sie als einen vollständigen, wenn nicht gar als den einzigen Heilsweg darzustellen. Angesichts eines solchen Anspruches vermißte man die im alten Buddhismus als abschließende und entscheidende Phase des Heilsweges allgemein anerkannte Schau der vier ‚Edlen Wahrheiten‘ — oder doch zum mindesten eine sie vorbereitend antizipierende Betrachtung — und fügte sie daher am Ende der „Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten“ hinzu.

Damit ist das Wichtigste über die ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten‘ gesagt, und wir können uns der noch verbleibenden ersten ‚Konzentration der Aufmerksamkeit‘, der Beobachtung des Körpers (C. I), zuwenden.

Nach der Pāli-Version umfaßt die Beobachtung des Körpers sechs Abschnitte:

1. Die Beobachtung des *Ein- und Ausatmens*;
2. die Beobachtung der jeweiligen *Körperhaltung*: Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen usw.;
3. ebenfalls die Beobachtung von *Körperhaltungen und körperlichen Verrichtungen* wie Hingehen und Zurückgehen, Hinschauen und Wegschauen, Anlegen von Kleidung, Essen und Trinken, Entleerungsvorgänge, Gehen, Stehen und Sitzen, Schlafen und Wachen, Reden und Schweigen;
4. die Betrachtung des Körpers als voll von *unreinen Bestandteilen*: Haaren, Finger- und Zehennägeln, Zähnen, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, verschiedenen Innereien und Kot, sowie zahlreichen widerwärtigen Flüssigkeiten wie Schleim, Eiter, Blut, Schweiß und Urin;
5. die Betrachtung des Körpers als aus den *vier Elementen* Erde, Wasser, Feuer und Wind zusammengesetzt;
6. die Betrachtung von *Leichnamen* in den verschiedenen Stadien der Auflösung, wobei jedesmal zum Bewußtsein gebracht wird, daß auch der eigene Körper unweigerlich später einmal in diesen Zustand geraten wird.

Wie man sieht, treten zwar auch hier — wie in den Erklärungen der übrigen ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘, soweit sie als authentisch gelten dürfen — einige Abschnitte auf, in denen es bloß darauf ankommt, den Beobachtungsgegenstand einfach als vorhanden zu registrieren. Daneben finden sich aber auch andere Abschnitte, in denen es offensichtlich viel eher um die Herausarbeitung und Bewußtmachung seiner *Widerwärtigkeit* oder *Vergänglichkeit* geht, also um seine *Bewertung* im Sinne der buddhistischen Daseinsanalyse. Es erhebt sich die Frage, ob alle diese Abschnitte Anspruch auf *Authentizität* haben.

Zieht man die *Parallelversionen* unserer Lehrrede heran, so stellt man fest, daß alle Stücke gut bezeugt sind<sup>17a</sup>. Wir müssen also davon ausgehen,

<sup>17a</sup> Die Auslassung der Abschnitte I. 1 — I. 3 in der Version des EĀ (s. Anm. 8) muß eine sekundäre Entwicklung sein (vgl. auch Anm. 14 a).

daß alle sechs Abschnitte der Körperbeobachtung zum alten Bestand der Lehrrede gehören und keiner von ihnen erst sekundär von einer bestimmten Schule hinzugefügt wurde.

Ein Blick auf die *formalen* Aspekte der einzelnen Abschnitte führt jedoch hinter diese Stufe zurück in die *Kompositionsgeschichte* der Lehrrede und erweist die vom Inhalt her erwachsenen Bedenken als berechtigt. Eine formale Übereinstimmung mit den als authentisch anzuerkennenden Erklärungen der Beobachtung von Empfindungen, Geist und Gegebenheiten liegt nämlich allenfalls bei zweien der Abschnitte über die Körperbeobachtung vor.

Gänzlich einwandfrei ist nur der *zweite* Abschnitt der Pāli-Version: die Beobachtung der Körperhaltungen (I. 2). Ihre Darstellung hat genau die gleiche Form, wie wir sie aus der Erklärung der Beobachtung der Empfindungen und des Geistes kennen, und lautet: „Wenn der Mönch geht, so weiß er: ‚ich gehe‘; wenn er steht, so weiß er: ‚ich stehe‘“, usw. Dies paßt auch bestens zu der Kurzdefinition (B), die besagte, daß der Mönch beim Körper [als Beobachtungsgegenstand] diesem ständig mit seiner Beobachtung folge.

Während sich somit dieser Abschnitt als der Erklärung der Beobachtung von Empfindungen und Geist vollkommen homogen erweist, gilt dies für den Abschnitt über die *A t e m b e o b a c h t u n g* (I. 1) nur mit erheblicher Einschränkung. Auch hier finden wir zwar zunächst die typische Form: „Wenn der Mönch lang einatmet, so weiß er (*pajānāti*): ‚ich atme lang ein‘, wenn er kurz einatmet, so weiß er: ‚ich atme kurz ein‘“, und das Gleiche fürs Ausatmen. Aber der Text gibt anschließend diese Form auf und geht von der Atembeobachtung zur Atembeeinflussung über: „Er übt (*sikkhati*) in dem Gedanken: ‚ich will so einatmen, daß ich dabei den ganzen Körper Stück für Stück bewußt wahrnehme‘“, usw. Und im folgenden erläutert der Text die Atembeobachtung noch mit einem Vergleich aus dem Drechslerhandwerk. Diese Verbindung mit einem Vergleich rückt den Abschnitt über die Atembeobachtung formal in die Nähe der Betrachtung der unreinen Körperbestandteile (I. 4) und der gedanklichen Zerlegung des Körpers in die vier Elemente (I. 5). Denn auch in diesen Abschnitten finden in ganz ähnlicher Weise Vergleiche Verwendung. In der Tat zeigt ein Blick in die Parallelversionen<sup>18</sup>, daß der Abschnitt über die Atembeobachtung tatsächlich gar nicht an den Anfang des Textes gehört, sondern an die *dritte* Stelle, also unmittelbar vor die Betrachtung der unreinen Körperbestandteile. Die Redaktoren des Pālikanon haben ihn wohl deshalb an den Anfang gestellt, weil in mehreren kanonischen Texten<sup>19</sup> die Atembeobachtung als *Vorstufe* der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ bezeichnet wird. Befördern wir den Abschnitt über die Atembeobachtung an seinen ursprünglichen Platz zurück, so beginnt die Darstel-

<sup>18</sup> MĀ 582 c 12 ff.; Pv 204, 19 ff.; ŚA 613 b 7—9.

<sup>19</sup> Z. B. MN III, 82 ≡ SN 54.13 (Bd. V, p. 329).

lung der Körperbeobachtung nunmehr mit dem Abschnitt über die Beobachtung der Körperhaltungen (I. 2), dem einzigen, der mit der Erklärung der Beobachtung von Empfindungen und Geist formal vollständig übereinstimmt. Seine Authentizität ist somit über jeden Zweifel erhaben.

Was aber hat es mit den übrigen Abschnitten der Körperbeobachtung auf sich, wenn sie einerseits auf Grund der nahezu totalen Übereinstimmung aller Versionen als ursprüngliche Bestandteile unserer Lehrrede gelten müssen, andererseits aber unter formalen und zum Teil auch unter inhaltlichen Gesichtspunkten als heterogen erscheinen? Den Schlüssel für die Beantwortung dieser Frage liefert der *dritte* Abschnitt der Pāli-Version (I. 3). Er behandelt ebenfalls das bewußte Registrieren körperlicher Haltungen und Verrichtungen, ist also *inhaltlich* im Prinzip bloß eine Dublette des vorhergehenden, von uns als unzweifelhaft authentisch anerkannten Abschnittes (I. 2.). Abschnitt I. 3 unterscheidet sich von I. 2 lediglich im Detail — I. 3 ist umfassender — und vor allem in der sprachlichen *Form*. In (Abschnitt I.3) heißt es nämlich: „Beim Vorgehen und Zurückgehen usw. handelt der Mönch bewußt; beim Gehen, Stehen, Sitzen usw. handelt der Mönch bewußt (*saṃpajānakāri hoti*)“. Also nicht die übliche Formel: „Wenn der Mönch x tut, so weiß er (*pajānāti*): ‚ich tue x‘“. Nun ist eine Folge von Textstücken, die sich inhaltlich wiederholen bzw. überlappen, aber in der Form unterscheiden, häufig ein Indiz für *Kompilation*, zum mindesten für eine Mitverwertung heterogenen, vorgefertigten Materials. In der Tat ist im vorliegenden Fall der formal abweichende Abschnitt über die Beobachtung der Körperhaltungen, also I. 3, anderweitig selbständig anzutreffen. Er hat seinen festen Platz im Rahmen einer stereotypen und gewiß sehr alten ausführlichen Beschreibung des Erlösungsweges<sup>20</sup>, wo er die Stelle der ‚Rechten Aufmerksamkeit‘ (*samyak-smṛti*, Pāli *sammā-sati*) — des vorletzten Gliedes der wohl noch älteren achtgliedrigen Kurzformel des buddhistischen Heilsweges — einnimmt<sup>21</sup>. Als einziger Repräsentant dieses vorletzten Gliedes der Kurzformel ist unser Abschnitt in der besagten ausführlichen Beschreibung des Erlösungsweges — im Gegensatz zur ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ — unentbehrlich. Er muß daher in der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ sekundär sein, und es ist wahrscheinlich, daß ihn der Gestalter dieser Lehrrede — eben wegen seiner funktionalen Kongruenz mit der ‚Rechten Aufmerksamkeit‘ — aus der ausführlichen Darstellung des Erlösungsweges übernommen und als einschlägiges Element in die ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ inkorporiert hat. Bei diesem formal heterogenen Abschnitt (I. 3) kann somit als gesichert gelten, daß er aus einem anderen Zusammenhang stammt und im Rahmen der inhaltlichen Konkretisierung des Schemas der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ erst sekundär herangezogen worden ist.

<sup>20</sup> Z. B. MN I, 179 ff., spez. 181; G. i.Ph. 162 ff.

<sup>21</sup> Vgl. SCHLINGLOFF, op. cit. (s. Anm. 6) 101.

Ähnlich verhält es sich auch mit den übrigen formal inhomogenen Abschnitten der Körperbeobachtung. Die *Atembeobachtung* begegnet im alten Kanon ebenso wie in der nachkanonischen Literatur allenthalben als eine selbständige Übung. Sie wird durchweg in einer stereotypen Form dargestellt<sup>22</sup>, und diese stereotype Darstellung der Atembeobachtung muß zum mindesten bei den Theravādins und Sarvāstivādins als Vorlage für den entsprechenden Abschnitt (I. 1) in der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ gedient haben<sup>23</sup>. Auch die Leichenbetrachtung (I. 6) tritt in den kanonischen Texten auch außerhalb des Rahmens der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ auf<sup>24</sup> und gilt in der gesamten buddhistischen Tradition als selbständige Übung. Und auch im Falle der Betrachtung der *unreinen Körperbestandteile* (I. 4) und der Zerlegung des Körpers in die *vier Elemente* (I. 5) lassen sich Gründe für eine Verarbeitung älteren Materials anführen<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Z. B. MN I, 425; SN 54.1.

<sup>23</sup> Anders D. SCHLINGLOFF, *Ein buddhistisches Yogalehrbuch* (Berlin 1964) 63. — Die stereotype Beschreibung der Atembeobachtung besteht — abgesehen von der Einleitung — aus zwei (möglicherweise heterogenen) Teilen: 1. der Beschreibung der spirituellen Praxis der bloßen *Beobachtung* des Atems, und 2. der Beschreibung einer spirituellen Praxis, in der zugleich mit dem bewußten Ein- und Ausatmen eine Beruhigung und positive *Beeinflussung* der körperlichen, emotionalen und mentalen Funktionen und schließlich die Beobachtung der Vergänglichkeit angestrebt wird. Diese beiden Teile der stereotypen Beschreibung der Atembeobachtung unterscheiden sich auch in der Phraseologie, und nur die des ersten Teiles kongruiert mit der Ausdrucksweise der authentischen Abschnitte der inhaltlichen Konkretisierung der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘. Daß trotzdem auch die Anfangssätze des formal heterogenen zweiten Teiles (d. h. diejenigen seiner Sätze, welche sich auf den Körper beziehen) in der Pāli- und der Sarvāstivāda-Version der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ auftreten, zeigt, daß zum mindesten diesen beiden Versionen die stereotype Beschreibung der Atembeobachtung als Vorlage gedient haben muß. Die Pāli-Version hat überdies, zugleich mit der Verschiebung des Abschnittes über die Atembeobachtung an den Anfang der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘, in diese Lehrrede auch die gesamte Einleitung der stereotypen Beschreibung der Atembeobachtung aufgenommen. Aber selbst dann, wenn man — im Sinne der Versionen des SA (613 b 7—9) und der Pv (204, 19 ff.) — alle diese Elemente als spätere redaktionelle Zusätze ausklammert, bleibt immer noch die auch von diesen Versionen bestätigte und der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ eigentümliche Hinzufügung des Vergleiches aus dem Drechslerhandwerk, die zwar in I. 4 und I. 5, nicht aber in dem auf jedem Fall authentischen Abschnitt I. 2 eine Entsprechung hat und m. E. als ein vom Schöpfer der überlieferten Form unserer Lehrrede eingeführtes Gestaltungselement bewertet werden muß.

<sup>24</sup> MN I, 88 f. (≡ MĀ 585 c 20 ff.; T 53, p. 847 c 19 ff.; EĀ 605 b 22 ff.).

<sup>25</sup> M. E. könnte der Abschnitt I. 5 auf Vorstellungen basieren, wie sie sich etwa in einer MN I, 185 ff. und 421 ff. überlieferten Analyse des Materiellen (*rūpa*) finden. Dort werden die die Materie konstituierenden vier (bzw. in MN 421 ff.: fünf) Elemente jeweils in der Außenwelt und im Körper aufgewiesen. In diesem

Wir sind somit zu der Annahme berechtigt, daß diejenigen Abschnitte der Körperbeobachtung, die formal und zum Teil auch inhaltlich von der bei der Darstellung der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ üblichen Form abweichen, ursprünglich nicht hierher gehören, sondern erst *sekundär* in den Rahmen dieses Lehrstückes einbezogen worden sind. Der späteste *Zeitpunkt*, zu dem dies geschehen sein kann, ist der der Fixierung der ‚Lehrrede von der Konzentration der Aufmerksamkeit‘ in der klassischen Form, die allen uns überlieferten Versionen zugrunde liegt und daher wahrscheinlich bis ins 3. oder gar 4. vordringliche Jahrhundert zurückreicht. Das *Motiv* für die Hinzufügung mag in der Absicht zu suchen sein, die in Einleitung und Schluß der Lehrrede behauptete besondere Heilsrelevanz dieser spirituellen Technik durch Inklusion anderer bewährter auf den Körper bezogener Praktiken zu untermauern.

Angesichts dieser Sachlage muß LIN LI-KOUANGS<sup>26</sup> Auffassung, das Schema der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ sei eine sekundäre Ausweitung der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Körper‘, insoweit zurückgewiesen werden, als er dabei von der klassischen kanonischen Darstellung der Körperbeobachtung ausgeht und gerade Atembeobachtung und Leichenbetrachtung als deren ursprüngliche Elemente ansieht. Die textgeschichtliche Analyse hatte ja deutlich gemacht, daß eben diese Elemente im Rahmen der Erklärung der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Körper‘ formal und inhaltlich sekundär sind.

Trotzdem halte ich es für möglich, daß LINS These im Grundsatz doch richtig ist und das Schema der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ zwar nicht textgeschichtlich, aber doch sachlich als Weiterentwicklung einer älteren Praxis, die ausschließlich aus einer Art von Körperbeobachtung bestand, zu erklären ist. Eine solche ältere Form der Körperbeobachtung dürfte nämlich in jenem Abschnitt über den bewußten Vollzug von Kör-

Rahmen treffen wir ferner auf je eine Liste der festen (d. h. aus Erde bestehenden) und der flüssigen (d. h. aus Wasser gebildeten) Körperbestandteile, deren bloße Kombination exakt die Liste der unreinen Körperbestandteile in Abschnitt I, 4 der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ ergibt. Die — kaum zufällige — Tatsache, daß in diesem Abschnitt zuerst die festen und dann die flüssigen Körperbestandteile aufgezählt werden, ist ja von der Thematik dieses Abschnittes her gar nicht motiviert, würde sich aber leicht erklären, wenn man davon ausgeht, daß ein Text wie MN I, 185 ff. das Rohmaterial darstellte, aus dem der Gestalter der überlieferten Form der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ schöpfte. Auch würde so verständlich werden, daß die Liste der den ‚Körper-Sack‘ füllenden unreinen Bestandteile auch Elemente wie Haare und Haut enthält, die normalerweise nicht als widerlich empfunden werden und nicht zur unreinen Füllung, sondern zu der diese verbergenden äußeren Hülle gehören. — Die von MN I, 185 ff. u. 421 ff. gelehrte Analyse der Materie existiert übrigens — ähnlich wie Atembeobachtung und Leichenbetrachtung — auch in postkanonischer Zeit als selbständige Übung: vgl. z. B. SCHLINGLOFF, op. cit. (s. Anm. 23) 85 ff.; ŚrBh 211, 1 ff.

<sup>26</sup> LIN, op. cit. (s. Anm. 6 a) 126 f.

perhaltungen und körperlichen Verrichtungen vorliegen, den wir in unserer Lehrrede als inhaltliche Dublette der authentischen Erklärung der Körperbeobachtung kennengelernt haben und in dem es hieß: „Beim Vorgehen und Zurückgehen handelt der Mönch bewußt (*sampajānakāri hoti*)“ usw. Bei diesem Abschnitt (I. 3) handelt es sich, wie wir oben (S. 251) sahen, um sekundär in den Rahmen der Erklärung der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ inkorporiertes altes Überlieferungsgut, das sich anderwärts vor allem in einer alten Beschreibung des Erlösungsweges nachweisen läßt und dort die Stelle der (der eigentlichen Versenkung unmittelbar vorausgehenden) ‚Rechten Aufmerksamkeit‘ (*samyak-smṛti*) einnimmt.

Für das hohe Alter dieser Form der Körperbeobachtung spricht ferner, daß sie in ganz ähnlicher Form auch aus dem *Jinismus*, der Schwesterreligion des Buddhismus, bekannt ist, und zwar unter der Prakritbezeichnung *samii*<sup>27</sup>, wohinter sich doch wohl nicht — wie die späteren Erklärer meinen — ein kaum plausibel interpretierbares Skt. *samiti* verbirgt, sondern vielmehr eben unser *smṛti*, „Aufmerksamkeit“<sup>28</sup>. Es handelt sich also bei dieser Form der Körperbeobachtung um eine Übung, die vielleicht sogar vorbuddhistischen Ursprungs ist, und deren Zweck offenbar die Bekämpfung von Gedankenlosigkeit und Unachtsamkeit war, im Jinismus primär zur Vermeidung des Eindringens schlechter Karma-Substanz in die Seele (etwa durch unabsichtliche Schädigung von Kleinstlebewesen), im Buddhismus in erster Linie als Vorbereitung auf die Versenkung.

Die spirituelle Praxis der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘, wie sie in der stereotypen Kurzdefinition vorliegt, könnte somit sehr wohl eine alte buddhistische Weiterentwicklung einer noch älteren Übung des bewußten Vollzuges aller körperlichen Haltungen und Verrichtungen sein.

Angesichts des allzu knappen Wortlauts der stereotypen Kurzdefinition, die aus sich selbst kaum verständlich ist, dürfen wir davon ausgehen, daß es zu ihr schon früh, wenn nicht von Anfang an, eine *Erläuterung*, eine konkretisierende Vollzugsanweisung, gegeben hat, und diese dürfte im wesentlichen die gleiche Form gehabt haben wie jene authentischen Elemente, die wir, nach Ausscheidung der formal heterogenen Bestandteile, aus den klassisch-kanonischen Erklärungen der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ herausgeschält haben.

Im Sinne dieser alten Vollzugsanweisung handelt es sich bei der Technik der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ in ihrer ursprünglichen Gestalt um eine Übung, in deren Gesamtrahmen die Beobachtung der jeweiligen *Körperhaltung* im wesentlichen die Funktion einer *vorbereitenden Schulung der Fähigkeit zum bewußten Beobachten* gehabt haben dürfte. Beherrscht der Mönch diesen ersten, auf einen ganz einfachen Beobachtungsgegenstand gerichteten Schritt der Übung, so richtet er seine

<sup>27</sup> *G. i. Ph.* 257; W. SCHUBRING, *Die Lehre der Jainas* (Berlin 1935) 192.

<sup>28</sup> Vgl. SHETH, *Pāiasaddamaḥaṇṇavo*, s. v. *samii* (2); TURNER, *Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, Nr. 13 868.

Aufmerksamkeit auf *subtilere* Phänomene: zunächst auf die noch recht aufdringlichen *Empfindungen*, sodann auf den *Geist*, d. h. die Wahrnehmungen und Gedanken, sowie deren jeweilige moralisch-spirituelle Beschaffenheit. Dieser letztere Aspekt signalisiert bereits den Übergang von Betrachtungsgegenständen, die lediglich zu Übungszwecken gewählt werden, auf solche, die *an sich selbst* von Interesse sind. Dieser Übergang vollzieht sich endgültig in der letzten Phase der Übung, der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die *Gegebenheiten*‘, in welcher die in den vorhergehenden Phasen geschulte Beobachtungsfähigkeit auf diejenigen psychischen Faktoren gerichtet wird, welche für Unheil und Heil entscheidend sind. Sie sind das eigentliche Ziel, um dessentwillen die Beobachtungsfähigkeit geschult worden war, und bei ihnen geht es nicht nur um die bloße Beobachtung ihres Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins, sondern darüber hinaus um ihre aktive Beeinflussung zugunsten des Heils. Aus eben diesem Grunde richtet sich in diesem Falle die Beobachtung auch auf den Mechanismus der Entstehung und der Beseitigung bzw. Vervollkommnung dieser *Gegebenheiten*. Die durch die Beobachtung ermöglichte aktive Beeinflussung selbst fällt nicht mehr in den Rahmen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘. In der von uns analysierten Lehrrede bleibt sie unausgedrückt. Andere kanonische Texte aber schieben zwischen den vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ und der erlösenden Einsicht entsprechende Zwischenstufen ein: insbesondere die sieben ‚Hilfsmittel für die Erleuchtung‘ (*bodhy-aṅga*)<sup>29</sup> — also die tatsächliche Realisierung des ursprünglich letzten Beobachtungsgegenstandes der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die *Gegebenheiten*‘ —, oder auch — als erstes Glied einer komplexeren Reihe — die vier ‚Rechten Bemühungen‘ (*samyak-prahāṇa*, Pali *sammappadhāna*)<sup>30</sup>, womit die aktive Bemühung um die Beseitigung und Verhinderung der unheilvollen sowie um die Erzeugung und Vervollkommnung der heilvollen *Gegebenheiten* gemeint ist.

Festzustellen bleibt, daß die spirituelle Technik der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ in ihrer ursprünglichen Gestalt *nicht* versucht, die Annäherung an die erlösende Einsicht dadurch zu erreichen, daß sie sich einer antizipierenden Betrachtung der vier ‚Edlen Wahrheiten‘ (bzw. von Teilaspekten dieser Wahrheiten) bedient. Unter den nicht ursprünglichen Abschnitten der Körperbeobachtung hingegen befinden sich einige, die über das bloße Registrieren des Vorhandenseins des Beobachtungsgegenstandes hinausgehen und statt dessen auf die Herausstellung seines negativen Charakters zielen<sup>31</sup>, also auf eine (zum mindesten partielle) inhaltliche Antizipation der ‚Edlen Wahrheit vom Leiden‘.

<sup>29</sup> Z. B. MN III, 82 ≡ SN 54.13.

<sup>30</sup> Z. B. MN II, 11 f.

<sup>31</sup> Dieser Übergang von der reinen Beobachtung zur negativ wertenden Betrachtung liegt selbstverständlich — bei der Wahl entsprechender Übungsobjekte — auch in der Natur der Sache. Wählt ein Mönch ekelerregende oder rasch ver-

Der gleichen Tendenz begegnen wir auch im Rahmen der stereotypen Schlußformel (I. 1, b etc.), die in der Pāli-Version nach jedem einzelnen Abschnitt unserer Lehrrede wiederkehrt. Diese Schlußformel läßt sich in drei Teile zerlegen, von denen ich hier nur den zweiten herausgreife. Er beinhaltet, daß der Mönch die jeweiligen Beobachtungsgegenstände entweder als dem Entstehen, dem Vergehen oder beidem unterworfen betrachten oder aber sie einfach als vorhanden registrieren könne. Von diesen Betrachtungsweisen paßt nur die letzte, das einfache Registrieren des Vorhandenseins, zur ursprünglichen Gestalt der spirituellen Technik der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ als einer neutralen Schulung der Beobachtungsfähigkeit. Die drei ersten Betrachtungsweisen hingegen stehen hierzu in klarem Widerspruch, da sie eindeutig und ausschließlich den Zweck haben, die Unbeständigkeit des Betrachtungsgegenstandes herauszustellen. Dieser Teil der Schlußformel fehlt jedoch in zwei von fünf zur Verfügung stehenden Versionen<sup>32</sup>. Es handelt sich somit auch bei ihm offenbar um ein später eingefügtes Element<sup>33</sup>. In ihm artikuliert sich bereits ganz deutlich die Tendenz, die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ in eine Übung umzugestalten, bei der die Beobachtungsgegenstände im Lichte der buddhistischen Daseinsanalyse, insbesondere der ‚Edlen Wahrheit vom Leiden‘, betrachtet werden<sup>34</sup>.

## II

### DIE VIER ‚KONZENTRATIONEN DER AUFMERKSAMKEIT‘ IM HĪNAYĀNA

Die systematische Ausgestaltung dieser Tendenz ist das Werk der Hīnayāna-Schulen, insbesondere der Sarvāstivādins<sup>35</sup>. Die

gehende Objekte als Beobachtungsgegenstände, so kann er nicht umhin, ihre Ekelhaftigkeit bzw. Vergänglichkeit mitzuregistrieren. Dies kommt natürlich der Tendenz der Buddhisten, den negativen Charakter des Daseins hervorzuheben, besonders gelegen: es ist klar, daß sie diese in der Sache liegende Möglichkeit ausgenutzt und ausgebaut haben.

<sup>32</sup> Er fehlt in der Version des MĀ (s. Anm. 7) und der der Pv (s. Anm. 10), findet sich hingegen in der Pāli-Version sowie in der Version des EĀ (568 c 13 ff., 569 a 11 ff. und 569 b 4 ff.) und der des ŚĀ (614 b 15 f.; 615 a 5—7 und b 24 f.; 616 b 16 f.).

<sup>33</sup> Für die Heterogenität dieses zweiten Teiles der stereotypen Schlußformel spricht vielleicht auch die Tatsache, daß hier in der Pāli-Version der Lokativ *kāyasmīn* verwendet wird, im ersten Teil hingegen der Lokativ *kāye*.

<sup>34</sup> Die gleiche Tendenz hat sich in der gleichen Terminologie auch in einigen Sūtras des SN bzw. SĀ niedergeschlagen: vor allem SN 47.4 (ohne Entsprechung im SĀ) und 52.1 (in den Parallelen SĀ Nr. 535 u. 536 fehlen die entscheidenden Sätze!) sowie SĀ Nr. 609 (p. 171 a 26 ff.) ≡ SN 47.42 (die Pāli-Version ist weniger entwickelt!).

<sup>35</sup> Die im folgenden nach den Sarvāstivāda-Quellen skizzierte Umgestaltung der Lehre von den vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ ist auch in Abhidharma-Werken anderer Schulen belegbar: vgl. etwa ŚĀ 613 a 20 ff. etc. In der

Sarvāstivādins haben, wie FRAUWALLNER<sup>36</sup> gezeigt hat, die Vorstellungen vom spirituellen und psychischen Geschehen beim Erlösungsvorgang einer fundamentalen Neugestaltung unterzogen. Hiermit verbunden war eine grundlegende Überarbeitung und Fixierung des Weges, der zu dem eigentlichen, durch die Schau der vier ‚Edlen Wahrheiten‘ eingeleiteten Erlösungsvorgang hinführt. Dabei griff man weitgehend auf althergebrachte spirituelle Übungen zurück, deren gegenseitiges Verhältnis ursprünglich nicht oder nur lose systematisiert worden war, die aber nunmehr an ganz bestimmten Stellen des Erlösungsweges eingebaut und nicht selten entsprechend zugeschnitten und umgeformt wurden.

Eine solche Behandlung wurde auch den vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ zuteil, die im Erlösungsweg der Sarvāstivādins einen recht hohen Stellenwert erhalten haben. Sie sind von der Schau der vier ‚Edlen Wahrheiten‘ nur durch *eine* Zwischenphase getrennt: durch die sogenannten ‚zur Intuition führenden Wurzeln des Heilvollen‘ (*nirvedhabhāgiyāni kuśalamūlāni*)<sup>37</sup>, die aber genau genommen gar nichts anderes sind als besonders ausgereifte Formen der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit‘<sup>38</sup>. Demgegenüber fungieren Atembeobachtung und Betrachtung des Widerwärtigen (d. h. Betrachtung der unreinen Körperbestandteile und Leichenbetrachtung) bloß als Vorübungen für die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘<sup>39</sup>. Schon aus diesem Faktum läßt sich schließen, daß diese letzteren bei den Sarvāstivādins einen anderen Inhalt haben müssen als in ihrer klassischen kanonischen Beschreibung (in der ja Atembeobachtung und Betrachtung des Widerwärtigen integrierende Bestandteile der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Körper‘ waren). In der Tat haben die Sarvāstivādins eine entscheidende *Umgestaltung* der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ vorgenommen, und zwar — wie gesagt — dergestalt, daß sie die Tendenz der Umformung dieser Übung in eine ihre Gegenstände im Sinne der buddhistischen Daseinsanalyse *bewertende* Betrachtung konsequent zuende führten.

Die ursprüngliche Aufgabe der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit,‘ die Fähigkeit zum bewußten Registrieren des *individuellen* Charakters des jeweiligen Beobachtungsgegenstandes zu schulen, lebt nur noch als

Pāli-Schule wird sie, soweit ich sehe, erstmalig im Paṭisambhidāmagga (II, 232 ff.) — dem spätesten Abhidharma-Werk, das noch Aufnahme in den Kanon dieser Schule gefunden hat (vgl. E. FRAUWALLNER, *Abhidharma-Studien IV*, WZKS XVI/1972, 124 f.) — faßbar. In noch späterer Zeit tritt in der Pāli-Schule das Schema der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ zugunsten des späteren (aber immerhin schon im Aṅguttaranikāya [z. B. I, 30] belegten), z. T. die gleichen Übungen umfassenden Schemas der zehn Arten des Nachsinnens oder Bedenkens (*anussati* = *anusmṛti*) in den Hintergrund (vgl. Visuddhimagga [ed. WARREN] 162 ff.).

<sup>36</sup> *Abhidharma-Studien III*, WZKS XV/1971, 69—102.

<sup>37</sup> AKBh 343, 9 ff.

<sup>38</sup> AKBh 345, 6.

<sup>39</sup> AKBh 337, 8 ff.; V 940 a 18.

propädeutisches Moment in untergeordneter Stellung fort. Zur entscheidenden Funktion wird statt dessen die Betrachtung der *allgemeinen* Beschaffenheit der Beobachtungsgegenstände: ihrer *Vergänglichkeit*, *Leidhaftigkeit* und *Nichtselbsthaftigkeit*<sup>40</sup> (letztere in dem Sinne, daß die Betrachtungsgegenstände sowohl selbst kein substantielles Selbst sind wie auch kein solches neben oder hinter sich haben<sup>41</sup>). Diese Aspekte sind aber nichts anderes als die konstitutiven Momente des Inhalts der ‚Wahrheit vom Leiden‘<sup>42</sup>. Die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ sind somit von den Sarvāstivādinis so umgestaltet worden, daß sie die Schau der ‚Wahrheit vom Leiden‘ dadurch vorbereiten, daß sie sie *inhaltlich antizipieren*. Nur ist, im Gegensatz zur universalen ‚Edlen Wahrheit vom Leiden‘, der Objektbereich der ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ jeweils beschränkt auf Körper, Empfindungen, Geist und ‚Gegebenheiten‘. Unter den ‚Gegebenheiten‘ werden jetzt natürlich nicht mehr bloß die für Unheil und Heil entscheidenden psychischen Faktoren verstanden — denn um deren spezielle Beobachtung geht es ja nicht mehr —, sondern allgemein alle Gegebenheiten, soweit sie nicht unter die Kategorien ‚Körper‘, ‚Empfindung‘ und ‚Geist‘ fallen<sup>43</sup>. Ja, die Sarvāstivādinis kennen sogar eine Form der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten‘, die über diesen Bereich noch hinausgreift und auch die Betrachtungsgegenstände der übrigen ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ einbezieht, also schlechterdings *alle* Arten von Daseinselementen zum Gegenstand hat<sup>44</sup>. In dieser Form unterscheidet sich die ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten‘ von der Schau der ‚Edlen Wahrheit vom Leiden‘ offenbar nur noch durch eine geringere Intensität.

Die Sarvāstivādinis haben zur psychologischen und zur scholastisch-exegetischen Analyse der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ im einzelnen noch manchen bemerkenswerten Beitrag geleistet. Hier soll nur noch darauf hingewiesen werden, daß sie die buddhistische Lehre von der Vergänglichkeit aller verursachten Daseinsfaktoren zur Theorie ihrer *Augenblicklichkeit* — ihrer bloß momentanen Dauer — verschärft und den Antisubstantialismus im Bereich der Materie zum *Atomismus* radikalisiert haben, und daß sich auch diese Entwicklung in ihrer Auffassung von den vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ widerspiegelt. Denn die Sarvāstivādinis lehren, die ‚Konzentration der Aufmerksamkeit‘ sei dann zur Vollkommenheit gediehen, wenn sie den Betrachtungsgegenstand als Kette einzelner Augenblicke und — sofern er materiell ist — als Konglomerat von *Atomen* wahrnimmt<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> AKBh 341, 11—13; DhSk 476 b 4—6 etc.; FRAUWALLNER, op. cit. (s. Anm. 36) 98 f.; MPPU 1156 f.

<sup>41</sup> *anātmata* und *śūnyatā*, definiert AKBh 400, 14 f.

<sup>42</sup> Z. B. AKBh 343, 15 f.

<sup>43</sup> AKBh 341, 13: *dharmās tribhyo ’nye*.

<sup>44</sup> AKBh 343, 2 f.

<sup>45</sup> AKBh 341, 14; V 940 c 2 f. — Im Rahmen der in diesem Aufsatz skizzierten

### III

#### DIE VIER ‚KONZENTRATIONEN DER AUFMERKSAMKEIT‘ IM MAHĀYĀNA

Die Tendenz, neue, radikalere Formen der Daseinsanalyse auch in den Rahmen der ‚vier Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ einfließen zu lassen, finden wir noch deutlicher im Mahāyāna, im ‚Großen Fahrzeug‘, dem wir uns jetzt zuwenden wollen.

Im Mahāyāna ist der Antisubstantialismus bis zum Extrem des Illusionismus, der Lehre von der Leerheit und Unwirklichkeit der gesamten Erscheinungswelt, gesteigert worden; dementsprechend werden die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ hier zu Betrachtungen, die die Unwirklichkeit des Betrachtungsgegenstandes zum Inhalt haben.

Viele der mahāyānistischen Behandlungen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ bedienen sich jedoch einer frei assoziierenden Darstellungsform ohne eine streng systematische, einheitliche Konzeption, und sie empfehlen die hīnayānistische Betrachtung der — häufig mit Hilfe von Vergleichen veranschaulichten — Leidhaftigkeit, Widerwärtigkeit, Vergänglichkeit und Substanzlosigkeit der Betrachtungsgegenstände mindestens ebenso häufig wie die mahāyānistische Reflexion auf ihre letztliche Unwirklichkeit. So wird in diesen Texten dem Bodhisattva — d. h. dem nach der Buddhaschaft strebenden Adepten des Mahāyāna — etwa empfohlen, den Körper als ein Nest von zahllosen Krankheiten zu betrachten, als gepeinigt von achtzigtausend Sorten von Ungeziefer, von Hunger und Durst, Kälte und Hitze, als unrein und voller Fäulnis und Schmutz, einer wandelnden Latrine vergleichbar<sup>46</sup>. Der Körper geht unweigerlich dem Tode entgegen, so wie das Wasser eines Stromes unaufhaltsam dem Ozean entgegenfließt; er ist, kaum entstanden, schon wieder zerfallen, wie eine Wasserblase; er ist ohne substantiellen Kern wie der Stamm einer Bananenstaude, von Natur aus hinfällig wie ein Schaumklumpen, unzuverlässig wie ein schlechter Freund, trügerisch wie das Gaukelspiel eines Zauberers<sup>47</sup>.

Das letzte Bild leitet bereits über zum Illusionismus, zur Lehre von der Unwirklichkeit aller Erscheinungen, deren Betrachtung im Rahmen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ in zahlreichen mahāyānistischen Lehrreden und insbesondere in Traktaten der Madhyamaka-Schule empfohlen wird: Wenn der Bodhisattva die Körperbeobachtung praktiziert, so geschieht dies in der Weise, daß er den Körper als leer (*śūnya*) betrachtet, als nichtexistent gleich dem leeren Raum, als vergleichbar einem

Entwicklung der Praxis und Theorie der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ erscheint mir meine frühere Vermutung (Sp. ph. B. 179 f.), die Theorie der Augenblicklichkeit aller — auch der materiellen — Daseinsfaktoren sei möglicherweise die Dogmatisierung einer im Rahmen der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Körper‘ gepflegten Betrachtungsweise, nicht mehr überzeugend.

<sup>46</sup> MPPU 1187 f.

<sup>47</sup> Śikṣ 230, 12 ff.

Traumbild, als bloßes Produkt falscher Vorstellung<sup>48</sup>. Das Gleiche gilt für die Empfindungen und den Geist, und überhaupt für alle Gegebenheiten: sie alle sind nichtexistent wie der leere Raum, unwirklich wie ein Zaubertrug, absolut leer, ohne konstitutives Wesensmerkmal, ohne Eigenwesen<sup>49</sup>.

In einigen Richtungen des Mahāyāna hat das wahre Wesen der Erscheinungen, das durch ihre Leerheit und Unwirklichkeit konstituiert ist und häufig als *tathatā* („Soheit“ oder „Wahrheit“) bezeichnet wird, auch positive Züge angenommen. Der Grund hierfür liegt darin, daß dieses wahre Wesen der Erscheinungen, insofern es in der Unwirklichkeit eben dieser Erscheinungen, in ihrem In-Wahrheit-immer-schon-geschwunden-und-zur-Ruhe-gekommen-Sein, besteht, nichts anderes ist als die ontologische Antizipation der *Befreiung* von den Erscheinungen, nichts anderes als der metaphysische Aspekt des *Nirvāṇa*<sup>50</sup>; und für dieses gab es seit jeher neben negativen auch positive Beschreibungsversuche. Auf Grund seiner Identität mit dem metaphysischen Aspekt des *Nirvāṇa* konnte daher das wahre Wesen der Erscheinungswelt ebenfalls einen positiven Charakter erhalten und zu einer in den Erscheinungen verborgenen einheitlichen wahren Wirklichkeit werden, zu einem wengleich im Grunde unbeschreibbaren, so doch grundsätzlich positiv gesehenen höchsten Sein<sup>51</sup>.

Es ist einleuchtend, daß dieses höchste Sein — die *tathatā*, die das wahre Wesen des (als solches unwirklichen) leidvollen Daseins und seiner Entstehungsursachen ist und zugleich die Befreiung davon, das *Nirvāṇa*, metaphysisch antizipiert, und die somit im Mahāyāna anstelle der (gewissermaßen in ihr verschmolzenen) vier ‚Edlen Wahrheiten‘ des älteren Buddhismus den Inhalt der das spirituelle Ereignis der Erlösung initiierenden Einsicht bildet — auch im Rahmen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ zur Geltung kommen mußte. So heißt es in der *Bodhisattvabhūmi*, einem alten Text der *Yogācāra*-Schule<sup>52</sup>: „Wenn der Bodhisattva in der Körperbeobachtung verharrt, so hat er weder die Vorstellung, daß der Körper als Körper wahrhaft wirklich sei, noch die Vorstellung, daß der Körper in jeder Hinsicht nichtexistent sei; er erkennt vielmehr wahrheitsgemäß des Körpers wahres Wesen, dessen Natur unausdrückbar ist“ — und damit ist (wie aus einer anderen Stelle<sup>53</sup> hervorgeht) die dem Körper (und ebenso den übrigen Betrachtungsgegenständen) innewohnende einheitliche wahre Wirklichkeit, die *tathatā*, gemeint.

<sup>48</sup> Vgl. T 761, p. 628 b 17 f. und c 7 f.; *Bodhicaryāvatāra* (pañjikā) (ed. VAIDYA) 237, 3—6.

<sup>49</sup> MPPU 1190 ff., insbes. 1194.

<sup>50</sup> Sp. ph. B. 184 f.

<sup>51</sup> Ph. B. 256; 267 f.; 298; L. SCHMITHAUSEN, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ* (Wien 1969) 105 ff. u. 145 ff.

<sup>52</sup> BoBh 259, 17 ff.

<sup>53</sup> *Yogācārabhūmi* (T 1579) 712 c 7—9 = Peking-Tanjur, Sems-tsam, Ḥi, 44 b 4—6; vgl. auch BoBh 38, 22 ff. u. 41, 15 ff.

Die frei assoziative Darstellungsweise vieler mahāyānistischer Behandlungen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ erlaubte es, in ihren Rahmen auch weitere wichtige Lehrstücke einzubeziehen; auch solche, bei denen keine unmittelbare Verbindung mit der buddhistischen Daseinsanalyse im Sinne der vier ‚Edlen Wahrheiten‘ bzw. deren mahāyānistischer Weiterentwicklung vorlag.

So wird in den mahāyānistischen Darstellungen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ häufig auf moralisch-ethische Gesichtspunkte hingewiesen. Als Beispiel zitiere ich eine Stelle aus dem Ratnacūḍa-sūtra<sup>54</sup>, wo im Zusammenhang mit der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Empfindungen‘ die typisch mahāyānistische Ethik des Mitleids zur Sprache kommt: „Welche Art von Empfindung auch immer der Bodhisattva empfindet, er empfindet sie in Begleitung von Mitleid. Wenn er eine angenehme Empfindung hat, so hat er [gleichzeitig] Mitleid mit den von leidenschaftlichem Begehren beherrschten Lebewesen. . . Wenn er eine unangenehme Empfindung hat, so hat er Mitleid mit den von leidenschaftlicher Abneigung beherrschten Lebewesen. . . Wenn er eine weder angenehme noch unangenehme Empfindung hat, so hat er Mitleid mit den von Verblendung beherrschten Lebewesen. . .“.

Ein anderer Gedankenkomplex des Mahāyāna-Buddhismus, der im Rahmen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ mehrfach zur Sprache kommt, sind die Spekulationen über die körperliche und die essentielle Gestalt des Buddha. Diese Spekulationen sind motiviert sowohl durch die zentrale Stellung der Buddhaverehrung im Mahāyāna wie auch durch die Tatsache, daß die Buddhaschaft hier das Heilsziel für alle geworden ist. Schon im alten Kanon findet sich der Gedanke, dem gewöhnlichen Leib des Buddha, seinem materiellen Körper, komme keine Bedeutung zu; sein eigentlicher Körper, seine wahre Gestalt, sei vielmehr die von ihm verkündete *Lehre*<sup>55</sup>. Dieser (ursprünglich rein metaphorische) ‚Körper der Lehre‘, der *dharmakāya*, erfährt im Mahāyāna eine Hypostasierung und wird zu einer metaphysischen, absoluten Seinsweise des Buddha, der gegenüber der materielle Körper bloß ein zum Heile der anderen Lebewesen manifestiertes Phantom ist<sup>56</sup>.

Im Rahmen einer frei assoziativen Behandlung der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ lag es nahe, diese Spekulationen über die ‚Körper‘ oder Gestalten des Buddha, vor allem über seinen metaphysischen *dharmakāya*, in den Rahmen der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Körper‘ einzubeziehen. Dementsprechend heißt es in dem bereits erwähnten Ratnacūḍasūtra<sup>57</sup>: „Bei der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit

<sup>54</sup> T 397, p. 177 a 21 ff., zit. Śikṣ 232, 10 ff.

<sup>55</sup> SN III, 120; DN III, 84.

<sup>56</sup> Ratnagotravibhāga (ed. JOHNSTON) IV, 53—56; Ph. B. 257; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Vijñāptimātratāsiddhi* (Paris 1928—1929) 762 ff.

<sup>57</sup> T 397, p. 176 c 7 ff.

auf den Körper' gibt es zwei Betrachtungen: die Betrachtung des unreinen Körpers und die Betrachtung des reinen Körpers. Die Betrachtung des *unreinen* Körpers besteht darin, daß der Bodhisattva den materiellen Körper als angefüllt mit Unreinheit, Gestank und Schmutz betrachtet, als vergänglich, unbeständig und trügerisch. Die Betrachtung des *reinen* Körpers besteht darin, daß der Bodhisattva denkt: Ich will jetzt mit Hilfe des unreinen Körpers den reinen Körper des Buddha [zu] erlangen [suchen], den reinen *dharmakāya*, den reinen ‚Körper der Vorzüge‘.“

Nach Auffassung einiger Richtungen des Mahāyāna ist die Buddhaschaft, insofern sie durch den *dharmakāya*, den metaphysischen ‚Körper‘ des Buddha konstituiert ist, identisch mit der alle Erscheinungen durchdringenden einheitlichen wahren Wirklichkeit, der *tathatā*, und wohnt daher allen Lebewesen seit jeher inne, nur eben nicht in manifester, sondern in latenter, gleichsam embryonaler Form, verhüllt durch äußerliche, ihr Wesen nicht affizierende Unreinheiten<sup>58</sup>. Um dies auszudrücken, bediente man sich auch der kanonischen Formulierung vom „seiner Natur nach strahlend reinen Geist“ (*prakṛti-prabhāsvaram cittaṃ*), der lediglich von äußerlichen Verunreinigungen verunreinigt ist<sup>59</sup>. Diese Formel wiederum ließ sich leicht mit der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Geist‘ assoziieren. So heißt es zum Beispiel im Kommentar zum Mahāyānasūtrālaṅkāra<sup>60</sup>: „[Im Rahmen der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Geist‘] durchschaut [der Bodhisattva], daß der Geist von Natur aus strahlend rein ist, wie der Himmel. [Im Rahmen der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten‘] durchschaut er, daß die [unheilskonstitutiven] Gegebenheiten nur äußerlich sind, wie äußerliche Verunreinigungen des Himmels in Gestalt von Staub, Rauch, Wolken oder Nebel.“

Eine besondere Betonung des Geistes im Rahmen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ erwartet man bei den Yogācāras, die eine idealistisch-spiritualistische Philosophie entwickelt haben und diese nicht selten mit der Behauptung, es gebe nur den Geist, umreißen. In den älteren Texten dieser Schule fehlt aber diese idealistisch-spiritualistische Lehre noch<sup>61</sup>.

Zum mindesten in die Nähe idealistischer Konzeptionen führt uns jedoch die Erwähnung von *Versenkungsbildern* im Rahmen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘; denn die Ausbildung der idealistischen Philosophie der Yogācāras vollzog sich im Anschluß an die Reflexion auf gewisse gegenständliche Bilder, die man in der Versenkung wahrnahm<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Ph. B. 256; L. SCHMITHAUSEN, *Ich und Erlösung im Buddhismus*, ZMR 53 (1969) 167 f.; D. S. RUEGG, op. cit. (s. Anm. 12) 247 ff.

<sup>59</sup> Ph. B. 256; RUEGG, op. cit. 411 ff.

<sup>60</sup> Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya (ed. S. LÉVI) 141, 7 f.

<sup>61</sup> Sp. ph. B. 165 f.

<sup>62</sup> Sp. ph. B. 167 ff.

An einer Stelle der Śrāvakahūmi<sup>63</sup> — die zu den ältesten Materialien der Yogācāra-Schule zu rechnen ist — heißt es zwar nur, als Gegenstand der Leichenbetrachtung kämen wirkliche und unwirkliche Skelette in Frage, und die unwirklichen Skelette werden hier noch ganz realistisch als gemalte oder aus Stein, Holz oder Lehm geformte Skelette spezifiziert. In anderen, ebenfalls recht alten Werken<sup>64</sup> jedoch werden sie als Spiegelbilder des Betrachtungsgegenstandes in der *Vorstellung* bestimmt, und die vorzunehmende Betrachtung besteht in der Feststellung der Gleichheit des wirklichen Körpers mit dem Vorstellungsbild. Auch diese Feststellung läßt sich jedoch keineswegs als eindeutiger Beleg für eine idealistische Position werten und soll wohl nur besagen, daß man sich etwa der Tatsache bewußt werden soll, daß der wirkliche Körper in Zukunft einmal genau so aussehen wird wie das vorgestellte Skelett. Es ist allenfalls die Idealität des Versenkungsbildes, kaum jedoch schon eine Extension dieser Idealität auf alle Gegenstände impliziert.

Aber auch in denjenigen Yogācāra-Texten, in denen die idealistische Philosophie bereits systematisch ausgebildet ist, finden sich im Rahmen der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ kaum idealistische Gedanken<sup>65</sup>. Die spirituelle Realisierung der Idealität aller Gegenstände vollzieht sich vielmehr erst auf der nächstfolgenden Stufe, den sog. ‚zur Intuition führenden Wurzeln des Heilvollen‘ (*nirvedhabhāgiyāni kuśalamūlāni*), die schon von den Sarvāstivādins zwischen die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ und die erste Schau der vier ‚Edlen Wahrheiten‘ eingeschoben worden waren (vgl. S. 257). Die dieser Stufe vorausgehenden vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ sind demgegenüber bei den späteren Yogācāras offenbar weitgehend bedeutungslos geworden, und auch in anderen Richtungen der Spätphase des indischen Buddhismus — insbesondere in der logisch-erkenntnistheoretischen Schule und auch im Tantrismus — scheinen sie keine besondere Rolle mehr gespielt zu haben.

<sup>63</sup> ŚrBh 373, 6 ff.: *api ca dvau śaṃkalikāyā nimittagrāhau — citrakṛtāyāḥ pāṣāṇa-kāṣṭha-sāda-kṛtāyā vā (<')bhūtaśaṃkalikāyā vā, bhūtaśaṃkalikāyā vā* (so mit Tibet. u. Chin. gegen die Skt.-Hs.).

<sup>64</sup> Abhidharmasamuccaya (ed. PRADHAN) 72, 2 f.: *kāye kāyānuṣāyanā katamā? yā vikalpapratibimbakāyena prakṛtibimbakāyasya samatāpaśyanā*; T 1602, p. 577 b 18 f. u. 25—27; c 18 f.; vgl. auch ŚrBh 371, 18.

<sup>65</sup> Eine Ausnahme scheint bei Sthiramati, Sūtrālaṅkāravṛttibhāṣya (Peking-Tanjur, Sems-tsam, Tsi) 123 a 8 f. vorzuliegen, wo die ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Geist‘ die Betrachtung beinhaltet, daß „dies [alles] bloß Geist (*cittamātra*) sei“ (*'di dag ni sems tsam du zad kyi*). Damit soll aber in diesem Zusammenhang offenbar nicht, im idealistischen Sinne, die Existenz realer Objekte ausgeschlossen werden, sondern bloß das Vorhandensein eines substantiellen Selbstes; denn der Text fährt fort: „Irgendetwas jedoch, daß man als ‚substantielles Selbst‘ (*ātman*) bezeichnen könnte, gibt es nicht; jener Geist hat vielmehr [jeweils bloß] die Dauer eines Augenblickes“ (*bdag ces bya ba gañ yañ med kyi / sems de skad cig ma ste / ...*). — Vgl. auch Sp. ph. B. 173 f.

## IV

### ZUSAMMENFASSUNG

Fassen wir zum Abschluß die wichtigsten Stufen der Entwicklung der spirituellen Praxis der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ noch einmal kurz zusammen.

Unsere textgeschichtliche Analyse der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ hatte ergeben, daß es sich bei dieser Übung ursprünglich um eine spirituelle Technik handelte, bei der zunächst an einer Reihe von Beobachtungsgegenständen mit zunehmendem Schwierigkeitsgrad die rein formale und inhaltsneutrale Fähigkeit zum bewußten Beobachten geschult wird. Die so geschulte Beobachtungsfähigkeit wird sodann auf die für Unheil und Heil entscheidenden psychischen Faktoren und deren Entstehungsmechanismus gerichtet, mit dem Ziel, auf diese Weise die erkenntnismäßigen Voraussetzungen für eine erfolgreiche Beeinflussung dieser psychischen Faktoren zugunsten des Heils zu schaffen. Es handelt sich zweifellos um eine äußerst nüchterne, für den Geist des ältesten Buddhismus außerordentlich typische Übung. Ihre Praxis scheint kaum Gefahren zu bergen, und da in ihr spezifische Aspekte buddhistischer Daseinsanalyse kaum eine Rolle spielen, würde ich meinen, daß sie auch auf nichtbuddhistische spirituelle Kontexte relativ leicht übertragbar ist.

Die Übung der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ hat jedoch im Laufe der buddhistischen Geistesgeschichte erhebliche Umgestaltungen erfahren. Spätestens bei der Fixierung der kanonischen Fassung der ‚Lehrrede über die Konzentration der Aufmerksamkeit‘ sind — vielleicht im Rahmen einer auch sonst spürbaren Pointierung der besonderen Heilsrelevanz dieser Übung — weitere, ursprünglich selbständige auf den Körper bezogene spirituelle Techniken in die ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Körper‘ einbezogen worden, insbesondere Atembeobachtung und Leichenbetrachtung. Die letztere Übung läßt sich in ihrer Motivation von der buddhistischen Akzentuierung der Vergänglichkeit und Leidhaftigkeit des gesamten Daseins nicht so leicht trennen. Außerdem weisen schon die kanonischen Texte auf die Gefahren hin, die diese doch recht radikale Praxis mit sich bringt, und berichten, daß eine Überdosierung dieser Übung zu richtigen Selbstmordwellen unter den Mönchen geführt habe<sup>66</sup>.

In den Hinayāna-Schulen, vor allem bei den Sarvāstivādin, wird diese Tendenz konsequent zuende geführt: die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ werden in erster Linie zu einer Betrachtung von Körper, Empfindungen, Geist und den übrigen bzw. allen Gegebenheiten als leidvoll, vergänglich und nichtselbsthaft.

In einigen Versionen der ‚Lehrrede von der Konzentration der Aufmerksamkeit‘ sind dann noch weitere sekundäre Elemente eingedrungen, in denen sich bereits die bewußte Absicht kundtut, die spirituelle Technik

<sup>66</sup> SN 54.9; LIN, op. cit. (s. Anm. 6 a) 124.

der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ umzugestalten in eine vorbereitende Antizipation der vier ‚Edlen Wahrheiten‘, speziell der ‚Wahrheit vom Leiden‘ und des für sie grundlegenden Aspektes der Vergänglichkeit.

Im Mahāyāna werden — im Sinne der dort eingetretenen Radikalisierung des Antisubstantialismus zum Illusionismus — die vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ zu Betrachtungen der Leerheit und Unwirklichkeit der Betrachtungsgegenstände weiterentwickelt. Auch eine Reihe spezieller Lehren des Mahāyāna hat sich in den mahāyānistischen Darstellungen dieser Übung niedergeschlagen.

Auf diese Weise erweist sich das Lehrstück der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ geradezu als Spiegel eines guten Stückes buddhistischer Ideengeschichte, in welchem sich im Laufe der Entwicklung fast alle beherrschenden Theorien der verschiedenen Richtungen des Buddhismus widerspiegeln. Als ursprünglich weitgehend formale, inhaltsneutrale Schulung der Beobachtungsfähigkeit war das Schema der vier ‚Konzentrationen der Aufmerksamkeit‘ gleichsam eine Leerform, in die bei Bedarf alle möglichen Inhalte eingefüllt werden konnten und tatsächlich auch eingefüllt worden sind.

#### SUMMARY

The present paper explores the historical development of the Buddhist meditation practice called the four Applications of Mindfulness (*smṛty-upasthāna*, Pāli *sati-paṭṭhāna*).

Our inquiry begins with the most elaborate classical source, viz. the Satipaṭṭhānasutta (MN I, 55 ff.; enlarged version DN II, 290 ff.) which is analyzed with regard to its structure, phrasology, and content, and also compared with several parallels in Sanskrit and Chinese.

As a result, the received text of the Sutta turns out to contain various heterogeneous elements. The original form of the practice of the four Applications of Mindfulness is reconstructed, and it is shown that it must have consisted in a progressive training of the faculty of awareness, starting from various bodily postures as simple objects of Mindfulness, then passing over to feelings and mental states as subtler objects, and finally directed on the psychic factors (*dharmas*) responsible for bondage and release, and on the mechanism of their origination, the aim being to subjugate the bad factors and foster the good ones.

In the literary form which the four Applications of Mindfulness have found in the received Satipaṭṭhānasutta, the description of the Application of Mindfulness to the Body has been enlarged by the incorporation of various other spiritual practices concerned with the body, especially breath control, contemplation of the impure constituents of the body, and contemplation of corpses.

The last two practices seem to reveal a tendency to choose objects of meditation because they were suited not only to train awareness, but also to inculcate the detestability and negativity of existence and thus to prepare the way for the realisation of the Noble Truth of Suffering. The Pāli version of the Sati-

paṭṭhānasutta has in fact added the realisation of the Four Noble Truths as the final stage of the Application of Mindfulness to the Dharmas.

The tendency to transform the four Applications of Mindfulness into forms of contemplation aimed at evaluating their objects in terms of the Buddhist analysis of existence, thus virtually anticipating the realisation of the Noble Truth of Suffering, is particularly in evidence in a part of a stereotyped conclusion formula which recurs at the end of each paragraph of the Satipaṭṭhānasutta and which admonishes that one should contemplate on the objects of meditation of the paragraph concerned as subject to origination and decay. And the same tendency is systematically worked out by the Hinayāna Schools of Abhidharma, especially by the Sarvāstivādins, who explicitly define the four Applications of Mindfulness as a spiritual exercise preparatory to the realisation of the Four Noble Truths and as consisting in contemplating on their objects as impermanent, entailing suffering (*dukkha*), and without Self.

In Mahāyāna Buddhism, the four Applications of Mindfulness have grown into contemplations on their respective objects, and these contemplations are highly evocative, freely combining with the associations they call forth. In them a special emphasis is laid on the illusory nature of their objects, or on the Absolute behind them, though reflections upon other fundamental Mahāyāna tenets are also included, e.g. the ethics of Compassion, the doctrine of the Buddha's metaphysical, 'body' (*dharmakāya*), or the Original Purity of Mind.