

# SAUTRĀNTIKA-VORAUSSETZUNGEN IN VIMŚATIKĀ UND TRIMŚIKĀ

*Von Lambert Schmithausen*

## 1.

Über die Entwicklung der Philosophie des Yogācāra, vor allem die der älteren Zeit, herrscht im einzelnen noch große Unklarheit, da ihre Rekonstruktion nicht zuletzt durch die unsicheren literar-historischen Verhältnisse erschwert wird. Das ältere Material wird fast ausnahmslos — und nicht einmal dies in einheitlicher Weise — Maitreya-(nātha), Asaṅga und Vasubandhu zugeschrieben, wobei überdies ein anscheinend immer noch nicht beendeter Streit darüber herrscht, ob Maitreya(nātha) überhaupt als historische Person oder doch wenigstens als Chiffre für eine historische Person neben Asaṅga — dessen Lehrer er eventuell war — angenommen werden darf. Unklarheit herrscht auch

### Abkürzungsverzeichnis

- AD = Abhidharmadīpa, ed. P. S. Jaini, Patna 1959.  
AK = Abhidharmakośa (Verstext).  
AKBh = Abhidharmakośabhāṣya (= T 1558).  
AP = Ālambanaparīkṣā, ed. Frauwallner in: Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung, WZKSO, Bd. III/1959, p. 157–161.  
Bstan-'gyur: Peking-Druck (Ausgabe der Suzuki Research Foundation).  
KSi = Karmasiddhi, ed. Lamotte in: Mélanges chinois et bouddhiques, Vol. 4/1935–1936, p. 183 ff.; meine Zitate folgen der Paragrapheneinteilung Lamotte's.  
MS = Mahāyānasamgraha, ed. Lamotte, Louvain 1938; meine Zitate folgen der Paragrapheneinteilung des tibetischen Textes bei Lamotte.  
PhB = Frauwallner, 'Die Philosophie des Buddhismus', Akademie-Verlag, Berlin 1958.  
PVA = Pramānavārtikabhāṣyam (Vārtikālaṃkāraḥ) of Prajñākara-gupta, ed. R. Sāṅkṛityāyana, Patna 1953.  
Si = Vijñaptimātratāsiddhi des Hsüan-tsang (= T 1585).  
T = Taishō-Ausgabe des chinesischen Tripiṭaka.  
Tr = Tripiṭikā, ed. Sylvain Lévi, Paris 1925.  
Vś = Vimśatikā, ed. Sylvain Lévi, Paris 1925.  
Y = Yogācārabhūmi (Part I), ed. V. Bhattacharya, University of Calcutta, 1957.

hinsichtlich der Datierung dieser Literatur. Die Schlüsselfigur hierfür ist Vasubandhu, der vor allem als Verfasser des *Abhidharmakośaḥ* und Kommentator der älteren Yogācārawerke hervorgetreten ist und der Bruder Asaṅgas gewesen sein soll. Aber die Quellen für seine Datierung verweisen teilweise ins 5. Jh. n. Chr., teilweise auf eine frühere Zeit<sup>1</sup> (wahrscheinlich das 4. Jh.<sup>2</sup>). Frauwallners Hypothese der Existenz zweier Vasubandhu, nach der der Bruder Asaṅga und der Verfasser des *Abhidharmakośaḥ* verschiedene Personen gewesen sind<sup>3</sup>, hat sich leider nur bei einem Teil der Fachgelehrten durchsetzen können, während sie bei anderen — z. B. P. S. Jaini<sup>4</sup>, A. Wayman<sup>5</sup> und auch auf japanischer Seite<sup>6</sup> — auf Ablehnung oder Skepsis gestoßen ist, ohne jedoch, soweit ich sehe, schlüssig widerlegt worden zu sein<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Frauwallner, 'On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu', p. 32ff.

<sup>2</sup> Frauwallner, op. cit., p. 3ff.

<sup>3</sup> Frauwallner, op. cit., p. 10ff.

<sup>4</sup> P. S. Jaini, 'On the Theory of the two Vasubandhus' (Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Vol. XXI/1958, p. 48—53). Die Argumentation Jaini's tut jedoch Frauwallners These keinen Abbruch: vgl. Frauwallner, 'Landmarks in the History of Indian Logic', WZKSO, Bd. V (1961), p. 131.

<sup>5</sup> A. Wayman, 'Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript', University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1961, p. 19ff. Nach Wayman's Auffassung ist der Verfasser des *Abhidharmakośaḥ* mit dem Bruder Asaṅga identisch. Es hat jedoch auch nach Wayman's Ansicht noch einen zweiten Vasubandhu gegeben, der vor allem Madhyamakawerke verfaßt hat. Obgleich die unter dem Namen Vasubandhu überlieferten Madhyamakawerke etc. zweifellos ein zusätzliches literargeschichtliches Problem stellen, scheint mir Wayman's Argumentation gegen Frauwallner nicht ganz schlüssig zu sein. Es ist zwar merkwürdig, daß Paramārtha den Bruder Asaṅga für identisch mit dem Verfasser des *Abhidharmakośaḥ* hält, sein jüngerer Zeitgenosse Yaśomitra ihn hingegen von diesem zu unterscheiden scheint, und es mag gleichfalls merkwürdig sein, daß offenbar beide Vasubandhus vom Hīnayāna zum Yogācāra übergetreten sind (vgl. auch Abschn. 4 des vorl. Aufs.); aber unmöglich ist das doch nicht! Und es mag Verdacht erregen, daß wir jeweils nur von einem der beiden Vasubandhus Geburtsort, Abstammung usw. kennen (Wayman, op. cit., p. 21); aber eine Verschmelzung der Biographien zweier Vasubandhus zu einer einzigen wäre doch ohne eine solche Vereinheitlichung kaum möglich gewesen!

<sup>6</sup> Vgl. H. Nakamura in *Acta Asiatica*, 1 (1960), p. 74. Der dort erwähnte Aufsatz von Sakurabe ist mir leider nicht zugänglich.

<sup>7</sup> Vgl. Anm. 4 u. 5.

Da somit eine auf äußeren Kriterien basierende Literaturgeschichte des Yogācāra über den allergrößten Rahmen hinaus anscheinend keine völlig gesicherten Ergebnisse zeitigt, muß die Ideengeschichte dieses Systems von inneren Kriterien — von den Lehren und (soweit es angesichts des teilweisen Verlustes der Sanskritoriginalen möglich ist) von der Terminologie der einzelnen Texte bzw. Textstücke — ausgehen. Sie muß versuchen, diese in ihren individuellen Zügen zu erfassen, auf diese Weise die ungegliederte Masse des Stoffes aufzulösen und schließlich durch einen Vergleich der verschiedenen Schichten den Gang der philosophischen Entwicklung zu rekonstruieren. Dieses Verfahren wird dann auch zur Rekonstruktion der äußeren Geschichte des Yogācāra beitragen, etwa dadurch, daß es die verschiedenen auf Grund äußerer Kriterien gestellten Alternativen bestätigt oder ausschließt.

Für das Maitreyanātha-Asaṅga-Problem hat Frauwallner in seiner „Philosophie des Buddhismus“<sup>8</sup> und seinem Aufsatz „Amalavijñānam und Ālayavijñānam“<sup>9</sup> bereits mit einem solchen Verfahren begonnen und gezeigt, daß zum mindesten zwischen Madhyāntavibhāgaḥ und Mahāyānasūtrālamkāraḥ einerseits und Mahāyānasamgrahaḥ andererseits gewichtige lehrmäßige Unterschiede bestehen. Im vorliegenden Aufsatz hingegen soll ein Beitrag zur ideengeschichtlichen Sichtung des Vasubandhu-Komplexes geleistet werden, und damit gleichzeitig ein Beitrag zur Lösung der diesbezüglichen literargeschichtlichen und datierungsmäßigen Probleme.

Lamottes Untersuchungen zu Vasubandhus Karmasiddhiḥ haben gezeigt, daß dieses Werk, obwohl von der buddhistischen Tradition als Yogācārawerk eingestuft<sup>10</sup>, im wesentlichen ein Sautrāntika-Text ist<sup>11</sup> und mit Sicherheit von demselben Verfasser stammt wie der

<sup>8</sup> PhB, p. 296ff.; vgl. auch p. 6f.

<sup>9</sup> Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde, Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht, Hamburg 1951, p. 148—159.

<sup>10</sup> E. Lamotte, 'Le Traité de l'Acte de Vasubandhu (Karmasiddhi-prakaraṇa)', Mélanges chinois et bouddhiques, Bd. 4 (1935—36), p. 176. — Im tibetischen Tripiṭaka ist die Karmasiddhiḥ in der Abteilung "Sems tsam" (*cittamātram*) enthalten, in der Taishō-Ausgabe des chinesischen Tripiṭaka in der Abteilung „Yogācāra“.

<sup>11</sup> Vgl. Lamotte, op. cit., p. 176—179.

Abhidharmakośaḥ <sup>12</sup>. Insofern dieser Text jedoch das für die Yogācārin's typische Ālayavijñāna <sup>13</sup> vertritt — eben deshalb wird er, wie gesagt, von der buddhistischen Tradition als Yogācārawerk eingestuft —, enthält er trotz seines grundsätzlichen Sautrāntika-Charakters eine Annäherung an den Yogācāra und ist insofern ein Indiz für die Richtigkeit der Tradition, daß der Verfasser des Abhidharmakośaḥ später zum Yogācāra übergetreten sei. Zugleich bezeugt die systematische Zwitternatur der Karmasiddhiḥ, daß sich dieser Übertritt nicht plötzlich, sondern schrittweise vollzogen zu haben scheint. Hiermit aber erhebt sich die Frage, ob nicht auch bei anderen unter dem Namen Vasubandhu überlieferten Yogācārawerken durch genauere Untersuchung Sautrāntika-Voraussetzungen nachgewiesen werden können. Ich möchte im folgenden zeigen, daß dies bei Viṃśatikā und Triṃśikā tatsächlich der Fall ist.

## 2.

Die Viṃśatikā steht insofern eindeutig auf der Seite des Yogācāra, als sie die Vijñaptimātratā — die Lehre, daß es nur Erkenntnis <sup>14</sup> (und erkenntnisartige Gegebenheiten <sup>15</sup>), aber keine getrennt davon existierenden realen Gegenstände <sup>15a</sup>, gebe — vertritt; diese Lehre ist ja, wie auch der volle Titel des Werkes — „Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ“ — zeigt, sein zentrales Thema. Die Vś unterscheidet sich dadurch von der Karmasiddhiḥ, in der diese Lehre bisher nicht nachgewiesen werden konnte <sup>16</sup>. Umgekehrt fehlt aber in der Vś das in der

<sup>12</sup> Lamotte, op. cit., p. 179—181.

<sup>13</sup> KSi § 33. — Lamotte's Auffassung von der Geschichte dieses Begriffes, die vor allem besagt, daß die Yogācārin's die Vorstellung eines untergründigen Erkennens neben den empirisch faßbaren Erkenntnissen im wesentlichen von den Sautrāntikas übernommen hätten (Lamotte, op. cit., p. 178), halte ich für falsch (vgl. auch Wayman, op. cit., p. 28). Für eine ausführlichere Behandlung dieses Problems verweise ich auf meine demnächst erscheinende Habilitationsschrift über Vijñaptimātratā und Ālayavijñāna.

<sup>14</sup> Näheres zum Terminus *vijñaptiḥ* in Abschn. 2, c des vorl. Aufsatzes.

<sup>15</sup> Vgl. Vś 1, 3: *cittam atra sasamprayogam abhipretam*.

<sup>15a</sup> Vgl. Vś 1, 4: *mātram ity arthapratishedhārtham*.

<sup>16</sup> Lamotte, op. cit., p. 178f.

Karmasiddhiḥ zentrale Ālayavijñāna, obwohl Stellen vorkommen, an denen es nach der klassischen Yogācāralehre und auch im Sinne der Karmasiddhiḥ zur Sprache kommen müßte. Vś 5, 13 heißt es: „Das Residuum der Tat (*karmaṇo vāsanā*) ist enthalten (*saṃniviṣṭā*) im Erkenntnisstrom (*vijñānasamṭāna*-) der (Lebewesen).“ Während nach klassischer Yogācāralehre die Residuen der Taten im Ālayavijñāna enthalten sind, ist hier nur von einem nicht näher bestimmten „Erkenntnisstrom“ die Rede. Diese Lehre findet sich nun aber auch in der Karmasiddhiḥ, wo es in § 20 heißt: „Der Willensakt (*cetanā*, was gleichbedeutend ist mit: die Tat) erzeugt im Erkenntnisstrom (*cittasamṭānaḥ*) eine besondere Fähigkeit (*śaktiviśeṣaḥ*)“<sup>17</sup>. Lamotte und auch der tibetisch erhaltene Kommentar des Sumatīśīla schreiben diese Lehre den Sautrāntikas zu<sup>18</sup>. Damit erklärt sich aber auch der Begriff des (nicht näher bestimmten) „Erkenntnisstromes“: Die Sautrāntikas vertreten wie fast alle Hīnayānaschulen<sup>19</sup> von Hause aus die Ansicht, daß bei ein und demselben Lebewesen zu einem bestimmten Zeitpunkt immer nur eine einzige Erkenntnis möglich ist, das Lebewesen also durch einen immer bloß „einschichtigen“ Erkenntnisstrom konstituiert wird. Unter dieser Voraussetzung ist der Begriff „Erkenntnisstrom“ vollkommen eindeutig und bedarf keiner näheren Bestimmung. Nach Ansicht der Yogācārins hingegen sind bei ein und demselben Lebewesen mehrere Erkenntnisse gleichzeitig möglich. Insbesondere existiert neben den einzeln oder zu mehreren auftretenden empirisch faßbaren Er-

<sup>17</sup> *sems pas sems kyi rgyud la nus pa'i khyad par bskyed pa* ....

<sup>18</sup> Lamotte, op. cit., p. 166f. u. p. 232, A. 67; Bstan-'gyur, Sems-tsam Ku 92 b 5: *da ni mdo sdo sde pa dag gi* (Text: *gis*) *phyogs gzan bstan pa'i phyr* ... — Im Abhidharmakośaḥ ist allerdings in einem hiermit eng verbundenen Zusammenhang (AK 159 a 4f.; vgl. den übernächsten Absatz dieses Aufsatzes) nur vom „Strom“ (*saṃtānaḥ*) die Rede, und dieser wird dann (ib., Z. 6) als Erkenntnis (*cittam*) und Körperlichkeit (*rūpam*) umfassend bestimmt, bedeutet also hier den gesamten Persönlichkeitsstrom. Es ist jedoch in diesem Zusammenhang nicht erforderlich, der Entwicklung und den Schattierungen dieser Lehre innerhalb der Sautrāntika-Schule nachzugehen.

<sup>19</sup> Eine Ausnahme machen anscheinend nur die (od. einige?) Mahā-saṃghikas (vgl. L. de La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi* (la Siddhi de Hiuan-tsang ...), pp. 184, Anm. 2, 186 u. 411, Anm. 1.

kenntnissen das untergründige Ālayavijñāna. Hier besteht also das Lebewesen aus einem Komplex von (mehr oder weniger kontinuierlichen) Erkenntnisströmen, so daß die Aussage, die Residuen der Taten würden im „Erkenntnisstrom“ deponiert, hier nicht ganz eindeutig wäre.

Die Aussage von KSi § 20 kann natürlich von den späteren Teilen dieses Textes her so gedeutet werden, daß der „Erkenntnisstrom“ nicht den (für die älteren Sautrāntikas einzigen) Strom der (im allgemeinen) empirisch faßbaren Erkenntnisse, sondern den Strom des mit dem Ālayavijñāna gleichgesetzten untergründigen Erkennens bezeichne, und Vasubandhu selbst war sich sicherlich dieser Möglichkeit bewußt. Aber ebenso bewußt hat er in KSi § 20 eine Ausdrucksweise gewählt, welche, unbefangen gelesen, eine solche Deutung nicht nahelegt, sondern im Sinne der üblichen Sautrāntikalehre des „einschichtigen“ Erkenntnisstromes, neben dem es kein untergründiges Erkennen gibt, verstanden wird. Das Gleiche gilt auch für Vś 5, 13. Auch hier verweist der Begriff des (nicht näher bestimmten) „Erkenntnisstromes“, wie auch immer man ihn deuten könnte, bei unbefangener Betrachtung auf den „einschichtigen“ Erkenntnisstrom der Sautrāntikas. Und diese Auffassung läßt sich durch eine Anzahl weiterer Beobachtungen stützen:

a. Vś 9, 16f. heißt es: „Wenn den Lebewesen nur auf Grund einer besonderen Umwandlung ihres eigenen (Erkenntnis-)stromes (*sva-saṃtāna-pariṇāma-viśeṣāt*) Erkenntnisse, die einen (bestimmten) Gegenstand zur Erscheinung bringen (*arthapratibhāsā vijñaptayaḥ*), entstehen, ...“. Der Ausdruck „*saṃtāna-pariṇāma-viśeṣaḥ*“ ist nun ein typischer Sautrāntika-Terminus<sup>20</sup>. AKBh 159 a 4f. heißt es: „(Die Frucht der Tat) entsteht vielmehr aus einer besonderen Umwandlung des (Persönlichkeits-<sup>21</sup>)stromes (*saṃtānapariṇāma-viśeṣaḥ*), (in dem die) Tat (aufgetreten ist).“ Dabei bedeutet „besondere Umwandlung“ die letzte momentane Phase (*kṣaṇaḥ*) eines längeren Prozesses, oder dessen

---

<sup>20</sup> Seine systematische Funktion ist natürlich in der Vś gegenüber dem üblichen Sautrāntikasytem erheblich erweitert, insofern er auch zur Erklärung der gegenständlichen Bestimmtheit der Erkenntnis, deren Ursache im üblichen Sautrāntika-System der reale Gegenstand ist, herangezogen wird.

<sup>21</sup> Siehe Anm. 18.

Kulminationspunkt, aus dem unmittelbar die Frucht hervorgeht (vgl. AKBh 159 a. 7—9).

Der Terminus „(saṃtāna-)pariṇāma(viśeṣaḥ)“ tritt also, wie die soeben zitierte Abhidharmakośa-Stelle zeigt, ebenfalls im Rahmen der Lehre von der Vergeltung der Taten auf. Er beschreibt, wie KSi § 20 zeigt, die zweite Phase dieses Vorganges: Nachdem zunächst die Tat eine besondere Fähigkeit im Erkenntnisstrom erzeugt hat, „entsteht auf Grund einer besonderen Umwandlung des (auf diese Weise) von der (Tat) durchtränkten (Erkenntnisstromes) zu einer späteren Zeit die Frucht (der Tat)“<sup>22</sup>. D. h.: Die von der Tat der ihr unmittelbar folgenden momentanen Phase (*kṣaṇaḥ*) des Erkenntnisstromes verliehene Fähigkeit — auch „Same“ (*bījam*) genannt<sup>23</sup> — ermöglicht es dieser, die ihr ihrerseits unmittelbar folgende, von ihr erzeugte Phase gegenüber sich selbst so zu modifizieren, daß dies eine Annäherung an die Erzeugung der Frucht bedeutet. Dieser Vorgang setzt sich fort bis zu einer letzten Phase, die den Kulminationspunkt dieses Prozesses darstellt und ihrerseits nun fähig ist, unmittelbar die Frucht zu erzeugen.

Die Vś gebraucht den Terminus „pariṇāmaḥ“ jedoch in verschiedenen Schattierungen. Eine erste Abwandlung ergibt sich dadurch, daß die Umwandlung des Erkenntnisstromes wohl als eine virtuelle, latente, zu denken ist: es wird nur ihre Fähigkeit zur Erzeugung der Frucht von Phase zu Phase gesteigert. Erst mit der letzten Phase manifestiert sie sich in der Aktualisierung der Frucht. Es ist insofern verständlich, daß der beschriebene Prozeß auch als eine Umwandlung — oder ein Heranreifen (diese Nuance enthält ja das Wort *pariṇāmaḥ* auch!) — der Fähigkeit oder des Samens bezeichnet wird. In diesem Sinne heißt es Vś 5, 23f.: „Der ihr (entsprechende) Same, der eine besondere Umwandlung (d. h. den höchsten Reifungsgrad) erlangt hat (und) aus dem die Farbe (-oder-Gestalt) zur Erscheinung bringende Erkenntnis entsteht, ...“

---

<sup>22</sup> ... des bsgos pa yons su 'gyur ba'i khyad par las tshe phyi ma la 'bras bu 'byun ba ...

<sup>23</sup> Nach Yaśomitra zum mindesten sind für die Sautrāntikas die Termini *śaktiḥ*, *bījam* und *vāsanā* synonym (vgl. P. S. Jaini, 'The Sautrāntika Theory of *Bīja*', Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Vol. XXII/1959, p. 244, Anm. 1).

(*rūpapratibhāsā vijñāptir yataḥ svabijāt pariṇāma viśeṣaprāptād utpadyate* ...). Ähnlich spricht auch Hsüan-tsang, in seiner Übersetzung von KSi § 20 statt von einer „besonderen Umwandlung des davon durchtränkten (Erkenntnisstromes“) von einer „besonderen Umwandlung der (durch die Tat im Erkenntnisstrom erzeugten) Fähigkeit“<sup>24</sup>.

Bezeichnete die „Umwandlung“ an den bisherigen Stellen nur den Prozeß oder seine letzte Phase, so scheint sie in Vś 5, 8 auch das Resultat dieser Modifikation, die in einer bestimmten neuen Gestalt der aktuellen Seite der Erkenntnis bestehende Frucht der Tat, einzuschließen: „Warum nehmt ihr nicht an, daß nur die Erkenntnis sich auf Grund der Taten der (Lebewesen) so umwandelt, (daß sie Höllenwächter etc. zur Erscheinung bringt)?“ (*viññānasyaiva tat karmabhis tathā pariṇāmaḥ kasmān neṣyate*). Das Gleiche gilt für Vś 5, 13f.: „Warum nehmt ihr nicht an, daß in ebendemselben, worin das Residuum (der Tat) sich befindet, auch dessen Frucht auftritt, (indem diese Frucht nur in) eine(r) entsprechende(n) Umwandlung der Erkenntnis (besteht)?“ (*yatraiva ... vāsanā tatraiva tasyāḥ phalaṃ tādrśo viññānapariṇāmaḥ kiṃ neṣyate*). An beiden Stellen versteht sich die (nicht näher bestimmte) „Erkenntnis“ (*viññānam*) natürlich nach dem oben Gesagten am nahelegendsten im Sinne des „einschichtigen“ Erkenntnisstromes der Sautrāntikas, der durch die Tat zunächst virtuell, schließlich aber auch aktuell modifiziert wird.

b. Daß in der Vś ein „einschichtiger“ Erkenntnisstrom vorausgesetzt ist, wird auch durch die Auffassung der Vś von der Natur der sechs „inneren Bereiche“ (*āyatanāni*), d. h. der fünf Sinnesvermögen oder -organe und des ihnen analogen Denk- und Vorstellungsvermögens (*manāḥ*), gestützt. Vś 5, 27ff. heißt es: „Der ihr (entsprechende) Same, der eine besondere Umwandlung (s. o.!) erlangt hat (und) aus dem die Farbe (-oder-Gestalt) zur Erscheinung bringende Erkenntnis entsteht, dieser Same einerseits und das, was in ihr erscheint, (d. h. das gegenständliche Bild in der Erkenntnis) andererseits, diese beiden hat der Erhabene respektive als den (inneren) Bereich dieser Erkenntnis — (sc.) ‚Auge‘ — und als ihren (äußeren) Bereich — (sc.) ‚Farbe(-oder-Gestalt)‘,

---

<sup>24</sup> T 1609, p. 783 c 5.

— bezeichnet <sup>25</sup>.“ Zu dieser Deutung der Sinnesvermögen ist Vasubandhu m. E. eben deshalb gezwungen, weil er die Vijñaptimātratā in der Vś nicht auf der Basis des Erkenntnisstrom-Komplexes der Yogācārin, sondern auf der des „einschichtigen“ Erkenntnisstromes der Sautrāntikas entwickelt. Die Sinnesvermögen sind für die meisten buddhistischen Schulen nicht die grobmateriellen, sondern auf diese gestützte feinmaterielle Organe, die nicht wahrnehmbar, sondern nur erschließbar sind <sup>26</sup>. Auf der Basis des Erkenntnisstrom-Komplexes des Yogācāra war es nun trotz des Prinzips der Vijñaptimātratā — das die Reduktion alles Realen, insbesondere des Materiellen, auf ein Produkt der Erkenntnis, auf ein Erkenntnisbild, auf ein Ideelles, forderte — möglich, die Existenz wirklicher, aktueller Sinnesorgane als Voraussetzung der Sinneserkenntnis aufrechtzuerhalten, indem man sie als Bilder, als ideelle Produkte des untergründigen Ālayavijñāna bestimmte <sup>27</sup>; denn obwohl das Ālayavijñāna zunächst nur eine Art psychisches Organ und Träger oder Inbegriff der Samen (*bījaṇi*) war, wurde ihm doch schon ziemlich früh auch eine aktuelle Seite, ein Aspekt wirklichen Erkennens von etwas, zugeschrieben <sup>28</sup>. Für ein System der Vijñaptimātratā auf der Basis des „einschichtigen“ Erkenntnisstromes der Sautrāntikas hingegen war eine solche Lösung angesichts des Fehlens eines untergründigen Erkennens neben der empirisch faßbaren Erkenntnis nicht möglich, und als Bilder der empirisch faßbaren Erkenntnis

---

<sup>25</sup> *rūpapratibhāsā vijñaptir yataḥ svabījāt parināma viśeṣaprāptād utpadyate tac ca bījaṃ yatpratibhāsā ca sā te tasyā vijñaptēś cakṣūrūpāyatanatvena yathākramaṃ bhagavān abravīt.*

<sup>26</sup> Vgl. etwa Y 4, 9f.: *cakṣuḥ katamat? catvāri mahābhūtāny upādāya cakṣurvijñānaśaṃnīśrayo rūpaprasādo 'nidarśanaḥ sapratighaḥ.* („Was ist das Auge? — Eine unsichtbare, (aber) Widerstand leistende feine Materie, die auf der Grundlage der vier groben Elemente (besteht) und die Basis des Augenerkennens ist.“ — Vgl. auch ĀP, p. 161, 1f. (s. Abschn. 2, f. u. Anm. 59 des vorl. Aufsatzes).

<sup>27</sup> Als Beispiel für eine Realisierung dieser Möglichkeit mag hier die *Triṃśikā* (s. Anm. 65) genügen. Vgl. ferner Si 20 a 25ff. (Übers. v. La Vallée Poussin [s. Anm. 19], p. 235). Für eine ausführlichere Behandlung dieser Lehre und ihrer Entwicklung muß ich wieder auf die in Anm. 13 erwähnte Studie verweisen.

<sup>28</sup> Näheres wiederum in der in Anm. 13 erwähnten Arbeit.

konnten die Sinnesvermögen ja wegen ihrer Unwahrnehmbarkeit nicht gefaßt werden. Es blieb daher nichts anderes übrig, als den Begriff des Sinnesvermögens umzuinterpretieren, und Vasubandhu tat das, indem er ihn als eine Bezeichnung des die Erkenntnis unmittelbar erzeugenden Samens deutete.

Auch innerhalb des Yogācāra mußte diese Interpretation übernommen werden, wenn das Ālayavijñāna nur rein virtuell als Inbegriff der Samen gefaßt wurde. Ein solcher Fall scheint Si 19 c 12–27 <sup>29</sup> vorzuliegen. Dort wird zwar im Sinne des Yogācāra das Ālayavijñāna und das Modell des Erkenntnisstrom-Komplexes <sup>29a</sup> anerkannt, aber dennoch werden die Sinnesorgane im Sinne der Vś als die Samen der Sinneserkenntnisse interpretiert. Auffallend ist nun, daß hier das Ālayavijñāna (im Gegensatz zu den übrigen von der Siddhiḥ in diesem Zusammenhang herangezogenen Quellen <sup>30</sup>) nicht als „gleichzeitige Grundlage“ (*sahabhū āśrayaḥ*) der übrigen Erkenntnisse oder doch wenigstens des Manas — des zwischen Ālayavijñāna und empirisch faßbare Erkenntnisse eingeschobenen „siebenten Erkennens“ des Yogācāra — anerkannt wird. Dies kann vielleicht als ein Hinweis darauf verstanden werden, daß das Ālayavijñāna nach Ansicht dieser Quelle nicht neben seiner virtuellen auch eine aktuelle Seite hat <sup>31</sup>: denn „gleichzeitige Grundlage“ ist es nach Si 20 b 9 <sup>32</sup> in seiner Funktion als aktuelle Erkenntnis.

Später ist dann noch die Frage gestellt worden, ob die Sinnesorgane, wenn sie nur als Samen gefaßt werden, mit den zum Auftreten der betreffenden Erkenntnis führenden Samen der Taten zu identifizieren sind oder mit den durch die Taten bzw. ihre gereiften Samen zur Aktuali-

---

<sup>29</sup> Nach Kuei-chi (T 1830, p. 380 b 29) handelt es sich hier um die Auffassung von „Nanda und anderen“.

<sup>29a</sup> Vgl. Si 19 c 12f., wo es heißt, das Manovijñāna sei „gleichzeitige Grundlage“ (*sahabhū-āśrayaḥ*) der Sinneserkenntnisse, „weil es notwendig vorhanden ist, wenn diese aktuell auftreten“.

<sup>30</sup> Vgl. Si 20 b 6–9; 20 b 20f.; 20 c 19f.

<sup>31</sup> Dem braucht die Si 19 c 25f. gegebene Erklärung, das Manas habe keine „gleichzeitige Grundlage“, weil es einen ununterbrochenen Strom bilde und deshalb in sich selbst genügend Kraft habe und keiner Stütze bedürfe, nicht zu widersprechen.

<sup>32</sup> Vgl. auch Shu-chi (= T 1830), p. 378 a 8.

sierung bestimmten „inhaltlichen“ Samen (den *niṣyanda-vāsanāḥ* von *Triṃśikābhāṣyam* 18, 6ff.). Aus dem Text der *Vś*, die, soweit ich sehe, keinen expliziten Unterschied zwischen diesen beiden Kategorien von Virtualitäten macht, vermag ich keinen Anhaltspunkt für eine Entscheidung dieser Frage zu gewinnen. In der *Ālambanaparīkṣā*, die der *Vś* systematisch und historisch sehr nahe steht, werden die Sinnesorgane mit den „inhaltlichen“ Samen gleichgesetzt (vgl. unter f!). Später scheint man sich aber meist für die Samen der Taten entschieden zu haben, da diese wie die Sinnesorgane nach der Lehre des Abhidharma als „beeinflussende Ursache“ (*adhipatipratyayaḥ*) bestimmt sind, im Gegensatz zu den zum mindesten im Abhidharma des Yogācāra als „Hauptursache“ (*hetupratyayaḥ*) bestimmten „inhaltlichen“ Samen <sup>33</sup>.

Ähnlich wie das Sinnesorgan konnte auf der Basis des Erkenntnisstrom-Komplexes des Yogācāra trotz *Vijñaptimātratā* auch das Objekt als der empirisch faßbaren Erkenntnis vorausgesetztes dadurch aufrechterhalten werden, daß man lehrte, dem gegenständlichen Bild der empirisch faßbaren Erkenntnis liege ein entsprechendes Bild im aktuellen *Ālayavijñāna* zugrunde <sup>34</sup>. Auf der Basis des „einschichtigen“ Erkenntnisstromes hingegen war dies nicht möglich: das Objekt kann, wie die oben zitierte Stelle *Vś* 5, 27 ff. zeigt, nur als das gegenständliche Bild der empirisch faßbaren Erkenntnis gefaßt werden.

c. Auf den „einschichtigen“ Erkenntnisstrom, wie er von den Sautrāntikas vertreten wurde, verweist auch *Vś* 1, 3, wo es heißt: „*cittam*, *manah*, *vijñānam* und *vijñaptiḥ* sind Synonyme (*paryāyāḥ*).“ Im Gegensatz zu dieser Auffassung ziehen die vom Modell des Erkenntnisstrom-Komplexes ausgehenden Yogācāra-Texte die Begriffe *cittam*, *manah* und *vijñānam* häufig gerade zur Ableitung der verschiedenen Arten von Erkenntnis heran: *cittam* ist das *Ālayavijñāna*, *manah* ist das „siebente Erkennen“ — das *kliṣṭam manah* —, und *vijñānam* sind die fünf Sinnes-

<sup>33</sup> Vgl. etwa *Si* 20 a 15–17.

<sup>34</sup> Vgl. wiederum die *Triṃśikā* (s. Anm. 65), sowie für weitere Einzelheiten die in Anm. 13 erwähnte Arbeit.

erkenntnisse und die „Denkerkenntnis“ (das Manovijñāna)<sup>35</sup>. Diese dritte Gruppe wird den beiden ersten Arten von Erkenntnis auch gern als „Objekterkenntnis“ (*viṣaya-* oder *ālambana-vijñaptiḥ*) gegenübergestellt<sup>36</sup>. *vijñānam* ist also hier gleichbedeutend mit *vijñaptiḥ*. Dieser letztere Ausdruck bezeichnet aber grundsätzlich die aktuelle Erkenntnis, das wirkliche Erkennen von etwas<sup>37</sup>; von Hause aus aktuelle Erkenntnisse sind aber nur das Manovijñāna und die fünf Sinneserkenntnisse<sup>38</sup>.

Der Terminus *vijñānam* wird aber im Yogācāra — wie schon das Wort „Ālayavijñāna“ zeigt — auch in einer allgemeineren, auch auf die (zum mindesten ursprünglich) nicht aktuellen, nicht als wirklich ein Objekt erkennend bestimmten Erkenntnisse — Ālayavijñāna und Manas — anwendbaren Bedeutung verwendet. Auch *cittam* kann neben seiner speziellen Verwendung auch allgemeiner gebraucht werden. *manah* schließlich bezeichnet neben dem „siebenten Erkennen“ auch die jeweils unmittelbar vorhergehende Erkenntnis, den *samanantara-pratyayaḥ*<sup>39</sup>, und ist in diesem Sinn auch auf das Manovijñāna und die fünf Sinneserkenntnisse anwendbar<sup>40</sup>.

Aber angesichts der großen Bedeutung, die die spezielle Verwendung im Yogācāra hat, kann ein Yogācārin diese Termini doch wohl kaum

<sup>35</sup> Vgl. z. B. Abhidharmasamuccayaḥ (ed. Pradhan, Santiniketan 1950), p. 11, 25ff.; MS I, 6 u. 8; Y 11, 3ff.

<sup>36</sup> Vgl. etwa Y 11, 8; Tr. 2.

<sup>37</sup> Für eine Begründung muß ich auf die in Anm. 13 erwähnte Studie verweisen.

<sup>38</sup> Zum Ālayavijñāna vgl. Abschnitt 2, b des vorl. Aufsatzes. Der Ursprung des Manas (als siebentes Erkennen) liegt zwar noch weitgehend im Dunkeln; seine ältesten nachweisbaren Funktionen bestehen jedoch darin, daß es sinnesorgananaloge Grundlage des Manovijñāna (vgl. MS I, 7, 2) und Träger von Ichvorstellung (MS I, 7, 5 u. 6 u. I, 59, 3) ist. Ob es sich um eine buddhistische Nachbildung des Ahaṃkāra, der als psychisches Organ gefaßten Ichvorstellung des Sāṃkhya, handelt? Interessant ist jedenfalls, daß später Prajñākaragupta an einer Stelle (PVA 60, 2f.) vom *ahaṃkāralakṣaṇaṃ manah* spricht.

<sup>39</sup> MS I, 6, 1; Y 4, 10f.: *manah katamat? yac cakṣurvijñānasyānantarātītāṃ vijñānam*.

<sup>40</sup> Vgl. Abhidharmasamuccayaḥ (s. Anm. 35!) 12, 5f.: (*manah katamat? ...*) *yac ca śaṇṇāṃ vijñānānāṃ samanantaraniruddhaṃ vijñānam*.

ohne Einschränkung als Synonyme bezeichnen. Für die Sautrāntikas hingegen, die nur die sechs „Objekterkenntnisse“ — Manovijñāna und Sinneserkenntnisse — anerkennen, fällt die spezielle Bedeutung von *cittam* und *manah* sowie die auch nichtaktuelle Erkenntnisse einschließende allgemeinere Bedeutung von *viññānam* weg. Alle vier Termini beziehen sich daher hier auf schlechthin ein und dieselbe Sache, wenn sie sie auch vielleicht unter verschiedenen Gesichtspunkten aussagen. In diesem Sinne heißt es auch im Abhidharmakośaḥ: „*cittam*, *manah* und *viññānam* bezeichnen ein und dieselbe Sache <sup>41</sup>.“ „Deshalb ist das von (den Termini) *cittam*, *manah* und *viññānam* Benannte, obgleich dem Sinn (d. h. dem jeweils angesprochenen Gesichtspunkt) nach verschieden, doch der Sache nach identisch <sup>42</sup>.“

d. Beachtung verdienen im Zusammenhang mit der Frage nach den Sautrāntika-Voraussetzungen der Vś ferner die Ausführungen dieses Textes zum Problem von Anschauung und Vorstellung. Vś 8, 22–24 wendet ein Gegner ein, die Lehre, daß es nur Erkenntnis und keinen realen Gegenstand gebe, sei falsch, da die Existenz eines realen Gegenstandes von dem Erkenntnismittel „sinnliche Wahrnehmung“ oder „Anschauung“ (*pratyakṣam*) verbürgt werde; denn jedermann sei sich der Wahrnehmung realer Gegenstände bewußt. Hierauf entgegnet Vasubandhu in Vś 8, 29f.: „Wenn ... dieses Bewußtsein von der sinnlichen Wahrnehmung (in der Form) ‚dies ist von mir sinnlich wahrgenommen‘ auftritt, dann wird der Gegenstand (darin) nicht angeschaut, da er (darin vielmehr) nur durch das ‚Denkerkennen‘ (*manovijñānam*) bestimmt wird, die Augenerkenntnis hingegen zu diesem Zeitpunkt bereits vergangen ist. Wie (könnt ihr) da annehmen, ein realer Gegenstand werde sinnlich wahrgenommen <sup>43</sup>?“

Diese Stelle ist zunächst ganz allgemein ein Hinweis auf Einfluß hīnayānistischen Denkens. Offensichtlich wird ja dem Gegner folgendes zugegeben: Die Sinneserkenntnis ist, im Gegensatz zu dem reale Gegen-

<sup>41</sup> AK II, 34a: *cittam mano'tha viññānam ekārtham* ...

<sup>42</sup> AKBh 21 c 23f.

<sup>43</sup> *yadā ... sā pratyakṣabuddhir* (Text fälschlich *-buddhir na*) *bhavatīdam me pratyakṣam iti tadā na so 'rtho dṛśyate manovijñānenaiva paricchedāc cakṣurviññānasya ca tadā niruddhatvād iti katham tasya pratyakṣatvam iṣṭam*.

stände vorstellenden (*rūpādivikalpikā*, Vś 9, 7) Manovijñāna, wirklich vorstellungsfreie Anschauung; und wenn sie auch offensichtlich so „blind“ ist, so sehr in reiner Unmittelbarkeit bleibt, daß sie nicht selbst als Zeugnis dienen kann und man sich somit allzu leicht von dem sie zum Bewußtsein bringenden, aber gleichzeitig mißdeutenden Manovijñāna verführen läßt, so kann sie doch als vorstellungsfreie Anschauung nichts anderes als die Wirklichkeit, die „bloße Erkenntnis“, beinhalten: die Anschauung enthält zwar ein gegenständliches Bild, aber sie interpretiert es nicht als reales Ding, sondern läßt es in seiner Idealität (ohne allerdings, wie gesagt, diese klar zum Bewußtsein zu bringen). Eine derartige Einschränkung der „Vorstellung“ auf das Manovijñāna steht aber im Widerspruch zu der in vorherrschend mahāyānistisch bestimmten Yogācārawerken beobachtbaren Tendenz, alle weltliche Erkenntnis ausnahmslos als „unwahre Vorstellung“, als Vorstellung im Sinne eines Fingierens nichtseiender Inhalte, speziell realer Gegenstände, zu bestimmen<sup>44</sup>. Sie läßt sich dagegen recht gut mit den Lehren des Hinayāna, insbesondere auch denen des Abhidharmakośa(bhāṣyam), verbinden. Dort heißt es: „Die (fünf Sinneserkenntnisse) sind vorstellungsfrei durch (das Fehlen von) ‚Deutungs-‘ und ‚Erinnerungsvorstellung‘“ (*nirūpaṇānusmaraṇavikalpenāvikalpakāḥ*)<sup>45</sup>. Auch im Abhidharmakośaḥ fällt somit die eigentliche Vorstellung nur ins Manovijñāna: nur diesem kommen „Erinnerungsvorstellung“ (*anusmaraṇavikalpaḥ*) und „Deutungsvorstellung“ (*abhinirūpaṇavikalpaḥ*<sup>45a</sup>) zu. Den Sinneserkenntnissen hingegen fehlen diese beiden Arten von Vorstellung; sie sind insofern vorstellungsfrei. Es kommt ihnen jedoch eine „natürliche

---

<sup>44</sup> Vgl. etwa Madhyāntavibhāgaḥ I, 8ab: *abhūtaparikalpaś ca cittacaitās traidhātukāḥ*; ferner Tr 17 (s. Anm. 66). — Bei Yogācāratexten hingegen, in denen nur das Manovijñāna Vorstellung ist, die Sinneserkenntnisse hingegen nicht, liegt durchweg Hinayāna-Einfluß vor, ja, in vielen Fällen handelt es sich offenbar um gar nicht oder nur teilweise überarbeitete Hinayānatexte, etwa im Falle des 5. Kapitels des Saṃdhinirmocanasūtram (ed. Lamotte), wo erst der 6. Paragraph mahāyānistische Ideen vorträgt, oder im Falle der ersten beiden „Bhūmis“ der Yogācārabhūmiḥ, wo solche Ideen überhaupt zu fehlen scheinen.

<sup>45</sup> AK I, 33ab.

<sup>45a</sup> Vgl. AD, p. 19, Anm. 4.

Vorstellung“ (*svabhāvaikalpaḥ*) zu, welche im Abhidharmakośabhāṣyam als *vitarkaḥ* bestimmt wird <sup>46</sup>. Darunter ist aber nach Yaśomitra <sup>47</sup> vom Sautrāntika-Standpunkt aus nur eine bestimmte „geistige Aktivität“ (*cetanā*) zu verstehen, d. h. es scheint, daß die „natürliche Vorstellung“ eigentlich nichts anderes ausdrückt als das Faktum der Aktualität oder Intentionalität, die ja trotz aller Unmittelbarkeit auch der Sinneserkenntnis qua Erkenntnis zuerkannt werden muß, da die „geistige Aktivität“ (*cetanā*) — nach buddhistischer Ausdrucksweise — eine alle Erkenntnisse ohne Ausnahme begleitende erkenntnisartige Gegebenheit ist. Die Funktionen des Manovijñāna in der Viṃśatikā passen nun ausgezeichnet zu den beiden Arten von Vorstellung, welche auch nach dem Abhidharmakośaḥ nur beim Manovijñāna vorkommen: Die Tatsache, daß das Manovijñāna den Inhalt der Anschauung reflektierend zum Bewußtsein bringt <sup>48</sup>, dürfte der Tätigkeit der „Erinnerungsvorstellung“ (od. viell. besser: „Vergegenwärtigungsvorstellung“) (*anusmaranavikalpaḥ*) entsprechen. In der Tat wird das vorstellende Manovijñāna auch in der Vś (9, 7) als „mit Erinnerung (od. Vergegenwärtigung) verbunden“ (*smṛtisamprayuktā*) charakterisiert. Der Akt der Interpretation jenes Inhaltes als reale Gegebenheit hingegen ließe sich recht gut mit der „Deutungsvorstellung“ (*abhinirūpaṇavikalpaḥ*) verbinden; denn diese wird vom Abhidharmakośaḥ ausdrücklich mit der ungesammelten *prajñā* gleichgesetzt <sup>49</sup>; diese aber schließt die *drṣṭayaḥ*, die falschen Ansichten, ein <sup>50</sup>. Die Auffassung, es gebe reale Gegebenheiten, ist

<sup>46</sup> AKBh 8 b 3–5 (vgl. auch AD, p. 19, Anm. 4).

<sup>47</sup> Sphuṭārthā, p. 64 (zitiert AD, p. 19, Anm. 4).

<sup>48</sup> Diese Funktion des Manovijñāna ist schon im Vijñānakāyaḥ (T 1539) vorausgesetzt, wo es heißt: *cakṣurvijñānasamaṅgī nīlaṃ vijñāti, no tu nīlaṃ iti* (s. Frauwallner, „Abhidharmastudien“, WZKSO Bd. VIII/1964, p. 90).

<sup>49</sup> Vgl. AK I, 33 cd: „Der (*abhinirūpaṇavikalpaḥ*) und der (*anusmaranavikalpaḥ*) sind (respektive) die mit dem Mano(vijñāna) verbundene *prajñā*, soweit sie ungesammelt ist, und die gesamte mit dem Manovijñāna verbundene Erinnerung“ (*tau prajñā mānasi vyagrā (= vikiṣṭā; vgl. AKBh 8 b 6f.: = asamāhitā) smṛtiḥ sarvaiva mānasi*).

<sup>50</sup> Dies geht z. B. aus AK I, 41 cd hervor: „Das mit den 5 Sinneserkenntnissen zugleich entstandene Wissen (*dhīḥ*) ist nicht (falsche) Ansicht (*drṣṭiḥ*) ...“; *dhīḥ* steht hier, wie AKBh 10 c 5 und AD, Vers 42 cd, zeigt, anstelle von *prajñā*.

aber eine solche falsche Ansicht, wenn auch nur nach der Auffassung des Mahāyāna <sup>51</sup>; aber bezüglich der Wertung der realen Gegebenheiten hat ja die Vś durch die Annahme der Vijñaptimātratā den Boden des Hīnayāna verlassen (vgl. auch Vś 1, 2); denn die Vijñaptimātratā beinhaltet die „Wesenlosigkeit der (realen) Gegebenheiten“ (*dharmānairātmyam*, vgl. Vś 6, 9–11), welche schon nach der Bodhisattvabhūmiḥ (ed. Wogihara, p. 38) das charakteristische theoretische Lehrstück des Mahāyāna gegenüber dem Hīnayāna darstellt.

Die obige Stelle (Vś 8, 29f.) enthält aber darüber hinaus auch einen Hinweis auf das Vorausgesetztsein eines „einschichtigen“ Erkenntnisstromes. Aus ihr geht nämlich klar hervor, daß nach Ansicht der Vś die Vorstellung (das Manovijñāna) auf die Anschauung (die Sinneserkenntnis) folgt. Das bestätigt auch Vś 9, 6f., wo es heißt, das vorstellende Manovijñāna entstehe aus der Sinneserkenntnis. Diese Betonung der Sukzessivität von Sinneserkenntnis und Manovijñāna, von Anschauung und Vorstellung, spricht dafür, daß nicht nur der Einfluß einer Hīnayāna-Schule ganz allgemein, sondern der Einfluß einer Hīnayāna-Schule, die, wie die Sautrāntikas, den „einschichtigen“ Erkenntnisstrom vertrat, in Rechnung zu stellen ist. Denn nach der Auffassung des 5. Kapitels des Saṃdhinirmocanasūtram <sup>52</sup>, das die Position des Erkenntnisstrom-Komplexes vertritt (und eben deshalb wahrscheinlich aus Mahāsaṃghika-Kreisen stammt <sup>53</sup>), ist das vorstellende Manovijñāna grundsätzlich mit den Sinneserkenntnissen gleichzeitig <sup>54</sup>. Umgekehrt lehren die beiden ersten „Bhūmis“ der Yogācārabhūmiḥ <sup>52</sup>, die möglicherweise aus Mahīśāsaka-Kreisen stammen und deshalb — zum mindesten in den älteren Schichten <sup>55</sup> — den einschichtigen Erkenntnisstrom

---

<sup>51</sup> Dadurch, daß die Vś mit dem Mahāyāna die Auffassung, es gebe reale Gegebenheiten, zu einer falschen Ansicht erklärt, dehnt sie natürlich den Bereich derjenigen Manovijñānas, welche Vorstellung im Sinne des Verbundenseins mit einer falschen Ansicht, oder falsche Vorstellung, sind, gegenüber dem Hīnayāna erheblich aus.

<sup>52</sup> Vgl. Anm. 44.

<sup>53</sup> Vgl. Anm. 19.

<sup>54</sup> Vgl. etwa Saṃdhinirmocanasūtram (ed. Lamotte, Louvain/Paris 1935), p. 56, 6–8.

<sup>55</sup> An anderen (aber wahrscheinlich späteren) Stellen allerdings scheint

voraussetzen <sup>56</sup>, wie die Vś Sukzessivität von (vorstellungsfreier) Sinneserkenntnis und (vorstellendem) Manovijñāna: „Wenn eine Augenerkenntnis entstanden ist, lassen sich drei Erkenntnisse beobachten, u. zw. der Reihe nach: 1. eine unvermittelt auftretende (*aupanipātikam*), 2. eine untersuchende (*paryeṣakam*) und 3. eine Gewißheit beinhaltende (*niścitam*). Dabei ist die erste die Augenerkenntnis selbst, die beiden (übrigen) sind Manovijñānas“ (Y 10, 2f.). „Von diesen beiden Manovijñānas, dem untersuchenden und dem Gewißheit beinhaltenden, wird das Objekt vorgestellt (*vikalpyate*)“ (Y 58, 18f.).

e. Im Zusammenhang mit dem im vorigen aufgezeigten Sautrāntika-Einfluß ist schließlich auch das Hervortreten rein philosophischer Begründungen der Vijñaptimātratā in der Vś zu beachten: In den klassischen Yogācārā-Werken stammen die meisten Gründe für die Vijñaptimātratā aus der Versenkungs- und Erlösungslehre (vgl. etwa MS II, 14 u. 14<sup>b</sup>), in der Vś hingegen nimmt die Widerlegung eines realen Objektes (als Affektionsursache der Erkenntnis) auf der Basis der Alternative Atome-Ganzes den größten Raum ein (Vś 6, 22—8, 22).

f. Die im vorigen aus dem Text der Vś selbst erhärtete Deutung läßt sich noch durch den Hinweis stützen, daß eine solche Vijñaptimātratā auf Sautrāntika-Voraussetzungen von einer ganzen Tradition vertreten wird, die ihren Ausgangspunkt in Dignāgas Pramāṇasamuccaya (I, 9—12) hat und vor allem von Dharmakīrti (vgl. den folgenden Absatz!) entwickelt wird. Das Bindeglied zur Vś ist dabei Dignāgas Ālambanaparikṣā. In offensichtlichem Anschluß an die Vś kommt dieser Text durch die Widerlegung einer realen Affektionsursache der Erkenntnis auf der Basis der Alternative Atome-Ganzes zum „Idealismus“ (der Ausdruck „Vijñaptimātratā“ tritt in der ĀP nicht auf!) und läßt als Objekt der Erkenntnis lediglich ein ideelles gegenständliches

---

durch die Einführung des (allerdings noch nicht als aktuelle Erkenntnis gefaßten) Ālayavijñāna bereits eine erste Auflösung des einschichtigen Erkenntnisstromes vorzuliegen.

<sup>56</sup> Y 58, 13f. heißt es (im Gegensatz zu Saṃdhinirmocanasūtram V, 5), daß niemals mehrere Sinneserkenntnisse gleichzeitig auftreten. Auch von einem mit der Sinneserkenntnis gleichzeitigen Manovijñāna ist im Gegensatz zum 5. Kapitel des Saṃdhinirmocanasūtram nirgendwo die Rede.

Bild, als Ursache dieses gegenständlichen Bildes in der Erkenntnis nur eine entsprechende Virtualität — es handelt sich hier allerdings um eine „inhaltliche“ Virtualität, nicht um das Residuum einer Tat — gelten. Wie in der *Vś* ist auch in der *ĀP* im Rahmen der Erzeugung dieser Virtualität nur von einer (nicht näher bestimmten) „Erkenntnis“ (*viññānam*) die Rede: „Das gegenständliche Bild (in der Erkenntnis) ruft eine Fähigkeit hervor, die die Erkenntnis zu ihrer Grundlage hat und zur Entstehung einer ihr entsprechenden Wirkung (d. h. eines neuen gegenständlichen Bildes in der Erkenntnis) führt“ (so *’rthābhāṣaḥ svānurūpakāryotpattaye śaktiṃ viññānādhārāṃ karoti ...*)<sup>57</sup>. Und wie in der *Vś* ist diese nicht näher bestimmte „Erkenntnis“ nicht, wie Hsüan-tsang es in seiner chinesischen Übersetzung (T 1624, p. 888 c 26) tut<sup>58</sup>, im Sinne des *Ālayaviññāna* der *Yogācārins* zu deuten, sondern im Sinne des „einschichtigen“ Erkenntnisstromes der *Sautrāntikas*. Hierfür spricht — abgesehen von dem Terminus *śaktiḥ*, der häufig in *Sautrāntika*-Texten, aber nur selten bei den *Yogācārins* auftritt — die Tatsache, daß die Sinnesvermögen mit der jeweils zur Entstehung der gegenständlichen Bestimmtheit in der Erkenntnis führenden „Fähigkeit“ identifiziert werden: „Was die Natur einer Fähigkeit hat (d. h. die im vorigen erwähnte Fähigkeit, die das gegenständliche Bild in der neuen Erkenntnis hervorruft), das kann auch das Sinnesvermögen sein. (Denn) das Sinnesvermögen kann aus seiner Wirkung (sc. der Sinneserkenntnis) (nur) als die Natur einer Fähigkeit habend erschlossen werden, nicht aber als (fein-)materiell (*bhautikam*). Und es spricht nichts dagegen, daß diese (das Sinnesorgan darstellende Fähigkeit) in der Erkenntnis ist (und somit mit obiger Fähigkeit identifiziert werden kann)<sup>59</sup>.“ Ferner greift *Dignāga* bei dem Versuch, das Objekt trotz seiner Idealität als wirkliche Ursache, als der jeweiligen Erkenntnis vorausgesetzt, zu fassen, auf das gegenständliche Bild der vorhergehenden gleichartigen Er-

<sup>57</sup> *ĀP* 160, 18–20 = 160, 30f.

<sup>58</sup> Desgleichen Frauwallner, ‘*Dignāgas Ālambanaparīkṣā*’, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 37/1930, p. 190.

<sup>59</sup> *ĀP* 160, 23ff.: ... *nus pa yi / ŋo bo gañ yin dbaṅ po ‘aṅ yin || dbaṅ po ni raṅ gi ‘bras bu las nus pa ‘i ŋo bo ŋid du rjes su dpag gi ‘byuṅ ba las gyur pa ŋid du ni ma yin no || de yaṅ rnam rig la mi ‘gal | ...*

kenntnis zurück, nicht, wie der Yogācāra, auf das gleichzeitige gegenständliche Bild im Ālayavijñāna: „Oder aber (d. h. wenn man nicht zugeben will, daß das eigene gegenständliche Bild eines Erkenntnis- augenblickes dessen Objektursache sein könne): (das gegenständliche Bild in einem bestimmten Erkenntnis- augenblick) ist (Objektursache eines späteren Erkenntnis- augenblickes, u. zw.) mittelbar, indem es (im Erkenntnisstrom) eine Fähigkeit deponiert (die ein entsprechendes gegenständliches Bild in einer späteren Erkenntnis hervorruft)“<sup>60</sup>. Auch dies erscheint als ein Hinweis darauf, daß die ĀP nicht den Erkenntnisstrom-Komplex des Yogācāra, sondern den „einschichtigen“ Erkenntnisstrom der Sautrāntikas voraussetzt.

Ein schönes Beispiel für Idealismus auf der Basis des „einschichtigen“ Erkenntnisstromes der Sautrāntikas bei Dharmakīrti ist Pramāṇavārtika III, 396—397 (Verszählung nach PVA). Dharmakīrti will dort zeigen — vgl. auch Vers. 393—394! —, daß die Schlußfolgerung von Rauch auf Feuer auch ohne Annahme realer Gegenstände — also auf der Basis der Vijñaptimātratā (vgl. PVA 416, 14f.) — auf Grund der festen Verbindung bestimmter Erkenntnisse möglich ist: „Auch in diesem Fall könnte (es doch so sein, daß) die Erkenntnis, in der Rauch erscheint, nicht (reales) Feuer erschließen läßt, sondern nur (die Tatsache, daß) das Residuum einer Erkenntnis, in der Feuer erscheint, (genügend) Intensität für eine Aktualisierung besitzt. (Denn) nur ein Erkenntnisstrom, der ein für die (Erzeugung einer Feuererkenntnis) geeignetes Residuum enthält, manifestiert eine Erkenntnis, in der Rauch erscheint ...“ (*tatrāpi dhūmābhāsā dhīḥ prabodhapatuvāsanām / gamayed agninirbhāsāṃ dhiyam eva na pāvakam || tadyogyavāsanāgarbha eva dhūmāvabhāsinīm / vyanakti cittasamātāno dhiyam ...*). Das Ālayavijñāna kommt bei Dharmakīrti anscheinend nur an einer einzigen Stelle vor. Pramāṇavārtika III, 522 heißt es: „Obgleich verschiedenartige Erkenntnisse gleichzeitig entstehen (können), (kommt es doch vor, daß) aus dem Ālayavijñāna (nur eine Erkenntnis) entsteht, die übrigen (aber) nicht, weil (das Ālayavijñāna) durch eine besonders

<sup>60</sup> ĀP 160, 16f. = 160, 28f.: *atha vā śaktyarpaṇāt kramāt*; Ergänzungen nach dem Kontext.

intensive Erkenntnis unfähig gemacht worden ist, (die übrigen zu erzeugen) <sup>61</sup>.“ Dieser Vers soll aber, wie aus dem Zusammenhang klar hervorgeht <sup>62</sup>, lediglich zeigen, daß man auch auf der Basis des Yogācārasystems und seines Erkenntnisstrom-Komplexes nicht ohne die Kausalität der vorhergehenden (empirisch faßbaren) aktuellen Erkenntnis — des „*samanantara-pratyayaḥ*“ — auskommt. Daraus folgt aber keineswegs, daß Dharmakīrti selbst diese Voraussetzungen des Yogācāra billigt. Der Kommentator Prajñākaragupta allerdings scheint die Yogācāra-Position des Erkenntnisstrom-Komplexes und des Ālayavijñāna als eine Alternative zur Position des einschichtigen Erkenntnisstromes der Sautrāntikas zu akzeptieren. Auf den Einwand, daß angesichts des entscheidenden Einflusses der vorhergehenden aktuellen Erkenntnis das Ālayavijñāna überflüssig sei (PVA 457, 26f.), erwidert er zwar zunächst: „Halten wir uns mit dem Ālayavijñāna nicht länger auf (*āstām iyam ālayavijñānacintā*)!“ Man könnte ergänzen: „Wir brauchen es schließlich gar nicht, da wir unseren Idealismus auf der Basis des „einschichtigen“ Erkenntnisstromes entwickeln.“ Prajñākaragupta fügt aber dann hinzu: „Oder aber: Das (Ālayavijñāna) ist als Träger des Residuums (einer früheren Erkenntnis, das dem *samanantara-pratyayaḥ* die besondere Fähigkeit, eine jener früheren Erkenntnis gleichartige Erkenntnis zu erzeugen, verleiht (vgl. 102, 4f.), angenommen worden, so daß sich der (obige) Fehler (daß es überflüssig sei) nicht (ergibt)“ (*vāsanādhāratayā vā parikalpitaṃ tad iti na doṣaḥ*). Auch sonst läßt Prajñākaragupta gelegentlich die Yogācāra-Position

---

<sup>61</sup> *sakṛd vijātiyajātāv apy ekena paṭīyasā / cittenāhitavaigūṇyād ālayān nānyasambhavaḥ*; für *āhitavaigūṇyāt* hat die tib. Übers. des PVA (Bstan-'gyur, Gtan-tshigs The 138 b 2) *nus pa ṅams par byas pa<sup>i</sup> phyir* (Karmadhāraya!); besser ist aber wohl die Wiedergabe der tib. Übers. des Kommentars des Ravigupta (Bstan-'gyur Phe 203 b 3f.) mit *nus pa med par byas pa can* (Bahuvrīhi).

<sup>62</sup> Im Vorhergehenden heißt es: „Eine Erkenntnis (kann) nicht (entstehen) ohne (die Mitwirkung) der vorhergehenden Erkenntnis; denn es kommt nicht vor, daß eine Erkenntnis (eines bestimmten Gegenstandes) entsteht, wenn die (vorherige) Erkenntnis durch ihre Hinneigung zu einem anderen Gegenstand (zur Erzeugung einer Erkenntnis des erstgenannten Gegenstandes) unfähig ist“ (*na ... dhīḥ prāgdhiyā vinā / anyārthāsaktivigūṇe jñāne jñānodayāgateḥ*).

des (das Modell des Erkenntnisstrom-Komplexes einschließenden) Ālayavijñāna als Alternative zum „einschichtigen“ Erkenntnisstrom der Sautrāntikas zu (vgl. etwa PVA 142, 30, wo er *āśrayasya* mit *citta-saṃtānasya ālayasya vā* erklärt). Prajñākaragupta steht also gewissermaßen über dem Gegensatz von Sautrāntika- und Yogācāra-Voraussetzungen der Vijñaptimātratā; aber er ist sich der Verschiedenheit dieser Voraussetzungen klar bewußt.

### 3.

Gestützt durch dieses Faktum einer in letzter Instanz auf die Vś zurückgehenden Tradition der „Sautrāntika-Vijñaptimātratā“ dürfte das Ergebnis, daß in der Vś die Vijñaptimātratā auf der Basis des „einschichtigen“ Erkenntnisstromes der Sautrāntikas entwickelt wird, endgültig gesichert sein. Damit hat sich aber ergeben, daß das System der Vś von dem der Trīṃśikā wesentlich verschieden ist; denn die Trīṃśikā vertritt ohne jeden Zweifel wie der Yogācāra die Gleichzeitigkeit mehrerer Erkenntnisse<sup>63</sup> und das Ālayavijñāna<sup>64</sup>. Insofern letzteres auch eine aktuelle Seite hat, auch wirkliches Erkennen von etwas ist, brauchen die Sinnesorgane nicht auf Samen reduziert zu werden; sie sind vielmehr aktuelle, vom Ālayavijñāna als seine Bilder produzierte Gegebenheiten<sup>65</sup>. Die Tr bezeichnet ferner nicht nur das Manovijñāna, sondern alle aktuellen Erkenntnisse als Vorstellung im Sinne des Fingierens von Nichtexistentem, d. h. von (Ich und) realen Gegebenheiten<sup>66</sup>. Die Voraussetzungen, auf denen die Vijñaptimātratā in der

<sup>63</sup> Tr 15–16.

<sup>64</sup> Tr 2–5a.

<sup>65</sup> Tr 3 ab: „Dem (Ālayavijñāna) kommt ferner ein unbewußtes Erkennen der ‚Aneignung‘ und der ‚Stätte‘ zu“ (*asamviditakopādisthānavijñaptikaṃ ca tat*). Die „Aneignung“ umfaßt nach dem 51. Kap. der Yogācārabhūmi (T 1579, p. 580 a 5f. das Residuum des Haftens an der vorgestellten Natur (*parikalpitasvabhāvābhīniveśavāsanā*) sowie die materiellen Sinnesvermögen (d. h. die Sinnesvermögen mit Ausnahme des „*mana-indriyam*“) nebst ihrer Grundlage (d. h. dem Körper). Die „Stätte“ ist – vgl. ib. Z. 4 u. 7f. – die Außenwelt. Vgl. auch Sthiramati, Trīṃśikābhāṣyam p. 19, 6–8.

<sup>66</sup> Vgl. Tr 17: *vijñānapariṇāmo 'yaṃ* (d. h., wie weiter unten gezeigt werden wird, alle aktuellen Erkenntnisse) *vikalpo; yad vikalpyate | tena, tan nāsti* ...; vgl. ferner Tr 20.

Tr vorgetragen wird, sind also eindeutig die des Yogācāra und unterscheiden sich insofern wesentlich von denen der Vś. Dieser grundsätzliche Unterschied zwischen den Systemen von Vś und Tr ist bisher nicht klar erkannt worden <sup>67</sup>.

Aber die der Vś zugrundeliegende Sautrāntikalehre vom (einschichtigen) Erkenntnisstrom und seiner „Umwandlung“ (*pariṇāmaḥ*) hat auch in der Tr deutliche Spuren hinterlassen. Gleich zu Anfang heißt es: „Das (unberechtigte) Reden <sup>68</sup> von einem Ich und von (realen) Gegebenheiten, welches in mannigfacher Weise stattfindet, bezieht sich auf eine Umwandlung des Erkennens“ (*ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate | vijñānapariṇāme 'sau*). Der hier auftretende Begriff *vijñānapariṇāmaḥ* ist von der europäischen Forschung bisher nicht richtig gedeutet worden <sup>69</sup>. Von der Vś her ist er jedoch ohne große

---

<sup>67</sup> So setzt beispielshalber Frauwallner für Vś und Tr ein einheitliches System voraus (PhB, p. 352: „Im einzelnen ergibt die in den beiden Werken enthaltene Lehre etwa folgendes Bild ...“), und La Vallée Poussin unterschiebt der Vś explizite die Lehre vom Ālayavijñāna („Note sur l'Ālaya“, *Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol. 3, p. 167 [Absatz b]), obgleich er den Unterschied zwischen Vś und Tr in der Frage der Sinnesorgane bemerkt hat (ib. p. 165).

<sup>68</sup> Sthiramati erklärt *upacāraḥ* mit *prajñaptiḥ* (*Triṃśikābhāṣyam* 15, 20f.). Ich glaube nicht, daß der Ausdruck *upacāraḥ* an dieser Stelle terminologisch besonders belastet ist. Er bedeutet ganz einfach die alltägliche Redeweise, die eben deshalb, weil sie die Idealität ihrer Grundlage nicht berücksichtigt, ungenau, unberechtigt, ist. Im Rahmen des Systems der Tr wäre der *upacāraḥ* wohl als eine besonders explizite Aktivität der Vorstellung (*vikalpāḥ*) zu deuten. — Auch in der Bodhisattvabhūmiḥ (etwa p. 45f.) wird von einer Grundlage des Redens von realen Gegebenheiten gesprochen; aber im Gegensatz zur Tr ist diese Grundlage in der Bodhisattvabhūmiḥ das Absolute, die „Soheit“ (*tathatā*) (vgl. Bodhis. bh., p. 41).

<sup>69</sup> Frauwallner beispielsweise paraphrasiert den Begriff „*vijñānapariṇāmaḥ*“ mit „Erscheinungsformen des Erkennens“ (PhB, pp. 352, 10ff. u. 384, 4), was man, da er keine nähere Erklärung gibt, im Sinne von „Arten von Erkenntnis“, „konkrete Formen, in denen Erkenntnis vorkommt“ zu verstehen geneigt ist. Eine solche Auffassung übersieht aber die in dem Begriff „*pariṇāmaḥ*“ eingeschlossene Differenz von Ausgangspunkt und Resultat. Hacker, der in seinem „Vivarta“ (Ak. d. Wiss. u. d. Lit. (Mainz), Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Kl., Jahrg. 1953, Nr. 5), p. 218f., auf Tr 18 eingeht, beachtet zwar diese Differenz zwischen Resultat (sc. den aktuellen Erkenntnissen) und Ausgangspunkt (sc. dem sich umwandelnden Erkennen) und bestimmt letzteres — im Sinne von Tr 2cd mit Recht (vgl. den über-

Schwierigkeiten verständlich. Man muß sich lediglich vergegenwärtigen, daß an zwei Stellen der Vś die „Umwandlung der Erkenntnis“ nicht bloß den Prozeß der virtuellen Umwandlung des Erkenntnisstromes, des Heranreifens der Samen, bedeutete, sondern auch das Resultat dieses Prozesses, die dadurch hervorgerufene besondere Gestalt der

---

nächsten Absatz des vorl. Aufsatzes) — als das Ālayavijñāna. Aber er deutet die „Umwandlung“ des Ālayavijñāna, deren Resultat die aktuelle Erkenntnis ist, fälschlich als einen illusorischen Vorgang (op. cit., p. 219, Z. 20) und unterschiebt damit eine in der Tr (und in der gesamten Yogācāraschule mit Ausnahme vielleicht der synkretistischen Richtung des Lankāvatārasūtram) nicht nachweisbare Wirklichkeitsdifferenz zwischen Ālayavijñāna und aktuellen Erkenntnissen. Eine Wirklichkeitsdifferenz bestünde nur zwischen dem (auch das Ālayavijñāna einschließenden) endlichen Erkennen und dem von manchen Yogācārins — möglicherweise auch von der Tr — als Geist gefaßten Absoluten, das gelegentlich als „(reines) Erkennen“ ([amala-]vijñānam) bezeichnet wird (vgl. etwa T 1587, p. 62 c 19f.; Traikālyaparīkṣā Vers 33 [s. Frauwallner, 'Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung', WZKSO Bd. III/1959, p. 152]); hier allein könnte, wie der soeben genannte Vers der Traikālyaparīkṣā Dignāgas zeigt, die advaitische Kategorie der Scheinentfaltung (*vivartah*) angewendet werden. Einer Deutung des sich umwandelnden Erkennens der Tr im Sinne jener absoluten Geistigkeit (vgl. etwa Cammann, 'Das System des Advaita nach der Lehre Prakāśātman' [Wiesbaden 1965], p. 150f.) widerspricht aber das eindeutig auf die virtuelle Seite des endlichen Erkennens bzw. des Ālayavijñāna hinweisende Attribut *sarvabījam* in Tr 18. — Eine (im Sinne von Tr 2 cd richtige) Erklärung des *vijñānaparīṇāmaḥ* der Tr als Umwandlung des Ālayavijñāna gibt auch D. S. Ruegg in seinem Aufsatz „On the Term *buddhiviparīṇāma* and the Problem of Illusory Change“ (Indo-Iranian Journal, Vol. II/1958), p. 278f., und er faßt diese Umwandlung — obgleich er ihr Wesen nicht näher erklärt — richtig als nichtillusorische, als „real“ (op. cit., p. 258, 28). In Anm. 21 des angeführten Aufsatzes erwägt Ruegg allerdings, ausgehend von der zum mindesten von einem Teil der tibetischen Tradition (vgl. auch die tib. Übers. v. Sthiramatis Triṃśikābhāṣyam, Bstan-'gyur Si 170 b 8 u. 171 a 3) gestützten Emendation des „*vijñānaparīṇāmo*“ von Tr 1 c in „*vijñānaparīṇāmo*“, die Möglichkeit, daß Tr 1 a–c die Lehre „of the transformation . . . of the real *vijñāna* in the form of an unreal *upacāra*“ (op. cit., p. 279, 33–35) ausdrückt. Aber selbst wenn man sich dieser Emendation gegen Sthiramati (Triṃśikābhāṣyam 16, 24f.; vgl. Ruegg, op. cit., p. 279, 7ff.) und Hsüang-tsang (Si 1 a 18) anschließen wollte, so ist doch der — im wesentlichen mit der „Vorstellung“ (*vikalpah*), d. h. der aktuellen Erkenntnis, gleichzusetzende (vgl. Anm. 68) — *upacārah* trotz seiner Unwahrheit nicht unwirklich, zum mindesten nicht unwirklicher als das (Ālaya-)Vijñāna. Unwirklich ist bloß das Vorgestellte (vgl.

aktuellen Erkenntnis, einschloß. In der obigen Tr-Stelle ist nun nur dieses Resultat des Umwandlungsprozesses der, virtuellen Seite des Erkenntnisstromes gemeint, also die verschiedenen Ausprägungen der aktuellen Erkenntnis. Tr 18 heißt es nämlich: „Die Erkenntnis enthält alle Samen; ihre Umwandlung (hier als Prozeß gefaßt!) erfolgt kraft gegenseitiger (Einwirkung) <sup>70</sup> in dieser oder jener Weise, so daß diese oder jene Vorstellung entsteht“ (*sarvabījaṃ hi vijñānaṃ parināmas tathā tathā / yāty anyonyavaśād yena vikalpaḥ sa sa jāyate*). In Vers 17 war aber das Ergebnis dieses Vorganges der „Umwandlung“ — die verschiedenen Vorstellungen — mit der „Umwandlung des Erkennens“ gleichgesetzt worden, so daß diese sich als nur das Resultat bezeichnend erweist. In Tr 1 a—c ist allerdings mit „(Resultat der) Umwandlung des Erkennens“ vor allem das gegenständliche Bild dieser Vorstellung gemeint, doch ist das lediglich eine spezielle Akzentuierung <sup>71</sup>.

---

Tr 17), sc. Ich und (reale) Gegebenheiten. Die Relation des *parināmaḥ* besteht aber nicht zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten, sondern zwischen dem (Ālaya-)Vijñāna (d. h. seiner virtuellen Seite) und der Vorstellung.

<sup>70</sup> Nach Sthiramati (*Triṃśikābhāṣyam* 36, 13ff.) deutet dieser Ausdruck an, daß die aus der Umwandlung der virtuellen Seite der Erkenntnis resultierende aktuelle Erkenntnis ihrerseits wieder eine Umwandlung der virtuellen Seite der Erkenntnis veranlaßt. Die Siddhiḥ Hsüan-tsangs (Si 40 a 13f., 17f. u. 10—13) interpretiert den Ausdruck *anyonyavaśāt* im Sinne einer gegenseitigen Unterstützung der aktuellen Gegebenheiten: eine bestimmte aktuelle Gegebenheit resultiert aus einer Umwandlung des betreffenden Samens, d. h. seinem Heranreifen, und dieses bedarf der Unterstützung von Seiten bestimmter aktueller Faktoren. Wie dem auch sei: der Ausdruck *anyonyavaśāt* enthält durch die in ihm angesprochene Gegenseitigkeit, die sich in dieser elliptischen Form in den im übrigen nur eine Richtung der Ursächlichkeit ausdrückenden Satz nur schwer einfügen läßt, eine stilistische Härte. Oder darf man vielleicht *anyonya-* wie in älteren Schichten des buddhistischen Sanskrit (vgl. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, s. v. *anyonya*) als „jeweils andere“, „verschiedene“ verstehen und den Ausdruck mit „kraft jeweils anderer (Mitursachen)“ übersetzen?

<sup>71</sup> Zu Schwierigkeiten führt diese unterschiedliche Nuance erst mit der in der Siddhiḥ Hsüan-tsangs greifbaren Umdeutung des *vijñānaparināmaḥ* im Sinne einer Relation innerhalb des einzelnen aktuellen Erkenntnisaugenblickes (vgl. Anm. 73).

Die zugleich als Vorstellung bestimmte „Umwandlung des Erkennens“ ist nun nach Tr 1d—2b dreifach, indem sie in Ālayavijñāna, Manas und die sechs „Objekterkenntnisse“<sup>72</sup>, d. h. aber in die acht Erkenntnisse des Yogācāra, zerfällt. Auf diese Weise erscheint der Erkenntnisstrom-Komplex des Yogācāra in der Tr als eine Unterfächerung der aktuellen Seite des nunmehr nicht mehr einschichtigen, aber doch als eine Art übergeordneter Einheit weiterbestehenden einheitlichen Erkenntnisstromes der Sautrāntikas, aus dessen virtueller Seite jene aktuellen Erkenntnisse durch das Reifen der Samen, das zugleich als eine (virtuelle) Umwandlung des einheitlichen Gesamtstromes gefaßt wird, hervorgehen. Man könnte dieses Modell vielleicht als das eines „mehrschichtigen“ Erkenntnisstromes bezeichnen.

Nach Tr 2cd (... *ālayākhyam vijñānam ... sarvabījakam*) ist aber das Ālayavijñāna Träger aller Samen. Im Sinne dieser Stelle müßte dann auch die „alle Samen enthaltende Erkenntnis“ von Tr 18 mit der virtuellen Seite des Ālayavijñāna identifiziert werden, und aus seiner Umwandlung (als Prozeß) würden dann die sieben übrigen Erkenntnisse sowie es selbst, d. h. seine aktuelle Seite, resultieren. In diesem Sinne erklärt auch Sthiramati den *vijñānapariṇāmaḥ* der Tr. In seinem Kommentar zu Tr 18 (*Triṃśikābhāṣyam* (s. Tr), p. 36, 14—15) ergänzt er den Ausdruck zu *ālayavijñānapariṇāmaḥ* (allerdings dort im Sinne des Prozesses gebraucht). Vgl. ferner *Triṃśikābhāṣyam* 16, 1 ff.: „Was ist diese ‚Umwandlung‘? Eine Veränderung (*anyathātvam*). Eine Umwandlung besteht darin, daß gleichzeitig mit dem Vergehen der ursächlichen momentanen Phase (*kṣaṇaḥ*) eine von der ursächlichen momentanen Phase verschiedene Wirkung (lies: *kāraṇakṣaṇavilakṣaṇakāryasya*) zustande kommt. Dabei entsteht durch das Anwachsen des Residuums der Vorstellung eines Ich usw. (*ātmādivikalpavāsanāparipoṣāt*) und durch das Anwachsen des Residuums der Vorstellung von (realen Gegebenheiten) — Farbe(-oder-Gestalt) usw. — (*rūpādivikalpavāsanāparipoṣāt*) aus dem Ālayavijñāna eine Vorstellung, in der ein Ich usw. erscheint (*ātmādinirbhāso vikalpaḥ*), bzw. (eine Vorstellung,) in der (reale Gegebenheiten) — Farbe(-oder-

<sup>72</sup> Vgl. Abschn. 2, c des vorl. Aufsatzes.

Gestalt) usw. — erscheinen“<sup>73</sup>. Diese Deutung, die ganz im Sinne des Erkenntnisstrom-Komplexes des Yogācāra wäre, ist zweifellos möglich. Aber sie erklärt nicht die gerade angesichts des textlich eindeutigen Befundes der Vś bedeutsame Tatsache, daß in Tr 18 nur vom *viññānam* und gerade nicht vom Ālayavijñāna, und in Tr 17 von einer Umwandlung des „*viññānam*“ und nicht des Ālayavijñāna die Rede ist. Das System der Tr enthält also in diesem Punkte eine Spannung zwischen dem vom Yogācāra her vorgegebenen Modell des Erkenntnisstrom-Komplexes und einer dem Verfasser der Tr eigentümlichen Neigung zur Einheit des Erkenntnisstromes im Sinne der Sautrāntikas.

#### 4.

Trotz aller Unterschiede berühren sich also die Systeme von Vś und Tr durch die in beiden Werken nachweisbare Wirksamkeit der Sautrāntika-Vorstellung von der Einheitlichkeit des Erkenntnisstromes. Die Unterschiede ergeben sich dadurch, daß diese Vorstellung im Falle der Vś die einheitliche Basis des Systems, in der Tr hingegen bloß ein Moment ausmacht. Aber das Auftreten dieser Vorstellung im Rahmen eines Systems der Vijñaptimātratā ist so charakteristisch, daß hinsichtlich der Identität des Verfassers der beiden Werke kein Zweifel möglich ist. Die Wirksamkeit der Sautrāntika-Vorstellung vom einheitlichen Erkenntnisstrom erweist darüber hinaus die Identität des Verfassers von Vś und Tr mit dem Verfasser des Abhidharmakośaḥ und der Karmasiddhiḥ. Karmasiddhiḥ und Vś zeigen, wie sich der ursprüngliche Sarvāstivādin und spätere Sautrāntika beim Durchdenken des Problems der Vergeltung der Taten und des damit zusammenhängenden Problems der Kontinuität des Erkenntnisstromes zur Annahme des Ālayavijñāna, und beim Durchdenken der Möglichkeit

---

<sup>73</sup> Auch die Siddhiḥ des Hsüan-tsang faßt im Kommentar zu Tr 18 das sich umwandelnde Erkennen als die im Ālayavijñāna enthaltenen Samen (Si 40 a 3ff.). An den übrigen Stellen interpretiert die Siddhiḥ den *viññānapariṇāmaḥ* der Tr jedoch ganz anders: als eine Relation innerhalb des einzelnen aktuellen Erkenntnis Augenblickes unter Voraussetzung der Lehre von den „Teilen“ der Erkenntnis. Auf Einzelheiten muß ich in diesem Rahmen verzichten.

eines realen Objektes als Affektionsursache der Erkenntnis zur Annahme der Vijñaptimātratā gezwungen sah. Damit hatte Vasubandhu aber die beiden charakteristischsten Begriffe des Yogācārasystems akzeptiert. Es war daher nur eine letzte Konsequenz, wenn Vasubandhu schließlich mit der Tr ganz zum Yogācāra übertrat. Doch auch in der Tr konnte er, wie sich gezeigt hat, sein Sautrāntika-Erbe nicht völlig verleugnen.

Mit diesem Nachweis, daß der Verfasser des Abhidharmakośa schließlich Yogācārin wurde, ist jedoch keineswegs gesagt, daß nun alle unter dem Namen Vasubandhu überlieferten Yogācārawerke eben diesem Vasubandhu zugeschrieben werden müßten und somit Frauwallners These, Vasubandhu, der Verfasser des Abhidharmakośaḥ, sei von Vasubandhu, dem Bruder Asaṅga, zu unterscheiden, falsch sei. Frauwallner selbst ist ja der Ansicht, daß der Verfasser des Abhidharmakośa später Yogācārin wurde und möchte — wie sich gezeigt hat, völlig zu Recht — Vś und Tr als seine Werke angesehen wissen<sup>74</sup>. Ob auch die übrigen unter dem Namen Vasubandhu überlieferten Yogācārawerke — insbesondere die Kommentare zu den klassischen Yogācārawerken — dem Verfasser des Abhidharmakośaḥ zugeschrieben werden müssen, hängt vielmehr davon ab, ob sich auch in ihnen der individuelle Geist dieses Denkers aufweisen läßt, etwa indem auch hier seine Sautrāntika-Vergangenheit sichtbar gemacht werden kann. Man sollte doch meinen, daß ein so brauchbarer und den Gegebenheiten des Yogācāra — wie etwa die oben zitierte Sthiramati-Stelle zeigt — so leicht anpaßbarer Begriff wie der des (*vijñāna*-)*pariṇāmaḥ* auch in den übrigen Yogācārawerken des Verfassers des Abhidharmakośaḥ, falls es solche gibt, gelegentlich auftreten müßte, insbesondere dann, wenn die Überlieferung, daß die Tr Vasubandhus letztes Werk gewesen sei, richtig ist. Ich habe den Begriff in den Vasubandhu-Kommentaren zu den klassischen Yogācārawerken jedoch bisher nirgendwo angetroffen. Sollte der Begriff tatsächlich nicht vorkommen, so spräche das nicht für die Verfasserschaft des Autors des Abhidharmakośaḥ, wenn es auch wohl noch nicht ausreichen würde, das Gegenteil zu beweisen. Doch ließe sich eine noch größere Wahrscheinlichkeit er-

---

<sup>74</sup> Vgl. Frauwallner, „Landmarks . . .“ (s. Anm. 4), p. 131f.

reichen, wenn noch weitere individuelle Züge der Systeme von Vś und vor allem Tr herausgearbeitet werden könnten. Insbesondere scheint die in Vś und Tr vorliegende Gestalt der Lehre von der Vijñaptimātratā, wo ich bei anderer Gelegenheit zu zeigen hoffe, nicht nur bezüglich der Basis, auf der sie entwickelt wird, sondern auch in anderer Hinsicht von der Auffassung des klassischen Yogācāra abzuweichen. Ich will daher dem endgültigen Ergebnis einer gründlichen Untersuchung aller unter dem Namen Vasubandhu überlieferten Yogācārawerke hier nicht vorgreifen.

### Summary

A closer examination of Vasubandhus Viṃśatikā shows that in this work the Vijñaptimātratā is not developed on the basis of the eightfold complex of mental series taught by the Yogācārins (Ālayavijñāna, Manas etc., all of which may simultaneously arise) but on the basis of the "one-layered" mental series of the Sautrāntikas. This is clear from the following facts: 1. the container of the residues (*vāsanā*) of actions is not called "Ālayavijñāna", but is called merely "mental series" (*vijñāna-santānaḥ*); 2. the Sautrāntika-term "(*vijñāna-*) *santāna-pariṇāma-(viśeṣaḥ)*"; 3. the conception of sense-faculties espoused by Viṃśatikā; 4. the synonymity of "*cittam*", "*manas*", "*vijñānam*" and "*vijñaptiḥ*"; 5. the distinction of sense-knowledge as "perception" (*pratyakṣam*) from the succeeding Manovijñāna as "*vikalpaḥ*". — Such an idealism developed on the basis of the "one-layered" mental series of the Sautrāntikas is to be met with also in Dignāga's Ālambanaparīkṣā and in Dharmakīrti. — Vasubandhu's Triṃśikā, as against Viṃśatikā, advocates the eightfold complex of mental series taught by the Yogācārins; still unmistakable traces of the author's Sautrāntika-past are noticeable in the work. — On account of these Sautrāntika-elements Viṃśatikā and Triṃśikā may be attributed to the author of Abhidharma-kośaḥ. At the same time it appears that such elements are wanting in the commentaries on the works of Maitreya-nātha and Asaṅga attributed to Vasubandhu, a fact which seems to support the "two-Vasubandhu-hypothesis" put forward by Frauwallner.