

Der Abhidharma

Dr. Alexander v. Rospatt
Universität Leipzig

Der Abhidharma
(Vortrag im Rahmen der Vortragsreihe
Buddhismus in Geschichte und Gegenwart, 8.1.1997)
Alexander v. Rospatt, Leipzig

Gliederung des Vortrags:

- 1) Was heißt "Abhidharma"
- 2) Die Literatur des Abhidharma
- 3) Forschungsstand
- 4) Die Wurzeln des Abhidharma
- 5) Das Aufstellen und Arbeiten mit Abhidharma-Listen
- 6) Die 75 *dharmas* der Sarvastivädins
- 7) Ein Beispiel abhidharmischen Denkens: die Augenblicklichkeitslehre
- 8) Schlußbetrachtung

1 Was heißt "Abhidharma"

Das Wort "Abhidharma" setzt sich aus zwei Bestandteilen zusammen, dem Präfix *abhi* und dem Nomen *dharma*. Beide Bestandteile sind mehrdeutig, und so eröffnet der Begriff "Abhidharma" mannigfaltige Deutungsmöglichkeiten, die von der buddhistischen Tradition auch tatsächlich aufgegriffen worden sind. Primär — und zwar aus sachlichen und historischen Erwägungen — ist der Begriff "Abhidharma" aber wie folgt zu verstehen: *abhi* ist hier im Sinne von "in Hinblick auf", "bezüglich auf" verwendet, während *dharma* hier die technische Bedeutung "Daseinskonstituent" oder "-faktor" hat. Mithin bezeichnet der Begriff "Abhidharma" zunächst und vor allem die Lehre von den Daseinskonstituenten. Auf die Ihnen vielleicht noch unvertraute Verwendung des Begriffs *dharma* im Sinne von "Daseinskonstituent" werde ich später ausführlich eingehen. Soviel sei hier aber vorweggenommen. Die Buddhisten hatten sich von früh an darum bemüht, die Faktoren zu identifizieren, die unser psychisches und physisches Dasein bestimmen und konstituieren. Diese Aufspaltung des Daseins in verschiedene Konstituenten wurde in einem zweiten Schritt auch auf unsere Umwelt und letztlich das ganze Weltgeschehen ausgedehnt. So ergab sich ein pluralistisches Weltbild von einer Vielzahl nicht mehr zu reduzierender, letzter Bestandteile, die *dharmas* genannt wurden.

Diese *dharmas* suchte man im Sinne einer kategorialen Prinzipienlehre allesamt zu erfassen und beschreiben. Genau dieses Unterfangen, die Daseinskonstituenten, also die *dharmas*, zu

identifizieren, qualitativ und in ihrer Beziehung zueinander zu bestimmen und zu kategorisieren, ist primär mit dem Begriff "Abhidharma" gemeint.

Nun kann *abhi* aber auch ein nachfolgendes Nomen im Sinne von "höher" oder "überlegen" qualifizieren, so daß mit "Abhidharma" auch die "höhere, überlegene Lehre" gemeint sein kann. Bei dieser Analyse bezieht sich *dharmā* also nicht mehr konkret auf die Daseinskonstituenten, sondern bezeichnet die naturgesetzlich wahre Heilslehre des Buddha. In dieser Verwendungsweise ist Ihnen der Begriff *dharmā* sicherlich schon bekannt. So werden Sie sich daran erinnern, daß der *dharmā* neben dem Buddha und dem Saṅgha, also der Mönchs- und Nonnengemeinde (zu der manchmal auch die Laienanhänger gerechnet werden), einer der drei Juwelen des Buddhismus ist, zu denen die Buddhisten in ihrem Bekenntnis Zuflucht suchen. Diese Interpretation des Begriffs "Abhidharma" als "Überlegene Lehre" oder "Super-Lehre" ist von der Tradition von früh auf realisiert worden und hat auch ihre Berechtigung. Der Abhidharma ist nämlich nicht auf die Analyse der konkreten Daseinsfaktoren beschränkt, sondern beschäftigt sich umfassend mit allen Aspekten der buddhistischen Lehre. Allerdings läßt sich nur die Beschäftigung mit der buddhistischen Lehre als Abhidharma bezeichnen, die letztlich auf einem pluralistischen Weltbild mit den *dharmas* als nicht mehr reduzierbaren Daseinsfaktoren fußt (deswegen ist die Deutung des Begriffs Abhidharma als Lehre von den *dharmas* auch primär). Diese Einschränkung ist wichtig, denn teils überlappend, teils im Anschluß an den Abhidharma haben sich innerhalb der buddhistischen Tradition Strömungen herausgebildet, die sich gegen das Weltbild des Abhidharma wenden. Sie gestehen den *dharmas* nur eine vorläufige Existenz zu und vertreten, daß sie letztlich, also vom Standpunkt der höchsten Wirklichkeit, keine eigenständige Existenz haben. Die Lehren dieser Strömungen gehören also, wiewohl sie buddhistisch sind, nicht zum Abhidharma, denn sie suchen ja über diesen hinauszugehen.

2 Die Literatur des Abhidharma

Ansätze des abhidharmischen Denkens befinden sich bereits im Sūtrapitaka, also der Sammlung der *sūtras*, d.h. Lehrreden des historischen Buddhas. Der Abhidharma selber entfaltet sich jedoch erst richtig außerhalb dieser Sammlung in einer eigens entwickelten Literaturgattung, die sich durch Stil und Gestaltungsprinzipien grundsätzlich von den Lehrreden unterscheidet. Die *sūtras* zeichnen sich aus durch lebendige, in einen Erzählrahmen eingebettete, in Dialogform gestaltete und mit Gleichnissen illustrierte Belehrungen. In der abhidharmischen Literatur hingegen werden meist bestimmte Begriffe oder Entitäten listenartig zusammengestellt und dann schematisch nach einem vorgegebenen Muster abgehandelt. Die älteste Schicht dieser Literatur wurde in einer eigenen Sammlung, dem sogenannten Abhidharmapitaka zusammengefaßt. Diese Sammlung wurde neben der

Sammlung der Ordensregeln, dem *vinaya*, und den *sūtras* noch für kanonisch, also für Buddha-Wort erachtet, was historisch gewiß nicht zutrifft. Dennoch muß der Kern dieser Sammlung noch in früher Zeit vor der Aufsplitterung der buddhistischen Gemeinde entstanden sein. Die genaue Ausgestaltung der einzelnen Texte und die Redaktion der gesamten Sammlung hat sich aber erst nach dieser Aufsplitterung in den verschiedenen buddhistischen Schulen vollzogen.

Der Abhidharma der meisten Schulen ist nicht auf uns gekommen. Zwei Fassungen sind jedoch vollständig erhalten, nämlich der Abhidharmapiṭaka der ceylonesischen Theravādins, also des Pali-Kanons, und der Abhidharmapiṭaka der nordindischen Sarvādivādins — letzterer allerdings nur in chinesischer Übersetzung. Beide Sammlungen umfassen sieben Werke, die sich aber nur punktuell entsprechen. Ebenfalls nur auf chinesisch erhalten ist der Śāriputrābhidharma. Nach den Ergebnissen ANDRE BAREAUS und ERICH FRAUWALLNERS ist er wohl den Dharmaguptakas, einer weiteren buddhistischen Schule, zuzuordnen und dürfte trotz der großen Unterschiede funktional dem Abhidharma der Theravādins bzw. Sarvāstivādins entsprechen.

Die systematische Ausgestaltung des Abhidharma zu einem in sich stimmigen Lehrgebäude hat erst im Anschluß an die kanonischen Abhidharma-Werke stattgefunden. Am wichtigsten sind hier die Werke der Sarvāstivādins, auf die ich mich an dieser Stelle beschränken möchte. Am Anfang der nachkanonischen Entwicklung steht die ebenfalls nur in chinesischen Übersetzungen erhaltene Mahāvibhāṣā. Dieser aus verschiedenen Quellen, über viele Jahrzehnte wenn nicht Jahrhunderte hinweg zusammengestellte Text ist eine wahre Fundgrube. Zu fast allen nur denkbaren abhidharmischen Fragestellungen werden die damals gängigen Lehrmeinungen angeführt, um dann der für richtig erachteten Auffassung gegenübergestellt und argumentativ abgesichert zu werden. So entsteht ein lebendiges Bild von dem Stand der abhidharmischen Debatte in den ersten beiden Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. Am Ende der postkanonischen Entwicklung des Abhidharma stehen der wohl ins 5. Jahrhundert zu datierende Abhidharmakośa von Vasubandhu und der nur wenig später als Entgegnung entstandene Nyāyānusāra von Saṃghabhadra, der wiederum nur in chinesischer Übersetzung erhalten ist. In beiden Werken ist der Abhidharma zu einem ausgereiften, in sich schlüssigen und bis in alle Einzelheiten durchdachten Lehrgebäude ausgestaltet worden. Dieses Lehrgebäude hat später keine wesentlichen Modifikationen mehr erfahren und wird von der buddhistischen Tradition Tibets bis heute für autoritativ erachtet. Die Bedeutung dieses Lehrsystems wurde allerdings durch die sich in den Kreisen des Mahāyāna durchsetzende Auffassung eingeschränkt, daß die abhidharmische Sichtweise nur

vorläufig gültig ist, da die eigenständige Existenz der *dharmas* vom Standpunkt der höchsten Wirklichkeit eine Fiktion ist.

Anders verhält es sich in der Tradition der Theravādins. Hier wurde die Relativierung der abhidharmischen Sichtweise nicht nachvollzogen. Allerdings erreichte auch hier die Entwicklung des Abhidharma im 5. Jahrhundert mit Buddhaghosa und seinem Visuddhimagga einen vorläufigen Höhepunkt. Danach wurde der Abhidharma zwar noch verfeinert, allerdings auch hier ohne dabei im Kern wesentlich weiterentwickelt zu werden.

3 Forschungsstand

Wir haben bei diesem kurzen Überblick über die abhidharmische Literatur gesehen, daß ein großer Teil der Werke nur in chinesischer Übersetzung erhalten ist. Dieser Umstand und gewiß auch das spröde und schwierige Textmaterial an sich haben viele Wissenschaftler davon abgehalten sich mit dem Abhidharma eingehend auseinanderzusetzen. Das geringe Augenmerk, das der Abhidharma erfahren hat, beschränkt sich fast ausschließlich auf die ausgereiften, am Ende der Entwicklung des Abhidharma stehenden Werke Vasubandhus und einiger anderer Meister wie z.B. Buddhaghosa. Verschwiegen seien aber nicht die Anstrengungen FRAUWALLNERS und einiger anderer meist japanischer Gelehrter, denen wir unsere wenigstens bruchstückhaften Kenntnisse der abhidharmischen Literatur verdanken.

Die Vernachlässigung des Abhidharma in der Buddhismuskunde steht in keinem Verhältnis zu seiner Bedeutung. Der Abhidharma umspannt im Kern eine Schaffensperiode von etwa 700 Jahren, während der sich ein Großteil der intellektuellen Betätigung innerhalb des Buddhismus auf dieses Gebiet konzentriert hat. Letztlich ist der Abhidharma zwar mit seinem pluralistischen Weltbild von uneingeschränkt wirklichen, nicht mehr reduzierbaren Daseinsfaktoren im Mahāyāna transzendiert worden. Andererseits behielt er, wie gesagt, seine Gültigkeit als ein System, das eine wirklichkeitsadäquatere Beschreibung der Welt liefert als es eine naive Akzeptanz des Erlebten als wirklich oder die Lehrsysteme der Nicht-Buddhisten tun. Deswegen bildete auch das Studium des Abhidharma in den Traditionen des Mahāyāna — für den tibetischen Buddhismus gilt das bis heute — die unerläßliche, gewissermaßen dialektische Voraussetzung für das Vordringen zum Standpunkt der höchsten Wirklichkeit. Aus diesem Grund ist es wichtig, daß Sie heute äußerst konzentriert und aufmerksam zuhören, denn — zumindest nach buddhistischer Sichtweise — wird es Ihnen sonst nicht möglich sein, die Entwicklungen des Madhyamaka und des Yogācāra zu verstehen, die das Thema späterer Vorträge sein werden.

4 Die Wurzeln des Abhidharma

4.1 Bevor ich in größerem Detail auf die abhidharmische Scholastik eingehe, möchte ich auf die beiden entscheidenden Ausgangspunkte für die Herausbildung des Abhidharma zu sprechen kommen. Im Vordergrund des frühen (und natürlich auch späteren) Buddhismus steht das Vermitteln einer erlösenden Heilserfahrung. Im Sūtrapitaka, also der Sammlung mit den Lehrreden des Buddha, lassen sich zwei unterschiedliche (jedoch meist miteinander verquicte) Ansätze zur Erreichung dieses Zieles feststellen. Der ältere — m.E. von TILMAN VETTER überzeugend mit dem Erwachen des historischen Buddha verbundene — Ansatz konzentriert sich darauf, den Adepten an ein überweltliches, meditativ-mystisches Erlebnis heranzuführen, das so überwältigend und transformierend ist, daß das Dasein im *saṃsāra*, also dem Kreislauf der Wiedergeburten, danach gänzlich wertlos erscheint und so der Daseinsdurst, also die Hauptursache für die Wiedergeburt, ein für allemal aufhört. Beim anderen Ansatz wird dem Daseinsdurst hingegen dadurch der Boden entzogen, daß man sich die gänzliche Wertlosigkeit alles Daseins innerhalb des *saṃsāras* unmittelbar vergegenwärtigt. Hinzu tritt hier die Einsicht, daß es gar kein genießendes Subjekt, sondern nur unpersönliche Erlebnisse gibt, der Wunsch nach individuellem Dasein und Genuß also unsinnig ist, weil er eine Fiktion, nämlich Subjekte, voraussetzt.

Im Mittelpunkt beider Ansätze steht die intensive Geistesschulung, die einem den Zugang zu höheren Meditationsstufen bzw. tiefgreifenden Einsichten ermöglicht. Es war nur natürlich, daß die Buddhisten schon früh anfangen sich damit zu beschäftigen, welche Geisteszustände der Schulung förderlich und welche abträglich waren. Dies läßt sich besonders deutlich in der Lehrrede von der Einübung der Achtsamkeit, dem Smṛtyupasthānasūtra, beobachten. Hier vergegenwärtigt sich der Adept, ob und aus welchem Grund bei ihm eines der fünf mentalen Hindernisse vorhanden bzw. nicht vorhanden ist, als da wären 1) Sinnesgelüste, 2) Haß, 3) Träg- und Dumpfheit, 4) Aufgeregtheit und innere Unruhe und 5) nagender Zweifel. Auf gleiche Weise verfährt er mit den sieben erleuchtungsfördernden Faktoren, nämlich der Achtsamkeit, dem Verständnis der Lehre, der Energie, der meditativen Heiterkeit, der geistigen Beruhigung, der Versenkung und des Gleichmuts. Ebenfalls im Rahmen der Achtsamkeitsschulung beobachtet er das Zustandekommen von Sinneswahrnehmungen und vergegenwärtigt sich, ob und aus welchem Grund dabei Bindungen (*saṃyojana*) entstehen oder nicht. Die Beobachtung, Bewertung und Kategorisierung von mentalen Zuständen, die sich hier feststellen läßt, liegt der systematischen Erfassung aller geistigen Faktoren und damit der Ausbildung des Abhidharma zugrunde.

4.2 Der zweite wichtige Ausgangs- und Ansatzpunkt für die Herausbildung des Abhidharma besteht in der soeben erwähnten Auflösung von Subjekten in Konglomerate von

entpersönlichten Faktoren. Auch wenn dies nicht die ursprüngliche Position im Buddhismus gewesen sein dürfte, hat sich doch — sieht man mal von den Pudgalavādins ab¹ — recht bald die Lehre durchgesetzt, daß es kein Selbst, keinen *ātman* gibt und die scheinbaren Individuen, die wir in uns und anderen zu erkennen glauben, in Wirklichkeit nur Bündel von unpersönlichen Daseinskonstituenten sind.

Insgesamt werden fünf Gruppen, die sogenannten *skandhas*, von solchen Daseinskonstituenten unterschieden, nämlich Materie (*rūpa*), die den physischen Körper bildet, und vier Arten von mentalen Faktoren (*nāma*), nämlich Empfindungen, begrifflich geprägtes Erfassen des Wahrnehmungsgegenstands, voluntativ-affektive Regungen (*saṃskāra*) (Begierde, Abneigung usw.) und Bewußtseinsakte, bzw. der durch deren Abfolge gebildete Bewußtseinsstrom. Diese fünf Gruppen bilden in ihrer Gesamtheit ein Lebewesen. Entscheidend ist dabei, daß es für die vier Gruppen von mentalen Entitäten keinen Träger gibt, sie also, wenn auch im Verband miteinander, so doch gewissermaßen im freien Raum aus sich heraus existieren. Sie können keinem Subjekt zugeordnet werden, sondern bilden selber das Subjekt, oder genauer gesagt, bilden den Verband von unpersönlichen Faktoren, der irrtümlich für das Selbst gehalten wird. In anderen Worten, es gibt kein Subjekt, das einen Körper hat; kein Subjekt, das Schmerz, Genuß usw. empfindet; kein Subjekt, das beim Wahrnehmungsprozeß das charakteristische Merkmal des Objektes begrifflich bestimmt und so für die Konzeptualisierung des Wahrgenommenen sorgt; kein Subjekt, das auf Empfindungen oder Sinneseindrücke mit Gier, Haß usw. voluntativ-affektiv reagiert; und es gibt kein Subjekt, das der Träger von Bewußtseinsakten wäre. Vielmehr gibt es nur körperliche Materie, Empfindungen, begrifflich geprägtes Erfassen des Wahrnehmungsgegenstands, voluntativ-affektive Impulse und Bewußtseinsakte, die losgelöst von einem Träger substanzartig aus sich selbst heraus bestehen. Insofern gibt es den essentiellen Unterschied, den wir zwischen der Existenzweise von materiellen Dingen und mentalen Ereignissen sehen, nicht. Vielmehr existieren sowohl physische wie psychische Gegebenheiten unabhängig von einem sie tragenden Substrat gleichsam sich selbst genügend, abhängig lediglich von dem Komplex von Ursachen, der sie ins Dasein befördert hat.

¹ Die Pudgalavādins, Vertreter einer weiteren (nach den Zeugnissen der chinesischen Pilgerer wohl sehr verbreiteten) Strömung innerhalb des Buddhismus, haben die gänzliche Leugnung eines Subjekts abgelehnt. Sie haben vertreten, daß es zusätzlich zu den fünf Gruppen (siehe unten) eine Person (*pugala*) gäbe, die mit diesen fünf Gruppen nicht identisch, aber von ihnen auch nicht verschieden sei. Wegen der schlechten Überlieferungslage — es ist nur ein den Pudgalavādins zuzuordnender Text auf uns gekommen — ist es nicht möglich, diese Lehre vom *pugala* genauer zu fassen.

In anderen Kontexten mühte man sich auch die Faktoren der Außenwelt zu erfassen, die auf ein solch entpersonalisiertes Subjekt einwirken. So stellte man fest, daß sich jede Wahrnehmung auf zwei von insgesamt zwölf Grundlagen (*āyatanas*) stützt, nämlich auf eins der sechs Sinnesorgane, der sogenannten inneren Grundlagen, und auf das diesem entsprechende Sinnesobjekt, der sogenannten äußeren Grundlage. Neben dem Sehsinn, dem Hörsinn, dem Geruchssinn, dem Geschmacksinn und dem Tastsinn und ihren respektiven Objekten, tritt als sechster Sinn, als Denksinn, der durch die Abfolge von Bewußtseinsakten gebildete Bewußtseinsstrom² und als dessen Objekt die durch die gewöhnlichen fünf Sinne nicht wahrnehmbaren Gegenstände des Denkens und Empfindens. Dieses Schema wurde in einem weiteren Schritt so ausgedehnt, daß die sich aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Sinnesobjekt ergebenden Wahrnehmungsakte hinzugefügt wurden. Auf diese Weise bildeten sich zusätzlich noch sechs weitere Gruppen von Entitäten, nämlich visuelle Wahrnehmungen, akustische Wahrnehmungen, Geruchswahrnehmungen, Geschmackswahrnehmungen, Tastwahrnehmungen und nicht-sinnliche Wahrnehmungen, also Wahrnehmungen, die einen anderen Gegenstand haben als den der gewöhnlichen fünf Sinne. So ergab sich ein neues Schema von insgesamt 18 Arten von Elementen, den sogenannten *dhātus*. Diese Aufspaltung von Lebewesen in unpersönliche Daseinskonstituenten einerseits und der Außenwelt in Objektbereiche der Wahrnehmung andererseits ist der — neben der Analyse geistiger Zustände und Faktoren im Kontext der spirituellen Praxis — andere und vielleicht noch wichtigere Hauptausgangspunkt für die Ausbildung des Abhidharma.

5 Das Aufstellen und Arbeiten mit Abhidharma-Listen

Sowohl die Reduktion von komplexen mentalen Vorgängen und Dingen in ihre Bestandteile, als auch die Bewertung und Klassifizierung dieser Bestandteile wurde von früh an weiter verfolgt und entwickelt. So bemühte man sich, die Vielzahl der in unterschiedlichen Kontexten identifizierten Daseinsfaktoren miteinander in Verbindung zu setzen und nach inhaltlichen Gesichtspunkten zu ordnen. Auf diese Weise entstanden zunächst Listen mit verwandten Entitäten, wie den zwölf Grundlagen oder den fünf mentalen Hindernissen. Diese *mātrkā* genannten Listen dürften wohl nicht zuletzt als Gedächtnisstütze beim Memorieren der Lehre gedient haben. In einem weiteren Schritt ging man offensichtlich dazu über, die Erfassung von Faktoren so auszuweiten, daß daraus schließlich ein Inventar aller überhaupt vorkommenden Daseinskonstituenten resultierte. Dabei ging es natürlich nicht darum, alle in

² Nach buddhistischer Vorstellung wird ein Bewußtseinsmoment durch den ihm im Bewußtseinskontinuum unmittelbar vorhergehenden Bewußtseinmoment hervorgebracht. Wegen dieser Funktion als Ursache ist es genau genommen der vorhergehende Bewußtseinsmoment der anstelle eines richtigen Denksinns dessen Funktion ausübt.

der Welt tatsächlich existierenden Entitäten zu erfassen, denn dies wäre nicht nur ein sinnloses, sondern angesichts der buddhistischen Vorstellung von der Unendlichkeit von Raum und Zeit auch ein unmögliches Unterfangen. Vielmehr ging es darum, ein Inventar aller möglichen Arten von Daseinsfaktoren zu schaffen, also gewissermaßen einen solch vollständigen Katalog von Kategorien zu erstellen, daß man die Gesamtheit aller Entitäten erschöpfend unter diese Kategorien einordnen kann, es also keine Entität gibt, der nicht eine bestimmte Kategorie zuzuweisen ist. Das Wort *dharma* kann sich nun sowohl auf die Kategorie, als auch auf ein konkretes Exemplar dieser Kategorie beziehen. Wenn es in der Lehrschule der Sarvāstivādins heißt, daß es insgesamt 75 *dharmas* gäbe, ist deswegen selbstverständlich nicht gemeint, daß es insgesamt nur 75 Dinge in der Welt gäbe, sondern daß sich die unzähligen Daseinsfaktoren auf insgesamt 75 unterschiedliche Schubladen mit solchen Überschriften wie "Sinnesbegierde" oder "Geruch" verteilen lassen. Man war also, nachdem man sich zunächst nur um die Analyse von heilstechnisch relevanten Faktoren bemüht hatte, dazu übergegangen, das ganze Dasein überhaupt systematisch zu erfassen. Allerdings stand bei diesem Erfassen aller Entitäten nach wie vor ganz deutlich die spirituell bedingte Beschäftigung mit der Geistes Schulung im Vordergrund, und so sind von den 75 *dharmas* der Sarvāstivādins auch 47 mentale Entitäten.

Man begnügte sich nicht mit der bloßen Zusammenstellung von *dharma*-Listen, sondern bemühte sich in einem zweiten Schritt, diese Listen auch eingehend zu beleuchten. Dies geschah auf eine für die Abhidharma-Literatur charakteristische Weise, die auch bei Vasubandhu und der abhidharmisch geprägten Literatur der Yogācāras noch ihren Bestand hatte. Man besprach die zu untersuchenden Listen anhand eines Fragekatalogs — FRAUWALLNER bezeichnet diesen als Eigenschafts-*mātrkā* —, der auf jedes einzelne Glied der Liste angewendet wurde. Als Beispiel sei der zehngliedrige Fragekatalog des parakanonischen Jñānaprasthānas herangezogen (vgl.: FRAUWALLNER: "Abhidharma-Studien I." Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens VII [1963]: S.30f), da dieser mit gewissen Abweichungen in der Sarvāstivāda-Tradition immer wieder verwendet worden ist. Für jeden einzelnen *dharma* der zu behandelnden Liste stellt sich die Frage, ob er 1) materiell oder immateriell sei, ob er 2) sichtbar oder nicht sichtbar sei, ob er 3) durchdringbar sei oder — wie das für normale Materie gilt — dies nicht sei, ob er 4) befleckt oder unbefleckt sei, ob er 5) verursacht oder unverursacht sei, ob er 6) vergangen, zukünftig oder gegenwärtig sei, ob er 7) gut, schlecht oder unbestimmt sei, ob er 8) der kosmischen Sphäre der Begierde, der begierdelosen Körperlichkeit oder der Körperlosigkeit angehöre, ob er 9) einem sich der spirituellen Übung Hingebenden (*śaikṣa*), einem dieser nicht mehr Bedürftenden (*aśaikṣa*) (also einem Erlösten), oder weder dem einen noch dem anderen (also einem gewöhnlichen Weltmenschen) zuzuordnen sei, und schließlich 10) ob er durch erstmalige Schau oder durch

wiederholte Kultivierung dieser Schau auszumerzen sei, oder ob weder das eine noch das andere auf ihn zuträffe.

Die Behandlung der *dharmas* anhand solcher Fragekataloge mag zwar sehr schematisch und trocken anmuten — FRAUWALLNER hat hier aus seiner Meinung keinen Hehl gemacht —, erfüllte aber ihren Zweck, nämlich zum einen die *dharmas* aus heilstechnischer Perspektive zu beurteilen und zum anderen sie in ein vorgegebenes Schema einordnen zu können. So bestimmen vier Fragen (Nr. 4, 7-10) unserer Liste den betreffenden *dharma* aus spiritueller Sicht, indem sie seine Bedeutung für das Heil bzw. Unheil festlegen, während die anderen Fragen (bis auf die sechste?) der Klassifizierung des betreffenden *dharma* dienen, also z.B. seiner Einordnung als materiell.

Neben der Bestimmung der *dharmas* aus heilstechnischer Sicht waren die Abhidharmiker — in einer für die indische Geistesgeschichte charakteristischen Weise — bemüht, das neu erarbeitete Inventar der *dharmas* (im Falle der Sarvāstivādins war man ja auf eine Liste mit 75 *dharmas* gekommen), in die kanonischen und damit sakrosankten Schemata aus dem Sūtraṭīka einzuordnen. So kategorisierte man die *dharmas* z.B. danach, welcher der Vier Edlen Wahrheiten sie zuzuordnen seien. Oder man verteilte die *dharmas* auf die oben erwähnten 12 Grundlagen (*āyatana*), also die sechs Sinnesorgane und deren Objekte (den *āyatanas* 1-11 entspricht je 1 *dharma*, der 12. Bereich der nicht-sinnlichen Wahrnehmungsgegenstände enthält die restlichen 64 *dharmas*); oder man nahm noch die sechs entsprechenden Wahrnehmungen hinzu, verteilte sie also auf die ebenfalls zuvor erwähnten 18 Elemente oder *dhātus* (Verteilung der *dharmas* wie bei den 12 Grundlagen, aber der *dharma* "Bewußtseinsakt" verteilt sich auf sieben Elemente, nämlich auf den "Denksinn" und die sechs Wahrnehmungen der sechs Wahrnehmungsobjekte).

Besonders prominent war aber die Einordnung unter die fünf Ihnen schon bekannten Gruppen, den *skandhas*, also der Materie, den Empfindungen, dem begrifflich geprägten Erfassen des Wahrnehmungsgegenstands, den voluntativ-affektiven Regungen (*saṃskāra*) und den Bewußtseinsakten. Dieses ja eigentlich für die Erfassung der personenbildenden Konstituenten geschaffene Schema wurde auf das ganze verursachte, d.h. an den *saṃsāra* gebundene Dasein ausgeweitet. So wurde unter der Kategorie "Materie" auch die materielle Außenwelt und nicht nur Körpermaterie subsumiert. Besonders dehnbar war die Kategorie der voluntativ-affektiven Regungen, unter die auch Entitäten fielen (nämlich die weder materiellen noch geistartigen Gegebenheiten), die mitnichten mentale Reaktionen irgendeiner Art sind und hier nur mangels einer besseren Alternative innerhalb des Schemas der fünf *skandhas* eingeordnet wurden. Die

Unzulänglichkeiten einer solchen Verfahrensweise waren evident — zumal es im Falle der 5 *skandhas* unmöglich war, die unverursachten Entitäten wie das *nirvāṇa* oder den Raum unterzubringen. Deswegen bildete sich im Laufe der Zeit ein neues Klassifizierungsschema, nämlich das der fünf Sachgruppen (*Pañcavastuka*) heraus. Diese werden gebildet 1) von der Materie, 2) vom bloßen Bewußtseinsakt, 3) von den damit verbundenen mentalen Gegebenheiten, 4) von den weder materiellen noch geistartigen Gegebenheiten und 5) von den unverursachten Gegebenheiten. Trotz seiner evidenten Vorteile konnte sich dieses Schema — wie Frauwallner gezeigt hat — mangels kanonischer Legitimation nicht wirklich durchsetzen. Dennoch sei es hier wegen seiner inneren Stimmigkeit als Ausgangspunkt genommen, um nun schließlich und endlich einen näheren Blick auf das Inventar der *dharma*s zu werfen.

6 Die 75 *dharma*s der Sarvāstivādins

Die in den verschiedenen buddhistischen Traditionen erhaltenen *dharma*-Listen stimmen im Kern überein, weichen jedoch in wichtigen Details voneinander ab. Daraus folgt, daß die Erarbeitung eines Inventars aller *dharma*s recht früh noch vor der Aufsplitterung der buddhistischen Gemeinde begonnen haben muß, die endgültige Ausarbeitung dieses Inventars sich aber nach der Trennung innerhalb der verschiedenen buddhistischen Schulen auf unterschiedliche Weise vollzog. Ich möchte von der schon zuvor erwähnten Liste der Sarvāstivādins ausgehen, die 75 *dharma*s umfaßt, und zwar wie gesagt in ihrer Aufteilung auf die fünf eben erwähnten Sachgruppen.

6.1 Am Anfang steht die Materie. Neben einer eigentümlichen Form von Materie, der Nicht-Bekanntmachung (*avijñapti*), die mit dem karmischen Wirken zusammenhängt und hier nicht weiter interessiern soll, werden zehn Formen von Materie unterschieden, nämlich die jeweilige feinstoffliche Materie der fünf Sinnesorgane und die diesen Organen entsprechenden fünf Wahrnehmungsgegenstände, also Sichtbares, Ton, Geruch, Geschmack und Berührbares. Die feinstoffliche Sinnesmaterie bildet nicht das Wahrnehmungsorgan selber, sondern operiert gestützt auf diesem und ermöglicht dadurch erst die Wahrnehmung. Die vier Grundelemente altindischer Vorstellung, nämlich Erde, Wasser, Feuer und Wind tauchen in der Auflistung von Materie nicht selber auf. Indirekt sind sie aber doch präsent, denn die soeben aufgeführten Wahrnehmungsgegenstände werden gemeinhin im alten Indien jeweils als die Eigenschaft eines bestimmten Grundelements empfunden. So ist der Geruch assoziiert mit Erde, der Geschmack mit Wasser, das Sichtbare mit Feuer und das Berührbare mit Wind. Im Mittelpunkt bei dieser Behandlung steht offensichtlich nicht die möglichst detaillierte Erfassung der materiellen Außenwelt. Ganz im Gegenteil interessiert diese nur, insofern sie als Erkenntnisgegenstand Wahrnehmungsprozesse mit in Gang setzt und so auf den mentalen Bereich wirkt. Ähnliches gilt auch für den Körper. Er findet hier ebenfalls nur Beachtung,

insofern er durch seine Sinnesorgane an Wahrnehmungsprozessen beteiligt ist. Es wird hier also selbst bei der Behandlung von Materie augenfällig, daß es den Abhidharmikas primär um eine möglichst erschöpfende Beschreibung aller möglichen Geistes- oder Bewußtseinszustände ging und nicht um eine umfassende, quasi naturwissenschaftliche Beschreibung allen Daseins.

6.2 Auf die Materie folgt der Kern der *dharma*-Liste, nämlich der bloße Geist bzw. Wahrnehmungsakte (*citta*) als zweite und die diesen qualifizierenden 46 geistartigen Gegebenheiten als dritte Sachgruppe. Unter *citta* ist hier nicht ein kontinuierlich fortbestehendes Denkvermögen oder Bewußtsein zu verstehen, sondern ein einzelner Bewußtseinsakt, der immer mit einem Gegenstand einhergeht, also immer Bewußtsein von etwas ist. Dadurch, daß sich ein Bewußtseinsmoment mit unvorstellbarer Geschwindigkeit an den nächsten reiht, bildet sich ein Kontinuum von separaten mentalen Ereignissen, also ein Bewußtseinsstrom. Der Ausgangspunkt für diese Auffassung ist natürlich die Leugnung eines Selbstes, aus der gefolgert worden war, daß Bewußtseinsakte oder mentale Ereignisse nicht akzidentelle Inhalte eines untergründigen substrathaften Geistes sein können. Im Gegenteil müssen sie mangels der Existenz eines solchen Substrats losgelöst aus sich selbst heraus als eigene Entitäten bestehen.

6.3 Dieses Prinzip der Ablehnung eines Trägerverhältnisses wurde nun in einem zweiten Schritt auch auf die selber ja schon hypostasierten, also zu einer Entität verselbständigten und auf einen Zeitpunkt beschränkten Bewußtseinsakte angewendet. Auch diese durften nicht substratartige Träger von akzidentellen Eigenschaften sein. So wurde zwischen dem bloßen Bewußtsein an sich und dessen Beschaffenheit unterschieden. Die verschiedenen hierbei isolierten Beschaffenheitselemente, also Eigenschaften, wurden gleichfalls zu eigenständigen Entitäten, den geistartigen Gegebenheiten (*caittas*), hypostasiert. Nach der hier zugrundeliegenden Theorie erfahren also die an sich ganz eigenschaftslosen, nackten Bewußtseinsakte der zweiten Gruppe dadurch ihre spezifische Ausprägung und Beschaffenheit, daß bestimmte der insgesamt 46 geistartigen Faktoren verbunden mit ihnen entstehen und vergehen und diese dabei umfassend qualifizieren. Was uns als ein kompakter Bewußtseinsmoment erscheint, wurde also von den Abhidharmikern in verschiedene Elemente aufgedröselte, die alle für sich eine eigenständige Existenz haben. Der scheinbar homogene Bewußtseinsmoment ist also in Wirklichkeit ein Bündel von Faktoren, in dessen Zentrum das nackte Bewußtsein von einem Gegenstand der sechs buddhistischen Sinne steht (s.o.). Dieses nackte Bewußtsein eines Gegenstands tritt nie alleine an sich auf, sondern ist von bestimmten geistartigen Gegebenheiten begleitet, die ihn qualitativ bestimmen und aus ihm einen komplexen Geisteszustand machen. So sorgen die uns schon aus dem Schema der fünf Gruppen bekannten geistartigen Gegebenheiten "Empfindung" und "begrifflich geprägtes

Erfassen des Wahrnehmungsgegenstands" dafür, daß mit dem Bewußtsein von einem Gegenstand eine Empfindung einhergeht und der bewußt gemachte Gegenstand begrifflich identifiziert wird.

Die Liste der geistartigen Faktoren hat sich aus der unter spirituellen Gesichtspunkten erfolgten Analyse aller Geisteszustände ergeben. So sind bis auf die zwölf Faktoren, die (in der kosmischen Sphäre der Begierde [*kāmadhātu*]) jeden Bewußtseinszustand qualifizieren, alle anderen 36 Faktoren entweder spirituell negativ oder positiv, wirken also entweder heilsfördernd oder -schädigend. Jeder Bewußtseinsakt (im *kāmadhātu*) ist zunächst durch den selben Satz von zwölf neutralen Faktoren bestimmt, der die essentiellen Eigenschaften des Bewußtseinsakt bewirkt, etwa seine kognitive Natur, seine Intentionalität, seinen voluntativ-affektiven Charakter usw. Darüber hinaus ist jeder gute Bewußtseinsakt von mindestens zehn positiven Faktoren geprägt, nämlich von Glauben, Energie, Gleichmut, Scham, Widerwillen gegen Schlechtes, mentaler Geschmeidigkeit sowie Abwesenheit von Gier, Haß, Gewalt und Achtlosigkeit. Jeder schlechte Bewußtseinsakt ist zusätzlich zu den 12 Grundfaktoren von mindestens acht negativen Faktoren geprägt, nämlich von Verblendung, Achtlosigkeit, mentaler Starre, Schläffheit, Aufgeregtheit, Hochmut, Mangel an Widerwillen gegen Schlechtes. Zu diesen negativen Faktoren können dann noch (u.a.) entweder Sinnesbegierde oder Haß oder Einbildung oder Zweifel hinzutreten. Es sind diese positiven und negativen geistartigen Gegebenheiten, die das spirituelle Heil bzw. Unheil der Menschen bestimmen. Deswegen liegt hier auch der Kern und Schwerpunkt abhidharmischen Denkens — eine Tatsache, die schon rein numerisch dadurch zum Ausdruck kommt, daß die große Mehrheit aller *dharmas* geistartige Gegebenheit sind.

6.4 Angesichts der existentiellen Eigenständigkeit von geistartigen Faktoren stellte sich die Frage, aufgrund von welchem Prinzip sie stets den ihnen entsprechenden Bewußtseinsakt und nicht den einer anderen Person qualifizieren sollten, warum die angenehme Empfindung, die Hari zukommt, also tatsächlich Hari und nicht irgendeinem beliebigen anderen Menschen zuteil wird. Gelöst wurde dies Problem durch die Annahme einer Entität namens "Besitz", die einen bestimmten *dharma*, also in unserem Fall eine angenehme Empfindung, einem bestimmten Subjekt, oder genauer Bewußtseinsstrom, also unserem Hari, zuordnet.

Dieser Lösungsansatz ist typisch für die abhidharmische Vorgehensweise insbesondere der Sarvāstivādins und leitet über zu der vierten der fünf hier besprochenen Sachgruppen, nämlich zu den "nicht mit dem Geist verbundenen Gegebenheiten", zu denen u.a. unsere Entität "Besitz" gehört. Die nach dem System des Abhidharmakośa insgesamt 14 Gegebenheiten dieser Kategorie sind nicht geistartig — deswegen ihre Bezeichnung als nicht mit dem Geist

verbunden —, andererseits aber auch nicht materiell. Ihre jeweilige Existenz ist — so scheint es jedenfalls — in der Regel angenommen worden, um bestimmte doktrinaire Probleme zu lösen, so wie das der Zuordnung von Geistesfaktoren zum Bewußtseinsstrom im Falle der "Besitz"-Entität. Dabei wurden Eigenschaften, Zustände, relationale Verhältnisse und dergleichen zu eigenen Entitäten verselbständigt — eine altertümliche Denkweise, die der Verselbständigung von Geisteszuständen zu eigenständigen geistartigen Faktoren entspricht. Bei der besagten "Besitz"-Entität z.B. war der Besitz eigentlich nur ein relationaler Begriff für das Besitzverhältnis zwischen einem Subjekt und einem bestimmten Geistesfaktor. Dieser Begriff ist dann zu einer Entität verselbständigt worden, die dieses Besitzverhältnis nicht bloß ausdrückt, sondern als kausal wirksamer Faktor tatsächlich verursacht. Auf analoge Weise wurde auch der Nichtbesitz zu einer Entität überhöht, die die Abwesenheit des betreffenden Faktors in einem Bewußtseinsstrom bewirkt.

Ähnlich verhält es sich mit den sogenannten vier Merkmalen des Verursachten, nämlich "Entstehen", "Fortdauer", "Verfall" und "Vergänglichkeit". Diese vier Merkmale wurden gleichfalls zu "nicht mit dem Geist verbundenen Gegebenheiten" verselbständigt. So sind aus bloßen Begriffen für die Vorgänge des Entstehens usw. kausal wirksame Kräfte geworden, die diese Vorgänge faktisch verursachen. Die Entität "Entstehen" bringt nun den mit ihr korrelierten *dharma* hervor, die Entität "Fortdauer" bewirkt seinen Fortbestand, die Entität "Verfall" sein Hinfälligwerden und die Entität "Vergänglichkeit" schließlich seine Vernichtung.

Es gibt im System des Abhidharmakośa noch acht weitere nicht mit dem Geist verbundene Gegebenheiten. Drei von ihnen bewirken verschiedene Formen der Bewußtlosigkeit, nämlich die einer bestimmten Götterklasse (*āsaṃjñika*) und die zweier verschiedener Formen von meditativer Versenkung (*asaṃjñisamāpatti* und *nirodhasamāpatti*). Eine weitere Gegebenheit (*nikāyasabhāgatā*) bewirkt die Homogenität der betreffenden Existenz und noch eine weitere (*jīvitā*) ihre Belebtheit. Die letzten drei nicht mit dem Geist verbundenen Gegebenheiten (*nāmakāya*, *padakāya*, *vyāñjanakāya*) sind aus sprachphilosophischer Sicht interessant. Sie bewirken, daß aus Tönen Bedeutungsträger werden, die sich auf bestimmte Dinge, Vorgänge usw. beziehen, und erklären so das Funktionieren von Sprache. Wichtig ist, daß sich von den insgesamt 14 nicht mit dem Geist verbundenen Gegebenheiten elf unmittelbar auf die Existenz von Menschen bzw. Lebewesen beziehen, und auch die drei letztgenannten Gegebenheiten aufgrund ihrer Verankerung in der Sprache zumindest indirekt in den Problemkreis menschlicher Existenz hineinreichen. Bedenkt man, daß sich die Annahme der einzelnen, nicht mit dem Geist verbundenen Gegebenheiten aus dem konsequenten Durchdenken dogmatischer Konstellationen und Probleme ergeben hat, wird hier ganz deutlich, daß im

Mittelpunkt des Interesses der Abhidharmiker die Analyse menschlicher Existenz gestanden hat, und zwar aus soteriologischer, also heilstechnischer Sicht.

Es sei hinzugefügt, daß die Vorgehensweise der Sarvāstivādin Eigenschaften, Aspekte usw. zu kausal wirksamen Entitäten zu verselbständigen, nicht von allen Buddhisten akzeptiert wurde. Insbesondere die Sautrāntikas, die in der gleichen nordindischen Tradition wie die Sarvāstivādin stehen, sprachen den nicht mit dem Geist verbundenen Gegebenheiten eine eigenständige Existenz (*dravyasat*) ab und vertraten, daß es sie nur der Benennung nach als Denkstrukturen gibt (*prajñaptisat*). Die Besitz-Entität ist demnach also kein kausal wirksamer, die Aneignung verursachender Faktor, sondern lediglich eine Bezeichnung dafür, daß einem Bewußtseinstrom der in Frage stehende Faktor zukommt.

6.5 Als letzte der fünf Daseinsgruppen sind die unverursachten *dharmas* zu behandeln, die im Gegensatz zu den übrigen *dharmas* nicht geschaffen sind, sondern schon immer bestanden haben und dies auch in aller Zukunft tun werden. Hier ist an erster Stelle das Nirvana zu nennen, das bei den Sarvāstivādin als Unterdrückung aufgrund von Einsicht (gedacht ist an die endültige Verhinderung von spirituell negativen Faktoren durch die erlösende Heilseinsicht) Eingang in die Liste der 75 *dharmas* gefunden hat. Hinzu kommen bei den Sarvāstivādin noch zwei weitere Entitäten, nämlich der Raum (*ākāśa*) und die Unterdrückung ohne Einsicht, auf den ich hier nicht weiter eingehen möchte. Die Annahme der substantiellen Existenz der drei unverursachten *dharmas* wurde von den Sautrāntikas ebenfalls abgelehnt, und zwar aus ähnlichen Erwägungen wie bei den mit dem Geist verbundenen Gegebenheiten (siehe vorhergehender Absatz). Die Unterdrückung aufgrund von Einsicht z.B. ist für die Sautrāntikas keine Entität, die das Entstehen von negativen Faktoren verhindert, sondern bloß eine Bezeichnung dafür, daß aufgrund der erfolgten Heilseinsicht keine solchen Faktoren mehr entstehen werden.

7 Ein Beispiel abhidharmischen Denkens: die Augenblicklichkeitslehre

Selbstverständlich begnügte man sich im Abhidharma nicht damit, ein erschöpfendes Inventar von *dharmas* aufzustellen, um diese dann nach ihren Eigenschaften zu besprechen und nach verschiedenen Schemata zu kategorisieren. Vielmehr war man gleichzeitig bemüht, daraus ein möglichst umfassendes System zu gestalten, das alle Aspekte des Daseins und seine Gesetzmäßigkeiten zu erklären vermochte. Die Kühnheit und Konsequenz, mit der hierbei vorgegangen worden ist, soll im Folgenden anhand des Beispiels der Augenblicklichkeitslehre aufgezeigt werden.

Bekanntlich begründet der Buddha die Leidhaftigkeit des Daseins und damit das ganze Unterfangen des Buddhismus mit der Vergänglichkeit der Dinge, die kein dauerhaftes Glück spenden können. Unter die Vergänglichkeit der Dinge fiel nicht nur ihr restloses Vergehen, sondern auch daß sie sich ständig wandeln und verändern, und zwar prinzipiell zum Schlechten. Diese Beobachtung wurde insbesondere auf das eigene Dasein übertragen, um so dem Irrglauben eines Selbstes den Boden zu entziehen. So galt es sich zu vergegenwärtigen, daß man sich von der Empfängnis an bis zum Tod ständig wandelt, und zwar über weite Strecken, indem man langsam aber sicher verfällt.

Die diesem Prozeß des steten Wandels zugrundeliegenden Veränderungen scheinen zunächst nicht näher philosophisch durchdacht worden zu sein. Dies hat sich dann aber im Zusammenhang mit der Ausbildung der *dharm*a-Lehre geändert. Man stellte nun fest, daß die Dinge sich eigentlich garnicht wandeln können, denn dies würde voraussetzen, daß sie einen beharrenden Kern haben, der vor und nach der Veränderung gleichgeblieben ist und begründen würde, warum die Entität vor dem Wandel mit der Entität nach dem Wandel identisch ist. Einen solchen beharrenden Kern, der als Träger wechselnder Eigenschaften fungiert, lehnte man aber ab. Die gleichen Prinzipien, die man zuvor schon auf die Analyse des Geistes angewendet hatte, wurden nun also auch auf die Materie ausgedehnt. Die Trennung zwischen einem Ding und seinem Beschaffenheitszustand wurde als fiktiv abgelehnt, so daß der Beschaffenheitszustand zu dem Ding selber wurde. Deswegen wurden die Daseinskonstituenten wohl auch als *dharm*as bezeichnet, denn *dharm*a heißt u.a. "Zustand", "Beschaffenheit". Aus dieser Identifizierung des Dings mit seinem Beschaffenheitszustand folgt, daß es sich nicht verändern kann. Ändert sich der Beschaffenheitszustand, so haben wir einen neuen Zustand, und das heißt ein neues Ding. Dies bedeutet, daß der alte Beschaffenheitszustand und damit eben auch das alte Ding vorher vergangen sein muß.

Überträgt man dies Model auf das Färben eines Tuchs, so ergibt sich, daß das weiße Tuch vorher und das rot gefärbte Tuch nachher nicht identisch sein können, da sich Tuch (=Ding) und Farbe (= Beschaffenheitszustand) nicht trennen lassen. Vielmehr muß das weiße Tuch restlos vergangen und das rote Tuch ganz neu entstanden sein. Bedenkt man, daß sich beim Färbungsprozeß die Einfärbung des Tuches zu jedem Moment unmerklich ändert, müssen wir zu dem Schluß gelangen, daß zu jedem Moment ein altes Tuch vergeht und ein neues entsteht. Genauso verhält es sich nun, wenn wir den Körper betrachten. Auch dieser ist wie das gefärbt werdende Tuch einem wegen seiner Subtilität zwar nicht wahrnehmbaren, aber dennoch steten Wandel ausgesetzt, der sich von Moment zu Moment ereignet und dem, wie wir gesehen haben, die Buddhisten ihr besonderes Augenmerk geschenkt haben. Mithin muß

auch zu jedem Moment ein neuer Körper entstehen und vergehen. Nach buddhistischer Analyse unterliegt aber nicht nur der Körper einem ständigen Wandels- und Zerfallsprozeß, sondern alle andere Materie auch. Demnach muß auch für alle andere Materie gelten, daß sie ständig vergeht und neu entsteht. Dies bedeutet, daß die scheinbare Kontinuität von uns und der Außenwelt fiktiv sein muß. In Wirklichkeit entsteht und vergeht zu jedem Moment eine gänzlich neue Welt, die wir irrtümlich mit der unmittelbar vorhergehenden für identisch halten, weil die Veränderungen von einem Moment zum nächsten so minimal sind, daß wir sie nicht registrieren können.

All dies ergibt sich schlüssig aus der Annahme, daß sich alles in der Welt ständig wandelt und daß die Daseinsfaktoren, die diese Welt konstituieren, Beschaffenheitszustände, d.h. *dharmas* sind, die zu Entitäten verselbständigt worden waren. Bemerkenswert ist m.E. nun, daß die Abhidharmikas angesichts dieser Konsequenz nicht die Verselbständigung der *dharmas*, also der Beschaffenheitszustände, irgendwie abschwächten (denn an dieser Verselbständigung hängt ja die ganze Sache), sondern tatsächlich gewillt waren, diese zunächst ja äußerst kontra-intuitive Konsequenz in ihrer ganzen Tragweite zu akzeptieren, zu durchdenken und schließlich argumentativ abzusichern. Wie weit man dabei ging, sieht man z.B. an Vasubandhus eingehender Auseinandersetzung mit der Frage, wie Mord überhaupt noch möglich sein kann, wenn die Dinge ja sowieso unmittelbar nach ihrem Entstehen vergehen — ein Punkt auf den ich auch in meinem Artikel über die Augenblicklichkeitslehre eingegangen bin.

8 Schlußbetrachtung

Abschließend möchte ich noch auf FRAUWALLNERS Einschätzung eingehen (AbStud I.35f), daß das Entstehen des Abhidharma mit seiner Kategorienlehre und der erschöpfenden Inventarisierung aller Daseinskonstituenten den Übergang von buddhistischer Dogmatik hin zu einem philosophischen System markiere. FRAUWALLNER vermutet an, daß dieser, der Heilsorientierung des Buddhismus eigentlich widerstrebende Schritt möglicherweise unter dem Eindruck der Systembildung des Sāṃkhya, einer zeitgenössischen religiös-philosophischen Tradition des Brahmanismus, vollzogen worden sei. Dieser nicht unplausible Vorschlag darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß es im Abhidharma nicht, wie dies im Sāṃkhya und noch viel mehr im konkurrierenden Jinismus der Fall ist, um eine genaue, in gewisser Weise naturwissenschaftlich-physikalische Erklärung der Welt an sich geht. Im Mittelpunkt des Abhidharma steht vielmehr die spirituell bedingte Beschäftigung mit der Geistesschulung sowie die existentielle Frage des Daseins im *samsāra* und der Befreiung hieraus. Ich glaube jedenfalls, daß das von außen trocken und spröde anmutende Denken der Abhidharmikas mit seiner sehr technischen Sprache und dem Drang zu Kategorisierungen beseelt ist von dem

Bemühen, die Verstrickung der Menschen im *samsāra* und den Prozeß der Befreiung hieraus zu analysieren, und zwar nicht als Selbstzweck, sondern mit dem Ziel, daß die Ergebnisse auch in der spirituellen Praxis umgesetzt werden. Dies soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich die Auseinandersetzung mit bestimmten scholastischen Fragestellungen und Problemen auch verselbständigt hat, und so in Einzelfällen der unmittelbare Bezug zur spirituellen Praxis verloren ging.

Literatur:

— Erich Frauwallner: *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin (Akademie Verlag) 1994 (4. Auflage): Kapitel 2: Die Dogmatik des Hīnayāna, S. 61-142.

— Edward Conze: *Buddhistisches Denken. Drei Phasen buddhistischer Philosophie in Indien*. Frankfurt (Insel Verlag) 1988: S. 125-273.

Vgl. ferner:

— Nyanatiloka: *Buddhistisches Wörterbuch*. Konstanz (Verlag Christiani) 1989. Siehe die Tabellen "Bewußtseins- und Geistesformationen-Gruppen" im Anhang sowie die Einträge "*khandha*", "*dhātu*" und "*āyatana*" mit den entsprechenden Querverweisen.

— E. Frauwallner: "Abhidharma-Studien I-V". In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*. Bd. VII-XVII. 1963-1973.

— Th. Stcherbatsky: *The Central Conception of Buddhism*. Delhi 1979 (reprint).