

## Zwei charakteristische Lehren der Yogācāras

Lambert Schmithausen

Anhand der zur Vorbereitung ausgeteilten Materialien konnten Sie sich grob über die wichtigsten Werke der älteren Yogācāra-Schule orientieren; in Erinnerung gerufen sei deshalb hier nur die *Yogācārabhūmi* (um 300 n.Chr. oder 1. Hälfte 4. Jh.), ein umfangreiches Sammelwerk, das die ältesten Materialien der Schule enthalten dürfte und aus einem etwa die Hälfte des Werkes ausmachenden Grundteil und vier weiteren Teilen besteht. Diese sind aber in sich nicht einheitlich und bestehen auch ihrerseits aus Stücken unterschiedlichen Alters. Ganz grob gesagt lassen sich drei Schichten unterscheiden. Zu der ältesten gehören u.a. die Kapitel "Stufe des Hörers" (*Śrāvakabhūmi*) und "Stufe des Bodhisattva" (*Bodhisattvabhūmi*) des Grundteils; erstere behandelt den zur Heiligkeit (*arhattva*) und zur eigenen Erlösung führenden traditionellen buddhistischen Heilsweg, letztere den zur Buddhaschaft führenden Heilsweg des Mahāyāna. Zur mittleren Textschicht gehören wohl alle übrigen Kapitel des Grundteils. Den redaktionell spätesten Teil des Werkes dürfte die *Viniścayasamgrahaṇī* bilden, die "Sammlung der klarstellenden Untersuchungen", in der offenbar Materialien gesammelt sind, die in der älteren Sammlung übersehen worden waren oder noch nicht vorgelegen hatten. Hierzu gehört das *Samdhinirmocanasūtra*, die "Lehrrede zur Erklärung des tieferen Sinnes". Diese Lehrrede — ein Mahāyāna-Text — setzt nach meinen Beobachtungen nicht nur die älteste, sondern im wesentlichen auch die mittlere Textschicht der *Yogācārabhūmi* voraus; lediglich ein paar ganz wenige, offenkundig nachgetragene Abschnitte des Grundteils verraten bereits eine Bekanntschaft mit dem *Samdhinirmocanasūtra*.

Aus der späteren Zeit wären die Werke Vasubandhus zu erwähnen, vor allem seine beiden kurzen Traktate über den Nachweis, daß alles nur Vorstellung ist (*Vijñaptimātratā-siddhi*), in zwanzig und in dreißig Strophen. Diese Werke dürften um oder kurz nach 400 entstanden sein. Dem berühmten Meister Vasubandhu werden traditionell viele Werke zugeschrieben, allzu viele, vor allem solche recht unterschiedlichen Charakters. Nach Meinung Frauwallners hat es zwei Lehrer dieses Namens gegeben, einen älteren und einen jüngeren. Diese Auffassung hat sich zwar nicht allgemein durchsetzen können, doch kommt man um die Tatsache, daß selbst die Vasubandhu zugeschriebenen Yogācāra-Werke nach Terminologie und Lehrgehalt deutlich in zwei Gruppen zerfallen, nicht herum.

Die beiden genannten Werke Vasubandhus sind vielfach kommentiert worden. Leider sind diese Kommentare größtenteils verloren. Einen Eindruck von den in ihnen diskutierten Problemen vermittelt jedoch der aus ihnen schöpfende Kommentar des berühmten chinesischen Pilgers Hsüan-tsang, der um die Mitte des 7. Jhs. in Indien diese Tradition in der Phase ihrer vollsten Entwicklung gründlich studiert hat und sie, als Begründer der chinesischen Fa-hsiang-Schule, in den Fernen Osten verpflanzt und damit ältere Formen der Yogācāra-Tradition in China praktisch abgelöst hat. In Indien scheint die traditionelle Yogācāra-Schule nach Hsüan-tsang keine große Rolle mehr gespielt zu haben, doch hat sie nachhaltige Spuren in anderen Richtungen hinterlassen, insbesondere in der erkenntnistheoretischen Schule.

In der Yogācāra-Schule verbinden sich, grob gesagt, zwei Stränge: zum einen eine starke *konservative* Komponente (Systematisierung und Weiterbildung der alten kanonischen Überlieferung, mit besonderem Interesse an meditativen Praktiken und deren Systematisierung), zum anderen eine *Mahāyāna*-Komponente, die in der *Yogācārabhūmi*

eher neben der anderen steht, in den meisten späteren Werken aber entschieden dominiert. Dieses Zusammenwirken prägt auch die meisten der neuen Ideen dieser Schule.

Einen Überblick über die wichtigsten dieser Ideen haben Sie in Ihren Vorbereitungs-materialien in Gestalt eines früheren Vortrags von mir bereits vorliegen. Ich möchte daher heute lediglich zwei Punkte herausgreifen und etwas detaillierter besprechen: 1. Unterschwellige Formen des Geistes. 2. Die Lehre vom Bloß-Vorstellung-Sein (*viññaptimātratā*). Ich gehe dabei besonders auf die Anfänge ein, weil sie interessante Einblicke in die zugrundeliegenden Motive gewähren und die Grundlage für das Verständnis der weiteren Entwicklung bilden.

## 1. Unterschwellige Formen des Geistes

Das Sanskrit-Wort, das ich mit "Geist" wiedergebe, ist *viññāna*, in manchen Zusammenhängen auch *citta*. Im Abhidharma der meisten konservativen Schulen werden nur sechs Formen von *viññāna* anerkannt: die fünf Sinneswahrnehmungen und das nichtsinnliche, denkende Erkennen (*mano-viññāna*). Dieses Schema findet sich auch schon im alten Kanon. Dort erscheint jedoch manchmal das *viññāna* in einer nur schwer unter dieses Schema subsumierbaren Funktion: als Grundlage der Belebtheit und Empfindungsfähigkeit, fast als eine Art Seele, die bei der Empfängnis in den Organismus eingeht, während des gesamten Lebens in ihm anwesend ist und ihn beim Tode verläßt, um sich eine neue Verkörperung zu suchen. Dieser Aspekt des *viññāna* war mit der aktualistischen Tendenz der meisten Abhidharma-Schulen, alles auszuschneiden, was an ein substanzartiges Zentrum der Person erinnern könnte, nicht im Einklang und wurde von ihnen zunächst ausgeschlossen oder zumindest verdrängt. Manche Schulen führten aber mit der Zeit vergleichbare, unterschwellige Formen des *viññāna* wieder ein. So z.B. die Theravādins, in deren System jedenfalls zu Buddhaghosas Zeit (um 400) das *bhavaṅga-viññāna* fest verankert ist, eine unterschwellige Form des Geistes, die bei der Empfängnis auftritt, aber auch danach, etwa im Tiefschlaf oder in der Ohnmacht, aber auch, unmerklich, zwischen den einzelnen Wahrnehmungs- und Erkenntnisvorgängen. *Bhavaṅga-viññāna* bedeutet wohl: *viññāna* als Faktor des Werdens, d.h. der Wiedergeburt. Bei den Yogācāras ist es das *ālayaviññāna*, das selbst in Zuständen scheinbarer Bewußtlosigkeit weiterbesteht, aber, im Gegensatz zum *bhavaṅgaviññāna* der Theravādins, auch in den Phasen bewußten Wahrnehmens und Erkennens sozusagen unter der Oberfläche ununterbrochen weiterläuft.

In einer etwas umfangreicheren Arbeit (1987) habe ich mich eingehend mit diesem *ālayaviññāna* beschäftigt und mir u.a. die Frage gestellt, aus welchem Grund die Yogācāras es eingeführt haben könnten; denn in den ältesten Schichten der *Yogācārabhūmi* ist es noch unbekannt. Da in Anbetracht der komplexen Funktionen, die es später hat, viele Gründe denkbar sind, erscheint es methodisch geboten, die Vorkommen des *ālayaviññāna* in der ältesten Quelle, also im Grundteil der *Yogācārabhūmi*, zu betrachten und zu fragen, ob an einer dieser Stellen das *ālayaviññāna* in einem Kontext vorkommt, der seine Einführung zwingend erforderlich macht und zugleich auch erklärt, warum man es ausgerechnet "*ālayaviññāna*" genannt hat. Die einzige Stelle, die mir diese Bedingungen zu erfüllen scheint, ist die folgende:

"Frage: Wenn jemand in die Versenkung des Aufhörens [aller bewußten Vorstellungen und Empfindungen] eingetreten ist, haben bei ihm der Geist und die geistartigen Faktoren aufgehört; wieso hat dann sein *viññāna* nicht den Körper verlassen?"

"Antwort: Bei ihm hat doch, da seine materiellen Sinnesvermögen nicht zerfallen sind, das darin [steckende] *ālayavijñāna*, das die Samen der 'zum Vorschein kommenden (d.h. bewußten) Wahrnehmungen und Erkenntnisse' (*pravṛtti-vijñāna*) enthält, nicht aufgehört, so daß diese in Zukunft aus ihm wiederentstehen können!"

Der Opponent weist an dieser Stelle auf ein gravierendes Problem hin: Nach einer kanonischen Lehrrede, an die der Wortlaut seiner Frage unmißverständlich anknüpft, besteht der Unterschied zwischen dem Tod und der Versenkung des Aufhörens aller [bewußten] Vorstellungen und Empfindungen darin, daß in letzterer der Geist, das *vijñāna*, den Körper nicht verlassen hat. So jedenfalls die Version des Kanons, den die *Yogācārabhūmi* zugrundelegt. Im Abhidharma war aber festgelegt worden, daß die gängigen sechs Formen von Geist (*vijñāna*) in dieser Versenkung ausfallen. Gäbe es nur diese sechs Arten von Geist, wäre nicht einzusehen, wieso die betreffende Person überhaupt noch lebt. Wenn die Anwesenheit von Geist im Körper unabdingbare Voraussetzung für dessen Belebtheit ist, die üblichen sechs Arten aber ausgefallen sind, folgt aus der Tatsache, daß der in die Versenkung des Aufhörens aller Vorstellungen und Empfindungen Eintretene noch lebt, zwangsläufig, daß bei ihm eine *andere* Form von Geist noch vorhanden sein muß. Diese kann keine der normalen, bewußten, "zum Vorschein kommenden" Arten von Geist sein, da diese ja ausgefallen sind. Sie muß also eine unterschwellige, verborgene Form von Geist, von *vijñāna*, sein. Sie ist kaum mehr als die latenten 'Samen' (*bīja*) der vorübergehend ausgefallenen bewußten *vijñānas*. Diese 'Samen' kommen im Gegensatz zu den bewußten Formen des Geistes nicht 'zum Vorschein', sondern sind, wie es eine ältere Lehre formuliert, in den materiellen Sinnesvermögen enthalten, gewissermaßen *versteckt*. Um die Anwesenheit des Geistes, des *vijñāna*, als Lebensträger auch in der Versenkung des Aufhörens bewußter Vorstellungen und Empfindungen sicherzustellen, hat unser Text diese 'Samen' der bewußten *vijñānas* zu einer eigenen, untergründigen, in den materiellen Sinnesvermögen *versteckten* Form von *vijñāna* hypostasiert. Eben dies erklärt auch den Namen "*ālayavijñāna*", von *ā-lī* "in etwas stecken", "sich in etwas verstecken", also "durch Sichverstecken charakterisierte Form des Geistes", im Gegensatz zu den normalen Formen des Geistes, die der Text als *pravṛtti-vijñāna*, "durch Zum-Vorschein-Kommen charakterisierte Formen des Geistes" bezeichnet.

Auch an anderen Stellen des Grundteils der *Yogācārabhūmi* bleibt die Funktion des *ālayavijñāna* als Lebensträger zentral. Es wird nun als dasjenige bezeichnet, was sich die physische Existenzgrundlage, also den Körper und die Sinne, "aneignet", im Sinne eines biologischen Belebens und Am-Leben-Erhaltens, nicht nur in Zuständen wie der Versenkung des Aufhörens von Vorstellungen und Empfindungen, sondern allgemein, so daß wir davon ausgehen können, daß das *ālayavijñāna* dauernd, auch während des Auftretens bewußter Vorstellungen, vorhanden ist. Durch seine Unterschwelligkeit verträgt es sich mit diesen. Außerdem wird es als "*alle* Samen tragend" bezeichnet. Dem kann man vielleicht entnehmen, daß es nicht nur die innere Quelle der bewußten Vorstellungen (die natürlich *auch* von Sinnesvermögen, Objekten und Aufmerksamkeit abhängen) ist, sondern in gewissem Sinne auch Ursache der materiellen Dinge, von denen es heißt, daß sie ebenfalls aus ihren Samen im Geiste entstehen. Dies ließe sich im Sinne der Karma-Lehre zu interpretieren; denn das Karma der Lebewesen ist nicht nur an der Gestaltung der jeweils angeeigneten Körper beteiligt, sondern, als 'gemeinsames Karma', sogar an der Gestaltung der Außenwelt. Indem das *ālayavijñāna* die zunächst latenten Wirkkräfte des Karma in sich aufnimmt, wird es zum 'Samen' auch der materiellen Dinge.

Zugleich gilt aber auch das *ālayavijñāna* selbst als Reifungsprodukt [des Karma]. Damit ist angedeutet, daß das Karma dafür verantwortlich ist, in welcher Existenzform und für wie lange sich das *ālayavijñāna* nach dem Tode einen neuen Körper aneignet, und daß das *ālayavijñāna* selbst wegen seiner Unterschwelligkeit kein heilsames oder unheilbares Karma erwirkt (sondern lediglich passiv dessen latente Wirkkräfte speichert).

Von den weiteren Entwicklungen der Idee des *ālayavijñāna* möchte ich nur drei andeuten.

1. In einigen Textstücken, vor allem in einem Abschnitt der *Viniścayasamgrahaṇī*-Sektion der *Yogācārabhūmi*, zeichnet sich eine folgenschwere Akzentverschiebung ab: das *ālayavijñāna* ist nicht mehr einfach — wertfrei sozusagen — Träger *aller* 'Samen', sondern Inbegriff der 'Samen' aller *unheilvollen*, das Lebewesen in den *samsāra* verstrickenden Faktoren. Ein Grund dafür mag die traditionelle buddhistische Verwendung des Wortes *ālaya* im Sinne von unheilvollem "Hängen an etwas", "Anhaftung" gewesen sein. Diese Akzentverschiebung hat aber eine schwerwiegende Konsequenz, die tatsächlich auch explizit gezogen wird: Beim Heiligen, beim Arhat, der jegliches Anhaften aufgegeben hat, kann es dann kein *ālayavijñāna* mehr geben. Gerade Arhats gehören aber zu den Personen, die in die Versenkung des Aufhörens von Vorstellungen und Empfindungen eintreten können. Aber was hält ihn dann am Leben, wenn es bei ihm kein *ālayavijñāna* mehr gibt, das doch gerade zu diesem Zweck eingeführt worden war? Man kann sich wirklich nur schwer vorstellen, daß hier derselbe Denker am Werk war. Man müßte unterstellen, daß er völlig vergessen hätte, warum er das *ālayavijñāna* überhaupt eingeführt hatte. Eher sprechen solche Inkonsistenzen doch gewiß dafür, daß in der *Yogācārabhūmi* Materialien aus unterschiedlichen Händen kompiliert worden sind.

2. Nach der aktualistischen Denkweise des Abhidharma ist ein *vijñāna* dadurch *definiert*, daß es ein *Objekt* bekannt macht (*ālambana-(prati)vijñapti*). Danach müßte auch das *ālayavijñāna*, so es denn wirklich ein *vijñāna* sein soll, ein *Objekt* haben, d.h. aktuelle Wahrnehmung von etwas sein. Tatsächlich gehen einige (aber nicht alle!) Texte auf diese Forderung ein. Im Detail stimmen die Texte nicht ganz überein; etwas vereinfacht läßt sich sagen, daß das *ālayavijñāna* zum einen den Körper nebst den materiellen Sinnesvermögen, die es sich für die Dauer der betreffenden Existenz angeeignet hat, wahrnimmt, und zum anderen, in nicht scharf begrenzter oder undeutlicher Form, seine Umgebung, die "Umwelt" (*bhājana*). Diese Wahrnehmung findet ununterbrochen statt und ist unterschwellig.

3. Ursprünglich war das *ālayavijñāna* als in den materiellen Sinnesvermögen oder im Körper, also in der Existenzgrundlage (*āśraya*) des Lebewesens, steckend konzipiert worden. Es entwickelt sich aber rasch zu einer Art fundamentaler Schicht des Lebewesens, wird selbst zur *eigentlichen* Existenzgrundlage<sup>1</sup> und damit auch zum eigentlichen Gegenstand der Ichvorstellung. Das führte nun offenbar zu einem neuen Problem, nämlich der Frage, wie sich diese Ichvorstellung bzw. das mit dieser assoziierte *vijñāna* im System unterbringen ließ. Dies war m.E. der Grund für die Einführung einer weiteren neuartigen Form des Geistes die man als *manas* ("Denken, Meinen") bezeichnete und deren Funktion an den ältesten Stellen, an denen sie vorkommt, ausdrücklich als Ichvorstellung, die das *ālayavijñāna* zum Gegenstand hat, bestimmt wird. Das unterschwellige, den bewußten Formen des Geistes nicht zugängliche *ālayavijñāna* als tiefste Schicht der Person kann nur Gegenstand eines ebenfalls subtilen, weitgehend unterschwelligen

---

<sup>1</sup> Vgl. Saṃdhinirmocanasūtra (ed. Lamotte) V.5; Yogācārabhūmi (ed. Bhattacharya) 11,4f.

Ichgefühls sein, das dann ebenfalls als ständig vorhanden angesetzt werden konnte, zumindest bei Weltmenschen, und erst auf dem Erlösungsweg allmählich verschwindet.

## 2. Die Lehre vom Bloß-Vorstellung-Sein (*viññaptimātratā*).

D.h. die Lehre, daß die Gegenstände, die wir in unser Wahrnehmung erfahren, bloß Vorstellungen, bloß geistige Bilder sind, nicht reale, äußere Dinge. Auch diese Lehre ist charakteristisch für die Yogācāras. Es stellen sich zwei Fragen:

A. Wie ist sie entstanden, wie motiviert?

B. Was genau besagt sie?

### ad A (Wie ist die Lehre entstanden, wie ist sie motiviert?)

Auch hier ist wieder von der ältesten erreichbaren Stelle auszugehen, die glücklicherweise auch einen Anhaltspunkt dafür bietet, in welchem Kontext der charakteristische Terminus *viññaptimātratā* eingeführt wird, und warum. Diese Stelle findet sich im 8. Kapitel des *Saṃdhinirmocanasūtra*. Sie macht durchaus den Eindruck einer Neueinführung des Terminus. Ein früheres Vorkommen ist jedenfalls nicht bekannt; in den älteren Teilen der *Yogācārabhūmi* fehlt der Terminus und auch die mit ihm verbundene Theorie.

Im 8. Kapitel des *Saṃdhinirmocanasūtra* ist von zwei komplementären Versenkungspraktiken die Rede: Betrachtung (*vipaśyanā*) und Geistesruhe (*śamatha*). Die Betrachtung besteht in der prüfenden, beurteilenden Betrachtung von den Lehrtexten entnommenen "Spiegelbildern, die Gegenstand der Versenkung sind" (*samādhigocara-pratibimba*), d.h. in der Versenkung visualisierten Inhalten, wobei hier, wie ein etwas späterer Text<sup>2</sup> ausdrücklich bestätigt, z.B. an Übungen wie die Visualisierung von Abstoßendem, also Leichen in den verschiedenen Stadien ihrer Auflösung, zu denken sein wird. Die Geistesruhe wird als Konzentration auf den betrachtenden Geist selbst charakterisiert. In § 7 des Textes<sup>3</sup> wird nun die Frage gestellt, ob die visualisierten Bilder der Betrachtung von dem sie betrachtenden Geist[esmoment] (*citta*) verschieden (bzw. getrennt) seien oder nicht. Die Antwort lautet, daß sie nicht verschieden seien. Warum? Weil diese Bilder nichts als Vorstellung (*viññapti-mātra*) sind. Der Buddha habe nämlich gelehrt, daß das *viññāna* (hier gleichbedeutend mit Geist[esmoment]) als bloßes Bekanntmachen bzw. Vorstellen eines Objektes (*ālambana-viññapti-mātra*) charakterisiert sei. Es schließen sich einige Überlegungen an, die ich hier zunächst auslassen kann. Dann folgt in § 8<sup>4</sup> die Frage, ob das Gleiche wie für die in der Versenkung visualisierten Bilder auch für die "normalen Bilder", d.h. die alltäglichen Erscheinungen, gelte, dh. ob auch diese von dem sie beinhaltenden Geist[esmoment] nicht verschieden seien. Dies wird bejaht; nur die Toren er-

---

<sup>2</sup> Mahāyānasamgraha (hg. u. übers. v. E. Lamotte, La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga, Louvain 1938) 2.7.2 u. 2.8.

<sup>3</sup> "Erhabener! die Bilder (*pratibimba*), die Gegenstand (*gocara*) der betrachtenden Versenkung (*vipaśyanā-samādhi*) sind, sind die als von dem [betreffenden] Geist[esmoment] (*citta*) verschieden/getrennt zu bezeichnen, oder als nicht verschieden/getrennt? Maitreya! Sie sind als nicht verschieden/getrennt zu bezeichnen. Wieso sind sie nicht verschieden/getrennt? Weil jene Bilder bloß Vorstellung (*viññaptimātra*) sind. Ich habe ja erklärt, daß der Geist (das Wahrnehmen-bzw.-Erkennen: *viññāna*) als bloßes Vorstellen (/Bekanntmachen) eines Objektes (*viññaptimātra*) charakterisiert ist. ..."

<sup>4</sup> "Erhabener! Die normalen geistigen Bilder, die den Lebewesen als Sichtbares (*rūpa*) usw. erscheinen, sind die etwa auch als von dem [betreffenden] Geist[esmoment] (*citta*) nicht verschieden/getrennt zu bezeichnen? Antwort: Maitreya! Sie sind [ebenfalls] als nicht getrennt/verschieden zu bezeichnen. Die Einfältigen ... denken [darüber] verkehrt, da sie eben dieses Nur-Vorstellung-Sein (*viññaptimātratā*) jener Bilder nicht richtig verstehen."

kennt nicht, daß auch diese Bilder (also die alltäglichen Erscheinungen) bloß Vorstellung (*vijñaptimātra*) seien. Im folgenden Abschnitt (§ 9) wird dann dargelegt, daß diese Einsicht in das Bloß-Vorstellung-Sein nun in der meditativen Versenkung *eingeholt* werden muß: Indem man sich zunächst in der Betrachtung auf die visualisierten Bilder konzentriert und dann in der Geistesruhe auf den betrachtenden Geist selbst, werde man, in der Verbindung beider, der Tatsache gewahr, daß die visualisierten Bilder nur Vorstellung sind, und nachdem man das erkannt habe, erkenne man das durchgängige wahre Wesen (*tathatā*), d.h. die Tatsache, daß *alles* Verursachte bloß Vorstellung ist.<sup>5</sup>

Ich denke, der Text läßt keinen Zweifel daran, daß die These, daß *alle* Erscheinungen, auch die alltäglichen, bloß Vorstellung sind, von einer Reflexion auf bestimmte Versenkungserfahrungen bzw. die darin visualisierten Inhalte ausgeht. In Analogie zu deren Nur-Vorstellung-Sein wird Gleiches für die alltäglichen Erscheinungen angenommen. Ich habe daher in dem Ihnen als Vorbereitungsmaterial ausgeteilten Aufsatz (1973) die Auffassung vertreten, die Theorie, daß *alle* Erscheinungen nur Vorstellung seien, sei aus einer Verallgemeinerung von Reflexionen über bestimmte Versenkungspraktiken hervorgewachsen, also letztlich aus der spirituellen Praxis.

Hierzu nun drei Fragen:

1. Ist die Erklärung des Ursprungs der Theorie, daß alle Erscheinungen nur Vorstellung seien, die ich anhand der im vorigen analysierten *Samdhinirmocanasūtra*-Stelle vorgeschlagen habe, glaubwürdig?

2. Wenn ja, wieso konnte das, was für die visualisierten Bilder in der Versenkung gilt, so mir nichts dir nichts auf die normalen Erscheinungen übertragen werden?

3. Warum hat der Text ausgerechnet den Ausdruck "bloß Vorstellung" (*vijñaptimātra*) gewählt?

ad 1. Ich habe Ihnen als Vorbereitungsmaterial auch eine Seite aus einem Aufsatz von Robert H. SHARF (1995) gegeben, auf der er seine Skepsis gegen meine Auffassung zum Ausdruck bringt. Seine Skepsis basiert auf einem generellen Mißtrauen gegenüber Versenkungserfahrungen. Er behauptet zwar nicht, daß so etwas grundsätzlich unmöglich sei, läßt aber erkennen, daß er sie weitgehend für Konstrukte hält. Eine Theorie, daß alle Erscheinungen nur Vorstellung seien, ließe sich, so SHARF, ebensogut aus Phänomenen wie Sinnestäuschungen oder dem Traum ableiten. Gewiß, das ist denkbar, und spätere Texte ziehen ja durchaus auch Traum und Sinnestäuschungen heran, um einsichtig zu machen, daß Erscheinungen bloße Vorstellungen sein können. Aber wir haben uns an den Text zu halten, und der geht nun einmal nicht von Traum oder Sinnestäuschungen aus, sondern von Versenkungserfahrungen. Ob diese nun vom Autor oder anderen buddhistischen Yogins tatsächlich praktiziert wurden oder ob sie bloß *geglaubt* wurden, bloß postulierte Elemente eines Lehrgebäudes sind, kann dahingestellt bleiben. Der Text nimmt sie jedenfalls als Tatsache. Und wenn man etwa im dritten Teil der *Śrāvakabhūmi* die detaillierten Anweisungen liest, die einem Anfänger für die Durchführung dieser Visualisierungsübungen gegeben werden, kann man sich kaum vorstellen, daß sie nicht auch tatsächlich praktiziert wurden.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Siehe auch *Samdhinirmocanasūtra* § 20.2.3.

<sup>6</sup> Aus den gleichen Gründen scheint mir auch der ähnlich gelagerte Einwand von BRONKHORST (2000) nicht stichhaltig.

ad 2. Nun zur Frage, wieso der Text das, was für die in der Versenkung visualisierten Erscheinungen gilt, so einfach auf die alltäglichen Erscheinungen übertragen kann. Der Text tut das ja ohne Begründung, so sei es beinahe selbstevident. Denkbar wäre, daß den Versenkungserfahrungen ein höherer Grad von Glaubwürdigkeit beigemessen wurde als den alltäglichen Erfahrungen. Dies würde auch erklären, warum der Text von Versenkungserfahrungen, und nicht etwa von allgemein als unglaubwürdig erachteten Erfahrungen wie Traum oder Sinnestäuschungen, ausgeht. Abgesehen davon dürfte die Plausibilität der Verallgemeinerung des an den Versenkungsbildern beobachteten Bloß-Vorstellung-Seins auf *alle* Erscheinungen auf dem Hintergrund der im Mahāyāna verbreiteten Idee der trügerischen Natur der gesamten Erscheinungswelt zu sehen sein.<sup>7</sup>

ad 3. Warum verwendet unser Text den Ausdruck *vijñaptimātra*, den ich mit "bloß Vorstellung" wiedergegeben habe; genauer wäre: "nichts als das Bekanntmachen" bzw. "bloß ein Produkt des Bekanntmachens".<sup>8</sup> Das ist nicht gerade die Formulierung, die man im Kontext erwartet. Da es in der Frage heißt, ob die visualisierten Bilder von dem sie zum Gegenstand habenden Geist[esmoment] (*citta*) verschieden seien oder nicht, wäre doch eigentlich zu erwarten, daß der Text sagt, sie seien "bloß Geist" (*cittamātra*), zumal er damit eine schon in älteren Mahāyāna-Lehrreden nachweisbare Formulierung aufgreifen könnte. Insbesondere die schon im 2. Jh. ins Chinesische übersetzte "Lehrrede von der Versenkung, in der die Buddhas der Gegenwart leibhaftig vor einem stehen" (*Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra*) lehrt, daß die gesamte Welt mit ihren drei Sphären bloß Geist (*cittamātra*) sei, und knüpft diese These ähnlich wie das *Samdhinirmocanasūtra* an eine visualisierende Versenkungserfahrung an. Es handelt sich hier allerdings um Visionen des Buddha Amitābha. Daß diese bloß im eigenen Geist stattfinden, versucht der Text seinen Hörern, die wohl eher von einer realen Begegnung ausgegangen sein dürften, dadurch zu vermitteln, daß er diese Buddha-Visionen in eine Reihe stellt mit Traumerlebnissen, Spiegelungen und der Visualisierung von Leichen und Skeletten in der Versenkung. All diese haben hier nur eine flankierende Funktion. Den eigentlichen Ausgangspunkt für die Verallgemeinerung, daß die ganze Welt bloß Geist ist, bilden die Buddha-Visionen, die sich doch wohl eben wegen ihres hohen Stellenwertes am besten dazu eignen.

Warum also übernimmt das *Samdhinirmocanasūtra* nicht die auch vom Kontext her naheliegende Terminologie dieses Textes, zumal dessen Zielsetzung ja doch eine ganz ähnliche zu sein scheint? Nun, es dürfte eben doch einen Unterschied geben. Die "Lehrrede von der Versenkung, in der die Buddhas der Gegenwart leibhaftig vor einem stehen" bleibt nämlich bei der Reduktion der Welt auf den Geist nicht stehen, sondern schließt mit den Worten, daß der Geist sich doch nicht selbst sehen könne, daß also auch die Vorstellung, es gebe [nur] den Geist, Unwissen sei, daß vielmehr auch die Vorstellungen selbst leer seien. Einen solchen Schritt scheint das *Samdhinirmocanasūtra* nicht zu vollziehen. Es scheint sogar dem soeben angeführten Argument ausdrücklich entgegenzutreten; denn es wirft selbst die Frage auf, wie denn ein und derselbe Geisteszustand sich selbst erkennen könne, und beantwortet sie dahingehend, daß eine solche Tätigkeit gar nicht statfinde, sondern der Geist einfach so entstehe, daß diese Bilder in ihm erscheinen.

---

<sup>7</sup> In diesem Sinne wird mit der Wahl des Terminus *vijñaptimātra* gewiß auch bewußt an die *Bodhisattvabhūmi*, der zufolge alle Erscheinungen bloß Benennungen (*prajñaptimātra*) sind (s. Anhang), angeknüpft, zugleich aber auch ein Hinausgehen über deren Position signalisiert.

<sup>8</sup> Die Wahrnehmung ist nichts als das geistige Phänomen des Bekanntmachens, ihr korrespondiert kein realer Gegenstand; der wahrgenommene Gegenstand ist bloß ein Produkt des geistigen Aktes des Bekanntmachens, nicht ein in diesem sich manifestierendes bewußtseinsäußeres Ding.

Mit der Wahl des Terminus "bloß Vorstellung" (*viññaptimātra*) statt "bloß Geist" (*cittamātra*) knüpft das *Samdhinirmocanasūtra* vielmehr unmißverständlich an die bereits erwähnte Abhidharma-Definition des Geistes (*viññāna = citta*) an, wonach dieser den Gegenstand bloß bekanntmacht (ohne besondere Akzente zu setzen). Das *Samdhinirmocanasūtra* gibt dieser Definition zwar eine entscheidende Wende — daß das *viññāna* bloßes Bekanntmachen sei, ohne einen realen Gegenstand als Komplement —, aber der Geist selbst, das *viññāna*, wird nicht auch seinerseits noch transzendiert. M.a.W.: die Erscheinungswelt wird auf die Vorstellung zurückgeführt, diese *ihrerseits* aber fällt, im Gegensatz zum *Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra*, nicht der Auflösung anheim. In den dezidiert mahāyānistischen Werken, die unmittelbar auf das *Samdhinirmocanasūtra* folgen, ändert sich das aber wieder, und es tritt bezeichnenderweise u.a. der Ausdruck "bloß Geist" (*cittamātra*) auf, nicht aber der Terminus "bloß Vorstellung" (*viññaptimātra*), der sich erst in den nächstfolgenden Werken durchsetzt.

#### **ad B. (Was genau besagt die Lehre, daß alle Erscheinungen bloß Vorstellung sind?)**

Die Frage könnte überflüssig erscheinen, doch wird in der westlichen Buddhismusforschung, vor allem der englischsprachigen, zunehmend die Auffassung vertreten, die Yogācāras wollten mit dieser Lehre keineswegs die Existenz realer, bewußtseinsäußerer, materieller Dinge bestreiten. Daß sie aber genau dies doch tun, war bis dahin nicht nur von westlichen Interpreten als selbstverständlich angenommen worden, sondern auch schon von den gegnerischen indischen Schulen, buddhistischen wie außerbuddhistischen, und den buddhistischen Doxographen. Man muß nun aber in der Tat zwischen einer erkenntnistheoretischen und einer ontologischen Fragestellung unterscheiden. Erkenntnistheoretisch geht es darum, ob das, was unsere Wahrnehmungen und Erkenntnisse zum *Inhalt* haben, außerhalb ihrer liegende Dinge sind, oder sie solche doch zumindest abbilden. Ontologisch gesehen hingegen würde die Frage lauten, ob solche außerhalb des Bewußtseins bzw. des Geistigen liegenden Dinge, zumal materielle, überhaupt *existieren*, gleichgültig, ob sie Inhalt unserer Wahrnehmungen und Erkenntnisse sind oder nicht. Nimmt man die Versenkungserfahrungen, von denen das *Samdhinirmocanasūtra* beim Aufweis des Bloß-Vorstellung-Seins aller Erscheinungen ausgeht, so läßt sich ja gewiß sagen, daß (jedenfalls nach unserer Auffassung und der des *Samdhinirmocanasūtra* selbst) den visualisierten Bildern kein am Ort der Wahrnehmung real vorhandener Gegenstand entspricht. Der Yogin hat keine wirklichen Leichen oder Gerippe vor sich. Aber es gibt sie natürlich andernorts. Dort hat er sie beobachtet und ihre Merkmale in sich aufgenommen, so daß er sie in der Versenkung visuell reproduzieren kann. Für die alltäglichen Wahrnehmungen könnte dies bedeuten, daß auch ihnen zwar kein am Ort vorhandener Gegenstand entspricht, aber anderswo ein solcher existieren und bei einer früheren Gelegenheit ins Bewußtsein gedrungen sein könnte. Doch wann und wo hätte dies geschehen können, wenn *alle* Wahrnehmungen bloß das in ihnen selbst eingeschlossene Bild erfassen, wenn *alle* Erscheinungen bloß Vorstellung sind? Das Urbild, der Prototyp dieser Bilder wäre, selbst wenn es ihn gäbe, niemals wahrgenommen worden. In diesem Punkt kann also das Beispiel der Versenkungsbilder nicht greifen.

Mein Eindruck ist, daß das traditionelle Verständnis des Bloß-Vorstellung-Seins im wesentlichen schon zutreffend ist. Vor allem in der Spätphase des Systems, wie sie uns in Hsüan-tsangs Kommentar zur *Triṃśikā*, zum "Nachweis des Bloß-Vorstellung-Seins in dreißig Strophen", entgegentritt, liegen die Dinge ziemlich klar. Hier wird die Existenz bewußtseinsäußerer materieller Dinge klar abgelehnt. Es gibt nur geistige Faktoren und deren Binnenstrukturen, also z.B. geistige *Bilder* von materiellen Dingen. Eine jede Wahrnehmung erfaßt *direkt* immer nur das in ihr selbst eingeschlossene geistige Bild.



Allerdings können diese geistigen Bilder Urbilder, Prototypen haben. Dabei handelt es sich aber wieder nur um *geistige* Entitäten: andere geistige Faktoren oder die in diesen eingeschlossenen geistigen Bilder. So kann im Denken auf die Inhalte der Sinneswahrnehmungen zurückgegriffen werden, aber nur indirekt, indem das Denken ein dem geistigen Bild der Sinneswahrnehmung ähnliches Bild entfaltet. Oder die Sinneswahrnehmungen haben die geistigen Bilder im *ālayavijñāna* zur indirekten Grundlage; denn auch das untergründige *ālayavijñāna* entfaltet ein gegenständliches geistiges Bild, das den eigenen Körper samt den feinmateriellen Sinnesvermögen und die gesamte Umwelt entwirft. Indirektes Objekt der Erkenntnis kann unter bestimmten Voraussetzungen auch der Geist einer anderen Person sein. Denn die Yogācāras erkennen im allgemeinen eine Vielzahl von Lebewesen an, und das bedeutet für sie: eine Vielzahl von Geistesströmen. Diese können einander beeinflussen und in besonderen Fällen auch (indirekt) erkennen. Sie haben aber keine gemeinsame reale Welt, sondern lediglich *gleichartige Bilder*, zu denen sich ihr jeweiliges *ālayavijñāna* (jedes Lebewesen hat sein eigenes) entfaltet. Die Vorstellung einer *identischen*, realen Welt ist lediglich eine durch die *Gleichheit* der individuellen 'Welt-Bilder' ausgelöste Mißdeutung.

Ein solches System mag westlichen Menschen, die mit beiden Beinen in der 'Realität' stehen, absurd erscheinen, und das ist wohl ein Grund dafür, daß manche ihm auf Biegen und Brechen eine realistische Deutung aufzwingen wollen. Man sollte aber versuchen, es aus seinen eigenen Voraussetzungen zu verstehen. Dazu zwei Überlegungen.

1. Der Buddhismus ist von Hause aus eine Erlösungslehre. Es geht ihm um die Erlösung der *Lebewesen*, d.h. solcher Wesen, die empfindungsfähiges Leben besitzen, also leiden können und deshalb *erlösungsbedürftig* sind. In diesem Rahmen hat die unbelebte, "äußere" Welt nur die Funktion eines Trägers oder Behälters, allenfalls noch die der Nahrung (nämlich die Pflanzen, wenn sie aus dem Reich der empfindungsfähigen Wesen ausgegliedert werden). Schon im Abhidharma der Sarvāstivādins ist die Außenwelt daher bloß ein Nebenprodukt des Karma der Lebewesen. Selbst den Körper muß man lediglich als Basis für spirituelle Praxis am Leben und bei Kräften halten, nicht um seiner selbst willen. Es geht also aus diesem Blickwinkel nichts Wesentliches verloren, wenn man Leiderfahrung, spirituelle Praxis und Erlösung auch ohne die Annahme der Existenz materieller Dinge erklären kann. Sie haben keinen Eigenwert. Auf der anderen Seite bewahrt eben dieses Zentriertsein auf die Erlösung der Lebewesen, und zumal das mahāyānistische Streben nach der Erlösung auch und vor allem der *anderen*, das System vor einer solipsistischen Position.

2. Es ist unbedingt darauf hinzuweisen, daß Hsüan-tsang das in allen Einzelheiten durchkonstruierte System der acht *vijñānas* und ihrer komplexen Beziehungen auf der Ebene der vorläufigen Wahrheit, allerdings einer höheren, argumentativ abgeklärten, ansiedelt. Die Ebene der *höchsten* Wahrheit hingegen transzendiert Denken und Sprache. Das System der acht *vijñānas* ist nur die abhidharma-artige Ausgestaltung eines Zwischenschrittes in Richtung auf diese transzendente Ebene. Es ist zugleich auch ein Zwischenschritt von dieser Ebene zurück in Richtung auf die Alltagswelt. In diesem letzteren Sinne läßt sich mit dem System der acht *vijñānas* das Wissen und Wirken der Bodhisattvas und Buddhas zum Heile der unerlösten Lebewesen etablieren, wobei im Falle der Buddhas die acht *vijñānas* in die vier Buddha-Wissen umgestaltet sind. Für beide Richtungen erweist sich die Reduktion der widerspenstigen materiellen Welt auf Bilder im Geist als Vorteil: zum einen macht sie die Auflösung der vielheitlichen Erscheinungswelt in der mystischen Transzendenzerfahrung leichter verständlich, zum anderen macht sie die Auffassung plausibler, daß sich auf der spirituellen Ebene von Buddhas und fortge-

schrittenen Bodhisattvas die Welt in wunderbare Buddha-Gefilde wie Sukhāvātī verwandelt.

**Anhang: Zur Entstehung der Lehre von den "fünf Entitäten", vom "dreifachen Wesen" (*svabhāva*) und von der "dreifachen Wesenlosigkeit" (*niḥsvabhāvatā*).**

In der *Bodhisattvabhūmi* der *Yogācārabhūmi* gibt es ein Kapitel über die wahre Wirklichkeit (*tattvārtha*). In der ersten Hälfte dieses Kapitels wird zwischen einem zweifachen Wesen aller Dinge unterschieden: zunächst einmal gibt es das auf Bezeichnungen und Benennungen basierende vielheitliche Wesen der Dinge. Es kommt den Dingen nicht wirklich zu, wird ihnen zu Unrecht zugeschrieben, ist "bloße Bezeichnung" (*prajñaptimātra*). Es ist aber nicht völlig ohne Grundlage. Die Dinge sind nämlich nicht gänzlich nichtexistent. Ihrem wahrhaften, unausdrückbaren, von unzutreffenden Übertragungen freien Wesen nach existieren sie sehr wohl. Dieses unausdrückbare Wesen der Dinge ist ihre wahre Natur (*tathatā*), durch die sie in Wahrheit alle völlig gleich sind. Es wird auch "bloße (oder pure) Realität" (*vastumātra*) genannt und manifestiert sich nur in der von allen Konzeptualisierungen freien Einsicht (*nirvikalpaṃ jñānam*), die nur von den Buddhas und Bodhisattvas erreicht wird.

In der zweiten Hälfte des Tattvārtha-Kapitels finden wir ein etwas anderes Konzept. Hier heißt es, solange man das wahre Wesen (*tathatā*) der Dinge nicht erkannt habe, träten — weitgehend automatisch offenbar — acht Arten von konzeptualisierender Aktivität oder falscher Vorstellung (*vikalpa*) auf, die dreierlei Realität (*vastu*), und damit alle Verkörperungen der Lebewesen und die Außenwelt, hervorbrächten. Ohne daß hier auf Einzelheiten eingegangen werden könnte, genüge der Hinweis, daß der Text eine Art anfangloser Wechselwirkung zwischen dem subjektiven Moment der falschen Vorstellungen und ihren Gegenständen oder objektiven Stützpunkten lehrt: Die früheren falschen Vorstellungen bewirken das Auftauchen der gegenwärtigen Vorstellungsgegenstände, die gegenwärtigen Vorstellungsgegenstände bewirken das Auftreten der gegenwärtigen, sie zum Gegenstand habenden Vorstellungen, und diese wiederum, wenn sie nicht durchschaut werden, die Vorstellungsgegenstände in der Zukunft. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft markieren hier gewiß drei aufeinanderfolgende Existenzen. Wenn man die (als solche offenbar unvermeidlichen) falschen Vorstellungen (oder vielleicht eher: vielheitlichen Wahrnehmungen?) in diesem Leben nicht als unangemessen durchschaut, schafft man sich eine neue Wiederverkörperung und Umwelt, die ihrerseits wiederum automatisch falsche Vorstellungen (bzw. Wahrnehmungen) hervorruft. Der Text scheint die von der falschen Vorstellung bewirkten Gegenstände keineswegs als bloße Bilder im Geist zu verstehen: sie entstehen ja erst später, in der *nächsten* Existenz, sind also offenbar irgendwie real. Sie haben aber, als Wirkung der falschen Vorstellung, auch selbst irgendwie etwas Falsches an sich, sind *nicht* die *wahre* Wirklichkeit.

Die nachfolgende Entwicklung im *Samdhinirmocanasūtra* und in der *Viniścayasamgṛahaṇī* läßt sich gut als Synthese dieser beiden Teile des Tattvārtha-Kapitels der *Bodhisattvabhūmi* verstehen. Dabei kristallisieren sich zwei Schemata heraus:

1. Das Schema der fünf Entitäten (*vastu, dharma*): Namen (*nāman*), Erscheinungen (*nimitta*), falsche Vorstellungen (*vikalpa*), wahres Wesen (*tathatā*) und rechtes Wissen (*samyag-jñāna*). Zwischen den falschen Vorstellungen (*vikalpa*) und den "Erscheinungen" (*nimitta*) besteht das gleiche Verhältnis wie in der *Bodhisattvabhūmi* zwischen den

falschen Vorstellungen und ihren Gegenständen. Die "Erscheinungen" sind auch hier nicht bloß Bilder in der Vorstellung, sondern haben zumindest teilweise eine zwar von dieser abhängige, aber zugleich auch selbständige Existenz.

2. Das Schema der drei Wesen (*svabhāva*) oder Wesensmerkmale (*lakṣaṇa*): Wenn man das durch die Benennungen auf die Dinge übertragene Wesen ihrem unausdrückbaren wahren Wesen gegenüberstellt, so läßt sich ein eingebildetes (*parikalpita*) von einem vollkommenen (*pariniṣpanna*) Wesen unterscheiden. Die Dinge oder *dharmas* selbst, die in der *Bodhisattvabhūmi* als falsche Vorstellungen und deren Gegenstände bezeichnet werden und in wechselseitiger Abhängigkeit voneinander auftreten, können demgegenüber als das abhängige (*paratantra*) Wesen der Dinge bestimmt werden. Dieses abhängige Wesen wäre aus der Sicht des Abhidharma als Inbegriff der konkreten Daseinselemente aufzufassen, denen unter dem Einfluß von Namen und sprachlichen Bezeichnungen ein eingebildetes Wesen zugeschrieben wird. Das vollkommene Wesen bestünde dann lediglich in der Tatsache, daß sie in Wirklichkeit von diesem eingebildeten Wesen gänzlich frei und ihr wahres Wesen unausdrückbar ist. Bei Einführung der Lehre vom Bloß-Vorstellung-Sein wären es nunmehr die *geistigen* Faktoren, die, in Abhängigkeit voneinander, das abhängige Wesen ausmachen. Das eingebildete Wesen wäre die ihnen fälschlich zugeschriebene Gegenständlichkeit oder Dinghaftigkeit, das vollkommene Wesen die Tatsache, daß ihnen eine solche in Wirklichkeit nicht zukommt.

Manche Texte kennen auch eine dreifache *Wesenlosigkeit* (*niḥsvabhāvatā*). Das eingebildete Wesen der *dharmas* — ein statisch-ewiges Selbst, beständige Ganzheiten oder eben auch bewußtseinsäußere Gegenstände — haben keinen *svabhāva*, kein Eigensein, in dem Sinne, daß sie an sich, ihrem Wesensmerkmal nach, *wesenlos* sind (*lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā*). Die in Abhängigkeit entstandenen *dharmas* haben keinen *svabhāva* im Sinne eines Seins oder Werdens aus sich selbst, d.h sie entstehen und existieren nicht aus eigener Kraft (*utpatti-niḥsvabhāvatā*); sie entstehen vielmehr nur als Wirkung von Bedingungen und haben keinen Bestand. Das vollkommene Wesen der *dharmas* schließlich — die Tatsache, daß sie in Wirklichkeit frei von dem eingebildeten Wesen sind — ist eben diese *Wesenlosigkeit* selbst als die *eigentliche Wahrheit* (*paramārtha-niḥsvabhāvatā*).

### **Literaturhinweis:**

- Bronkhorst, Johannes: *Karma and Teleology*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies 2000 (S. 77-93).
- Frauwallner, Erich: *Die Philosophie des Buddhismus*. 4. Aufl. Berlin: Akademie Verlag 1994 (S. 264-407).
- Schmithausen, L.: "Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus", in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 57.3 (1973): 161-186.
- ders.: *Ālayavijñāna*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies 1987.
- Sharf, Robert H.: "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience", in: *Numen* 42 (1995): 128-283.
- Waldron, William S.: "How Innovative is the *Ālayavijñāna*", in: *Journal of Indian Philosophy* 22 (1994): 199-158, u. 23 (1995): 9-51.