

## VERSENKUNGSPRAXIS UND ERLÖSENDE ERFAHRUNG IN DER ŚRĀVAKABHŪMI<sup>1</sup>

*Von Lambert Schmithausen, Hamburg*

Die Śrāvakabhūmi („[Exposition der] Stufe des ‚Hörers‘“, d. h. des Adepten des traditionellen Heilsweges) bildet in ihrer uns überlieferten

### Abkürzungen:

AKBh	Abhidharmakośabhāṣya, ed. P. PRADHAN, Patna 1967.
ASBh	Abhidharmasamuccayabhāṣya, ed. N. TATIA, Patna 1976.
BHSG	F. EDGERTON, Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar, New Haven 1953.
BoBh	Bodhisattvabhūmi, ed. N. DUTT, Patna 1966.
Chin.	Chinesische Übersetzung der ŚrBh (T 1579, p. 395c ff.).
CPD	A Critical Pali Dictionary, Copenhagen 1924 ff.
E. B.	Encyclopedia of Buddhism, Colombo 1961 ff.
Hs.	Patna-Hs. der ŚrBh (Fotografie, die mir durch die Freundlichkeit meiner Göttinger Kollegen H. Bechert und G. Roth verfügbar ist).
IBK	Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū.
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society (of Great Britain and Ireland).
MPPUL	E. LAMOTTE, Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna, Louvain 1949 ff.
PTSD	The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, Repr. London 1966.
ŚrBh	Śrāvakabhūmi, ed. K. SHUKLA, Patna 1973.
ŚrBh <sub>t</sub>	tibetische Übersetzung der ŚrBh (Peking-Tanjur, sems-tsam, Bd. wi).
ŚrBh <sub>W</sub>	A. WAYMAN, Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript, Berkeley and Los Angeles 1961.
SY	Yogācārabhūmi des Saṅgharakṣa (T 606).
SYD	P. DEMIÉVILLE, La Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa, in: Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient 44/1954.
T	Taishō-Ausgabe des chinesischen Tripitaka.
Tib.	= ŚrBh <sub>t</sub> .
TSi	Tattva- (od. Satya-)siddhi (T 1646).
Vi	(Abhidharma-mahā-)Vibhāṣā(-śāstra) (T 1545).
VisM	Visuddhimagga, ed. WARREN, Cambridge/Mass. 1950.
WZKS	Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens.
ZMR	Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft.

Stellenangaben ohne Spezifizierung beziehen sich auf ŚrBh.

<sup>1</sup> Ziel des vorliegenden Beitrages ist eine Skizze der Lehre der Śrāvakabhūmi (ŚrBh) von der erlösenden Erfahrung und der sie vorbereitenden und herbeiführenden Versenkungs- und Meditationspraxis. Da mir für die Ausarbeitung aufgrund anderer Verpflichtungen nur wenig Zeit zur Verfügung stand, ist diese Skizze notwendigerweise vorläufig und unvollständig. Insbesondere mußte ein Eingehen auf von der ŚrBh ausgehende bzw. auf sie Bezug nehmende spätere Entwicklungen (Saṃdhirir-

Gestalt das umfangreiche 13. Kapitel des Grundteils der Yogācārabhūmi, einer umfangreichen, offensichtlich in mehreren Arbeitsgängen entstandenen Kompilation verschiedenartiger Materialien, die von der Überlieferung dem Mahāyāna-Meister Asaṅga (4. oder 5. Jh. n. Chr.) bzw. (der Inspiration des zukünftigen Buddhas) Maitreya zugeschrieben wird<sup>2</sup>.

In der Yogācārabhūmi lassen sich, wie ich in meinem Beitrag zum vorigen Symposium<sup>3</sup> bereits bemerkt habe, zwei ganz verschiedene Auffassungen vom Charakter der erlösenden Erfahrung<sup>4</sup> beobachten: Eine traditionelle oder „hīnayānistische“, nach der die erlösende Erfahrung in der sukzessiven wahrheitsgemäßen Einsicht in die vier Edlen Wahrheiten (*ārya-satya*) besteht, und eine mahāyānistische, wonach sie unmittelbares Innewerden eines unausdrückbaren einheitlichen wahren Wesens (*tathatā*) aller Erscheinungen ist. An mehreren Stellen der Yogācārabhūmi finden sich, wie gleichfalls in dem bereits genannten Beitrag angedeutet<sup>5</sup>, komplexere Dar-

---

mocanasūtra etc.) im Rahmen dieses Aufsatzes unterbleiben. Aber auch das ŚrBh-Material selbst stellt zahlreiche semantische, interpretatorische und systematische Probleme, die, soweit sie überhaupt explizit gemacht werden konnten, hier z. T. nur tentativ gelöst werden. Die Anmerkungen bieten zumeist nur, in Form von unspezifizierten Seiten- und Zeilenangaben, Stellenbelege aus der ŚrBh, wobei nicht versucht worden ist, die als Belege verwendbaren Stellen jeweils vollzählig aufzuführen. Gelegentlich werden aber in den Anmerkungen auch semantische, interpretatorische und systematische Probleme diskutiert bzw. Zusatzinformationen geboten und, soweit dies für das Verständnis der ŚrBh-Materialien notwendig erschien, Hinweise auf andere Texte und Traditionen gegeben. Verweise auf Sekundärliteratur sind auf ein Mindestmaß beschränkt. Die Versenkungs- und Meditationslehre der ŚrBh ist, soweit ich sehe, in der bisherigen Literatur nur summarisch oder marginal berücksichtigt worden; zu nennen wären vor allem: J. NOZAWA, *Daijō-bukkyō-yugagyō no kenkyū*, Kyoto 1957, p. 31 ff.; H. UI, *Yugaron-kenkyū*. Tokyo 1958, p. 119 ff. (vgl. auch den Appendix von SH. MIYAMOTO zur 2. Aufl. von 1979, p. 398 f.); K. UEDA, *Hossō-yuishiki ni okeru zenjō no kōsatsu* (Some Remarks on Meditation in the Hossō School), in: *Bukkyōgaku-kenkyū* 36/1980, p. 22 ff.; K. YOKOYAMA, *Yōga no shin to shinnyo — Yugashijiron to Gejimmikyō o chūshin ni*, in: *Bukkyō-gaku* 9—10/1980, p. 191 ff., bes. 197 ff., 202 u. 211; vgl. auch L. SCHMITHAUSEN, *Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus*, in: *ZMR* 57/1973, p. 167 (wo auf S. 167, Anm. 14 mit SHUKLA (u. Hs.) *samavahitaṃ samṃukhābhūtaṃ* zu lesen ist; statt *pratisṃṛti-* hat die Hs. wie bei SHUKLA *pratisṃṛta-*; vgl. aber ASBh 116, 2 *pratisṃṛti-mātra-*) sowie N. ODANI, *Daijōgongyōron dai 19 shō* (Kudoku-hin) dai 50 ge ni tsuite (On the Mahāyānasūtrālamkāra, XIX, 50), in: *IBK* 57/1980, pp. 422—418.

<sup>2</sup> Ein näheres Eingehen auf die immer noch andauernde Kontroverse über die „Verfasserschaft“ Asaṅgas muß ich einer anderen Gelegenheit vorbehalten.

<sup>3</sup> L. SCHMITHAUSEN, *Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus*. In: *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils*, hrsg. v. G. OBERHAMMER, Wien 1978, p. 112.

<sup>4</sup> Es sei angemerkt, daß es im vorliegenden Zusammenhang nur um die erstmalige erlösende Erfahrung geht, durch die lediglich eine erste, in intellektuellen Fehleinstellungen bestehende Kategorie von unheilskonstitutiven Faktoren („Befleckungen“, *kleśa*) ausgerottet wird, während die tiefer verwurzelten affektiven Fehleinstellungen nur durch wiederholte Übung (*bhāvanā*) eben dieser erlösenden Erfahrung eliminiert werden können.

<sup>5</sup> Op. cit. [Anm. 3], p. 116.

stellungen mit Versuchen, diese beiden Formen miteinander zu verbinden, meist unter dem Vorzeichen der mahāyānistischen Position, also in der Weise, daß man versucht, die traditionelle, hīnayānistische Form der erlösenden Erfahrung nicht einfach zu leugnen, sondern der mahāyānistischen als ein untergeordnetes Moment einzuverleiben oder anzugliedern.

In der ŚrBh, als einem der traditionellen, hīnayānistischen Spiritualität gewidmeten Kapitel, erwartet man natürlich die hīnayānistische Form der erlösenden Erfahrung, und diese Erwartung wird auch nicht enttäuscht. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich aber, daß die Situation doch nicht ganz so einfach ist. Vor allem die entsprechenden Partien der ausführlichen Darstellung des Erlösungsweges im letzten Buch der ŚrBh enthalten Elemente, die zusätzliche Probleme aufwerfen, deren Behandlung aber eine Kenntnis der Grundzüge des Gesamtrahmens der Versenkungs- und Erlösungslehre der ŚrBh voraussetzt.

Eine Darstellung dieses Gesamtrahmens ist allerdings nicht unproblematisch, da sich die einschlägigen Ausführungen auf verschiedene Teile des Textes verteilen, wobei sowohl formale Unterschiede wie auch inhaltliche Divergenzen darauf hinweisen, daß es sich um Textstücke unterschiedlicher Herkunft bzw. unterschiedlichen Alters handelt. Eine textgeschichtliche Analyse der ŚrBh liegt jedoch bisher nicht vor<sup>6</sup>. Ich muß daher hier auf eine ideengeschichtlich strukturierte Darstellung der Versenkungs- und Erlösungslehre der ŚrBh verzichten und mich darauf beschränken, im Rahmen einer prinzipiell synchronisch angelegten Skizze auf einige besonders auffällige Unstimmigkeiten hinzuweisen. Solche Unstimmigkeiten bestehen vor allem zwischen der ausführlichen Schilderung des Ablaufes des gesamten Heilsweges (angefangen von den vorbereitenden Versenkungsübungen bis hin zur Realisierung der Erlösung) im 3. und 4. Buch und der im 2. Buch vorgetragenen, aber offenbar auch in Stücken des 3. Buches<sup>7</sup> vorausgesetzten Theorie einer auf alle Versenkungs- und Meditationsformen zutreffenden einheitlichen Struktur.

Wenn man von weniger Wichtigem einmal absieht, so läßt sich die Versenkungs- und Meditationspraxis der ŚrBh in drei Hauptkomplexe gliedern: 1. eine Gruppe von fünf Vorbereitungsübungen, 2. den ‚weltlichen Erlösungsweg‘ (*laukiko mārgah*), und 3. den ‚überweltlichen Erlösungsweg‘ (*lokottaro mārgah*).

<sup>6</sup> Mein japanischer Kollege N. Aramaki ist zur Zeit mit der Ausarbeitung einer solchen Analyse befaßt. Ich will seinem Ergebnis hier nicht vorgreifen, möchte aber die Gelegenheit benutzen, ihm für die zahlreichen Anregungen zu danken, die ich aus einem von ihm an der Universität Hamburg abgehaltenen Seminar über die Śrāvakahūmi geschöpft habe und die mich bewogen haben, die ursprüngliche Fassung dieses Beitrages in wesentlichen Punkten zu ergänzen oder abzuändern. Ich benutze die Gelegenheit, auch meinen Freunden S. A. Srinivasan und A. Wezler für wertvolle Hinweise zu danken.

<sup>7</sup> Z. B. 402, 7—20 (Ed. lückenhaft; vgl. auch Anm. 63).

## 1.

Beginnen wir mit den fünf Vorbereitungsübungen. Sie dienen zum einen der gezielten Bekämpfung persönlichkeitsbeherrschender Charakterfehler: Wer zur Begehrlichkeit (besonders im sexuellen Sinne) (*rāga*) neigt, soll die ‚Übung des Widerwärtigen‘ (*aśubhā*) praktizieren, d. h. ein wiederholtes meditatives Sichvergegenwärtigen der unreinen Bestandteile des menschlichen Körpers oder von Leichen in den verschiedenen Stadien der Auflösung. Gegen die Neigung zu Haß oder Abneigung (*dveṣa*) wird die Übung der Freundschaftlichkeit (*maitrī*) empfohlen, gegen Fehlorientiertheit (*moha*) die Betrachtung des ‚Entstehens in Abhängigkeit‘ (*pratītyasamutpāda*) als der richtigen Lehre, gegen Stolz die analytische Zergliederung [von Person und Außenwelt] nach Elementen (*dhātuprabhedā*), gegen die übermäßige Neigung zu gedanklichem Abschweifen (*vitarka*) das bewußte Registrieren der ‚Atemtätigkeit‘ (*ānāpānasmṛti*)<sup>8</sup>.

In der ŚrBh ist aber, ähnlich wie in anderen buddhistischen „Yoga-Lehrbüchern“<sup>9</sup>, diese spezifische Funktion der genannten Übungen überlagert von einer allen gemeinsamen Wirkung, die darin besteht, daß sie einen Zustand der geistigen Sammlung (*cittaikāgratā*)<sup>10</sup> oder Konzentration (*manaskāra*)<sup>11</sup> herbeiführen<sup>12</sup>, wobei die Verteilung der einzelnen Übungen auf die verschiedenen Typen von Adepten jedoch gewahrt bleibt<sup>13</sup>, so daß sie auch als Übungen zum Zwecke der Erlangung geistiger Sammlung nicht etwa kumulativ, sondern alternativ zu praktizieren sind. Der durch sie herbeigeführte Konzentrationszustand ist, nach Auskunft des 4. Buches der ŚrBh, die Basis, auf der nach Wahl entweder der ‚weltliche‘ oder der ‚überweltliche‘ Weg praktiziert werden kann<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> 202, 3ff. (*caritaviśodhanam ālambanam*), insbes. 204, 21 ff., 209, 14ff., 210, 8ff., 218, 9ff., 236, 15ff.; vgl. auch 198, 13ff. u. 7f.; zu ähnlichen Aussagen in anderen buddhistischen „Yoga-Lehrbüchern“ vgl. SYD 356 u. 403; D. SEYFORTH RUEGG, On a Yoga Treatise in Sanskrit from Qizil, JAOS 87/1967, p. 159f.

<sup>9</sup> Vgl. etwa SYD 410ff. (*śamatha*, auch *dhyāna*, durch *aśubha-bhāvanā* und *ānāpānasmṛti*) u. 359; VisM III. 104—107; AKBh 337, 7f. u. 341, 7 (lies *śamādhim labdhvā?*).

<sup>10</sup> 426, 11f. (lies *tatprathamataḥ*) (od. *-taḥ tvam*) *sprakṣyasi mṛdukām kāyaprasrabdhim cittaprasrabdhim* (Hs.) *cittaikāgratām*: 432, 8ff. (in Z. 8f. ist zu *yāvad vinīya* zu emendieren, in Z. 10 zu *sūksmā ci(ttaikāgratā kāyaci)ttaprasrabdhir*, in Z. 12 zu *prasvaccha-*; in Z. 14f. ist *cābhivardhamānā audārikām ... cittaikāgratām* (*citta*)*kāyaprasrabdhim* zu lesen); 411, 7f.

<sup>11</sup> 433, 14ff. (lies *rūpāvacaro nena ... tatprathamataḥ*); vgl. auch 411, 5f.

<sup>12</sup> Diese gemeinsame Wirkung scheint im Falle der Atembeobachtung mit der spezifischen Funktion, sc. der Ausschaltung unruhiger, abschweifender Gedanken, nahezu identisch zu sein (vgl. 237, 1ff.!).

<sup>13</sup> 411, 14ff. + 426, 17—19; cp. VisM III. 121; AKBh 337, 9ff.

<sup>14</sup> 437, 2ff.; Herrn Prof. Aramaki verdanke ich den Hinweis auf die ähnliche Systematik bei Saṅgharakṣa: s. SYD 415 (*śamatha* durch Atembeobachtung als Ausgangspunkt für den ‚weltlichen‘ oder ‚überweltlichen‘ Weg; statt „la douleur inhérente aux *skandha*“ ist eher „das Übel der [fünf] ‚Behinderungen‘ (*nīvaraṇa*)“ zu verstehen). Vgl. auch T 614 (SYD 355ff.), bes. p. 278b 27ff. Beachte jedoch auch S. 76f. u. Anm. 99.

Obwohl es sich bei den fünf die Versenkung herbeiführenden Vorbereitungsübungen historisch gesehen um im wesentlichen unabhängig voneinander entstandene Praktiken handelt, erklärt die ŚrBh, daß sie, trotz gewisser Besonderheiten, im Prinzip alle nach dem gleichen Muster durchzuführen seien<sup>15</sup>. Ich kann mich daher hier auf die ‚Übung des Widerwärtigen‘ (*aśubhā*) als Beispiel beschränken, zumal diese Übung im Text am detailliertesten behandelt wird. Dabei kann allerdings nur das für den vorliegenden Zusammenhang Wesentliche zur Sprache kommen.

Die Praxis der ‚Übung des Widerwärtigen‘ beginnt mit einer Anzahl von vorbereitenden Maßnahmen, die vor allem darin bestehen, daß der Übende eine Reihe von charakteristischen Merkmalen, Wesenszügen oder Erscheinungsbildern (*nimitta*)<sup>15a</sup> in sich ‚aufnimmt‘ (*udgrah-*), etwa die charakteristischen Merkmale der Störfaktoren<sup>16</sup> oder der Sammlung<sup>17</sup>, vor allem aber das Erscheinungsbild des Widerwärtigen, etwa einer Leiche in einem bestimmten Stadium der Auflösung, das man sich an einer Leichenstätte, aber auch an Hand von Bildern oder Figuren einprägen kann<sup>18</sup>. Sodann setzt sich der Übende an einem ungestörten Ort in Meditationshaltung nieder und konzentriert sich zunächst lediglich auf die Erlangung des Zustandes der Sammlung oder ‚Geistesruhe‘ (*samatha*); d. h. die Versenkungsbemühung ist einfach auf Nichtzerstreutheit (*avikṣepa*) gerichtet<sup>19</sup>, noch nicht auf ein

<sup>15</sup> 426, 17ff. (lies *maitrīvineyādayo ’pi ānāpānasmṛtivineyaparyavasānā*...); vgl. auch 193, -13ff. u. 198, 13ff. im Rahmen von 193, 4—202, 2.

<sup>15a</sup> Der Terminus *nimitta* bezeichnet — soweit er im Sinne des Objektes (*ālambana*) und nicht in anderem Sinne, etwa dem der Ursache oder des Anlasses (*nidāna*, vgl. ŚrBh 280, 6ff. [in Z. 6 ist, nach *ālambananimittam*, *nidānanimittam* ausgefallen]) verwendet wird — zunächst das charakteristische Merkmal oder die typische Erscheinungsform des als Übungsobjekt gewählten (äußeren) Gegenstandes, das man zu Beginn der Übung ‚aufnimmt‘ (*ud-*/*grah-*), oder einfach dieser selbst (vgl. z. B. VisM VI.61: *nimittam antaradhāyati*, wozu die Paramatthamañjūsā, Varanasi 1969, p. 392, mit Recht bemerkt: *susāne t̥hitam aśubhanimittam*). Manchmal ist es jedoch schwer zu entscheiden, ob mit *nimitta* die Erscheinungsform des Übungsobjektes selbst oder bereits das in die Vorstellung aufgenommene Bild dieser Erscheinungsform gemeint ist. Meine Wiedergabe mit „Erscheinungsbild“ soll diese Unsicherheit ausdrücken. Mit „Vorstellungsbild“ hingegen gebe ich *nimitta* wieder, wenn es sich eindeutig um die Reproduktion der Erscheinungsform des Übungsgegenstandes in der visualisierenden Vorstellung handelt. — Zu den unterschiedlichen Arten von *nimitta* in der Versenkungspraxis der Theravādins vgl. u. a. NYĀNATILOKA, Buddhistisches Wörterbuch, Konstanz o. J., p. 137; F. HEILER, Die buddhistische Versenkung, München 1918, p. 24f.; E. CONZE, Buddhist Thought in India, London 1962, p. 254f.; K. YOKOYAMA, *nimitta* (sō) ni tsuite, in: Bukkyō-gaku 1/1976, p. 89ff. — vgl. auch Anm. 81.

<sup>16</sup> 415, 5ff. (in Z. 5 ist vielleicht zu *sa tvam punar apy (?) ādīnava-* zu emendieren, in Z. 6 zu *vitārkebhyaś*; in Z. 11ff. erwartet man *-karāṇi* etc. statt *-kārakāṇi* etc.; in Z. 12 u. 14 ist mit der Hs. *autsukya-*, in Z. 15 *yaś cānupaśama upa-* zu lesen; in Z. 16 ist zu *duḥkhavihāra* zu emendieren).

<sup>17</sup> 415, 18ff. (lies *nirnimittasamjñayā nirnimitte cā-* in Z. 20f.).

<sup>18</sup> 416, 4ff. (in Z. 4 ist wohl mit Tib. und Chin. zu *evam āloka*)*nimittam udgr̥hya* zu ergänzen, in Z. 7 zu *kāṣṭhāśmaśādakṛtād vā* zu emendieren (vgl. 373, 7)).

<sup>19</sup> 416, 12ff. (in Z. 13 ist wohl *-bandham* zu lesen); 396, 1ff. (in Z. 3f. zu *tada*)*n̄yasm̄in vā, nānyatrāvīkṣepāya* zu emendieren).

bestimmtes Objekt. Der Geist ist in diesem Zustand ohne gegenständliches Erscheinungs- oder Vorstellungsbild (*nirnimitta*) und ohne [die dadurch implizierte] [Geistes]tätigkeit (*avyāpāra*), frei von willkürlicher konzeptualisierend-reflektierender Aktivität<sup>20</sup> (*nirvikalpa*), ohne Neugierde (*autsukya*) oder Aufgewühltheit (*saṃkṣobha*), vollkommen ruhig, in sich glücklich<sup>21</sup>. Etwa auftauchende Störfaktoren werden sofort registriert und, im Bewußtsein ihrer Nachteile, durch Nichtbeachtung wieder ausgeschaltet<sup>22</sup>.

Dieser ‚Weg der Geistesruhe‘ (*śamathamārga*) ist solange fortzusetzen, als man seiner nicht überdrüssig wird<sup>23</sup>. Läßt er sich nur noch mit Gewalt weiterführen<sup>24</sup>, soll man sich schleunigst<sup>25</sup> von dem Übungsobjekt der ‚Geistesruhe‘, bei dem es keine Unterschiede oder Alternativen gibt (?)<sup>26</sup>

<sup>20</sup> *nirvikalpa* scheint hier in Opposition zu *vitarka* (415, 6 [s. Anm. 16!], 8 u. 17) zu stehen.

<sup>21</sup> 396, 5f.; 416, 14—16 (wo mit Tib. u. Chin. *⟨nirnimittasamjñām⟩ nirvikalpa-samjñām upasamasamjñām* zu lesen ist; in Z. 15 steht *-samjñān niṣ-* für *-samjñām niṣ-*; Chin. liest in Z. 15f. (ebenso in Z. 1) *nairvṛtya-sukha-* statt *nairvṛtya-śubha-*, wozu 423, 17 zu vergleichen ist); 415, 20ff. (s. Anm. 17).

<sup>22</sup> 417, 1ff. (*smṛtisampramoṣāt* in Z. 2 fehlt in Tib. u. Chin. und ist wohl eine Glosse; in Z. 3 ist wohl mit Tib. (185b 2) *-kleśā anabhyāsadoṣāt* (cp. 419, 17) zu emendieren; Chin. (460c 14) scheint allerdings *abhyāsa-* gelesen zu haben; in Z. 4 muß es *mukham*, in Z. 5 wohl *-bhavanti* statt *-kurvanti* sowie *-neṣv asmṛty-*, in Z. 6 *-drṣtam e⟨vādīna⟩vam* heißen; in Z. 7 ist *tad ālambanam asmṛty-* richtig; in Z. 8 ist *viśvastam* zu *vidhvastam* zu emendieren); 396, 7f.

<sup>23</sup> 419, 14ff.

<sup>24</sup> 419, 17 (lies: *-doṣān na ramate, sopā⟨yāsam balātkāra-karaṇī⟩yaṃ ca*).

<sup>25</sup> Es ist mit der Hs. *tadā laghu laghv eva* statt *tadālamba* zu lesen.

<sup>26</sup> Hypothetische Deutung, die bewußt unter Nichtberücksichtigung des anders zu verstehenden *nirvikalpaṃ pratibimbam* von 193, 5ff. (vgl. S. 69) vorgeschlagen wird. Eine Auffassung von *nirvikalpaṃ ālambanam* als „nicht von Reflexionstätigkeit begleitetes Objekt“ erscheint zwar auch an der vorliegenden Stelle nicht ausgeschlossen. Aber während es sich in 193, 5ff. um das gleiche Vorstellungsbild handelt, das durch die Qualifikationen *nirvikalpa* und *savikalpa* als in jeweils verschiedenen Situationen befindlich charakterisiert wird, haben wir es an der vorliegenden Stelle mit zwei ganz verschiedenen Objekten (sc. der Nichtzerstreutheit und dem [in der Vorstellung zu reproduzierenden Erscheinungsbild des] Widerwärtigen) zu tun, und es liegt m. E. näher, daß diese mittels eines ihnen selbst zukommenden Unterschiedes differenziert werden als durch einen Verweis auf das Fehlen bzw. Vorhandensein eines anderen (sc. der Reflexionstätigkeit). Auch ist zu beachten, daß es im vorliegenden Kontext weniger um die Untersuchung eines (bereits in der Vorstellung reproduzierten) Vorstellungsbildes als um diese Reproduktion oder Visualisierung selbst geht (vgl. auch S. 69). Dies aber würde bedeuten, daß der Komplementärbegriff *savikalpaṃ ālambanam* („von Vorstellungstätigkeit begleitetes Objekt“) im Sinne von „mittels Vorstellungstätigkeit (oder: in der Vorstellung) reproduziertes Objekt“ o. ä. zu interpretieren wäre. Das wäre vielleicht nicht unmöglich, erscheint aber doch reichlich gezwungen — es sei denn, das an der Leichenstätte etc. ‚aufgenommene‘ (*udgrhīta*) Erscheinungsbild des Übungsobjektes wäre als auch während der einleitenden *śamatha*-Phase irgendwie präsent aufzufassen und *savikalpaṃ ālambanam* als „[nunmehr] mit [es ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückender] Vorstellungstätigkeit verbundenes Objekt“ zu interpretieren. Auch so bleibt aber das erste Argument. Ich ziehe es daher vor, im vorliegenden Zusammenhang den Terminus *nirvikalpa*, sofern er als Attribut des Objektes verwendet wird (im Gegensatz zu *nirvikalpa* als Attribut des Geistes: z. B. 419, 9;

(*nirvikalpaṃ ālambanam*) — d. h. der bloßen Nichtzerstreutheit<sup>27</sup>, die bei allen Übungsformen die gleiche ist — abkehren<sup>28</sup> und seine Aufmerksamkeit auf das Übungsobjekt, bei dem es Unterschiede oder Alternativen gibt (?)<sup>29</sup> (*savikalpaṃ ālambanam*) richten (*smṛtyupanibandhaṃ kuru*<sup>30</sup>)<sup>31</sup>, d. h. das zu Anfang ‚aufgenommene‘ (*udgrhīta*) Erscheinungsbild (*nimitta*) des Widerwärtigen im Rahmen der ‚Betrachtung‘ (*vipaśyanā*) im Bewußtsein vergegenwärtigen (*manasikṛ-*)<sup>32</sup> oder durch Sich-darauf-Konzentrieren willentlich in der Vorstellung reproduzieren (*adhimuc-*)<sup>33</sup>. Diese ‚Betrachtung‘ wird als „bloß dem [Erscheinungs- oder Vorstellungs-]Bild<sup>34</sup> folgend“ (*nimittamātrānusārin*) gekennzeichnet<sup>35</sup>, was an der vorliegenden Stelle bedeuten könnte, daß man bei dieser ‚Betrachtung‘ erstmals nicht mehr, wie vorher beim ‚Aufnehmen‘ des Erscheinungsbildes, das reale Übungsobjekt selbst, sondern nur ein entsprechendes Vorstellungsbild vor Augen hat<sup>36</sup>. Nach einer anderen Stelle<sup>37</sup> hingegen besagt der Ausdruck, daß die ‚Betrachtung‘ in dieser Phase das Übungsobjekt lediglich in der Vorstellung vergegenwärtigt (*manasikṛ-*) oder — wie es kurz vorher<sup>38</sup> heißt — klar und deutlich zum Bewußtsein bringt (*nimittikṛ-*)<sup>38a</sup>, nicht aber darüber reflektiert; letzteres geschieht viel-

421, 17), als „frei von Unterschieden oder Alternativen“ zu fassen, d. h. frei von den bei den eigentlichen Übungsobjekten gegebenen Alternativen (*aśubhā*, *māitrī*, etc.: vgl. S. 62) oder auch internen Unterschieden (*vinīlaka*, *vipūyaka*, etc.).

<sup>27</sup> Vgl. S. 63 und Anm. 19.

<sup>28</sup> 419, 18.

<sup>29</sup> Vgl. Anm. 26; diese Deutung würde m. E. auch 421, 15 und 396, 10f. (lies *sanimittā cālambane savikalpe śubhādike*) passen, doch setzt eine definitive Beurteilung eine weit gründlichere Durcharbeitung und Analyse des Textes voraus.

<sup>30</sup> Ed. -*baddhaṃ kurute*.

<sup>31</sup> 419, 18f.

<sup>32</sup> 419, 19f.

<sup>33</sup> 419, 23 (etc.). — Zu *adhimuc-* (Grundbedeutung: „to be fastened on“ bzw. medial „sich klammern an“, „festhalten an“) vgl. meine Rez. des 1. Fasz. des „Sanskrit-Wörterbuchs der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden“ in ZDMG 132.2. (1982), sowie H. SAKURABE, *Bukkyō-go no kenkyū*, Kyoto 1975, p. 34ff. Im vorliegenden Zusammenhang ist *adhimuc-* in der Spezialbedeutung „sich auf ein bestimmtes Objekt in einer bestimmten Weise konzentrieren“, „etwas willentlich (manchmal auch: willkürlich) in einer bestimmten Weise in der Vorstellung vergegenwärtigen oder visualisieren“ verwendet.

<sup>34</sup> Vgl. Anm. 15a.

<sup>35</sup> 419, 21.

<sup>36</sup> Vgl. vielleicht auch 422, 13f., wo jedenfalls für den Fall, daß mit der tib. (wi 188a 7f.) und chin. (461c 25ff.) Version *nimittamātrānusāriṇyā vipaśyanayā* mit *dharmān vicinvan* (?) zu konstruieren ist, eine solche Bedeutung sinnvoll, ein Gegensatz zu einer ‚von Untersuchung begleiteten Betrachtung‘ hingegen kaum vorstellbar wäre.

<sup>37</sup> 367, 16ff. (dort aber -*anucaritā* statt -*anusāriṇī*; 368, 1 ist mit der Hs. *avavādam vā samāhita-* zu lesen); vgl. auch 396, 12f.

<sup>38</sup> 367, 9.

<sup>38a</sup> Der Ausdruck *nimittikṛ-* bedürfte noch einer genaueren Untersuchung. Vielleicht ist von der verbalen Wendung *nimittam kṛ-* „to pick out the aim“ (PTSD; cp. CPD s. v. *uju: nimittam ujum karoti* = „takes a straight aim“) bzw. „zum Ziel machen“ auszugehen; vgl. auch *Aṣṭasāhasrikā* (ed. VAIDYA) 78, 15f.: *abhiniviśate nimittikaroti* (so zu lesen mit E. CONZE, JRAS 1978, p. 15). ŚrBh 355, 11 tritt

mehr [erst später] in der ‚von Untersuchung begleiteten (*paryeṣaṇānucarita*) Betrachtung‘, auf die dann noch die ‚von Rückschau [auf das Ergebnis der Untersuchung] (*pratyavekṣaṇa*) begleitete Betrachtung‘ folgen kann.

*In concreto* scheint die ‚Betrachtung‘ (*vipaśyanā*) im Falle der ‚Übung des Widerwärtigen‘ verschiedene Übungsabläufe zu umfassen. So kann der Übende z. B. die Anzahl der in der Versenkung reproduzierten Vorstellungsbilder des jeweiligen Leichenzerfallsstadiums allmählich von einem einzigen bis hin zu unzählig vielen ansteigen lassen, so daß sie alle Himmelsrichtungen füllen<sup>39</sup>, und kann dann daran die Überlegung anschließen, daß ebenso unendlich groß die Zahl der eigenen Leiber ist, die im Verlauf der anfanglosen Wiedergeburten in den gleichen Zustand geraten sind bzw., wenn das Nirvāṇa nicht angestrebt wird, in Zukunft in diesen Zustand geraten werden<sup>39a</sup>. Oder man kann sich — in einer fortgeschrittenen Übungsphase, die in Anlehnung an einen traditionellen Übungskomplex als ‚Präsentsein der Aufmerksamkeit‘ (*smṛtyupasthāna*)<sup>40</sup> bezeichnet wird — ausgehend von dem zu Anfang aufgenommenen Bild eines bestimmten Leichenzerfallsstadiums den gegenwärtigen eigenen Körper, im Vorgriff auf die unabwendbare Zukunft, als in dem gleichen Zerfallszustand befindlich vorstellen<sup>41</sup>. In dieser Übungsphase der *smṛtyupasthānas* werden überdies auch die den Meditationsprozeß tragenden und begleitenden geistigen Faktoren — die der ‚Geistesruhe‘ und ‚Betrachtung‘ ebenso wie die dazwischentretenden oder früheren unkonzentrierten Zustände — zum Gegenstand der Aufmerksamkeit und in ihrem ständigen Kommen und Gehen, also in ihrer Vergänglichkeit<sup>42</sup>, bewußt gemacht<sup>43</sup>, womit eine inhaltliche Vorbereitung (oder gar partielle Vorwegnahme ?) des ‚überweltlichen Weges‘ gegeben ist (vgl. S. 79).

*nimittīkr-* als Quasisynonym von *upalakṣ-* auf, was einen Bedeutungsansatz „sein Augenmerk richten auf“ („anvisieren“) oder/und „bemerken, klar erfassen, unterscheiden“ (cp. CPD s. v. *upalakkheti*) nahelegt. ŚrBh 396, 18f. erscheint *nimittīkaroti* neben *vikalpayati* und dürfte das aktuelle (und gewollte) Reproduzieren des Erscheinungsbildes des Übungsobjektes in der Vorstellung bezeichnen. Möglicherweise schließt es zugleich den Aspekt der begrifflichen Bestimmung, der konkreten Konzeptualisierung, ein (vgl. ŚrBhW 175, 39f.: *atītam tu vikalpyate, nimittakaraṇād idam caivam cābhūd’ iti*. Hierfür scheint auch die ASBh 8, 12f. bezeugte Assoziation von *nimittīkāra* mit dem ebenfalls problematischen, aber deutlich begriffs- und sprachbezogenen Terminus *citrīkāra* zu sprechen.

<sup>39</sup> 419, 22ff. (420, 3 ist wohl *-naḥ* statt *-nandvau* anzusetzen, in Z. 4 *viṃśat* [BHS § 19.29], in Z. 5 *vidiśās cā-*, in Z. 6 *pūrṇā nirantarā <a>dhi-* und in Z. 7 wohl *daṇḍakoṭṭivīṣṭambhana-* (cp. 427, 11)).

<sup>39a</sup> 420, 9ff. (in Z. 9 muß es wohl *sa tvam etam evādhimukti-* heißen).

<sup>40</sup> Vgl. L. SCHMITHAUSEN, Die vier Konzentrationen der Aufmerksamkeit. ZMR 60/1976, 241 ff.

<sup>41</sup> 423, 7ff. — Die Leichenbetrachtung fungiert schon im kanonischen *Smṛtyupasthānasūtra* (Pāli: *Satipaṭṭhānasutta* [Majjhimanikāya Nr. 10]) als ein Element des ersten der vier *smṛtyupasthānas*, des ‚Präsentseins der Aufmerksamkeit hinsichtlich des Körpers‘.

<sup>42</sup> 498, 8—11 (in Z. 9 ist zu *ā(yā)pāyikatām* zu emendieren).

<sup>43</sup> 423, 12ff. (in Z. 12 ist *sa tvam* beizubehalten, desgleichen in Z. 22, wogegen in der Hs. der Daṇḍa vor statt nach *sa tvam* stehen sollte; in Z. 21 ist mit Tib. u. Chin. *adhyātmaṃ vedanāsu* anzusetzen, in Z. 23 mit der Hs. *abhyatītāḥ* zu lesen; 424, 1 muß es *citta<vi>kṣepe* heißen, Z. 4f. *sādīnavatām adhrvatām . . . adhimucyasva*, Z. 6 *-nāyāḥ </>*)

Die Durchführung der soeben skizzierten ‚Betrachtungen‘ ist jedoch keine einfache Angelegenheit, da die Reproduktion des Übungsobjektes in der Vorstellung, die ja eine anschauliche Visualisierung sein soll, nicht ohne weiteres von Anfang an vollkommen ist, sondern dies erst durch die Anwendung besonderer Techniken wird. Nach einer Stelle<sup>44</sup> kann die erforderliche Deutlichkeit und Leuchtkraft des Bildes dadurch erreicht oder zumindest gestärkt werden, daß man im Verlauf des Betrachtungsvorganges immer wieder das Erscheinungsbild des Lichtes (*ālokanimitta*), das man sich in der Eingangsphase ebenfalls eingepägt hatte, in der Vorstellung reproduziert. Nach einer anderen Stelle<sup>45</sup> ist die gewünschte Adäquatheit durch mehrmaliges Löschen (*vibhāvanā*)<sup>45a</sup> und Reproduzieren (*adhimuc-*) des Vorstellungsbildes des Übungsobjektes zustandezubringen: Nur dadurch, daß man diesen Prozeß lange genug fortsetzt, erreicht man, daß die Vorstellung des Bildes allmählich immer reiner und anschaulicher wird; so anschaulich schließlich — heißt es an einer anderen Stelle<sup>46</sup> —, daß sie, obzwar nur eine Imagination, von einer echten Wahrnehmung nicht zu unterscheiden ist. Es ist so wie wenn der Schüler eines Malers auf Anweisung seines Meisters ein Muster zu kopieren versucht und die Kopie, da sie zunächst unvollkommen ist, immer wieder auslöscht und solange von neuem probiert, bis sie schließlich dem Muster vollkommen gleicht<sup>47</sup>. Würde er die

*sa tvam*, Z. 7 *saṅkalpe*, Z. 9f. *vedanādayas catvāro rūpiṇaḥ*, Z. 12 mit Tib. u. Chin. (*adhyātma*)*bahirdhā*; *sattvam* in Z. 13 ist zu tilgen).

<sup>44</sup> 421; 18ff. (422, 1 ist *sa-* vor *prabhāsa-* störend; Z. 4 ist *dhimokṣo* zu lesen, Z. 5 *mandābhāsaḥ* und Z. 6 wohl *bhāvanābhāyāsād vispaṣṭatām gamisyati* (cp. Z. 9) anzusetzen).

<sup>45</sup> 395, 2ff.; vgl. auch 421. 3ff.: *na caitāni vinīlakāni yāvad asthisaṅkalikā(h) . . . sakṛd vipaśyitavyā(h), nānyatraikam vinīlakam adhimucya punaś cittam samayitavyam | . . . cittam adhyātmaṃ saṃsamayitvā (punar a)\*dhimokṭavyāḥ |* \* So nach Tib. u. Chin.; om. Hs.

<sup>45a</sup> Zu *vibhāvanā* vgl. ODANI, op. cit. [Anm. 1], p. 418. Von den beiden von ODANI im Sinne von Mahāvvyutpatti Nr. 6360 grundsätzlich mit Recht angesetzten Bedeutungen 1. „(hin und her) betrachten“ und 2. „zerstören“ oder besser „zum Verschwinden bringen“ ist in der ŚrBh, wie die Definitionen der fünf Arten von *vibhāvanā* in 395, 8ff. sowie die Assoziation mit Quasisynonymen wie *vināśayati* (397, 17) oder *vidhvastam* (417, 7f. [mit Chin., cp. Anm. 22]) und *anābhāsaḥ* (*sthāpitam* (417, 7) zeigen, nur die zweite relevant. Dies gilt, wie das Bhāṣya (ed. LÉVI, p. 169, 12f.; lies *tasya vibhāvanā vigamo nālambanābhāvaḥ akalpanā*/) bestätigt, auch für den Vers Mahāyānasūtrālamkāra XIX. 50. demgegenüber scheint mir die in Sthiramatis Sūtrālamkāravṛttibhāṣya vorkommende und von ODANI auch für die Deutung des Grundtextes in Anspruch genommene Deutung von *vibhāvanā* im Sinne von „als leer betrachten“ (*ston par bsgom pa*, neben *ston par bsig pa*) eine spätere Umdeutung darzustellen. — Vgl. zu *vibhāvanā* auch Yaśomitra, *Abhidharmakośavyākhyā* 640, 26f. (*vibhāvanā . . . kleśasya nirdhāvanam*).

<sup>46</sup> 194, 10ff. (Text wie folgt zu lesen bzw. zu emendieren: *tasya (Hs.) tasmin samaye pratyakṣānubhāvika\* ivā(dhi)mokṣaḥ pravartate jñey(e) vastuni (|) na taj jñeyam vastu pratyakṣābhūtam bhavati . . . , na ca (Hs.) punar anyat . . . (|) api tv adhimokṣānubhāvāḥ sa tādrśāḥ (Hs.) manaskārānubhāvāḥ . . .*). \*Von *anubhāva* (mit Doppelvṛddhi, cp. WACKERNAGEL II. 2, p. 309).

<sup>47</sup> 397, 8ff. (nach Tib. u. Chin. ist *tadyathā citrakarāntevāsī tatprathama(ta)ś* zu lesen; in Z. 13 muß es mit ŚrBhW 119 *sa yathā yathā bhāṅktvā bhāṅktvā* heißen, in Z. 14 *tathāsyottarottaram*).

unvollkommene Kopie nicht auslöschen, sondern übermalen, würde er die erforderliche Vollkommenheit der Wiedergabe niemals erreichen<sup>48</sup>, sondern sich bloß verheddern. Genau so kann auch der Meditierende das Vorstellungsbild nur vervollkommen, wenn er es solange immer wieder auslöscht und reproduziert, bis es dem Übungsobjekt völlig gleicht<sup>49</sup>.

Diese Auslöschung erfolgt dadurch, daß der Übende das in der ‚Betrachtung‘ (*vipaśyanā*) reproduzierte Vorstellungsbild (*nimitta*) preisgibt und sein Geist sich in sich selbst zurückzieht und wieder in den Zustand der ‚Geistesruhe‘ (*śamatha*) eintritt<sup>50</sup>. Dieser erneute Zustand der ‚Geistesruhe‘ ist dadurch gekennzeichnet, daß das bisherige Übungsobjekt weder aufgegriffen (*udgrhīta*) noch preisgegeben (*mukta*) ist: nicht preisgegeben, weil es auch im Zustand der ‚Geistesruhe‘ beibehalten wird; nicht aufgegriffen, weil der Übende es in diesem Zustand nicht aktuell zum Vorstellungsbild macht (*na*

<sup>48</sup> 397, 17ff. (lies mit ŚrBhW 119 *sacet punar abhanktvā... , na jātv asya tad rūpakam...)*.

<sup>49</sup> Der Vergleich mit dem Malerlehrling scheint in einem entscheidenden Punkt nicht recht zu der dadurch veranschaulichten Versenkungspraxis zu passen: Während der Malerlehrling, bevor er, nach Löschung der unvollkommenen Kopie, einen neuen Versuch macht, vermutlich das Muster erneut betrachten und dadurch eine Verbesserung erzielen kann, hat der übende Yogin die Leichenstätte offenbar längst verlassen (vgl. 416, 8ff.; die *vipaśyanā*-Praxis beginnt erst 419, 13ff.) und somit keine Möglichkeit einer Auffrischung seiner Eindrücke. Möglicherweise hat, vielleicht motiviert durch eine veränderte Zielsetzung (Ausbildung der Fähigkeit, die eigene Vorstellungskraft zu einem Visualisations- oder gar übernormalen Wahrnehmungsvermögen zu steigern [vgl. S. 74] ?), eine Transposition des Prozesses stattgefunden. Im *Visuddhimagga* (VI.50f.; vgl. auch IV.29f.) vollzieht sich nämlich der Adäquationsprozess schon in der Phase des ‚Aufnehmens‘ des Erscheinungsbildes (*nimitta*) an der Leichenstätte: Der Übende soll das Erscheinungsbild des Übungsobjektes immer wieder abwechselnd mit geöffneten Augen betrachten und bei geschlossenen Augen in der Vorstellung vergegenwärtigen (wobei die Unterbrechung des vorstellungsmäßigen Vergegenwärtigens zugunsten erneuten Hinschauens ein vorübergehendes Auslöschen des Vorstellungsbildes implizieren könnte). Wenn das bei geschlossenen Augen reproduzierte Vorstellungsbild dem angeschauten Erscheinungsbild völlig gleich geworden ist (vgl. auch SY 212a 2f.), ist das ‚Aufnehmen‘ des Erscheinungsbildes gelungen. Das auf diese Weise gewonnene Vorstellungsbild wird zwar im folgenden, außerhalb der Leichenstätte, noch in ein ‚Idealbild‘ (*paṭibhāganimitta*, s. Anm. 81) transformiert (VisM VI.58 u. 66; cp. IV.31), doch geschieht dies nicht mit Hilfe von Löschung und Reproduktion. Ein Verlöschen des Vorstellungsbildes nach Verlassen der Leichenstätte tritt vielmehr nach dem VisM nur unbeabsichtigt ein und gilt als Verlust (VisM VI.60f.). Eine vorstellungsmäßige Reproduktion des verlorengegangenen Vorstellungsbildes ist zwar möglich (VisM VI.62f., im Gegensatz zu SY 212a 24 u. Vi 205b 16f., wo eine Rückkehr zur Leichenstätte für nötig gehalten wird), dient aber nur der Wiedergewinnung, nicht der Verbesserung des Vorstellungsbildes. — Auch in mahāyānistisch orientierten Teilen der *Yogācārabhūmi* gibt es eine Versenkungspraxis, die mit dem Auslöschen selbstproduzierter Vorstellungsbilder arbeitet; die Zielsetzung ist aber hier eine ganz andere. Ich darf hierzu auf meinen in Anm. 3 zitierten Aufsatz (p. 117) verweisen. Da jedoch diese mahāyānistische Versenkungspraxis in den älteren Teilen der *Yogācārabhūmi*, insbesondere der *Bodhisattvabhūmi*, zu fehlen scheint, ist eine Inspiration der ŚrBh durch diese Praxis weniger wahrscheinlich als die umgekehrte Entwicklung.

<sup>50</sup> 396, 14—16; vgl. 421, 5 u. 9.

*nimittīkaroti, na vikalpayati*)<sup>51</sup>, sondern, wie wir hörten<sup>51a</sup>, auslöscht (*vibhāvayati*), in den Zustand des Verschwundenseins versetzt (*anābhāsa-ga(ta?)tāyām sthāpayati*)<sup>52</sup>. Wenn ich diese Aussage richtig verstehe, so scheint sie für den Zustand der ‚Geistesruhe‘ (*śamatha*) eine Art virtueller oder latenter Beibehaltung des Übungsobjektes im Auge zu haben. Der die dazwischenliegenden Phasen aktiver ‚Betrachtung‘ (*vipaśyanā*) charakterisierende Begriff *vikalpa* würde dann nicht nur Untersuchung und Beurteilung, sondern auch schon den (ebenfalls subjektiv-willentlichen und möglicherweise Konzeptualisierung implizierenden<sup>53</sup>) Akt der (Re)produktion des Erscheinungsbildes des Übungsobjektes in der Vorstellung bzw. Visualisierung einschließen.

An einer anderen Stelle der ŚrBh<sup>54</sup> — die sich ausdrücklich auf ein (anderweitig unbekanntes und offenbar recht spätes) Sūtra stützt, wonach ‚Geistesruhe‘ und ‚Betrachtung‘ anhand einer vorstellungsmäßigen Nachbildung (*pratirūpaka*) oder eines Spiegelbildes (*pratibhāsa*) des Übungsobjektes in der Versenkung vollzogen werden<sup>55</sup>, — wird hingegen das Übungsobjekt im Zustand der ‚Geistesruhe‘ als „nicht von *vikalpa* begleitetes Bild“ (*nirvikalpaṃ pratibimbam*) bezeichnet und dies dahingehend konkretisiert, daß in der ‚Geistesruhe‘ die Tätigkeit des Untersuchens und Überprüfens (*vicinoti, pravicinoti, parivitarakayati, parimīmāṃsām āpadyate*)<sup>56</sup>, deren Gegenstand dieses Bild in der Phase der ‚Betrachtung‘ ist und aufgrund von welcher es dort als „von *vikalpa* begleitetes Bild“ (*savikalpaṃ pratibimbam*) bezeichnet wird, fehle. In diesem Textstück schließt somit der Begriff *vikalpa* nicht auch den Akt des (Re)produzierens des Vorstellungsbildes mit ein<sup>57</sup>, sondern beinhaltet nur die auf dieses Bild gerichtete Untersuchungstätigkeit<sup>58</sup>.

<sup>51</sup> 396, 16ff. (in Z. 16 u. 18 ist zu *na muktam* zu emendieren); vgl. auch 421, 14—17.

<sup>51a</sup> S. 67 und Anm. 45<sup>a</sup>.

<sup>52</sup> 421, 14.

<sup>53</sup> Vgl. etwa 371, 15ff., bes. 23ff. (*vinīlakam ity adhimucyate, etc.*; Kontext: *tatra katham (Tib., Chin.) aśubhāprayukto yogī śaḍ vastūni paryeṣate vipaśyamānaḥ* (so mit Hs. u. Chin.) ? [370, 11f.]).

<sup>54</sup> 193, 4ff.

<sup>55</sup> 199, 9ff. (in Z. 9 fehlt (vor *iha*): *katham Revata bhikṣur yogī yogācārah pratirūpe ālambane cittam upanibadhnāti?* (so Hs.); ferner ist in Z. 9 zu *vicettu-*, in Z. 10 zu *pra(vi)cettukāmaḥ* und in Z. 15 zu *samavahitaṃ* zu emendieren; am Anfang von Z. 19 hat der Text, der Ed. eine Lücke, die mit der Hs. wie folgt zu füllen ist: *... yogācārah kālena kālaṃ cittam saṃsamayati, kālena kālam adhiprajñā-* (405, 2: *-jñāṃ) dharmavipaśyanāyām yogaṃ karoti | evaṃ hi sa Revata bhikṣur yogī yogācārah pratirūpe ālambane cittam upanibadhnāti | katham Revata bhikṣur yogī yogācā-*)[8] *rah ...*).

<sup>56</sup> Vgl. auch 194, 18 *santīrayan*.

<sup>57</sup> Die differenzierende Erklärung der Begriffe *vicinoti* etc. in ŚrBh 367, 5ff. läßt sich, wenn ich richtig sehe, nur dann mit einer kohärenten Interpretation des Textstückes 193, 4ff. vereinbaren, wenn man *nimittīkurvan* (s. Anm. 38a) im Sinne eines konzeptualisierenden Anvisierens des Vorstellungsbildes vom einfachen Haben dieses Bildes unterscheidet.

<sup>58</sup> Vgl. Kamalaśīla, *Third Bhāvanākrama*, ed. G. TUCCI (Roma 1971), pp. 1, 17ff., bes. 2, 4 (*tattvanirūpaṇāvikalpasya vipaśyanālakṣaṇasya*).

Nicht eindeutig klären läßt sich die Frage, was nach Auffassung der ŚrBh der Kulminationspunkt der ‚Übung des Widerwärtigen‘ ist. An einer Stelle<sup>59</sup> heißt es, zu allerletzt werde das zuvor produzierte Vorstellungsbild unzählig vieler Leichname dadurch, daß sich der Geist wieder in den Zustand der Geistesruhe zurückzieht, ausgelöscht, aber es folgt darauf dann doch noch die Phase des ‚Präsentseins der Aufmerksamkeit‘ (*smṛty-upasthāna*)<sup>60</sup>. Nach anderen Stellen hingegen — von denen allerdings allenfalls eine<sup>61</sup> speziell der ‚Übung des Widerwärtigen‘ gewidmet ist, während die übrigen im Hinblick auf alle Übungsobjekte formuliert sind — hat die Praxis der ‚Betrachtung‘ des jeweiligen Übungsobjektes anhand von in der Versenkung willentlich hervorgebrachten und durch abwechselnde Auslöschung und Reproduktion zur Anschaulichkeit gesteigerten Vorstellungsbildern nicht nur die Aufgabe, das Übungsobjekt [anhand dieses Vorstellungsbildes]<sup>62</sup> in seiner gesamten Extension und seinem wahren Wesen zu erfassen<sup>62a</sup>, sondern führt in der entscheidenden Schlußphase über die visualisierende Vorstellung hinaus zu einer unmittelbaren Anschauung des realen Übungsobjektes selbst (*pratibimbam atikramya tasminn eva jñeye vastuni . . . pratyakṣam jñānadarśanam*)<sup>63</sup>.

Es bleibt allerdings die Frage offen, wie eine solche übernormale direkte Wahrnehmung des Übungsobjektes selbst im Falle der ‚Übung des Widerwärtigen‘ aussehen und welchen Sinn sie haben soll. Um Leichen in den verschiedenen Stadien des Zerfalls direkt wahrzunehmen, bedarf es, so sollte man meinen, schließlich keiner übernormalen Schau. Ist eine solche Wahrnehmung nicht viel einfacher dadurch zu erreichen, daß man sich an eine Leichenstätte begibt, wo sie für jedermann sichtbar sind? In der Tat ist eben dies ja auch der Ausgangspunkt der ganzen Übung (sofern man das Erscheinungsbild des betreffenden Leichenzerfallsstadiums nicht von einem Gemälde oder einer Figur aufnimmt). Es stellt sich also die Frage, warum der

<sup>59</sup> 421, 12ff.

<sup>60</sup> 422, 14ff. (Text zum Teil fehlerhaft).

<sup>61</sup> 397, 2ff. (offenbar an 395, 2—7, wo speziell von der *aśubhā* die Rede ist, anknüpfend).

<sup>62</sup> Dies wird jedenfalls durch die Stellung der *vastuparyantatā* (195, 13ff.) zwischen *savikalpam* und *nirvikalpam pratibimbam* (193, 7ff. bzw. 194, 21ff.) einerseits und der in der direkten Wahrnehmung des zu erkennenden Gegenstandes selbst gipfelnden *kāryapariniṣpatti* (196, 12ff.) andererseits nahegelegt.

<sup>62a</sup> 195, 13ff. — 370, 3ff. wird versucht, diese Kategorien für die ‚Übung des Widerwärtigen‘ und die übrigen Vorbereitungsübungen zu konkretisieren. Es scheint mir aber, daß diese Kategorien strukturell und wohl auch historisch primär in den Kontext des ‚überweltlichen Weges‘ gehören, wo es gilt, alle Daseinsfaktoren bzw. Persönlichkeitskonstituenten als durch die vier Edlen Wahrheiten charakterisiert zu erkennen.

<sup>63</sup> 196, 18f. (vgl. auch 200, 9f., wo *-pratyakṣatayā* zu lesen ist); vgl. ferner 397, 4f. u. 8 sowie 402, 19f. (Lücke in Ed. u. Hs., nach Tib. u. Chin. etwa wie folgt zu füllen: . . . *yaduta cittaikāgratā* <*praśrabdhīś ca* | *(\*īyam tu niṣṭhā etayor\*) dharmayor yaduta praśrabdhēś cittaikāgratā* **\*\*yāś ca yadutāśraya\*\*** *parivṛtīḥ* | *tatparivṛttau jñeye vastuni*) *pratyakṣajñānotpattiḥ* |; (\* . . . \*) unsicher; (\*\* . . . \*\*) durch ein Versehen in der Hs. an anderer Stelle (Ed. Z. 16) eingedrungen (und dort natürlich zu tilgen)).

Yogin, wenn es ihm um eine direkte Anschauung der Sache selbst geht, nicht einfach an der Leichenstätte sitzen bleibt. Warum muß es eine übernormale Wahrnehmung sein? Warum werden die wirklichen Leichen zunächst durch Vorstellungsbilder ersetzt?

Leider kann ich diese Fragen nicht definitiv beantworten und lediglich, zwecks Anregung eingehenderer Untersuchungen, einige erwägenswert erscheinende Überlegungen artikulieren.

Zunächst könnte man an die Gefährlichkeit der von wilden Tieren und Dämonen frequentierten Leichenstätte<sup>64</sup> denken, vielleicht auch an einen Wandel des Totenkultes, d. h. an ein weitgehendes Zurücktreten des in der kanonischen Beschreibung der ‚Übung des Widerwärtigen‘ offenbar vorausgesetzten Bestattungsbrauches der Leichenaussetzung<sup>65</sup> zugunsten der ‚orthodox‘-brahmanischen Leichenverbrennung<sup>66</sup>, wodurch die betreffenden Übungsobjekte in der Wirklichkeit schwer verfügbar geworden sein mögen<sup>67</sup>. Wenn die Ausschaltung der Begehrlichkeit zur Nebenwirkung und die eigentliche Funktion der ‚Übung des Widerwärtigen‘ in der Herbeiführung eines besonderen Konzentrationszustandes gesehen wird, mag überdiß die einer ruhigen Sammlung abträgliche bedrohliche und unheimliche Atmosphäre des Leichenplatzes bzw. der furchterregende Charakter der verwesenden Leichen<sup>68</sup> für eine Ersetzung der wirklichen Leichen durch Vorstellungsbilder gesprochen haben, vielleicht auch die mangelnde Dauerhaftigkeit bestimmter Leichenzerfallsstadien<sup>69</sup>, zumal die ‚Übung des Widerwärtigen‘ als Konzentrationspraxis jeweils auf ein bestimmtes Leichenzerfallsstadium konzentriert zu sein scheint<sup>70</sup>.

<sup>64</sup> Vgl. z. B. VisM VI.61.

<sup>65</sup> Vgl. A. L. BASHAM, *The Wonder that was India*, 3rd ed. London 1967, p. 178. Vgl. auch Anm. 67.

<sup>66</sup> Vgl. die im Śāriputrābhīdharma (T 1548) verarbeitete Version des Smṛtyupasthānasūtra (s. Anm. 41), in welcher den Beobachtungen der verschiedenen Leichenzerfallsstadien noch die Beobachtung einer Leiche, die auf dem Scheiterhaufen verbrannt wird, angefügt worden ist (614b 7—9). In ähnlicher Weise wird in manchen Texten (insbesondere solchen der Prajñāpāramitā-Tradition) in der Liste der Leichenzerfallsstadien nach (oder, wohl sekundär, unmittelbar vor) den ‚Knochen‘ (*asthi*) die ‚verbrannte Leiche‘ oder ‚Leiche, die gerade verbrannt wird‘ (*vidagdḥaka*) zugefügt (vgl. MPPUL p. 1313f. u. 1319).

<sup>67</sup> Vgl. auch NĀRADA MAHĀTHERA, *The Buddha and His Teaching*, 2nd ed. Colombo 1973, p. 520, n. 1: „These ten kinds of corpses were found in ancient cemeteries and charnel places where dead bodies were not buried or cremated and where flesh-eating beasts <were ?> frequent. In modern days it is impossible to obtain such corpses as subjects for meditation.“

<sup>68</sup> Vgl. VisM VI.56 u. 16; vgl. auch VIII.40, wo im Rahmen des ‚Gedenkens an den Tod‘ (*marāṇasati*), das nicht ein Vorstellungsbild (*nimitta*), sondern die Sache selbst, also etwas Reales (*sabhāvadhamma*), zum Objekt hat (vgl. auch III.117), der furchterregende Charakter (*saṃvejanīyatta*) dieses Objektes als ein Argument für die Nichterreicherung der ‚vollen Konzentration‘ (*appanā*) angeführt wird. Vgl. auch K. HAYASHIMA, *Asubhānupassanā in Buddhist Meditation*, IBK VII.1/1958, p. 24; E. B. II.2, p. 271.

<sup>69</sup> Vgl. VisM VI.61; HAYASHIMA, loc. cit.; E. B., loc. cit.

<sup>70</sup> Vgl. z. B. 416, 4f. (*śmaśānādy upasaṃkramya vinīlakād vā nimittam udgrhāṇa*)

Diese Überlegungen haben jedoch den Nachteil, daß sie im Falle der *kasīna*-Übungen<sup>71</sup>, die, ausgehend von der Betrachtung eines aus Erde geformten Kreises etc., ebenfalls mit einem dadurch gewonnenen Vorstellungsbild arbeiten<sup>72</sup>, nicht anwendbar sind. Denn das *kasīna*-Objekt (der Kreis aus Erde etc.) ist weder schwer zu erlangen bzw. herzustellen noch gefährlich oder unheimlich noch auch besonders rasch vergänglich. Im Falle der *kasīna*-Übungen könnte der Übergang zu einem Vorstellungsbild durch den für diese Übungen essentiellen Akt der ‚Ausweitung‘ (*vaddhana*) des Übungsobjektes<sup>73</sup> veranlaßt sein. Eine solche ‚Ausweitung‘, die darin besteht, daß man den Kreis aus Erde allmählich immer weiter ausdehnt, bis er den ganzen Erdkreis ausfüllt oder gar noch darüber hinauswächst<sup>73a</sup>, läßt sich natürlich nicht mit dem realen Übungsobjekt vornehmen. Im Visuddhimagga<sup>74</sup> wird dementsprechend das Zustandebringen eines ‚Idealbildes‘ (*patibhāganimitta*)<sup>75</sup>, das, wie ein verwandter Text<sup>76</sup> feststellt, so erscheint wie der Übende es will, als Voraussetzung für die ‚Ausweitung‘ bezeichnet. Es wäre zu erwägen, ob dieser Aspekt der ‚Ausweitung‘ nicht auch im Falle der ‚Übung des Widerwärtigen‘ für den Übergang zu einem Vorstellungsbild zumindest mitverantwortlich gemacht werden kann; denn eine ‚Ausweitung‘ des Übungsobjektes bis hin zur Visualisierung aller Himmelsrichtungen als angefüllt mit blau (oder schwärzlich) verfärbten Leichen (*vinīlaka*) etc. ist, obzwar im Visuddhimagga<sup>77</sup> ausdrücklich verworfen, in der ŚrBh<sup>78</sup> und, in Gestalt einer Anfüllung der ganzen Welt mit Skeletten, auch bei den Sarvāstivādins<sup>79</sup> als ein wichtiger Teil der ‚Übung des Widerwärtigen‘ belegt, und ähnliche ‚Ausweitungen‘ werden in der ŚrBh auch im Rahmen der übrigen Vorbereitungsübungen (mit Ausnahme der Betrachtung des ‚Entstehens in Abhängigkeit‘<sup>79a</sup>) beschrieben<sup>80</sup>.

Von dieser ‚Ausweitung‘ her betrachtet erscheint somit die Ersetzung des realen Objektes durch ein Vorstellungsbild sinnvoll. Eine Kulmination,

*yāvad asthīnām vā . . .*) u. 419, 21 f.; VisM III.103: *cattālīsāya kammaṭṭhānesu aññātaram kammaṭṭhānam gahetvā*.

<sup>71</sup> Vgl. hierzu vor allem HEILER, op. cit. [Anm. 15a], pp. 24f. und 81, Anm. 146; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, Bouddhisme, Etudes et matériaux, Bruxelles 1898, p. 94ff.; MPPUL p. 1286ff.

<sup>72</sup> Explizit gemacht wird dies, soweit ich sehe, nur in den Theravāda-Texten (z. B. VisM III.117 u. IV.30f.); vgl. aber auch MPPUL p. 1296 und TSi 346b 24ff.

<sup>73</sup> VisM III.109 u. IV.126f.; vgl. auch AKBh 457, 14; ASBh 127, 17: *krtsnāyatanaiḥ krtsnam spharati, samantānantāparyantaṃ vistārayatīty arthaḥ*; TSi 346b 15f.

<sup>73a</sup> VisM IV.127; vgl. auch Anm. 73.

<sup>74</sup> VisM III.116; IV.126.

<sup>75</sup> Vgl. Anm. 81.

<sup>76</sup> Vimuttimagga (T 1648) p. 413c 25ff.

<sup>77</sup> VisM III.110ff.

<sup>78</sup> Vgl. oben (S. 66 und Anm. 39).

<sup>79</sup> Vgl. z. B. AKBh 338, 4ff.; E. B. II.2, p. 279f.

<sup>79a</sup> Vgl. 430, 3—5: *sa khalv ayam idampratyayatāpratītyasamutpādamanaskārah sarv(o) bhūtamanaskāra eva, nāsty ādhimokṣikah*.

<sup>80</sup> *maitrī*: 427, 1 ff.; *dhātuprabheda*: ŚrBhṭ 194a 7 ff.; *ānāpānasmṛti*: ŚrBhṭ 195b 1 ff. (große Lücke in der Sanskrit-Hs.).

des ‚ausweitenden‘ Visualisierungsprozesses in einer übernormalen direkten Wahrnehmung der Sache selbst aber ist undenkbar, da es sich bei diesen Visualisierungen um willkürliche Vorstellungen<sup>80a</sup> handelt, denen gar keine Realität entspricht. Überhaupt scheint im Rahmen der ‚Übung des Widerwärtigen‘, sobald sie als ein primär der Herbeiführung geistiger Sammlung dienender Zustand gefaßt wird, eine Rückkehr zu einer direkten Anschauung des realen Übungsobjektes selbst kaum motiviert zu sein und wird, soweit ich sehe, zumindest bei den Theravādins und Sarvāstivādins<sup>81</sup> ebensowenig gelehrt wie in der ausführlichen Darstellung der Vorbereitungsübungen im 3. Buch der ŚrBh. Wenn sie in der übergreifenden Systematik des 2. Buches dennoch postuliert wird, so könnte dies zunächst im Zusammenhang mit der spezifischen Funktion der Vorbereitungsübungen zu sehen sein: Dient die ‚Übung des Widerwärtigen‘ primär der Ausschaltung der Begehrlichkeit, so mag eine direkte Anschauung der verwesenden Leichen selbst durchaus als das beste Mittel erscheinen. Daß man auf eine übernormale Wahrnehmung rekurriert, ließe sich auf die oben angedeuteten Schwierigkeiten (Gefährlichkeit der Leichenstätte, Wandel des Totenkultes) zurückführen. Das Arbeiten mit Vorstellungsbildern dürfte — im Sinne der obigen Erörterungen und angesichts der zwar Vorstellungsbilder, aber keine übernormale direkte Wahrnehmung kennenden Darstellung der Vorbereitungsübungen im 3. Buch der ŚrBh — schon vorher aus anderen Gründen aufgekommen sein. Charakteristisch für die übergreifende Systematik des 2. Buches der ŚrBh, und möglicherweise originell, wäre aber die Idee, daß die visualisierende Vorstellung durch entsprechende Intensivierung zu einer übernormalen Wahrnehmung der Sache selbst gesteigert werden kann.

Zu erwägen wäre auch die Möglichkeit, daß es sich bei den Vorstellungen, die im Rahmen der ‚Übung des Widerwärtigen‘ in eine übernormale Wahrnehmung einmünden sollen, nicht um die einfache Vorstellung der Leichen als solcher handelt, sondern um Vorstellungen wie die, daß die Anzahl der eigenen Leiber, die im Verlauf der Wiedergeburt diesen Zustand erreicht haben bzw. erreichen werden, unendlich groß ist, oder um die Vision des gegenwärtigen eigenen Körpers (oder auch des Körpers einer verführeri-

---

<sup>81</sup> Im Visuddhimagga gipfelt die ‚Übung des Widerwärtigen‘ in der Erlangung der ‚vollen Konzentration‘ (*appanā*) der ersten ‚Vertiefung‘ (*jhāna*), wobei als Objekt das sog. „Entsprechungsbild“ (*paṭibhāganimitta*; vgl. Pāli Tripiṭaka Concordance s. v. *paṭibhāga*: „counterpart, likeness“) fungiert, ein anschauliches Vorstellungsbild, das jedoch keineswegs, wie der Name suggeriert, den realen Leichenzerfallszustand exakt abbildet, sondern vielmehr eine Art ‚Idealbild‘ und weniger furchterregend ist; im Falle der Betrachtung einer ‚aufgedunsenen Leiche‘ z. B. hat es die Gestalt eines dicken Mannes, der sich nach reichlicher Mahlzeit niedergelegt hat (VisM VI.66). — Bei den Sarvāstivādins (AKBh 338, 15ff.) endet die ‚Übung des Widerwärtigen‘ damit, daß der Yogin, nachdem er die Visualisierung der ganzen Welt als angefüllt mit Skeletten Schritt für Schritt reabsorbiert und auf die Visualisierung der Hälfte des eigenen Schädels reduziert hat, schließlich auch diese aufgibt und den Geist zwischen den Augenbrauen fixiert.

schen jungen Dame) als Leiche<sup>82</sup>. Diese Vorstellungen beinhalten ja etwas, das zwar in Vergangenheit oder Zukunft real, eben wegen seiner Nichtgegenwärtigkeit aber nicht direkt wahrnehmbar, sondern nur erschließbar ist. Eine übernormale unmittelbare Wahrnehmung dieser vergangenen oder zukünftigen Leiber, bzw. des gegenwärtigen Leibes in einem zukünftigen Zustand, erscheint möglich und als Ziel der ‚Übung des Widerwärtigen‘ spirituell sinnvoll.

Schließlich bestünde noch die Möglichkeit — und für sie spricht vielleicht die Tatsache, daß der Text die postulierte übernormale Wahrnehmung im Falle der Vorbereitungsübungen nirgendwo konkretisiert —, daß eine solche übernormale direkte Wahrnehmung der verwesenden Leichen oder des eigenen Körpers als Leiche nicht um ihres eigenen Inhaltes willen angestrebt wurde, sondern bloß zum Zwecke der Ausbildung und Schulung eines solchen übernormalen Wahrnehmungsvermögens, das im Rahmen des ‚weltlichen‘ und ‚überweltlichen‘ Weges für die anschauliche Erkenntnis von Inhalten, die grundsätzlich der normalen Wahrnehmung unzugänglich sind, benötigt wird. Ja, das befremdliche Fehlen jeglicher Konkretisierung könnte vielleicht sogar den Verdacht nicht ganz abwegig erscheinen lassen, daß die Kulmination in einer übernormalen direkten Wahrnehmung der Sache selbst eigentlich einem anderen Zusammenhang angehört (vgl. S. 82) und den Vorbereitungsübungen nur in Analogie dazu, oder gar rein mechanisch durch die Einordnung in eine übergreifende Systematik, zugewachsen ist.

## 2.

Prinzip des zweiten Komplexes von Übungen, sc. des ‚weltlichen Weges‘, ist, daß man sich von einer bestimmten Existenzstufe lösen kann, indem man ihre ‚Grobheit‘ (*audārikatva*) im Vergleich zu der nächst höheren Existenzstufe erfaßt. Im Vergleich zur Stufe der ersten ‚Vertiefung‘ (*dhyāna*) etwa — d. h. dem niedrigsten Versenkungszustand der ‚Sphäre der [von sexueller Begierde freien] Körperlichkeit‘ (*rūpadhātu*), der zugleich einer Existenzstufe entspricht, in der bestimmte Götterklassen leben — ist die ‚Sphäre der [sexuellen] Begierde‘ (*kāmadhātu*), in der wir leben, ‚gröber‘<sup>83</sup>, d. h. durch mehr und massiveren Schmerz und kürzere Lebensdauer gekennzeichnet<sup>84</sup>. Die erste ‚Vertiefung‘ ist demgegenüber friedvoller (*śānta*)<sup>85</sup>.

Es ist nun aber offenbar nicht möglich, ohne weiteres in die erste ‚Vertiefung‘ einzutreten und auf dieser Basis dann die entsprechenden ‚Befleckungen‘ (*kleśa*), d. h. die Leidenschaften und Irrtümer, die einen an die

<sup>82</sup> So anscheinend TSi 350a 15ff.; vgl. auch AKBh 338, 5ff., wo die ‚Übung des Widerwärtigen‘ mit der Betrachtung (eines Teiles) des eigenen Skelettes beginnt und endet (s. auch Anm. 81).

<sup>83</sup> 439, 10.

<sup>84</sup> 449, 7ff. (cp. ASBh 80, 27ff.); weniger spezifisch 439, 16ff.

<sup>85</sup> 439, 11.

Sphäre der Begierde binden, zu eliminieren. Vielmehr setzt nicht nur die Wiedergeburt in einer höheren Sphäre, sondern auch der versenkungsmäßige Eintritt in sie voraus, daß man sich von den auf die niedere Sphäre bezogenen ‚Befleckungen‘ bereits befreit hat. Die ŚrBh löst dieses Dilemma (mit dem sich auch andere Schulen auseinandergesetzt haben<sup>86</sup>) in der Weise, daß sie eine für die Befreiung von den ‚Befleckungen‘ ausreichende Erkenntnis der ‚Grobheit‘ der niederen Sphäre und der friedvollen Natur der höheren Sphäre schon vor dem versenkungsmäßigen Eintritt in letztere für erreichbar hält. Zunächst wird diese Einsicht auf der Ebene der Beobachtung und des Nachdenkens vorbereitet, und der Text führt vor allem diese Phase breit aus<sup>87</sup>. Er macht aber auch deutlich, daß dieses diskursive und allenfalls im Hinblick auf die ‚Grobheit‘ der ‚Sphäre der Begierde‘ partiell anschauliche Sich-der-charakteristischen-Merkmale-Bewußtwerden (*lakṣanapratisamvedī manaskārah*) — welches funktionell dem ‚Aufnehmen des Erscheinungsbildes‘ (*nimittodgrahaṇa*) bei der ‚Übung des Widerwärtigen‘<sup>88</sup> entspricht — nicht ausreicht. Es ist vielmehr notwendig, die charakteristischen Merkmale (*lakṣana*), also etwa die ‚Grobheit‘ der ‚Sphäre der Begierde‘ und die friedvolle Natur der ersten ‚Vertiefung‘, meditativ zu vertiefen, indem man sie bzw. entsprechende Erscheinungs- oder Vorstellungsbilder (*nimitta*) zum Gegenstand von ‚Betrachtung‘ (*vipaśyanā*) und ‚Geistesruhe‘ (*samatha*) macht und in diesem Rahmen seine Vorstellung immer wieder auf diese Inhalte konzentriert (*punaḥ punar adhimucyate*)<sup>89</sup>, womit — zumal angesichts der Verwendung des für diese Praxis typischen Terminus *nimitta* — das immer neue Reproduzieren (und Auslöschen?) entsprechender Vorstellungsbilder gemeint sein dürfte<sup>90</sup>. Falls dies zutrifft, so müßte, im Sinne der übergreifenden Systematik des 2. Buches der ŚrBh, die ausdrücklich auch die Übungsobjekte ‚Grobheit der [jeweils] niederen Stufen‘ und ‚friedvolle Natur der [jeweils] höheren Stufen‘ nennt<sup>91</sup>, das Resultat eine übernormale direkte Wahrnehmung des zu erkennenden Gegenstandes selbst, insbesondere der bis dahin nicht wahrnehmbaren friedvollen Natur der höheren Sphäre, sein<sup>92</sup>. Eine solche, den versenkungsmäßigen Eintritt in die höhere Sphäre erfahrungsmäßig vorwegnehmende direkte Wahrnehmung (bzw. ihre mehrfache Wiederholung) würde zweifellos das Schwinden der an die niedere Sphäre bindenden ‚Befleckungen‘ verständlich machen. Im Rahmen der ausführ-

<sup>86</sup> Vgl. z. B. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris-Louvain 1923—31, VI, 236.

<sup>87</sup> 439, 9 ff.

<sup>88</sup> Vgl. S. 63.

<sup>89</sup> 443, 12—18 (*prathamam dhyānam* am Ende von Z. 12 ist zu tilgen; in Z. 16 ist mit der Hs. *yathāparyeṣitām* zu lesen, in Z. 17 muß es *adhimucyate | ity ayam ucyate* ... heißen).

<sup>90</sup> Faßt man *nimitta* unterterminologisch (als „Charakteristikum“, ≈ *lakṣana*) und *punaḥ punaḥ* nicht als Andeutung des Wechsels von Reproduktion und Löschung des Vorstellungsbildes, so könnte *adhimuc-* (s. Anm. 33) hier auch einfach „sich meditativ konzentrieren auf“ bedeuten (vgl. auch S. 78 und Anm. 107).

<sup>91</sup> 194, 4f. (lies *sānta* <*tvam*, *duḥkha*>*tyam*).

<sup>92</sup> Vgl. 196, 18ff. (Text zum Teil fehlerhaft).

lichen Darstellung des ‚weltlichen Weges‘ im 4. Buch der ŚrBh ist aber von einer solchen direkten Wahrnehmung keine Rede; der Text sagt hier vielmehr nur, daß aus der wiederholten Praxis von Geistesruhe und Betrachtung erstmals der ‚Weg‘ (*mārga*) entstehe, der [unmittelbar] zur Beseitigung [einer ersten Kategorie] von ‚Befleckungen‘ führt<sup>93</sup> und dessen wiederholte Übung schließlich sämtliche der betreffenden ‚Vertiefung‘ entgegenstehenden ‚Befleckungen‘ eliminiert<sup>94</sup> und den tatsächlichen Eintritt in die ‚Vertiefung‘ selbst herbeiführt<sup>95</sup>.

Daß im Falle des ‚weltlichen Weges‘ weder — wie man in Analogie zu der Darstellung des ‚überweltlichen Weges‘<sup>96</sup> annehmen könnte — die Phase, die erstmals zur Beseitigung von ‚Befleckungen‘ führt, noch auch der am Ende stehende tatsächliche Eintritt in die ‚Vertiefung‘ als direkte Wahrnehmung bezeichnet wird, mag ein Indiz dafür sein, daß eine solche direkte Wahrnehmung als Resultat des Prozesses der ‚Geistesruhe‘ und ‚Betrachtung‘ im Kontext des ‚weltlichen Weges‘ ebensowenig ursprünglich ist wie in dem der ‚Übung des Widerwärtigen‘. Ja, angesichts der allzu knappen Ausdrucksweise des Textes, der, wie wir sahen, nur von einem wiederholten In-der-Vorstellung-Vergegenwärtigen (*punaḥ punar adhimucyate*) der ‚Grobheit‘ der niederen und der friedvollen Natur der höheren Sphäre spricht, scheint auch die für die ‚Übung des Widerwärtigen‘ typische Praxis des wiederholten Reproduzierens und Auslöschens eines Vorstellungsbildes des Übungsobjektes im Kontext des weltlichen Weges sekundär zu sein.

Es sei noch nachgetragen, daß der ‚weltliche Weg‘ nur zu einer zeitweiligen Befreiung von den ‚Befleckungen‘ führt, ihre ‚Samen‘ (*bīja*), ihre latenten Triebkräfte, jedoch nicht auszurotten vermag<sup>97</sup>. Auch ist es nicht möglich, sich auf dem ‚weltlichen Weg‘ von denjenigen ‚Befleckungen‘ zu befreien, welche sich auf die höchste weltliche Existenz- bzw. Versenkungsstufe, sc. die des Weder-Bewußt-noch-Nichtbewußtseins, richten<sup>98</sup>, eben weil es eine noch höhere Weltsphäre, im Vergleich zu welcher jene als ‚grob‘ bestimmt werden könnte, nicht gibt. Die vollständige Ausrottung der ‚Befleckungen‘ nebst ihren ‚Samen‘ ist vielmehr nur durch den ‚überweltlichen Weg‘ möglich, dem wir uns nunmehr zuwenden wollen.

### 3.

Der ‚überweltliche Weg‘ kann nach Aussage des 4. Buches der ŚrBh entweder nach Erlangung der ‚Vertiefungen‘, d. h. nach dem ‚weltlichen

<sup>93</sup> 443, 19—22 (in Z. 21 ist *yas tatsahaḡato* zu lesen).

<sup>94</sup> 443, 23 ff.

<sup>95</sup> 445, 10—12 (in Z. 10 ist *samanantara(m tat)pratyayaṃ* zu lesen).

<sup>96</sup> Dort folgt auf den in den *laukikā agradharmāḥ* gipfelnden *ādhimokṣiko manaskārah* (502, 13) die direkte Wahrnehmung des Übungsobjektes (d. h. der vier Edlen Wahrheiten), durch die eine erste Kategorie von ‚Befleckungen‘, sc. die *darśanaprahātavyāḥ kleśāḥ*, ausgerottet wird (500, 10 ff.).

<sup>97</sup> 445, 5f.

<sup>98</sup> Vgl. 438, 13f.; 35, 15ff.

Weg', oder ohne diesen direkt auf der Basis des durch die Vorbereitungsübungen (,Übung des Widerwärtigen' etc.) herbeigeführten Konzentrationszustandes praktiziert werden<sup>99</sup>. Sein Objekt sind die vier Edlen Wahrheiten<sup>100</sup>, die besagen, daß (1) das gesamte Dasein leidvoll (*duḥkha*) ist, (2) es vom ,Durst' (*trṣṇā*) und den übrigen ,Befleckungen' bedingt ist, (3) allein das durch die Beseitigung des ,Durstes' erreichbare Aufhören (*nirodha*) des leidvollen Daseins friedvoll (*śānta*) ist und (4) nur der buddhistische Heilsweg zu diesem Ziel führt<sup>101</sup>.

Von fundamentaler spiritueller Bedeutung ist im 4. Buch der ŚrBh die Einsicht in die Wahrheit vom Leiden; ihr ist — im Rahmen der breit ausgeführten vorbereitenden Überlegungen, bei denen es darum geht, sich der charakteristischen Merkmale der vier Wahrheiten bewußt zu werden (*lakṣaṇapratīsamvedī manaskāraḥ*)<sup>102</sup> — bei weitem der meiste Raum gewidmet. Durch diese vorbereitenden Überlegungen wird vor allem eine erste Gewißheit (*niścaya*) bezüglich der Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Nichtselbsthaftigkeit des Daseins erzielt.

Die vorzunehmenden Überlegungen basieren zunächst auf der gläubig aufgenommenen autoritativen Überlieferung (*āgama*)<sup>103</sup>, dann aber auch auf unmittelbarer Wahrnehmung (*pratyakṣa*)<sup>104</sup>; denn jeder ist ja in der Lage, in einigen ihm direkt zugänglichen Bereichen des Daseins, besonders etwa am eigenen und fremden Leib, aber auch am eigenen Geist und Gemüt, die Vergänglichkeit in Gestalt von Veränderungen, meist ungünstiger Art, direkt wahrzunehmen. Andere Bereiche hingegen — insbesondere die höheren Existenzsphären, in denen man unter Umständen wiedergeboren werden kann — sind der direkten Wahrnehmung entzogen und lassen sich nur durch Schlußfolgerung als vergänglich und somit unbefriedigend und — im meta-

<sup>99</sup> 470, 12f.; vgl. auch 264, 18ff.; ähnlich T 614, p. 278b 27ff.; vgl. ferner etwa die Auffassung der Sarvāstivādins, wonach die erstmalige erlösende Einsicht sowohl in einer der ,Vertiefungen' (*dhyāna*) als auch im *anāgāmya*, der Vorstufe (*sāmantaka*) der ersten ,Vertiefung' (AKBh 448, 3f.), möglich ist (AKBh 352, 7ff. u. 346, 9ff.; E. FRAUWALLNER, *Abhidharma-Studien*, III. Der *Abhisamayavādaḥ*. WZKS XV/1971, p. 100), sowie die Unterscheidung zwischen *samathayānika* und *suddhavi-passanāyānika* im VisM (z. B. XVIII.3 u. 5); vgl. auch L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Muṣila et Nārada*. MCR 6/1936—7, p. 200ff. An anderen Stellen der ŚrBh (p. 14f.; ferner p. 262, 7ff., falls hier nicht das *anāgāmya* als in den *dhyānas* einbegriffen gedacht ist) scheint jedoch der Eintritt in die ,Vertiefung' als Voraussetzung der erlösenden Erfahrung aufgefaßt zu werden. Von daher verdient die Kennzeichnung des durch die Vorbereitungsübungen herbeigeführten Konzentrationszustandes als „der Sphäre der [von sexueller Begierde freien] Körperlichkeit angehörend“ (433, 16f.; lies *rūpāvācaro 'nena*), obwohl auch im Sinne des (der ŚrBh bekannten: 234, 4; 235, 10) *anāgāmya* interpretierbar, doch besondere Beachtung.

<sup>100</sup> 470, 8; 251, 11ff.; 36, 2ff.

<sup>101</sup> 251, 14ff.; 494, 8ff.; cp. 499, 1ff.

<sup>102</sup> 471ff.

<sup>103</sup> 471, 8ff.

<sup>104</sup> 474, 6ff.

physischen Sinne — leidhaft erweisen<sup>105</sup>. Auch das eigentliche Ausmaß der Vergänglichkeit, die Tatsache, daß in Wahrheit nichts länger besteht als einen Augenblick, ist nur durch Schlußfolgerung erkennbar<sup>106</sup>.

Nachdem der Übende auf diese Weise eine erste Gewißheit hinsichtlich der vier Edlen Wahrheiten, vor allem hinsichtlich der Leidhaftigkeit des Daseins, erlangt hat, hat er diese Einsicht meditativ zu vertiefen. Er konzentriert seine Vorstellung (*adhimuc-*)<sup>107</sup> auf die Endlosigkeit oder Universalität (*aparyantatā*) des Leidens: soweit das Dasein reicht, solange das Immerwiedergeborenwerden dauert, gibt es kein Ende des Leidens; nur durch das restlose Aufhören des Wiedergeborenwerdens hört auch das Leiden auf<sup>108</sup>. Trotz dieses Versuches, seinen Geist von allen möglichen Daseinsformen abzuschrecken, bringt es der Übende, obwohl er sich intensiv darum bemüht, nicht fertig, sich freudig dem Nirvāṇa zuzuwenden<sup>109</sup>, d. h. der Tatsache, daß allein das restlose Aufhören des Immerwiedergeborenwerdens friedvoll und somit das gesuchte Heil ist, auch emotional zuzustimmen. Schuld an diesem Mißerfolg ist der Umstand, daß sich zwischen die Betrachtung der vier Wahrheiten immer noch kürzere oder längere Phasen ‚groben‘ (*audārika*, d. h. wohl: leicht feststellbaren, in konzeptualisierter Form auftretenden) Ichwahns (*asmimāna*) schieben, indem der Übende etwa meint: „Ich sehe das Leidhafte als leidhaft an“, oder „ich kultiviere, zum Zwecke des Nirvāṇa, die heilsamen Faktoren“, o. ä.<sup>110</sup>. Diese ichbezogene Konzeptualisierung der meditativen Betrachtungsakte setzt — so darf man das Gesagte wohl verstehen — voraus, daß der Übende diese Betrachtungsakte

<sup>105</sup> 494, 20ff. (494, 20 ist zu *satyanayenopa-* zu emendieren; 495, 4—8 ist der eingeklammerte Text zu tilgen (Dittographie); in Z. 8 ist *evam* zu *sarvaṃ* zu emendieren, in Z. 10 muß es *yad aviparokṣeṣu* heißen).

<sup>106</sup> 485, 6ff.

<sup>107</sup> Im Kontext dieser Stelle wird man, sofern man die übergreifende Systematik des 2. Buches der ŚrBh unberücksichtigt läßt, diese *adhimuc*-Akte eher im Sinne konzentrierten meditativen Nachdenkens denn als eine Visualisierung von Vorstellungsbildern zu verstehen haben. Von einer Unterbrechung dieser *adhimuc*-Akte durch Phasen von ‚Geistesruhe‘ (*śamatha*) ist (abgesehen von dem später zu behandelnden Textstück 499, 17ff.) im vorliegenden Kontext keine Rede; die Unterbrechung der *adhimuc*-Akte durch die (zunächst erfolglosen) Versuche, den Geist zur freudigen Annahme des Nirvāṇa zu bewegen, läßt sich ja wohl kaum als Einblendung von *śamatha*-Phasen verstehen.

<sup>108</sup> 495, 21—496, 14 (495, 22 ist wohl *tasyā*⟨*sevanā*⟩*nvayā*⟨*d*⟩ anzusetzen, 496, 2 *anityāparyantatām* zu lesen; in Z. 3 muß es *śūnyānā*⟨*t*⟩*māparyantatām* heißen, in Z. 4f. *sampattīnām*, in Z. 5f. mit Chin. u. Tib. ⟨*ja*⟩*rāvyādhi-* statt des *sa vyādhi-* der Hs.; in Z. 7 ist wohl *tatrāparyanta*⟨*te*⟩*ti* anzusetzen, in Z. 10 *cāśeṣoparamād*, in Z. 12—14 *prātikūlyākāreṇādhimucyāmāna* (Dittographie)).

<sup>109</sup> 496, 14—497, 3 (in Z. 15f. ist mit der Hs. *cittam udvejyitvā ut* (?) *trāsayitvā*⟨⟩*dhyāśayena* beizubehalten, in Z. 21 *nirvāṇe pra*⟨*ṇi*⟩*dadhato* anzusetzen, in 497, 1ff. *nādhimucyate, pratyudāvaratate mānasam śāntadhātvanabhīlaṣitatayā parītanām upādāya*).

<sup>110</sup> 497, 3—17 (statt *hy asau-* in Z. 7 ist wohl *hy asyau-* (od. *hy asty au-*?) anzusetzen; in Z. 16 lese ich in der Hs. *tatpratyayam asya*; in Z. 17 muß es *adhyāśayato* *pi prañihitam* (Hs.!) *nirvāṇ*⟨*e* /⟩ heißen).

— irrigerweise — unreflektiert noch als eine Art letzter Bastion von Beständigkeit, Nichtleidhaftigkeit und Selbsthaftigkeit empfindet, so daß die radikale Auslöschung allen Daseins, das Nirvāṇa, als eine Bedrohung dieses vermeintlichen Subjektes der Meditationsakte empfunden und gefühlsmäßig abgelehnt wird. Dem entspricht in der Tat die vom Text gelehrt Methode der Ausschaltung dieses Ichwahns. Sie besteht darin, daß man die meditativen Betrachtungsakte selbst zum Betrachtungsobjekt macht und sich zum Bewußtsein bringt, daß auch bei ihnen der jeweils vorhergehende Geistesmoment durch den jeweils folgenden abgelöst wird, also auch sie vergänglich und somit leidvoll und nichtselbsthaft sind, und daß sich auch neben oder hinter ihnen ein separates Ich nicht feststellen läßt<sup>111</sup>. Die wiederholte Übung dieser Betrachtungsweise führt zu einer Erkenntnis, bei der Subjekt und Objekt völlig gleich (*samasamālambyālabhaka*) sind<sup>112</sup> — weil, so darf man wohl interpretieren, der Betrachtungsakt, der selbst vergänglich, leidhaft usw. ist, den unmittelbar vorhergehenden, ebenso beschaffenen Betrachtungsakt als einen so beschaffenen zum Gegenstand hat. Auf diese Weise ist der letzte Schlupfwinkel des ‚groben‘ Ichwahns ausgeschaltet und dieser somit an weiterem Auftreten gehindert<sup>113</sup>, und die letzte Barriere, die den Übenden daran gehindert hatte, sich auch emotional vorbehaltlos dem Nirvāṇa als dem allein Friedvollen zuzuwenden, ist niedergerissen<sup>114</sup>.

Der Übende realisiert nun aber nicht sogleich die Frucht dieser Situation, sc. die definitive Erkenntnis der vier Edlen Wahrheiten, sondern er gibt zunächst die in der Untersuchung des eigenen Geistes bestehende mentale Aktivität und Bemühung (*cittaparīkṣābhisaṃskāra*) auf und versetzt seinen Geist in einen Zustand, in dem er ohne jegliche Aktivität (*anabhisamskāra*) und somit *nirvikalpa* ist<sup>115</sup>, womit hier offenbar primär das Fehlen der vorherigen Reflexionstätigkeit und Denkbemühung, darüber hinaus aber zugleich ein Schwund aller bewußten Vorstellungs- und Wahrnehmungstätigkeit samt ihren Inhalten gemeint oder zumindest impliziert ist; denn „in diesem Zustand scheint es, als habe sein Geist aufgehört zu existieren; er hat aber nicht wirklich aufgehört zu existieren. Es scheint, als habe sein Geist

<sup>111</sup> 497, 17 ff. (497, 17 f. ist wohl *s(o)* 'smimānaṃ anzusetzen; 498, 7 lese ich die Hs. als *punar na bhavaty utpattaye*; in Z. 9 ist zu *-tām ā(yā)pāyikatām* zu emendieren, in Z. 12 mit Tib. u. Chin. zu *yac citta(vyatiriktam dvitīyam)*, in Z. 13 zu *ya(t ta)syā eva*; 499, 6 ist mit der Hs. *catvāry ārya-* statt *na tāny ārya-* zu lesen).

<sup>112</sup> 499, 6—8: *tasyaivam āsevanānvayād... tasyāḥ prajñāyāḥ* (Hs.) *samasamālambyālabhakaṃ* (so wohl Hs.) *jñānam utpadyate*, ...

<sup>113</sup> 499, 8f.: *yenāsyaudarikaś cāsmimāno* (Hs.) *nirvāṇābhirataye vibandhakarahaḥ samudācārataḥ prahīyate*, ...

<sup>114</sup> 499, 10—12 (lies *cādhyāśayataś* und *paritasanām*) u. 17 f. (wo zu *cādhyāśaya-* (to 'bhi-) (od. <-taś cābhi-) -ratim zu emendieren ist).

<sup>115</sup> 499, 18—20: *yo 'sāv uttarottaraś cittaparīkṣābhisaṃskāraḥ* (mit Tib. u. Chin.; Hs. fälschlich *-parīkṣayā-*), *tam abhisamskāraṃ samutsrjya anabhisamskāratāyāṃ nirvikalpaṃ* (Hs.) *cittam upanikṣipati*. Ich fasse *nirvikalpaṃ* als Prädikativum in konsekutiver Funktion.

kein Objekt (*ālambana*) mehr; er hat aber doch noch ein Objekt<sup>116</sup>. Es scheint, als sei sein Geist völlig verschwunden; er ist aber nicht verschwunden“<sup>117</sup>. Der Geist ist in diesem Zustand nicht etwa gelähmt durch Schläfrigkeit [wie im] Dengue-Fieber (*madhuraka*<sup>118</sup>)<sup>119</sup>; er befindet sich vielmehr in einem Zustand vollkommener ‚Geistesruhe‘ (*śamatha*)<sup>119a</sup>.

Unmittelbar nach dem Austritt aus diesem Zustand richtet der Übende seine Aufmerksamkeit (*ābhujati*) wieder auf die zuvor betrachteten vier Edlen Wahrheiten<sup>120</sup> und erzielt nunmehr die erste überweltliche Einsicht<sup>121</sup>, die als eine den Charakter [endgültiger] Gewißheit und direkter Wahrnehmung tragende sukzessive Erkenntnis der vier Edlen Wahrheiten bestimmt wird; und zwar der vier Edlen Wahrheiten — bzw. konkret der durch sie charakterisierten Daseinsfaktoren — auch insofern, als sie normalerweise der direkten Wahrnehmung entzogen (*parokṣa*) sind<sup>122</sup>, worunter insbesondere die Daseinsfaktoren der höheren Weltsphären zu verstehen sind.

Diese die überweltliche Einsicht konstituierende definitive und anschauliche Erkenntnis der vier Edlen Wahrheiten wird ferner als *nirvikalpa* bezeichnet<sup>123</sup>. Die Verwendung dieses Epithetons zur Charakterisierung des „hīnayānistischen“ Typus der erlösenden Erfahrung überrascht, da es in der Yogācāra-Schule später geradezu als *terminus technicus* für die mahāyānistische Form gebräuchlich ist. Die Tendenz hierzu ist schon in der Bodhisattva-bhūmi, dem mahāyānistischen Pendant der ŚrBh, erkennbar<sup>124</sup>; der Spielraum für die Verwendung von *nirvikalpa* ist aber hier noch erheblich breiter als später, und es werden, neben Verbindungen zum Sprachgebrauch der Mahāyāna-Sūtren (speziell des Daśabhūmikasūtra)<sup>125</sup>, auch Beziehungen zur

<sup>116</sup> Es wird aber nicht gesagt, welches Objekt der Geist in diesem Zustand hat. Ist die *anabhisaṃskāratā*, auf die der Übende den Geist gerichtet hat, dieses Objekt, oder darf man an ein latent fortdauerndes Gerichtetsein des Geistes auf die vier Edlen Wahrheiten denken?

<sup>117</sup> 499, 20ff.: *tasya tac cittam tasmin samaye niruddham iva khyāti; na ca tan niruddham bhavati. anālambanam iva khyāti; na ca tad anālambanam bhavati. tasya tac cittam prasāntam vigatam iva khyāti; na ca tad vigatam bhavati.*

<sup>118</sup> So wohl gegen die Hs. (*madhukara-*) und Tibet. *sbrañ rtsi byed pa* zu lesen; vgl. Chin. *mei* „beautiful; delicious“, was einem im Sinne von *madhura* „süß“ mißverstandenen *madhuraka-* entsprechen dürfte. Zu *madhuraka* „Dengue-Fieber“ s. J. FILLIOZAT in: Studien zum Jainismus und Buddhismus: Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf, hrsg. v. K. BRUHN u. A. WEZLER, Wiesbaden 1981, S. 83ff.

<sup>119</sup> 500, 1f.: *na ca tasmin samaye (\*madhuraka\*)mīdhāvastābham. (\*...\*)* s. Anm. 118.

<sup>119a</sup> So nach Tib. (230a 7) u. Chin. (475c 17f.); Lücke in Hs.

<sup>120</sup> 500, 13f. (*teṣāṃ samanantara(m) pūrvavicāritāni satyāny ābhujati* (Hs.)) u. 8f. (*yasyānantaram pūrvavicāriteṣu satyeṣv* (Hs. *satveṣv*) ... *ābhogaṃ karoti*).

<sup>121</sup> 500, 11.

<sup>122</sup> 500, 15—17: *ābhogasamanantaram yathāpūrvānukrama-* (Hs. *-mah*) *vicāriteṣu satyeṣu anupūrvveṇaiva nirvikalpa(m) pratyakṣaparokṣeṣu niścayañānam pratyakṣajñānam utpadyate.*

<sup>123</sup> 500, 16 (s. Anm. 122); vgl. auch 196, 19.

<sup>124</sup> Vgl. z. B. BoBh 30, 8; 26, 13; etc.

<sup>125</sup> Vgl. z. B. BoBh 239, 10 mit Daśabhūmikasūtra (ed. RAHDER) 64, 2f.

Theorie der ‚Geistesruhe‘ in der ŚrBh<sup>126</sup>, wo, wie wir oben (S. 63f.) sahen, das Wort ja ebenfalls verwendet wird, deutlich. Der Ausdruck *nirvikalpa* scheint in der Frühphase der Yogācāra-Literatur noch verhältnismäßig disponibel gewesen zu sein, so daß man nicht unbedingt davon ausgehen muß, daß — was ja durchaus denkbar wäre — seine Verwendung an der vorliegenden Stelle der ŚrBh auf die mahāyānistische Terminologie zurückgeht oder anspielt.

Versucht man, den Ausdruck aus dem unmittelbaren Kontext zu verstehen, so liegt es nahe, ihn als negative Konkretisierung der Gewißheit (*niscaya*) zu interpretieren: die überweltliche Einsicht in die vier Edlen Wahrheiten hat den Charakter endgültiger Gewißheit, in der jedes Hin- und Herüberlegen, jede noch nicht zu einem definitiven Ergebnis gelangte Reflexions- und Untersuchungstätigkeit<sup>127</sup> überwunden ist.

Aber auch die für die Versenkungslehre der ŚrBh, besonders im Kontext der ‚Übung des Widerwärtigen‘, typische Verwendung des Wortes *nirvikalpa* zur Charakterisierung der ‚Geistesruhe‘ (*samatha*) ist bei der Interpretation der vorliegenden Stelle zu berücksichtigen. Von diesem Zusammenhang her interpretiert würde der Ausdruck zusätzlich beinhalten oder doch wenigstens implizieren, daß die überweltliche Einsicht in die vier Edlen Wahrheiten wie die ‚Geistesruhe‘, bzw. weil sie selbst eine Form von ‚Geistesruhe‘ ist, frei ist von jeglichem (Re)produzieren von Vorstellungsbildern (*nimitta*). Diese Vorstellungsfreiheit erschöpft sich aber im Falle der überweltlichen Einsicht nicht in der bloßen Latenz der Vorstellungsbilder, wie dies bei der gewöhnlichen ‚Geistesruhe‘ der Fall ist oder bei dem der überweltlichen Einsicht unmittelbar vorhergehenden Zustand, in dem jegliche Geistestätigkeit aufgehört zu haben scheint; noch auch impliziert sie gar, wie beim mahāyānistischen Typus der erlösenden Erfahrung, eine mystische Transzendenzerfahrung im Sinne der Erfahrung eines vollständigen Verschwundenseins aller vielfältigen Erscheinungen<sup>128</sup>. Die erlösende Erfahrung der ŚrBh hat vielmehr — in Gestalt der vier Edlen Wahrheiten bzw. der durch sie charakterisierten Daseinsfaktoren — durchaus Vielheitliches zum Gegenstand, aber sie erfaßt es in der Form einer direkten Anschauung, nicht nur indirekt vermittelt eines in der visualisierenden Imagination selbstproduzierten Abbildes. Auf diese Weise sind, so darf man dann interpretieren, in der überweltlichen Einsicht ‚Geistesruhe‘ (als Freiheit von imaginativ-reflektiver

<sup>126</sup> Vgl. BoBh 77, 5ff. u. 177, 16ff.

<sup>127</sup> Vgl. den Ausdruck *parīkṣābhīṣaṃskāra* in ŚrBh 499, 19. Die primäre Bedeutung von *nirvikalpa* wäre somit hier und an der zuvor (S. 79f.) behandelten Stelle 499, 20 dieselbe; ein wesentlicher Unterschied bestünde aber hinsichtlich der zusätzlichen Implikationen.

<sup>128</sup> Wobei eine prinzipielle Gleichartigkeit von Vorstellungsbildern und „normalen“ Phänomenen vorausgesetzt wird: auch die Phänomene des alltäglichen Bewußtseins — die Dinge der Außenwelt — verdanken ihre Existenz letztlich subjektiver Vorstellungstätigkeit (vgl. etwa BoBh 34, 21 ff.).

Tätigkeit und Vorstellungsbildern) und ‚Betrachtung‘ (in Gestalt definitiver direkter Schau) miteinander verschmolzen<sup>129</sup>.

Die Lehre, daß die erlösende Erfahrung der vier Edlen Wahrheiten eine direkte Wahrnehmung dieser Wahrheiten (bzw. der durch sie gekennzeichneten Daseinsfaktoren) selbst ist — und zwar insbesondere auch der normalerweise der unmittelbaren Wahrnehmung entzogenen, also etwa der der höheren Weltsphären —, stellt, zumindest in dieser Explizitheit, eine Eigentümlichkeit der ŚrBh dar und nimmt (jedenfalls in der in die Yogācārabhūmi inkorporierten Form des Textes) eine zentrale Stelle in deren Theorie der spirituellen Praxis ein. Es ist bemerkenswert, daß die direkte Wahrnehmung des zu erkennenden Gegenstandes selbst, die in der übergreifenden Systematik des 2. und einiger Stücke des 3. Buches der ŚrBh als Resultat der Praxis des wiederholten Reproduzierens und Löschens der Vorstellungsbilder des Übungsgegenstandes postuliert wird, im Rahmen der ausführlichen Darstellung der einzelnen Übungskomplexe im 3. und 4. Buch der ŚrBh nur in der Beschreibung des ‚überweltlichen Weges‘, also der Einsicht in die vier Edlen Wahrheiten, vorkommt.

Umso merkwürdiger aber ist es, daß gerade in der Darstellung des ‚überweltlichen Weges‘ von der vorbereitenden Praxis des immer neuen Produzierens und Löschens von Vorstellungsbildern, des Wechsels von ‚Geistesruhe‘ und ‚Betrachtung‘, gar keine Rede ist! Dies mag daher rühren, daß sie, historisch gesehen, mit der Einsicht in die vier Edlen Wahrheiten und deren Vorbereitung ursprünglich nichts zu tun hatte (so daß eine von jener Praxis ausgehende Interpretation des zur Kennzeichnung dieser Einsicht verwendeten Terminus *nirvikalpa*, wie sie oben (S. 81) versucht wurde, der ursprünglichen Intention der Stelle möglicherweise nicht gerecht wird). Aber in der übergreifenden Systematik des 2. Buches der ŚrBh wird die Praxis des wechselnden Produzierens und Löschens von Vorstellungsbildern auch für den ‚überweltlichen Weg‘ postuliert; denn unter den Übungsgegenständen, für die diese Systematik gelten soll, werden ausdrücklich auch die vier Edlen Wahrheiten genannt<sup>130</sup>.

Immerhin gibt es ein Element in der Darstellung des ‚überweltlichen Weges‘ (so wie sie in der in die Yogācārabhūmi inkorporierten Fassung der ŚrBh vorliegt), das bei einer solchen Betrachtungsweise an Plausibilität gewänne: der der erlösenden Schau der vier Edlen Wahrheiten unmittelbar vorhergehende Zustand ohne jegliche geistige Aktivität, in dem es so aussieht, als sei der Geist unterdrückt, objektlos und verschwunden. Dieser Zustand, den der Text selbst als einen Zustand vollkommener ‚Geistesruhe‘ (*śamatha*) bezeichnet, ließe sich dann analog zu der im Zusammenhang mit der ‚Übung des Widerwärtigen‘ als Abschluß des wiederholten Visualisierungs- und Lösungsprozesses gelehrt letzten *śamatha*-Phase

<sup>129</sup> Dies gilt allerdings auch für die mahāyānistische Form der erlösenden Erfahrung (vgl. BoBh 177, 16—18), nur daß dort der Gegenstand statt der vier Edlen Wahrheiten die unausdrückbare einheitliche wahre Wirklichkeit ist.

<sup>130</sup> 194, 5 (lies *śānta*(*tvam*, *duḥkha*)*tyam*).

interpretieren. Auf sie würde dann hier, in der Darstellung des ‚überweltlichen Weges‘, tatsächlich als Höhepunkt die bei der Beschreibung der ‚Übung des Widerwärtigen‘ fehlende direkte Wahrnehmung der zu erkennenden Sache selbst folgen.

Es kann jedoch keineswegs als sicher gelten, daß eine solche Deutung des der direkten Wahrnehmung der vier Edlen Wahrheiten vorangehenden Zustandes tiefer ‚Geistesruhe‘ die ursprüngliche Funktion dieses Elementes trifft. Und auch wenn dies doch der Fall sein sollte, so bedürfte doch die Tatsache, daß in der Darstellung des ‚überweltlichen Weges‘ dieses letzte Element des Prozesses einander ablösender Phasen von ‚Betrachtung‘ und ‚Geistesruhe‘ nicht bloß als einziges erwähnt, sondern darüber hinaus in *erstaunlicher Ausführlichkeit behandelt wird, zusätzlich der Erklärung. Es* kann nun kein Zweifel bestehen, daß der dem ‚überweltlichen Weg‘ vorangehende Zustand vollkommener ‚Geistesruhe‘ dadurch, daß er nicht nur aller aktuellen Vorstellungs- und Reflexionstätigkeit bar ist, sondern zumindest so erlebt wird, als habe er keinerlei Objekt, der erlösenden ‚Transzendenzerfahrung‘ der Mahāyānisten jedenfalls im Negativen überaus ähnlich ist. Der Text selbst deutet dies an, wenn er erklärt, es gebe einige vollkommen Verblendete, die diesen Zustand, obwohl er die erlösende Erfahrung nur erst ankündigt, irrtümlich für die erlösende Erfahrung und volle Schau [der Wahrheit] (*abhisamaya*) selbst hielten<sup>131</sup>. Es liegt daher die Vermutung nahe, daß die hīnayānistisch orientierte ŚrBh an dieser günstigen Stelle die andersartige Auffassung des Mahāyāna von der erlösenden Erfahrung ‚inklusive‘<sup>132</sup> in ihr System eingebaut hat, derart, daß sie als ein der tatsächlichen, hīnayānistisch gefaßten erlösenden Erfahrung vorgeschaltetes, somit untergeordnetes Element fungiert. Und vielleicht wäre, wenn dies zutreffen sollte, doch auch bei der Kennzeichnung der erlösenden Erfahrung als *nirvikalpa* das Motiv einer Adaption oder ‚Inklusion‘ mahāyānistischen Sprachgebrauchs nicht von vornherein auszuschließen.

Ich glaube allerdings, daß mit dem Gesagten der Abschnitt über die der erlösenden Einsicht vorausgehende Phase tiefer ‚Geistesruhe‘ noch nicht erschöpfend besprochen ist. Gewiß, man hat den Eindruck, daß die ŚrBh versucht, die mystische Transzendenzerfahrung des Mahāyāna in ihren hīnayānistisch konzipierten Erlösungsweg unterordnend einzubauen, so wie es in anderen Teilen der Yogācāraabhūmi auch umgekehrt Versuche gibt, die hīnayānistische Auffassung in ein primär mahāyānistisches Konzept der erlösenden Erfahrung einzugliedern. Aber es sollte deshalb nicht der Eindruck entstehen, daß dieser Versuch der ŚrBh, die mahāyānistische Transzendenzerfahrung in ihren hīnayānistischen Erlösungsweg einzugliedern, rein spekulativen Charakters gewesen sein muß. Gewiß, die Identifizierung der mahāyānistischen Transzendenzerfahrung mit jenem Zustand vollkom-

<sup>131</sup> 500, 4—7: . . . , *yat* („weil“ ? od. „so daß“ ?) *tadekatyānām mandānām momuhānām abhisamayābhīmānāya bhavati*(;) *idam punaś cittam abhisamayāyaiva — nacīrasyedānām samyaktva-* (Hs. *-tvam*) *nyāmāvakrāntir bhaviṣyatīti*, . . .

<sup>132</sup> Vgl. P. HACKER, Kleine Schriften, Index s. v. *Inklusivismus*.

mener ‚Geistesruhe‘ ist zweifellos ein Akt der Theorie, offensichtlich motiviert durch die Auseinandersetzung zwischen rivalisierenden Richtungen — die abschätzigste Bezeichnung der anderen als „völlig Verblendete“ (*momuha*) ist signifikant. Aber die Eigenart dieses Zustandes der ‚Geistesruhe‘ und vor allem die alles andere als stereotype, an Vergleichen reiche, das Gemeinte mit Quasiwiederholungen allmählich einkreisende Ausdrucksweise der Stelle macht es mir schwer, daran zu zweifeln, daß hier eine tatsächliche, lebendige Erfahrung anvisiert wird.

Hierfür spricht vielleicht auch die Tatsache, daß bei den eben erwähnten mahāyānistischen Versuchen einer Vereinnahmung der hīnayānistischen Auffassung der erlösenden Erfahrung, soweit sie dies durch eine Hintereinanderordnung der beiden Erfahrungsformen zuwege zu bringen versuchen, die Reihenfolge der Erfahrungen die gleiche wie in der ŚrBh und nur die Wertung die umgekehrte ist.

Schließlich scheint mir in diesem Zusammenhang noch der Hinweis interessant, daß sich die Schilderung eines der tiefen ‚Geistesruhe‘ der ŚrBh ganz ähnlichen Zustandes auch in einem erst 1950 verfaßten Text des Theravāda-Buddhismus findet, nämlich der *Visuddhiñāṅakathā* des burmesischen Meditationsmeisters Mahāsi Sayadaw<sup>133</sup>. Die Beschreibung des Erlösungsweges in diesem Text folgt zwar grundsätzlich dem Schema der klassischen Theravāda-Werke, doch hat der Autor, dem es in höherem Maße als den klassischen Traktaten um eine praxisbezogene Unterweisung des Übenden geht, zahlreiche, aus der eigenen Meditationserfahrung schöpfende Hinweise eingeflochten. Im Rahmen seiner Darstellung der versenkungsmäßigen Erfahrung des unmittelbar-nach-Entstehen-Vergehens (also der Augenblicklichkeit) spricht nun Mahāsi Sayadaw von einem Zustand, in welchem es dem Meditierenden so vorkommt, als sei das Objekt, mit dessen Beobachtung er befaßt war, überhaupt nicht mehr da, als habe es aufgehört zu existieren, und in welchem ihm so ist, als habe sein beobachtender Geist keinen Kontakt mehr zu dem Objekt, in dessen Beobachtung er begriffen war<sup>134</sup>. Da dieser Zustand, dessen Beschreibung der tiefen ‚Geistesruhe‘ in der ŚrBh frappierend ähnelt, im Meditations- und Erlösungsweg Mahāsi Sayadaws keinerlei systematisch unverzichtbare Funktion hat noch sich als ererbtes oder auf äußere Anregung zurückgehendes Element verstehen läßt, muß er Ausdruck einer tatsächlichen Erfahrung sein, die aber bei Mahāsi Sayadaw wie in der ŚrBh nicht als Schau der eigentlichen Wirklichkeit, nicht als eine wirkliche Transzendenzerfahrung, nicht als erlösende konstitutiv gewertet wird.

<sup>133</sup> Vgl. hierzu G. MEIER, Heutige Formen von Satipaṭṭhāna-Meditation, Diss. Hamburg 1978, p. 67 ff.

<sup>134</sup> Mahāsi Sayadaw, *The Progress of Insight*, 2nd ed. Kandy 1973, p. 58, 15 ff.: *Tadā hi'ssa... ārammaṇaṃ sabbaso avijjamānaṃ viya ca abhāvappattaṃ viya ca paññāyati... Sallakkhaṇacittaṅ ca sallakkhiyamāne ārammaṇe asaṃpattaṃ viya hoti.* Vgl. auch MEIER, op. cit., p. 100.

Natürlich kann nicht mit Sicherheit behauptet werden, daß diese Erfahrung des Verschwundenseins aller Erscheinungs- und Vorstellungsbilder, insbesondere die der Schilderung der ŚrBh zugrundeliegende, als Erfahrung mit der mahāyānistischen, als heilskonstitutiv gewerteten Erfahrung einer transphänomenalen Wirklichkeit tatsächlich identisch ist. Aber ausgeschlossen werden kann das wohl auch nicht. In diesem Falle würde die ŚrBh, wenn sie diese Erfahrung als bloße Vorstufe der erlösenden Erkenntnis interpretiert, ihren Transzendenzerfahrungscharakter verkannt (oder gar, aus dogmatischen Gründen, mutwillig geleugnet) haben. Aber man könnte natürlich auch das Umgekehrte erwägen: daß die Mahāyānisten einen in der Versenkung erzielbaren Zustand vollkommener ‚Geistesruhe‘ zu Unrecht als eine Erfahrung der eigentlichen Wirklichkeit, als eine echte Transzendenzerfahrung, gedeutet haben. Die ŚrBh unterstellt genau dies. Es scheint somit, daß uns schon die buddhistischen Texte selbst mit der vielleicht unlösbaren Problematik des theoretischen, metaphysischen Aussagewertes mystischer Erfahrung konfrontieren, einer Problematik, die auch durch die subjektive Überzeugungskraft der jeweiligen Erfahrung nicht unbedingt ausgeräumt wird. Damit ist aber keineswegs der spirituelle Wert, die spirituelle Wirksamkeit einer solchen Erfahrung und ihres Selbstverständnisses aufgehoben und somit auch ihre heilskonstitutive Funktion nicht unbedingt ausgeschlossen, am wenigsten in der buddhistischen Tradition mit ihrem prononcierten Primat des Spirituell-Praktischen und Moralisch-Ethischen.