Versenkungspraxis bei den Yogācāras[1]

Lambert Schmithausen

Die *Yogācāras* gelten als eine der beiden großen, in Theorie und Praxis durch deutlich markierte Positionen charakterisierten Richtungen des Mahāyāna-Buddhismus, neben den Mādhyamikas, den Vertretern der Lehre des "Mittleren Weges". "Yogācāra" bedeutet, personbezogen: einer, der Yoga, d.h. spirituelle Übungen, praktiziert. Der Ausdruck kann auch ohne Bezug auf eine bestimmte Richtung verwendet werden. Er bezeichnet dann ganz einfach Personen (meist Mönche), die sich ernsthaft der Übung spiritueller Praktiken widmen.[2] In der Tat spielen solche Praktiken auch in der Schulrichtung, deren Anhänger im speziellen Sinne als Yogācāras bezeichnet werden, eine zentrale Rolle, zumal in den vermutlich frühesten Textmaterialien dieser Richtung.

Solche frühen Materialien sind vor allem in einem umfangreichen Werk enthalten, das bezeichnenderweise den Namen *Yogācārabhūmi-śāstra*, "autoritatives Lehrwerk über die Ebenen derer, die spirituelle Übungen praktizieren", trägt. Bei diesem Werk dürfte es sich um eine Art ordnender Sammlung von (bis dahin teilweise vermutlich nur mündlich überlieferten) Materialien, die in einem bestimmten klösterlichen Milieu entstanden waren bzw. kursierten, handeln. Die Kompilation des Werkes dürfte – nach meiner Schätzung etwa in der ersten Hälfte des 4. nachchr. Jh.s – in mehreren Schüben erfolgt sein. Es ist daher nicht verwunderlich, daß sich in den verschiedenen Teilen des Textes unterschiedliche Positionen und auch unterschiedliche Entwicklungsstufen von Ideen feststellen lassen. Insbesondere lassen sich zwei Arten von Textteilen unterscheiden: 1. solche, die ganz oder weitgehend auf dem Boden der älteren Tradition stehen: der des "Geringeren Fahrzeugs" (Hīnayāna) oder besser "Fahrzeugs der Hörer" (*śrāvaka-yāna*), und 2. solche, die entschieden das Mahāyāna (das "Große Fahrzeug" oder den "Großen Weg") vertreten, den Weg der *Bodhisattva*s, d.h. der nach dem [höchsten] Erwachen Strebenden; also Personen, die sich nicht mit der eigenen Befreiung zufrieden geben, sondern Buddhas werden wollen, um zu gegebener Zeit die Lehrtradition des Buddhismus aufs Neue ins Leben zu rufen und so einer Vielzahl von Wesen den Weg zur Befreiung weisen zu können.

Im folgenden möchte ich [1.] zunächst einen Eindruck von der Versenkungspraxis vermitteln, wie sie in einem der traditionell orientierten Kapitel der *Yogācārabhūmi* dargestellt und systematisiert wird, nämlich in dem Kapitel *Śrāvaka-bhūmi*, d.h. "Ebene der Hörer".[3] Sodann möchte ich [2.] diese Form der Versenkungspraxis kurz mit einer anderen konfrontieren, die sich in aller Wahrscheinlichkeit einer etwas späteren Schicht der *Yogācārabhūmi* angehörenden, mahāyānistisch orientierten Textstücken findet. In

---

[1] Vortragsmanuskript, aus Zeitgründen nur geringfügig überarbeitet. Eine überarbeitete englische Fassung ist veröffentlicht unter dem Titel "Aspects of Spiritual Practice in Early Yogācāra" im *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* [Tokyo] Bd. XI (2007): 213-244.

[2] Vgl. Jonathan A. Silk, "The Yogācāra Bhikṣu", in: Jonathan A. Silk (ed.): *Wisdom, Compassion and the Search for Understanding*. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao, Honululu: Univ. of Hawaii Press 2000:265–314.

[3] Näheres in meinem Aufsatz "Versenkungspraxis und erlösende Erfahrung in der Śrāvakabhūmi", in: Gerhard Oberhammer (hg.): *Epiphanie des Heils*, Wien 1982: 59-85.

einem dritten Teil [3.] will ich dann noch andeuten, wie diese Ansätze zu der für die Yogācāra-Schule typischen Versenkungspraxis, in der die besondere Ontologie und Epistemologie dieser Schule zum Ausdruck kommt und vielleicht sogar ihre Wurzel hat,[4] weiterentwickelt wurden.

1. Versenkungspraxis in der *Śrāvakabhūmi*

Die Darstellung der Versenkungspraxis in der *Śrāvakabhūmi* ist ein recht komplexes Neben- und Ineinander verschiedener Schemata: teils traditioneller, teils aber auch solcher, hier erstmals faßbar werden. Von grundlegender Bedeutung ist die Unterscheidung von zwei Typen spiritueller Praxis: dem weltlichen (*laukika*) und dem überweltlichen (*lokottara*) Weg. Nur der überweltliche Weg führt zum Nirvāṇa, zur endgültigen Befreiung von Wiedergeburt und Leid, der weltliche hingegen nur zu einem befristeten Aufstieg in höhere Existenzbereiche.

1.1. Der weltliche Weg

Der *weltliche Weg* (35,5–36,1; 437,17 bis 449,14 bzw. 470,6)[5] basiert auf einem Aufstieg in immer höhere Versenkungszustände. Den einzelnen Versenkungszuständen entsprechen jeweils Weltsphären, sublime himmlische Regionen, in denen man aufgrund der Praxis der entsprechenden Versenkungen wiedergeboren werden kann. Das Prinzip ist, daß man durch gründliche, meditative Betrachtung der 'Grobheit' (*audārikatā*) des jeweils niederen Zustandes und der friedvollen Natur (*śāntatā*) des jeweils höheren schließlich in den höheren Versenkungszustand eintritt. Damit ist verbunden, daß man sich (zumindest zeitweilig) vom Verlangen nach dem jeweils niederen Zustand und einer Wiedergeburt in der entsprechenden Weltsphäre befreit. In diesem Sinne beginnt der Yogin mit der Betrachtung des Elendes der irdischen Welt – der 'Sphäre der sinnlichen Begierde' (*kāma-dhātu*) – und der Vorzüglichkeit des ersten Vertiefungszustandes (*dhyāna*), wo unheilsame Gedanken und unangenehme Empfindungen aufgehört haben. Durch diese Betrachtung erreicht er den versenkungsmäßigen Eintritt in die erste Vertiefung und kann nach dem Tode in der entsprechenden himmlischen Region wiedergeboren werden. Auf den folgenden drei Vertiefungsstufen kommen schrittweise sämtliche unruhigen Überlegungen, Freude (*prīti*) und schließlich sogar körperliches Wohlgefühl (*sukha*) zum Stillstand, und es tritt ein Zustand vollkommenen Gleichmutes (*upekṣā*) und klaren Gewahrseins (*smṛti*) ein (449,15–455,3)[6].

Danach beginnt eine andere, historisch ursprünglich wohl eigenständige Reihe von vier weiteren Zuständen, in denen Schritt für Schritt alles bestimmte, begrifflich

---

[4] Diese These habe ich in meinem Aufsatz "Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus", in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 57 (1973), 161–177, zu begründen versucht. Ich halte sie trotz einiger in den letzten Jahren vorgebrachten Gegenvorschläge nach wie vor für plausibel. Eine detaillierte Auseinandersetzung würde aber den Rahmen des vorliegenden Vortrags sprengen.

[5] Die in Klammern beigefügten Stellenangaben in den Abschnitten 1.1-1.3 beziehen sich auf die Seiten und Zeilen der Ausgabe der *Śrāvakabhūmi* von Karunesha Shukla, Patna: K.P. Jayaswal Research Institute 1973. Von einer Angabe der leider häufig erforderlichen Korrekturen und Emendationen des Textes muß im vorliegenden Rahmen abgesehen werden.

[6] Verbesserte Textausgabe und Übersetzung in Hidenori Sakuma, *Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi*, Stuttgart: Franz Steiner 1990, Teil II: 28–36 (Text) u. 132–142 (Übers.). Zur kanonischen Formel der vier 'Vertiefungen' s. Erich Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. 1, Salzburg: Otto Müller 1953: 167–168.

strukturierte Bewußtsein (*saṁjñā*) ausgeschaltet wird (455,3–458,15).[7] Zunächst tritt der Yogin in einen Bereich oder Zustand ein, in welchem man sich der Unbegrenztheit des Raumes oder Raum-Äthers (*ākāśa*) bewußt ist; die vielgestaltigen materiellen Dinge, die diesen bislang gefüllt hatten, sind verschwunden. Dann folgt der Zustand der Unbegrenztheit des *vijñāna*. Das Wort ist kaum übersetzbar und ideengeschichtlich beladen.[8] Meistens bezeichnet es die Wahrnehmungs- und Erkenntnisvorgänge, manchmal aber auch die bloße Befähigung dazu, die Empfindungsfähigkeit, die zugleich das ist, was ein Lebewesen als Lebewesen konstituiert und den lebenden Körper von einem toten unterscheidet. Gelegentlich wird das *vijñāna*, neben Erde, Wasser, Feuer, Wind und Raum(äther), als sechstes Element gezählt. Auch im vorliegenden Zusammenhang liegt das nahe. Möglicherweise liegt eine ähnliche Vorstellung zugrunde wie im brahmanischen Sāṅkhya-System, wonach die Welt nach außen hin von immer feineren stofflichen Hüllen umgeben ist: den groben Elementen, dem Raum-Äther und schließlich dem lichthaften Fluidum feinststofflicher Psyche. In alter Zeit zumindest könnte der Zustand der Unbegrenztheit des *vijñāna* darin bestanden haben, daß sich der Yogin versenkungsmäßig in diesen äußersten Bereich versetzt. Dringt er noch weiter, erreicht er den Zustand der 'Nichtsheit' (*ākiñcanya*), charakterisiert durch das Bewußtsein „da ist nichts [mehr]". Hinter der äußersten Hülle ist einfach nichts mehr.

Der Yogin kann trotzdem noch eine weitere, höhere Stufe erreichen. Sie ist dadurch charakterisiert, daß nun das begrifflich strukturierte Bewußtsein selbst zurücktritt, gewissermaßen wie eine Lampe mittels eines Dimmers an Leuchtkraft verliert. Diese Stufe heißt deshalb "Bereich des Weder-Bewußtseins-noch-Nichtbewußtseins" (*naiva-saṁjñā-nâsaṁjñâyatana*).[9] Auch ihr wird in der Dogmatik – entgegen dem als ursprünglicher Hintergrund zu vermutenden Weltbild – eine kosmologische Entsprechung zugewiesen, die auch "Spitze der Welt des Werdens" (*bhavāgra*) genannt wird.

Konsequenter Endpunkt des 'Herunterdimmens' des Bewußtseins wäre dessen völlige Ausschaltung. Die Bewegung weist ja deutlich in diese Richtung: erst eine schrittweise Entleerung des Bewußtseins von konkreten Inhalten, dann ein Abklingen des Bewußtseins selbst. In der Tat folgt in den alten kanonischen Texten auf die Stufe des "Weder-Bewußtseins-noch-Nichtbewußtseins" meist als höchster Zustand noch der versenkungsmäßige Eintritt in das "Aufhören von Bewußtsein und Empfindung" (*saṁjñā-vedayita-nirodha*). Dies war m. E. ursprünglich eine vorwegnehmende Erfahrung des Nirvāṇa im Sinne des endgültigen Befreiungszustandes, der dem Befreiten nach dem Tode zuteil wird.[10] Durch diese vorwegnehmende Erfahrung eines

---

[7] Zur kanonischen Formel s. Frauwallner, op.cit.: 175–176; Tilmann Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden: E.J. Brill 1988: 63–67.

[8] Vgl. Frauwallner, op.cit.: 202–205; Tilmann Vetter, *The 'Khandha Passages' in the Vinayapiṭaka and the four main Nikāyas*, Wien, Österr. Akad. d. Wiss. 2000: 63–73; Rita Langer, *Das Bewußtsein als Träger des Lebens. Einige weniger beachtete Aspekte des Viññāṇa im Pālikanon*, Wien: Arbeitskreis f. tibet. u. buddh. Studien Univ. Wien 2001.

[9] Die Frage, ob dieser Zustand ursprünglich in einem radikaleren Sinne verstanden worden war (bzw. die Formalisierung einer ursprünglich radikaleren Idee ist) (vgl. Vetter, op.cit. [wie Fn. 7]: 67 u. 103) kann hier dahingestellt bleiben.

[10] Vgl meinen Aufsatz "On some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism", in: Klaus Bruhn und Albrecht Wezler (hg.), *Studien zum Jainismus und Buddhismus* (Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf), Wiesbaden: Franz Steiner 1981: 199–250, bes. 214–219. Zu den Einwänden von G.A. Somaratne habe ich in *The Eastern Buddhist* 32.2 (2000): 39–40 (fn. 69) kurz Stellung genommen.

transzendenten Heilszustandes wurde *jede* Form von weltlicher Existenz, bis hinein in die allerhöchsten Formen, ein für allemal in ihrer *Wertlosigkeit* evident. Der Stufenweg, der über die vier Vertiefungen (*dhyāna*) und die vier Zustände der schrittweisen Entleerung und Absenkung des Bewußtseins zum Eintritt in das "Aufhören von Bewußtsein und Empfindung" führt, war somit ursprünglich wohl ein Weg zu endgültigen *Befreiung*, oder zumindest das Konzept eines solchen.

Seine Problematik bestand darin, daß schwer ersichtlich war, wie *ohne Bewußtsein* eine vorwegnehmende *Erfahrung* des transzendenten Nirvāṇa möglich ist. Der dominante Traditionsstrang, für den ohne Einsicht (*prajñā*) keine endgültige Befreiung denkbar ist, hat dieses Konzept eines Befreiungsweges deshalb aufgegeben. Die Möglichkeit eines versenkungsmäßigen Eintritt in einen Zustand des Aufgehörthabens von Bewußtsein und Empfindung wird zwar nicht bestritten, wohl aber seine *Heilsrelevanz*.[11] Er wird nicht mehr als eine vorwegnehmende *Erfahrung* des Nirvāṇa verstanden. Damit taugt der Eintritt in einen solchen Versenkungszustand aber auch nicht mehr dazu, die Wertlosigkeit der nächstniederen Stufe, der des "Weder-Bewußtseins-noch-Nichtbewußtseins", evident zu machen. Folglich führt der Stufenweg, der auf dem Prinzip beruht, daß man die jeweils niedere Stufe durch eine *Erfahrung* der Vorzüglichkeit der jeweils höheren Stufe überwindet, nicht über den "Bereich des Weder-Bewußtseins-noch-Nichtbewußtseins" hinaus, und folglich nicht zur endgültigen Befreiung. Er ist eben deshalb nur ein "weltlicher" Weg.

1.2. Der überweltliche Weg

Auch beim *überweltlichen* Weg (36,2-10; 470,7–507,6). handelt es sich um eine (in diesem Fall weniger gravierende) Umformung alter kanonischer Konzepte. Im Kanon sind (außer der in 1.1 angedeuteten) zwei weitere Formen des Befreiungsweges gut bezeugt:[12] Zum einen wird die Befreiung dadurch erreicht, daß man der Reihe nach in die vier Vertiefungen (*dhyāna*) eintritt und auf der vierten Vertiefungsstufe eine definitive Einsicht in die vier Edlen Wahrheiten (oder: Wahrheiten der Edlen) (*ārya-satya*) erlangt: in die Wahrheit des Leidens (*duḥkha*), seiner Ursache (*samudaya*), seines Aufhörens (*nirodha*) und des dazu führenden Weges (*mārga*). Zum anderen wird die Befreiung dargestellt als Ergebnis einer Einsicht in die Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit (oder Unzulänglichkeit) und Nichtselbsthaftigkeit aller erfahrbaren Bestandteile der Person: Körper (*rūpa*), Empfindungen (*vedanā*), bewußte Vorstellungen (*saṁjñā*), emotionale Impulse (*saṁskāra*) und Wahrnehmungen (*vijñāna*). Es wird nicht gesagt, daß für den zweiten Typ von Einsicht ein Eintritt in die vierte Vertiefung erforderlich sei; einige Lehrreden stellen sogar ausdrücklich fest, daß eine solche Einsicht in jedem Versenkungszustand, in dem klares Bewußtsein vorhanden und somit Einsicht möglich ist, zustandekommen kann.[13]

---

[11] Er wird zum einen aufgespalten in eine gewöhnlichen Personen (*pṛthagjana*) zugängliche "Versenkung des Nichtbewußtseins (bzw.: in der man ohne Bewußtsein ist)" (gewöhnlich *asaṁjñi-samāpatti*, aber in der Śrāvakabhūmi-Hs. *asaṁjñā-* bzw. *asaṁjña-samāpatti*), die durch die irrige Vorstellung ihrer Heilsrelevanz motiviert ist, und eine "Versenkung der [vorübergehenden] Ausschaltung [von Bewußtsein und Empfindung]" (*nirodha-samāpatti*), in die lediglich Edle (*ārya*) eintreten, um sich für eine gewisse Zeit Frieden zu verschaffen (*Śrāvakabhūmi* 458,19–460,18). Zum anderen wird er transformiert in eine durchaus mit Einsicht (*prajñā*) und Bewußtsein verbundene Erfahrung eines transphänomenalen, transzendenten Zustandes (*ānimitta*).

[12] Für Einzelheiten s. den in Fn. 10 genannten Aufsatz, bes. 203-207 u. 219-227.

[13] Verf. [wie Fn. 10]: 223–224.

In der *Śrāvakabhūmi* sind diese unterschiedlichen Ansätze weitgehend ineinander integriert: Die Erlangung der erlösenden Einsicht besteht zwar in einem definitiven, unmittelbaren Erfassen der vier Edlen Wahrheiten, ist aber offenbar nicht streng an die vierte Vertiefung gebunden.[14] Zugleich werden Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Nichtselbsthaftigkeit, vermehrt um den Gesichtspunkt der Leerheit [von einem Selbst], als Aspekte der Wahrheit des Leidens verstanden und so in das Schema der vier Edlen Wahrheiten integriert.[15] Auf diese vier Aspekte verteilt sich in der *Śrāvakabhūmi* weiterhin eine möglicherweise neu entwickelte Gruppe von zehn Aspekten (471,1–492,16): *Vergänglich* (*anitya*) ist alles Bedingte, weil es

(1) dem Wandel-und-Verfall (*vipariṇāma*),

(2) dem Vergehen und

(3) der Trennung unterworfen ist;

diese Aspekte sind

(4) in der Nähe (d.h. man muß jederzeit mit ihnen rechnen) und liegen

(5) in der Natur der Dinge.

Leidvoll bzw. unheilvoll (*duḥkha*) sind zumindest alle weltlichen Faktoren, weil sie entweder

(6) als solche unerwünscht sind,

(7) binden und fesseln – das gilt für alles vordergründig Angenehme –

oder doch zumindest

(8) keine letzte Sicherheit bieten (*ayogakṣenmākāreṇa*).

Leer (*śūnya*) ist alles Bedingte,[16] weil

(9) sich darin oder dahinter kein beständiges Selbst feststellen läßt,

nichtselbsthaft (*anātman*) ist es, weil es

(10) unfrei, ohnmächtig ist, d.h. weil es nicht aus sich selbst existiert, sondern nur in Abhängigkeit von Bedingungen, kontingent.

Der erste, breit ausgeführte Teil der Darstellung des überweltlichen Weges in der *Śrāvakabhūmi* fordert den Yogin zur ausgiebigen Betrachtung dieser zehn Aspekte auf, wobei dem grundlegenden Aspekt "Wandel-und-Verfall" besonders viel Aufmerksamkeit geschenkt wird. Ferner soll sich der Yogin nicht auf die Beobachtung der sichtbaren Dinge beschränken. Er soll vielmehr die hieraus gewonnene Erkenntnis *per analogiam* auch auf die unsichtbaren Dinge, d.h. auf die höheren Weltsphären und (mögliche zukünftige) Existenzen in diesen, übertragen (494,20–495,13). Desgleichen muß der Yogin sich klarmachen, daß Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit, Leerheit und Nichtselbst-

---

[14] So jedenfalls *Śrāvakabhūmi* 470,12f u. 264,18ff (Eintritt in die eigentlichen Vertiefungsstufen vor Übung des überweltlichen Weges möglich, aber nicht zwingend erforderlich; vgl. auch 36,2-10). Dagegen sind 262,7-11 die Vertiefungen als Grundlage der überweltlichen Einsicht bestimmt, und 14,1–15,21 macht den Eindruck, noch dem alten Modell, wonach die überweltliche Einsicht in der vierten Vertiefung erreicht wird, zu folgen.

[15] Analog zur Wahrheit des Leides werden auch für die übrigen drei Wahrheiten je vier Aspekte festgelegt, die aber in der Śrāvakabhūmi relativ kurz abgehandelt werden und daher hier unberücksichtigt bleiben können.

[16] *Śrāvakabhūmi* 492,1: *śūnyā ete saṁskārāḥ ātmarahitā(ḥ)*; analog 492,2-5: *ye punar ete saṁskārā ... asvatantrās, te 'nātmāna(ḥ)*. Es ist bemerkenswert, daß hier die Bestimmungen "leer [von einem Selbst]" (*śūnya*) und "nicht das Selbst seiend" (*anātman*) *nicht* auf das das Unbedingte (*asaṁskṛta*), also insbesondere nicht auf das Nirvāṇa, bezogen werden.

haftigkeit endlos sind, d.h. dem Weltgetriebe wesenhaft und für immer zukommen (495,21–496,9). So versucht er, seinen Geist bzw. sein Gemüt (*citta*) zur Abkehr von der Welt und zur Hinwendung zum Nirvāṇa zu bewegen.

Der Geist sträubt sich aber und scheut vor dem Nirvāṇa zurück, weil sich zwischen die Betrachtungsakte immer wieder Ich-Vorstellungen schieben (497,3-9). Der Geist selbst fühlt sich immer noch als durchgängiges, beständiges Subjekt, indem er denkt: *Ich* sehe das Leid als Leid, *ich* sehe die Ursache als Ursache, usw. (497,9-16). Dem muß der Yogin dadurch begegnen, daß er sich von den äußeren Beobachtungsgegenständen abwendet und statt dessen den betrachtenden Geist selbst zum Gegenstand der Betrachtung macht (497,17–498,2). Mit anderen Worten: Der betrachtende Geist wendet sich zurück auf den unmittelbar vorhergehenden Augenblick der Betrachtung und stellt fest, daß auch der betrachtende Geist selbst bloß ein Strom ständig wechselnder, stets neuer Augenblicke ist. Auch er ist somit veränderlich und vergänglich, leidhaft/unzulänglich, leer von einem beständigen Selbst und bedingt, also nichtselbsthaft (498,2-16). Wird diese Art der Betrachtung lange genug geübt, verschwindet die Ichvorstellung und der Geist scheut nun nicht mehr vor dem Nirvāṇa zurück (499,6-12).

Nun tritt ein Zustand tiefer Geistesruhe ein, so tief, daß es scheint, als habe der Geist gar kein Objekt mehr und als sei er gänzlich zum Stillstand gekommen und verschwunden (499,17–500,3). Manche, so der Text, hielten diesen Zustand für die unmittelbare Erfahrung der wahren Wirklichkeit, aber das sei ein Irrtum (500,4-5). Die Erfahrung der wahren Wirklichkeit finde vielmehr erst im unmittelbaren Anschluß an diese tiefe Geistesruhe statt, und zwar in Gestalt einer von Reflexionstätigkeit freien (*nirvikalpa*) anschaulichen (*pratyakṣa*) Gewißheit beinhaltenden Einsicht (*niścaya-jñāna*) in die vier Edlen Wahrheiten. Diese anschauliche, unmittelbare Gewißheit bezieht sich auf alle Daseinssphären: auf die direkt gegebene (in der der Yogin lebt) ebenso wie auf die höheren, nicht direkt gegebenen (500,13-17). Dies ist der überweltliche Geisteszustand, durch den zumindest eine erste Gruppe von unheilskonstitutiven Fehleinstellung (nämlich falsche Ansichten und Zweifel) ein für allemal mit der Wurzel ausgerottet wird (500,11 u. 17-19).

Der weitere Befreiungsweg ist letztlich nur eine Wiederholung und Einübung der überweltlichen Erfahrung, um auch die tiefersitzenden emotionalen Fehleinstellungen wie Begierde und Haß allmählich zu entwurzeln. Wenn dieser Prozeß abgeschlossen ist, hat man das Nirvāṇa erreicht und wird nicht wiedergeboren.

1.3. Vorbereitungsübungen

Mit ihrer Darstellung des weltlichen und überweltlichen Weges geht die *Śrāvakabhūmi* zwar über die kanonischen Ansätze hinaus, folgt aber dabei im wesentlichen nur einer Entwicklung, die auch in anderen Richtungen dokumentiert ist. Eigenartiger ist die Ausgestaltung der *Vorbereitungsübungen*, durch die der Übende ein bestimmtes Konzentrationsniveau erreicht, von dem aus er sodann je nach Wunsch den weltlichen oder überweltlichen Weg beschreiten kann. Auch bei diesen Vorbereitungsübungen greift die *Śrāvakabhūmi* auf traditionelle Praktiken und Anschauungen zurück, und auch deren Ausgestaltung hat gewisse Parallelen in anderen Richtungen. Aber die Darstellung in der *Śrāvakabhūmi* ist streckenweise doch so anschaulich, daß man den Eindruck bekommt, daß sie zumindest teilweise noch auf einer lebendigen Praxis fußt.

Sie hat in der Tat auf weite Strecken die Form einer Wiedergabe der Anweisungen des Meisters an den Schüler, der noch ganz am Anfang steht. Für diese Unterweisung ist der Charakter des Schülers von grundlegender Bedeutung. Denn danach richtet sich die Wahl des Übungsgegenstandes (198,12–199,1;[17] vgl. 411,15). Wenn der Schüler zu sinnlicher Begierde (*rāga*) neigt, ist als Übungsgegenstand das Widerwärtige (*aśubhā*) zu wählen. Damit ist zweierlei gemeint: zum einen die überwiegend ekelhaften Bestandteile, in die sich der menschliche Körper zerlegen läßt: Herz, Leber, Magen und dergleichen sowie Blut, Eiter, Rotz und andere Körperflüssigkeiten; zum anderen Leichen, die auf den Leichenplätzen niedergelegt und sich selbst überlassen wurden, in den verschiedenen Stadien ihres Zerfalls. Neigt der Schüler zu Haß (*dveṣa*), ist die geeignete Übung das Wohlwollen (*maitrī*), das schrittweise auf alle Wesen, auch die verhaßten, feindlichen, auszudehnen ist. Wessen Hauptproblem Verblendung oder Fehlorientiertheit (*moha*) ist, der soll das Entstehen in Abhängigkeit zum Übungsgegenstand wählen, d.h. den Grundsatz, daß alle Dinge oder Geschehnisse als Folge von jeweils bestimmten Bedingungen, die ihrerseits wiederum bedingt sind, zustandekommen, und daß es kein beständiges, durchgängiges und unbedingtes Selbst oder Ich gibt. Jemand, der zu Stolz (*māna*) neigt, soll die gedankliche Zerlegung, insbesondere des eigenen Körpers, in die sechs Elemente üben – d.h. in Erde, Wasser, Feuer, Wind, Raum(-Äther) und "Wahrnehmungsvermögen" (*vijñāna*). Für denjenigen schließlich, dessen Hauptfehler unruhige Gedankentätigkeit ist, ist die Beobachtung des Ein- und Ausatmens die geeignete Übung.

Alle diese Übungen werden ausführlich behandelt, doch kann ich darauf hier nicht eingehen. Statt dessen ist einzugehen auf die eigenartige *Form*, in der diese Übungen der *Śrāvakabhūmi* zufolge durchgeführt werden sollen.

Nach Schaffung gewisser Voraussetzungen, die u. a. für eine starke Motivation sorgen sollen, muß der Anfänger sich das *nimitta* des eigentlichen Übungsgegenstandes einprägen. *Nimitta* bedeutet eigentlich "Merkmal", "Charakteristikum", doch ist hier ein *geistiges Bild* mit den typischen Merkmalen des jeweiligen Übungsobjektes gemeint. Im Falle der Leichenbetrachtung kann der Anfänger sich das Bild von Leichen in den verschiedenen Verfallsstadien vor Ort, also auf einer Leichenstätte, einprägen. Er kann es aber auch anhand eines Gemäldes oder eines Modells aus Holz, Stein oder Lehm tun (416,4-8; 373,6-8). Der Vorteil eines solchen geistigen Bildes ist, daß die eigentliche Versenkungspraxis dann an einem beliebigen dafür geeigneten ruhigen Ort durchgeführt werden (416,8-12).

Hier soll der Anfänger – ich nenne ihn von nun an aber einfach Yogin – zunächst in einen Zustand der Nichtzerstreutheit eintreten und sich von äußeren Eindrücken, gedanklichen Abschweifungen und Gefühlen nicht ablenken lassen (396,1-9) Sodann beginnt die eigentliche Übung damit, daß der Yogin sich das geistige Bild des Übungsobjektes, also etwa einer Leiche in einem bestimmten Verfallsstadium, wieder vergegenwärtigt, indem er es in der Vorstellung reproduziert (396,10-12; 419,19-22).

Dieses willentlich in der Vorstellung reproduzierte Bild ist aber zunächst nicht deutlich und anschaulich und bedarf der Verbesserung. Eine solche läßt sich offenbar auf unterschiedliche Weise erreichen. An einer Stelle rät der Text, in die Übung eine Vergegenwärtigung des geistigen Bildes von Licht einzublenden, welches sich der Yogin zu diesem Zweck bereits im Vorfeld eingeprägt hatte (421,18–422,9; 416,2-4). Dadurch

[17] Vgl. Sakuma, op. cit. [wie Fn. 6], Teil II: 10–11 (Text) u. 107–108 (Übers.) (§§ A.2.3.2–3).

hellt sich auch das geistige Bild des eigentlichen Übungsobjektes zunehmend auf. An anderen Stellen hingegen wird die Verbesserung des geistigen Bildes des Übungsobjektes dadurch erzielt, daß man dieses Bild immer wieder löscht und neu entstehen läßt, so wie ein Maler, der ein Muster kopiert, die ersten, unvollkommenen Versuche wegwischt und solange aufs Neue versucht, bis die Abbildung perfekt ist (421,3-8; 395,2-7; 397,2-19). Auf diese Weise kann auch der Yogin schließlich das geistige Bild seines Übungsgegenstandes so perfekt reproduzieren, daß es diesem völlig gleicht (194,14-19). Mit anderen Worten: Es gelingt ihm schließlich eine anschauliche Visualisierung des Übungsobjektes (194,10-14).[18]

Was aber macht er damit? Im Falle der Betrachtung des Widerwärtigen heißt es, daß er nun imstande sei, die ganze Welt mit einer Unzahl von visualisierten Leichen oder Skeletten anzufüllen (420,1-9). Der Sinn dieser Übung wird durch die daran anschließende Betrachtung klar: Der Yogin macht sich bewußt: noch viel größer als die Zahl der visualisierten Leichen ist die Zahl der Leichen oder Skelette, zu denen sein eigener Körper in den zahllosen früheren Existenzen, die er im Verlauf des anfanglosen Wiedergeburtsgetriebes bereits durchlaufen hat, geworden ist (420,9-21). Und auch in der Zukunft wird das so sein, wenn die Kette der Wiedergeburten nicht durchbrochen wird (420,21–421,1). Damit stärkt der Yogin die Motivation seines Strebens nach Befreiung.

Ähnliche Visualisierungen werden auch im Zusammenhang mit anderen Übungsgegenständen beschrieben. Im Falle des Wohlwollens etwa füllt der Yogin die ganze Welt mit visualisierten Freunden, Feinden und Neutralen (427,7-12). Die daran anschließende Betrachtung zielt hier darauf, daß im Laufe der zahllosen früheren Existenzen die heutigen Feinde schon einmal Freunde waren und umgekehrt, so daß alle Wesen letztlich gleich sind und in gleicher Weise Wohlwollen verdienen (428,8-20).[19]

Wie die angeführten Beispiele zeigen, dienen die visualisierten geistigen Bilder in der *Śrāvakabhūmi* als Basis für *Betrachtungen*. Im Falle des Widerwärtigen motiviert die angeführte Betrachtung das Streben nach Befreiung, im Falle des Wohlwollens dient sie dem Abbau von Haß und Feindseligkeit, also der unmittelbaren Zielsetzung dieser Übung. Auch im Falle der Übung des Widerwärtigen finden sich an anderer Stelle Betrachtungen, die dem unmittelbaren Zweck dieser Übung dienen, nämlich dem Abbau sinnlicher Begierde (376,14–377,7). In der bislang zugrundegelegten Systematik war die Visualisierungspraxis, das Arbeiten mit geistigen Bildern bestimmter Übungsgegenstände, charakteristisch für eine Gruppe von *Vorbereitungsübungen*. Diese dienen einem doppelten Zweck: zum einen sollen sie bei den Übenden motivierend wirken, vor allem aber gewisse besonders stark ausgeprägte Fehlhaltungen abbauen; zum anderen führen sie – nicht zuletzt dadurch – zum Eintritt in einen Versenkungszustand, auf dessen Grundlage der Übende sodann den weltlichen oder überweltlichen Weg beschreiten kann. In einem anderen Textabschnitt wird die Praxis der Visualisierung aber verallgemeinert und anscheinend auch für die Gegenstände des weltlichen und überweltlichen Weges in Anspruch genommen: für die Grobheit der jeweils niederen und die Vorzüglichkeit der jeweils höheren Sphäre, und für die vier Edlen Wahrheiten (vgl.

[18] Siehe auch Sakuma, op. cit. [wie Fn. 6], Teil II: 5–6 (Text) u. 95–96 (Übers.) (§ A.1.1.3).

[19] Siehe auch M. Maithrimurthi, *Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut*, Stuttgart: Franz Steiner 1999: 282–283 (Text: §§ 2 u. 4.A) u. 301–303 (Übers.).

196,19–197,12; 199,2-7).[20] Auch der Wechsel zwischen Vergegenwärtigung und Löschung der geistigen Bilder erscheint in diesem Textabschnitt in modifizierter Form: als Wechsel zwischen geistigen Bildern *mit* und solchen *ohne* Reflexionstätigkeit (*vikalpa*), d.h. solchen, die Gegenstand von Betrachtungen (*vipaśyanā*) sind, und solchen, die in einem Zustand der Geistesruhe (*śamatha*) einfach bloß präsent sind, ohne daß man Betrachtungen über sie anstellt (193,6–195,12).[21] Von besonderem Interesse aber ist, daß hier gesagt wird, am Ende des Übungsprozesses würden die geistigen Bilder *überstiegen* und eine von Reflexionstätigkeit freie (*nirvikalpa*) *direkt*-anschauliche (*pratyakṣa*) Einsicht (*jñāna-darśana*) in den jeweiligen Übungsgegenstand *selbst* erreicht (196,18-19; 200,9-10).[22] Dieses Endergebnis wird aber konkret nur im Falle des überweltlichen Weges aufgegriffen: Wie oben (S. 6) gezeigt, endet dieser mit einer von Reflexionstätigkeit freien (*nirvikalpa*), direkt-anschaulichen (*pratyakṣa*) Gewißheit beinhaltenden Einsicht (*niścaya-jñāna*) in die vier Edlen Wahrheiten.

2. Eine mahāyānistische Form der Versenkungspraxis in der *Viniścayasaṁgrahaṇī*

Eine *Umgestaltung* der Versenkungspraxis der *Śrāvakabhūmi* im Sinne des *Mahāyāna* findet sich in einem späteren Teil der *Yogācārabhūmi*, der ***Viniścaya-saṁgrahaṇī*** ("Sammlung von Klarstellungen"). In diesem (insgesamt recht umfangreichen) Textteil gibt es ein paar Stellen, die sich mit dem Befreiungsweg, also dem überweltlichen Weg, befassen und dabei, wenngleich viel knapper gehalten, doch deutlich auf die Darstellung in der *Śrāvakabhūmi* zurückgreifen.

Der entscheidende Abschnitt des Befreiungsweges hat an diesen *Viniścayasaṁ-grahaṇī*-Stellen die gleiche Struktur wie in der *Śrāvakabhūmi*: Auf eine Phase, in der alle bestimmten Inhalte verschwunden sind, folgt die Erkenntnis der vier Edlen Wahrheiten (s. S. 6). Aber die *Bewertung* dieser beiden Phasen ist in der *Viniścaya-saṁgrahaṇī* genau *umgekehrt*.

Das Mahāyāna (zumindest der hier relevante Strang) gibt sich nicht damit zufrieden, die Welt als vergänglich und leidvoll zu durchschauen und sich aus ihr in ein letztlich transzendentes Nirvāṇa zu retten. Nach Auffassung des Mahāyāna ist das Nirvāṇa, das Zurruhegekommensein aller Zersplitterung und Unruhe, in gewissem Sinne *in* der Welt. Die vergänglichen, vielheitlichen Dinge sind nämlich nicht bloß vergänglich, sondern nur *Erscheinungen* (*nimitta*: 696a2), die von der Vorstellung mitbedingt (696b27-28)[23] und somit etwas bloß konventionell, *vordergründig* Existierendes (*saṁvṛti-sat*: 696b15-16), Illusorisches (700a23-27) sind. Allerdings sind sie in unserem Text offenbar zugleich etwas objektiv Existierendes,[24] also eine Art *objektiver Schein* – der Text ist allerdings

---

[20] Siehe auch Sakuma, op.cit. [wie Fn. 6]: 8–9 u. 11 (Text) sowie 103–104 u. 108 (Übers.) (§§ A.1.5, A.1.6.1-2 u. A.2.3.3).

[21] Sakuma, op.cit.: 4–6 (Text) u. 93–97 (Übers.) (§§ A.1.1.1–A.1.2)

[22] Sakuma, op. cit.: 8 u. 13 (Text) sowie 102 u. 111 (Übers.) (§§ A.1.5 u. A.2.6.2). Vgl. auch *Śrāvakabhūmi* 397,4-5 u. 8 sowie 402,20 (*<jñeye vastuni> pratyakṣjñānotpattiḥ*).

[23] In diesem Abschnitt (2) beziehen sich die nicht näher gekennzeichneten Stellenangaben auf Hsüan-tsangs chinesische Übersetzung der *Yogācārabhūmi* in Bd. 30 der Taishō-Ausgabe des chin. Tripiṭaka. Die tibetische Version des Hauptabschnittes beginnt im Peking-Tanjur in Bd. Zi: 302b1 (= Chin. 695c26).

[24] Vgl. die Tatsache, daß die Vorstellungen ihrerseits von den Erscheinungen mitbedingt sind (696b29–c1) und daß die Erscheinungen von Vorstellung *und [anderen?] Erscheinungen*

gerade in diesem Punkt leider nicht sehr explizit. Auf dem Hintergrund der ihnen gewissermaßen unterliegenden einheitlichen, in Worten nicht ausdrückbaren *wahren* Wirklichkeit (*tathatā*) erweisen sich die vielheitlichen Erscheinungen, in ihrer Zersplitterung und Wechselhaftigkeit, als wesenlos (*dharma-nairātmya*: 696a4-6).

Es wundert daher nicht, daß nach Auffassung dieser *Viniścayasaṁgrahaṇī*-Stellen die Erkenntnis der vier Edlen Wahrheiten nur eine nachträgliche konzeptualisierende Zergliederung ist (701b9-16;[25] vgl. 696a11-17) Die eigentliche, entscheidende Erfahrung ist vielmehr die unmittelbar vorangehende Phase, in der alle Unterschiede verschwunden sind. Sie gilt hier als die direkte, von verfälschenden Vorstellungen und Konzeptualsierungen freie (*nirvikalpa*) Schau der unzergliederten wahren Wirklichkeit (696a7-9; 706c9-14 [26]). Wird man dieser wahren Wirklichkeit inne, sind die Erscheinungen verschwunden, und man erfährt den Zustand des vollkommenen Befreitseins, des Nirvāṇa (701b24-25; c4-5)[27].

Es ist wie wenn jemand im Traum erlebt, daß er von einem reißenden Strom weggespült wird und im Begriff ist, zu ertrinken. Er macht eine große Anstrengung, um sich zu retten, und durch eben diese Anstrengung wacht er auf: der reißende Strom ist dann verschwunden (701c5-9)[28]. Oder, wie ein anderer Text es ausdrückt: In der von verfälschenden Vorstellungen freien Schau erfährt man alle Dinge als eine [leere] Fläche wie der [leere] Himmelsraum bildend;[29] d.h.: sie sind in ihrer individuellen Gestalt verschwunden. Wie gelangt man nun aber zur unmittelbaren Erfahrung dieser wahren Wirklichkeit, zu dieser Erfahrung, in der die Erscheinungen verschwunden sind? Hier greift der Text auf die in der meditativen Konzentration produzierten geistigen Bilder zurück, mit denen auch die *Śrāvakabhūmi* gearbeitet hatte (vgl. auch 668c18 ff). Der Yogin muß in der meditativen Konzentration geistige Bilder von den Hauptkategorien der Erscheinungen hervorbringen und damit die alltäglichen Erscheinungen gewissermaßen verdrängen (701b19-23)[30]. Die von ihm selbst geschaffenen geistigen Bilder aber kann der Yogin – im Gegensatz zu den stabilen, resistenten alltäglichen Erscheinungen – aus eigener Kraft wieder auslöschen (701b23; c15-17)[31]. Es ist wie wenn jemand einen groben, festsitzenden Keil mit einem feinen Gegenkeil heraushaut [und dann auch den Gegenkeil herauszieht] (669a8-10)[32]. Ähnlich wie in diesem Vergleich können offenbar die alltäglichen Erscheinungen nicht ohne weiteres wieder in den Geist

---

hervorgebracht werden (696b27-28), und vor allem auch die Idee der von gemeinsamen Vorstellungen hervorgebrachten Erscheinungen (sc. die der Außenwelt), die auch für den Yogin, der die betreffende Vorstellung zerstört hat, noch fortexistieren, weil sie durch die Vorstellungen der anderen aufrechterhalten werden, und ihm lediglich in einer gereinigten Gestalt erscheinen (700c16-26; Tib. Bd. 'i: 13b–14a2).

[25] Tib. Bd. 'i: 15a5–b1.

[26] Tib. Bd. 'i: 29b3-5.

[27] Tib. Bd. 'i: 15b4-5; 15b8–16a1 (lies *bsal*).

[28] Tib. Bd. 'i: 16a1-3.

[29] *Nirvikalpapraveśadhāraṇī* (ed. Kazunobu Matsuda, in: Bulletin of the Research Institute of Bukkyo University 3/1996: p. 96,7 u. 109, fol. 2a8; zit. bei Sthiramati, *Triṁśikā-bhāṣya* 40,29–41,1): *nirvikalpena jñānenâkāśasamatalān sarvadharmān paśyati*.

[30] Tib. Bd. 'i: 15b2-3.

[31] Tib. Bd. 'i: 15b3-4; 16a5-7.

[32] Tib. Bd. Zi: 236b1-3.

des Yogin einbrechen (701c23; c15-17).[33] Vielmehr manifestiert sich zugleich mit der Löschung der willentlich produzierten geistigen Bilder die 'erscheinungslose', transphänomenale wahre Wirklichkeit.

Hier ist also das *Löschen* der geistigen Bilder das Wesentliche, sie selbst sind nur eine Hilfskonstruktion. In der *Śrāvakabhūmi* war das umgekehrt: das Löschen war nur Mittel, um die geistigen Bilder deutlicher reproduzieren zu können. Auch in diesem Punkt also die Umkehrung der Bewertung.

3. Der überweltliche Weg im VIII. Kapitel des *Saṁdhinirmocanasūtra*

Ein dritter Text kann in einem Vortrag über die Versenkungspraxis der Yogācāras, zumal der Frühphase, kaum unberücksichtigt bleiben, denn er hat die weitere Entwicklung, auch der theoretischen Position dieser Richtung, entscheidend geprägt: das VIII. Kapitel des ***Saṁdhinirmocana-sūtra***, der "Lehrrede zur Erklärung des tieferen Sinnes". Auch dieser Text behandelt den *über*weltlichen Weg, also den Weg zur endgültigen Befreiung. Ob er *zeitlich* jünger ist als die zuvor behandelte Lehre der *Viniścaya-saṁgrahaṇī*, sei dahingestellt; *ideengeschichtlich* geht er jedenfalls einen entscheidenden Schritt weiter als diese.

Auch das VIII. Kapitel des *Saṁdhinirmocana* baut ganz offenkundig auf der *Śrāvaka-bhūmi* auf und verwendet deren Schlüsselbegriffe, ohne sie zu definieren, setzt sie also als bekannt voraus (VIII.2).[34] Auch im *Saṁdhinirmocana* ist von geistigen Bildern *mit* und *ohne* Vorstellungstätigkeit die Rede, die Gegenstand der Betrachtung (*vipaśyanā*) bzw. der Geistesruhe (*śamatha*) sind. In der Ausgestaltung und Anwendung dieser Begriffe geht dieser Text aber eigene Wege. Zunächst einmal spielt der *Inhalt* der geistigen Bilder hier keine besondere Rolle mehr. Zwar wird die Möglichkeit angedeutet, daß es sich wie in der *Śrāvakabhūmi* um Bilder von Leichen in den verschiedenen Stadien ihrer Auflösung handeln kann (VIII.12). Bevorzugt werden aber in der meditativen Konzentration reproduzierte Vorstellungsbilder (*samādhigocara-pratibimba*) von kanonischen Lehr*texten* (VIII.3–4; 12).[35] Es geht eben im *Saṁdhinirmocana* nicht um den vorbereitenden Abbau dominanter 'Charakterfehler' wie sinnliche Begierde oder Haß, sondern um die eigentliche Befreiungspraxis.

Deren Verlauf aber wird grundlegend umgestaltet. Zwar sind wie in der *Śrāvakabhūmi* so auch im *Saṁdhinirmocana* die im Zustand meditativer Konzentration reproduzierten geistigen Bilder Gegenstand der *Betrachtung* (*vipaśyanā*) (VIII.4; 5; 9). Aber die *Geistesruhe* (*śamatha*) wird im *Saṁdhinirmocana* neu bestimmt: als ein geistiger Akt, der, sozusagen zurückgewandt, eben diese *Betrachtungsakte selbst* zum Gegenstand nimmt (VIII.3; 5; 6; 9). Auch die *Śrāvakabhūmi* kennt, wie wir sahen (S. 6),

---

[33] Man darf wohl in Analogie zur *Śrāvakabhūmi* davon ausgehen, daß die Übung nicht gleich beim ersten Versuch gelingt, sondern zunächst durch ständige Praxis zur Perfektion gesteigert werden muß. Vgl. 701c15-23.

[34] Im folgenden verweisen die nicht näher gekennzeichneten Stellenangaben auf die Kapitelnummer und Paragraphenzahl der Ausgabe und französischen Übersetzung des *Saṁdhinirmocanasūtra* von E. Lamotte (Louvain/Paris 1935).

[35] Nach *Mahāyānasaṁgraha* III.1 (vgl. E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, 4. Aufl. Berlin 1994: 342) umfassen diese Reproduktionen Wortlaut und Sinn der Lehrtexte und bestehen in 'Denksprechen' (*manojalpa*, d.h. aus dem Gedächtnis reproduzierter Rezitation, vielleicht sogar Audition?).Vgl. auch *Mahāyānasūtrālaṅkāra*(*-bhāṣya*) (ed. Sylvain Lévi, Paris 1907) VI.6–7 u. XI.5–7.

im Rahmen des überweltlichen Weges eine solche Rückwendung auf den unmittelbar vorhergehenden Geistesmoment. Sie hatte dort die Aufgabe, dem Yogin bewußt zu machen, daß auch der betrachtende Geist selbst bloß ein Strom ständig wechselnder, stets neuer Augenblicke ist. Im *Saṁdhinirmocana* hat die Rückwendung auf den unmittelbar vorhergehenden Geistesmoment jedoch eine ganz andere Funktion: Sie soll nicht die Vergänglichkeit, den Flußcharakter, des Geistes bewußt machen, sondern Klarheit über das *Wesen der geistigen Bilder* verschaffen.

Um seine Auffassung vom Wesen der geistigen Bilder deutlich zu machen, stellt der Text explizit die Frage, ob die in der Versenkung visualisierten geistigen Bilder von dem Geistesmoment, in dem sie erfahren werden, verschieden sind oder nicht. Die Antwort lautet, daß sie *nicht* davon verschieden seien. Sie seien vielmehr *bloße Vorstellungen* (*vijñaptimātra*) (VIII.7). Dies hatte – obwohl ich das in meiner Darstellung verschwiegen habe – in der Sache bereits die *Śrāvakabhūmi* gesagt, bzw. , genauer, eine in ihr zitierte apokryphe Lehrrede. Dort hatte es geheißen, die geistigen Bilder in der meditativen Konzentration seien bloß Wissen (*jñānamātra*), bloß Schau (*darśanamātra*), bloß Erinnerung oder Vergegenwärtigung (*pratismṛta-* od. *pratismṛti-mātra*).[36]

Das *Saṁdhinirmocana-sūtra* läßt es aber dabei nicht bewenden. Es stellt vielmehr die Frage, ob das Gleiche wie für die geistigen Bilder in der Versenkung denn auch für die *normalen* geistigen Bilder von materiellen Dingen usw. im *alltäglichen* Bewußtsein der Lebewesen gelte. Und der Text bejaht dies. Nur die Unwissenden durchschauen nicht, daß auch die Inhalte der alltäglichen Wahrnehmungen allesamt bloß Vorstellung (*vijñaptimātra*) sind (VIII.8). Hiermit ist, erstmals vielleicht, die theoretische Grundposition der späteren Yogācāras ausgesprochen.

Der Text erklärt nun die entscheidende Phase des überweltlichen Weges im Lichte dieser Entscheidungen: Die *Betrachtung* richtet sich kontinuierlich auf das Vorstellungsbild im Geist, die *Geistesruhe* hingegen auf den unmittelbar vorangehenden Betrachtungsakt. Auf dieser Grundlage kommt es schließlich zu einer Schau, die *Betrachtung und Geistesruhe* in sich vereint. Sie erkennt, daß das in der Versenkung erfahrene geistige Bild bloß Vorstellung ist. Darüber hinaus erfaßt sie, daß eben dies die wahre Wirklichkeit (*tathatā*) ist, d.h. das wahre Wesen *aller* Wahrnehmungen und Erkenntnisse, auch der alltäglichen: sie alle sind bloß Vorstellungen und nehmen bloß ihre eigenen geistigen Bilder wahr, nicht reale Dinge (VIII.9; vgl. VIII.20. 2.*3*).

Das *Saṁdhinirmocana-sūtra* ist allerdings nicht der erste Text, der ausgehend von Versenkungserlebnissen alle Bewußtseinsinhalte, auch die alltäglichen, als bloße Vorstellungen deklariert hat. Deutlich früher dürfte die "Lehrrede über die Versenkung, in der die Buddhas der Gegenwart leibhaftig vor einem stehen" (*Pratyutpanna-buddha-saṁmukhâvasthita-samādhi-sūtra*) sein. In diesem Text, der bereits gegen Ende des 2. Jh. ins Chinesische übersetzt worden ist, geht es um eine Versenkung, in der man eine leibhaftige Begegnung mit dem Buddha Amitābha erfährt, obschon dieser doch im fernen Paradies Sukhāvatī lebt. Der Text lehrt aber, daß diese Buddha-Erscheinung *nur der eigene Geist* (*citta*) sei (3O, Vers 1).[37] Und das Gleiche gelte auch für die alltäglichen Erfahrungsinhalte: die *gesamte Welt* sei *bloß Geist* (*citta-mātra*) (3L).

---

[36] *Śrāvakabhūmi* 199,17-18.

[37] Stellenangaben im folgenden nach der Kapitelunterteilung in der Ausgabe und engl. Übersetzung des *Pratyutpanna-buddha-saṁmukhāvasthita-samādhi-sūtra* von Paul Harrison (Tokyo:

In diesem Text wird allerdings auch der *Geist selbst* in die Unwirklichkeit einbezogen (3M; 3O, Vers 2d). Der Geist kann doch nicht sich selbst erkennen oder sehen (3O, Vers 3ab), so wenig wie (nach anderen Texten)[38] eine Fingerspitze sich selbst berühren oder ein Messer sich selbst schneiden kann.

Das *Saṁdhinirmocana-sūtra* weist dieses Argument ausdrücklich zurück. Der Geist (d.h. der einzelne Geistesmoment) übt keine Handlung aus, die auf ihn selbst gerichtet wäre. Vielmehr ist er einfach so entstanden, daß er so – eben in der Form eines bestimmten geistigen Bildes – erscheint (*Saṁdhinirmocanasūtra* VIII.8).

Das *Saṁdhinirmocana-sūtra* möchte also offenbar den *Geist* (*citta*) *nicht* relativieren, sondern nur die gegenständlichen Inhalte. In diesem Punkt dürfte es sich von den zuvor besprochenen *Viniścayasaṁgrahaṇī*-Textstücken unterscheiden, und auch von den meisten späteren Yogācāra-Werken. Nach dem vermutlich nächstälteren Text etwa, dem "Schmuck der Lehrreden des Großen Fahrzeugs" (*Mahāyānasūtrâlaṁkāra*), folgt nämlich auf die Einsicht, daß der Gegenstand nur Geist (*cittamātra*!) ist, zunächst erst noch die Einsicht, daß auch der bloße Geist (ohne Gegenstand) nicht haltbar ist, und dann erst offenbart sich die wahre Wirklichkeit.[39]

The International Institute for Buddhist Studies 1978; Übersetzung: *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, ibid. 1990).

[38] Z.B. *Ratnacūḍāsūtra*, zit. *Śikṣāsamuccaya* (ed. Bendall) 235,6-8.

[39] *Mahāyānasūtrālaṁkāra* VI.7-8 (vgl. Frauwallner, op.cit. [wie Fn. 35]: 314); vgl. auch ibid. XI.47–48; XIV.23–30.