

# ABHIDHAMMA STUDIEN

Die buddhistische Erforschung des  
Bewusstseins und der Zeit

**Abhidhamma Studies**  
*Englischer Originaltitel*

**Ehrw. Nyanaponika Thera**

Redigiert mit einer Einführung von  
Ehrw. Bhikku Bodhi

Deutsche Übersetzung 2005 von Thomas Michael Zeh

1. Auflage 1949 (Frewin & Co. Ltd., Colombo)
2. Revidierte und vergrößerte Auflage 1965 (BPS)
3. Auflage 1976, 1985 (BPS)
4. Revidierte und vergrößerte Auflage 1998 (Wisdom)



**Michael Zeh Verlag**

Titel der englischen Originalausgabe:  
Abhidhamma Studies  
© Buddhist Publication Society 1965, 1998  
ISBN 0-86171-135-1

1. Auflage 2005  
Copyright © 2005 by Michael Zeh Verlag  
[www.zeh-verlag.de](http://www.zeh-verlag.de)  
Alle Rechte vorbehalten  
ISBN 3-937972-03-X

# Inhalt

Abkürzungen..... vii

Vorwort zur deutschen Ausgabe..... viii

Einleitung des Herausgebers (Ehrw. Bhikkhu Bodhi) ..... ix

Die Abhidhamma-Literatur ..... xii

Die Lehren des *Abhidhamma* ..... xx

Das vorliegende Buch..... xxx

Vorwort..... xxxvi

**I. Die Abhidhamma-Philosophie ..... 1**

Die hohe Wertschätzung des Abhidhamma in der  
buddhistischen Tradition ..... 1

Der *Abhidhamma* als System und Methode ..... 3

Klärung der Begriffe ..... 6

Analyse des Bewusstseins ..... 7

Die Lehre vom Nicht-Selbst ..... 12

Abhidhamma und Meditation ..... 13

*Abhidhamma* und der Dhamma-Lehrer ..... 16

Die Bewertung und Authentizität des *Abhidhamma* ..... 17

Abschließende Bemerkungen und eine Warnung ..... 21

**II. Die zweifache Methode der Abhidhamma-Philosophie.... 24**

**III. Das Klassifikationsschema im *Dhammasaṅgaṇī*..... 41**

**IV. Die Liste der geistigen Bestandteile im *Dhammasaṅgaṇī* 48**

1. Allgemeine Anmerkungen..... 48

2. Die Pentade des Sinneneindrucks..... 64

3. Die Vertiefungsglieder ..... 72

4. Die Fähigkeiten..... 79

5. Die Kräfte ..... 88

6. Die Pfadfaktoren..... 91

7. Die heilsamen Wurzeln ..... 95

8. Die Wirkensfährten .....	97
9. Die Welthüter .....	97
10. Die sechs Paare qualitativer Faktoren .....	98
11. Die Helfer .....	113
12. Die Paarverbindungen .....	113
13. Die letzte Zweiergruppe .....	115
14. Die Zusatzfaktoren .....	116
15. Intensitätsgrade unter vergleichbaren Faktoren .....	118
16. Abschließende Bemerkungen.....	125
<b>V. Das Zeitproblem .....</b>	<b>131</b>
1. Zeit und Bewusstsein .....	131
2. Zeitebenen .....	139
3. Das Konzept der Gegenwart im <i>Abhidhamma</i> .....	148
4. Abschließende Bemerkungen.....	159
<b>Anhang.....</b>	<b>163</b>
<b>A. Die Authentizität des <i>Anupada Sutta</i> .....</b>	<b>164</b>
<b>B. Die Vernachlässigung des Erinnerungsvermögens in der Liste der <i>dhammas</i>.....</b>	<b>167</b>
<b>Bibliografie.....</b>	<b>175</b>
<b>Über den Autor.....</b>	<b>176</b>

## Abkürzungen

Häufig zitierte Werke werden durch folgende Abkürzungen dargestellt:

<i>A</i>	Āṅguttara Nikāya
<i>Abhi-s</i>	Abhidhammattha-saṅgaha (in <i>CMA</i> )
<i>Asl</i>	Atthasālinī ( <i>Comy</i> zum <i>Dhs</i> )
<i>BPS</i>	Buddhist Publication Society
<i>CMA</i>	Comprehensive Manual of Abhidhamma
<i>Comy</i>	Kommentar
<i>Dhs</i>	Dhammasaṅgaṇī
<i>DhsMṭ</i>	Dhammasaṅgaṇī Mūlaṭīkā (burmesisches Skript Chaṭṭhasaṅgāyana ed.)
<i>DN</i>	Dīgha Nikāya
<i>MA</i>	Majjhima Aṭṭhakathā ( <i>Comy</i> zu <i>MN</i> )
<i>MN</i>	Majjhima Nikāya
<i>Mil</i>	Milindapañha
<i>Netti</i>	Nettipakaraṇa
<i>Paṭis</i>	Paṭisambhidāmagga
<i>PTS</i>	Pāli Text Society
<i>SN</i>	Saṃyutta Nikāya
<i>Skt</i>	Sanskrit
<i>Vibh</i>	Vibhaṅga
<i>VibhA</i>	Vibhaṅga Aṭṭhakathā ( <i>Comy</i> zu <i>Vibh</i> = Sammoha-vinodanī)
<i>VibhMṭ</i>	Vibhaṅga Mūlaṭīkā (burmesisches Skript Chaṭṭhasaṅgāyana ed.)
<i>Vism</i>	Visuddhimagga

## Vorwort zur deutschen Ausgabe

Der Wert des Abhidhamma ist, so scheint mir, in Deutschland noch nicht richtig erkannt worden. Dies liegt meines Erachtens an der fehlenden einführenden Literatur. Ich hoffe, dass dieses Buch dazu beitragen kann dieses Manko ein wenig zu beseitigen, obwohl es sicher auch kein Buch für Anfänger ist. Traurigerweise wurden die beiden vom Ehrw. Nyanaponika übersetzten Werke, zu denen die vorliegenden Essays quasi einen Kommentar darstellen, der *Dhammasaṅgaṇī* und der *Atthasālinī*, seit über 50 Jahren nicht veröffentlicht. Ich hoffe, dass ich dazu beitragen kann, dass diese Arbeiten in absehbarer Zeit auch für die Öffentlichkeit zugänglich sind.

Beim 1. Kapitel (die Abhidhamma-Philosophie) habe ich mich hauptsächlich an der schon vorhandenen guten Übersetzung von Elisabeth Bucher und Matthias Nyānacitta Scharlipp und an der Einleitung zum *Dhammasaṅgaṇī* von Ehrw. Nyanaponika orientiert. Ein Teil von Ehrw. Nyanaponikas Einleitung entspricht beinahe vollständig dem 1. Kapitel dieses Buches. Der Anhang über „die Authentizität des Anupada Sutta“ wurde mit der Übersetzung von Max Ladner (1950) abgeglichen. Der Index der Originalausgabe wurde nicht übernommen, dafür aber das Inhaltsverzeichnis erweitert.

An dieser Stelle möchte ich mich, bei allen die an der Herstellung dieses Buches mitgewirkt haben, bedanken.

Berlin, den 30.01.05

Thomas Michael Zeh

## Einleitung des Herausgebers (Ehrw. Bhikkhu Bodhi)

Im Vorwort zu diesem Buch erzählt Nyanaponika, dass diese Studien entstanden, als er mit der deutschen Übersetzung des *Dhammasaṅgaṇī* und des *Atthasālinī*, beziehungsweise dem ersten Buch des Pāli Abhidhamma Piṭaka und seinem autorisiertem Kommentar, beschäftigt war. Er übersetzte diese Arbeiten während der anstrengenden Jahre des II. Weltkrieges, als er sich im britischen Internierungslager bei Dehra Dun in Nordindien aufhielt (1941-1946). Unglücklicherweise blieben diese beiden Übersetzungen, die mit solch einem klaren Verständnis und der Würdigung dieses Themas gemacht wurden, unveröffentlicht. Der *Dhammasaṅgaṇī* erschien nur in einer lang unerhältlichen limitierten Auflage als Hektographie (Hamburg 1950). Der *Atthasālinī* wird seit der Mitte der 80er Jahre zum Druck vorbereitet, aber es ist noch unsicher, ob er je das Tageslicht erblicken wird. Die Untersuchungen, die durch seine Übersetzungsarbeit angeregt wurden, haben jedoch ein besseres Schicksal. Als er nach dem Kriege nach Sri Lanka zurückkehrte, zeichnete Nyanaponika seine Überlegungen zum *Abhidhamma* in einer Serie von vier Aufsätzen auf. Dies wurde die erste Version dieses Buches und wurde „Abhidhamma Studies: Researches in Buddhist Psychology“ genannt. Das Manuskript wurde am 15. März 1947, dem Datum des Vorworts, fertiggestellt und wurde in einer Reihe, die sich „Island Hermitage Publication (Frewin & Co. Ltd., Colombo 1949)“ nannte, veröffentlicht. Dieser Abdruck, der von der „Island Hermitage“ in Dodanduwa, einer Mönchssiedlung, die 1911 hauptsächlich für westliche Mönche vom Lehrer des Ehrw. Nyanaponika Ehrw. Nyanatiloka, der auch aus Deutschland stammte und der erste Theravāda Mönch aus Europa in der heutigen Zeit war, gegründet. Er wurde in Burma 1903 ordiniert und war bald selbst eine Autorität des *Abhidhamma* und es geschah durch ihn, dass der Ehrw. Nyanaponika seinen tiefen Respekt vor diesem schwerverständlichen Zweig der buddhistischen Lehre bekam.

Obwohl die „Island Hermitage“ Veröffentlichungen ein frühes Ende nahmen, reinkarnierte sich ihr belebender Geist in der „Buddhist Publication Society (BPS)“, die der Ehrw. Nyanaponika in Kandy 1958 mit zwei Hausleuten zusammen gründete. Folglich erschien 1965 eine zweite Auflage der „Abhidhamma Studies“, die von der BPS verlegt wurde. Diese Auflage wurde stilistisch überarbeitet und mit Vorschlägen, die vom Bhikku Ñāṇamoli in einer Kopie der ersten Auflage geschrieben wurden, vereinigt. Außerdem wurde ein neues erstes Kapitel, das dazu diente die hohe Wertschätzung, die die Theravāda-Tradition dem *Abhidhamma* gibt, zu erklären. Eine dritte Auflage, die nur kleinere Korrekturen enthielt, wurde 1976 herausgegeben. In der gegenwärtigen Auflage habe ich nur ein paar unglückliche Sätze der dritten Auflage umformuliert, die Anmerkungen neu organisiert, zusätzliche Referenzen aufgenommen und eine Bibliografie erstellt. Auch der Untertitel wurde, um eine bessere Vorstellung des Inhaltes zu bekommen, verändert.

Obwohl diese Abhandlungen weitgehendst aus sich selbst heraus verständlich sind und auch mit Gewinn von denjenigen, die nicht mit den Abhidhamma-Texten vertraut sind, gelesen werden können, wird es sich natürlich am meisten lohnen, wenn sie mit etwas Kenntnis der Doktrin und der Schriften aus denen sie entstanden sind, gelesen werden. Da eine Einführung wie diese sicherlich nicht der richtige Ort dafür ist, um einen gründlichen historischen und die Doktrin betreffenden Überblick über den *Abhidhamma* zu geben, werde ich im Folgenden versuchen den Leser mit den benötigten Informationen zu versorgen, um Ehrw. Nyanaponikas Studien in ihrem umfassenden Zusammenhang zu verstehen. Zuerst werde ich einen kurzen Überblick über die Abhidhamma-Literatur, auf die er sich bezieht, geben. Dann werde ich die Herkunft der Abhidhamma-Gedanken, die den Aufsätzen unterliegen, diskutieren, und schließlich werde ich im

Lichte dieses Hintergrundes einige Ideen, die der Ehrw. Nyanaponika in diesem Buch zu transportieren versucht, hervorheben.

Bevor ich fortfahre, muss ich am Anfang noch betonen, dass Ehrw. Nyanaponikas Aufsätze in ihrer Orientierung nicht historisch sind und deshalb einen stark abweichenden Charakter von den gutbekannten Abhidhamma-Studien von Erich Frauwallner, der versuchte die historische Entwicklung des *Abhidhamma* aufzuzeigen, haben.<sup>1</sup> Obwohl er ein paar Bemerkungen zur historischen Authentizität des *Abhidhamma* macht, akzeptiert er meistens einfach den kanonisch überlieferten Abhidhamma als gegebenen Ausgangspunkt und fügt neben diesem Material einen gründlichen philosophischen und psychologischen Zugang bei. Obgleich sein Fokus sehr eng ist, insbesondere auf die ersten heilsamen Bewusstseinszustände im Bewusstseinskapitel des *Dhammasaṅgani*, verzweigt sich seine Behandlung des Themas auf umfassendere Gebiete, die die Abhidhamma-Analyse des Geistes und den Einfluss, den dies auf das buddhistische spirituelle Leben hat, betreffen.

Diese Abhandlungen wiederholen nicht nur die althergebrachten Grundlagen der Abhidhamma-Philosophie, sondern schlagen einen Weg in eine Richtung, die innovativ und kühn forschend ist, ein. Trotz ihrer starken Verwurzelung in einer alten minutiösen, analytischen Erkenntnislehre, wagen sie sich in ein Gebiet, das eigentlich von den großen Abhidhamma-Kommentatoren der Vergangenheit unberührt gelassen wurde, indem sie Fragen aufwerfen und Hypothesen verwerfen mit einer Einsichtstiefe, die einen oft erfreut. Es ist diese Kühnheit der

---

<sup>1</sup> Erich Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1995). Um die Sache einfach zu halten, benutze ich überall in dieser Einführung die Pāli-Form „Abhidhamma“ außer wenn ich mich auf Titel oder Werke beziehe, die die Sanskritform „Abhidharma“ beinhalten.

Intuition verbunden mit sorgfältiger Betrachtung und der Kapazität für reife Beurteilung, die aus diesem kleinen Buch ein zeitgenössisches Juwel macht, das Wert ist zwischen die Klassiker der Abhidhamma-Literatur gestellt zu werden.

### **Die Abhidhamma-Literatur**

Der *Abhidhamma* ist eine umfassende systematische Behandlung der Lehren Buddhas, die während der ersten drei Jahrhunderte, nachdem der Meister verstarb, Bedeutung erlangte. Die Entwicklung des *Abhidhamma* umfasst das große Spektrum der frühen buddhistischen Schulen. Trotzdem unterscheidet er sich deutlich von einer Schule zur anderen durch die besonderen Wege, die er im Laufe seiner Entwicklung ging. Da jedes Abhidhamma-System seinen individuellen Standpunkt oft im Widerspruch zu seinen Rivalen, beziehungsweise der ihnen zugehörigen Schulen einnahm, wurde eine Zusammenstellung von Abhidhamma-Abhandlungen der Sammlung von autorisierten Texten hinzugefügt. So wurden den ursprünglich zwei kanonischen Sammlungen des Buddha-Wortes, dem *Sutta* und *Vinaya Piṭaka*, eine dritte Sammlung hinzugefügt, der *Abhidhamma Piṭaka*, der den uns vertrauten *Tipiṭaka* oder „Die drei Körbe der Lehre“ darstellt.

Es gibt einige Aussagen aus Berichten von chinesischen buddhistischen Pilgern, dass die meisten der alten buddhistischen Schulen, wenn nicht sogar alle, ihren eigenen *Abhidhamma Piṭaka* hatten. Jedoch verschwanden mit der fast vollständigen Vernichtung des Buddhismus in Indien im 12. Jahrhundert alle bis auf drei kanonische *Abhidhammas* ohne eine Spur zu hinterlassen. Die drei Ausnahmen waren (1) die Theravāda Version in sieben Büchern, in Pāli aufgezeichnet; (2) die Sarvāstivāda-Version auch in sieben Büchern aber vollkommen verschieden von der Version Theravādins; und (3) eine Arbeit die *Śariputta-Abhidharma-Śāstra* genannt wurde und wahrscheinlich

zur Dharmaguptaka-Schule gehört.<sup>2</sup> Der Pāli-Abhidhamma hat überlebt, da er lange bevor der Buddhismus in Indien verschwand, sicher nach Sri Lanka verpflanzt wurde; die anderen zwei, da sie nach China gebracht und dort vom Sanskrit ins Chinesische übersetzt wurden. Obwohl die Schulen, die die beiden letztgenannten Abhidhamma-Systeme erhielten, schon lange verschwunden waren, wurde eine späte Ausführung des Sarvāstivāda-Abhidhamma-System, Vasubhandus *Abhidharmakośa*, weiterhin unter tibetischen Buddhisten und im fernen Osten studiert. In den Theravāda-Ländern wie Sri Lanka, Myanmar und Thailand ist der *Abhidhamma* immer ein Thema vitalen Interesses, bei beiden den Mönchen und den gebildeten Hausleuten, gewesen und formte eine wesentliche Komponente in allen Lehrplänen des höheren buddhistischen Studiums. Dies war vor allem in Myanmar der Fall, das seit dem 15. Jahrhundert das Zentrum des Abhidhamma-Studiums in der buddhistischen Theravāda-Welt war.

Die sieben Bücher des Pāli-Abhidhamma-Piṭaka heißen *Dhammasaṅganī*, *Vibhaṅga*, *Dhātukathā*, *Puggalapaññatti*, *Kathāvatthu*, *Yamaka* und *Paṭṭhāna*. Das besondere Merkmal der Abhidhamma-Methode wird in diesen Werken nicht gleich klar. Insbesondere der *Puggalapaññatti* ist eine detaillierte Personentypologie, die stark vom *Sutta Piṭaka* abhängt besonders von der *Aṅguttara Nikāya*; *Kathāvatthu* ein polemisches Werk, das eine kritische Überprüfung der Lehransichten offeriert, welches die Theravāda-Theoretiker für eine Abweichung von der ursprünglichen Dhamma-Version halten. Diese beiden Werke veranschaulichen nicht die hervorspringenden Merkmale des *Abhidhamma* und scheinen in diesem *Piṭaka* bloß zur Bequemlichkeit eingefügt worden zu sein. Was wahrscheinlich

---

<sup>2</sup> Über die drei Abhidhamma Systeme, siehe Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature*, Kap. 2-4, und Kogen Mizuno, "Abhidharma Literature," in *Encyclopaedia of Buddhism* (Government of Ceylon, 1961), Fascicule A-Aca, S. 64-80.

das älteste Kernstück des Abhidhamma-Materiales ist, mit detaillierten Definitionen, der aus den Sutten entnommenen Grundkategorien wie die Daseinsgruppen, die Sinnengrundlagen und Elemente, ist im *Vibhaṅga* erhalten. Aber die beiden Werke, die am Besten die ausgereifte Version des kanonischen Abhidhamma-Systems darstellen, sind *Dhammasaṅganī* und *Paṭṭhāna*. Wie der Ehrw. Nyanaponika wiederholt ausführte, ergänzen sich diese beiden Bücher und müssen zusammengesehen werden, um ein adäquates Bild der Abhidhamma-Methode im Ganzen zu erhalten. Der *Dhammasaṅganī* betont den analytischen Zugang. Seine bedeutendste Leistung ist die Reduktion der komplexen Erfahrungswelt zu getrennten geistigen und materiellen Phänomenen, die minutiös definiert und in ihren verschiedenen Kombinationen und Klassifizierungen gezeigt werden. Der *Paṭṭhāna* zeigt den synthetischen Ansatz zu den im ersten Buch genannten Faktoren. Es beschreibt die bedingte Beziehung, die zwischen den diversen geistigen und materiellen Phänomenen besteht, enthüllt durch Analyse und durch Zusammensetzen in einem dynamischen und tief verwobenen Ganzen.

Jedes der Abhidhamma-Bücher hat seinen autorisierten Kommentar. Seit die Kommentare der letzten fünf Bücher in einem Band vereinigt wurden, gibt es drei Abhidhamma-Kommentare: der *Atthasālinī* (zum *Dhammasaṅganī*); der *Sammoha-vinodanī* (zum *Vibhaṅga*) und der *Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā* (zu den anderen fünf Büchern). Diese Kommentare sind das Werk von Ācariya Buddhaghosa, dem wichtigsten der Pāli-Kommentatoren. Buddhaghosa war ein buddhistischer Mönch aus Indien, der im 5. Jahrhundert nach Sri Lanka kam, um die alten singhalesischen Kommentare zu studieren. Heute existieren sie zwar nicht mehr aber damals wurden sie im Mahavihara, dem großen Kloster, das der Sitz der orthodoxen Theravādins in Anuradapura war, aufbewahrt. Auf der Grundlage dieser alten Kommentare, die in einer Art singhalesisch

aufgeschrieben wurden, das zu dieser Zeit auch schon antiquiert gewesen sein dürfte, stellte er neue Kommentare in der international bekannten Theravāda-Sprache, die jetzt Pāli genannt wird, zusammen. Diese Kommentare, die im Ausdruck und der Lehre entsprechend zusammenhängend verfeinert wurden, sind nicht originale kreative Arbeiten, die Buddhaghosas eigene Ideen ausdrücken, sondern sind überarbeitete synoptische Versionen der alten Kommentare, die wahrscheinlich über mehrere Jahrhunderte zusammengetragen wurden und die diversen aufgezeichneten Meinungen der früheren Generationen der Lehrspezialisten bis zum 2. Jahrhundert aufzeigen. Wenn wir direkten Zugriff zu diesen Kommentaren hätten, würden wir ohne Zweifel in der Lage sein die stufenweise Entwicklung des Auslegungssystems, das sich letztendlich in den Arbeiten Buddhaghosas kristallisierte, zu verfolgen. Unglücklicherweise haben diese alten Kommentare die verheerende Wirkung der Zeit nicht überlebt.

Die Abhidhamma-Kommentare des Buddhaghosa leisten mehr als schwierige Begriffe und Meinungsäußerungen der kanonischen Abhidhamma-Texte zu erläutern. Während der Erläuterung werden freizügig Betrachtungen, Diskussionen, Beurteilungen und Entscheidungen der alten Meister der Lehre angeführt, die Buddhaghosa in den alten für in erhältlichen Kommentaren gefunden haben muss. So bauen die Kommentare, ohne Behinderungen durch den kanonischen *Abhidhamma*, ein umfassendes und philosophisches lebensfähiges Gebäude, das für folgende Zwecke genutzt werden kann: zur Untersuchung von Erfahrungen während der Praxis der Einsichtsmeditation; zur Untersuchung des überlieferten kanonischen *Abhidhammas*; und zur Interpretation der anderen zwei *Piṭakas*, dem *Suttanta* und der *Vinaya*, dessen Auslegung auf einer höheren Stufe von den Prinzipien des *Abhidhamma* geführt wird. Ācariya Buddhaghosas Meisterwerk, der *Visuddhimagga*, ist tatsächlich ein Werk „angewandten *Abhidhammas*“ und die Kapitel 14-17 sind ein

kurzes Kompendium der Abhidhamma-Theorie zur Vorbereitung der Einsichtsmeditation. Nach der Ära der Kommentare expandierte die Pāli-Abhidhamma-Literatur durch die Zusammenstellung der *ṭīkā*s, der Subkommentare, um eine weitere Schicht. Von diesen ist das Wichtigste der dreiteilige *Mūlaṭīkā*, „Der Grund- oder Original-Subkommentar“ zu den drei primären Kommentaren. Dieses Werk wird einem Ācariya Ānanda zugeschrieben, der in Südindien im späten 5. Jahrhundert oder frühen 6. Jahrhundert gewirkt hat. Sein Ziel ist es, obskure Ausdrücke und Ideen in den Kommentaren zu klären und auch um zusätzlich Licht auf die kanonischen Texte zu werfen. Dieses Werk hat wiederum ein *Anuṭīkā*, einen zweiten Subkommentar, der einem anderen Südindier, Ācariya Dhammapāla, zugeschrieben wird.

Da die Kommentarliteratur zum Abhidhamma zu gigantischen Dimensionen angewachsen war, wurde der nächste Schritt in der Entwicklung der Abhidhamma-Theorie, nämlich die Notwendigkeit dieses Material zu unkomplizierter zu handhabende Teilen zum einfachen Gebrauch für Lehrer und ihre Schüler zu reduzieren, beherrscht. So kam das Zeitalter der Abhidhamma-Manuale, die ihren Höhepunkt mit dem Werk des *Abhidhammattha-Saṅgaha* etwa zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert hatte. Diese Arbeit wird Ācariya Anuruddha zugeschrieben, hat im Druck nur 50 Seiten und gibt dennoch einen meisterhaften Überblick über den ganzen kanonischen Abhidhamma und seinen zugehörigen Kommentaren in einer einfachen memorisierbaren Form. Der *Saṅgaha* wurde zur Standardeinführung für Abhidhamma-Studien überall in der Welt des Theravāda-Buddhismus und im traditionellen System des Unterrichts fordern die Lehrer von ihren Schüler, als Voraussetzung für weitere Abhidhamma-Lektionen, es auswendig zu lernen. Dennoch, da das Manual so kurz und knapp im Ausdruck ist und allein gelesen kryptisch erscheint, braucht es, um eine klare Bedeutung zu transportieren, Erklärungen und

Erläuterungen. So hat der *Saṅgaha* wiederum ein Menge an Kommentarliteratur, die in Sri Lanka und Myanmar geschrieben wurde, erzeugt und dies hat wieder weitere Wege für die Ausarbeitung der Abhidhamma-Theorie geebnet. Auf diese Weise schritt die literarische Geschichte des *Abhidhamma* durch rhythmische Abwechslung von Verdichtung und Expansion, durch systolische und diastolische Phasen in der Evolution der buddhistischen Lehre der Theravādins fort.

Durch diesen kurzen und oberflächlichen Überblick über die Abhidhamma-Literatur wird uns klar, dass der Ursprung des Pāli-Abhidhamma-Systems der *Abhidhamma-Piṭaka* mit seinen sieben Abhandlungen ist. Aber wie kam es zur Entstehung dieser Textsammlung? Auf diese Frage geben die Theravāda-Kommentar-Tradition und die heutige kritische Gelehrsamkeit verschiedene Antworten. Anders als in den Sutten und den Berichten der klösterlichen Regeln, im *Vinaya*, geben die Bücher des kanonischen Abhidhamma keine Information über ihren Ursprung preis. Die Kommentare jedoch schreiben diese Abhandlungen dem Buddha selbst zu. Der *Atthasālinī*, der den ausführlichsten Bericht enthält, sagt, dass der Buddha den *Abhidhamma* am Fuße des Bodhi-Baumes in der Nacht seiner Erleuchtung realisierte und ihn im Detail innerhalb von vier Wochen nach seiner Erleuchtung, während er in tiefer Meditation im Juwelenhaus (*ratanaghara*) im Nordosten des Bodhi-Baumes saß, ausarbeitete. Später während seiner Karriere als Lehrer verbrachte er eine Regenzeit im Tāvātimsa-Himmel, wo er den *Abhidhamma* den Devas oder Göttern der zehntausend Weltsysteme lehrte. Jeden Morgen in dieser Zeit würde er zu den menschlichen Ebenen herabsteigen, um seine Tagesmahlzeit einzunehmen und dort lehrte er die Methoden oder Prinzipien (*naya*) der Lehre, die er entdeckt hatte, seinem Hauptschüler

Sariputta, der dies wiederum zum Vorteil seiner eigenen Schüler weiter ausarbeitete.<sup>3</sup>

Obwohl dieser Bericht noch in konservativen Mönchskreisen der Theravāda-Welt die Oberhand hat, waren kritische Gelehrte, durch vergleichende Studien der verschiedenen erhältlichen Abhidhamma-Texte, in der Lage den Weg, mit dem sich der kanonische Abhidhamma entwickelte, grob zu umreißen. Diese Studien weisen darauf hin, dass der *Abhidhamma*, bevor es zu einem klar artikuliertem System kam, erst allmählich über mehrere Jahrhunderte seine Form annahm. Das Wort *abhidhamma* selbst erscheint schon in den Suttan, aber in einem Zusammenhang, der darauf hinweist, dass es mehr ein von Mönchen diskutiertes Thema war, statt einer Art Lehrunterweisung, die ihnen vom Buddha selbst gegeben wurde.<sup>4</sup> Manchmal wird das Wort *abhidhamma* mit *abhivāyana* gepaart und wir dürfen annehmen, dass diese zwei Ausdrücke zu einer speziellen analytischen Behandlung der Lehre und der Mönchregeln gehören. Mehrere Suttan weisen darauf hin, dass diese Abhidhamma-Diskussionen durch Aufwerfen von Fragen und deren Beantwortung geführt wurden. Wenn unsere Annahme, dass diese alten Diskussionen eines der Samen des codierten *Abhidhamma* war, richtig ist, dann würde ihr katechistisches Rahmenwerk die Bedeutung des „Befragungs-Abschnittes“ (*pañhāvāra*) in den kanonischen Abhidhamma-Abhandlungen erklären.

Ein anderer Faktor, den die zeitgenössischen Gelehrten für einen Samen der Abhidhamma-Entwicklung halten, war der Gebrauch von gewissen Hauptlisten für die konzeptionelle Struktur der Lehre Buddhas. Sie dienen der leichten Memorisierbarkeit und

---

<sup>3</sup> *Asl* 13-17,31-32.

<sup>4</sup> 4. Über den Gebrauch des Wortes *abhidhamma* im *Sutta Piṭaka*, siehe Fumimaro Watanabe, *Philosophy and Its Development in the Nikāyas and Abhidhamma* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1983), S. 25-36.

als Erklärungshilfe für die Lehrspezialisten in der frühen Sangha, die die Lehrinhalte oft in eine übersichtliche Form brachten. Diese Übersichten, die numerische Serien skizzierten, die der Buddha selbst regelmäßig als Gerüstmaterial für seine Lehre brauchte, schlossen sich nicht gegeneinander aus, sondern überlappten und griffen so ineinander über, dass es möglich war sie in Hauptlisten, die Baumdiagrammen ähneln, zu integrieren. Diese Hauptlisten wurden *mātikās* „Matrizen“ genannt und die Fähigkeit sie zu benutzen, umfasste manchmal die Qualifikation von gelehrten Mönchen.<sup>5</sup> Um in den *mātikās* ausgebildet zu sein, war es nicht nur notwendig die Ausdrücke und ihre Definitionen zu kennen, sondern auch die ihnen unterliegenden Strukturen und die architektonische Ordnung, die die innere Logik des *Dhamma* enthüllte. Eine frühe Phase der Abhidhamma-Aktivität muss in der Ausarbeitung dieser Hauptlisten bestanden haben. Eine Aufgabe, die umfassendes Verständnis der Lehre und die Fähigkeit für schwere technische und präzise Gedanken voraussetzt. Die existierenden *Abhidhamma-Piṭakas* umfassen wichtige Abschnitte, der solche Ausarbeitungen gewidmet sind und nebenbei halten für uns darin die frühen Diskussionen der *Sangha*, die in den ersten Abhidhamma-Texten gipfelte, wieder.

Während die Wurzeln, denen der *Abhidhamma* entsprang, bis zur frühen *Sangha* zurückverfolgt werden können, vielleicht auch bis zur Zeit Buddhas, nehmen die verschiedenen Systeme ihre entwickelte Stufe erst klar an, nachdem sich die buddhistische Gemeinde schon in verschiedene Schulen mit ihren eigenen Lehreigenheiten aufgespalten hatte. Kodifizierte und autorisierte Abhidhamma-Texte müssen im dritten Jahrhundert v. u. Z. schon

---

<sup>5</sup> Über die Rolle der *mātikās* bei der Entstehung des *Abhidhamma*, siehe Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature*, S. 3-11; Watanabe, *Philosophy and Its Development*, S. 36-67; and A K Warder, Einführung zu *Mohavicchedanī* (London: PTS, 1961), S. ix-xxvii. Siehe auch Rupert Gethin, "The *Mātikās*. Memorization, Mindfulness, and the List," in Janet Gyatso, ed., *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism* (Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1992), S. 156-64.

im Umlauf gewesen sein, der Zeit des dritten (nur für die *Theravādins*) Konzils, das in Pāṭaliputta der Hauptstadt von König Aśokas maurischen Reiches abgehalten wurde. Diese Texte, die wohl den ursprünglichen Kern der *Theravāda* und *Sarvāstivāda-Abhidhamma-Piṭakas* ausmachten, werden sich wahrscheinlich in den weiteren Jahrhunderten weiter entwickelt haben. Im ersten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung wurde der *Theravāda-Abhidhamma-Piṭaka* mit dem Rest des Pāli-Kanons das erste Mal offiziell im *Ālokavihāra* in Sri Lanka niedergeschrieben. Die amtlich genehmigte Ausgabe des *Abhidhamma-Piṭaka* muss den abschließenden Punkt seiner Entwicklung in dieser Pāli-Schule markiert haben, obwohl es vorstellbar ist, dass kleinere Zusätze auch später eingearbeitet wurden.

### **Die Lehren des *Abhidhamma***

Die Lehren des *Abhidhamma* im *Dhammasaṅgaṇī*, dem Fokus von Ehrw. Nyanaponikas Aufsätzen, können mittels drei miteinander verwobener Gedankenstränge diskutiert werden:

- (1) einer versteckten Ontologie, die mittels reiner ontologischer Faktoren, die *dhammas* genannt werden, entwickelt wird.
- (2) Der Gebrauch einer „Attribut-Mātikā“, einer vollständigen Liste von gegensätzlichen Qualitäten, als ein Gitter, um die Faktoren, die aus der ontologischen Analyse resultieren zu klassifizieren.
- (3) Die Ausarbeitung einer detaillierten Typologie des Bewusstseins als Weg die *dhammas* in Beziehung zum letztendlichem Ziel des *Dhamma*, die Verwirklichung des *Nibbāna*, zu kartographieren.

Die ersten beiden Stränge werden vom Theravāda- und Sarvastivāda-System geteilt (trotz Unterschieden im Detail) und sie könnten vom ursprünglichen archaischen Kern der Abhidhamma-Analyse stammen. Der dritte Strang, die minutiöse Analyse des Bewusstseins, scheint ein spezifisches Merkmal des Pāli-Abhidhamma zu sein und hat sich deshalb wahrscheinlich erst als die beiden Traditionen ihre eigenen Wege gingen entwickelt.

Wir werden jetzt diese drei Gedankenstränge des *Abhidhamma* im Detail diskutieren:

### 1. *Die Dhamma-Theorie*

Obwohl der Ehrw. Nyanaponika zwischen Phänomenologie und Ontologie unterschied und dem *Abhidhamma* eher zum Ersteren als zum Letzteren zählen würde – er macht es so wegen seiner Einschätzung, dass Ontologie in die Frage „einer Essenz, oder eines letztendlichen Prinzips, dass der phänomenalen Welt unterliegt“ beteiligt ist. Wenn wir jedoch die Ontologie in einem weiteren Sinne als philosophische Disziplin verstehen, die damit beschäftigt ist das, was wirklich existiert, zu bestimmen, indem sie zwischen dem Realen und der Erscheinung unterscheidet, dann könnte man zu Recht sagen, dass der Abhidhamma auf einer ontologischen Sicht aufgebaut ist. Diese Sichtweise wurde Dhamma-Theorie genannt.<sup>6</sup> Diese Theorie ist als solches nicht im Abhidhamma-Piṭaka ausgesprochen, da er selten die Voraussetzungen, die seiner Systematisierung unterliegen, nennt. Die Dhamma-Theorie bekommt ihre Bedeutung erst später in der Kommentarliteratur, insbesondere im Kommentar zu den Abhidhamma-Manualen. Kurz gesagt besagt diese Theorie, dass die vielfältigen Phänomene der Existenz aus einer Vielfalt von „Ding-Ereignissen“ gemacht ist, die *dhammas* genannt werden

---

<sup>6</sup> Eine ausführliche Besprechung, siehe Y. Karunadasa, *The Dhamma Theory: Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma*. Wheel Nr. 412/413 (Kandy: BPS, 1996).

und die die Realitäten darstellen auf denen die konzeptionellen oder begrifflichen Gedanken aufbauen, um die uns bekannte Welt der Alltagsrealität zu fabrizieren. Jedoch unterscheiden sich die *dhammas*, obwohl sie die Grundlage der Erfahrung darstellen, deutlich von den groben Entitäten, die aus der Tätigkeit des begrifflichen oder konzeptionellen Denkens entstehen. Anders als die andauernden Personen und Objekte der Alltagsrealität sind die *dhammas* vergängliche Erscheinungen, vorübergehende geistige und körperliche Ereignisse, die durch Bedingungen zur Existenz kommen mit der Ausnahme des unbedingten Elementes, *Nibbāna*, welches das einzige *dhamma* ist, das weder vergänglich noch ein Ding von Bedingungen ist.

Der Keim der Dhamma-Theorie kann schon in den Suttan gefunden werden und zwar in den Anweisungen Buddhas, die sich auf die Entwicklung von Weisheit (*pañña*) richten. Damit Weisheit oder Einsicht entsteht, muss der Meditierende lernen die normale nützliche synthetisierende Aktivität des Geistes zu unterbinden. Diese ist dafür Verantwortlich, dass sich die großen Mengen an erscheinenden sensorischen Daten in zusammenhängende schildernde Muster, die sich um Personen, Dinge und ihre Eigenschaften drehen, verweben. Stattdessen muss sich der Meditierende an die extreme phänomenologische Haltung adaptieren, indem er achtsam auf jedes aufeinanderfolgende Ereignis der Erfahrung genau wie es sich in seiner reinen Unmittelbarkeit selbst präsentiert, achtet. Wenn diese Technik der „reinen Aufmerksamkeit“ eifrig geübt wird, löst sich die gewohnte Welt alltäglicher Wahrnehmung in einen dynamischen Strom von unpersönlichen Phänomenen auf, erscheinende und verschwindende Realitätsblitze mit ungeheurer Geschwindigkeit. Diese sind durch den Strom der unmittelbaren Erfahrung erkennbare Ding-Ereignisse, die grundlegenden geistigen und körperlichen Phänomene, die *dhammas* genannt werden und es gibt in ihren Eigenheiten Erscheinungsarten,

Klassifikationen und Bezüge auf die sich der Abhidhamma hauptsächlich bezieht.

Um den Meditierenden zu unterstützen sich diese phänomenologische Untersuchung der Erfahrung zuzulegen, hatte der Buddha verschiedene begriffliche Schemata, die diese reinen Phänomene in ordentliche Reihen gruppieren, beschrieben. Diese Reihen werden durch verschiedene heuristische Prinzipien beherrscht von denen wir drei unterscheiden können: die Enthüllung des phänomenalen Feldes; die Ursache der Fesselung und des Leidens; und die Hilfsmittel zur Erleuchtung.

Die Enthüllung des phänomenalen Feldes richtet sich darauf aufzuzeigen wie alle Faktoren der Existenz arbeiten, ohne das ein Selbst, das als andauerndes Subjekt oder als lenkender Faktor dient, dahinter ist. Die begrifflichen Schemata, die für diesen Zweck genutzt wurden beinhalten die fünf Daseinsgruppen (*pañcakkhandā*: Materielle Form, Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewusstsein); die sechs inneren und äußeren Sinnengrundlagen (*salāyatana*: Die sechs Sinnesfähigkeiten der Geist eingeschlossen und ihre zugehörigen Objekte); und die 18 Elemente (*aṭṭhārasa dhātuyo*: Die sechs Sinne, ihre Objekte und die dazugehörigen Bewusstseinsarten).

Die Ursachen der Fesselung und des Leidens sind die Befleckungen die Haupthindernisse für spirituellen Fortschritt, die solche Gruppen wie die vier Makel (*āsava*), die vier Arten des Anhaftens (*upādāna*), die fünf Hemmungen (*nīvaraṇa*) und die zehn Fesseln (*saṃyojana*) enthalten.

Die Hilfsmittel zur Erleuchtung sind diverse Gruppen von Trainingsfaktoren, die den buddhistischen Befreiungspfad ausmachen. Diese werden traditionell in sieben Reihen mit einer Summe von 37 Faktoren gruppiert: die vier Grundlagen der Achtsamkeit, die vier rechten Anstrengungen, die vier

Machtfahrten, die fünf Fähigkeiten, die fünf Kräfte, die sieben zur Erleuchtung führenden Faktoren und die acht Faktoren des Edlen Achtfachen Pfades.

Eines der Hauptprojekte, die der *Abhidhamma-Piṭaka* sich für sich selbst setzt, ist diese verschiedenen Schemata in ein systematisches Ganzes zu bringen, in dem jeder Gegenstand seine klardefinierte Position hat. Um dieses Ziel zu erreichen, häuften die Architekten des *Abhidhamma* nicht einfach nur Listen an, sondern versuchten diese zu Koordinieren, entsprechende Anpassungen vorzunehmen und Beziehungen aufzuzeigen.

Durch ihre Erforschung der *dhammas* entdeckten die Abhidhamma-Meister, dass verschiedene vom Buddha zu pädagogischen Lehrzwecken benutzte Ausdrücke oft eine bestimmte Ebene der Wirklichkeit repräsentieren. Gleiche Faktoren arbeiten auf verschiedenen Wegen oder unter verschiedenen Aspekten. So ist z. B. das „Sinnliche Anhaften“ unter den vier Arten des Anhaftens identisch mit der Hemmung Sinnesbegehren innerhalb der fünf Hemmungen; die Praxis der Achtsamkeit bei den vier Pfeilern der Achtsamkeit ist identisch mit der Fähigkeit Achtsamkeit von den fünf Fähigkeiten und auch mit dem Faktor Rechte Achtsamkeit des Achtfachen Pfades; die Sinnesgrundlage Geist unter den sechs Sinnen ist identisch mit der Daseinsgruppe Bewusstsein von den fünf Daseinsgruppen und beide umfassen die sieben Bewusstseins-elemente unter den 18 Elementen.

Durch solch weiteres Vorgehen stellte der *Abhidhamma* eine festgelegte Liste von ontologischen Realitäten zusammen, die wie verschiedenfarbige Fäden verstanden werden aus denen dann das unfassbare verschiedene und komplexe Struktur-gewebe der Erfahrung gewebt wird. Diese ontologischen Realitäten sind die *dhammas*, die der spätere Pāli-Abhidhamma sorgfältig in vier Klassen von 82 letztendlichen Realitäten (*paramattha-dhamma*)

zusammenfasste: Bewusstsein (*citta*), dies ist eine Realität mit 89 oder 121 Unterarten; 52 geistige Faktoren (*cetasika*); 28 Arten materieller Erscheinungen (*rūpa*); und ein nichtbedingtes Element, *Nibbāna*. Die verschiedenen Befleckungen und Hilfsmittel zur Erleuchtung werden auf besondere geistige Faktoren (mit Ausnahme der „Machtfährte Bewusstsein“ *citta-iddhipāda*, die das Bewusstsein selbst darstellt) zurückgeführt und es wurde ein detailliertes Schemata verfasst, um zu zeigen wie sich die mentalen Faktoren beim Bewusstseinsvorgang vereinen und wie die geistige Seite der Erfahrung mit der materiellen Welt korreliert.

## 2. Die Attribut-Mātika

Nachdem er die gesamte Vielfalt der Erfahrung auf einen Prozess unpersönlicher „Ding-Ereignisse“ reduziert hatte, nahm der *Abhidhamma* es in Angriff sie in ein Schema, das durch die Ideale des *Dhamma* geleitet wurde, zu klassifizieren. Dieses System ist in der *mātika* oder Hauptliste der gegensätzlichen Kategorien integriert. Aber da die Liste der *dhammas*, die von einer ontologischen Analyse herrührt, auch oft *mātika* genannt wird, unterscheiden wir die Hauptliste der qualitativen Kategorien, indem wir Frauwallner folgen, als Attribut-Mātika.

Die Attribut-Mātika wird ganz am Anfang des *Dhammasaṅgaṇī* bekannt gegeben und dient als Einleitung zum gesamten *Abhidhamma-Piṭaka*. Sie besteht aus 122 Klassifikationsarten, die dem *Abhidhamma*-System eigen sind und 42 zusätzlichen, die den *Suttan* entnommen wurden. Von den *Abhidhamma*-Klassifikationen sind 22 Triaden (*tika*). Reihen von jeweils drei Ausdrücken, die benutzt werden, um die fundamentalen Existenzfaktoren einzugruppieren; die anderen 100 sind Diaden (*duka*), zweiteilige Ausdrücke, die als Kategorisierungsbasis gebraucht werden. Die Triaden beinhalten solche Reihen wie Zustände die heilsam, unheilsam und weder-heilsam-noch-unheilsam sind; Zustände mit angenehmen Gefühl,

unangenehmen Gefühl und neutralem Gefühl; Zustände die Kamma-Resultate, die Kamma-Resultate produzieren und welche die keines von beiden sind; und so weiter. Die Diaden beinhalten Wurzeln, keine Wurzeln; Wurzeln habend, keine Wurzeln habend; bedingte Zustände, unbedingte Zustände, weltliche Zustände, überweltliche Zustände; und so weiter. Innerhalb dieser Diaden finden wir auch die verschiedenen Befleckungen: Triebe, Fesseln, Fluten, Flecken, Hemmungen, Missverständnisse, Anhaftungen, Bindungen, Verdrehtheiten. Die *mātika* beinhaltet auch 42 Diaden, die den Sutten entnommen wurden. Aber diese haben einen anderen Charakter als die anderen Abhidhamma-Reihen und treten auch nirgendwo anders in diesem System auf.

Der *Dhammasaṅgaṇī* widmet zwei volle Kapitel der Definition der *mātika*. Diese wird durch die Beschreibung welche *dhammas* mit den in jeder Triade und Diade vorhandenen Eigenschaften ausgestattet sind, erstellt. Im 3. Kapitel wird das durch die klassischen Categorieschemen wie die fünf Daseinsgruppen, getan. Und im 4. Kapitel wieder mit Hilfe einer einfachen knapperen Art der Erläuterung. Dieselbe *mātika* spielt auch eine wichtige Rolle im *Vibhanga* und im *Dhātukathā*, während sie im *Paṭṭāna*, im System der bedingten Beziehungen, integriert ist, um dort eine enormes Werk mit gigantischen Ausmaßen zu schaffen, die all die vorstellbaren Beziehungen zwischen den Gegenständen, die im Abhidhamma als Triaden und Diaden genannt werden, aufzählt.

### 3. Die Typologie des Bewusstseins

Um unser Bild des Dhammasaṅgaṇī-Projektes und noch weiter des ganzen Abhidhammas zu vervollständigen, müssen wir noch ein weiteres Element einbringen, in gewisser Hinsicht das Wichtigste. Dies ist das Medium innerhalb dessen sich der *Abhidhamma* mit seiner systematischen Behandlung der Erfahrung, nämlich dem Bewusstsein oder Geist (*citta*) bewegt. Der *Abhidhamma* ist vor allem eine Untersuchung der

Möglichkeiten des Geistes und so ist seine eindruckvollste Leistung die Konstruktion einer sorgfältig ausgearbeiteten Landkarte, die die gesamte Topographie des Bewusstseins enthüllt. Wie alle Karten, stellt auch die vom Abhidhamma entworfene das Terrain notwendigerweise einfacher dar. Aber wie jede gutgeplante Karte hat diese Vereinfachung einen praktischen Zweck. In diesem Fall wurde die Karte aufgezeichnet, um den Suchenden durch das Gewirr der geistigen Zustände, die in der Meditation erfahren werden, zum Ziele der Lehre Buddhas der Befreiung vom Leiden zu führen. Aus diesem Grund sieht die vom Abhidhamma entworfene Karte ganz anders aus, als die geistigen Landkarten, die von westlichen Psychologen als Hilfe zum Verständnis von psychologischen Problemen entwickelt wurden.

Die buddhistische Karte erwähnt keine Neurosen, Komplexe oder Zwänge. Ihre zwei Pole sind Fesselung und Befreiung, *saṃsara* und *Nibbāna* und die spezifischen Charakteristika, die sie repräsentiert sind solche Geisteszustände, die zu unserer Fesselung und unserem Leiden im *saṃsara* gehören, solche die in der Lage sind uns zu weltlichen Glück und besserer Wiedergeburt zu führen und solche die aus dem ganzen Zyklus der Wiedergeburten zur letztendlichen Befreiung dem *Nibbāna* führen.

Bei der Beschreibung seiner Bewusstseinstypologie erstreckt sich der *Abhidhamma* über mikroskopische und makroskopische Ebenen, die auch schon ein offensichtliches Thema zusammen mit der Tätigkeit des Geistes im *Sutta Piṭaka* waren. In den Suttan verkündet der Buddha, das der Geist der Vorläufer aller Dinge ist und die Hauptdeterminante des menschlichen Schicksals und er hält die Herausforderung der Selbsterkenntnis und der geistigen Selbstmeisterung als Herz seiner Befreiungslehre hoch. In den Suttan jedoch ist die theoretische Untersuchung pragmatischen Zielen untergeordnet und so

verbleibt die Analyse und Beschreibung der mentalen Zustände sehr einfach. Im *Dhammasaṅgaṇī*, wo theoretischen Dingen freien Lauf gelassen wird, wird mit der Analyse und Klassifikation des Bewusstseins, um der systematischen Vollständigkeit willen, unbarmherzig weitergemacht.

Die Schematisierung des Bewusstseins ist eine Art Ausarbeitung der ersten Triade der *maṭṭika* und deswegen sind die zu allererst skizzierten Unterschiede zwischen den geistigen Zuständen in Begriffen ethischer Qualität vorgenommen worden: in heilsame, unheilsame und weder-heilsam-noch-unheilsam. Der *Dhammasaṅgaṇī* zeigt, dass die gesamte Domäne des Bewusstseins in all seiner Vielfalt an einen geordneten Kosmos durch zwei überlappende Gesetze gebunden ist: erstens das weltliche Moralgesetz von *kamma* und seiner Frucht, das die weltlichen heilsamen und unheilsamen Bewusstseinszustände und die dazu gehörigen Resultate, die Frucht von *kamma* verbindet. Die Resultate beinhalten die Klasse der weder-heilsamen-noch-unheilsamen Bewusstseinszustände. Das Zweite ist das befreiende oder transzendente Gesetz, durch das gewisse heilsame Bewusstseinszustände des überweltlichen Pfades ihre eigenen Resultate produzieren, die vier Früchte der Befreiung, die in der Verwirklichung des *Nibbāna* kulminieren.

Der *Dhammasaṅgaṇī* fängt zuerst mit dem heilsamen Bewusstseinszuständen (*kusala-citta*) an und differenziert sie in vier Ebenen:

- (1) die Sinnensphäre,
- (2) die körperliche Sphäre (d. h. das Bewusstsein der vier oder fünf weltlichen *jhānas*),
- (3) die unkörperliche Sphäre (d. h. das Bewusstsein der vier formlosen Meditationszustände), und

(4) das Überweltliche (d. h. das Bewusstsein der vier edlen Pfade, das, wenn es mit den fünf überweltlichen *jhānas* korreliert wird, 20-fach wird).

Zweitens wird das unheilsame Bewusstsein (*akusala citta*) in zwölf Typen eingeteilt. Sie werden anhand der Art der Wurzeln, derer sie entspringen, das heißt als in Gier, in Hass oder in Verblendung wurzelnd, bestimmt. Drittens kammisch wederheilsame-noch-unheilsame Bewusstseinszustände (*abyakāta-citta*) sind Momente des Bewusstseins, die indifferent sind. Diese verzweigen sich zuerst in resultierendes Bewusstsein (*vipāka-citta*) und funktionelles Bewusstsein (*kiriya-citta*), beide dieser Hauptkategorien werden wiederum zur Klassifizierung ihrer untergeordneten Arten benutzt. Auf diese Weise bildet der *Dhammasaṅgaṇī* eine Typologie des Bewusstseins von 121 Bewusstseinszuständen (*citt'uppāda*). Jeder von ihnen ist ein komplexes Ganzes, das aus Bewusstsein selbst, *citta*, dem bloßem Wissen um ein Objekt besteht und in Beziehung mit verschiedenen geistigen Bestandteilen, den *cetasikas*, die mehr spezifische Aufgaben in der Art des Erkennen einnehmen, besteht.

Die Analyse jeder Bewusstseinsart wird durch Fragen, was für Faktoren in einem so entstandenen Bewusstseinszustand anwesend sind, fortgeführt und dies bietet die Gelegenheit für genauestes Zerlegen der Bewusstseinszuständen in seine Komponenten. Die Bestandteile der Bewusstseinsmomente werden nun aufgezählt, nicht in abstrakter Form (wie es in den späteren Abhidhamma-Manualen getan wird), sondern als Teile von festen Reihen, die im Allgemeinen aus den Sutten stammen. Die erste Reihe besteht aus fünf reinen kognitiven Elementen, die irgendeine Art des Erkennens präsentieren: Sinneskontakt, Gefühl, Wahrnehmung, Wille und Bewusstsein. Diesen folgend werden viele andere Reihen angeführt und ihre Bestandteile werden durch festgelegte Formeln definiert.

Das folgende Kapitel des *Dhammasaṅgaṇī* macht in ähnlicher Weise eine detaillierte Analyse der materiellen Phänomene, die alle unter den weder-heilsamen-noch-unheilsamen (*abyākata*), also den kammisch neutralen Bewusstseinszuständen zusammengefasst werden. Da der Ehrw. Nyanaponika die materiellen Phänomene in dieser Abhidhamma-Abhandlung selten erwähnt, brauchen wir sie hier nicht weiter auszuführen.

### **Das vorliegende Buch**

Chronologisch und strukturell entwickelten sich die Essays, aus denen Abhidhamma Studien zusammengestellt ist, mit den Kapiteln 3 und 4, die vom ersten Typ dem heilsamen Bewusstseins wie er im *Dhammasaṅgaṇī* analysiert wird, handeln. Obwohl dieser Teil nur ein Abschnitt der ganzen Abhandlung ist, offeriert er den Schlüssel zum gesamten 1. Kapitel des *Dhammasaṅgaṇī*, der Analyse des Bewusstseins und so hat diese Untersuchung der Begriffe und Methodologie eine große Signifikanz für das Verständnis des ganzen Abhidhamma-Systems. Kapitel 3 präsentiert den Pāli-Text und eine englische (A. d. Ü. deutsche) Übersetzung des Eröffnungsparagraphen der ersten heilsamen Bewusstseinsart im *Dhammasaṅgaṇī*; Kapitel 4 gibt eine detaillierte Untersuchung seiner Bedeutung und seiner Implikationen. Kapitel 5 kehrt zur Eröffnungsformel der ersten heilsamen Bewusstseinsart, die die Zeit als eine notwendige Dimension der bewussten Erfahrung begründet, zurück. Indem er einen Vers im *Atthasālinī* am Anfang aufnimmt, erforscht der Ehrw. Nyanaponika verschiedene Hinweise, die der *Abhidhamma* gibt, um die Beziehung zwischen Zeit und Bewusstsein zu verstehen.

Kapitel 2 wurde hinzugefügt, um die Betonung der Analyse, die in den letzten drei Kapiteln des Buches vorherrschen auszubalancieren. Unter dem Titel „Die zweifache Methode der

Abhidhamma-Philosophie“ warnt uns der Ehrw. Nyanaponika, dass ein kompletter Überblick über den *Abhidhamma* von uns nicht nur eine analytische Behandlung der Erfahrung, die in den ersten drei Abhidhamma-Abhandlungen auffällig ist, fordert, sondern auch die Kenntnis des synthetischen Verfahrens, das in der letzten Abhandlung, dem *Paṭṭāna*, wo all die aus der Analyse resultierenden Begriffe miteinander durch ein riesiges Netzwerk von bedingten Beziehungen verbunden werden. Kapitel 1 wurde zum Schluss geschrieben und wurde dem Buch erst in der 2. Auflage zugefügt. Seine Aufgabe ist es den *Abhidhamma* gegen den üblichen Kritizismus, sowohl dem antiken als auch dem modernen, zu verteidigen und seine Legitimation als authentisches buddhistisches Projekt, das wichtige Beiträge zur buddhistischen Theorie und Praxis liefern kann, zu etablieren.

In einem größeren Kontext gesehen ist das Buch „Abhidhamma Studien“ beides, eine hervorgehobene Erklärung des hohen Wertes der buddhistischen Tradition sich um den *Abhidhamma* zu kümmern und ein energischer Versuch die Fesseln, die dazu neigten die traditionellen Abhidhamma-Studien zu veralbern, zu brechen. Der Ehrw. Nyanaponika drückt diese radikale Note schon in seinem Vorwort aus, wenn er erklärt, dass der *Abhidhamma* für „fragende und suchende Geister, die nicht durch monotones und unkritisches Wiederholen fertiger Begriffe befriedigt sind, ist.“ Wenn wir zwischen den Zeilen lesen können wir ein Bild von dem bekommen, was *Abhidhamma*-Studien zu oft in den scholastischen Theravāda-Zirkeln waren; eine Übung des blinden Aufnehmens durch Auswendiglernen der heiligen Texte und dem Weitergeben an andere mit nur knappen Angaben seiner tieferen Relevanz für das spirituelle Leben. Für den Ehrw. Nyanaponika ist der *Abhidhamma* wie der Buddhismus als Ganzes, ein lebendiger dynamischer Organismus und der verdeckte Zweck dieses Buches ist neues Leben in diese manchmal todgeweihte Kreatur einzuhauchen.

Überall in diesen Essays ermahnt uns der Ehrw. Nyanaponika wiederholt zur Vorsicht gegen andere beinahe verwandte Tendenzen in den traditionellen Abhidhamma-Studien, die es erlauben, das das Lernen des Abhidhamma zu trockenen und unfruchtbaren intellektuelle Übungen degeneriert. Er zeigt auf, dass die Abhidhamma-Studien und die Meditationspraxis Hand in Hand fortschreiten müssen. Das Studium des *Abhidhamma*, zumindest in der Art seiner fundamentalen Prinzipien, hilft Missinterpretationen der meditativen Erfahrung und auch in Beziehung zur Einsichtsmeditation, die die Phänomene, die im Laufe der Betrachtung wahrgenommen und verstanden werden müssen, aufdeckt, zu korrigieren. Die Meditation wiederum bringt den *Abhidhamma* zum Leben und übersetzt seine abstrakten begrifflichen Schemata in lebendige Erfahrung. Der *Abhidhamma* selbst, meint er, hat immense Signifikanz für korrektes Dhamma-Verständnis, für das Auslegen mit treffender Gründlichkeit und Präzision und für die zwei sich gegenseitig verstärkenden Einsichten, die der Erleuchtung Buddhas besonders zugrunde liegen: dem Prinzip *anattā* oder Nicht-Selbst und dem Prinzip der *paṭicca-samupāda*, der bedingten Entstehung aller Phänomene der Existenz.

Wenn ich einen Strang von Nyanaponikas Gedanken herauszugreifen hätte, würde ich seine Betonung der ursprünglichen Theravāda-Version des *Abhidhamma* innewohnende Dynamik wählen. Es ist besonders notwendig diesen Punkt hervorzuheben, da die Abhidhamma-Abhandlungen, die in mittelalterlichen Manualen zu uns kommen uns sonst den Eindruck vermitteln könnten, dass der Abhidhamma ein rigides statische oder sogar kurzsichtiges System sei. Dies würde den profunden, geistverändernden *Dhamma* der Erleuchtung auf ein Portfolio ordentlicher Tabellen reduzieren. Für den Ehrw. Nyanaponika ist der antike kanonische *Abhidhamma* so vital und dynamisch wie die Realität selbst. Es ist beabsichtigt die lebenssprühende Seite mit der Erkenntnis, dass es nicht einfach

ist, sie in numerische Listen und Tabellen einzufangen, zu schildern. Den Schlüssel, den er uns bietet, um dieses System zu seiner ursprünglichen Dynamik zu restaurieren, ist die Anerkennung der essentiellen zeitlichen Dimension der Erfahrung. Das Zeitliche ist den Beschreibungen der Bewusstseinszustände überall im *Dhammasaṅgaṇī* innewohnend, aber man kann diese wichtige Tatsache leicht übersehen, wenn die subtile Komplexität des Systems einer schematischen Repräsentation wie sie in der späteren Literatur erscheint, untergeordnet wird. Für den Ehrw. Nyanaponika ist es nur durch den anwesenden Zeitfaktor möglich, dass wir im *Abhidhamma* die Tiefe und Breite der ersten Erfahrung und die Schönheit und entscheidende Kraft der gegenwärtigen Erfahrung wiederentdecken können.<sup>7</sup>

Um das dynamische zeitliche Element wiederzugewinnen, führt uns der Ehrw. Nyanaponika weg von den systematischen Manualen des Mittelalters zurück zu den kanonischen Texten selbst, dem *Abhidhamma-Piṭaka*. Das soll nicht heißen, dass er ihren Beitrag herabsetzt oder herabwürdigt. Er erkennt an, dass diese Werke einem wertvollem Zweck dienen, indem sie eine riesige Menge an Material, das sonst einen Studenten dieses Themas einschüchtern und überwältigen könnte, in ein kompaktes verdauliches Format komprimieren und organisieren. Was er jedoch aufrechterhält ist, dass die Kenntnis der Manuale nicht ausreichend ist. Aufschlussreiche und fruchtbare Gedankengänge liegen in den ursprünglichen Texten verborgen und es ist nur durch Aufdecken dieser durchgehend tiefen Untersuchungen und sorgfältigen Betrachtungen möglich, das der Reichtum des *Abhidhamma* extrahiert und verfügbar gemacht werden kann, nicht nur für buddhistische Studien allein sondern

---

<sup>7</sup> Über die Wichtigkeit des Zeitfaktors in diesem Buch siehe besonders Kap II, letzte drei S., Kap. IV § 16 letzter Abschnitt, Kap. V §3 bis Ende Kap.

für alle zeitgenössischen Versuche die Natur der menschlichen Erfahrung zu verstehen.

Es war immer einer der größten Wünsche Nyanaponika Theras gewesen die methodische Erforschung des *Abhidhamma* fortzusetzen, die er abbrach nachdem er die Essays, die in dieser Ausgabe enthalten sind, fertiggestellt hatte. Seine Lebensumstände und eigenen privaten Notwendigkeiten erlaubten dies jedoch nicht. Während der frühen 50er Jahre führte ihn ein erhöhtes Engagement in seiner eigenen spirituellen Entwicklung dazu die Meditationspraxis stärker zu verfolgen, die dann in seinem populären Buch „Geistestraining durch Achtsamkeit“ Früchte trug. Mitte der 50er Jahre musste er sich um seinen kranken Lehrer den Ehrw. Nyanatiloka Mahathera kümmern und gewissen Verpflichtungen betreffs des literarischen Werkes in Deutsch, das auch die Revision und Editierung der von seinem Lehrer ins Deutsche übersetzten kompletten *Anguttara Nikāya* beinhaltete, nachkommen. Dann wurde 1958 die Buddhist Publication Society gegründet, der er gewissenhaft als Präsident und Herausgeber bis zu seinem Ausscheiden in den 80igern diente. In dieser Zeit wurde sein Augenlicht so schlecht, dass weiteres literarisches Arbeiten nicht mehr möglich war.

Trotzdem hat uns der Ehrw. Nyanaponika in diesem kleinen Buch einen der ursprünglichsten, tiefsten und anregendsten Beiträge in Englisch hinterlassen, um dieses Antike aber dennoch so aktuelle System der philosophischen Psychologie zu verstehen. Es ist zu wünschen, dass diese Studien auf irgendeinem Weg dazu dienen werden die Hoffnung des Autors, die er in seinem Vorwort ausdrückte, dass diese Studien „modernen und unabhängigen Denkern neue Sichten zeigen und neue Gedankengänge eröffnen werden“, und dabei die ewigen und fundamentalen Wahrheiten,

Einleitung des Herausgebers

die vom Buddha bekannt gemacht worden sind, als unwiderlegbar herausstellen.

Bhikkhu Bodhi

## Vorwort

Diese Studien entstanden als der Autor mit der Übersetzung des *Dhammasaṅgaṇī* („Kompendium der Phänomene“) und seines Kommentars dem *Atthasālinī* ins Deutsche beschäftigt war. Diese beiden Bücher sind der Ausgangspunkt und das Hauptthema der folgenden Seiten, die zum Teil als eine Art fragmentarischer Subkommentar zu ihnen dienen könnte.

Der Inhalt dieser Studien ist sehr unterschiedlich. Sie enthalten philosophische und psychologische Untersuchungen, Referenzen die praktische Anwendung der Lehren betreffend, Hinweise auf vernachlässigte oder unbemerkte Aspekte des *Abhidhamma*, Textuntersuchungen etc. Diese Inhaltsvielfalt soll zeigen, dass, wo immer wir auch tief genug in dieser unerschöpflichen Mine der Abhidhamma-Literatur graben, wir wertvolle Beiträge zum theoretischen Verstehen und zur praktischen Umsetzung der buddhistischen Lehre finden können. So ist der Hauptzweck dieser Seiten weitere Studien auf dem Gebiet des Abhidhamma anzuregen, noch breiter und tiefer als es in diesem bescheidenen Versuch möglich war.

Es gibt keine Grund, warum die Abhidhamma-Philosophie der südlichen oder Theravāda-Tradition heute stagnieren sollte oder warum seine weitere Entwicklung nicht fortgesetzt werden sollte. Tatsächlich gab es viele Jahrhunderte hindurch ein lebendiges Wachstum der Abhidhamma-Gedanken und auch in der heutigen Zeit gibt es originelle Beiträge aus Burma dazu, z. B. durch den hervorragenden philosophischen Mönch dem Ehrw. Ledi Sayadaw. Es gibt eine enorme Anzahl an Themen in der kanonischen und kommentariellen Abhidhamma-Literatur, die nähere Erforschung und eine neue Präsentation in der Sprache unserer Zeit verdient und fordert. Es gibt viele Gedankengänge, die nur kurz in der Abhidhamma-Tradition angerissen wurden, aber einer detaillierten Behandlung, in Verbindung mit

vergleichbaren Tendenzen im modernen Denken, Wert wären. Letzten Endes müssen wir bei einigen wichtigen Themen der Lehre des *Abhidhamma* den teilweisen Verlust der antiken Tradition bedauern. Eine Tatsache, die klar durch die Erscheinung von technischen Begriffen, die nirgendwo erklärt werden, aufgezeigt wird. Hier wird eine sorgfältige und gewissenhafte Rekonstruktion in Übereinstimmung mit dem Geist der Theravāda-Tradition benötigt. Sonst würden diese Teile des *Abhidhamma* zu ehrwürdigen aber unvollständigen Museumsstücken degradiert werden.

*Abhidhamma* ist für fragende und suchende Geister gemacht, die nicht durch monotones und unkritisches Wiederholen vorgefertigter Begriffe, auch wenn dies *Abhidhamma*-Begriffe sind, befriedigt sind. *Abhidhamma* ist für einfaltsreiche Geister, die in der Lage sind, die Spalten der Tabellen, für die die kanonischen *Abhidhamma*-Bücher die knappen Überschriften eingerichtet haben, so wie sie waren, auszufüllen. Der *Abhidhamma* ist nichts für jene furchtsamen Seelen, die es nicht aushalten können, wenn ein philosophischer Gedanke zwar nicht tatsächlich der buddhistischen Tradition widerspricht, sondern grundsätzlich fordern, dass er auch literarisch durch kanonische oder kommentarielle Autoritäten unterstützt werden muss. Solch ein Standpunkt ist den Worten und dem Geist des Buddha-Dhamma entgegengesetzt. Dies würde bedeuten, dass die *Abhidhamma*-Philosophie in ihren Begrenzungen, was auch immer von der traditionellen exegetischen Literatur bewahrt wurde, verbleiben müsste und deswegen aufhören würde ein lebendiger wachsender Organismus zu sein. Dies wäre aus verschiedenen Gründen beklagenswert.

Wir sind davon überzeugt, dass der *Abhidhamma*, wenn er angemessen präsentiert wird, auch moderne nicht-buddhistische Gedanken in der Philosophie und der Psychologie bereichern könnte.

## Vorwort

Parallelen mit modernen westlichen Gedanken darzulegen oder den historischen buddhistischen Versionen Vorrang zu geben, ist selbst nicht so wichtig. Es ist wichtiger, dass der buddhistische Weg des Darstellens und Lösens seiner zu ihm gehörenden Probleme den modernen unabhängigen Denkern neue Sichtweisen aufzeigen und neue Möglichkeiten des Denkens eröffnen sollten, die wiederum die buddhistische Philosophie im Osten beleben könnten. Wir sind überzeugt, dass durch einen solchen philosophischen Austausch ein glorreicher Beweis, dieser ewigen, fundamentalen und gleichzeitig einfachen und tiefen Wahrheiten, die der größte Genius der Menschheit, der Buddha, herausfand, entstehen könnte,

Nyanaponika Thera

## **I. Die Abhidhamma-Philosophie**

*Ihre Einschätzung in der Vergangenheit und ihr Wert für die Gegenwart*

### **Die hohe Wertschätzung des Abhidhamma in der buddhistischen Tradition**

Der Abhidhamma-Piṭaka oder die Philosophische Sammlung bildet den dritten großen Teil des buddhistischen Pāli-Kanons (*Tipiṭaka*). In seinen charakteristischsten Teilen ist er ein System von Klassifizierungen, analytischen Aufzählungen und Definitionen ohne diskursive Behandlung der Thematik. Insbesondere haben seine beiden wichtigsten Bücher, *Dhammasaṅgaṇī* und *Paṭṭhāna*, das Erscheinungsbild enormer Sammlungen systematisch angelegter Tabellen nebst Definitionen der in ihnen verwendeten Begriffe. Dies, so würde man erwarten, ist ein Art Schrifttum, das kaum größere Popularität erreichen kann. Tatsächlich wurde der *Abhidhamma* jedoch in den Ländern des Theravāda-Buddhismus schon immer sehr geschätzt, ja sogar verehrt.

Zwei Beispiele aus der Chronik Sri Lankas verdeutlichen dieses hohe Ansehen des *Abhidhamma*. Im 10. Jahrhundert n. u. Z. wurde auf Anordnung von König Kassapa V. der gesamte Abhidamma-Piṭaka in goldene Platten eingeschrieben und das erste dieser Bücher, der *Dhammasaṅgaṇī*; zudem mit Juwelen besetzt. Als das Werk vollendet war, wurden die kostbaren Handschriften in einer großen Prozession zu einem wunderschönen Kloster gebracht und dort verwahrt. Ein anderer König von Lanka, Vijayabāhu (11. Jahrhundert), pflegte das *Dhammasaṅgaṇī* am frühen Morgen zu studieren, bevor er seinen königlichen Pflichten nachging, und fertigte von ihm eine Übersetzung in die singhalesische Sprache an, die heute jedoch nicht mehr erhalten ist.

Was waren die Gründe für eine so außerordentliche Wertschätzung eines Stoffes, der auf den ersten Blick aus nicht mehr zu bestehen scheint als aus trockenen, unattraktiven Lehrbüchern? Und welchen tatsächlichen Wert haben besonders die beiden Grundlagenwerke des Abhidhamma, *Dhammasaṅgaṇī* und *Paṭṭhāna*, noch heute? Dies sind die Fragen, die wir versuchen wollen, hier zu beantworten.

Um die Gründe der großen Wertschätzung und Beachtung des *Abhidhamma* zu betrachten, wollen wir jede Äußerung von mehr oder weniger blindem Glauben beiseite lassen, die im Anhänger eine gewisse Ehrfurcht aufgrund der nicht gerade leichten Verständlichkeit und des Umfangs dieser Bücher hervorrufen mag. Davon abgesehen mögen wir eine erste Erklärung in dem unmittelbaren Eindruck auf dafür empfängliche Geister finden, wenn sie bemerken, dass sie hier einem riesigen Gebäude durchdringender Einsicht gegenüberstehen, das in seinen Fundamenten und seiner Anlage kaum einem geringeren Geist als dem eines Buddha zugeschrieben werden kann. Dieser erste Eindruck wird wachsende Bestätigung finden in dem schrittweisen Prozess des Verstehens dieser Lehren.

Gemäß der Theravāda-Tradition ist der *Abhidhamma* die eigentliche Domäne der Buddhas (*buddhavisaya*) und seine erste Konzeption im Geist des Meisters (*manasā desanā*) wird auf die Zeit unmittelbar nach der Großen Erleuchtung zurückgeführt. Es war in der vierten von sieben Wochen, die der Meister in der Nähe des Bodhi-Baumes verweilte, in der der *Abhidhamma* von ihm entwickelt wurde.<sup>8</sup> Diese sieben Tage wurden von den Alten Meistern „die Woche des Juwelen-Hauses“ (*ratanaḡhara-sattāha*) genannt. „Das Juwelen-Haus“ ist in der Tat ein sehr passender Ausdruck für das kristallklare Gebäude des

---

<sup>8</sup> *As* 113, 32, 35.

Abhidhamma-Denkens, in dem der Buddha in dieser Zeitspanne weilte.

### **Der *Abhidhamma* als System und Methode**

Wer ein Auge für das Geniale und Bedeutende in der Architektur großer Gedankengebäude hat, wird wahrscheinlich als Erstes von den strukturellen Qualitäten des *Abhidhamma* beeindruckt sein, seinem weitgesteckten Rahmen, seiner inneren Konsistenz und seinen weitreichenden Implikationen. Der Abhidhamma bietet eine eindrucksvolle Systematisierung der gesamten Wirklichkeit, so weit sie für das endgültige Ziel der Buddha-Lehre die Befreiung von Begehren und Leiden von Bedeutung ist; denn er handelt von der Wirklichkeit, ausgehend von einem ausschließlich ethischen und psychologischen Standpunkt und einem entschieden praktischen Zweck.

Ein zutiefst eindrucksvolles Merkmal des *Abhidhamma* ist seine Analyse des gesamten Bewusstseinsgebietes. Der *Abhidhamma* ist der erste Versuch in der Geschichte, die Fähigkeiten des menschlichen Geistes gründlich und wirklichkeitsgemäß zu erfassen. Sein System liefert eine Methode, mit der das ungeheure Durcheinander der Wirklichkeiten, die in ihm enthalten oder inbegriffen sind, der befreienden Funktion der Erkenntnis, die in der Buddha-Lehre die wesentliche Aufgabe und der höchste Wert wahren Verstehens ist, zugänglich gemacht werden kann. Die ordnende und prüfende Funktion der Erkenntnis zu einem solchen Zweck kann einem praktisch orientierten Denker nur zusagen.

Der *Abhidhamma* kann auch als eine Systematisierung der im *Sutta-Piṭaka*, der Sammlung der Lehrreden, enthaltenen Lehren betrachtet werden. Er formuliert diese Lehren in streng philosophischer (*paramattha*) und wirklichkeits gemäßer (*yathabhūta*) Ausdrucksweise, die weitgehendst Funktionen und

prozessbeschreibende Begriffe verwendet, ohne auf konventionelle (*vohāra*) und wirklichkeitsfremde Konzepte zurückzugreifen, die eine Persönlichkeit, einen Täter (der verschieden ist von der Tat), eine Seele oder eine Substanz voraussetzen.

Diese Bemerkungen über die systematisierende Bedeutung des *Abhidhamma* mag beim Leser vielleicht den Eindruck erwecken, der *Abhidhamma* sei nicht mehr als „eine bloße Methode mit rein formalisierender Funktion“. Lassen wir einmal beiseite, dass dies nicht zutrifft wie, wir später noch sehen werden, und führen gegen diese ein wenig herabsetzende Einstellung vorab ein Wort Friedrich Nietzsches an, der selbst sicher kein Freund strenger Systematisierung war: „Wissenschaftlicher Geist beruht auf Einblick in die Methode.“

Für die in erster Linie praktischen Bedürfnisse des Buddhisten erfüllt der *Abhidhamma* die von Bertrand Russell aufgestellten Erfordernisse: „Eine vollständige Beschreibung der existierenden Welt würde nicht nur einen Katalog der Dinge erfordern, sondern müsste auch ihre gesamten Eigenschaften und Beziehungen erwähnen.“<sup>9</sup> Ein „systematischer Katalog der Dinge“ zusammen mit ihren Eigenschaften oder besser „Funktionen“ wird im ersten Buch des *Abhidhamma*, dem *Dhammasaṅgaṇī* gegeben, ein Titel, der gut mit „Katalog (oder Kompendium) der Dinge“ übersetzt werden könnte, während die Beziehungen oder die Bedingtheit dieser Dinge im *Paṭṭhāna* behandelt werden.

Einige, die sich selber für „geistesstark“ halten, haben Systeme „eine Zuflucht für schwächliche Geister“ genannt. Ihnen ist zuzugeben, dass die konzeptuellen Bezeichnungen, die von Systemen (einschließlich des *Abhidhamma*) bereitgestellt werden,

---

<sup>9</sup> Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* (Chicago: The Open Coun Publishing Company, 1914), S. 51.

oft als Ersatz für ein korrektes Verständnis der Wirklichkeit missbraucht wurden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Fehler in systematischem Denken selbst liegt, vielmehr liegt er in der Einstellung, mit der ein System entwickelt wird und in dem Gebrauch, den man von ihm macht. Wenn systematisches Denken behutsam und kritisch eingesetzt wird, kann es eine wertvolle Funktion erfüllen, indem es „Verteidigungswaffen“ gegen den erdrückenden Ansturm unzähliger innerer und äußerer Eindrücke auf den menschlichen Geist bereitstellt. Dieser unaufhörliche Zustrom von Eindrücken kann schon durch das bloße Gewicht ihrer Menge und Vielfältigkeit überwältigend und faszinierend sein, wenn nicht gar verwirrend, Furcht einflößend, ablenkend und sogar zersetzend. Das einzige Mittel, mit dem der menschliche Geist diese ausgedehnte Vielheitswelt (*papañca*) zumindest teilweise assimilieren kann, ist systematisches und methodisches Denken. Systeme können jedoch auch „aggressive Waffen“ sein, wenn sie von einem Geist eingesetzt werden, der mit seiner Erkenntniskraft die zahlreichen Erfahrungen, Aktivitäten und Reaktionen des Innen und Außen dadurch zu kontrollieren und zu meistern versucht, indem er sie seinen eigenen Zwecken unterordnet.

Das Abhidhamma-System kümmert sich jedoch nicht um eine künstliche und abstrakte Welt von „Dingen an sich“. Insoweit, als es sich überhaupt mit äußeren Tatsachen befasst, bringen die jeweiligen Konzepte diese „äußeren Tatsachen“ in einen Bezug zur Fesselung oder Befreiung des menschlichen Geistes; oder es handelt sich um Begriffe, die bei den Aufgaben der Erkenntnis und des Geistetrainings mitwirken, die mit der Befreiungsarbeit zusammenhängen.

Der von Grund auf dynamische Charakter des Abhidhamma-Systems und der von ihm bemühten Konzepte beugt beidem weitgehend vor: einer Fixierung als auch jeder künstlichen Simplifizierung einer komplexen und unaufhörlich wechselnden

Welt. Fehler, die man in allen „Systemen“ entdecken kann, denen man feindlich gegenübersteht.

System und Methode bringen Ordnung, Klarheit und Sinn in das, was oft als eine Welt isolierter Tatsachen erscheint und unseren Zielen nur durch einen methodischen Ansatz zugänglich wird. Dies gilt auch für das Abhidhamma-System im Hinblick auf das höchste Ziel: die Befreiung des Geistes von Verblendung und Leiden.

### **Klärung der Begriffe**

Viele Denker aller Zeiten und Kulturen haben hervorgehoben, dass eine Klärung der Konzepte und Begriffe eine notwendige Grundlage für realistisches und effektives Denken und Handeln ist; und wirklich spricht Konfuzius davon, dass es auch eine Bedingung für rechtes Regieren ist. Die ausgedehnte Wirrnis der Begriffe, die das Los der Menschen lenkte, zeigt durch die Menschheitsgeschichte hindurch, dass eine Begriffsklärung in fast allen Bereichen des Lebens und Denkens vernachlässigt wurde. Eine Tatsache, die für viel Elend und Zerstörung verantwortlich ist.

Ein weiterer Beleg für den wissenschaftlichen Geist des *Abhidhamma* ist der herausragende Platz, den die Definition seiner Begriffe und ihrer Anwendungsbereiche einnimmt. Besonders der *Dhammasaṅgaṇī* ist in seinem Kern ein Buch der Klassifizierungen und Definitionen, während das sechste Buch des *Abhidhamma*, der *Yamaka*, eine sehr ins Detail gehende und sorgfältige Begriffsabgrenzung entwickelt, die übertrieben genau und durchdacht erscheinen mag.

Da die Sutten hauptsächlich als Quelle der Wegweisung im Alltag des Übenden dienen, werden sie meist in Begriffen konventioneller Sprache (*vohāra-vacana*) ausgedrückt, die sich

auf Personen und persönliche Kennzeichen beziehen. Im *Abhidhamma* jedoch ist diese Suttan-Terminologie ersetzt durch eine philosophisch präzisere Terminologie, die sich in Übereinstimmung mit der ichlosen oder „unpersönlichen“ und unaufhörlich wechselnden Natur der Wirklichkeit befindet. Die Abhidhamma-Texte verwenden diese im strengen oder „höchsten Sinne“ (paramattha) wahre Terminologie, um die wesentlichen Grundprinzipien des Dhamma im Detail zu erklären.

Während verschwommene Definitionen und locker verwendete Begriffe wie stumpfe Werkzeuge sind, unbrauchbar zur Erfüllung der ihnen zugedachten Aufgabe, und während Konzepte, die auf verkehrten Ansichten beruhen, zwangsläufig die Antwort auf die zu klärende Frage schuldig bleiben und demgemäß das Ergebnis von vornherein festlegen werden, ist die Verwendung angemessener und sorgfältig angefertigter konzeptueller Werkzeuge eine unerlässliche Voraussetzung für ein erfolgreiches Streben nach befreiender Erkenntnis. Daher ist der Umstand, dass das Abhidhamma-Schrifttum eine ergiebige Quelle exakter Terminologie ist, ein nicht zu unterschätzendes Merkmal.

### **Analyse des Bewusstseins**

Wie schon angedeutet wurde, ist einer der Hauptbeiträge des Abhidhamma zum menschlichen Denken die Analyse und Klassifizierung des Bewusstseins, ein Vorhaben, das im ersten Teil des *Dhammasaṅgaṇī* umgesetzt wurde. Hier wird zum ersten Mal in der Geschichte der so flüchtige und schwer zu fassende menschliche Geist einer umfassenden, gründlichen und unvoreingenommenen Prüfung unterzogen. Der verfolgte Ansatz ist der einer strengen Phänomenologie, die auf der Vorstellung beruht, dass jede statische Einheit oder zugrunde liegende Substanz im Geist aufgespürt werden kann. Jedoch verhindert die grundlegend ethische Anlage und der soteriologische Zweck

dieser Psychologie wirkungsvoll, dass ihre realistische, unmetaphysische Analyse des Geistes Schlussfolgerungen eines ethischen Materialismus impliziert oder auf eine theoretische und praktische Sittenlosigkeit hinausläuft.

Die im Abhidhamma angewandte Untersuchungsmethode ist induktiv und basiert ausschließlich auf einer vorurteilsfreien und subtilen Innenschau geistiger Prozesse. Die im *Dhammasaṅgaṇī* für die Analyse des Bewusstseins verwandte Vorgehensweise entspricht genau der von Whitehead geforderten: „Es kann gar nicht genug betont werden, dass der Schlüssel zum Induktionsprozess wie er in der Wissenschaft und in unserem gewöhnlichen Leben benutzt wird, in einem zutreffenden Verständnis des unmittelbaren Erkenntnis-Ereignisses in seiner ganzen Wirklichkeit liegt ... Bei jedem Wahrnehmungs-Ereignis ist das Erkannte ein wirkliches Erlebens-Ereignis, das durch seine Beziehung zu einem Bereich von Dingen unterschieden werden kann, das dieses unmittelbare Ereignis übersteigt, in dem es analoge oder verschiedene Verbindungen mit anderen Erlebens-Ereignissen aufweist.“<sup>10</sup>

Whiteheads Begriff des „Ereignisses“ korrespondiert mit dem Abhidhamma-Konzept *samaya* (Zeit, Ereignis, Zusammentreffen von Umständen), das in allen Hauptabschnitten des *Dhammasaṅgaṇī* vorkommt und dort den Ausgangspunkt der Analyse anzeigt. Dieser Begriff erfährt eine eingehende und sehr aufschlussreiche Behandlung in seinem Kommentar, der *Atthasālinī*.

Dem Buddha gelang es, dieses „unmittelbare Ereignis“ eines Wahrnehmungsaktes auf einen einzelnen Bewusstseinsmoment zu reduzieren, der jedoch in seiner Feinheit und Flüchtigkeit von

---

<sup>10</sup> Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Company, 1926), S. 64, 227.

einem in meditativer Innenschau ungeschulten Geist nicht direkt und getrennt beobachtet werden kann. Genauso wie die winzigen Lebewesen im Mikrokosmos eines Wassertropfens nur durch ein Mikroskop sichtbar werden, so werden auch die äußerst kurzlebigen Prozesse in der Welt des Geistes nur mit Hilfe eines sehr feinen geistigen Untersuchungsinstrumentes erkennbar, einem durch methodische meditative Schulung geschärften Geist. Einzig diese nach innen gerichtete Achtsamkeit und Aufmerksamkeit (*sati*), die in meditativer Vertiefung ein hohes Maß an innerem Gleichgewicht, Reinheit und Unerschütterlichkeit (*upekkhā-sati-pārisuddhi*) erreicht hat, wird die Schärfe, Feinheit und Schnelligkeit einer erkenntnismäßigen Antwort besitzen, die für eine so schwierige innere Mikroskopie erforderlich ist. Ohne eine solche meditative Vorbereitung werden die einzigen dem Erforschenden zur Verfügung stehenden Untersuchungsmittel vergleichende Schlussfolgerungen zwischen verschiedenen vollständigen oder fragmentarischen Reihen von Gedanken-Momenten sein. Wenn jedoch ein behutsamer und intelligenter Gebrauch von den eigenen introspektiven Beobachtungen und den in den Sutten und im *Abhidhamma* beschriebenen meditativen Erfahrungen gemacht wird, mag auch diese Vorgehensweise sehr wohl zu wichtigen und verlässlichen Schlussfolgerungen führen, obwohl sie bei weitem nicht unfehlbar ist.

Das *Anupada Sutta* (Mittlere Sammlung 111) berichtet, dass der Ehrwürdige Sāriputta, nachdem er sich aus meditativer Vertiefung (*jhāna*) erhoben hatte, jede meditative Erfahrung in die ihre Bestandteile bildenden Geistesfaktoren aufschlüsseln konnte. Dies mag als ein Vorläufer der noch eingehenderen Analyse im *Dhammasaṅgaṇī* angesehen werden.

Auch der *Milindapañhā* („Die Fragen des Königs Milinda“) betont mit passenden Gleichnissen die Schwierigkeit einer

Analyse des geistigen Prozesses sowie die Größe der Leistung des Buddha, indem er diese Analyse machte:

„Eine gar schwierige Aufgabe, o König, hat der Erhabene gelöst.“ „Welche denn, ehrwürdiger Nāgasena?“ , „Etwas Schwieriges, o König, wurde vom Erhabenen darin geleistet, dass er bei diesen unkörperlichen Vorgängen, nämlich dem Bewusstsein und den Bewusstseinsfaktoren, die mit einem einzigen Objekt auftreten, ihre Analyse darlegt: dies ist Sinneneindruck, dies ist das Gefühl, dies ist Wahrnehmung, dies ist Wille, dies ist Bewusstsein.“ „Gib mir ein Gleichnis hierzu!“ „Nimm an, o König, ein Mann führe mit seinem Boote auf die hohe See hinaus, schöpfte dort mit der hohlen Hand etwas Wasser und koste es. Würde da wohl, o König, jener Mann unterscheiden können, ob dieses Wasser aus dem Ganges stammt oder aus der Yamunā oder der Aciravati oder der Sarabhu oder der Mahi?“ „Schwerlich würde er das können, o Herr.“ „Eine aber noch viel schwierigere Aufgabe als diese, o König, hat der Erhabene gelöst, indem er bei diesen unkörperlichen Vorgängen, nämlich dem Bewusstsein und den Bewusstseinsfaktoren, die mit einem einzigen Objekt auftreten, ihre Analyse darlegte.“<sup>11</sup>

Die recht knappe und abstrakte Form, in der der *Dhammasaṅgaṇī* seine Analyse des Geistes präsentiert, sollte uns nicht zu der Vermutung verleiten, dass es ein Produkt späten scholastischen Denkens ist. Wenn wir bei näherem Studium die bewundernswerte innere Konsistenz des Systems bemerken und allmählich seine feinen Konzeptionen und weitreichenden Implikationen erkennen, wird uns bewusst, dass zumindest die Grundprinzipien und Leitgedanken der Abhidhamma-Psychologie das Ergebnis einer tiefen Intuition sein müssen, das

---

<sup>11</sup> *Mil* 87.

durch direkte und durchdringende Innenschau erzielt wurde. Zunehmend unwahrscheinlicher wird uns dann erscheinen, dass das tragende Gerüst des Abhidhamma das Produkt schwerfälligen diskursiven Denkens und künstlicher Gedankenkonstruktion sein könnte. Dieser Eindruck des in hohem Maße intuitiven Ursprungs der Geistlehre des *Abhidhamma* wird auch unsere Überzeugung stärken, dass die grundlegenden strukturellen Prinzipien von *Dhammasaṅgaṇī* und *Paṭṭhāna* dem Buddha selbst sowie seinen großen Schülern zugeschrieben werden müssen. Was als „scholastisches Denken“ bezeichnet wird das in seinem eigenen Bereich seinen Wert hat und keine pauschale Verurteilung verdient mag später einen großen Anteil an der Formulierung, Ausarbeitung und Kodifizierung der Lehren gehabt haben, die ursprünglich intuitiver Einsicht entsprangen.

Wenden wir uns vom *Abhidhamma* den höchsten zeitgenössischen Errungenschaften nicht-buddhistischen indischen Denkens im Bereich von Geist und „Seele“ zu, d.h. den frühen *Upanischaden* und *Sāṃkhyas*, stellen wir fest, dass diese, abgesehen von einzelnen großen Intuitionen, von Konzepten überfließen, die mythologischen, rituellen und abstrakt spekulativen Ursprungs sind. Im Vergleich dazu hebt sich der realistische, nüchterne und wissenschaftliche Geist der Abhidhamma-Psychologie (ebenso wie sein in den Sutten zu findender Grundbestand) sehr deutlich davon ab. Bei denjenigen, die die Bedeutung dieses Gegensatzes einschätzen konnten, musste der *Abhidhamma* besondere Hochachtung und Bewunderung hervorrufen. Selbst bei einem Vergleich der Abhidhamma-Psychologie mit späteren psychologischen Lehren in Ost und West, bleibt ihr Abstand zu fast allen anderen im Wesentlichen der Gleiche; einzig die Geistlehre des Buddha bleibt vollkommen frei von den Vorstellungen eines Selbst, eines Ich, einer Seele oder irgend einer anderen sich gleich bleibenden Substanz in oder hinter dem Geist.

### **Die Lehre vom Nicht-Selbst**

In gerade dieser Lehre vom Nicht-Selbst (*anattā*) mündet alles Abhidhamma-Denken und dort erreicht es seinen Höhepunkt. Die sorgfältige und gründliche Behandlung von *anattā* ist zugleich auch der wichtigste praktische Beitrag des Abhidhamma für den Fortschritt der buddhistischen Übenen auf dem Wege der Leidbefreiung. Der *Abhidhamma* liefert reichlich Material für die Meditation des Klarblicks (*vipassanā*) im Hinblick auf Vergänglichkeit und Unpersönlichkeit, und dieses Material wurde bis in die feinsten Punkte analysiert und in streng philosophischer Sprache ausgedrückt.

Bestimmt mag vielen das Maß an analytischer Genauigkeit, das im *Sutta-Piṭaka* zu finden ist, ausreichen, um *anattā* zu verstehen und eine Richtschnur für die meditative Praxis zu haben. Es gibt jedoch auch Geister, die eine wiederholte und variierte Veranschaulichung und Erklärung einer Wahrheit fordern, bis sie gänzlich zufrieden gestellt und überzeugt von ihr sind. Dann wiederum gibt es auch andere, die mit ihrer Analyse bis zum kleinsten Detail vordringen und sie auf die kleinste erreichbare Einheit ausdehnen möchten, um ganz sicher zu gehen, dass sich auch im Reich des Allerkleinsten, der stofflichen und psychischen „Atome“, kein Selbst und keine bleibende Substanz verbirgt. Für solche Geister wird der *Abhidhamma* von großem Wert sein. Aber auch solche, die sich meistens mit den Ausführungen in den Suttan zufrieden geben, mögen gelegentlich den Wunsch haben, einen bestimmten Punkt noch eingehender zu untersuchen, der ihr Interesse geweckt hat oder Schwierigkeiten bereitet. Auch für sie wird sich der *Abhidhamma* als hilfreich erweisen.

Außer in diesen Fällen individueller Hilfe wird das Studium des *Abhidhamma* weitgehend den langsamen und schwierigen Ansichtswandel vom Standpunkt eines „Selbst“ zu dem eines „Nicht-Selbst“ unterstützen. Hat man erst die Lehre vom Nicht-

Selbst intellektuell begriffen, wird dem Übenden sicherlich bei theoretischen und praktischen Problemen auch ihre Anwendung gelingen, wenn er sich nur rechtzeitig an sie erinnert und seine Gedanken und zielstrebigem Kräfte entsprechend lenkt. Außer bei diesem willentlichen Lenken des Denkens, das meistens relativ selten der Fall sein dürfte, wird der Geist jedoch damit fortfahren, sich in den alt gewohnten Fahrinnen von „ich“ und „mein“, „Selbst“ und „Substanz“ zu bewegen, die sich tief in unsere Alltagssprache und unsere Denkgewohnheiten eingegraben haben. Ebenso wird unser Handeln auch weiterhin von unseren alten ichbezogenen Impulsen bestimmt sein. An dieser Situation wird auch eine gelegentliche intellektuelle Zustimmung zu der richtigen Auffassung von *anattā* nicht viel ändern können. Das einzige Mittel gegen schlechte oder falsche Gewohnheiten im Handeln, Sprechen und Denken ist ihr allmählicher Austausch gegen gute und richtige Gewohnheiten, bis die Letzteren so spontan werden wie die Ersteren es zur Zeit sind. Daher ist rechtes Denken so unerlässlich, d.h. ein Denken von *anattā* her, dass zum Gegenstand regelmäßiger und systematischer Schulung gemacht wird, bis die Macht falscher Denkgewohnheiten verringert und letztlich gebrochen ist. Der *Abhidhamma* im Allgemeinen und besonders die verschiedenen Dreier und Zweier-Begriffsgruppen wie sie in der *mātikā*, der „Matrix“ des *Abhidhamma-Piṭaka* aufgelistet sind, liefern reichlich Material für solche „Fertigkeits-Übungen“ rechten Denkens. Vertrautheit mit der Anwendung des „unpersönlichen“ Abhidhamma-Standpunktes und der ihn zum Ausdruck bringenden Terminologie wird einen beträchtlichen gestaltenden Einfluss auf den Geist ausüben.

### **Abhidhamma und Meditation**

Ein fruchtbarer Boden für das Entstehen und Beibehalten von Glaubensvorstellungen und Ideen über ein Selbst, eine Seele, einen Gott oder irgend eine andere Form einer absoluten

Wesenheit, ist missgedeutete meditative Erfahrung wie sie in frommer Verzückung oder mystischer Trance auftreten kann. Eine solche Erfahrung wird von einem Mystiker oder Theologen im Allgemeinen als die Offenbarung eines Gottes gedeutet werden, als die Vereinigung mit einem göttlichen Prinzip oder die Manifestation unseres wahren und ewigen Selbst. Solche Deutungen werden so bereitwilliger entwickelt und akzeptiert, da eine solche meditative Erfahrung in so hohem Maße das durchschnittliche Bewusstseinsniveau übersteigt, dass der Meditierende versucht ist, sie mit einer Gottheit oder irgend einem anderen Ewigkeitsprinzip in Zusammenhang zu bringen. Der überwältigende Eindruck einer solchen meditativen Erfahrung auf den Geist wird eine starke Überzeugung von ihrer Realität und Erhabenheit hervorrufen, und dieses starke Gefühl der Gewissheit wird auch auf ihre theologische und spekulative Interpretation ausgedehnt. So werden diese Interpretationen einen starken Einfluss auf den Geist gewinnen, denn man stellt sich vor, dass sie mit der tatsächlichen und unwiderlegbaren Erfahrung übereinstimmen, während sie in Wirklichkeit nur Überlagerungen derselben sind.

Die analytische Methode des *Abhidhamma* schützt vor irreführenden Deutungen. Im *Dhammasaṅgaṇī* wird das Bewusstsein meditativer Vertiefung (*jhāna*) der selben nüchternen Analyse unterworfen wie die gewöhnlichen Geisteszustände. Es wird gezeigt, dass auch das meditative Bewusstsein eine vorübergehende Kombination vergänglicher, bedingter und unpersönlicher Geistesfaktoren ist, die sich von ihren Entsprechungen im gewöhnlichen Bewusstsein nur durch eine größere Intensität und Reinheit unterscheiden. Somit rechtfertigen sie nicht die Annahme einer göttlichen Manifestation oder eines ewigen Selbst. Es wurde schon erwähnt wie der Ehrwürdige Sāriputta eine entsprechende Analyse seiner meditativen Erfahrung vornahm.

Es ist kennzeichnend für den Geist der Buddha-Lehre, dass den Übenden im Anschluss an eine meditative Vertiefung stets geraten wird, die gerade erlebten Geisteszustände einer analytischen Rückschau (*paccavekkhaṇa*) zu unterziehen und sie mittels Klarblick (*vipassanā*) als unpersönlich und flüchtig zu erkennen, die daher nicht festgehalten werden können. Beachtet man dies, werden drei Hauptbefleckungen (*kilesa*) abgewehrt, die sonst in Folge des überwältigenden Eindrucks, den die meditative Erfahrung auf den Geist macht, leicht aufsteigen können: (1) Begehren (*taṇhā*) nach diesen Erfahrungen, Anhaften an ihnen sowie Verlangen nach ihnen, um ihrer selbst willen (*jhānanikanti*, „Schwelgen in *jhāna*“); (2) die falsche Ansicht (*diṭṭhi*), dass diese meditativen Erfahrungen auf ein Selbst oder eine Gottheit hinaus laufen; und (3) der Dünkel (*māna*), der durch das Erreichen dieser erhabenen Zustände aufkommen kann.

Diese Bemerkungen beziehen sich auf den Teil buddhistischer Meditation, der „Entfaltung der Geistesruhe“ (*samatha-bhāvanā*) genannt wird und auf das Erreichen von *jhāna* abzielt. Wenn wir uns der „Entfaltung des Klarblicks“ (*vipassanā-bhāvanā*) zuwenden, dann liefern uns die klassifizierenden Begriffe der *Abhidhamma-Mātikā* wie sie unter anderem im *Dhammasaṅgaṇī* erklärt werden, zahlreiche Möglichkeiten, um in sie die verschiedenen besonderen Gegenstände des Klarblicks einzubeziehen. Durch diesen Bezug auf die Dreier- und Zweier-Begriffsgruppen der *mātikā* kann ein abgegrenzter Gegenstand des Klarblicks leicht mit der gesamten Wirklichkeitswelt in Zusammenhang gebracht und dadurch seine Bedeutung gesteigert werden. Ein solcher besonderer Gegenstand des Klarblicks wird entweder gezielt aus der Liste der traditionellen Meditationsgegenstände ausgewählt oder besteht in einem zufälligen Lebensereignis. Letzteres wiederum kann eine tief berührende innere oder äußere Erfahrung oder auch ein ganz gewöhnliches Alltagsereignis sein, das als ein Gegenstand rechter Achtsamkeit und Wissensklarheit (*sati-sampajañña*)

herangezogen wird wie es oft von meditierenden Mönchen und Nonnen der Vergangenheit berichtet wird. Wenn dieses Ereignis sofort auf eine der Dreier- oder Zweier-Begriffsgruppen des Abhidhamma bezogen wird, die die gesamte Wirklichkeit umfassen, werden die von ihm ausgehenden Impulse wirksamer in tiefe religiöse Ergriffenheit (*samvega*) und Klarblick gelenkt werden können. Auf diese Weise kann ein einzelner Moment durchdringenden Verstehens, der von einem abgegrenzten Gegenstand ausgeht, eine solche Intensität, Weite und Tiefe erreichen, dass er entweder zu befreiendem Klarblick hinführen oder wirksam auf ihn vorbereiten kann. Das stimmt ganz mit dem überein, was einst ein großer buddhistischer Denker sagte: „Das Verstehen eines einzelnen Dinges bedeutet das Verstehen aller; die Leerheit eines einzelnen Dinges bedeutet die Leerheit aller.“<sup>12</sup>

### ***Abhidhamma* und der Dhamma-Lehrer**

Wir haben gesehen wie wichtig das Studium des *Abhidhamma* für klares Denken, richtiges Verstehen und individuelle geistige Entwicklung sein kann. Während jedoch eine genaue Kenntnis der Abhidhamma-Philosophie für diejenigen, die sich ausschließlich der Meditation widmen, nicht unbedingt notwendig sein mag, verhält es sich anders bei denjenigen, die das Dhamma lehren und anderen erklären wollen. Hier betrachtet die Theravāda-Tradition Vertrautheit mit dem Abhidhamma, sogar in seinen Einzelheiten, für eine unerlässliche Qualifikation. Wir lesen (*Asl* 29):

„Nur die Mönche, die im *Abhidhamma* bewandert sind, können als 'Verkünder des *Dhamma*' (*dhammakathika*) gelten. Die anderen, selbst wenn sie es tatsächlich predigen, können wahrhaftig nicht so genannt werden. Wenn sie eine Lehrdarlegung geben, mögen sie vielleicht die

---

<sup>12</sup> Āryadeva, *Catuḥśataka*, v. 191.

verschiedenen Arten von Karma und karmischen Resultaten oder die zahlreichen Faktoren, auf die man bei der Analyse von Körper und Geist stößt, durcheinander bringen. Diejenigen jedoch, die im *Abhidhamma* bewandert sind, begehen solche Fehler nicht.“

Insbesondere folgende Gesichtspunkte machen den *Abhidhamma* für Dhamma-Lehrer so wichtig: die systematische Organisation des im *Sutta-Piṭaka* enthaltenen Lehrstoffes; die Anwendung geordneten und methodischen Denkens; die präzisen Definitionen technischer Begriffe und die Abgrenzung ihrer Beziehungen; die vom Standpunkt höchster Wahrheit (*paramattha*) ausgehende Behandlung unterschiedlicher Gegenstände und Lebenssituationen; sowie die Beherrschung von Feinheiten der Lehre.

### **Die Bewertung und Authentizität des *Abhidhamma***

Bereits in früherer Zeit rangierten die Meinungen über den *Abhidhamma-Piṭaka* zwischen den Extremen blinder Verehrung und völliger Ablehnung. Sehr rasch nach dem Auftauchen des Abhidhamma gab es Lehrer, die den Anspruch des *Abhidhamma-Piṭaka*, das authentische Buddha-Wort zu sein, in Frage stellten. Die frühe Sekte der Sautrāntikas betrachtete wie ihr Name sagt, nur die Sutten und den *Vinaya-Piṭaka* als kanonisch, nicht jedoch den *Abhidhamma*. Es mag ein Anhänger dieser Sekte gewesen sein, der hier beschrieben wird wie er die Abhidhamma-Vorlesung eines Mönchs kritisiert (*Asl* 28):

„Du hast, o Prediger, eine lange Lehrrede zitiert, die den Berg Meru zu umfassen scheint. Wie heißt sie?“ „Es ist eine Abhidhamma-Lehrrede.“ „Warum aber hast du eine Abhidhamma-Lehrrede zitiert? Geziemt es sich nicht, eine vom Buddha selbst verkündete Lehrrede zu zitieren?“ „Und

von wem, meinst du, wurde der *Abhidhamma* verkündet?“  
„Er wurde nicht vom Buddha verkündet.“

Daraufhin wird der Mönch vom Prediger scharf zurechtgewiesen und dann fährt der Text wie folgt fort (*Asl* 29):

„Wer den *Abhidhamma* ausschließt (vom Buddha -Wort), beschädigt des Siegers Rad der Lehre (*jinacakkam pahāram deti*). Damit leugnet er das allumfassende Wissen des Tathāgata und setzt die Grundlage der Selbstvertrauens-Erkenntnis (*vesāraja-ñāṇa*) des Meisters herab (zu der das allumfassende Wissen zählt); er täuscht eine um das Lernen besorgte Zuhörerschaft; er versperrt (den Fortschritt dazu) die edlen Pfade der Heiligkeit; er bringt alle achtzehn Ursachen der Zwietracht auf einmal hervor. Damit erwirkt er die Disziplinarstrafe eines zeitweisen Ausschlusses oder den Tadel der Mönchsversammlung.“

Diese sehr strenge Haltung scheint etwas übertrieben, aber sie kann als eine Abwehrreaktion gegen sektiererische Tendenzen jener Zeit erklärt werden.

Die Hauptargumente des *Theravāda* gegen diejenigen, die die Authentizität des *Abhidhamma* leugnen, werden in der *Atthasālinī* wie folgt erklärt:

(1) Der Buddha muss als erster *Abhidhammika* betrachtet werden, weil „er schon, als er unter dem Bodhi-Baum saß, den *Abhidhamma* durchdrungen hatte.“ (*Asl* 17)

(2) „Der *Abhidhamma*, die absolute Lehre, ist die Domäne allwissender Buddhas und nicht die Domäne anderer. Diese tiefgründigen Lehren sind unverkennbar das Merkmal eines erleuchteten Wesens, eines Buddha. Dies zu leugnen ist so sinnlos wie das in seiner Vortrefflichkeit einzigartige Pferd

eines Weltherrschers zu stehlen oder irgendeinen anderen Teil seines Eigentums und sich damit in der Öffentlichkeit zu zeigen. Und warum? Weil sie offensichtlich einem König gehören und ihm ziemen.“ (*Asl* 29-30)

Selbst Nicht-Buddhisten, die den Buddha nicht für einen Allwissenden, sondern schlicht für einen großen und tiefgründigen Denker halten, würden es als unwahrscheinlich ansehen, dass er sich der philosophischen und psychischen Implikationen seiner Lehren nicht bewusst gewesen sein könnte, auch wenn er nicht von Anfang an und zu all seinen Anhängern über sie gesprochen hat. Wenn man die unleugbare Tiefgründigkeit des *Abhidhamma*, den weltweiten Horizont dieses riesigen Systems und die Unerschöpflichkeit seiner Denkanstöße in Betracht zieht, ist es um vieles wahrscheinlicher, dass zumindest die Grundlehren des Abhidhamma von dieser höchsten Intuition herrühren, die der Buddha *sammā sambodhi*, vollkommenes Erwachen, nennt. Es erscheint deshalb recht plausibel, dass die alte Theravāda-Tradition das Gerüst und die grundlegenden Intuitionen des *Abhidhamma* und nicht mehr als diese dem Meister selbst zuschreibt. Eine ganz andere Frage ist bekanntlich der Ursprung der kodifizierten Abhidhamma-Literatur wie wir sie im Moment kennen. Jedoch soll diesem Problem hier nicht nachgegangen werden und zudem lassen die uns zur Verfügung stehenden Quellen und Fakten keine eindeutigen Schlussfolgerungen zu.

Die Theravāda-Tradition geht davon aus, dass der Buddha den *Abhidhamma* zum ersten Mal im Tāvātimsa-Himmel den Göttern verkündete, die sich dort aus zehntausend Welt-Systemen versammelt hatten.<sup>13</sup> Die Unterweisung dauerte die dreimonatige Zeitperiode eines Regenzeit-Retreats. An jedem Tag, wenn er in

---

<sup>13</sup> *Asl* 15-17. Der Text sagt, dass er den *Abhidhamma* in der himmlischen Sphäre speziell zum Wohle seiner Mutter, Königin Mahāmāyā, hielt, die als Gottheit im Tuṣita-Himmel wiedergeboren wurde.

die Menschenwelt für sein Mahl zurückkehrte, überbrachte er Sāriputta, dem Älteren, die reine Methode. Was immer man über diese Überlieferung denken mag, ob man sie als historischen Bericht betrachtet wie der fromme asiatische Buddhist, oder ob man sie als bedeutsame Legende nimmt, eines zeigt sich daraus recht deutlich: die Urheber dieser sehr frühen Überlieferung glaubten nicht, dass der Buddha den Menschen die Abhidhamma-Texte wörtlich dargelegt hatte, so wie er es bei den Sutten tat. Gibt man der überlieferten Darstellung eine psychologische Deutung, kann man sagen, dass der vorübergehende Aufenthalt in der Götterwelt Zeiten intensiver Kontemplation entspricht, die den Bereich erdgebundener Geistigkeit übersteigt, und dass der Meister aus den Höhen solcher Betrachtung die grundlegenden Lehren zurück in die Welt eines normalen menschlichen Bewusstseins brachte und sie an philosophisch begabte Schüler wie Sāriputta, weitergab.

In einer vergleichenden Auswertung des *Abhidhamma* und der Sutten wird häufig die Tatsache übersehen die immer wieder vom Ehrwürdigen Nyaṇātiloka Mahāthera hervorgehoben wurde dass auch der *Sutta-Piṭaka* eine beträchtliche Menge reinen *Abhidhammas* enthält. Dies schließt die zahlreichen, vom höchsten Standpunkt (*paramattha*) aus dargelegten Texte ein, die eine streng philosophische Terminologie verwenden und Erfahrung in Begriffen selbstloser, bedingter Prozesse erklären; angeführt seien beispielsweise die Sutten, die von den fünf Daseinsgruppen, den achtzehn Elementen und den zwölf Sinnengrundlagen handeln (*khandha*, *dhātu*, *āyatana*).

Häufig begegnet man auch der Frage, ob eine Kenntnis des *Abhidhamma* für ein volles Verständnis des Dhamma oder für eine endgültige Befreiung erforderlich ist. In dieser verallgemeinernden Form kann eine angemessene Antwort auf die Frage jedoch nicht gegeben werden. Selbst im *Sutta-Piṭaka* werden viele verschiedene Ansätze und Übungsmethoden als

„Tore“ für das Verständnis derselben Vier Edlen Wahrheiten angeboten. Weder sind sie alle „nötig“ um das Ziel, *Nibbāna*, zu erreichen, noch eignen sie sich in ihrer Gesamtheit für jeden einzelnen Übenden. Vielmehr lehrte der Buddha eine Ansatzvielfalt und überließ es den Übenden selbst aus ihnen eine persönliche Auswahl zu treffen, entsprechend ihren persönlichen Umständen, Neigungen und Reifegraden.

Dasselbe gilt für den *Abhidhamma*, sowohl als Ganzes, als auch in seinen einzelnen Aspekte und Lehren. Vielleicht die beste Erklärung der Beziehung zwischen dem *Abhidhamma* und den Suttan ist ein Gleichnispaar, das gesprächsweise vom Ehrwürdigen Pelene Vajirañāṇa Mahāthera, dem Gründerprälaten des Vajirārāma Klosters in Colombo, gegeben wurde: „Der *Abhidhamma* ist wie ein gewaltiges Vergrößerungsglas; das aus den Suttan gewonnene Verständnis ist jedoch das Auge selbst, das den Akt des Sehens ausführt. Der *Abhidhamma* ist wie ein Arzneibehälter mit einem Etikett, das die exakte Analyse des Arzneimittels angibt; die aus den Suttan gewonnene Erkenntnis ist jedoch das Arzneimittel selbst, das allein in der Lage ist, die Krankheit und ihre Symptome zu heilen.“

### **Abschließende Bemerkungen und eine Warnung**

Wenn wir einen mittleren Weg nehmen zwischen einer Überbewertung und Unterbewertung des *Abhidhamma*, können wir sagen: Die Lehren im *Sutta-Piṭaka* mit Abhidhamma-Geschmack also die, die in präzisen, philosophischen Begriffen abgefasst wurden sind sicher unerlässlich für das Verständnis und die Praxis des Dhamma; und die Ausarbeitung dieser Lehren im eigentlichen *Abhidhamma* mag sich als sehr hilfreich und in bestimmten Fällen sogar als notwendig für das Verständnis und die Praxis erweisen. Was den kodifizierten *Abhidhamma-Piṭaka* angeht, so ist es sicherlich nicht zwingend, mit all seinen Einzelheiten vertraut zu sein; wenn er jedoch studiert und

angewandt wird, in der Weise wie es auf diesen Seiten angedeutet wurde, so wird dies sicherlich ein wahres Verständnis der Wirklichkeit nähren und die auf Befreiung zielende Aufgabe der Praxis unterstützen. Der *Abhidhamma* kann auch, wenn er entsprechend dargeboten wird, die der Philosophie Zugeneigten dazu anspornen, sich näher mit dem Dhamma zu befassen. Das kann sich als fruchtbar erweisen, unter der Voraussetzung, dass die Übenden darauf achten, intellektuelles Verstehen mit wirklicher Praxis ins Gleichgewicht zu bringen. Eine solche Annäherung an den Dhamma sollte sicherlich nicht durch eine pauschale Herabsetzung des Abhidhamma-Studiums behindert werden wie sie heutzutage manchmal bei Buddhisten im Westen und auch in Asien anzutreffen ist. Die Gefahren einer einseitigen Betonung und Entwicklung lauern nicht nur im *Abhidhamma*, sondern auch bei anderen Annäherungen an den *Dhamma* und sie können so lange nicht ganz vermieden werden, bis ein sehr hoher Grad an Integration der geistigen Fähigkeiten verwirklicht worden ist.

Sicherlich können die Abhidhamma-Lehren, ohne den ernsthaften Versuch, sie auf die oben beschriebene Weise anzuwenden, leicht zu einem starren System lebloser Konzepte werden. Wie auch andere philosophische Systeme, kann der *Abhidhamma* zu einem dogmatischen und abergläubischen Glauben an Worte führen, beispielsweise zu der Ansicht, dass man wirklich etwas über einen Gegenstand erkannt hat, obwohl man nur geschickt sein konzeptuelles System zu steuern versteht. Man sollte deshalb nicht zulassen, dass das Abhidhamma-Studium zu einem bloßen Sammeln, Zählen und Zusammenstellen konzeptueller Bezeichnungen verkommt. Das würde aus einem Abhidhamma-Studium wengleich natürlich nicht aus dem *Abhidhamma* selbst nur eines von vielen intellektuellen „Spielzeugen“ machen, die davon ablenken, sich der Wirklichkeit zu stellen; oder es gibt eine „ehrbare Entschuldigung“ dafür ab, sich der harten, für die Befreiung notwendigen inneren Arbeit zu entziehen. Ein rein

abstrakter und konzeptueller Zugang zum *Abhidhamma* kann auch zu dem intellektuellem Hochmut führen, der oft mit spezialisiertem Wissen einhergeht.

Vermeidet man diese Fallstricke, ist es gut möglich, dass der *Abhidhamma* wieder zu einer lebendigen Kraft wird, die das Denken anregt und das meditative Streben nach Befreiung des Geistes, den wirklichen Zweck des *Abhidhamma*, unterstützt. Um das zu verwirklichen, dürfen die Abhidhamma-Lehren jedoch nicht nur einfach akzeptiert und verbal weitergegeben werden, sondern müssen sorgfältig in ihren philosophischen und praktischen Implikationen untersucht und betrachtet werden. Diese Lehren sind oft äußerst verdichtet und zu vielen interessanten Punkten hüllen sich selbst die klassischen Kommentare in Schweigen. So verlangt die Ausarbeitung ihrer Implikationen die hingebungsvolle Anstrengung suchender und einfallsreicher Geister. Da sie einen vernachlässigten und schwierigen Boden zu bearbeiten haben, sollte es ihnen an Mut zu Anfangsfehlern nicht mangeln, die durch Erörterung und regelmäßige Bezugnahme auf die Lehren des *Sutta-Piṭaka* beseitigt werden können.

## II. Die zweifache Methode der Abhidhamma-Philosophie

Da wir im Titel dieses Kapitel den Ausdruck „Abhidhamma-Philosophie“ verwandt haben, müssen wir zuerst bestimmen mit welchem Sinn diese beiden Wortteile hier belegt sind.

Es ist bekannt, dass der *Abhidhamma-Piṭaka* die dritte Abteilung des Pāli-Kanons ist und aus sieben Büchern besteht. Aber wenn wir auf diesen Seiten von *Abhidhamma* sprechen haben wir im Allgemeinen besonders das erste und letzte dieser sieben Bücher im Kopf, nämlich den *Dhammasaṅgaṇī* und den *Paṭṭhana*, die durch den Ehrw. Nyanatiloka passend als „die Quintessenz des gesamten *Abhidhamma*“ charakterisiert werden.<sup>14</sup>

Nun in welchem Zusammenhang kann man *Abhidhamma* eine Philosophie nennen?

Lasst uns eine grobe Einteilung der Philosophie in Phänomenologie und Ontologie machen und sie kurz wie folgt charakterisieren: *Phänomenologie* handelt wie der Name schon sagt, von „Phänomenen“, das heißt, von der internen und externen Erfahrungswelt. *Ontologie* oder Metaphysik fragt in der Natur und Existenz nach einer Essenz, einem letztendlichen Prinzip, das der phänomenalen Welt unterliegt. Mit anderen Worten untersucht die *Phänomenologie* die Fragen: Was passiert in unserer Erfahrungswelt? Wie geschieht Erfahrung? Natürlich ist die Philosophie, wenn wir nach dem „Was“ und „Wie“ fragen nicht durch die oberflächliche Realitätssicht, die sich dem naiven und unkritischen Geist selbst präsentiert, befriedigt. *Ontologie* auf der anderen Seite besteht, zumindest in den meisten seiner Systeme, darauf, dass die Frage „Wie“ nicht ohne ein Bezug auf eine äußeren Essenz hinter der Erscheinung beantwortet werden

---

<sup>14</sup> *Guide through the Abhidhamma Piṭaka*, S. 12.

kann, ob sie nun als seiend oder transzendent gesehen wird. Besonders im letzten Fall wird die Frage „Wie“ häufig in ein „Warum“ geändert, in dem still vorausgesetzt wird, dass die Antwort irgendwie oder irgendwo außerhalb der gegebenen Erscheinung gefunden werden muss.

Der *Abhidhamma* gehört zweifelsfrei zur ersten dieser zwei Einteilungen der Philosophie, das heißt zur Phänomenologie. Auch der fundamentale Abhidhamma-Begriff *dhamma*, der sowohl körperliche als auch geistige „Dinge“ beinhaltet, kann gut durch „Phänomen“ wiedergegeben werden<sup>15</sup> – wenn wir im Gedächtnis behalten, dass im abhidhammischen Gebrauch „Phänomen“ nicht so gedacht werden darf, dass es ein entsprechendes „Noumenon“ wie z. B. in der Philosophie Kants bedeutet. Beim Beschreiben des *Abhidhamma* als Phänomenologie müssen wir zwei Vorbehalte, die allerdings den Inhalt unseres Statements nicht groß verändern, machen. Erstens *Nibbāna*, meist unter dem Namen *asaṅkhāta dhātu* („das unbedingte Element“), erscheint auch in der „Auflistung der Phänomene“ (*Dhammasaṅgaṇī*) in verschiedenen Klassifikationen dieses Buches. Indem es „überweltlich“ (*lokuttara*) ist, ist *Nibbāna* sicherlich im Sinne des Begriffes *lokuttara* eine metaphysische oder transzendente Entität. Der letztere Ausdruck „transzendent“ kann gut durch eine andere Abhidhamma-Klassifikation von *Nibbāna* wiedergegeben werden, als *apariyāpanna*, das heißt „nicht eingeschlossen“ in den drei buddhistischen bedingten Existenzebenen.<sup>16</sup> Obwohl *Nibbāna* als *asaṅkhāta dhātu* tatsächlich sehr oft im *Dhammasaṅgaṇī* auftaucht, sollte man beachten, dass (1) es in allen Fällen lediglich ohne weitere Erklärung, neben der Klassifikation unter der es erscheint, erwähnt wird und so weicht

---

<sup>15</sup> Der Titel des ersten Buches des Abhidhamma, *Dhammasaṅgaṇī*, wurde vom Ehrw. Nyanatiloka als "Aufzählung der Phänomene" bezeichnet.

<sup>16</sup> Die Sinnessphäre (*kāmadhātu*), die Form- (oder feinmaterielle) Sphäre (*rūpadhātu*) und die formlose (oder immaterielle) Sphäre (*arūpadhātu*). (Ed.)

es in dieser Hinsicht von den anderen „Dingen“ denen immer eine Definition hinzugefügt wurde, ab. (2) Die Klassifikationen von *Nibbāna* sind alle im Charakter negativ.<sup>17</sup> Auf der anderen Seite ist es erwähnenswert, dass *Nibbāna* definitiv als *dhamma* bezeichnet wird, auch in Klassifizierungen, wo es nicht als Gedankenobjekt gesehen werden kann (das ist ein *dhamma* mit der Bedeutung von Geistobjekt, das mit *mano*, dem Geist in Wechselbeziehung steht). So müssen wir zwar zugeben, dass diese einzige nonphänomenale Entität auch zum Abhidhamma-System gehört aber – und dies bekräftigt unseren Standpunkt – nie ausgebreitet wird, da *Nibbāna* ein Objekt der Verwirklichung und nicht der philosophischen Untersuchung ist. Unser zweiter Vorbehalt bezüglich der ausschließlich phänomenologischen Sicht des *Abhidhamma* ist dieser: die durchdringende phänomenologische Untersuchung, die im *Abhidhamma* vorgenommen wird, leistet einen entschlossenen und wertvollen Beitrag zu den ontologischen Problemen, das heißt zur Suche nach einer immerwährenden Essenz in der Realität. Die Abhidhamma-Philosophie zeigt klar und unwiderlegbar wo eine solche angebliche Essenz niemals gefunden werden kann, nämlich irgendwo in der Welt der fünf Daseinsgruppen (*khandha*). Die feinsten meditativen Bewusstseinszustände – die so häufig als identisch mit der Manifestation oder der mystischen Vereinigung mit einer Gottheit persönlicher oder unpersönlicher Natur gesehen werden – sind in diesen fünf phänomenalen Objekten des Anhangens (*upādānakkhandha*) eingeschlossen und ausgeschlossen von der Sphäre des unbedingten Elementes. Zur gleichen Zeit lässt die gründliche Analyse aller Phänomene wie sie im *Abhidhamma* vorgenommen wird, keinen Zweifel darüber, was *Nibbāna* definitiv nicht ist. Es ist wahr, dass diese ontologischen Resultate des *Abhidhamma* „nur negativ“ sind, aber sie stellen sicherlich solidere und konsequentere Beiträge zum ontologischen Problem dar, als die „positiven“

---

<sup>17</sup> Mrs. Rhys Davids hat über 50 negative Charakterisierungen für *Nibbāna* im Anhang II zu *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, S. 342 gesammelt.

Behauptungen vieler metaphysischer Systeme, die unbeweisbaren oder irreführenden begrifflichen Spekulationen frönen. Nachdem wir diese beiden Vorbehalte behandelt haben, können wir zu unserem anfänglichen einfachen Statement zurückkehren und es jetzt auf diese Weise formulieren: *Der Abhidhamma ist keine spekulative sondern eine beschreibende Philosophie.*

Um die Phänomene zu beschreiben benutzt der *Abhidhamma* zwei gegensätzliche Methoden: die Analyse und die Untersuchung der Beziehungen (oder der Bedingtheit) der Dinge, die Einschränkung auf ein rein beschreibendes Verfahren und die zweifache Methode diese beiden typischen Charakteristika des *Abhidhamma* werden offensichtlich, wenn wir einen kurzen Blick auf die grundlegenden Systeme der beiden obenerwähnten Hauptbücher des *Abhidhamma* werfen.

1. In dem Kapitel über Bewusstsein hat der analytische *Dhammasaṅgaṇī* oder die „Auflistung der Phänomene“ das folgende beschreibende Muster:

„Zu einer Zeit, wenn (solch oder solch eine Art von) Bewusstsein entstanden ist, zu dieser Zeit sind folgende Phänomene anwesend ...“<sup>18</sup>

2. Im *Paṭṭhāna* oder dem „Buch des Ursprungs“, dem Hauptwerk, das die buddhistische Philosophie der Bedingungen behandelt, wird die folgende Grundformel benutzt:

„Abhängig von einem (heilsames) Phänomen, kann ein (heilsames) Phänomen, bedingt durch die Eigenschaft der (Wurzelursache), entstehen.“

---

<sup>18</sup> Siehe Beschreibung des ersten heilsamen Bewusstseins See the description of the first type of wholesome consciousness, Kap. III. 1. S.

Schon aus den bloßen Worten wird klar, dass die Darlegungen in beiden Fällen rein beschreibend sind. Im ersten Fall wird eine Beschreibung dessen, was wirklich geschieht, gegeben, wenn wir sagen, „Bewusstsein ist entstanden“, das heißt was sind die Bestandteile dieses Ereignisses, das anscheinend von einheitlicher, nichtzusammengesetzter Natur ist. Im zweiten Fall beantwortet die Beschreibung die Frage *wie*, das heißt unter welchen Bedingungen dieses Ereignis geschah. Diese reine Nebeneinanderstellung dieser beiden grundlegenden Schemata des *Abhidhamma* erlaubt uns bereits ein wichtiges Axiom der buddhistischen Philosophie zu formulieren:

*Eine Komplette Beschreibung aller Dinge benötigt neben ihrer Analyse auch die Darlegung ihrer Beziehung zu anderen Dingen.*

Obwohl der unmetaphysische *Abhidhamma*, nicht von irgendetwas Dahinter wie den „Dingen an sich“ (meta ta physika) handelt, geht er trotzdem hinter *einzelne* Dinge, das heißt hinter Dinge, die künstlich zum Zwecke der analytischen Beschreibung isoliert wurden. Die Verbindung oder Beziehung zwischen den Dingen, das heißt ihre Bedingtheit (*idappaccayatā*), wird besonders im *Paṭṭhāna* behandelt, der ein riesiges Netz von bedingten Beziehungen liefert, das wiederum durch die bedingten Phänomene und der Art ihrer Bedingung entsteht. Aber die klare Tatsache der bedingten Existenz ist schon unausgesprochen in der gründlichen Analyse wie sie im *Dhammasaṅgaṇī* vorgenommen wurde, vorhanden, wo gezeigt wurde, das selbst die kleinste psychische Einheit, das heißt ein einzelner Bewusstseinsmoment aus einer Vielzahl von aktiven mentalen Faktoren, die durch eine Abhängigkeitsbeziehung miteinander verbunden sind, besteht. Diese Tatsache wird häufig im *Atthasālinī* betont. Zum Beispiel beim Kommentieren der Formulierung der ersten heilsamen Bewusstseinsart im *Dhammasaṅgaṇī*, zählt der *Atthasālinī* die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *samaya* („Zeit“ oder „Ereignis“), die es in diesem Kontext haben kann, auf. Eine der

Bedeutungen ist *samuha*, Ansammlung (oder Konstellation) der Dinge und wenn *samaya* in diesem Sinne verstanden wird, würde die Formel so lauten:

„In welcher Konstellation von Dingen ... ein heilsamer Bewusstseinszustand aufgestiegen ist, in dieser Konstellation ist anwesend: Sinneneindruck, etc.“

Hier bemerkt der Kommentator: „Dadurch (das heißt durch die obige Erklärung von *samaya*) wird die Sichtweise, dass irgendein Ding allein entstehen könnte, verworfen.“ (*Asl* 59). Mit anderen Worten: Gründliche Analyse bedeutet eine Anerkennung der Beziehungen. Zwei weitere Axiome im selben Text (*Asl* 59-61) betonen die Notwendigkeit die Beziehung der Dinge zu untersuchen: „Nichts entsteht durch eine einzelne Ursache“ (*ekakāraṇavādo paṭisedhito hoti*); und „Nichts existiert (oder bewegt sich) durch eigene Kraft“ (*dhammanāṃ savasavattitābhimāno paṭisedhito hoti*).<sup>19</sup> Wir können als drittes den schon zitierten Satz in abgekürzter Form wiedergeben: „Nichts entsteht allein“ (*ekass’ eva dhammassa uppatti paṭisedhito hoti*).

Diese kurz und bündigen Sätze repräsentieren drei fundamentale Prinzipien der buddhistischen Philosophie. Sie verdienen es aus der Masse der Erläuterungen herausgenommen zu werden, da sonst die Aufmerksamkeit, die sie Wert sind, leicht verlorengelht. Gleich nach der Tatsache der Unbeständigkeit (*aniccatā*), sind diese drei Axiome, durch das Prinzip der Bedingtheit angedeutet (*idappaccayatā*), die Hauptstütze der fundamentalen buddhistischen Lehre des Nicht-Selbst (*anattā*) oder der Leerheit.

Diese im *Dhammasaṅgaṇī* unternommene Analyse zeigt, dass die kleinste zugängliche psychische Einheit, ein

---

<sup>19</sup> In *Asl* 61 die gegenteilige Ansicht wird „die große Einbildung“ oder „die große Illusion“ genannt (*abhimāna*).

Bewusstseinsmoment, eine kleines unteilbares Ganzes (*atomos*) ist, einheitlich und undifferenziert wie die materiellen Atome der modernen Physik. Wie die physikalischen Atome ist ein Bewusstseinsmoment ein Beziehungssystem von Faktoren, Funktionen, Energien und Aspekten, oder was auch immer wir für Namen wählen für diese „Komponenten“ dieser hypothetischen psychischen Einheit. Im *Abhidhamma* werden diese „Komponenten“ einfach *dhamma* genannt, das heißt „Ding“ oder „Zustand“. Es sollte jedoch angemerkt werden, dass der *Paṭṭhāna*, das Hauptwerk der buddhistischen „Bedingungslehre“ sich nicht so sehr mit den Beziehungen einer einzelnen psychischen Einheit (*cittakkhaṇa*) – die wir „innere Beziehungen“ nennen sollten – beschäftigt, sondern mit den Zusammenhang mehrerer solcher Einheiten. Aber diese „äußeren Beziehungen“ sind im großen Maße abhängig von den „inneren Beziehungen“ der gegebenen einzelnen Einheit oder der der Vorherigen, das heißt durch die Art der Kombination und der relativen Stärke der verschiedenen geistigen Faktoren innerhalb eines einzelnen Bewusstseinsmomentes. Dies zeigt das die analytische Methode genauso wichtig wie die Bedingungsanalyse ist und umgekehrt.

Die An- oder Abwesenheit, Stärke oder Schwäche von gewissen geistigen Faktoren (*dhamma* oder *cetasika*) kann eventuell das Erscheinen oder Nicht-Erscheinen einer gegebenen äußeren Beziehung ausmachen. Z. B. arbeitet der geistige Faktor Energie (*virīya*) in irgendeinem heilsamen Bewusstseinszustand als Rechte Anstrengung (*sammā-vāyāma*), dem sechsten Faktor des Edlen Achtfachen Pfades. Obgleich dieser Bewusstseinszustand einer sein kann, der nicht mit Erkenntnis verbunden ist, könnte die Anwesenheit des Pfadfaktors Energie, eine Beziehung mit einem zukünftigen Bewusstseinszustand, der den Pfadfaktor „Rechte Ansicht“ (*sammā-diṭṭhi*) enthält, aufbauen. Mit anderen Worten, die Tendenz in Richtung Befreiung, die den Pfadfaktoren innewohnend ist, ist in unserem Beispiel hauptsächlich durch den

Faktor „Energie“ ausgedrückt, das heißt der aktive Wunsch und die Anstrengung, die auf Befreiung ausgerichtet wird. Diese Energie versucht auf natürliche Weise all die anderen Voraussetzungen zum Erreichen des Zieles zu bekommen, insbesondere den Pfadfaktor Rechte Ansicht. Wenn es eine klare Bewusstheit dafür gibt, dass eine gewisse Geistesqualität ein Mitglied einer Gruppe von Faktoren, die dem gleichen Zweck dienen ist, dann wird der diesbezügliche Bewusstseinszustand auf natürliche Weise dazu tendieren diese Gruppe, entweder durch hervorrufen des fehlenden Gruppenmitgliedes oder durch Verstärkung der noch unentwickelt vorliegenden, zu vervollständigen. Dadurch wird eine Brücke zu einer anderen Art von Bewusstsein gebaut. An diesem Beispiel können wir sehen wie die Zusammenstellung des Bewusstseinszustandes durch die inneren und äußeren Beziehungen beeinflusst wird.

Wie schon erwähnt untersucht der *Paṭṭhāna* nur die äußeren Beziehungen, aber in einem anderen Abhidhamma-Werk, dem *Vibhaṅga*, werden auch die inneren Beziehungen behandelt. Im *Paccayākāra-Vibhaṅga*, „der Abhandlung über die Arten der Bedingtheit“, wird das Schema des *Dhammasaṅgaṇī* mit der Formel des Abhängigen Entstehens (*paṭicca-samuppāda*) kombiniert; z. B.: „(Zu einer Zeit, wenn der erste unheilsame Bewusstseinszustand aufgestiegen ist), entsteht abhängig von Unwissenheit die (zu ihm passende) Kamma-Formation (*avijjāpaccayā saṅkhāro*, im Singular!).“

In diesem Text gibt es einige Abweichungen von der normalen Formel abhängigen Entstehens. Sie variiert gemäß der in Frage kommenden Bewusstseinsart. Diese außergewöhnliche Anwendung der *paṭicca-samuppāda* wird im Kommentar *ekacittakkhaṇika-paṭicca-samuppāda* genannt, das heißt „abhängiges Entstehen innerhalb eines einzelnen Bewusstseinsmomentes.“ Der Kommentar zeigt welche der 24 Arten der Bedingtheit (*paccaya*) auf welche Glieder der

„momentanen“ *paṭicca-samuppāda* anwendbar sind. Auf diese Weise, dadurch, dass auch im kleinsten kurzen Bewusstseinsmoment tatsächlich ein kompliziertes Netz von Beziehungen besteht, wird der falsche Glaube an eine statische Welt an seiner Wurzel angegriffen und zerstört. In diesem wichtigen aber zu wenig bekannten Kapitel des *Vibhaṅga* werden beide Methoden des *Abhidhamma*, die analytische und die beziehungsmäßige, erläutert und gleichzeitig harmonisiert.<sup>20</sup>

Der Buddha, der zu recht „professionell in seiner Lehrmethodik“ (*ṇayakusalo*) genannt wird, hat bei einer anderen Gelegenheit auch dasselben geniale Verfahren benutzt. Zuerst trennte er zwei verschiedene Methoden und hinterher kombinierte er sie. Hier sind nur ein paar Beispiele:

Gemäß dem *Satipaṭṭhāna-Sutta* (DN Nr. 22; MN Nr. 10) sollte das Betrachten der verschiedenen Objekte in zwei Phasen vorgenommen werden:

Phase I:

1. *ajjhata*, die Betrachtung der Phänomene (körperliche und geistige) wie sie in einem Erscheinen
2. *bahiddā*, Phänomene, die in anderen Erscheinen
3. *ajjhata-bahiddā*, die Kombination von beiden

Hier wird die synthetische oder beziehungsmäßige Methode durch Aufbrechen falscher Unterscheidung zwischen Ego und Nicht-Ego angewandt und dadurch gezeigt, dass der Lebensprozess ein unpersönliches Kontinuum ist. Nur eine gründliche Praxis der ersten zwei Stufen führt zu diesem Resultat.

---

<sup>20</sup> Es ist schade, dass hier die Statements des *Vibh* (wie es so oft beim *Abhidhamma* ist) ziemlich lakonisch und nur teilweise im *VibhA* erklärt sind. Es fordert Geduld, genaue Prüfung und Betrachtung bis zumindest die wichtigsten Implikationen dieses Textes klar verstanden werden.

Phase II:

1. *samudayadhamma*, Phänomene beim Entstehen betrachten
2. *vayadhamma*, Phänomene beim Vergehen betrachten
3. *samudaya-vayadhamma*, die Kombination von beiden

Hier wird die analytische Methode angewandt, um falsche Identifizierungen aufzubrechen. Im Laufe der Satitṭhāna-Praxis vermischen sich beide Aspekte, der synthetische und analytische (Phasen I und II) allmählich in einen ganzen und ungeteilten „Sicht der Dinge wie sie wirklich sind.“

Die folgenden Anweisungen werden in den Kommentaren für die graduelle Einsichtspraxis (*vipassanā*) gegeben und der Visuddhimagga folgt mit ähnlicher Methode:

1. Analyse des Körperlichen (*rūpa*)
2. Analyse des Geistigen (*nāma*)
3. Betrachtung von beidem (*nāma-rūpa*)
4. Beides als bedingt sehen (*sapaccaya*)
5. Anwendung der drei Daseinsmerkmale auf Körper und Geist und seinen Bedingungen<sup>21</sup>

Nur die Anwendung beider Methoden – der Analytischen und der Synthetischen – kann ein volles und korrektes Verstehen der Egolosigkeit (*anattā*) und der Leerheit (*suññatā*) aller Phänomene erzeugen. Aus der einseitigen Anwendung der Analyse kann leicht eine steife Weltansicht von materiellen und psychischen Atomen entstehen. Als die Wissenschaft sich der buddhistischen Anattā-Lehre annäherte, machte sie es meist durch eine radikale

---

<sup>21</sup> (1)-(3) werden in *Vism* Kap. 18, (4) in Kap. 19 und (5) in Kap. 20 behandelt (Ed.).

Anwendung der analytischen Methode (zumindest am Anfang des 20. Jahrhunderts). Deshalb ist ihre Verwandtschaft mit buddhistischen Konzepten nur ähnlich und muss mit Vorbehalt gesehen werden. Jedoch wurde die analytische Annäherung der Wissenschaft inzwischen durch die dynamische Weltansicht ergänzt, die den letzten Trend in moderner Physik, Psychologie und Philosophie darstellt.

Um fair zu sein müssen wir zugeben, dass auch diverse buddhistische Schreiber der Vergangenheit und unserer Zeit nicht immer die Fallstricke des einseitigen analytischen Verfahrens vermieden haben. Das kann leicht geschehen, da die Analyse einen wichtigen Platz in der buddhistischen Philosophie und Meditation einnimmt. Darüberhinaus kommt beim Bemühen um Einsicht, dass heißt um „die Sicht der Dinge wie sie wirklich sind“, die Analyse zuerst. Die erste Aufgabe ist es durch Analyse die Basis für all die vielen falschen Ideen von festen Einheiten wie die unangefochtene Überzeugung einer Durchschnittsperson an einem identischen Ego, oder dem theologischen Glauben an einer individuellen Seele, oder an verschiedene Konzepte materialistischer oder idealistischer Systeme. Letztendlich wird auch die Analyse in Abhidhamma-Darlegungen überbetont, da der analytische *Dhammasaṅgaṇī* wegen der konkreteren Fakten einfacher zu lesen ist als der *Paṭṭhāna*. Der *Paṭṭhāna* liefert nur ein abstraktes Schema aller möglichen spärlich erläuterten Beziehungen. Er handelt vom äußerlichen Aspekt des Lebensprozesses. Der innere „Körper“, von denen diese abstrakten Prinzipien handeln, wird von den analytischen Büchern des *Abhidhamma* geliefert. Mit anderen Worten beschreibt die Analyse durch ihre kritisch gewählten Begriffe, die „Dinge“, die tatsächlich in diese durch die synthetische Methode behandelten Beziehungen eintreten. All diese Punkte verführen stark dazu den analytischen Aspekt der Abhidhamma-Philosophie überzubetonen.

Deshalb ist es um so wichtiger den analytischen Aspekt durch konstante Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu ergänzen, dass die „Dinge“, die sich durch die Analyse ergeben, niemals isolierte unabhängige Einheiten sind, sondern bedingte und bedingende Ereignisse wie es in den obigen zitierten kommentariellen Axiomen betont wurde. Sie erscheinen nur in temporären Ansammlungen oder Kombinationen, die sich ständig in einem Prozess von Entstehung und Auflösung befinden. Aber das Wort „Auflösung“ heißt nicht, dass all die Komponenten beziehungsweise Ansammlungen komplett verschwinden. Einige von Ihnen „überleben“ immer – oder korrekter, kehren wieder – in der Kombination des nächsten Momentes, während andere, bedingt durch ihre vorheriges Auftauchen eventuell erst viel später wiedererscheinen. So wird der Fluß des Lebensstromes ununterbrochen aufrecht erhalten.

Die bloße Analyse beginnt oder täuscht eher vor ihre Untersuchung durch die Wahl einzelner Objekte, die in dem Zeitsektor der „Gegenwart“ genannt wird, zu beginnen. Die Gegenwart ist sicherlich die einzig konkret existierende Realität, aber es ist eine sehr schwer zu fassende Realität, die sich ständig von einer unrealen Zukunft in eine un reale Vergangenheit bewegt. Tatsächlich ist das Objekt der Analyse genau genommen zu der Zeit, wo es zur Untersuchung betrachtet wird, schon in der Vergangenheit und nicht in der Gegenwart. Dies wird von den alten Kommentatoren so ausgedrückt: „Genauso wie es unmöglich ist mit jemandes Fingerspitze genau diese selbige Fingerspitze zu berühren, so kann auch das Entstehen, Zerfallen und Vergehen eines Gedanken nicht von dem selben Gedanken gewusst werden.“<sup>22</sup> Weg von der sogenannten „momentanen Gegenwart“ (*khāṇa-paccuppanna*), die aus einem einzelnen virtuellen kaum zu erkennenden Bewusstseinsmoment besteht, ist das Statement, dass genau genommen ein Gedanke nicht ein

---

<sup>22</sup> MA IV 88.

gegenwärtiges sondern ein vergangenes Objekt hält, ausreichend, sogar wenn wir dabei im Geist die breitere „serielle Gegenwart“ (*santati-paccauppanna*) haben, das heißt, die wahrnehmbare Sequenz von mehreren Bewusstseinsmomenten, die allein tatsächlich als Gegenwart erfahren werden. Für den philosophischen Verstand hat die rein analytische Objektdauer in einer künstlich begrenzten, schwer zu fassenden und auch nicht echten Gegenwart einen eigenartigen illusorischen Charakter, der mit der häufig vorhandenen Behauptung „reiner Analytiker“, dass sie alleine von echten Tatsachen sprechen, drollig kontrastiert. Tatsächlich flutschen diese „harten Fakten“ ständig durch ihre Finger! Eine häufige und lebhaftere Erfahrung und Betrachtung dieser illusionären Natur der Gegenwart, nicht im gutbekannten allgemeinen Sinne, sondern wie sie in der Abhidhamma-Analyse dargelegt wird, hilft außerordentlich für das entscheidende Verstehen von *suññattā*, das heißt Leerheit oder Substanzlosigkeit.

Wir haben gesehen auf welche Weise bloße Analyse mit den einzelnen in der Gegenwart erscheinenden Objekten beginnt. Aber auch die selbstzufriedensten Analytiker können es sich nicht leisten an diesem Punkt aufzuhören. Sie müssen die Tatsache in Erwägung ziehen, dass andere „einzelne“ Objekte, die in „derselben“ Raum-Zeit existieren auf ihr ursprüngliches Objekt einwirken und dieses wieder auf sie. Sie müssen auch anerkennen, dass das gewählte Objekt, sogar unter Ihren Augen, eine Reihe von Veränderungen durchmacht. Aufgrund dieser Erwägungen muss der Analytiker auf seine Selbstgenügsamkeit verzichten und in seinem Prüfungsbereich zumindest diese zwei Tatsachen zugeben, den der Beziehungs-Existenz und den der ständigen Veränderung. Wenn dies getan wurde, müssen wir jetzt von „eingeschränkter Analyse“ sprechen, um die vorhergenannte „bloße Analyse“ abzugrenzen. Im weiteren Sinne breitet sich die „eingeschränkte Analyse“, also ihre Objekte und die Resultate ihrer Untersuchung, über eine Ebene oder Oberfläche mit nur

zwei Dimensionen, der Breite und Länge aus. Die „Breite“ besteht in der erstgenannten Beziehungstatsache: der Koexistenz von anderen Phänomenen zu dem Ausmaß, dass sie in Verbindung mit dem ursprünglichen Objekt der Untersuchung stehen. Die „Länge“ weist auf die zweite Beziehungstatsache: Die beobachtete Reihe ständiger sich in der Zeit weiter fortsetzenden Veränderungen. Solch eine eingeschränkte Analyse nimmt aber nur die der 24 Bedingungsarten, die im *Paṭṭhāna* behandelt werden, in Kauf, die sich auf Koexistenz (z. B. *sahajāta-paccaya* „Zusammensetzung-Bdingung“) oder auf lineare Abfolge (z. B. *anantara-paccaya* „Angrenzung-Bedingung“) beziehen.

Beide die bloße und die eingeschränkte Analyse sind streng an ein räumliches Weltbild gebunden wie wir sahen an einem begrenzten zweidimensionalen Raum. Diejenigen, die sich auf diese beiden Analysearten verlassen, fürchten nichts so sehr wie das störende Eindringen des Zeitfaktors in ihre wohlgeordnete aber statisch simulierte Welt von angeblich „eindeutigen und offenkundigen Fakten.“ Nachdem der Zeitfaktor zumindest teilweise durch die zwei obenerwähnten Beziehungstatsachen zugegeben wurde, bemüht sich die eingeschränkte Analyse aber den Zeiteffekt so harmlos wie möglich wiederzugeben, indem sie versucht ihn auf seine räumlichen Begriffe von Nebeneinanderstellung und Nähe zu reduzieren. Die koexistierenden Dinge sind wie wir gesehen haben, in der Dimension der Breite, die wir erstmal vorläufig annehmen können, arrangiert. Die Tatsache der Veränderung wird allerdings verworfen, wenn man sich eine einzelne Phase der Wechsels, um sie in der Dimension der Länge zu arrangieren, so vorstellt, als ob die Zeit, in der diese Umgestaltungen geschehen, eine Raumausdehnung wäre, entlang derer sich die Objekte bewegen würden. Zweifelfrei wird die seltsame Anschauung gemacht, damit das Objekt, während es „seinen Platz entlang des Zeitraumes verändert“, auch auf mysteriöse Weise seine Natur

ändert, das heißt es macht die beobachteten Veränderungen des, sagen wir mal, Alterns durch.

Auf diese Weise erscheint die Abfolge der Zeit in der bloßen und eingeschränkten Analyse als ein Film, in dem eine große Anzahl von einzelnen statischen Bilder schnell genug ausgetauscht werden, um im Betrachter den Effekt von bewegenden Figuren zu produzieren. Diese Veranschaulichung, nach Bergson, wird häufig in der Literatur mit oder ohne den Hinweis benutzt, dass genaugenommen Bewegung oder Veränderung illusorisch, oder weniger Real ist, während nur das einzelne statische Bild, das heißt die selbstidentischen physikalischen oder psychischen (Zeit-) Atome eine echte Realität haben. Aber gemäß Buddha ist genau das Gegenteil wahr: Veränderung oder Fluß ist real und die einzelnen statischen Bilder (das sind, Individuen, Atome, etc.) sind illusorisch.

Wenn wir uns ein anderen Aspekt desselben Gleichnisses ansehen, bekommen wir eine korrektere Sicht der betreffenden Tatsachen: Um einen Film aus bewegenden Objekten, mit Hilfe eines Gerätes das Kamera genannt wird, zu gewinnen und dadurch die kontinuierliche Bewegung der Objekte zu trennen, könnte mit der wahrnehmenden Aktivität des Geistes verglichen werden, der nach Bedarf den Fluß der Phänomene fiktiv anhalten muss, um sie zu unterscheiden. Aber so wie im Falle der Kamera, ist diese Funktion der Trennung nur eine künstliche, die auf der Eigenheit des Wahrnehmungsapparates beruht; sie wird nicht in den tatsächlichen Phänomenen, mehr noch in den sich bewegenden Objekten, die durch die Kamera in statische Bilder konvertiert wurden, gefunden. Diese statischen durch Filmen erhaltenen Bilder korrespondieren mit den statischen Bildern oder Empfindungen, Konzepten oder Begriffen, die aus dem Akt der Wahrnehmung resultieren. Aber lasst uns jetzt dieses Gleichnis verlassen. Wir sagten zuvor, das die räumliche Welt der eingeschränkten Analyse auf die zwei Dimensionen der Breite

und Länge limitiert ist. Bloße oder eingeschränkte Analyse traut sich nicht diese bedingten und bedingenden Phänomene, die in der dritten Dimension, in der Dimension der Tiefe liegen, zuzugeben, da die letztere zu nah mit dem störenden Zeitfaktor verbunden ist. Mit „Tiefe“ meinen wir, den unterirdischen Energiefluss (ein breites verwickeltes Netz von Strömen, Flüssen und Bächen) der Kamma oder vergangenen Handlungen entspringt und unerwartet zu einer Zeit, die durch ihren innewohnenden Lebensrhythmus (die benötigte Zeit für Wachsen und Reifen etc.) und durch den Einfluss von fördernden oder hindernden Umständen, an die Oberfläche tritt. Die analytische Methode, sagten wir, wird nur solche Beziehungsenergien wie sie durch den unmittelbaren Eindruck (Die Dimension der Breite) oder durch die linearen „Drähte“ der unmittelbaren Folge (der Dimension der Länge) vermittelt werden, zugeben. Aber die Beziehungsenergien können auch aus der unbekanntem Tiefe aufsteigen, entstanden durch die besondere Wesensbasis des Objektes; oder sie können nicht nur durch die linearen „Drähte“ der unmittelbaren Folge der Raumzeit vermittelt werden, sondern auch durch „drahtlose“ Kommunikation, die enorme Entfernungen in Raum und Zeit zurücklegt. Es ist der Zeitfaktor, der Tiefe, der einen breiten und wachsenden Horizont zu unserer Weltsicht hinzufügt. Durch den Zeitfaktor wird der „gegenwärtige Moment“ von seiner Banalität und Bedeutungslosigkeit, der an ihm durch die ausgleichende und ebene Welt des Raumes und der einseitige Analyse haftet, befreit. Der Zeitfaktor wie er durch die Philosophie der Beziehungen betont wird, verleiht dem „gegenwärtigen Moment“ die Ehre, Bedeutung und zwingende Wichtigkeit, die ihr der Buddha oder andere große spirituelle Lehrer beimaßen. Nur durch die synthetische Methode, durch die Philosophie der Beziehungen, kann dem Zeitfaktor genug ihm zustehende Aufmerksamkeit geschenkt werden, da in jeder umfassenden Untersuchung von Beziehungen oder Bedingungen, die Vergangenheit und auch die Zukunft in Betracht gezogen werden

müssen, während einseitige Analyse gestattet sie zu vernachlässigen.

Präzise ausgedrückt, da wir uns auf den folgenden Seiten hauptsächlich mit dem analytischen Teil des *Abhidhamma* beschäftigen, empfanden wir die Notwendigkeit die Bedeutung der anderen Aspekte zu unterstreichen. Aber wir möchten auf die Harmonisierung beider Methoden Nachdruck legen. Nicht nur aus philosophischen Gründen, sondern auch aufgrund seiner praktischen Bedeutung für die spirituelle Entwicklung. Viele werden schon in sich selbst oder anderen beobachtet haben wie es oft stark das gesamte Leben eines Individuums beeinflusst, wenn die Geistesaktivität von trennenden (analytischen) oder verbindenden (synthetischen) Funktionen beherrscht wird, eher als wenn diese beiden gut ausbalanciert sind. Die Folgen können sich jenseits der intellektuellen auf die ethischen, emotionalen, sozialen und erfinderischen Seite des Charakters erstrecken. Dies kann man auch beobachten, wenn die eigene geistige Aktivität zeitweilig mehr in die eine oder andere Richtung engagiert ist. Aber ganz klar kann es in extremen analytischen oder synthetischen Geisteszuständen gesehen werden; hier werden die einzelnen Vorzüge und Mängel beider sehr deutlich. Wir brauchen das nicht weiter ausbreiten. Es wurde genug gesagt, um aufzuzeigen wie wichtig es für die Charakterformung und den spirituellen Fortschritt ist beide geistige Fähigkeiten die analytische und die synthetische zu kultivieren. Sie so zu verbessern, ist einer der Aspekte Buddhas Mittlerem Weg zu folgen, der allein zur Erleuchtung führt.

### III. Das Klassifikationsschema im *Dhammasaṅgaṇī*

Die in den folgenden Kapiteln unternommenen Nachforschungen basieren alle auf der ersten Art von heilsamen Bewusstsein, das im ersten Paragraphen des *Dhammasaṅgaṇī* behandelt wird. Zur Annehmlichkeit für den Leser wird hier eine Übersetzung gegeben, der der Pāli-Text selber noch vorangeht. Jeder geistige Faktor wurde nummeriert, um ihn auf den folgenden Seiten einfacher zu referenzieren; später wird sich auf diese Faktoren mit F (für Faktor) 1, etc. bezogen.

*Katame dhammā kusalā? Yasmiṃ samaye kāmāvacaraṃ kusalaṃ cittaṃ uppannaṃ hoti somanassa-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ rūlpārammaṇaṃ saddārammaṇaṃ gandhārammaṇaṃ, rasārammaṇaṃ phoṭṭhabbārammaṇaṃ dhammārammaṇaṃ, yaṃ yaṃ vā paṇ' ārabha, tasmim samaye phasso hoti vedanā hoti ... avikkhepo hoti, ye vā pana tasmim samaye aññe pi atthi paṭicca-samuppannā arūpino dhammā, ime dhammā kusalā.*

Welche Dinge sind heilsam? Zu einer Zeit, wenn ein der Sinnensphäre angehörender heilsamer Bewusstseinszustand aufgestiegen ist, von Freude begleitet, mit Erkenntnis verbunden (und spontan), veranlasst durch irgendein Objekt, sei es ein Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Berührungs- oder Geistobjekt, zu dieser Zeit sind anwesend:

(Die Pentade des Sinnen-Eindrucks, *phassa-pañcaka*)

1. Sinnen-Eindruck (*phassa*)
2. Gefühl (*vedanā*)
3. Wahrnehmung (*sañña*)
4. Wille (*cetanā*)
- 5 Bewusstsein (*citta*)

(Vertiefungsglieder, *jhānanga*)

6. Gedankenfassen (*vitakka*)
7. Überlegen (*vicāra*)
8. Entzücken (*pīti*)
9. Glücksgefühl (*sukha*)
10. geistige Einspitzigkeit (*cittass' ekaggatā*)

(Fähigkeiten, *indriya*)

11. Fähigkeit des Vertrauens (*saddhindriya*)
12. Fähigkeit der Energie (*viriyindriya*)
13. Fähigkeit der Achtsamkeit (*satindriya*)
14. Fähigkeit der Sammlung (*samādhindriya*)
15. Fähigkeit der Weisheit (*paññindriya*)
16. Fähigkeit des Geistes (*manindriya*)
17. Fähigkeit der Freude (*somanassindriya*)
18. Lebensfähigkeit (*jīvitindriya*)

(Pfadglieder, *maggāṅga*)

19. rechte Erkenntnis (*sammā-diṭṭhi*)
20. rechte Gesinnung (*sammā-saṅkappā*)
21. rechte Anstrengung (*sammā-vāyāma*)
22. rechte Achtsamkeit (*sammā-satī*)
23. rechte Sammlung (*sammā-samādhi*)

(Kräfte, *bala*)

24. Kraft des Vertrauens (*saddhā -bala*)
25. Energie als Kraft (*viriya-bala*)
26. Kraft der Achtsamkeit (*sati-bala*)
27. Kraft der Sammlung (*samādhi-bala*)
28. Kraft der Weisheit (*pañña-bala*)
29. Kraft des Schamgefühls (*hiri-bala*)
30. Kraft der Gewissensscheu (*ottappa-bala*)

(Wurzeln des Heilsamen, *kusalā-mūla*)

31. Gierlosigkeit (*alobha*)

32. Hasslosigkeit (*adosa*)
33. Unverblendung (*amoha*)

(Heilsame Wirkensfährten, *kusalā-kammaṭṭhā*)

34. Begierdelosigkeit (*anabhijjhā*)
35. Freisein von Übelwollen (*avyapāda*)
36. rechte Erkenntnis (*samma-diṭṭhi*)

(Die Welthüter, *lokapāla*)

37. Schamgefühl (*hiri*)
38. Gewissensscheu (*ottapa*)

(Die sechs Paare, *cha yugalaka*)

39. Gelassenheit der Bewusstseinsfaktoren (*kāya-passaddhi*)
40. Gelassenheit des Bewusstseins (*citta-passaddhi*)
41. Beweglichkeit der Bewusstseinsfaktoren (*kāya-lahutā*)
42. Beweglichkeit der Bewusstseins (*citta-lahutā*)
43. Geschmeidigkeit der Bewusstseinsfaktoren (*kāya-mudutā*)
44. Geschmeidigkeit der Bewusstseins (*citta-mudutā*)
45. Gefügigkeit der Bewusstseinsfaktoren (*kāya-kammaññata*)
46. Gefügigkeit der Bewusstseins (*citta-kammaññata*)
47. Geschultheit der Bewusstseinsfaktoren (*kāya-pāguññatā*)
48. Geschultheit der Bewusstseins (*citta-pāguññatā*)
49. Geradheit der Bewusstseinsfaktoren (*kāya-ujukatā*)
50. Geradheit der Bewusstseins (*citta-ujukatā*)

(Die Helfer, *upakāraka*)

51. Achtsamkeit (*sati*)
52. Bewusstseinsklarheit (*sampajañña*)

(Die Paarverbindung, *yuganaddha*)

53. Geistesruhe (*samatha*)

54. Klarblick (*vipassanā*)

(Die letzte Zweiergruppe, *piṭṭhidukā*)

55. Anstrengung (*paggāha*)

56. Unzerstreutheit (*avikkhepa*)

Diese Dinge oder was noch an andren bedingt entstandenen unkörperlichen Dingen anwesend ist, sind heilsam.

Das „was noch an andren ...“ (*ye-vā-panakā*) heißt, oder die im *Atthasālinī* noch angegebenen Zusatzfaktoren sind:

57. Absicht (*chanda*)

58. Entschluss (*adhimokkha*)

59. Aufmerken (*manasikāra*)

60. Gleichmut (*tatramajjhataṭā*)

61. Mitgefühl (*karuṇa*)

62. Mitfreude (*muditā*)

63. Enthaltensamkeit von schlechtem körperlichen Wandel (*kāyaduccarita-virati*)

64. Enthaltensamkeit von schlechtem sprachlichen Wandel (*vacīduccarita-virati*)

65. Enthaltensamkeit von schlechtem Lebensunterhalt (*ājīvaduccarita-virati*)

Der Zweck des ersten Teils des Bewusstseinskapitels (*cittuppādakaṇḍa*) des *Dhammasaṅgaṇī* ist es (1) eine Klassifizierung aller Bewusstseinszustände und (2) eine detaillierte Analyse eines einzelnen Bewusstseinszustandes vorzunehmen. Die Klassifizierung wird durch die Klausel des Hauptsatzes „Zu einer Zeit, wenn ein (solcher und solcher) Bewusstseinszustand aufgestiegen ist ...“ vorgenommen. Der zu

klassifizierende Bewusstseinzustand wird hier kurz durch Hilfe einiger Kategorien eingeordnet.

Die detaillierte Analyse folgt am Ende der Klausel des Satzes „... zu dieser Zeit sind anwesend: Sinneneindruck“, etc. Diese Aufzählung der geistigen Faktoren wird „Dhamma-Liste“ genannt. Das Wort *dhamma* wird hier natürlich im Sinne von Ding oder Phänomen benutzt.

Die klassifizierenden Kategorien, die im ersten Teil des Satzes benutzt wurden, beziehen sich auf die subjektive und die objektive oder äußere Seite des kognitiven Prozesses.

1. Die Statements, die das „Subjekt“ betreffen sind:
  - a. Die Ebene oder Sphäre (*bhūmi*), in unserem Beispiel die Sinnensphäre.
  - b. Der kammische Bewertung, hier heilsam.
  - c. Der emotionale Zustand, hier freudvoll.
  - d. Die An- oder Abwesenheit von Erkenntnis, hier verbunden mit Erkenntnis.
  - e. Spontanes oder unspontanes Erscheinen, hier spontan.
  
2. Die das „Objekt“ betreffenden Statements werden im Allgemeinen nicht dazu verwandt separate Bewusstseinsklassen zu schaffen. Die sechs Arten der Sinnesobjekte werden nur als Variationen des selben Typs betrachtet. In fast allen Fällen wird die „subjektive“ Beziehung zum Objekt zur Unterscheidung des Bewusstseins benutzt. Die Objekte bestimmen die Klassifizierung nur im Fall der fünf Arten von Sinnesbewusstsein: Sehbewusstsein ... Körper-Bewusstsein. Diese gehören zu den primitivsten Phasen des Wahrnehmungsprozesses, die sofort nach dem ersten „Hinwenden des Geistes“ (*āvajjana*), wenn der Eindruck des Objektes dominiert, folgen. In dieser Phase ist die

Aktivität der subjektiven Faktoren noch schwach, was durch die geringe Zahl an Begleitfaktoren, die in dieser Art Bewusstsein anwesend sind, gezeigt wird.

Aus den oben angegebenen subjektiven Kategorien a-e, folgen nun einige Antizipationen, die sich durch die weiteren anwesenden Faktoren wie sie in der Dhamma-Liste, in der kompletten Analyse, aufgezählt wurden, ergeben:

b. Der kammische Wert, hier „heilsam“ wird bestimmt durch die Anwesenheit von „heilsamen Wurzeln. Wenn der Bewusstseinszustand wie in unserem Fall „mit Erkenntnis verbunden“ ist, sind alle drei Wurzeln anwesend, nämlich Gierlosigkeit, Hasslosigkeit und Unverblendung (F31, 32, 33); wenn er „unverbunden mit Erkenntnis“ ist, fehlt Unverblendung (= Erkenntnis).

c. Der emotionale Zustand, hier „freudvoll“, wird durch diese Faktoren repräsentiert: Gefühl (F2), Glücksgefühl (F9) und Freude (F17).

d. Die Verbindung oder Trennung von Erkenntnis wird durch die An- oder Abwesenheit der dritten heilsamen Wurzel, Unverblendung (F33) und seinen diversen Synonymen oder Aspekten (z. B. F15, 19, etc) bestimmt.

Die Kategorie des spontanen oder unspontanen Erscheinens kann nicht als irgendein Faktor des zugehörigen anwesenden Bewusstseinsmomentes angesehen werden, sondern hängt von den vorherigen geistigen Prozessen ab. Wie sprechen von „spontan“, wenn die Reaktion oder Entscheidung durch die Kraft einer Neigung oder Gewohnheit entsteht, die ihre Wurzeln in der Vergangenheit oder auch in einer vergangenen Existenz haben mag. Wir sprechen von „unspontan“, wenn der Reaktion oder Entscheidung eine eigene Überlegung, ein äußerer Einfluss durch

einen Rat, eine Bitte oder ein Befehl vorangeht. Deshalb kann die Unspontantität eines Bewusstseinszustandes entweder durch vorheriges Nachdenken oder durch Anstiftung hervorgerufen werden.

## **IV. Die Liste der geistigen Bestandteile im *Dhammasaṅgaṇī***

*In der Psychologie ist ein Unterschied in den Aspekten ein Unterschied in den Dingen. – James Ward „Psychology“, Ency. Brit., 9th ed.*

### **1. Allgemeine Anmerkungen**

Wenn man die Liste der *Dhammas* wie sie im *Dhammasaṅgaṇī* gegeben ist durchliest, scheint diese Liste auf den ersten Blick, ziemlich willkürlich und oberflächlich eine große Anzahl an Synonymen anzusammeln, deshalb ist dies ein seltsamer Gegensatz zum anderen, knappen, hellen und streng systematischen Plan dieses Werkes. Genau dieser beindruckende Gegensatz lässt uns zögern den anscheinend unsystematischen Charakter der Liste einem Manko an der ansonsten hohen Fähigkeit in methodischer Darstellung zuzuschreiben. Wenn wir auf die bewundernswerte Architektur des Basisplanes und der Details des *Dhammasaṅgaṇī* schauen, werden wir sicher nicht gewillt sein zu vermuten, dass sein Autor – sei es der Buddha selbst oder seine frühen Anhänger – nicht in der Lage war sorgfältig vergleichbare Faktoren unter einer einzelnen Überschrift zusammenzufassen wie es in solch späteren Werken wie dem *Atthasālinī*, dem *Visuddhimagga* und dem *Abhidhammattha-saṅgaha* getan wurde.

Der *Atthasālinī* diskutiert tatsächlich den kritisierten behaupteten Mangel an Systematik und überflüssigen Wiederholungen in der Liste der *Dhammas*. Der Kommentator legt dem Kritiker die folgenden drastischen Anklagepunkte in den Mund:

„Es ist eine unverbundene Darstellung, so unordentlich wie von Dieben weggetragene Beute oder Gras, das von einer

Viehherde in ihrer Spur verteilt wurde. Es ist ohne Verständnis der Materie formuliert worden.“ (*Asl* 135)

Der Kommentator begegnet dieser Beurteilung mit dem folgenden Gleichnis: Ein König erhebt eine Steuer auf die verschiedenen Handwerke und Berufe, indem er befiehlt, dass diejenigen, die mehrere Handwerke ausführen die entsprechenden Steuereinheiten zahlen. Jetzt korrespondieren die verschiedenen beruflichen Aktivitäten einer einzelnen Person mit den verschiedenen Funktionen von einzelnen Bewusstseinsfaktoren. Die Anzahl der zu zahlenden Steuereinheiten durch ein und dieselbe Person wird mit der Anzahl der Klassifikationen, die den verschiedenen Funktionen von einzelnen Faktoren entsprechen, verglichen.

Dieses Gleichnis erklärt jedoch nur die Verwendung von vergleichbaren Faktoren, die als getrennt und als Funktion einer einzigen geistigen Eigenschaft gesehen werden.

Dies wird aber einer anderen wichtigen Tatsache, die diese Darlegung richtig abrundet und vervollständigt, nicht gerecht, nämlich die Einordnung dieser Quasi-Synonyme in Gruppen. Ein Faktor betritt dank Kraft seiner verschiedenen Funktionen die Kombination von verschiedenen anderen Faktorserien, die einer gemeinsamen Funktion oder einem gemeinsamen Zweck dienen. Diese Tatsache ist wichtig da diese verschiedenen Gruppen das formale Prinzip der Gruppierung in unserer Liste repräsentieren. Die Namen dieser Gruppen (wie in Kap. III angegeben) sind ihnen teilweise im Text des *Dhammasaṅgaṇī* selbst zugewiesen, das heißt im Inhaltsangabenteil und teilweise im *Atthasālinī*, aber die Tatsache der Gruppierung ist aus der Liste selbst klar erkenntlich. Auf der anderen Seite, wenn das Gruppieren nur ein formales Prinzip der Zusammenstellung wäre, würde dies nicht erlauben solche Listenzusammenstellung festzulegen. Obwohl die Vorliebe des indischen Geistes für rein formalistische Methoden

der Darstellung gut bekannt ist, beeinträchtigt diese Eigenheit selten die Behandlung des Themas selbst. Und es wäre sicherlich nicht erlaubt worden dies in diesem Falle zu tun, in einem Werk, dass psychologische Lehranweisungen in einer so kurzen konzentrierten Form offeriert und auf reine Notwendigkeiten ohne Schnörkel reduziert. Wir können nicht annehmen, dass in einem Werk dieses Charakters die Dhamma-Liste aus rein formalistischen Gründen mit Tautologien in Unordnung gebracht werden würde. Die Gruppen unter denen wir diese verschiedenen vergleichbaren Begriffe finden, sind mehr als Gruppierungsvorrichtungen; sie sind auch selbst psychische Realitäten, weil sie die zweckgebundenen Verbindungen von einzelnen Faktoren, das heißt ihre übereinstimmenden Bewegungsrichtungen und ihre gemeinsame Entwicklungstendenz, präsentieren. Wir werden bald ein Beispiel für die Zugehörigkeit eines einzelnen Faktors in mehreren Gruppen geben und werden dieses weiterhin in den folgenden Kapiteln, die den verschiedenen Gruppen gewidmet sind, behandeln.

Die Einführung von teilweise überlappenden Gruppen zeigt die feine und komplizierte Struktur eines Bewusstseinsmoments. Es weist darauf hin, dass eine psychische Einheit nicht aus steifen Teilen zusammengesetzt ist, so arrangiert als wäre es eine Zusammenstellung wie ein Mosaik, sondern es vielmehr ein korrelierendes Beziehungssystem von dynamischen Prozessen ist. Um den Gruppen den verdienten Platz innerhalb des oben zitierten Gleichnisses im *Atthasālinī* zu geben, möchten wir es ergänzen, indem wir hinzufügen, dass die Person, die verschiedene Berufe ausführt und die entsprechende Menge an Steuern zahlt, auch jeder der zu ihm passenden Berufsgenossenschaften, die mit den Gruppen korrespondieren würden, angehören sollte. Aber die verschiedene Anwendung einer Fähigkeit kann durch ein anderes Gleichnis klarer werden und falls das gewählte Gleichnis, das von einem Lehrer der Alten

gewählt wurde ein bisschen banal erscheint, wird dies eine Entschuldigung für unseres sein, wenn es das auch ist.

Lasst uns annehmen ein Mann, als Familienoberhaupt, ist für das Haushaltsgeld verantwortlich; beruflich ist er Kassierer und in seinem Verein ist er Kassenwart. So wird seine allgemeine Rechenfähigkeit auf verschiedene Lebensaspekte angewandt und auf verschiedene soziale Gruppen, denen er angehört. Daher dient seine Fähigkeit der Verwirklichung verschiedener Zwecke, die er in jedem Einzelfall mit anderen Eigenschaften seiner selbst vereinigen muss. Es bringt ihn auch mit sehr unterschiedlichen Arten von Leuten in Kontakt. Die Anwendung in unserem Fall ist diese: die allgemeine Rechenfähigkeit unseres Mannes entspricht einem einzelnen Faktor (zusammenfassend gesehen), der zu einem bestimmten Bewusstseinsmoment gehört. Die drei praktischen Anwendungen dieser Fähigkeit sind die verschiedenen tatsächlichen Funktionen dieses Faktors. Die verschiedenen anderen Fähigkeiten, die unser Mann, zu seiner Hilfe in seinen drei verschiedenen Betätigungsbereichen aktivieren muss, entsprechen den anderen Mitgliedern dieser Gruppe, denen der Faktor angehört; sie weisen auf die interne Beziehungen innerhalb desselben Bewusstseinsmomentes hin. Die Tatsache, dass der Mann seine Fähigkeiten in verschiedenen Umgebungen ausführt und dort verschiedene Menschentypen antrifft, korrespondiert mit den äußeren Beziehungen zu anderen Bewusstseinszuständen, die zu einer gleichen oder unterschiedlichen Klassifikationsart gehören.

Die verschiedenen Funktionen von geistigen Faktoren können sehr verschiedenen Entwicklungslinien beginnen, das heißt verschiedene äußere Beziehungen eingehen. Zum Beispiel kann die Einspitzigkeit des Geistes (*cittass'ekaggatā*) absichtlich als meditativer Vertiefungsfaktor (*jhānaṅga*) kultiviert und bis zu dem Grad der vollständigen Vertiefung des Geistes (*appanā*) werden weiterentwickelt werden. Oder mit Betonung auf seine

befreienden Qualitäten, mag Einspitzigkeit den Aspekt des Pfadfaktors der Rechten Konzentration haben, und er kann zum Zwecke der Einsicht (*vipassanā*) nur bis zur Zugangskonzentration (*upacāra-samādhī*) entwickelt werden. Oder Einspitzigkeit mag als Ruhe (*samatha*) in der gepaarten Zusammenstellung von Ruhe und Einsicht (F53, 54) erscheinen.

Anfangs wird es eine einzelne Funktion oder ein Aspekt eines geistigen Faktors sein, der eine gewisse äußere Beziehung mit den folgenden Bewusstseinsmomenten einleitet, aber dies schließt andere Aspekte desselben Faktors, die auch selbst deutlich und einflussreicher in späteren Bewusstseinszuständen werden, nichts aus. Auf dieselbe Art mag die relative Stärke oder Schwäche irgendeines Faktors jetzt gerade keine sichtbaren Konsequenzen haben, er kann aber Effekte in einigen späteren Momenten, wenn die Bedingungen günstig sind, produzieren. Das Netz der Beziehungen, Bedingungen oder Ursachen die von einem einzelnen Bewusstseinsmoment ausgehen können sehr weit in den Raum als auch in die Zeit hineinreichen.

Das Beziehungssystem der Aufgaben innerhalb eines einzelnen Bewusstseinsmoments erstreckt sich nicht nur in die Zukunft sondern auch zur Vielfalt der vergangenen Bewusstseinszustände, die seine Bedingungen sind. Das heißt: Geistige Faktoren, weit davon entfernt unabhängige Einheiten zu sein, sind „offen“ für die Vergangenheit als auch für die Zukunft und, trotz Treffens in einem Moment sind sie mit vollständig verschiedenen „Schichten“ solcher Zeitperioden verbunden. Davon ausgehend können wir die hohe dynamische Natur des Prozesses, der in einem einzelnen Bewusstseinsmoment stattfindet, abschätzen.

All diese Fakten und auch noch andere Gründe schließen die Vermutung von späteren buddhistischen Schulen, zum Beispiel, die der *Sarvastivādins*, dass die *dhammas* oder geistige Faktoren eine Art platonischer Ideen oder psychischer Atome im wörtlich

gemeintem Sinne von unteilbar sind, aus. Diese Schulen haben die Definition von *dhammas* (Skt. *dharmā*) durch die alten Grammatikexperten wie, – *attano sabhāvaṃ dhārenti* – dass jeder *dhamma* „Erzeuger“ einer einzelnen Eigenschaft (*sabhāva*) oder einer einzelnen Charakteristik (*lakkhana*) ist, missverstanden. Im wahren Geiste der buddhistischen Philosophie bedeutet diese Definition aber nur, dass *dhammas* nicht durch weitere Retrogression auf irgendeinen substanziellen Erzeuger oder eine Qualität reduzierbar sind. Das bedeutet nicht, dass diese *dhammas* selbst solche „Substanzen“ oder „Erzeuger“ sind, noch dass sie in irgendeiner Art von ihren Eigenschaften oder Funktionen unterscheidbar sind, von der in keiner Phase ihrer Existenz gesagt werden kann, dass sie eine eigene Persönlichkeit haben. Der *Mūlaṭīkā* (der Subkommentar zum *Dhammasaṅgaṇī*) sagt (S. 28):

„Es gibt kein anderes Ding als die durch sie geborene Eigenschaft“ (*na ca dhāriyamāna-sabhāva añño dhammo nāma atthi*)

Und diese Dinge (*dhamma*) selbst wie der *Atthasālinī* ausdrücklich sagt (S. 39),

„sind entstanden durch ihre Bedingungen“ (*paccayehi dharīyanti*).

Deshalb kann von ihnen nicht gesagt werden, dass sie elementar sind, das heißt unbedingte „Erzeuger“. Weiterhin ist es unmöglich von einem Ding als Erzeuger einer einzelnen Eigenschaft im strengen Sinne zu sprechen, wenn die Aufgabe des diesbezüglichen Faktors, seine Bewegungsrichtung, seine Intensität und seine kammische Qualität variabel, gemäß des Beziehungssystems zu dem der Faktor gehört, sind.

Hier kommen jetzt ein paar anschauliche Beispiele von möglichen Variationen der sogenannten „identischen“ Faktoren oder Eigenschaften. Wir haben schon die variierenden Funktionen, Bewegungsrichtungen und Intensitätsgrade im Falle geistiger Einspitzigkeit besprochen (dieses Kapitel) und wir fügen die Folgenden hinzu. Die Intensität der Einspitzigkeit kann auf eine so geringe Stufe absinken, dass diese Tatsache ausdrücklich im *Dhammasaṅgaṇī* durch eine Abkürzung einer stereotypen Definition, die es zu bloßer „Stabilität“ (*thiti*) reduziert, angemerkt wird; die Begriffe, die größere Intensität markieren (*saṅṭhiti*, *avaṭṭhiti*, etc.) wurden ausgelassen. Abweichungen bezüglich der kammischen Qualität wird zum Beispiel durch die Tatsache, dass Einspitzigkeit auch in unheilsamen Bewusstsein anwesend ist, gezeigt. Auch solch ein elementarer Faktor wie (*sañña*) ist nicht eindeutig. Gemäß dem *Atthasālinī* und dem *Mūlaṭṭhā* ist seine Güte und Standhaftigkeit abhängig von der An- oder Abwesenheit von Erkenntnis und einem höheren oder niedrigeren Grad an Konzentration.

Darüberhinaus sind sogar nachfolgende Bewusstseinszustände der gleichen Art, die dieselben Faktoren haben, nicht genau identisch. Dieselbe Tatsache, dass sie durch Wiederholung umgeformt werden (*āsevanā-paccaya*), bedeutet auch, dass gewisse Faktoren durch Training intensiviert werden können. Aber auch dieser Effekt der Wiederholung oder Gewöhnung ist in keiner Phase gleichbleibend. Nachdem sie allmählich ihren Höhepunkt erreicht haben, verschwindet der Effekt und gewisse Faktoren, zum Beispiel Interesse (*pīti*) werden schwach. Es gibt noch einen anderen Grund, warum das erste Auftreten eines Bewusstseinszustandes von seiner Wiederholung abweicht. Beim ersten Erscheinen mag ein äußerer Stimulus die primäre Bedingung gewesen sein (d. h. durch Anlassbedingung, *upanissaya-paccaya*), während die primäre Bedingung der Wiederholung das vorherige Auftreten des korrespondierenden Bewusstseinszustands selbst sein wird – ein Umstand, der gewiss

jeder folgenden Wiederholung. einen unterschiedlichen Charakter gibt.

Im Hinblick auf solch zahlreiche mögliche Variationen sogar unter sogenannten identischen Faktoren derselben Bewusstseinsart, gibt es keine Rechtfertigung an den Glauben an irgendwelche unveränderbaren „Erzeuger“ von definierten Eigenschaften.

Indem man die geistigen Faktoren in Gruppen arrangiert, wurde ein untergeordnetes synthetisches Element in den hauptsächlich analytischen *Dhammasaṅgaṇī* eingebracht. Dadurch wird die innewohnende Gefahr der reinen analytischen Methode vermieden. **Diese Gefahr besteht darin die „Teile“, die aus der Analyse resultieren für echte getrennte Entitäten zu halten, anstatt ihren Gebrauch auf ganz praktische Methoden zu begrenzen, die den Zweck haben sie zu klassifizieren und zusammengesetzte Ereignisse, die fälschlicherweise für letztendliche Einheiten angesehen werden, aufzutrennen.** Es ist eine häufige Erscheinung in der Geschichte der Physik, Metaphysik und Psychologie gewesen, dass wenn ein „Ganzes“ erfolgreich durch Analyse aufgetrennt wurde, dass die resultierenden „Teile“ wiederum dazu kamen selbst ein kleines „Ganzes“ zu sein. Frühe buddhistische Schulen erlagen dieser Gefahr zum Beispiel die *Vaibhāshika* oder *Sarvastivāda*, die zum sogenannten *Hīnayāna* gehörten. Es waren diese Schulen, die *dhammas* als „solide Erzeuger ihrer spezifischen exklusiven Eigenschaften“ definierten.<sup>23</sup> Sie bezogen den Standpunkt, dass „die *Substanz* aller Dinge eine permanente Existenz in allen drei Zeitperioden, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft hat“<sup>24</sup> und das nur die Manifestationen dieser „soliden Erzeuger“

---

<sup>23</sup> Otto Rosenberg, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie* (Heidelberg: Harrassowitz, 1924).

<sup>24</sup> Sogen Yamakami, *Systems of Buddhistic Thought* (Calcutta: University of Calcutta Press, 1912), S. 100.

unbeständig und Veränderbar in den drei Zeitperioden waren. Die Lehren dieser Schulen waren wahrscheinlich der Grund, warum „*Hīnayāna*“ im Allgemeinen von den Denkern des *Mahāyāna* und auch von einigen modernen Gelehrten „pluralistisch“ genannt wird.<sup>25</sup> Aber diese Meinung kann man sicherlich nicht auf die Theravāda-Schule anwenden und noch weniger auf den Pāli-Kanon selbst wie es auf diesen Seiten oft bewiesen wurde. Außerdem kann die Anklage des „Pluralismus“ nicht auf den *Hīnayāna* allein begrenzt werden, da auch einige Mahāyāna-Schulen diese pluralistische „Dharma-Theorie“ akzeptierten wie Rosenberg zeigte.

Auf der anderen Seite kritisierte und wies eine bekannte Mahāyāna-Schule – die *Mādhyamikas* – die pluralistische Dharma-Theorie energisch zurück. Im Bezug auf das, was wir über die „zweifache Methode des Abhidhamma“ sagten, ist es bedeutend, dass diese Pluralismuskritik von den *Mādhyamikas* kommt, einer Schule, die besonders die synthetische Methode betont, das heißt die Philosophie der Beziehungen entgegen der einseitigen Analyse, die zu leicht dazu tendiert dogmatisch zu werden. Die *Mādhyamikas* übertrieben sogar die Anwendung dieses Prinzips, indem sie die letztendliche Gültigkeit der Formel des bedingten Entstehens und die Art ihrer Bedingtheit bestreiten. In dem sie das taten, brachten sie das Relativitätsprinzip zu einem Extrem, wo es seine eigene Basis zerstört. Jedoch, indem man das andere Extrem, das der einseitigen Analyse verwirft, wird der Geist der reinen Lehre zumindest in dieser Hinsicht zuverlässiger als bei den *Hīnayāna*-Schulen der *Sarvastivādins* bewahrt. Wir sollten einmal mehr betonen, dass nach unserer Meinung die echte Theravāda-Tradition nicht von dieser Kritik berührt wird, vorausgesetzt, dass dieser Standpunkt mit der entsprechenden Vorsicht formuliert wird, das heißt indem man beide die analytische und die synthetische Methode benutzt wie es der

---

<sup>25</sup> Siehe Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa* (Leningrad: Office of the Academy of Sciences of the USSR, 1927).

Buddha in den Suttan getan hat und auch im *Abhidhamma* getan wurde. Indem wir dem Beispiel des Meisters folgen, wird die Gefahr des Veränderns oder Pervertierens von Konzepten relativer Gültigkeit in Entitäten letztendlicher Realität vermieden.

Aus dieser missverstandenen Anschauung von getrennten Einheiten mit was für auch immer einer Beschreibung – letztendliche *dharmas*, platonische Ideen, Atome, Elemente, Naturelle, Charaktereigenschaften, etc. – folgt der Glaube an die tatsächliche Existenz, also eine Art klarer Gegensatz. In diesem Zusammenhang sollten wir ein paar Worte über das Gegensatzpaar Identität und Verschiedenartigkeit sagen. Diese Gegensätze haben keine absolute Gültigkeit, sondern sind relative Ausdrücke, die ein verschiedenes Maß der Ähnlichkeit oder Abweichung kennzeichnen, die verschiedene Grade an Nähe und Reichweite von immergegenwärtigen Beziehungen anzeigen. Diese letztendliche Realität dieser beiden Begriffe wurde von vielen philosophischen Systemen bestritten, aber diese Dementierung hat eine wirklich sichere Grundlage nur in einer Lehre, die über den Substanzbegriff, so radikal wie es die buddhistische Philosophie der Beziehungen tut, freiverfügt. Wir möchten nochmals betonen, dass „Leerheit an Substanz“, die Anattā-Lehre, nur mit der Hilfe von einer allumfassenden Philosophie der Beziehungen und nicht durch Analyse allein, sicher etabliert werden kann.

Die buddhistische Philosophie der Beziehungen zeigt, dass es keine vollständige Identität oder Verschiedenartigkeit im Leben gibt, sondern nur einen kontinuierlichen Prozess von Nicht-Variierung und Variierung, von Angleichung und Nicht-Angleichung. Ein andauernder Kampf verläuft in diesen beiden Kräften, der lediglich in der temporären Vorherrschaft einer davon hinausläuft, aber niemals mit vollständigen Ausschluss der anderen. In jeder Phase der Angleichung gibt es einen unveränderlichen Rest an Unterschied, die die Nicht-Angleichung

ausmacht; und in jeder Phase der Nicht-Angleichung gibt es einen unveränderlichen Rest an Identität, der die Angleichung ausmacht.

Diese Faktoren liefern auch die Erklärung des berühmten buddhistischen Zitats über das Problem der Wiedergeburt:

„Es ist nicht derselbe noch ein anderer der wiedergeboren wird.“<sup>26</sup>

Die Unterschiede in jedem und alle geistigen und körperlichen Faktor formen die zwei Verkettungen, die an dem Prozess der Wiedergeburt, der die „Gleichheit“ ausschließt, beteiligt sind, das heißt die Ego-Identität einer herüberwandernden Seele. Aber die existierende nahe Beziehung zwischen diesen beiden Reihen des Lebensprozesses schließen den absoluten Unterschied zwischen den „alten“ und „neuen“ Existenzen aus. Diese nahen Beziehungen werden zum Beispiel durch die zwischen dem wiedergeburtserzeugenden *kamma* und dem resultierenden Wiedergeburtsbewusstsein und durch die unmittelbare Nähe des Todesbewusstseins (*cuti-citta*) und Wiedergeburtsbewusstsein (*paṭisandhi-citta*) repräsentiert. Dasselbe Prinzip – „weder dasselbe noch ein anderes“ – ist auch für das normale Bewusstsein während des Lebens wahr: Obwohl es keine Identität zwischen aufeinanderfolgenden Bewusstseinszuständen gibt, gibt es auch keinen vollständigen Unterschied, da einige Faktoren und Gruppen immer überlappen. In unserer Analogie mit dem Mann und seinen drei verschiedenen Aktivitätsfeldern, wird die relative Identität durch seine allgemeine Rechenfähigkeit, die die gemeinsame Basis für alle drei Aktivitäten bildet, repräsentiert. Die relative Ungleichheit wird durch die Anwendung dieser Fähigkeit in verschiedenen sozialen Bereichen (d. h. Verschiedenheit der Gruppen) in

---

<sup>26</sup> Na ca so na ca añño. Siehe *Mil* 40-41.

unterschiedlicher Weise (d. h. Verschiedenheit der Aufgaben) und mit unterschiedlichen Zwecken (d. h. Verschiedenheit in der Bewegungsrichtung) gezeigt.

Um es allgemein auszudrücken:

Absolute *Identität* wird durch die interne Differenzierung der Dinge ausgeschlossen, das heißt durch die Unterschiede der Intensität, Aufgabe, Richtung und Zusammenstellung, die sogar in scheinbar identischen Phänomenen existiert.

Absolute Ungleichheit wird durch die Kontinuität und gegenseitige Abhängigkeit der Dinge, die die Effekte der differenzierenden Tendenzen begrenzen, ausgeschlossen.

Das Betrachten der Relativität der beiden Konzepte von Identität und Ungleichheit wird die Natur der Veränderung oder der Unbeständigkeit (*aniccatā*) klar machen. Es wird zeigen, dass Veränderung immer zwei ergänzende Aspekte, das der Auflösung und Verbindung, die wie zwei Gesichter, die in unterschiedliche Richtungen gedreht sind, betrifft. Die Tatsache der Veränderung impliziert beides das Aufbrechen alter Verbindungen und das Etablieren von Neuen. Veränderung übernimmt gleichzeitig eine zweifache Aufgabe: Auflösen oder variieren und Angleichen oder identifizieren. Beim Erläutern der Charakteristik der Unbeständigkeit betonen die Sutten und auch populäre Abhandlungen über Buddhismus diesen Aspekt der Veränderung, der aus der Trennung, Auflösung oder Nicht-Angleichung besteht. Diese pedantische Betonung ist insofern voll gerechtfertigt als das der letztendliche Zweck der buddhistischen Anweisungen ein Praktische ist, Befreiung des Geistes, die nur erreicht werden kann, wenn die letzten Spuren des Glaubens (*diṭṭhi*) und Anhaften (*tanhā*) an einer Ego-Identität oder irgendeiner anderen Art von Substanzhaltigkeit zerstört werden. Dieser negative Aspekt der Veränderung, die letztendliche

Trennung und Auflösung, die allen zusammengesetzten Dingen innewohnt, liefert die stärkste emotionale Anziehung zur benötigten praktischen Entsagung, um sich um das Ziel der Befreiung zu bemühen. Zumindest wird dies bei den meisten Leuten so sein, obwohl nicht bei allen; weil es einige gibt die fest meinen (oder vorgeben), dass sie „Veränderung“ zum eigenen Gefallen um jedem Preis mögen.

Auch theoretisches oder philosophisches Realitätsverständnis muss mit dem nicht-angleichenden Aspekt der Veränderung anfangen, das heißt mit seinen auflösenden Effekt auf scheinbar letztendliche Einheiten. Dies korrespondiert mit dem Vorrang, den die Analyse in der buddhistischen Philosophie im Allgemeinen als auch in der Meditationspraxis einnimmt. Die erste Aufgabe der Einsicht (*vipassanā*) ist das, was die Kommentatoren *ghanavinibbhoga* nennen, das Zerlegen einer scheinbar kompakten Masse. Das mag der Grund dafür gewesen sein, warum beim Zusammenstellen der sieben Abhidhamma-Bücher der erste Platz dem analytischen *Dhammasaṅgaṇī* gegeben wurde und der letzte Platz dem synthetischen *Paṭṭhāna*. Beide Bücher sind gleich wichtig, aber in der Verfahrenstechnik kommt Analyse zuerst. Trotzdem, während des Bestätigens der großen praktischen und theoretischen Wichtigkeit der Betrachtung des auflösenden Aspektes der Veränderung, müssen wir auch auf seine verbindende Funktion Acht geben. Nur dadurch wird eine gutbalancierte Realitätssicht, die unerlässlich für starke Einsicht mit ihrer voll befreienden Kraft ist, erhalten.

Die scheinbaren Wiederholungen in der Dhamma-Liste demonstrieren (1) die vielen internen Beziehungen, die unter den Faktoren innerhalb eines einzigen Bewusstseinsmomentes bestehen und (2) die vielen äußeren Beziehungen, die jeder Bewusstseinsmoment und seine Faktoren mit den vergangenen und zukünftigen Momenten haben. Diese zweifache Beziehungsmenge hat seine parallele in der zweifachen

„Differenzierung“ (*cittatā*) des Bewusstseins, das der *Atthasālinī* in seiner didaktischen Definition von *citta* erwähnt:

- (1) Bewusstsein wird *selbst unterschieden* bezüglich seiner Objekte, seiner Sphäre (*bhūmi*), seiner Eigenschaft, etc.;
- (2) es *bringt Unterscheidung hervor* (*cittakarāṇa*), indem es verschiedene Aktivitäten in der äußeren Welt verursacht und im Falle von kammischen Bewusstseins, indem es verschiedene Wiedergeburtprozesse erzeugt.<sup>27</sup>

Das Mikroskop und die feinen experimentellen Methoden der modernen Wissenschaft haben immer kleinere Materieeinheiten analysiert und „zertrümmert“ bis die winzigsten Resultate nicht mehr direkt wahrnehmbar sind, sondern nur deduzierbar von beobachteten Phänomenen. Moderne Forschung ist zu einem Punkt durchgedrungen, wo sogar die kleinste zugängliche Komponente der materiellen Welt ihre statische Erscheinung verloren hat und als dynamischer Prozess erkannt wird. Was hier das allmähliche Ergebnis von vielen Hunderten von Jahren, durch viele Hunderte von Wissenschaftlern ist, wurde im Hinblick auf das „psychische Atom“ durch einen einzelnen großen Denker – den Buddha – erreicht. Mit der einzigartigen Durchdringungskraft in die die Intuition eines Genies mit wissenschaftlichen Methoden kombiniert wurde, zeigte der meisterhafte Geist des Buddha durch Analyse, dass sogar die kleinste – und zusätzlich nur deduzierbare – psychische Einheit nicht einheitlich und homogen ist, sondern variiert und Komplex, und in seiner ergänzenden Philosophie der Beziehungen zeigte er, dass diese Komplexität nicht statisch sondern dynamisch ist.

In der ausführlichen Abhandlung der einzelnen Gruppen der geistigen Bestandteile die folgt, wird die Meinung ausgedrückt,

---

<sup>27</sup> *AsI* 63-64. Die Herleitung von *citta* (= Geist, beide Pāli and Skt) aus *cittatā* (basiert auf Skt *citra*, "abwandeln") ist natürlich nur ein Wortspiel zu didaktischen Zwecken und bedeutet nicht, dass es buchstäblich genommen werden darf.

dass zumindest in Teilen eine beabsichtigte interne Ordnung in ihrer Reihenfolge ihres Auftretens besteht. Diese Auffassung scheint in der folgenden Passage des *Atthasālinī* ausdrücklich verworfen zu werden (S. 107):

Betreffend der geistigen Faktoren, die in einem einzelnen Bewusstseinsmoment entstehen, ist es nicht möglich zu sagen, dass der eine früher und der andere später entsteht ... Sinneneindruck wird nur aufgrund seiner Reihenfolge in der Erklärung zuerst genannt. Man könnte sie auch wie folgt aufzählen: „Es gibt Gefühl, Sinneneindruck, ...“; oder: „Es gibt Gefühl, Wahrnehmung, Denken, etc.“ So wie hier, so ist es auch in Fällen anderer Faktoren, man sollte nicht die Reihenfolge, was früher und was später kommt, untersuchen.

Dieser Einwand hebt unsere Auffassung, dass die Gruppe der Faktoren in der Liste in einer absichtlichen Reihenfolge aufgezählt wurden, nicht auf. Zweifelsfrei ist der kommentarielle Einwand nur gegen die Vermutung gerichtet, dass das Arrangement der Liste eine Zeitsequenz bedeutet. Das ist natürlich nicht der Fall, aus dem einfachen Grund, dass all diese Faktoren gleichzeitig in einem einzigen Bewusstseinsmoment erscheinen. Aber die Vermutung, dass diese Liste zum Zwecke der Erläuterung eine bedeutungsvolle und nicht beliebige Sequenz aufzeigt, ist zu diesem Einwand kein Widerspruch. Wir behaupten nur, dass es eine Verbindung zwischen gewissen Faktoren wie sie schon durch die Tatsache der Gruppierung gezeigt wird, gibt und dass es auch eine gegenseitige Beziehung zwischen einigen dieser Gruppen gibt. Weiterhin meinen wir, dass zumindest in einigen Fällen, der besondere Charakter der Gruppen erklärt, warum einige vor anderen aufgezählt werden. Der Kommentar ist sicherlich von seinen Argumenten nur mitgerissen, wenn er, in der oben zitierten Passage, beabsichtigt anzudeuten, dass das Arrangement der einzelnen Faktoren nur

zufällig ist. Im letzten Beispiel der vom *Atthasālinī*, in der oben zitierten Passage, gegebenen mögliche Variationen, sind sogar Mitglieder von verschiedenen Gruppen gemischt worden. Dagegen sollte man sich erinnern, dass der kanonische Text selbst die Tatsache und Bedeutung des Gruppenarrangements durch regelmäßig hinzugefügte Zusammenfassungen (*saṅghahavāra*) betont, das dient dazu aufzuzeigen welche Gruppen und wie viele Gruppenmitglieder in der besonderen Bewusstseinsart anwesend sind.

Wir müssen jedoch hinzufügen, dass wir nur im Falle der ersten sechs oder acht Gruppen in der Lage waren eine Verbindung zu entdecken. Aber auch wenn es nicht möglich wäre eine solche Verbindung zwischen den anderen Gruppen zu finden, würde das nicht eine innere Beziehung zwischen den ersten Gruppen, die die wichtigsten konkreten Faktoren beinhalten, ausschließen. In jedem Fall kann unsere Beobachtung zu dem Zweck, ein besseres Verständnis der besonderen Eigenschaften der Gruppen und der Art, in der sie in einem einzelnen Bewusstseinsmoment arbeiten, zu erreichen, beitragen. Mit anderen Worten ein besseres Verständnis der komplizierten inneren Beziehungen, die in einem Bewusstseinsmoment vorherrschen.

In diesen „Allgemeinen Anmerkungen“ wurden nicht alle Gründe erwähnt, die vermutlich zu der Einführung von vergleichbaren Faktoren in der Liste geführt haben. Zusätzliche Ursachen werden sich durch die detaillierte Untersuchung der einzelnen folgenden Gruppen ergeben und eine Zusammenfassung wird in den „Abschließenden Bemerkungen“ gegeben.

## 2. Die Pentade des Sinneneindrucks

(*phassa-pañcaka*, F1-5)

Die ersten fünf in der Liste aufgezählten Faktoren werden im *Atthasālinī* „die Pentade mit Sinneskontakt (beginnend)“, *phassa-pañcaka* genannt. Diese fünf sind die grundlegenden nicht-rationalen Elemente in jedem Bewusstseinszustand und nehmen deshalb zurecht den ersten Platz in der Liste ein. Sie sind auch durch ihre Vertreter die kürzeste Formulierung der vier geistigen Daseinsgruppen (*kkhanda*). Die Daseinsgruppe der Gefühle und der Wahrnehmung sind durch dieselben Begriffe vertreten (F2, F3); für die Daseinsgruppe des Bewusstseins (*viññāṇa-kkhandā*) wird der synonyme Begriff *citta* (F5) genommen; die Daseinsgruppe der Geistesformationen (*saṅkhārakkhandā*) wird durch zwei seiner typischsten allgemeinen Faktoren repräsentiert, Sinneseindruck (F1) und Wille (F4).<sup>28</sup>

Ein fundamentales Axiom der buddhistischen Psychologie findet in der Zusammenstellung dieser Pentade ihren Ausdruck: Die Untrennbarkeit der vier geistigen Aggregate, nämlich Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewusstsein. Auch in den schwächsten Bewusstseinszuständen (eingeschlossen Unterbewusstsein) sind alle von Ihnen vertreten.

### Der Nachweis dieser Begriffe in den Suttan

Um zu zeigen wie weit der Abhidhamma auf dem *Sutta-Piṭaka* fußt, werden wir jetzt die entsprechenden Abhidhamma-Begriffe zu ihrer Quelle in den Suttan verfolgen. Wir werden dies auch in

---

<sup>28</sup> Sinneneindruck, Gefühl, Wahrnehmung, und Wille sind vier der sieben geistigen Faktoren, die in späteren Abhidhamma-Manualen *sabbacittasādhāraṇa* genannt werden, d.h. Faktoren, die allen Bewusstseinszuständen gemein sind. Siehe Note 40 weiter unten.

den folgenden Abschnitten tun, aber nur wo es nicht klar erkennbar und von besonderem Interesse ist.

Der Name der Pentade als *phassa-pañcaka* erscheint im *Theragāthā* im Vers (V. 907), der von dem Älteren Anuruddha aufgrund des Todes des Buddha gesprochen wurde:

*ete pacchimakā dāni munino phassa-pañcamā*  
„Dies sind jetzt die letzten Pentaden des Sinneneindrucks  
des Erhabenen.“

Dies scheint die einzige Passage in den Sutten zu sein, wo der Gruppenname erscheint. Aber die fünf Begriffe, die die Gruppe gründen werden häufig der Reihe nach erwähnt. Sie erscheinen zum Beispiel in einer längeren Sequenz von Lehrbegriffen im *Mahā Satipaṭṭhāna Sutta* (DN II 308-9) und am Anfang der *Rāhula-Samyutta*:

„Sehbewusstsein ... Seheindruck... Gefühl durch  
Seheindruck erzeugt ... Wahrnehmung durch Sehobjekte...  
Wille bezüglich des Sehobjektes ...“<sup>29</sup>

Hier weicht die Aufzählungsreihenfolge von der im *Dhammasaṅgaṇī* ab, aber alle fünf werden hintereinander angegeben.

Diese Begriffe erscheinen auch im Anupada Sutta (MN Nr. 111), ein Text, der von besonderem Interesse für eine Studie der Herkunft des *Abhidhamma* ist. Dort werden die fünf Faktoren zwischen anderen als Ergebnis einer psychologischen Analyse eines meditativen Bewusstseins erwähnt, die im Rückblick vom Ehrwürdigen Sāriputta, nachdem er aus dem *jhāna*, einer

---

<sup>29</sup> SN II 246-47: Cakkhu-viññāṇam... cakkhu-samphasso... cakkhu-samphassajā vedanā... rūpa-sañña... rūpa-sañcetana.

meditativen Vertiefung, herauskam, unternommen wurde. Die Passage, die zur ersten Vertiefung gehört, liest sich wie folgt:

„Die Dinge, die im ersten *jhāna* erscheinen, nämlich Gedankenfassen, Untersuchen, Verzückerung, Glückseligkeit und Einspitzigkeit des Geistes; *Sinneneindruck, Gefühl, Wahrnehmung, Wille, Bewusstsein*, Absicht, Entschluss, Energie, Achtsamkeit, Gleichmut, Aufmerksamkeit – diese Dinge (oder geistige Faktoren) wurden von ihm einer nach dem anderen bestimmt.“<sup>30</sup>

Hier werden die fünf Vertiefungs-Faktoren (*jhānaṅga*) zuerst aufgezählt, die die Hauptcharakteristik des Jhāna-Bewusstseins darstellen, auf die sich diese retrospektive Analyse bezieht. Dann folgt unsere Sinneneindruck-Pentade mit ihren einzelnen zugehörigen Faktoren, die in derselben Reihenfolge wie im *Dhammasaṅgaṇī* genannt werden.

In dieser Sutte nennt der Buddha diese Art der Analyse *anupada-dhamma-vipassanā*, d. h. „Einsicht in Dinge, die einer nach dem anderen geschahen“ und er stellte weiterhin fest, dass der Ehrwürdige Sariputta dies 14 Tage bevor er die Arahantschaft erreichte, übte. In dieser Periode „wurden diese Dinge von ihm einer nach dem anderen bestimmt“, was nach dem Kommentar erklärt bedeutet, dass die Natur dieser geistigen Faktoren durch ihre Daseinsmerkmale (*lakkhana*) von ihm bestimmt wurden. Die in dieser Lehrrede gegebene Analyse erstreckt sich auf alle neun Vertiefungen und repräsentiert ein Vorläufer der detaillierten Analyse des meditativen Bewusstseins wie sie im *Dhammasaṅgaṇī* gefunden wird. So können wir diese 14 Praxistage der analytischen Einsicht von Sāriputta als eine der Keimzellen der späteren Abhidhamma-Literatur betrachten. Das

---

<sup>30</sup> MN III 25: Ye ca pathamajjhāne dhammā: vitakko ca vicāro ca pīti ca sukhañ ca cittekaggatā ca; phasso vedanā sañña cetaṇā cittaṃ chando adhimokkho viriyam sati upekkhā manasikāro – tyāssa dhammā anupada-vavatthitā honti.

*Anupada Sutta* zeigt, dass eine Ausarbeitung der Lehre in der Weise des *Abhidhamma* schon zu Lebzeiten des Meisters durch analytisch und philosophisch begabte Schüler unternommen wurde. Diese Entwicklung wurde ausdrücklich vom Buddha gewünscht, als er in dieser Lehrrede diese 14-tägige analytische Untersuchung Sāriputtas pries.

Auch zwei traditionelle Ansichten, die zum Beispiel im *Atthasālinī* ausgedrückt wurden, werden im *Anupada Sutta* unterstützt.

1. Eine ist die nahe Verbindung des Ehrwürdigen Sāriputta mit dem Ursprung und dem Weitergeben des *Abhidhamma*. Gemäß der antiken buddhistischen Tradition war Sāriputta das erste menschliche Lebewesen, dem der Buddha *Abhidhamma* lehrte nachdem er ihn im Tāvātimsa-Himmel dargelegt hatte.<sup>31</sup>

2. Es stimmt auch mit der Meinung (in *AsI* 116) überein, dass Sāriputta nur bis zur „Methode“ (*naya*) oder die Schlüsselbegriffen des *Abhidhamma*, die ihm vom Buddha, dem Vater des Systems, aufgezeigt wurden, ausarbeitete. Im Hinblick auf die Sinneneindruck-Pentade mag Sāriputta sie wohl als ein Hinweis auf die Ausdrücke im obenerwähnten *Mahā Satipaṭṭāna Sutta* gesehen haben und machte von Ihnen in seiner psychologischen Analyse des Jhāna-Bewusstseins gebrauch.<sup>32</sup>

Wie zu Anfang des *Abhidhamma* sind wir geneigt zu denken, dass der Buddha es nicht als seine Aufgabe betrachtet hat sein *Abhidhamma*-Wissen in vollständigen Details darzulegen, sondern er war in seiner pädagogischen Karriere vielmehr von dem Wunsch bewegt den ersten entscheidenden spirituellen Impuls und so vielen Lebewesen wie möglich Lehranweisungen zu geben. Anstatt dass er schwierige und detaillierte

---

<sup>31</sup> *AsI* 16, 32, 410.

<sup>32</sup> Siehe Anhang 1: Die Authentizität des *Anupada Sutta*.

philosophische nur für wenige verständliche Darlegungen gibt, bevorzugte es der Buddha all die häufigeren fundamentalen Besonderheiten seiner Befreiungslehre, die ihre erkennbare Prägung von der ersten großen Eingebung unter dem Bodhi-Baum zeigen, zu wiederholen. Dies wird auf eindrucksvolle Weise durch die sehr zahlreichen Wiederholungen oder leichten Variationen solch fundamentaler Darlegungen, die gewissenhaft im *Sutta-Piṭaka* von den älteren Mönchen aufgezeichnet wurden, gezeigt. Ein herausragendes Beispiel dieser Wiederholungen und Variationen ist das letzte Buch der *Samyutta Nikāya*, der *Mahāvagga*.

In Übereinstimmung mit seinem häufigen Appell an des Hörers eigene Anstrengung und Beurteilung, überließ es der Buddha gewöhnlicherweise seinen Anhängern selbst den spirituellen oder geistigen Impuls, der von ihm vermittelt wurde, zu entwickeln und ihn auf ihre persönlichen Praxis und ihr persönliches Verständnis anzuwenden. Insbesondere überließ er es jenen seiner Schüler, die besonders geschickt in gewissen theoretischen oder praktischen Bereichen waren, um denen die es brauchten zusätzliche Hilfe und Instruktionen zu geben. Dies wird klar durch die oft wiederkehrende Passage in den Sutten gezeigt, wo Mönche den Buddha um eine kurze Zusammenfassung des *dhamma* baten oder um eine knappe Maxim, um sie als Meditationsthema zu nutzen. Manchmal lasen wir, dass diese Mönche sich später an die Hauptschüler wandten und nach einer Erläuterung fragten. So ist es sehr wahrscheinlich, dass der Buddha die Hauptpunkte seines Abhidhamma-Wissens an solch einzigartige Mönche weitergab von denen er wusste, dass sie fähig waren durch ihren eigenen durchdringenden Intellekt wie zum Beispiel der Ehrwürdige Sāriputta, eine kurze bezeichnende Zusammenfassung auszuarbeiten und zu verwenden. Diese unsere Hypothese stimmt mit der kommentariellen Meinung überein, dass der Buddha dem Sāriputta nur die *maṭṭika*, die Matrix des *Abhidhamma* übermittelt hat. Aus diesem können wir

auch schließen, dass die antike Tradition den Buddha als den Urheber aber nicht als Autor der Abhidhamma-Bücher gesehen hat, das heißt als den kreativen Genius dem die Ideen und vielleicht der Rahmen des Systems, aber nicht die literarische Formulierung, zugeschrieben werden kann.

### Die Pentade in der postkanonischen Pāli-Literatur

Abgesehen von der einzigen Referenz des Namens der Pentade, die wir im *Theragāthā* des *Sutta Piṭaka* finden konnte, erscheint der Gruppenname nur in der postkanonischen Periode, zuerst wahrscheinlich im *Nettipakaraṇa* in der Variante *phassa-pañcamaka*.<sup>33</sup> Wir müssen vermuten, dass dieses Werk älter als (oder zumindest zeitgenössisch mit) Buddhaghosas ist, da das Letztere es unter dem abgekürzten Namen „die Abhandlung“ (*pakaraṇa*) in seinem Kommentar zum *Satipaṭṭhāna Sutta* nennt. Aber es ist möglich, dass der Ausdruck *phassa-pañcaka* schon in den alten Kommentaren, auf denen Buddhaghosas Werke basieren, vorkam. Dies scheint wahrscheinlicher als die Vermutung dass der Ausdruck zuerst im *Nettipakaraṇa* geprägt wurde.

Die betreffende Passage liest sich wie folgt:

„Geist und Körperlichkeit“ (*nāma-rūpa*) sind die fünf Daseinsgruppen, die das Objekt des Ergreifens bilden. Die Dinge, die Sinneneindruck als ihr fünftes (*phassa-pañcamaka-dhamma*) haben, sind hier der „Geist“ (*nāma*). Die fünf körperlichen Sinnesfähigkeiten sind „Körperlichkeit“ (*rūpa*). Beide zusammen sind „Geist und

---

<sup>33</sup> Die Variante *phassa-pañcaka* wird bevorzugt, da *phassa-pañcamaka* "Sinneneindruck als Fünftes haben" bedeutet, während *phassa* immer zuerst aufgezählt wird.

Körperlichkeit“ verbunden mit Bewusstsein (*viññāṇa-sampayuttam*)<sup>34</sup>

Durch die separate Erwähnung von *viññāṇa* im letzten Satz, müssen wir schließen, dass in dieser Passage „Bewusstseins“ (*viññāṇa* oder *citta*) nicht in der Pentade enthalten ist. Wahrscheinlich nimmt *manasikāra* („Aufmerksamkeit“) diesen Platz ein, die in einer anderen Passage des *Nettipakarana* erwähnt wird (S. 78), wo sechs Faktoren inklusive *citta* aufgezählt werden:

„Gefühl, Wahrnehmung, Wille, Bewusstsein,  
Sinneneindruck, Aufmerksamkeit – diese werden die  
geistige Gruppe (*nāmakāya*) genannt.

Die Aufzählung in dieser Passage ist abgeleitet vom *Sammadiṭṭhi Sutta* (MN I 53).

Buddhaghosa (zumindest gemäß der Manuskripte und heutigen erhältlichen Ausgaben) gebrauchte beide Formen des Begriffes. Zum Beispiel in seinem Kommentar zum *Satipaṭṭhāna Sutta* finden wir *phassa-pañcaka* im Abschnitt der Achtsamkeit auf den Atem und *phassa-pañcamaka* im Abschnitt der Betrachtung der Gefühle.<sup>35</sup> Dort sind die fünf Komponenten der Pentade identisch mit denen im *Dhammasaṅgaṇī*, das heißt *citta* eingeschlossen und *manasikāra* ausgeschlossen.

Vor Buddhaghosas Zeit erschienen dieselben fünf Faktoren in derselben Ordnung im *Milindpañha*, aber ohne den Gruppennamen (S. 87). Aber in diesem Werk gibt es auch eine Passage (S. 59), wo bei der Angabe einer repräsentativen

---

<sup>34</sup> *Netti* 15. Der *Nettipakarana* ist in der Übersetzung von Bikkhu Ñāṇamoli unter dem Titel *The Guide* (London: PTS, 1962) erhältlich.

<sup>35</sup> Der Erstere ist in *MA* I 249, der Letztere in *MA* I 276.

Auswahl von geistigen Begleitfaktoren auch *manasikāra* genannt wird:

„Und der Ältereklärte den König Milinda mit Worten aus dem *Abhidhamma* auf: ‚Der Ursprung des Sehbewusstseins, O König, ist abhängig vom Sehorgan und Sehobjekten. Und solche Dinge, wenn sie gleichzeitig auftauchen, nämlich Sinneneindruck, Gefühl, Wahrnehmung, Wille, Konzentration, Lebensfähigkeit und Aufmerksamkeit entstehen in Abhängigkeit davon.‘“

Es ist Wert auszuführen, dass diese Aufzählung mit den sieben allgemeinen geistigen Faktoren (*sabbacittasadhāraṇa cetasika*) übereinstimmt, die in späteren *Abhidhamma*-Werken erwähnt werden.<sup>36</sup> Es ist signifikant, dass Buddhaghosa diese Gruppe von sieben Faktoren im *Atthasālinī* nicht erwähnt. Sein Grund dies nicht zu tun war höchstwahrscheinlich die Tatsache, dass die Liste im *Dhammasaṅgaṇī*, die vom *Atthasālinī* kommentiert wurde, kein abstraktes und systematisches Arrangement von Faktoren ergibt, sondern sich auf definierte Bewusstseinsmomente in ihrer dynamischen Realität beziehen, wo diese Faktoren als Mitglieder von Beziehungsgruppen erscheinen.

Zum Unterschied, der in dem Einschluss oder Ausschluss von *manasikāra* besteht, werden wir zurückkehren, wenn wir die Zusatzfaktoren (§ 14 unten) behandeln.

---

<sup>36</sup> Z.B., in *Vism* 589 und *Abhi-s* (= *CMA* 77-81). Siehe Note 33.

### 3. Die Vertiefungsglieder

(*jhānaṅga*, F6-10)

Die Gruppe der nun folgenden fünf Faktoren ist durch ihr häufiges Vorkommen in den Suttan, da sie die charakteristischsten Bestandteile des ersten *jhāna* repräsentieren, gut bekannt. Ihr Gruppenname „Vertiefungsfaktoren“ (*jhānaṅga*), erscheint nicht in den Suttan.<sup>37</sup> Aber wir finden sie im *Dhammasaṅgaṇī*, wo sie ziemlich unerwartet im Zusammenfassungsabschnitt der ersten Klasse von heilsamen Bewusstsein erscheint (*Dhs* §§58, 83). Dieser Bewusstseinszustand, Thema unserer Analyse hier, gehört nicht zum Jhāna-Bewusstsein der Formsphäre (*rūpāvacara*), sondern zum normalen Bewusstsein der Sinnessphäre (*kamāvacara*). Zweifelsohne wird der Begriff „*jhāna*“ in dieser Verbindung in einem weiteren Sinne gebraucht und bezieht sich auf irgendeine stärkere „Vertiefung“ auf ein Objekt, irgendeine intensive Konzentration darauf, ob in einer meditativen Erreichung oder sonst wie. Der Begriff wird auch in diesem weiteren Sinne im Ausdruck *jhāna-paccaya*, „Bedingt durch Vertiefung“, eine der 24 Bedingungsarten, die zum System des *Paṭṭhāna* gehört, benutzt. Diese Bedingung wird nicht nur durch meditative Geisteszustände, das heißt durch richtiges *jhāna* aktiviert, sondern auch durch nahezu alle aktiveren Bewusstseinsarten in allen Sphären (*bhūmi* oder *avacara*). Jeder der fünf „Vertiefungsfaktoren“ arbeitet als eine solche Bedingung, weil er einen intensivierenden Einfluss zusammen auf die anderen guten oder schlechten geistigen Faktoren ausübt, die in derselben Bewusstseinsseinheit entstehen und auch in den gleichzeitig erscheinenden körperlichen Phänomenen. Sogar mehr als das:

---

<sup>37</sup> Das Wort "jhāna" wird hier streng gebraucht, um die meditativen Vertiefungen zu repräsentieren. Aber da im Abhidhamma die Ausdrücke *jhānaṅga* und *jhāna-paccaya* als „Vertiefungsfaktoren“ bzw. „Vertiefungsbedingung“ wiedergegeben werden, wird „*jhāna*“ in einem speziellen Sinn benutzt, um irgendeinen Zustand starker Vertiefung, ob nun meditativ oder nicht, zu benennen (Ed.).

Die Vertiefungsfaktoren beeinflussen nicht nur körperliche Phänomene, sondern gemäß der kommentariellen Tradition ist es ihre Gegenwart, die einen Bewusstseinzustand dazu befähigen körperliche Phänomene zu produzieren.<sup>38</sup>

Jetzt aufgrund der obigen Diskussion könne wir die allgemeine Funktion der *jhānaṅga* in ihrem weitere Sinne, indem wir sie als intensivierende Faktoren kennzeichnen, besser deuten. Unsere Ansicht wird durch den *Mūlaṭīka* zu den *Khandha-Vibhaṅga*, wo von ihnen als *bala-dāyakā*, „Stärkegeber“, gesprochen wird, unterstützt.<sup>39</sup>

Wir werden jetzt kurz die einzelnen Faktoren, die diese Gruppe bilden, untersuchen. Freude oder Glück (*sukha*, F2) wurde schon unter den Namen „Gefühl“ (*vedāna*, F2) in der Pentade des Sinneneindrucks einbezogen. Aber da angenehmes Gefühl einen stark intensivierenden Effekt auf die zugehörigen Bewusstseinszustände hat und zur Vertiefung in das Objekt beiträgt, kommt es auch in den Vertiefungsfaktoren vor. Hier treffen wir auf die erste multiple Klassifikation von Faktoren und überlappenden Gruppen. Im Falle der hier behandelten Bewusstseinsart korrespondiert „Gefühl“ in der Pentade mit „Freude“ bei den Vertiefungsfaktoren. In anderen Bewusstseinsklassen mag Gefühl mit Leiden (*dukkha*) oder mit Indifferenz (*upekkha*) korrespondieren. Die Tatsache, das auch (geistiger) Schmerz als Vertiefungsfaktor gilt, zeigt die hier benutzte weitreichende Bedeutung des Begriffes *jhānaṅga*.

---

<sup>38</sup> *VibhA* 23: „Ein Bewusstseinzustand produziert nur körperliche Phänomene, wenn er nicht bezüglich der Faktoren fehlerhaft ist (*cittaṃ aṅgato aparihīnaṃ yeva rūpaṃ samuṭṭhāpeti*). *VibhMṭ* 18: „Bezüglich der Faktoren bedeutet bezüglich der Vertiefungsfaktoren; deshalb sind es die Vertiefungsfaktoren, die zusammen mit dem Bewusstsein körperliche Phänomene produzieren“ (*aṅgato'ti jhānaṅgato; jhānaṅgāni hi cittaṇa saba rūpasamuṭṭhāpakāni*). Körperliche Prozesse durch Bewusstseins erzeugt (*citta samuṭṭhāna*) beinhalten körperliche und sprachliche Äußerung (*kāya-, vacī-viññatti*), die äußeren Ausdrücke der Absicht.

<sup>39</sup> *VibhMṭ* 18.

Verglichen mit dem relativ primitiven nicht-rationalen (wir können auch sagen vor-rationalen) Charakter der Pentade des Sinneneindrucks, wo das Ergreifen des Objektes noch schwach und unvollständig ist, repräsentieren die Vertiefungsfaktoren eine Bewusstseinsphase, wo ein rationales Element eingetreten ist, welches zur gleichen Zeit über einen höheren Grad an Differenzierung und Intensität verfügt. Die rationalen Faktoren sind *Gedankenfassen* (*vitakka*, F6) und *Untersuchen* (*vicāra*, F7). Es sind diese beiden, die primär für eine größere Differenzierung und Bewusstseinskomplexität verantwortlich sind, und auch für seine größere Behendigkeit, während alle fünf Faktoren dazu dienen die Aktivität des Bewusstseins im Allgemeinen zu intensivieren.

Der intensivierende Effekt von *pīti* (F8) mit seinen zwei Aspekten Verzückung und Interesse ist ein ganz klarer Fakt. Aber über allen steht Einspitzigkeit oder Konzentration (*cittass'ekaggatā*, F10) die Hauptkraft für die Intensivierung und Vertiefung, indem sie jedem störenden Einfluss entgegenwirkt. Ein minimaler Grad an Konzentration ist unabdingbar in jedem Bewusstseinszustand, sogar im Schwächsten, um ihn zu befähigen den Strom des Unterbewusstseins (*bhavaṅga*) zu unterbrechen und deshalb gehört Einspitzigkeit zu den sieben geistigen Faktoren, die allen Bewusstseinsarten angehören.<sup>40</sup> Aber nur in den aktiveren Bewusstseinsklassen wird er als Vertiefungsfaktor angesehen.

Jetzt kann man fragen, warum die Einspitzigkeit, die so ein fundamentaler Faktor ist, nicht in der ersten Gruppe, der Liste, der Pentade, aufgenommen wurde. Als Antwort der Auflistung unter den Vertiefungsfaktoren, erinnern wir erstens daran, dass es der typischste Faktor des Jhāna-Bewusstseins ist und er

---

<sup>40</sup> *Sabbacittasādhāraṇa*. Die sieben sind Sinneneindruck, Gefühl, Wahrnehmung, Wille, Aufmerksamkeit, Einspitzigkeit and Lebensfähigkeit.

demgemäß häufig unter den Jhāna-Faktoren in den Sutten aufgezählt wird, während wie wir gesehen haben, die Pentade eine abgesonderte Einheit in älteren Quellen bildet. Zweitens geistige Einspitzigkeit oder Konzentration ist der allgemeine Faktor, der die entscheidendste Rolle in der weiteren Bewusstseinsentwicklung spielt und deshalb seinen rechtmäßigen Platz unter den Vertiefungsfaktoren hat. Man könnte noch fragen, warum er nicht in beiden Gruppen vorhanden ist, der Pentade und den Vertiefungsgliedern, um so mehr, da geistige Einspitzigkeit sowieso in unserer Liste unter einer großen Anzahl von Überschriften erscheint. Die Antwort ist, dass der *Dhammasaṅgaṇī* sich nicht mit dem formalen oder abstrakten Arrangement der Faktoren befasst, zum Beispiel, ob sie zu allen Bewusstseinszuständen gehören, sondern nur mit der tatsächlichen Funktion des Faktors innerhalb eines gegebenen Bewusstseinszustandes und innerhalb der Gruppe der Faktoren. Diese Gruppen sind mehr als formale Prinzipien von Arrangements; sie zeigen den gemeinsamen Nenner oder Zweck der verschiedenen einzelnen Faktoren oder Funktionen. In diesem strengen Sinne formt die Pentade keine homogene Gruppe und vielleicht wird sie aus diesem Grund als solche nicht in der Zusammenfassungsabteilung des *Dhammasaṅgaṇī* erwähnt. Ihre konstituierenden Faktoren werden dort einzeln aufgezählt:

„Es gibt ein Sinneneindruck, ein Gefühl, etc.“

Der Gruppenname *phassa-pañcaka* wird nur im *Atthasālinī* gefunden, der von anderen oben erwähnten Quellen stammt. Es ist bemerkenswert, dass die intensivierenden Vertiefungsfaktoren sofort nach der relativ primitiven Pentade des Sinneneindrucks, die auch im trübsten Bewusstseinszustand voll entwickelt ist, sogar in den von Tieren, folgen. Diese Nebeneinanderstellung einer relativ niedrigen Geistesstufe mit einer über enormes Potential verfügenden macht auf die gedankenregende Tatsache aufmerksam, dass von einem durchschnittlichen

Bewusstsein aus Bewegung in zwei verschiedene Richtungen möglich ist. Der abwärtsführende Weg, der sich durch eine unzureichende Kultivierung der intensivierenden Faktoren ergibt, führt zu gradueller Schwächung, Trübsein und tierartiger Bewusstseinsdegeneration, die zeitlich sogar in einer tatsächlichen Wiedergeburt als Tier enden kann. Der aufwärtsführende Weg ist die Entwicklung und Stärkung der Vertiefungsfaktoren. In ihrem Fortschritt kann die Entwicklung sogar das raue und rohe Bewusstsein der Sinnessphäre (*kamāvacara*), das die Intensivierung des Bewusstseins begrenzt, transzendieren und zu einer anderen Ebene des Geistes aufsteigen: Zu dem meditativen oder Jhāna-Bewusstsein der Formsphäre (*rūpāvacara*), die unvergleichlich intensiver, kraftvoller, leuchtender und agiler ist. Dieses Aufsteigen auf eine höhere Stufe mag in einem, der die meditativen Vertiefungen, während des Lebens in der Sinnenwelt erreicht hat, kurz sein; oder es kann durch eine Wiedergeburt in der Formwelt (*rūpaloka*), wo dieser verfeinerte Geisteszustand die normale Bewusstseinsituation ist, von längerer Dauer sein.

Das zeigt, dass die Samen einer „anderen Welt“, das heißt einer höheren Bewusstseinsstufe im durchschnittlichen menschlichen Geist, wo sie darauf warten zu voller Entwicklung und Reife zu gelangen, vorhanden sind. Es zeigt, dass diese zwei Welten nicht durch einen Abgrund, der nur durch einen starken Sprung oder durch „göttliche Gnade“ überwunden werden kann, voneinander getrennt sind. Die zwei Welten, die Sinnliche und die *jhānische*, treffen und überlappen sich innerhalb unseres Alltagsbewusstseins. Aus dem bildlichen Ausdruck „Samen“ der oben benutzt wurde, sollten wir nicht schließen, dass die Faktoren der Formsphäre notwendigerweise winzig und schwach in der Sinnessphäre sind. Im Gegenteil, sie sind die Hauptelemente in vielen Sinnesbewusstseinsarten und der Zweck dieser Sphäre ist es vier von ihnen sehr stark zu entwickeln. Es ist hauptsächlich der fünfte Faktor, geistige Einspitzigkeit, der besonders kultiviert

werden muss, damit er die für die meditativen Vertiefungen benötigte Intensität erwirbt; und natürlich ist eine *Richtungsänderung* aller Faktoren nötig

Anfangen von dem Stärkegrad über den die Vertiefungsfaktoren im durchschnittlichen Alltagsbewusstsein verfügen, kann eine weitere Bewusstseinsintensivierung, die auf die Realisierung des Edlen Achtfachen Pfades zielt, in eine von drei Richtungen vorankommen:

(1) Betonung auf Gedankenfassen und Untersuchen (*vitakka-vicāra*) führt zu einer Intensivierung der intellektuellen Fähigkeiten, die in Richtung Einsichtswachstum (*vipassanā*) gelenkt werden müssen;

(2) Betonung auf geistige Einspitzigkeit führt zur Erreichung der vollen Vertiefung (*appanā* oder *jhāna*);

(3) wenn das vierte *jhāna* gemeistert wurde, können die vier Vorherrschaftsfaktoren (*adhipati*; d. h. Absicht, Energie, Bewusstsein und Untersuchung) in die vier „Machtfahrten“ (*iddhipāda*) entwickelt werden. Hier ist die Intensität des Bewusstseins zu einem ausreichenden Grad erhöht, um Zugang zu den psychischen Kräften (*iddhividha*) zu erhalten, die dem Übenden eine weitreichende Kontrolle über Geist und Materie geben. Wie schon erwähnt, kann diese psychische Kontrolle der Materie als eine Vergrößerung der Eigenschaften der Vertiefungsfaktoren in ihrem allgemeinen Aspekt als intensivierende Faktoren, nämlich, das infolge ihrer Gegenwart das Bewusstsein befähigt wird gewisse körperliche Phänomene zu erzeugen, gesehen werden (siehe am Anfang dieses Abschnittes).<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Details siehe *Vism* 384-406.

Auf der anderen Seite wie schon erwähnt, können die Möglichkeiten, die latent im menschlichen Alltagsbewusstsein liegen, auch abwärts zu einer Wiedergeburt in der tierischen Ebene führen. Die Tatsache, dass all die intensivierenden Faktoren, mehr oder weniger entwickelt, auch in höheren Tieren anwesend sein können, bedeutet insgesamt, dass menschliche Wesen auf tierische Stufe absinken und das Tiere auf menschliche Stufen aufsteigen können. Wenn menschliches Bewusstsein nicht gewisse Eigenschaften mit den tieferen oder höheren Welten teilen würde, würde eine Wiedergeburt als Tier oder in den himmlischen Sphären nicht möglich sein.

Die Intensität eines Bewusstseinszustandes erlaubt aber nicht irgendetwas über seinen ethischen Wert oder spirituellen Rang auszusagen.

Es ist ein gemeinsamer Punkt der intensivierenden Faktoren und der Pentade des Sinneneindrucks, dass beide Gruppen ethisch indifferent sind; sie können in heilsamen, unheilsamen und kammisch neutralen Bewusstsein auftreten. Beide Gruppen nehmen, so wie sie sind, die Farbe ihres „Wurzelsaftes“ an, das heißt sie beziehen ihre Qualität aus den heilsamen, unheilsamen oder neutralen „Wurzelbedingungen“ (*mūla* oder *hetu*), die mit ihnen verbunden sind. Einer der Unterschiede dieser zwei Gruppen ist, dass die Pentade nur konstante Faktoren enthält, während bei den Vertiefungsfaktoren das erste Mal in unserer Liste nichtkonstante Faktoren erscheinen, die nicht in jeder Bewusstseinsart vorhanden sind, nämlich, Gedankenfassen, Untersuchen, und Verzückung (*vitakka*, *vicāra*, *pīṭi*).

#### 4. Die Fähigkeiten

(*indriya*, *F11-18*)

Als nächstes kommt eine Gruppe von acht Faktoren, die *indriya* genannt werden. Ihre übliche Funktion besteht darin einen beherrschenden, regierenden oder kontrollierenden Einfluss über die anderen mit ihnen assoziierten Faktoren und über die gleichzeitig aufgestiegenen körperlichen Phänomene auszuüben. Diese Aufgabe wird in den Kommentaren durch den Hinweis auf die Ableitung des Wortes *indriya* von *inda* (Skt. *indra*), „Herr“ erklärt; zum Beispiel,

„Vertrauen übt Herrschaft über das Merkmal des Entschlusses aus.“<sup>42</sup>

Wie *jhāna* ist auch *indriya* eine der 24 Arten der Bedingungen (*paccaya*). Den Fähigkeiten wird nachgesagt *indriya* zu sein „in dem Sinne wie Herrschaft Vorherrschaft genannt wird.“<sup>43</sup> Gestützt auf diese traditionellen Erklärungen, können wir die *indriyas* „Kontrollfaktoren“ nennen, obwohl wir auch den etwas vagen Namen „Fähigkeiten“, der am Meisten in den Übersetzungen benutzt wird, beibehalten werden.

Als erstes gibt es in der Reihenfolge der Aufzählung eine Untergruppe von fünf Faktoren, die mit der Fähigkeit Vertrauen beginnt und die wir „die fünf spirituellen Fähigkeiten“ nennen werden. Diesen werden, neben der allgemeinen obenerwähnten Definition, zusätzliche Erläuterungen durch die Kommentatoren wegen ihrer *Indriya*-Natur gegeben:

Sie werden *indriya* genannt, da „sie ihren Gegenspieler beherrschen“,<sup>44</sup> das heißt sie halten sie unter Kontrolle.

---

<sup>42</sup> *Asl* 119: Adhimokkhalakkhaṇe indaṭṭham kareṭī ti saddhindriyaṇ.

<sup>43</sup> *Vism* 492: Adhipaccasaṅkhātena issariyaṭṭhena.

<sup>44</sup> *VibhA* 127: Paṭipakkhābhivhavana.

Vertrauen (F11) bringt Vertrauenslosigkeit unter Kontrolle; Energie (F12) kontrolliert Trägheit; Achtsamkeit (F13) kontrolliert Nachlässigkeit; Konzentration (F14) kontrolliert Aufregung und Weisheit (F15) kontrolliert Unwissenheit.<sup>45</sup> Diese fünf spirituellen Fähigkeiten erscheinen so oft im *Sutta-Piṭaka*, dass wir keine Suttareferenz von ihnen angeben.

Der sechste Platz in dieser Gruppe ist durch die Geistfähigkeit (*manindriya*, F16) besetzt. Sie gehört zu den sechs Sinnesfähigkeiten und ist identisch mit dem Faktor „Bewusstseins“ (*citta*, F5) in der Pentade des Sinneneindrucks. Der Geist ist eine Kontrollfähigkeit aufgrund seiner herausragenden Position unter den mentalen Faktoren (*cetasika*), die mit ihm assoziiert sind. Diese letztgenannten Faktoren, unter ihnen befinden sich auch die anderen Fähigkeiten, die ihre eigene besondere Aufgabe erfüllen, dienen zur gleichen Zeit dem Zweck der allgemeinen Bewusstseins- oder der Geistesfunktion (*citta*, *mano*, *viññāṇa*), die darin besteht, das Objekt zu unterscheiden (*viñāna*).

Außerdem gibt es auch, im Sinne der schon gegebenen allgemeinen Definitionen von *indriya*, unausgesprochen die Kontrolle, die durch den Geist über gewisse körperliche Phänomene ausgeübt wird. Ein Beispiel für diese Kontrolle ist die bewusste Absicht, die die zweckvoll gerichteten körperlichen Bewegungen (*kāyaviññatti*) und stimmhaften Äußerungen (*vacīviññatti*) begleitet. Diese Indriya-Eigenschaft des Bewusstseins, die sich in einer gewissen Kontrolle über Materie manifestiert, ist in der Lage sich weitreichend zu entwickeln. Sie erreicht ihren Höhepunkt in einer der vier Machtfahrten (*iddhipāda*). Die ihr zugeschriebene Effektivität wird durch die

---

<sup>45</sup> Siehe *Paṭis* II 21-22.

folgende Passage im Iddhikathā-Kapitel des *Paṭisambhidāmagga* illustriert:

„Wenn er wünscht sich mit seinem unsichtbar verbleibenden Körper in den Brahma-Welten aufzuhalten, dann bezwingt er den Körper durch sein Bewusstsein, er kontrolliert den Körper durch sein Bewusstsein.“<sup>46</sup>

Weder *cittasamādhi-iddhipāda* noch das korrespondierende *cittadhipati* („Vorherrschaft des Bewusstseins“) wird in den Texten oder den Kommentaren zufriedenstellend erläutert. Es ist jedoch einfacher zu verstehen wie solch ein kraftvoller Einfluss den anderen drei Bestandteilen dieser beiden Gruppen, das heißt Absicht, Energie und Untersuchung, zugeschrieben werden könnte. Aber jetzt, mit unserem Bezug auf die allgemeinen Indriya-Qualitäten des Bewusstseins, das heißt seine kontrollierende Kraft, hoffen wir zu einem besseren Verständnis auch zur Rolle des Bewusstseins beigetragen zu haben. Es wird jetzt klarer werden wie die „bloße Tatsache des bewusst sein“ solch eine Bedeutung als „Vorherrschaftsfaktor“ (*adhipati*) oder einer Machtfahrte erreichen kann. Es ist der Manindriya-Aspekt des Bewusstseins, nämlich seine Kontrollkraft, die der Startpunkt dieser Entwicklung ist. In diesem Zusammenhang sollte wiederholt werden, dass die alten Lehrer *indriya* ausdrücklich durch *adhipacca* (das ist die abstrakte Form von *adhipati*) definieren, das heißt Vorherrschaft oder Oberherrschaft.

Mit dieser kurzen Exkursion ins „Gebiet der Magie“ versuchten wir zu zeigen, dass die Einbeziehung der kontrollierenden Bewusstseinsaspekte nicht nur durch ihren normalen Einfluss über die geistigen und körperlichen Phänomene gerechtfertigt ist, sondern auch, weil sie einen der Startpunkte höherer Entwicklung, die dem normalen Bewusstsein innewohnt,

---

<sup>46</sup> *Paṭis* II 209. Siehe auch *Vism* 402, 404, 405; *SN* V 282-84.

repräsentiert. Natürlich nicht nur die Fähigkeit des Geistes, sondern auch die fünf spirituellen Fähigkeiten und die intensivierenden Vertiefungsfaktoren bilden die Grundlage auf der die erhabene Struktur der spirituellen Entwicklung aufgebaut werden kann. Aber es ist von besonderem Interesse, dass solch ein aktiver Part in dieser Entwicklung dem „bloßen Bewusstsein“ zugeschrieben wird.

Offensichtlich verstanden diese antiken buddhistischen Denker klar (ohne es vereinfacht zu formulieren), dass entwickeltes Bewusstsein eine hervorragende aktivierende und mobilisierende Kraft gegen die Tendenzen des Stillstandes und der Immobilität der Natur im Allgemeinen und des menschlichen Geistes im Besonderen repräsentiert. Sie haben darauf aufmerksam gemacht, dass Bewusstseinsaspekte (*citta*) indem sie als *citta* (= *citra*)-*karāṇa*, „dass, was Unterscheidung hervorruft“ (siehe §1) definierten. Dieser aktivierende und dabei lenkende Einfluss des Bewusstseins ist aufgrund seines Manindriya-Aspektes, das heißt Bewusstseins als Kontrollfähigkeit; oder wir könnten sagen, aufgrund der „bewussten Kontrolle“ so gesehen worden.<sup>47</sup> Dieser allgemeine Bewusstseinsaspekt bildet die Basis auf der andere aktivierende und kontrollierende Faktoren, solche wie Achtsamkeit (*sati*), etc. erfolgreich kultiviert werden könnten. Mit ihrer Hilfe könnte das Feld der Bewusstseinskontrolle weit jenseits der Vorstellung derer, die das Ideal des vollkommenen Menschen oder einer Art Supermann (*mahāpurisa*), das der Buddha als die Verkörperung der perfekten Achtsamkeit (*sati*) und vollkommenen Bewusstseinsklarheit (*sampajañña*) definierte, verloren haben, ausgebreitet werden.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Siehe Titel und Inhalt eines Buches von einem herausragenden Psychologen. F. Matthias Alexander, *Constructive Conscious Control of the Individual* (London: Methuen, 1923).

<sup>48</sup> Siehe *SN* V 158.

Kommen wir zu unserem eigentlichen Thema zurück, wir wiederholen, dass die obigen Beispiele zeigen, dass die scheinbaren Wiederholungen in der Liste der *Dhammas* nicht überflüssig sind, sondern dazu dienen wesentliche Aspekte als auch Möglichkeiten der entsprechenden Faktoren hervorzuheben. Gründliche Betrachtung dieser Aspekte und Potentiale wird eine wichtige Hilfe zu einem tieferen Verständnis der Theorie und Praxis von Buddhas Lehre sein.

Wir können nun mit unserer flüchtigen Behandlung der acht Fähigkeiten weitermachen.

Die Siebte, die Fähigkeit zur Freude (*somanassindriya*, F7) gehört zu den fünf Fähigkeiten, die zu den Gefühlen gehört, nämlich, körperliches Wohlgefühl, Körperliches Schmerzgefühl, Freude, Trauer und Indifferenz. Freude ist ein *indriya*, eine Kontrollfähigkeit, weil wenn ein freudige Stimmung entsteht es das ganze Sein dominiert. Es überzieht all die anderen assoziierten geistigen Qualitäten (z. B. die intellektuelle Aktivität), indem es ihnen eine freudvolle Stimmung gibt und es belebt auch die begleitende Körperaktivität. Trauer und auch Indifferenz erscheinen als Kontrollfähigkeiten in der zu ihnen passenden Bewusstseinsklasse. Es braucht hier nicht ausgearbeitet zu werden wie Traurigkeit (oder Aversion, die auch als *domanassa*, „Trauer“ zählt) und Indifferenz (oder neutrale Gefühle) geistige oder körperliche Aktivitäten beeinflussen oder kontrollieren.

Die achte Fähigkeit ist die der Lebenskraft (*jīvitindriya*, F18), die die Lebenskraft der geistigen Phänomene repräsentiert, als Unterscheidung zum identisch benannten Faktor, der die körperliche Lebenskraft regiert und seine Platz unter den Bestandteilen der Körperlichkeit (*rūpakkhanda*) hat. Die Fähigkeit der psychischen Lebenskraft kontrolliert und überwacht die Kontinuität des mentalen Lebensprozesses.

Unter den Fähigkeiten erscheinen (das erste Mal in der Liste) Faktoren, die nur in guten Bewusstseinszuständen entstehen.<sup>49</sup> Diese Fähigkeiten sind Vertrauen, Achtsamkeit und Weisheit. Der ethische Wert der verbleibenden zwei spirituellen Fähigkeiten, Konzentration und Energie ist variabel. Die Fähigkeit Konzentration ist mit geistiger Einspitzigkeit bei den Vertiefungsfaktoren identisch. Energie erscheint hier das erste Mal.

Um ihre beherrschenden und kontrollierenden Funktionen auszuführen benötigen die Fähigkeiten einen hohen Grad an Kraft und Intensität, die ihnen durch die intensivierenden Vertiefungsfaktoren vermittelt wird. Es ist deshalb folgerichtig, dass die Vertiefungsfaktoren den Kontrollfaktoren in der Liste vorausgehen, da es ihre unterstützenden Bedingungen sind. Das folgende Beispiel illustriert den Zusammenhang zwischen diesen Gruppen und veranschaulicht gleichzeitig die schon erwähnten „internen Beziehungen“ (Kap. II).

*Vertrauen*, Hingabe oder Glaube hat nur einen kontrollierenden oder herrschenden Einfluss auf die Persönlichkeit, wenn der Vertiefungsfaktor *pīti* – das heißt Verzückung, freudiges Interesse oder Begeisterung – und *sukha* – Freude oder Glück – selbst einen erheblichen Grad an Intensität besitzen und in ihrer obenerwähnten Funktion es auch dem Vertrauen vermitteln. Es ist Freude aus der der Glaube einen großen Teil seiner erobernden Kraft hervorbringt; und es ist scharfes und begeistertes Interesse, dass für die Konstanz von Vertrauen oder Hingabe sorgt. Darüberhinaus ist Vertrauen nur in der Lage Hingabe zu werden,

---

<sup>49</sup> Wir werden den Ausdruck „gutes Bewusstsein,“ um *sobhana-citta* zu bezeichnen, benutzen, ein späterer Abhidhamma-Ausdruck, der geprägt wurde, um nicht nur kammisch heilsames (*kusala*) Bewusstsein, sondern auch starkes Bewusstseins, dass aus heilsamen *kamma* resultiert (*kusala-vipāka*) und die funktionalen „guten Taten“ eines Arahant (*kriya-javana*) einzubeziehen. Siehe *CMA* 45-46.

wenn es auch eine hohen Grad an geistiger Einspitzigkeit gibt, die die intensivierende Funktion der *jhānaṅga* ausführt.

Damit die Fähigkeit Weisheit ihre Objekte voll begreift, muss die Schärfe des Intellekts durch die beiden intensivierenden Faktoren Gedankenfassen (*vitakka*) und Untersuchung (*vicāra*) hoch entwickelt werden. Damit die spirituellen Fähigkeiten der Energie, Achtsamkeit und Konzentration entfaltet werden, wird ein hoher Grad an antreibenden Interesse (*pīti*) benötigt, um ihre Aktivität zu erhöhen. Auf der anderen Seite, wenn Achtsamkeit und Konzentration gut fortschreiten, ist es ihre Aufgabe anzuhalten und das Interesse, damit es nicht dahinschwindet, zu erhöhen

Der Fähigkeit Geist in ihrer allgemeinen Funktion der Kontrolle über kognitive Prozesse und ihrer innewohnenden Möglichkeit für größerer Wachsamkeit, Klarheit und Kraft, wird durch den intensivierenden Effekt aller fünf Vertiefungsfaktoren, insbesondere geistiger Einspitzigkeit, geholfen.

Die Fähigkeit Freude ist identisch mit dem Vertiefungsfaktor Glück (*sukha*), aber er ist stärker und andauernder, wenn er mit einem hohen Grad an intensivierenden *pīti*, also mit den Stufen von Interesse, Begeisterung und Verzückung verbunden ist. In den Sutten bildet *pīti* häufig eine Verbindung mit entweder *somanassa* oder *sukha*.

Auch die Fähigkeit psychische Lebenskraft wird durch Interesse belebt und überträgt ihren intensivierenden Effekt, den sie von freudigem Interesse erhält, auch auf die physische Lebenskraft. Zum Beispiel wie jeder Arzt bestätigen wird, kann in alten oder kranken Leuten lebhaftes Interesse an Personen, Angelegenheiten, oder Ideen das Leben verlängern, indem es den Antrieb gibt, alle physischen und mentalen Widerstandskräfte aufzubringen. Auf der anderen Seite passiert es nur zu häufig,

dass sich der Zustand alter oder kranker Leute verschlechtert, wenn sie „das Lebensinteresse“ aufgrund des Todes einer geliebten Person oder wegen einer Enttäuschung verlieren.

Die fünf spirituellen Fähigkeiten zusammen mit ihren fünf spirituellen Kräften (die im nächsten Abschnitt behandelt werden), führen die Arbeit die von den Vertiefungsfaktoren begonnen wurde weiter. Sie erhöhen die Agilität und Geschmeidigkeit des Geistes und seine Kapazität innere Veränderungen freizusetzen, ob positive, negative oder adaptive. Diese letzten Merkmale sind die Basis für jeden geistigen oder spirituellen Fortschritt. Es geschieht hauptsächlich aufgrund der Arbeit dieser fünf spirituellen Fähigkeiten und Kräfte, dass erkennbare Veränderungen des Charakters, des Benehmens, von Ideen und Idealen möglich gemacht werden. Manchmal scheinen sie sogar in der Lage zu sein eine komplette Metamorphose der Persönlichkeit auszulösen. Man kann zum Beispiel die enormen inneren und äußeren Veränderungen, oder die „Umwertung aller Werte“, die im Leben von großen religiösen Figuren, nachdem sie ihre „Offenbarung“ oder ihre Mission entdeckt haben, zitieren.

Wenn im Gegensatz dazu, die intensivierenden und kontrollierenden Faktoren schwach oder teilweise abwesend sind, resultiert daraus eine allgemeine Schwere und Schwerfälligkeit der geistigen Prozesse: Es herrschen Gewohnheiten vor; Veränderungen und Anpassungen werden unwillig und langsam und zum kleinsten möglichen Grad unternommen; die Gedanken sind eingefahren und hängen an Dogmen. Solche Leute lernen durch Erfahrung oder Ratschläge nur langsam; ihre Zuneigungen und Abneigungen sind festgelegt und voreingenommen; und im Allgemeinen ist ihr Charakter mehr oder weniger störrisch. Unter solchen Bedingungen sinkt der menschliche Geist gefährlich nahe auf die Stufe von höheren Tieren mit ihrer sehr begrenzten geistigen Agilität ab; da auch in Ihnen die intensivierenden

Faktoren teilweise, aber nur in einem sehr schwachem Grad (siehe §3), anwesend sein können. Es ist infolge der Festigkeit und der Ungeschmeidigkeit als auch der Schwachheit des tierischen Geistes dass wie der Buddha oft betont hat, das Auftauchen aus dem Tierreich zu einer Wiedergeburt in der menschlichen Welt so außerordentlich schwierig ist.

Wir haben die positiven und vorteilhaften Seiten der Kontrollkraft, die von den fünf spirituellen Fakultäten über die anderen geistigen Faktoren ausgeübt wird, behandelt. Aber diese Kraft hat auch negative oder zumindest einen kleinen gefährlichen Aspekt. Der Kontrolleinfluss dieser Fähigkeiten kann sich nämlich zu einem exzessiven Grad entwickeln. Wenn eine einzelne Fähigkeit ausschließlich, während die anderen, insbesondere ihr Gegenstück, vernachlässigt werden oder mit Absicht unterdrückt werden, entwickelt wird, könnte diese Fähigkeit eine ungezügelte Kontrolle über die ganze Persönlichkeit auszuüben. Zum Beispiel, wenn erlaubt wird, dass Vertrauen (*saddhā*), Weisheit (*pañña*), Energie (*virīya*) und Konzentration (*samādhi*) auf Kosten der restlichen wachsen, kann jede ernsthaft die anderen beeinträchtigen und schwächen. Wie im Makrokosmos der menschlichen Gesellschaft so im Mikrokosmos des menschlichen Geistes, diejenigen, die Verantwortlich sind, werden oft dazu verleitet ihre Kraft zu missbrauchen. In beiden Fällen ist das letztendliche Resultat schlecht. Die Balance ist gestört und ein Hindernis setzt sich in die kontinuierliche und harmonische Entwicklung. Dies zeigt die Wichtigkeit als auch die Weisheit, die auf der „Harmonie der fünf spirituellen Fähigkeiten“ (*indriya-samatta*) wie sie vom Buddha gelehrt und in den Kommentaren ausgearbeitet wurde, besteht.<sup>50</sup> Es ist die Fähigkeit der Achtsamkeit (*satindriya*), die über die Angleichung der anderen vier wacht und so die „Hauptkontrolle“ über die anderen Kontrollfaktoren hat.

---

<sup>50</sup> Siehe AN III 375; *Vism* 129-30.

## 5. Die Kräfte

(*bala*, F24-30)

Wir haben schon bemerkt auf welche Weise die Kontrollfähigkeiten eine gewisse Intensität der betreffenden geistigen Faktoren voraussetzen. Wir haben gesehen auf welche Weise die Funktion der Intensivierung von den Vertiefungsfaktoren ausgeführt wurde; und wir haben Beispiele davon im besonderen Falle der fünf spirituellen Fähigkeiten gegeben. Die resultierende Intensität dieser Faktoren wird in der Liste unter den Namen Kräfte (*bala*) beschrieben und durch ihre Wiederholung betont.

Die kommentarielle Erläuterung (z. B. *Asl* 124) sagt, dass die fünf Faktoren mit den spirituellen Faktoren korrespondieren und auch die zwei zusätzlichen Bestandteile dieser Gruppe, nämlich Schamgefühl (*hiri*) und sittliche Scheu (*otappa*), werden „Kräfte“ genannt, weil sie „unerschütterlich“ (*akampiya*) durch ihre Gegenspieler sind; so wird zum Beispiel Vertrauen nicht durch Zweifel (oder Unglaube) erschüttert.

Aber unter Berücksichtigung der Tatsache, dass all diese psychologischen Darstellungen sich in der ersten Instanz nur auf die Dauer eines einzelnen Bewusstseinsmoments beziehen und da die „Kontrolle“ oder die in diesem Moment gewonnene „Kraft“ schon im Nächsten verloren sein kann, ist es besser und weniger ambitioniert das Wort *akampiya* durch „stabil“ wiederzugeben. So können wir sagen, dass diese sieben Faktoren Kräfte von überlegener Stabilität sind. Im Falle der fünf spirituellen Fähigkeiten bedeutet dies, dass die durch sie erhaltene „Kontrolle“ einen Stabilitätsgrad erreicht hat.

Man sollte im Gedächtnis behalten, dass die fünf spirituellen Fähigkeiten und die fünf spirituellen Kräfte einfach zwei verschiedene Aspekte derselben Qualität sind. Wie ihre Natur, die

grundsätzlich eine ist, durch ihre Funktion unterschiedlich wird, wird vom Buddha durch das folgende Gleichnis dargestellt:

Wenn es einen Strom gibt, der ostwärts fließt mit einer Insel in der Mitte, könnte dieser Strom als ein einzelner gesehen werden, wenn man sein Fließen an der Ost- oder Westseite der Insel betrachtet, aber als zwei von der Nord- und Südseite der Insel. Auf dieselbe Weise sollte die Identität der spirituellen Fähigkeiten und der Kräfte verstanden werden. (SN V 219-20)

Wenn man die Funktion dieser fünf Kräfte bloß in einem einzigen Moment betrachtet, wird die ein bisschen selbstverständliche Tatsache klar, dass die korrespondierenden fünf spirituellen Fähigkeiten notwendigerweise, um überhaupt existent zu sein, in der Lage sein müssen, die sich widersprechenden Tendenzen für die Dauer dieses Momentes (also ihre *Indriya*-Qualität) zu „unterdrücken“ um dadurch für diesen Zeitraum eine gewisse „Stabilität“ (ihrer *Bala*-Qualität) zu erreichen.

Von den Kräften kann man sagen, dass sie sogar anwesend sind, wenn die Fähigkeiten relativ schwach sind. Dies schwächt nicht den Kraftaspekt. Die Kräfte sind nicht nur diese limitierten Realitäten eines kurzen Momentes, sondern auch Potentiale für die Zukunft. Wir haben schon erwähnt, dass die Aufzählung eines Faktors in verschiedenen Gruppen auf eine mögliche Verbindung mit anderen Bestandteilen dieser Gruppen, die nicht im gegebenen Bewusstseinszustand inbegriffen ist, hinweist; mit anderen Worten, neue Perspektiven werden jenseits des gegenwärtigen Moments geöffnet. In diesem Fall beziehen sich die Möglichkeiten auf eine zunehmende Weite der Beziehungen mit anderen heilsamen Faktoren.

Hier im Fall der spirituellen Kräfte beziehen sich die in diesem Aspekt inbegriffenen Möglichkeiten auf die Kraft, die bis zum

Grad, wo diese Kräfte „unerschütterlich“ (*akampiya*) im wahrsten Sinne des Wortes werden, zunimmt. Dies findet bei der Verwirklichung der vier überweltlichen Pfade (*ariyamagga*), den Erwachungsstufen, statt. Nur dann, wenn gewisse Fesseln (*saṃyojana*) und Hemmungen (*nīvaraṇa*) komplett zerstört wurden, werden solche Fähigkeiten und auch andere spirituellen Qualitäten wirklich „unerschütterlich“, so dass sie nie mehr verloren gehen können. Zum Beispiel wird Vertrauen „unerschütterlich“, wenn die Fessel oder Hemmung des Zweifels (*vicikicchā*) von Grund auf beim Erreichen der Stufe des Stromeintritts (*sotāpatti*) zerstört ist. So kann für praktische Zwecke der spirituellen Entwicklung die Erwähnung des Kraftaspektes als Antrieb dazu dienen nicht mit der spirituellen Fähigkeitsübung der momentanen oder kurzlebigen Kontrolle oder Kraft zufrieden zu sein, sondern sich unermüdlich zu bemühen bis sie den vollen Status der „unerschütterlichen Kräfte“ erlangt haben.

Wenn wir die Potentiale betrachten und nicht nur die limitierten Realitäten, können wir sagen, dass der Kraftaspekt dieser fünf Faktoren, obwohl tatsächlich im gegebenen Moment anwesend, nicht so stark entwickelt werden muss wie der Kontrollaspekt (*indriya*). Dies wird durch die Tatsache bekräftigt, dass in gewissen Bewusstseinsarten der Kraftaspekt vollständig abwesend sein kann, obwohl der Fähigkeitsaspekt anwesend ist. Wir werden dies detaillierter weiter unten diskutieren (§15).

Die letzten beiden in der Liste gegebene Kräfte sind Schamgefühl (*hiri*, F29) und sittliche Scheu (*ottappa*, F30). Sie stärken heilsames Bewusstsein, indem sie es „unerschütterlich“ durch Scham- und Scheulosigkeit machen. Wenn ihre Wurzeln tief genug in den Charakter des Individuums eindringen, werden sie automatisch spontane Reaktionen der Zurückhaltung bilden und alle üblen Einflüsse zügeln. Deshalb werden diese Kräfte bei ihrem wiederholtem Auftauchen in der Liste (F37, 38) „die Hüter

der Welt“ genannt (siehe §9). Sie sind unentbehrlich zur Absicherung, zum Schutze und zur Stabilisierung von sittlichen Qualitäten und deshalb die Voraussetzung für weiteres spirituelles Wachstum. Während wir im Allgemeinen die Faktoren dieser Gruppe „Kräfte der überlegenen Stabilität“ nennen, können insbesondere diese zwei „Schutzkräfte“ genannt werden. Aufgrund ihrer rein defensiven Funktion, haben sie keinen Gegenspieler wie es die andern fünf Kräfte unter den aktiveren *indriyas* haben.

## 6. Die Pfadfaktoren

(*maggaṅga*, F19-23)

In der tatsächlichen Reihenfolge der Liste, sind die Pfadfaktoren vor den Kräften platziert. Wir haben es vorgezogen sie sofort nach den spirituellen Fähigkeiten zu erläutern, da sie eine nahe Verbindung zu ihnen haben.

Nur fünf der Faktoren des Edlen Achtfachen Pfades sind in dieser Liste angegeben. Die verbleibenden Drei, nämlich Rechte Rede, Rechte Tat, Rechter Lebenserwerb sind nicht eingeschlossen, da es variable Faktoren sind, das heißt sie erscheinen nicht notwendigerweise in jeder Instanz dieser Bewusstseinsart und sie entstehen nicht im selben Moment zusammen. Sie sind in den Zusatzfaktoren (*ye-vā-panaka*) unter den Namen Enthaltensamkeit von schlechten Worten, Taten und schlechtem Lebenserwerb enthalten.

Von den gegebenen spezifischen Pfadfaktoren sind vier identisch mit – besser verschiedene Aspekte von – den korrespondierenden spirituellen Fähigkeiten (*indriya*):

Rechte Ansicht (F19) = Fähigkeit Weisheit (F15)

Rechte Anstrengung (F21) = Fähigkeit Energie (F12)  
Rechte Achtsamkeit (F22) = Fähigk. Achtsamkeit (F13)  
Rechte Konzentration (F23) = Fähigk. Konzentration (F14)

Der Fünfte Rechte Gedanken (*sammā-saṅkappa*, F20) wird als wiederholte Aufzählung des Vertiefungsfaktors „Gedankenfassen“ (*vitakka*, F6) gezählt.

Wenn wir nach dem Grund suchen, warum im Arrangement der Liste die Pfadfaktoren nach den Fähigkeiten aufgezählt werden, können wir sie vielleicht dort aufgrund der Tatsache finden, dass die Pfadfaktoren die Arbeit der spirituellen Fähigkeiten fortsetzen, indem sie eine stärkere zweckgerichtete Energie innerhalb des Flusses des heilsamen Bewusstseins herbeiführen – eine Tendenz, die wie wir gesehen haben, schon bei den spirituellen Fähigkeiten anwesend war. Aber wie schon früher erwähnt, tendieren vier spirituelle Fähigkeiten, wenn sie nicht harmonisiert werden, dazu zu dominieren und ihre Gegenspieler zu unterdrücken und darin liegt die Gefahr, dass sie in einem gewissen Ausmaße ihre ursprüngliche Masse an gerichteter Energie verlieren. Ihre Funktion kann leicht zum Selbstzweck zum eigenen Vergnügen werden. Das Ziel an dem die besondere Fähigkeit ursprünglich arbeitete, verliert seine Wichtigkeit und so seinen richtungsweisenden Einfluss auf diese Fähigkeit und dann kann die ganze Persönlichkeit darunter leiden. So kann es geschehen, dass das ursprüngliche Ziel leicht durch sein Gegenteil ersetzt wird. Zum Beispiel der von einigen Personen gefühlte starke Drang an „etwas zu glauben“ (= *saddhindriya*), kann mit überraschender Leichtigkeit dazu führen das sich das Objekt des Glaubens ändert. Oder ein klarer Intellekt (= *paññindriya*), der seine Überlegenheit und Gewandtheit genießt, kann allzu schnell bereit sein genau das Gegenteil zu „beweisen“ von dem, was er noch vor einer Weile befürwortet hat; dies führt zu intellektueller Unaufrichtigkeit und zu Gleichgültigkeit oder Zynismus in Bezug auf spirituelle Werte. Wir wissen außerdem

wie ein glühende Sehnsucht nach unaufhörlicher Betätigung (= *viriyindriya*) versucht sich auf verschiedenen Wegen, die oft sehr unüberlegt gewählt sind, selbst zu stillen. Diese Beispiele zeigen wie groß die Gefahr, die von der dominierenden Tendenz der *indriyas* ausgeht, sein kann. Diesem kann entgegengewirkt werden (1) durch ihre Harmonisierung (siehe §4) und (2) durch Betonung ihrer ihnen innewohnenden Aspekte als Pfadfaktoren. Wenn man sich regelmäßig daran erinnert, dass der edelste Gebrauch dieser Fähigkeiten in der Arbeit am befreienden Pfad liegt, dann werden sie weniger dazu veranlasst sein auf Abwege zu geraten.

Mit den Pfadfaktoren betreten wir den Bereich der definitiven und eindeutigen Werte und Werteigenschaften und ihre zweckgerichtete Energie ist folglich größer als die der spirituellen Fähigkeiten. Daher erläutert der Kommentar (*Asl* 154) die Pfadfaktoren als „Befreiungsfaktoren“ (*niyyānaṭṭhena*, lit. „herausführend“, d. h. aus dem *samsāra*) und als „Bedingungen“ (*hetu-aṭṭhena*), das heißt als Bedingungen oder Erfordernisse für das Erlangen der Arahantschaft. Zum Beispiel der Faktor „Konzentration“ (= geistige Einspitzigkeit) ist an sich neutral, das heißt außerhalb des ethischen Bereichs, aber wenn er das Attribut „recht“ (*sammā*) erhält, dann wird er zum Pfadfaktor, einen Befreiungsfaktor; weil vom höchsten Standpunkt der buddhistischen Lehre nur das, was zur Befreiung führt, „recht“ genannt wird.

Jedoch ist die Pfadfaktorqualität eines gewissen geistigen Begleitfaktors nicht notwendigerweise in jedem Auftreten eines heilsamen Bewusstseinszustandes vollständig erkennbar; noch weniger gibt es da immer eine klare Bewusstheit. Das Wissen, das mit der ersten heilsamen Bewusstseinsart (die hier behandelt wird) verbunden ist (*ñāṇasampayutta*), kann nicht immer stark entwickelt sein, es ist oft begrenzt durch den unmittelbaren Anlass dieses Gedankens ohne darüber hinaus zu schauen.

Außerdem braucht dem betreffenden Individuum nicht notwendigerweise der Edle Achtfache Pfad und sein Ziel bekannt sein. Trotzdem ist der Pfadfaktoraspekt tatsächlich auch in solchen Fällen anwesend, indem er einen sehr minimalen Beitrag zum Prozess der Vorbereitung des Befreiungsweges beiträgt.

Wir fügen nun ein paar Bemerkungen zur Wechselbeziehung und Zusammenarbeit zwischen den letzten zwei Gruppen und den Pfadfaktoren hinzu.

Die Indriya-Qualität unterstützt die Pfadqualität der korrespondierenden Faktoren durch ihre Kontrolle und dadurch koordiniert sie den Einfluss auf die anderen gleichzeitig anwesenden geistigen Begleitfaktoren und körperlichen Aktivitäten, indem sie sie veranlasst dem befreienden Zweck des Pfades zu dienen und sie engagiert, als wenn es Hilfsarbeiter für die „Wegvorbereitung“ wären.

Die Kraftqualität, die die Natur hat „unerschütterbar“ durch ihre gegenteiligen Qualitäten zu sein, unterstützt die Pfadaspekte durch ihren „überlegenen Einfluss“ indem sie „den Weg“ frei von Störungen hält und Abweichungen verhindert. So wird ein fester stetiger Kurs gesichert.

Auf der anderen Seite, wenn die Eigenschaft als Pfadfaktor stark erkennbar und hoch in den korrespondierenden Fähigkeiten und Kräften entwickelt ist, wird die Willkür in ihrer Anwendung für andere Zwecke reduziert werden und endlich aufhören; sie werden weniger bedroht sein durch Trennung und Störung aufgrund eines Mangels an Balance; sie werden zweckvoller auf die Befreiung, dem alleinigen heilsamen Ziel gerichtet sein.

Die Einbeziehung der Pfadfaktoren in die Analyse heilsamen Bewusstseins bedeutet das spirituelle Auge anzuheben von den schmalen Grenzen und eingeschränkten Zwecken des

Alltagsbewusstseins zum Horizont des Ideals. Das bedeutet, dass, inmitten des dumpfen Lebensschungels, inmitten seiner Labyrinth und Sackgassen, der glorreiche Freiheitsweg geöffnet wird. Das bedeutet allmähliche Befreiung des Geistes von skeptischer oder planloser Ziellosigkeit, indem auf einen gutmarkierten Weg, der zu einer klaren und edlen Richtung führt, hinweisen wird. Schon aus der bloßen Kenntnis, dass solch ein Weg existiert und dass er in den heilsamen Gedanken, die gerade jetzt entstehen, auffindbar ist, entsteht Sicherheit und Frieden, Trost und Ermutigung. Die Pfadfaktoren sind ein Appell jeden Lebensmoment zum Teil des Großen Weges zu machen und mit der Anstrengung bis das Ziel nah ist und Verwirklichung erlangt ist, weiterzumachen, bis der Weg in die überweltlichen Pfade (*lokuttara-magga*) mündet.

## **7. Die heilsamen Wurzeln**

(*kusala-mūla*, F31-33)

Die drei heilsamen Wurzeln sind das Hauptkriterium, das festlegt, ob ein Bewusstseinszustand heilsam ist. Die ersten Zwei, Gierlosigkeit (*alobha*) und Hasslosigkeit (*adosa*), sind in jeder Klasse *kammischen* heilsamen Bewusstsein vorhanden. Unverblendung (*amoha*) wird nur in solchen heilsamen Bewusstseinszuständen gefunden, die „mit Weisheit assoziiert“ (*ñāṇasāmpayutta*) sind.

Gierlosigkeit und Hasslosigkeit erscheinen hier das erste Mal in der Liste und treten noch einmal später unter den „heilsamen Wirkensfährt“ (F34, 35) auf. Unverblendung wurde schon früher in der Liste durch andere Aspekte repräsentiert (F15, 19, 28) und tritt noch dreimal mehr auf (F36, 52, 54). Gierlosigkeit und Hasslosigkeit kann gemäß des speziellen Falles, entweder eine hauptsächlich negative Bedeutung, die die Abwesenheit von

Gier und Hass anzeigt, haben, oder sie kann über ein deutlich positiven Charakter verfügen: zum Beispiel Gierlosigkeit als Entsagung, Großzügigkeit; Hasslosigkeit als Freundschaft, Liebenswürdigkeit, Unterlassung. Unverblendung hat immer eine positive Bedeutung, weil es die Weisheit, die besondere Bewusstseinszustände bewegt, repräsentiert. In ihren positiven Aspekten sind Gierlosigkeit und Hasslosigkeit eine starke Motivation für gute Taten. Sie unterstützen die nichtrationalen, willentlichen oder emotionalen Motive, während Unverblendung die rationale Motivation guter Gedanken oder Taten repräsentiert.

Die drei Wurzeln können „Motivationskräfte“ genannt werden, im doppelten Sinne dieses Wortes, da sie die anderen gleichzeitig entstandenen geistigen Faktoren veranlassen und antreiben im Sinne dieser Motive zu handeln. Ihr „Wurzelsaft“ bewegt und ernährt diese anderen Faktoren und gibt ihnen, die selbst „farblos“, das heißt neutral sind, die „Farbe“ von heilsamer Qualität.

Auch die heilsamen Wurzeln gehören zum „ethischen Bereich“, aber sie haben nicht notwendigerweise die starke Zweckgerichtetheit der Pfadfaktoren, die eine unveränderliche Richtung hin zum Befreiungsziel haben. Wie die spirituellen Fähigkeiten, können sie in vielen Fällen vollständig auf die spezielle Situation begrenzt sein.

Die allgemeine Zugehörigkeit zum „ethischen Bereich“ scheint die einzige Verbindung zwischen den heilsamen Wurzeln und der vorherigen Gruppe der Pfadfaktoren, als auch der folgenden „der Wirkensfähren“ zu sein.

## 8. Die Wirkensfährten

(*kamma*patha, F34-35)

Dieselben drei heilsamen Wurzeln, obwohl unterschiedlich benannt, erscheinen hier wieder in ihrem Aspekt der heilsamen Wirkensfährten. Hier werden sie Begierdelosigkeit (*anabhijjhā*), Freisein von Übelwollen (*avyapāda*) und Rechte Ansicht (*sammā ditṭhi*) genannt. Sie umfassen geistige Taten oder *kamma* und nur diese drei unter den ganzen zehn Wirkensfährten sind in dieser Bewusstseinsanalyse enthalten. Die verbleibenden sieben Wirkensfährten beziehen sich auf das tatsächliche Geschehen der körperlichen und sprachlichen Taten und sind deshalb in dieser Bewusstseinsanalyse nicht enthalten. Nur der mit ihnen kombinierte Wille, könnte bei den Zusatzfaktoren, Enthaltensamkeit von schlechtem körperlichen Wandel und Enthaltensamkeit von schlechtem sprachlichen Wandel (F63, 64), einbezogen werden.

Während diese drei Faktoren, wenn sie als Wurzeln betrachtet werden, zu den „antreibenden“ oder „Motivationskräften“ des sich unaufhörlich drehenden Lebensrades gehören, werden sie hier als Abschnitt dieses Rades gesehen, weil sie eine heilsame Tat aktivieren. Damit gehören sie zu den gestaltenden Kräften (*abhisankhāra*) einer glücklichen Wiedergeburt. Sie und ihre unheilsamen Gegenstücke werden im Detail im *Atthasālinī* behandelt.

## 9. Die Welthüter

(*lokapāla*, F37, 38)

Diese Gruppe fasst die beiden Faktoren Schamgefühl (*hiri*) und sittliche Scheu (*ottappa*) zusammen. Bei ihrer ersten Aufzählung als „Kräfte“ (F29, 30; siehe §5), können sie als Hüter der Persönlichkeit, das heißt als Schützer des heilsamen Charakters

der im gleichen Moment auftauchenden anderen geistigen Faktoren gesehen werden. Das bedeutet, dass sie in diesem Beispiel hauptsächlich zur inneren Welt und der individuellen Ethik gehören. Hier, in ihrem Charakter als Welthüter, wird ihre Beziehung zur äußeren Welt betont. Sie erscheinen hier als Säulen sozialer Ethik, als Hüter und Regler zwischen dem Individuum und der Gesellschaft. Die Anwesenheit von Schamgefühl und sittlicher Scheu in allen heilsamen Bewusstseinsmomenten bildet eine Schutz gegen den Verfall der ethischen Standards der Menschheit. Sie sind, als wären sie die Bremsen unseres Geist-Gefährts und die zurückhaltenden Kräfte ihrer Gegenspieler, Schamlosigkeit und Gewissenlosigkeit. Je spontaner und stärker die Stimme des Schamgefühls und des Gewissens in den individuellen Mitgliedern ist, je weniger Kraft und Zwang wird benötigt, um eine hohe moralische Stufe in der Gesellschaft aufrechtzuerhalten. Deshalb werden diese beiden Qualitäten zu recht vom Buddha „Welthüter“ genannt.<sup>51</sup>

Es hat den Anschein, dass keine innere Verbindung dieser Gruppe mit den vorhergehenden und den folgenden etabliert werden kann. Das gilt auch für die nächste Gruppe.

## **10. Die sechs Paare qualitativer Faktoren**

*(yugalakāṇi, F39-50)*

Die zwölf Faktoren, die mit „Ruhe der geistigen Begleitfaktoren“ (*kāya-passaddhi*, F39) anfangen, erscheinen immer zusammen. Sie erscheinen nur im heilsamen Bewusstseins (siehe Note 49) und kommen in allen von ihnen vor (*sobhana-sādhāraṇa*). Im *Atthasālinī* werden sie manchmal kurz „die sechs Paare“ (*yugalakāṇi*) genannt. Wir werden sie nun einzeln mittels ihrer

---

<sup>51</sup> Siehe ANI 51, woher der Name dieser Gruppe abgeleitet wurde. Siehe auch die schöne Erläuterung dieser beiden Qualitäten in *Asl* 125-27

eigenen besonderen Merkmale und durch ihre Gegenspieler beschreiben, indem wir auf der in den Abhidhamma-Kommentaren dargestellte Analyse aufbauen.<sup>52</sup>

## Beschreibung der Sechs Paare

1. *Ruhe* ist erstens die leise, gleichmäßige und zusammengesetzte Bedingung, des Bewusstseins im Allgemeinen (*citta-passaddhi*, F40) und zweitens seiner einzelnen Begleitfaktoren (*kāya-passaddhi*, F 39). Sie bezieht sich deshalb (1) auf den ruhigen „Grundton“ des Geistes und (2) auf das ruhige, weiche und ausgeglichene Arbeiten der geistigen Faktoren, ungestört durch Aufregung und Rastlosigkeit. Gemäß dem *Atthasālinī* ist Ruhe der Furcht (*daratha*) und der Hemmung Aufregung (*uddhacca*) entgegengesetzt. Wir können hinzufügen, dass sie durch ihren Aspekt des „guten Gewissens“ auch der Hemmung Sorge (*kukkucca*) aufgrund schlechten Gewissens oder Skrupeln entgegengesetzt ist. Für den Einfluss der Ruhe auf einzelne geistige Faktoren geben wir nur zwei Beispiele: (1) im Fall von Freude (*sukha, somanassindriya*) bedeutet die Anwesenheit von Ruhe, dass diese Freude eine „ruhige Freude“ sein wird ohne Vermengung mit Aufregung (*uddhacca*), die es unheilsam gestalten würde. (2) Energie (*viriyaindriya*) in Verbindung mit Ruhe gibt „ruhige Stärke“ die sich selbst in gutbalancierter, abgewogener und deshalb effektiver Weise zeigen wird, ohne Lauthalsigkeit oder unkontrollierter Überschwänglichkeit, die sich oft schnell selbst umsonst verbraucht.

Innerhalb der Sinnessphäre (*kamāvacara*) ist Ruhe der innere Frieden, der durch irgendeine sittliche Tat oder einen sittlichen Gedanken gespendet wird, das heißt der Frieden eines ruhigen Gewissens. Sie ist auch für die Gleichmäßigkeit der geistigen

---

<sup>52</sup> Die kommentarielle Erklärung, auf die ich mich oft beziehen werde, befindet sich in *AsI* 130-31. Weitere Klärung bietet *DhsMt* 97.

Funktionen zuständig, die für die effektive Arbeit auf dem Gebiet des Klarblicks (*vipassanā*) notwendig ist, indem sie zum Beispiel für eine unerschütterliche und kühle, verlässliche und leidenschaftslose Beurteilung sorgt. Der *Atthasālinī* sagt:

„Die Manifestation der Ruhe ist der unerschütterliche und kühle (*paripphandasasītibhāva*) Zustand des Bewusstseins und seiner Begleitfaktoren.

Außerdem ist Ruhe eine Vorbedingung für die Vertiefungsfaktoren Freude (*sukha*) und geistige Einspitzigkeit (*citass`ekaggatā*), die den Weg zum Eintritt in das Jhāna-Bewusstseins der Formsphäre (*rūpāvacara*) vorbereiten. Deshalb wird in der üblichen Suttentextpassage, die die vorbereitenden Stufen der *jhānas* beschreibt (z. B. im *DN I 73*), gesagt:

„Indem er ruhig im Körper ist, erfährt er Freude; der Geist von jemanden der glücklich ist, sammelt sich.“

Schließlich ist Ruhe der Samen, der in jedem heilsamen Bewusstsein bis zur vollen Gestalt des Ruhefaktors der Erleuchtung (*passaddhi-sambojjaṅga*) wachsen kann, der, wenn er perfektioniert wird, zum überweltlichen Bewusstsein (*lokuttara-citta*) gehört.

2. *Behendigkeit* (*lahutā*, lit. „Leichtigkeit“) der heilsamen Bewusstseinszustände bezieht sich auf eine fundamentale allgemeine Geistesqualität: ihre „Leichtigkeit“ und Beweglichkeit, die sie von schwerer und schlaffer Materie unterscheidet. Behendigkeit von heilsamen Bewusstsein bedeutet (1) Leichtigkeit der geistigen Allgemeinsituation (*citta-lahutā*, F42) und „die Fähigkeit des Geistes sich sehr schnell einem heilsamen Objekt oder der Betrachtung der Unbeständigkeit, etc. zuzuwenden“ (*DhsMṭ* 97). (2) Im Falle der einzelnen geistigen Faktoren (*kāya-lahuta*, F41) bedeutet sie die Geschwindigkeit

ihrer Aufgaben: die Fähigkeit der Faktoren schnell zu agieren und reagieren, zum Beispiel, um sofort die Gelegenheit zu ergreifen, um eine gute Tat zu tun, oder schnell die Bedeutung eines Gedanken oder einer Situation zu erfassen. Sie ist die Basis für solch Qualitäten wie Geistesgegenwart, einen schnellen Verstand, etc.

Von Behendigkeit wird gesagt, dass sie das Gegenteil der Hemmung oder Befleckung von Starrheit und Faulheit (*thīna-middha*) sei, die Schwere (*garutā*) und Steifheit (*thaddhabhāva*) verursacht; das heißt sie ist das Gegenteil von allgemeiner Trägheit, Stumpfsinn, und Gleichgültigkeit des Bewusstseins wie auch der Langsamkeit in ihren verschiedenen Erscheinungen, die zum Beispiel, langsames Begreifen oder langsame intellektuelle und emotionale Reaktionen verursacht. Eine bemerkenswerte Passage im *Mūlaṭṭikā* (S. 97) besagt, dass,

„Behendigkeit die Bedingung ist, die ein schnelles Auftauchen aus dem unterbewussten Lebensstrom (*bhavaṅga-vuttāna*) ermöglicht.“

3. *Geschmeidigkeit* (*mudutā*, lit. „Weichheit“) ist die Empfindlichkeit, Flexibilität, Spannkraft und Anpassungsfähigkeit des Geistes, die ihm eine größere und dauerhaftere Effizienz, ein „kerngesundes Wohlergehen“<sup>53</sup> spendet, als man es von einem gegenteiligen starren Zustand erwarten könnte. „Weich beherrscht Hart“, sagt Lao-Tse. Man sollte sich auch daran erinnern wie oft psychische Krankheiten mit übermäßiger Starrheit oder einem Mangel an Geschmeidigkeit oder Spannkraft des Geistes einhergehen. Wenn dieser Faktor sich auf allgemeine Situation des Geistes bezieht,

---

<sup>53</sup> Um den bildlichen Ausdruck zu verstehen, müsste vielleicht bemerkt werden, dass eine der Nebenbedeutungen von *kusala* „heilsam,“ die im *Asl* gegeben werden *ārogya*, d. h. (geistige und moralische) Gesundheit, ist.

wird er „Geschmeidigkeit des Bewusstseins“ (*citta-mudutā*, F44) genannt.

Geschmeidigkeit der Begleitfaktoren (*kāya-mudutā*, F43) besteht zum Beispiel in der Anpassungsfähigkeit ihrer eigenen Funktionen an ihre verschiedenen Aufgaben. Sie stellt außerdem eine hohe Beeinflussbarkeit oder Sensibilität der Wahrnehmungs- und Denkfähigkeiten und der sittlichen Gefühle dar. Es ist das Vermögen der intellektuellen Fähigkeiten zu lernen und zu verlernen immer wieder aufs neue, um aus den so gemachten Erfahrungen Gewinn zu ziehen. Sie erlaubt einem eingefleischte Gewohnheiten und Vorurteile, die die Gedanken, Gefühle und das Verhalten betreffen aufzugeben. Sie trägt zur Hingabe und Selbstaufgabe aus Glauben (*saddha*) bei, zur Sanftheit und Vergebung aus Hasslosigkeit (*adosa*) oder Liebe (*metta*). Aufgrund ihres Aspektes von Empfindlichkeit erhöht sie auch die Vorstellungskraft des Geistes, ein wichtiger Faktor bei der Intuitionsentwicklung.

Behendigkeit und Geschmeidigkeit können als Gegenstück zur Ruhe angesehen werden. Der Kommentator zitiert „Furcht“ (*daratha*) als eine der Befleckungen, die besonders von Ruhe bekämpft wird. Wir wagen hier den kanonischen Ausdruck *khila* (Unproduktivität, Behinderung, Sperrung) als Gegenteil der Geschmeidigkeit einzuführen und als Gegenstück zu *daratha*. Hier in diesen negativen Gegenstücken steht der erwartungsvollen Spannung aus „Furcht“ die repressive Stumpfheit der hoffnungslosen Verzweiflung gegenüber. Der Kommentar führt extra die Befleckung *diṭṭhi* (die wir hier am Besten mit „Dogmatismus“ oder „Eigensinnigkeit“ wiedergeben) und *māna* (Dünkel) als Gegenteil an. Von beiden Befleckungen wird gesagt, dass sie Steifheit und Starrheit (*thaddhabhāva*) hervorrufen. Im Gegensatz zur dogmatischen Starrheit, erscheint Geschmeidigkeit als Aufgeschlossenheit. Dünkel und andere egozentrische Verhärtungen des Herzens werden von der

Geschmeidigkeit in ihren Aspekten menschlicher Offenheit gegenüber anderen, Würdigung anderer und Verständnis für sie beantwortet. Von der Erscheinung der Geschmeidigkeit wird gesagt, dass sie keinen Widerstand leistet (*appaṭighāta*), das sie sich zum Beispiel auf den „Nicht-Widerstand“, gegen Anreize oder Impulse zu selbstlosen Handlungen oder zur Bereitschaft Standpunkte aufzugeben, bezieht. Geschmeidigkeit des Geistes wirkt jeder Tendenz im menschlichen Charakter und Intellekt entgegen starr zu werden; sie weitet die Grenzen des sogenannten Ego, indem sie in ihm neue Elemente aus der Welt des Nicht-Egos zulässt; sie ist eine Vorbedingung für wahre Toleranz, die Verständnis beinhaltet.

4. *Brauchbarkeit* (*kammaññatā*, F45, 46) ist diese mittlere Beschaffenheit oder der gemäßigte Zustand des Bewusstseins und seiner Begleitfaktoren in denen weder Festigkeit noch Weichheit im Überschuss ist. Vollkommene Brauchbarkeit des Geistes bedeutet, dass diese beiden Qualitäten, Festigkeit und Weichheit im rechten Verhältnis sind, um die größte Effizienz der geistigen Funktionen zu gewährleisten und mit der besten formenden und transformierenden Arbeit der spirituellen Entwicklung (*bhāvanā*) überein zu stimmen. So drückt es der *Mūlaṭīkā* aus (S. 97):

„Brauchbarkeit bedeutet diesen spezifischen oder passenden Grad an Geschmeidigkeit oder Weichheit (*mudutā-visiṭṭhā* oder *anurūpa-mudutā*), die das Gold – das heißt den Geist – brauchbar macht. Wenn der Geist sich in den Flammen der Begierde befindet ist er zu weich, um brauchbar zu sein wie es geschmolzenes Gold ist. Wenn der Geist im Gegenzug dazu zu starr ist, dann ist er vergleichbar mit sprödem Gold.“

Exzessive Starrheit des Geistes ist nicht ausreichend beeinflussbar, widersteht jedem Versuch der Transformierung oder Reform. Auf der anderen Seite macht exzessive

Geschmeidigkeit den Geist zu beeinflussbar und bei einem Geist mit solchen Voraussetzungen, bleiben Eindrücke nicht lang genug erhalten, um einen bemerkbaren Effekt zu hinterlassen, sondern werden bald durch neue Eindrücke gelöscht.

Deshalb ist es für jeden Anfänger, der durch spirituelles Training eine effektive Transformation des Bewusstseins erreichen möchte sehr wichtig, so gut wie möglich diese mittlere Qualität des Geistes, die der Ausdruck „Brauchbarkeit“ impliziert, zu erreichen.

Der *Atthasālinī* sagt, dass das Gegenteil der Brauchbarkeit „die Gesamtheit der verbleibenden Hemmungen ist, die das Bewusstsein und seine Begleitfaktoren schwerfällig machen“. Dies bezieht sich insbesondere auf Sinnesbegehren (*kāmacchanda*) und Hass (*vyāpāda*). Sinnesbegehren „verweicht“ den Geist, macht ihn „formlos“, löscht seine charakteristischen Konturen aus, verdünnt sie und löst sie auf. Hass (Aversion, Wut, etc.) repräsentiert das andere Extrem: Es verhärtet, zieht zusammen, sperrt ein, entfremdet. Deshalb muss der Geist beim Entfernen der beiden unheilsamen Wurzeln von Begehren und Hass unterstützt werden, wenn er dieses mittlere Stadium der Brauchbarkeit erreichen möchte.

5. *Tüchtigkeit* (*pāguṇṇatā*, F47, 48) ist gemäß des *Dhammasaṅgaṇī* Tauglichkeit und Kompetenz des Geistes und seiner Faktoren. Entsprechend dem *Atthasālinī* ist sie der „Kränklichkeit“ (*gelaṇṇabhāva*) entgegengesetzt, die durch solche Befleckungen wie Mangel an Vertrauen oder Glauben (*assaddhiya*), etc. hervorgerufen wird. Das heißt sie ist der Schwäche der geistigen und moralischen Verfassung und ihrer Ineffizienz, die auch als innere Unsicherheit und einem Mangel an Selbstvertrauen erscheint, entgegengesetzt. Die Kommentarielle Erläuterung von „Kränklichkeit“ zeigt wieder

auf die Bedeutung von *kusala* als „sittliche und geistige Gesundheit.“

Innere Gewissheit, Sicherheit und Effizienz beim Ausüben guter Taten, die der Faktor Tüchtigkeit ausdrückt, werden durch wiederholte Ausführung solcher Taten erhöht und führen später dann zur spontanen Ausführung. Im Allgemeinen kann gesagt werden, dass all diese letztgenannten fünf Paare und insbesondere die Tüchtigkeit, besser in solch heilsamen Bewusstseinszuständen entwickelt sind, die als „spontan“ (*asaṅkhārena*) klassifiziert werden.

6. *Aufrichtigkeit* (*ujukatā*, F49, 50) ist der Unaufrichtigkeit, der Heuchelei etc. entgegengesetzt. Dieser Faktor bewahrt den Bewusstseinszustand davor „gut“ genannt zu werden, wenn egoistische sekundäre Motive hinter den Gedanken, Worten oder Taten von moralischer Relevanz versteckt sind. Die Einbeziehung des Faktors Aufrichtigkeit dient dazu zu betonen, dass ethische – das heißt *kammische* – Qualitäten von Bewusstseinszuständen nur von einer unzweideutigen Absicht (*cetanā*) bestimmt werden. Ein Beispiel wird das klarer machen und wird auch zeigen wie die abstrakte aber durchdringende Analyse des *Abhidhamma* für den praktischen Zweck, der nach innen gerichteten Prüfung von Motiven, gebraucht werden kann. Lasst uns annehmen, das eine wohlthätige Tat als sekundäres oder sogar als primäres Objekt das Gewinnen von Ruhm für den Spender hat. Dann wird der Bewusstseinsmoment, indem die egoistischen Motive erscheinen, *kammisch* unheilsam sein, da er in Begehren und Verblendung wurzelt. Aber der Bewusstseinszustand der tatsächlichen Ausführung der Wohltat wird *kammisch* heilsam sein, da das tatsächliche Aufgeben des wegzugebenden Objektes generell Gierlosigkeit impliziert. Diese Bewusstseinsart würde wahrscheinlich die folgende Klassifikation haben: „ohne (rechtes) Wissen“, da sie durch Begehren nach Ruhm erregt war; „unspontan“, da ihr Überlegen, das sich auf ein sekundäres Motiv

bezieht, voranging; wahrscheinlich gefühlsmäßig „indifferent“, da in diesem Fall kaum viel Freude aufkommt. In dieser Klassifikation, ist der vorliegende Gedanke im achten heilsamen Bewusstseinszuständen mit einbezogen, der auch der letzte und schwächste in der Qualität ist, obwohl im Falle anderer Arten die Reihenfolge der Nummerierung nicht immer eine Reihenfolge des Wertes repräsentiert.

### **Beziehungen der Sechs Paare untereinander**

Die folgenden Beispiele mögen genügen, um die gegenseitigen Beziehungen unter den sechs Paaren zu illustrieren.

Ruhe und Behendigkeit gleichen sich gegenseitig aus. Ruhe hat einen mäßigen Einfluss auf die Behendigkeit und Behendigkeit einen stimulierenden Einfluss auf die Ruhe.

Wie wir gesehen haben ist Geschmeidigkeit eine grundlegende Bedingung für Brauchbarkeit, während die Anforderungen des Letzteren den Grad der Geschmeidigkeit oder gewünschten Weichheit begrenzen.

Aufrichtigkeit bewahrt die Behendigkeit und Geschmeidigkeit des Geistes davor in Unaufrichtigkeit zu fallen, während Behendigkeit und Geschmeidigkeit dafür sorgen, dass Aufrichtigkeit nicht einfallslos und starr wächst und dabei die Anpassungsfähigkeit des heilsamen Bewusstseins an die Wirklichkeit beeinträchtigt.

Tüchtigkeit gibt Behendigkeit, die Gewissheit und Weichheit der Bewegung, die aus langer Praxis entsteht. Auf der anderen Seite impliziert Behendigkeit die Fähigkeit Modifizierungen und Veränderungen zuzulassen, bewahrt Tüchtigkeit davor überspezialisiert und zu einer unflexiblen Gewohnheit zu werden

und so die Anpassungsfähigkeit als auch die Möglichkeiten des Geistes einzuschränken.

### **Nachweis der Sechs Paare in den Suttan**

Nur das Paar Tüchtigkeit ist unauffindbar in den Suttan. Das abstrakte Hauptwort *pāguññatā* erscheint, soweit wir wissen, dort überhaupt nicht. Das Eigenschaftswort *paṇa*, das charakteristischer für die spätere Pāli-Literatur ist, wird nur sehr spärlich im Sutta-Piṭaka angetroffen und in solch irrelevanten Kontexten, dass der Abhidhamma-Ausdruck sicherlich nicht aus diesen Passagen abgeleitet wurde. Es ist möglich, dass der Gebrauch des Wortes *kusala* und *kusalatā* in den Suttan, um „geschickt“ auszudrücken (z. B. *khandhakusala*, „geschickt mit den Daseinsgruppen“) zur Einbeziehung des geistigen Faktors unter einem anderen Namen in der Dhamma-Liste beigetragen hat.

Wir haben schon gesehen (siehe §10 1. Abschnitt) wie Ruhe in den Suttan als Bedingung für den Vertiefungsfaktor „Freude“ und als Erleuchtungsfaktor auftritt (*bojjhaṅga*). Bei der Erläuterung des Letzteren, erwähnt *SN V 107* beide Ruhearten:

„Mönche, es gibt Ruhe der geistigen Faktoren (*kāya-passaddhi*) und Ruhe des Bewusstseins (*citta-passaddhi*).“

*Behendigkeit* oder Leichtigkeit (*lahutā*) des Geistes im Allgemeinen, bezieht sich auf die folgende Passage:

„Mönche, Ich kenne kein einziges Ding, dass sich so leicht verändert (*lahuparivattam*) wie der Geist (*cittam*)“  
(*AN I 10*).

Dieser Abschnitt hat sicherlich die Definition unseres geistigen Faktors *lahutā* (im *Dhs* §42) durch *lahupariṇāmitā*, der Synonym mit dem Suttensbegriff *lahuparivattam* ist, beeinflusst. Der Kontext dieses kurzen Statements aus der *Aṅguttara Nikāya* weist darauf hin, dass sich der Satz nicht nur auf die allgemeine Vorstellung der Vergänglichkeit des Geistes bezieht, sondern auch auf den besonderen Aspekt des Geistes empfänglich für schnelle Modifikationen und Transformationen zu sein, eine nützliche Qualität für sittliche und spirituelle Entwicklung. Obigen Zitat geht in der Tat dieser wohlbekannten Passage voraus:

„O Mönche, Ich weiß kein einziges Ding, dass wenn es entwickelt und kultiviert ist, so geschmeidig (*mudu*) und brauchbar (*kammañṇu*) ist wie der Geist.“

Deshalb fühlen wir uns berechtigt die vorherige Passage als Quelle dieses Ausdrucks zu zitieren.

Ein erhöhtes Leichtigkeitgefühl (*lahukasañṇā*) wird auch dabei erwähnt, wenn der Buddha seine übernatürlichen Fähigkeiten verwendete:

„Ananda, wenn der Erhabene den Körper dem Geist, oder den Geist dem Körper unterordnet und ein Gefühl von Freude und Leichtigkeit zur selben Zeit im Körper aufsteigt, Ananda, ist der Körper des Erhabenen leichter (*lahutaro*) und geschmeidiger, brauchbarer (*mudutaro*) und leuchtender (*kammaniyataro*)“  
(*SN* V 283).

In dieser Passage und der vorherigen finden wir auch andere Ausdrücke, die zu den sechs Paaren gehören. Wir werden uns wieder weiter unten auf diese Zitate beziehen.

*Aufrichtigkeit* wird häufig in den Suttan als Teil einer Verbindung mit der ausgleichenden Qualität der Geschmeidigkeit erwähnt. In dieser Verbindung werden leicht unterschiedliche Ausdrücke benutzt, *ajjava-maddava*, der in den Kommentaren durch *ujutā ca mudutā ca* erklärt wird. In diesen Passagen jedoch hat *maddava* nicht so viel von der psychologischen Bedeutung der „Geschmeidigkeit des Geistes und seiner Begleitfaktoren“, sondern sollte vielmehr im ethischen Sinne von „Sanftheit“ verstanden werden, die jedoch eng mit der psychologischen Fähigkeit der Geschmeidigkeit wie wir zuvor gesehen haben, verbunden ist (siehe §10 1. Abschnitt). Dieses zweifache Konzept der „Geradheit und Sanftheit“ erscheint zum Beispiel in *AN I 94* und ist möglicherweise die Quelle für seine Einbeziehung in das kompendiumartige *Saṅgīti Sutta (DN III 213)* und in die Suttanta-Dyade des *Dhammasaṅgaṇī* (§§ 1339-40).

Im letzteren Text stimmen die Definitionen der *ajjava-maddava* zum großen Teil mit denen unserer zwei Paare, *ujukatā* und *mudutā* im selben Werk überein (§§44, 45; 50, 51).

Darüberhinaus erscheinen diese beiden Ausdrücke (*ajjava-maddava*) in *AN II 113* unter den vier Qualitäten eines reinrassigen Pferdes, die vergleichbar mit denen eines edlen Mönches sind. Die anderen zwei Qualitäten sind Schnelligkeit (*java*) und Geduld (*khanti*). Diese beiden Letzteren sind ähnlich der sich einander ergänzender Qualitäten, die zu den Faktoren Behendigkeit und Ruhe gehören. Im Sutta-Nipāta finden wir (V. 250):

„Entzückt durch Geradheit verbunden mit Sanftheit“  
(*ajjava-maddave rato*);

In einer anderen Passage (V. 292) werden sie als Qualitäten der edlen älteren Brahmanen angegeben; in einer Dritten (V. 143;

*Metta Sutta*) erscheinen synonyme Ausdrücke unter den Qualitäten eines idealen Mönches:

Lasst ihn talentiert und aufrichtig, wahrlich aufrichtig sein,  
Leicht ermahnen, sanft und nicht hochmütig.

*(Sakko ujū ca sūjū ca*

*Suvaco c'assa mudu anatimāni.)*

Der erste Teil dieses Verses bezieht sich auf die Festigkeit und Stärke des Charakters, der zweite auf die Sanftheit. Er liefert ein exzellentes, obwohl im allgemeinen übersehenes, Beispiel des Wie, auch in der Charakterbildung. Der Buddha befürwortet den „mittleren Pfad“ auf dem sich scheinbar widersprüchliche Charakterzüge in ergänzende Qualitäten wandeln.

*Geschmeidigkeit* und *Brauchbarkeit* des Geistes treten sehr oft in den Suttan auf und werden gewöhnlicherweise zusammen erwähnt. Wir haben schon weiter oben zwei Passagen angegeben und werde nur zwei weitere zitieren:

Mit Bewusstsein so gereinigt und geläutert ohne Makel und Flecken, geschmeidig und brauchbar, stetig und unerschütterlich, wendet er seinen Geist auf die Versiegung der Triebe (*MN I 182, 347*).

Mönche, es gibt fünf Befleckungen des Goldes, aufgrund derer das Gold nicht geschmeidig nicht brauchbar, unrein und spröde ist und nicht gut bearbeitet werden kann ... Zusätzlich, Mönche, gibt es fünf Befleckungen des Geistes aufgrund derer der Geist nicht geschmeidig nicht brauchbar, unrein und spröde ist und sich nicht gut auf die Versiegung der Triebe konzentrieren kann. Welche fünf? Sinnesbegehren, Übelwollen, Starrheit und Trägheit, Aufregung und Sorge, Zweifel – dies sind die fünf Befleckungen des Geistes (*SN V 92-93*).

Vielleicht sind Passagen wie die Letzte nicht nur die Quelle der zwei Paare der Geschmeidigkeit und Brauchbarkeit, sondern inspirierten auch die Zusammenstellung der gesamten Gruppe der sechs Paare qualitativer Faktoren und ihre Einbeziehung in die Dhamma-Liste. Wenn der *Atthasālinī* in seiner Behandlung der sechs Paare sich häufig auf die fünf Hemmungen (*nīvaraṇa*) bezieht und wenn der Subkommentar (siehe §10 1. Abschnitt) das Gleichnis vom Gold benutzt, um die Konsistenz des Geistes, die zum Zwecke der spirituellen Entwicklung nötig ist, zu illustrieren, kann sich auch das wieder auf die gerade zitierten Passagen beziehen.

## Die Läuterung des Geistes

Jeder heilsame Gedanke, aber besonders die systematische Kultur des Geistes (*bhāvanā*) ist ein Prozess des Entferns und Verfeinerns durch das das Gold des Bewusstseins allmählich von Makeln und fremden Abfall befreit und so zu seiner wahren Reinheit gebracht wird. So sagte es der Buddha:

Mönche, dieser Geist ist lauter (*pabhassaram*), aber er ist verunreinigt von hinzukommenden (*agantukehi*) Befleckungen. Jener Geist ist lauter und ist frei von hinzukommenden Befleckungen (*ANI 10*).<sup>54</sup>

Jedes Übel oder Unheilsame wird als „Eindringen eines fremden Elementes“, dass die Ruhe des Geistes durch Aufregung stört, gesehen; das verhindert seine Behendigkeit durch Störungen, seine Geschmeidigkeit durch Verhärtung, seine Brauchbarkeit

---

<sup>54</sup> Der Kommentar zu diesem Text erklärt den „lauteren Geist“ als das unterbewusste Lebenskontinuum (*bhavaṅga*), dass von „Natur aus lauter“ ist, da es nie von Befleckungen verunreinigt ist. Die Befleckungen entstehen nur im aktiven Gedankenprozess nicht im unterbewussten Fluss des Bewusstseins.

durch Unausgeglichenheit und seine Tüchtigkeit durch Schwäche; das hemmt seine Aufrichtigkeit.

Daraus folgt, dass die „sechs Paare qualitativer Faktoren“ in ihrer Gesamtheit nur zum heilsamen Bewusstsein gehören und das sie nur als untrennbare Gruppe in die Dhamma-Liste einbezogen wurden.

Dagegen könnte sprechen, dass es auch in einem Hochstapler, wenn er an einen Betrug denkt, spitze und geistreiche Behendigkeit und anpassungsfähige Geschmeidigkeit gibt. In solchen Fällen jedoch dienen diese Qualitäten der Gier oder dem Hass, die im selben Bewusstseinsmoment anwesend sind und daher einen befleckenden Effekt auf den Geist des Übeltäters haben. Deshalb dürfen sie nicht mit den hier behandelten reinigenden Qualitäten identifiziert werden. Außerdem schließt Aufregung (*uddhacca*), die ein konstanter Faktor in jedem unheilsamen Bewusstsein ist, die Anwesenheit von Ruhe aus und auch die fünf anderen Paare könnten wegen der Aktivität von speziell üblen Faktoren kaum vollständig in irgendeinen unheilsamen Geisteszustand vorhanden sein. Deshalb können die sechs Paare in ihrer Gesamtheit in kein unheilsames Bewusstsein hineinkommen. Es ist jedoch genau diese harmonische Vollständigkeit (*sāmaggī*) aller sechs Paare, die ihnen ihren einzigartigen Charakter verleihen und sie zu spezifischen Aspekten des heilsamen Bewusstseins machen. Nur wenn alle von ihnen anwesend sind, werden sie in der Lage sein ihren läuternden, mäßigenden und balancierenden Einfluss auf die Struktur eines heilsamen Bewusstseinszustandes auszuüben. Natürlich werden sie nicht immer gleich stark oder perfekt ausbalanciert sein, sondern als universelle heilsame geistige Faktoren (*sobhana-sādhāraṇa*) sind sie in jedem heilsamen Bewusstseinszustand zu einem minimalen Grad vorhanden.

Die Betrachtung der Natur dieser „sechs Paare qualitativer Faktoren“ ist von großer praktischer Hilfe für diejenigen, die sich bemühen ihren Geist zu reinigen. In dieser Betrachtung muss besondere Aufmerksamkeit auf die Balance dieser Faktoren gelegt werden. Dies wurde kurz im Abschnitt über Wechselbeziehungen behandelt (§10 2. Abschnitt). Die Sutte über die Qualitäten eines reinrassigen Pferdes (§10 3. Abschnitt) und andere oben zitierte Passagen zeigen wie das Prinzip der Harmonisierung des Charakters inhärent in den buddhistischen Schriften vorhanden ist, sogar wenn es nicht ausdrücklich mit einzelnen Begriffen formuliert wird. Das Balancieren der sechs Paare ergänzt die „Harmonisierung der spirituellen Fähigkeiten“ (*indriya-samatta*), die ersten gehören zur formalen oder strukturellen Qualität des Bewusstseins, die letzteren zu seiner tatsächlichen Aufgabe.

Am Endes dieses Kapitels möchten wir noch einmal betonen, dass die herausragendsten Merkmale der Lehre Buddhas, das heißt der Mittlere Pfad, sich nicht nur auf die überschreitenden Extreme von Gedanken und Taten bezieht, sondern auch auf die Gestaltung und Umwandlung des Charakters.

## **11. Die Helfer**

(*upakāra*, F51, 52)

## **12. Die Paarverbindungen**

Wir denken, dass diese zwei Gruppen eingeführt wurden, um zu zeigen, dass die geistigen Faktoren, die in jedem heilsamen Bewusstseinszustand, der mit Wissen assoziiert ist, eine Gelegenheit geben verschiedene Methoden spiritueller Entwicklung (*bhāvanā*) zu offerieren. Davon werden hier zwei Beispiele gegeben. Sie veranschaulichen die Möglichkeiten des

heilsamen Bewusstseinszustandes, die ebenso zu seiner dynamischen Struktur wie auch zu seiner Realität gehört.

Der Name „Helfer“ (*upakāra*), der hier der Achtsamkeit (*sati*) und der Bewusstseinsklarheit (*sampajañña*) gegeben wird, ist vom *Atthasālinī* abgeleitet, der ihre Rolle als die des Helfens (*upakāravasena*, S. 131) beschreibt. Diese beiden Faktoren gehören zur Praxis der Satipaṭṭhana-Methode. Der *Mūlaṭīkā* macht einen bemerkenswerten Kommentar, indem er sehr schön den Charakter von Satipaṭṭhana als den einzigen und einzigartigen Weg (*ekāyano maggo*) (S.92) ausdrückt:

„Diese zwei Faktoren (*sati-sampajañña*) sind ‚Helfer‘ (*upakāra*) für jeden Meditierenden, bei jedem Meditationsthema und zu jeder Zeit, da sie Hindernisse entfernen und die spirituelle Entwicklung fördern.“

Ruhe (*samatha*) und Klarblick (*vipassanā*) sind die zwei sich ergänzenden Aspekte der buddhistischen geistigen Kultivierung. Sie weisen auch auf verschiedenen Anfangspunkte der meditativen Praxis hin, die gemäß der Veranlagung des Schülers, das heißt dass er Ruhe als Vehikel (*samathayānika*) oder Klarblick als Vehikel (*vipassanāyānika*) hat, gewählt wird.<sup>55</sup>

Letztlich sind dies die zwei Hauptüberschriften unter denen die traditionellen Meditationsthemen klassifiziert werden können.

Obwohl alle diese Punkte in diesem Zusammenhang wahrscheinlich gut erwägt wurden, werden diese zwei Faktoren im *Atthasālinī* als Phasen einer speziellen Meditationsmethode,

---

<sup>55</sup> Die beiden werden dadurch unterschieden, dass einer der Ruhe zu seinem Vehikel macht, zuerst ein *jhāna* (oder Zugangskonzentration) erreicht und dann Klarblicksmeditation mit dieser Grundlage praktiziert, während derjenige der Klarblick als Vehikel hat, Konzentration nicht bis zur Stufe der Vertiefung entwickelt, sondern direkt mit der Betrachtung der veränderlichen Prozesse des Körpers und Geistes beginnt. Siehe *Vism* 587-88 (Ed.).

die „die gepaarte Kombination“ (*yuganaddha*) genannt wird, gesehen. Dieser Name wurde für die Methode verwandt, da in ihr Zeiten der Ruhe mit Zeiten der Klarblick abwechseln. In der Ruhephase zum Beispiel erzielt der Meditierende das erste *jhāna*, aber anstatt direkt das zweite *jhāna* anzugehen, macht er oder sie eine Klarblicksperiode (*vipassanā*) indem die Bestandteile oder Faktoren des *jhāna* als unbeständig, unzulänglich und Nicht-Selbst betrachtet werden. Dann fährt der Meditierende mit dem nächsten *jhāna* fort und wiederholt denselben Prozess. Diese Abwechslung von Ruhe und Klarblick wird entweder durch die ganze Reihe der Vertiefungen oder bis einer der überweltlichen Pfade dabei erzielt wird, fortgesetzt.

### **13. Die letzte Zweiergruppe**

(*piṭṭhi-duka*, F55, 56)

Die zwei Bestandteile dieser Gruppe Anstrengung (*paggāha*) und Unzerstreutheit (*avikkhepa*) wurden schon häufig unter verschiedenen Synonymen oder Aspekten erwähnt. Es würde keine Notwendigkeit bestehen sie zu wiederholen, wäre es nicht, um zum letzten Mal zu betonen, dass diese zwei Faktoren grundlegend für den spirituellen Fortschritt sind. Indem man sie in eine separate Gruppe setzt, wird betont, dass sie nicht nur stark allein, sondern auch beide gut ausbalanciert sein sollten. Es ist die Harmonie der beiden spirituellen Fähigkeiten, Energie und Konzentration – in anderen Worten der mittlere Pfad – der hier erneut hervorgehoben wird. Diese Erklärung wird durch den Kommentar bestätigt (*Asl* 131):

„Diese beiden Begriffe werden umfasst, um die Einheit von Energie und Konzentration auszudrücken (*virīya-samādhi-yojamatthāya*).“

Der Subkommentar fügt hinzu:

„Mit diesen beiden ausgeglichenen verbundenen Faktoren (*samam yuttā*) ist sowohl Trägheit als auch Aufgeregtheit in jedem heilsamen Bewusstseinszustand abwesend“ (*DhsMṭ* 92).

Es sollte jedoch bemerkt werden, dass beide Faktoren auch in unheilsamen Bewusstseinszuständen auftauchen können, wo in einer anderen „Umgebung“ ihre *kammische* Qualität und ihr Ansinnen natürlich verschieden ist.

#### **14. Die Zusatzfaktoren**

(*ye-vā-panaka*, F57-65)

Dieser Schlussabschnitt in unserem Text wird im *Atthasālinī* „der Zusatz“ (*appaṇā*) genannt und liest sich wie folgt:

„Diese Phänomene oder was auch immer (*ye vā pana*) für andere bedingt entstandene unkörperliche Phänomene da sind, sind zu dieser Zeit *karmisch* heilsam.“

Dadurch werden Zusätze zur Liste zugegeben, was impliziert, dass die Aufzählung der darin gegebenen geistigen Faktoren nicht als endgültig gesehen wird. Solche Zusätze werden tatsächlich von den Kommentaren angegeben (siehe *Asl* 131-32) und „Oder-Was-Auch-Immer-Faktoren“ (*ye-vā-panakā*) genannt. Eine Anspielung auf den oben zitierten Abschnitt. Der *Atthasālinī* sagt, dass diese Faktoren „in verschiedenen Abschnitten in den Sutten gefunden worden sind.“

Die neun Zusatzfaktoren, die in heilsamen Bewusstseinszuständen erscheinen können, sind in der Tabelle in Kapitel III angegeben.

Zusätzlich zu den ersten drei (die ethisch Variabel sind), gibt es sieben andere Faktoren, die nur in unheilsamen Bewusstseinszuständen entstehen.<sup>56</sup> Alle von ihnen sind vereinigt in der kondensierten und systematisierten Version der Dhamma-Liste wie sie in der *Visuddhimagga* und im *Abhidhammattha-Saṅgaha* gefunden werden.<sup>57</sup> Die ersten drei Faktoren – Absicht (*chanda*), Entschluß (*adhimokkha*) und Aufmerksamkeit (*manasikāra*) – haben ziemlich wichtige Plätze in den späteren Versionen der Liste: „Aufmerksamkeit“ gehört zu den sieben allen Bewusstseinszuständen angehörenden Faktoren (*sabbacittasādharaṇa*); „Entschluss“ erscheint in 78 der 89 Bewusstseinsarten; auch „Absicht“ ist eine der am häufigsten auftauchenden Faktoren. Alle drei werden in der älteren Dhamma-Liste erwähnt, die im Anupāda Sutta (siehe §2) angegeben wird. Insbesondere der Faktor Aufmerksamkeit ist sehr bekannt aus den Suttan. Er wird als einer der drei typischen Repräsentanten der Daseinsgruppe der Geistesformationen (*saṅkhārakkhandha*) gesehen, zum Beispiel im *Sammādiṭṭhi Sutta* (MN Nr. 9),<sup>58</sup> das zusätzlich auch vom ersten frühen *Abhidhammika*, dem Ehrwürdigen Sāriputta abgehalten wurde:

„Gefühl, Wahrnehmung, Wille, Sinneneindruck und Aufmerksamkeit – diese, Brüder, werden Geist (*nāma*) genannt“ (MN I 53).

Auch in postkanonischen Büchern wird Aufmerksamkeit erwähnt, zum Beispiel im *Milindapañha* und im *Nettipakataṇa*. Aufgrund all dieser Fakten ist es überraschend, das zumindest Aufmerksamkeit nicht in unserer Liste einbezogen wurde. Unter Berücksichtigung des prominenten Platzes den dieser Faktor in

---

<sup>56</sup> Diese Sieben sind Aufregung (anwesend in allen unheilsamen Zuständen) Neid, Geiz, Starrheit, Trägheit, Zweifel und Dünkel.

<sup>57</sup> Siehe *Vism* 462-72; *CMA* 76-90.

<sup>58</sup> Siehe Bhikkhu Nānamoli, Übers., *The Discourse on Right View: The Sammādiṭṭhi Sutta and Its Commentary*. Wheel No. 377/379 (Kandy: BPS, 1991).

den Pāli-Sutten einnimmt, muss ein Versehen ausgeschlossen und eine absichtliche Auslassung vermutet werden, das gilt auch im Falle der anderen Zusatzfaktoren. Aber wir können keine überzeugende Ansicht für den Grund angeben. Zweifelsfrei wurden in der ersten Zusammenstellung der Liste diese Faktoren als überzählig angesehen, aber sie wurden durch spätere Redakteure wieder hinzugefügt.

Es mag in diesem Zusammenhang von Interesse sein diese Dhamma-Liste mit der Zusammenstellung von späteren buddhistischen Schulen zu vergleichen. Die Liste der *hīnayānistischen* Sarvāstivādins und der *mahāyānistischen* Vijñānavādins umfassen die drei neutralen Zusatzfaktoren (Absicht, Entschluss und Aufmerksamkeit) und auch die Unheilsamen. In der Liste der Sarvāstivādins werden die drei Neutralen unter den „zu allen Bewusstseinszuständen gehörenden Faktoren“ (genannt die *mahābhūmika*) gefunden und in dieser Hinsicht weichen sie von den Theravādins ab, die nur Aufmerksamkeit in dieser Gruppe erlauben. Die Vijñānavādins stimmen in dem Punkt mit der Pāli-Liste überein, sie degradieren Entschluss und Absicht zur Gruppe der inkonstanten neutralen Faktoren. Dies schließt die Behandlung der einzelnen Gruppen, die die Dhamma-Liste im *Dhammasaṅgaṇī* bilden, ab.

## 15. Intensitätsgrade unter vergleichbaren Faktoren

Nachdem wir die einzelnen Gruppen, unter denen die verschiedenen vergleichbaren Faktoren erscheinen, behandelt haben, können wir jetzt auf einige Fakten hinweisen, die zeigen wie die mehrfache Aufzählung der scheinbar identischen Faktoren dazu dient, einen Unterschied der Intensität oder Qualität auszudrücken. So weit wir wissen, wurde diese, die in der folgenden Tabelle eingetragene Tatsache, bisher nicht

bemerkt. Es gibt keine Andeutung darüber im *Atthasālinī* oder *Mūlaṭīkā*, und scheinbar auch in keiner anderen späteren Literatur.

Lasst uns eine Reihe von vergleichbaren Faktoren nehmen, zum Beispiel: geistige Einspitzigkeit, Fähigkeit Konzentration, Kraft Konzentration, Pfadfaktor Konzentration (rechte und falsche), Ruhe und Unzerstretheit. Wenn wir jetzt auf ihre Definitionen schauen wie sie nach jedem Hauptabschnitt im *Dhammasaṅgaṇī* angegeben werden, sehen wir, dass diese Definitionen meistens für alle vergleichbaren Faktoren identisch sind.<sup>59</sup> Es gibt nur die folgenden Unterschiede: In unheilsamen Bewusstsein wird rechte Konzentration durch falsche Konzentration im Definitionstext selbst ersetzt und nicht nur bei der Aufzählung der Faktoren. Im überweltlichen Bewusstsein (*lokuttara*), wird der Erleuchtungsfaktor Konzentration (*samādhi-sambojjhaṅga*) hinzugefügt. Diese Divergenzen beziehen sich nicht auf die abweichende Intensität. Aber in einem Fall einer variierenden Definition ist es so und das ist einzigartig in dieser Hinsicht unter all den andern Faktoren: Im Falle der 17 schwachen Bewusstseinsarten (siehe Tabelle weiter unten Nr. 32-70), hört die Definition der geistigen Einspitzigkeit mit dem Ausdruck „Stabilität“ (*ṭhiti*) auf. Wenn wir uns nur aufgrund des Vergleiches von Definitionen ein Urteil bilden müssten, würde die letztgenannte einzelne Ausnahme nur die Regel bestätigen, dass es nicht beabsichtigt ist einen Unterschied der Intensität zwischen den vergleichbaren Faktoren anzuzeigen.

---

<sup>59</sup> Sie werden normalerweise durch eine Liste von zehn Begriffen definiert. Im Falle der geistigen Einspitzigkeit im ersten heilsamen Bewusstsein im *Dhs* §11 steht es so: „Geistige Stabilität, Gelassenheit, Standhaftigkeit, Nicht-Abgelenktwerden, Unzerstretheit, Nicht-Abschweifen, Geistesruhe, Konzentrationsfähigkeit, Kraft der Konzentration, Rechte Konzentration – dies ist die Einspitzigkeit des Geistes, die zu dieser Zeit anwesend ist“ (*yā tasmim samaye cittassa ṭhiti saṅṭhiti avatṭhiti avisāhāro avikkhepo avisāhatamānasatā samatho samādhindriyaṃ samādhibalaṃ sammā-samādhi – ayaṃ tasmim samaye cittass'ekaggatā hoti*). (Ed.)

Aber die Definitionen im *Dhammasaṅgaṇī* sind kein ausreichendes Kriterium, da es sich um ziemlich feste Formulierungen handelt, die nur die paar obenerwähnten Veränderungen aushalten. Infolge ihre Rigidität treten sogar wie wir später sehen werden, einige kleinere Inkonsistenzen zwischen den Definitionen und der Struktur der zu ihnen passenden Bewusstseinszuständen auf. Deshalb, um die Frage des Intensitätsgrades unter vergleichbaren Faktoren zu entscheiden, werden wir auch die tatsächliche Einbeziehung oder Auslassung dieser Quasi-Synonyme im einzelnen Bewusstseinszustand untersuchen und vergleichen müssen. Es gibt nur eine Reihe an vergleichbaren Faktoren, angefangen mit geistiger Einspitzigkeit (siehe oben), die eine solche Untersuchung im ganzen Bewusstseinsfeld (das heißt heilsam, unheilsam, Kamma-Resultat, funktional) erlaubt.

Wir ergänzen sie durch eine Abweichung die im Falle von Energie (*virīya*) auftritt und tabellarisieren die Ergebnisse in der folgenden Liste.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Die Nummer der Bewusstseinsarten entspricht denen die Nyanatiloka Thera in seiner „Tabelle der fünf Khandas“ im *Buddhistischem Wörterbuch* und im *Guide through the Abhidhamma Piṭaka* benutzt hat. Die Bewusstseinsarten oder *citta* werden durch ihre Rolle im Wahrnehmungsprozess unterschieden. Die folgende kurze, teilweise aber allzu vereinfachte Darstellung des kognitiven Prozesses soll helfen ihre Aufgaben zu erläutern: Im Falle des Wahrnehmungsprozesses durch einen der körperlichen Sinne (Auge, etc), erscheint, wenn ein Objekt am Sinnesorgan auftaucht, *Hinwendung* zum Objekt (Nr. 70). Diesem folgt das Sinnesbewusstsein (Sehbewusstsein etc.), ein einzelnes *citta*, dass einfach die Aufgabe hat das bloße Sinnesobjekt zu empfinden (sehen etc.). Die fünf Arten des Sinnesbewusstseins sind entweder die Resultate heilsamen *kammas* (34-38) oder unheilsamen *kammas* (50-54); daher gibt es zehn *cittas* die an dieser Stelle entstehen können. Dem Sinnesbewusstsein folgt sofort ein *citta*, dass den Eindruck des Objektes empfängt; dieses *citta* ist wieder das Resultat entweder heilsamen (39) oder unheilsamen *kammas* (55). Als nächstes kommt ein *citta*, dass das Objekt *untersucht*. Dieses ist dreifach: Wenn das Objekt außerordentlich angenehm ist, ist es ein heilsames Resultat verbunden mit Freude (40); Wenn das Objekt nur angenehm ist, ist es ein heilsames Resultat verbunden mit neutralem Gefühl (41); Wenn das Objekt unangenehm ist, ist es ein unheilsames Resultat verbunden mit neutralem Gefühl (42). Als nächstes entsteht ein „funktionales“ *citta* (weder *kammisch* aktiv noch *kammisch* resultierend), dass das Objekt bestimmt oder bewertet (71). Diesem folgt eine Serie von kamma-potenten *cittas*,

---

die *javana* genannt werden, die die schöpferische Antwort auf das Objekt ergeben; die *javana citta*s (Es gibt 55 Arten) generieren entweder heilsames oder unheilsames *kamma*, ausgenommen im Falles des arahant, dessen *javana* Prozess nicht *kammisch* bestimmend sondern rein funktional (*kiriya-javana*) ist. In gewissen Fällen folgen den *javanas* zwei *citta*s, die das Objekt registrieren. Die Funktion des Registrierens kann durch die *citta* 40, 41, 56 als auch durch andere nicht in der Tabelle gezeigte ausgeführt werden (gewisse *citta*s sind in der Lage mehrere als eine einzelne Funktion durchzuführen). In einem „Geisttorprozess,“ z. B. in einem konzeptuellen oder reflektierenden Gedankenprozess, ist das erste *citta*, das entsteht, das Geisttorhinwendungs-Citta (71, mit einer anderen Aufgabe als Bestimmen). Diesem folgt die Javana-Phase, dann die Registrierung. Die drei Arten des Untersuchungsbewusstseins (40, 41, 56) arbeiten auch als „Verbindungsfäden“ des „unterbewussten“ (besser schwachen A. d. Ü.) Bewusstseins, das im Moment der Empfängnis (*paṭisandhi*, „wieder verbinden“) entsteht, als dasjenige, das andauert im unbewussten Lebenskontinuum (*bhavaṅga*) und als Endbewusstsein am Ende der Lebensspanne als Todesbewusstsein (*cuticitta*). Nr. 72 ist ein schwacher Typ von *javana*, das in einem arahant entsteht, wenn er über sensorische Phänomene lächelt. Das zweifelnde Bewusstsein (32) ist eine andere Art von *javana-citta*, ein schwacher Bewusstseinstyp, aufgrund seiner Unfähigkeit einen festen Standpunkt einzunehmen. Details siehe CMA 40-45, 122-29. (Ed.)

Die Liste der geistigen Bestandteile im *Dhammasaṅgaṇī*

BEWUSSTSEINSART		VERGLEICHBARE FAKTOREN	
<i>Nr.</i>	<i>Beschreibung</i>	<i>Anwesend</i>	<i>Abwesend</i>
32	Unheilsam mit Zweifel verbunden	Geistige Einspitzigkeit (nur durch "Stabilität" definiert)	Konzentration als Fähigkeit, Kraft, Pfadfaktor, Ruhe und Unzerstretheit
34-38 50-54	5 Sinnesbewusstsein	"	"
39, 55	Sinnesobjektaufnahmebewusstsein	"	"
40	Untersuchungs- und Registrierungsbewusstsein (freudvoll)	"	"
41, 56	Untersuchungs- und Registrierungsbewusstsein (indifferent) Wiedergeburt- & Todesbewusstseins, <i>bhavanga</i>	"	"
70	Funktional: Sinnestorhinwendungsbewusstsein	"	"
71	Funktional: Geisttorhinwendungsbewusstsein, Feststellungsbewusstsein	(a)Einspitzigkeit (vollständige Definition) und Konzentration als Fähigkeit  (b) Energie als Fähigkeit	Konzentration als Kraft, Pfadfaktor und Unzerstretheit  Energie als Kraft, Pfadfaktor und Anstrengung
72	Funktional: Lächeln des arahants	"	"

Diese Tabellarisierung erlaubt folgende Schlussfolgerungen:

1. Unter der Reihe von vergleichbaren Faktoren, die als „Konzentration“ bezeichnet werden, werden drei Intensitätsgrade deutlich:

(a) geistige Einspitzigkeit, alleinstehend und ihre Definition ist auf „Stabilität“ begrenzt, was den schwächsten Konzentrationsgrad anzeigt  
(17 Arten: 32, 34-38, 50-54, 39, 55, 40, 41, 56, 70);

(b) geistige Einspitzigkeit nur mit der Fähigkeit Konzentration vereint, aber die Definition hat die vollständige Anzahl an Bezeichnungen  
(zwei Arten: 71, 72);

(c) geistige Einspitzigkeit mit dem ganzen Satz an vergleichbaren Faktoren in allen übrigen Bewusstseinsklassen.

2. Im Falle von Energie (*virīya*), gibt es nur zwei Intensitätsgrade: Es gibt keinen schwächeren Grad als der Indriya-Aspekt; da Energie kein konstanter Faktor wie geistige Einspitzigkeit ist. Das bedeutet, dass Energie immer einen gewissen Kontrolleinfluss hat, die die geistige Einspitzigkeit in ihrem schwächsten Zustand nicht hat. Die zwei Grade sind:

(a) die Fähigkeit Energie ist allein  
(zwei Arten: 71, 72);

(b) die Fähigkeit Energie mit dem ganzen Satz an vergleichbaren Faktoren in allen übrigen Bewusstseinsklassen.

3. Gemäß dem Gebrauch dieser zwei Ausdrücke im *Abhidhamma*, kann der Fähigkeitsaspekt einer Qualität ohne den Kraftaspekt anwesend sein. Das ist jedoch nur im Falle der beiden ethisch neutralen Fähigkeiten Konzentration und Energie so und tritt nur in zwei Bewusstseinsarten auf (71, 72). Das impliziert, das die drei ausschließlich heilsamen Fähigkeiten (Vertrauen, Achtsamkeit und Weisheit) immer zusammen mit ihrem Kraftaspekt erscheinen.

4. Die Kräfte, Pfadfaktoren, Ruhe, Anstrengung und Unzerstretheit erscheinen nur in:

(a) kammischen Bewusstsein (heilsam und unheilsam);

(b) in solch „starken“ kamma-resultierenden (*vipāka*) und funktionalen (*kiriya*) Zuständen, die exakt in ihrer Struktur den acht heilsamen *kammischen* Arten entsprechen. Diese sind die acht Hauptresultate heilsamen *kammas* (*mahāvipāka*) und die acht funktionellen Zuständen, die nur in einem *arahant* (*kiriya javana*) entstehen.

Wenn diese oben tabellarisierten Fakten und speziell unsere Schlussfolgerungen 1-3 bemerkt worden wären, würden sie sicherlich im *Atthasālinī* erwähnt worden sein. Diese Fakten würden es tatsächlich erforderlich machen die Definitionen mehr zu differenzieren, als die im *Atthasālinī* für geistige Einspitzigkeit, den Fähigkeiten und Kräften von Konzentration und Energie, angegebenen, indem der obige Intensitätsgrad mit in Betracht gezogen wird.

Die Instanzen mit alleinigem Auftreten der Fähigkeit ohne die Kraft können nicht durch eine unbeabsichtigte Weglassung des Kraftaspektes durch die Schreiber erklärt werden, da wir hier in der Lage sind die Richtigkeit des Textes durch die Erwähnung in der Zusammenfassungsabteilung im *Dhammasaṅgaṇī*, wo die

Anzahl an Fähigkeiten, Kräften, etc. immer aufgelistet ist, zu überprüfen.

Die Definitionen im *Dhammasaṅgaṇī* beinhalten die verschiedenen Aspekte, das heißt die Parallelen der entsprechenden Faktoren. Aber bei ihrem Vergleich mit ihrer tatsächlichen Erscheinung in den gegebenen Bewusstseinszuständen der Liste werden einige kleinere Inkonsistenzen zwischen der Definition und der Liste gefunden: In Nr. 71, 72 in der Tafel enthält die Definition der geistigen Einspitzigkeit sowohl die Fähigkeit als auch die Kraft der Konzentration, aber die letztere ist in diesen nicht als separater Faktor wie die Tabelle zeigt, präsent. Es gibt eine entsprechende Abweichung im Falle der Fähigkeit und der Kraft Energie. Dies erläutert unsere frühere Bemerkung, dass die Definition nicht als einziges Kriterium, um die Qualität des entsprechenden Faktors zu bestimmen, benutzt werden kann.

Diese Fakten, die in diesem Kapitel herausgearbeitet wurden, unterstützen unsere Behauptung, dass die mehrfache Aufzählung der geistigen Faktoren in der Dhamma-Liste nicht nur eine bloße entbehrliche Ausarbeitung ist, und dass jeder vergleichbare Faktor eine mehr oder weniger wichtige und variierende individuelle Signifikanz hat.

## 16. Abschließende Bemerkungen

Diese Untersuchungen werfen die Frage auf: Warum ist die Dhamma-Liste im *Dhammasaṅgaṇī* mit so vielen Quasi-Synonymen angefüllt und zu welchem Zweck dienen diese Synonyme? Dies regt eine weitere Frage an: Gibt es irgendwelche Gründe, um noch von dieser originalen und etwas hinderlichen Liste Gebrauch zu machen in Hinsicht auf ihre

handlichen Abkürzungen und Systematisierungen in der *Visuddhimagga* und im *Abhidhammattha-Saṅgaha*? Die Antwort auf diese Fragen kann jetzt durch das Zusammenfassen unserer Untersuchung wie folgt gegeben werden:

Die Aufzählung der vergleichbaren Faktoren hat eine individuelle und relationale Signifikanz; das heißt es betrifft zuerst die besondere Natur der einzelnen Faktoren selbst und zweitens die verschiedenen Verbindungen oder Beziehungen dieses Faktors.

### **Individuelle Signifikanz**

1. Die mehrfache Aufzählung zeigt die *unterschiedlichen Funktionen und Arten der Anwendung einer einzigen Qualität*. Dies ist die im *Atthasālinī* (siehe S. 37-38) einzig gegebene Erklärung; all die anderen, die folgen, sind Spekulationen und Schlussfolgerungen die durch eine gründliche Untersuchung der Quellen gezogen wurden.

Von dem Standpunkt der theoretischen und abstrakten Psychologie mag die Einbeziehung von bloßen Funktionen und Aspekten überflüssig erscheinen oder sogar ein Beweis für „schwaches Denken“ und „unwissenschaftlichen Vorgehen“ sein. Aber für die letztendlichen praktischen – das heißt spirituellen – Zwecke der buddhistischen Psychologie ist es essentiell mehrere wichtige Funktionen und Anwendungen von Qualitäten hervorzuheben. Sogar das theoretische Gebiet der fortgeschrittenen Psychologie unserer Zeit kennt dieses Verfahren zum Beispiel in solchen prägnant geprägten Worten von James Ward, der als Epigraph unseres IV. Kapitels gewählt wurde:

„Ein Unterschied in den Aspekten ist ein Unterschied in den Dingen.“

Dies ist eine außergewöhnliche Annäherung an die dynamische Psychologie des *Abhidhamma*.

2. Die mehrfache Aufzählung macht es möglich verschiedene *Intensitätsgrade* in der tatsächlichen Aufgabe eines einzelnen Faktors anzugeben (siehe vorherigen Abschnitt).

### **Relationale Signifikanz**

1. Die mehrfache Aufzählung zusammen mit dem Arrangement in Gruppen zeigt die *internen Beziehungen* des Faktors, das heißt seine verschiedenen Verbindungen mit anderen im selben Bewusstseinsmoment anwesenden Faktoren. Diese internen Beziehungen beinhalten solch allgemeine Aufgaben wie die Kontrollfunktion der Fähigkeiten; dienen solch allgemeinen Zwecken wie dem Befreiungszweck der Pfadfaktoren. Dies impliziert zwei Postulate von großer praktischer Wichtigkeit:

in einem Bewusstseinszustand kooperieren eine Vielzahl von Faktoren, um einen Zweck zu erfüllen, sei er nun weltlich oder spirituell;

individuelle Qualitäten, die oft falsch als Gegenspieler gesehen werden, ergänzen sich tatsächlich und sollten nicht gegeneinander ausgespielt, sondern in Harmonie gebracht werden.

2. Die mehrfache Aufzählung und das Arrangement in Gruppen weisen durch ihren Unterton darauf hin, das wir den externen Beziehungen der Faktoren und Gruppen nachgehen und sie untersuchen sollten, das heißt den Zusammenhang eines gegebenen Bewusstseinsmomentes mit Vergangenen und Zukünftigen. Dies schließt die gründliche Untersuchung der bedingten als auch bedingenden Natur eines einzelnen

Bewusstseinszustandes ein – eine Aufgabe, die mit der im *Paṭṭhāna* benutzen Terminologie unternommen werden muss. Die bedingte Natur der Phänomene zeigt auf ihre äußeren Beziehungen in der Vergangenheit, während die Bedingenden Aspekte auf ihr Interesse an äußeren Beziehungen in der Zukunft zeigen. Aber es sollte im Gedächtnis behalten werden, dass in beiden Fällen auch interne Beziehungen beteiligt sind, das heißt erreichte Bedingungen in der Gegenwart (die sich gegenseitig unterstützen, etc.)

3. Die mehrfache Aufzählung und das Arrangement in Gruppen kann uns helfen die Potentiale eines Faktors, einer Gruppe oder eines vollständigen Bewusstseinszustandes zu finden. Richtig, dieser Punkt ist im letzterwähnten, nämlich in den äußeren Beziehungen in der Zukunft eingeschlossen. Aber zur besonderen Betonung wird er hier separat erwähnt. Damit die dynamische Natur des Bewusstseins zu vollem Recht kommt, müssen nicht nur seine tatsächliche Funktion sondern auch seine innewohnenden Potentiale betrachtet werden. Insbesondere in der buddhistischen Psychologie, die komplett der praktischen Aufgabe der spirituellen Entwicklung dient, oder dienen sollte. Es ist dringend notwendig, nach den „Samen“, die in der gegebenen Situation eingebettet sind, zu suchen, das heißt zu beobachten, ob ein Geisteszustand über die Möglichkeit für Gutes und Besseres oder für Schlechtes und Schlechteres verfügt. Hier ein Beispiel: Eine wirkliche aber begrenzte Kontrolle durch die spirituellen Fähigkeiten deutet auf das Erhöhungspotential dieser Kontrolle hin; eine tatsächlicher aber schwacher Befreiungseinfluss, der durch einen Pfadfaktor ausgeübt wird, impliziert das Potential der Verstärkung seines befreienden Effektes. Außerdem bedeutet „Möglichkeit“ manchmal, dass sich der besondere Geisteszustand in die durch das Potential angezeigten Richtung bewegt. So kann man durch entsprechende Aufmerksamkeit auf das Potential zukünftige Entwicklungen vorhersehen und ihnen rechtzeitig helfen oder entgegentreten.

Diese und andere Überlegungen werden zeigen, dass die Ausarbeitung der Originalversion der Dhamma-Liste wie sie im *Dhammasaṅgaṇī* gegeben ist auf keinen Fall durch ihre Verdichtung in der *Visuddhimagga* und ihrer Systematisierung im *Abhidhammattha-Saṅgaha* überflüssig wird. Natürlich wird hier auch nicht das Gegenteil befürwortet, nämlich, dass diese späteren Versionen verworfen und dem Original vorgezogen werden sollten. Ihre Handlichkeit ist ein großer Vorteil und in vielen Fällen ist es ausreichend sie anstatt dem ausgearbeiteten Original zu benutzen. Diese späteren Versionen haben auch den wertvollen Beitrag geleistet die Zusatzfaktoren aufzunehmen. Auf der anderen Seite ist es bedauerlich, dass, soweit wir wissen, der Gebrauch der original kanonischen Liste vollständig durch die verdichtete Version in der späteren Abhidhamma-Literatur verdrängt wurde, und deshalb mehrere wichtige und fruchtbare Gedankengänge, die in den besonderen Eigenheiten der Originalversion, oder ihren Abweichungen angedeutet sind, nicht weiterentwickelt wurden. So gibt es zum Beispiel das Arrangement der Faktoren in Gruppen, das auf diesen Seiten betont wurde. Nachdem dieser Fakt in den späteren verdichteten Versionen der Liste quasi ausgelöscht wurde, sollte das Arrangement wieder auf seinen rechtmäßigen Platz gesetzt werden. Das Arrangement in Gruppen ist nicht nur relevant für thematische Details, sondern auch von großer allgemeiner methodologischer Relevanz. Durch das Gruppieren wurde ein synthetisches oder relationales Element in den vor allem analytischen *Dhammasaṅgaṇī* eingeführt. Er dient als Korrektiv und als ein ergänzendes Prinzip. Dies wird benötigt, da – wie schon am Anfang dieser Abhandlung gesagt wurde – ein zusammengesetztes Ding noch nicht ausreichend beschrieben wird, wenn nur sein Einzelteile aufgezählt werden ohne auf ihre internen und externen Beziehungen Rücksicht zu nehmen. Wenn Räder, Achsen, Motor, etc., einzeln auf den Boden gelegt werden, kann man diese Teile noch nicht Auto nennen. Nur wenn die

Teile des Ganzen in ihrer zweckmäßigen Kombination gezeigt werden, wenn nicht sogar bei ihrer tatsächlichen Arbeit, handeln wir mit Realitäten und nicht mit künstlichen Abstraktionen. In unserer analytischen Bemühung dürfen wir niemals die fundamentale, obwohl temporale „Einheit der Erfahrung“ vergessen, das heißt die internen Beziehungen und die größere „Einheit des kontinuierlichen Flusses“, das heißt die externen Beziehungen. Dies sollte nie von den Abhidhamma-Studierenden, vergessen werden.

Hier wurde nur ein bescheidener Anfang in der Untersuchung der bedeutenden Zusammenstellungen der analytischen und synthetischen Methoden in der buddhistischen Philosophie gemacht. Diese Seiten rufen zu weiterer Forschung in dieser Richtung auf. Auf jene, die beabsichtigen diese Arbeit gründlich machen zu wollen, wartet eine gewaltige zu leistende Vorarbeit, nämlich die abstrakten Formulierungen des *Paṭṭhāna* in zeitgemäße Ausdrücke zu konvertieren und indem konkrete Beispiele in einer ausreichend umfassenden Auswahl für die hier behandelten Beziehungen angegeben werden.

## V. Das Zeitproblem

### 1. Zeit und Bewusstsein

Die Formulierung des *Dhammasaṅgaṇī* – „Zu einer Zeit, wenn ...“ – weist auf eine enge Verbindung zwischen Zeit und Bewusstsein hin, die in einem im *Atthasālinī* zitierten Vers als eine gegenseitige Beziehung beschrieben wird:

Durch die Zeit beschreibt der Weise den Geist  
Und durch den Geist beschreibt er die Zeit,  
Um zu zeigen, das sich durch diese Definition  
Die Phänomene in Klassen ordnen.

*(Samaye niddisi cittaṃ cittena samayaṃ muni  
niyametvāna dīpetuṃ dhamme tattha pabhedato.)*

Der Zustand des Bewusstseins im ersten Teil des schematischen Satzes des *Dhammasaṅgaṇī* ist in seiner Existenz durch die Zeit sowohl begrenzt als auch beschrieben. Die Dauer dieser geistdefinierenden Zeitperiode wird umschrieben durch die Gleichzeitigkeit der mentalen Faktoren, die im zweiten Teil des Satzes aufgezählt werden („... zu dieser Zeit sind anwesend: Sinneneindruck ...“). Mit anderen Worten dauert ein Bewusstseinszustand so lange wie die Kombination seiner einzelnen Faktoren besteht. Dies repräsentiert die Begrenzung des Bewusstseins durch Zeit. Auch seine Beschreibung ist nur durch eine Zeitreferenz möglich, nämlich zur temporären Gleichzeitigkeit seiner einzelnen Faktoren. Umgekehrt bestimmen diese geistigen Faktoren – mit anderen Worten, die internen Beziehungen – die Zeit, indem sie das Maß der Zeiteinheit liefern, das nur aus der Dauer der temporären Faktorkombination besteht. Die Schlussfolgerung, die man aus dieser gegenseitigen Beziehung zwischen Zeit und Bewusstsein

ziehen kann, kann mit den Worten Bertrand Russels formuliert werden:

„... Wir können nicht das angeben, was man absolute Zeitpunkte nennen kann, sondern nur Zeitpunkte, die durch Ereignisse bestimmt werden. Wir können nicht auf die Zeit selbst zeigen, sondern nur auf ein Ereignis, dass zu dieser Zeit geschah.“<sup>61</sup>

Der Kommentator drückte dieselbe Idee aus, wenn er, beim Erläutern des Wortes *samaya* (was in unserer Übersetzung mit „Zeit“ wiedergegeben wurde), sagt:

„Chronologische Zeit, die durch diese oder jene Referenz (Ereignis) gekennzeichnet wird, ist nur ein konventioneller Ausdruck ... Da sie keine eigene Realität hat (d. h. dass sie in der Realität nicht gefunden werden kann), muss man sie als reines Konzept verstehen.“<sup>62</sup>

Gemäß dem Kommentar (*Asl* 57-61) drückt der Begriff *samaya* im Satz aus dem *Dhammasaṅgaṇī* fünf Bedeutungen aus:

1. Die Erste ist chronologische Zeit (*kālo = pavattikālo*, „Dauer“), die wir gerade diskutiert haben.
2. Zusammenwirken (*samavāya*) von Umständen, das heißt die Gesamtheit der Bedingungen (*paccaya-sāmaggī*), die für das Erscheinen des besonderen Bewusstseinszustandes erforderlich sind. Z. B. werden Sehfähigkeit, Sehobjekt, Licht, Aufmerksamkeit etc. für das Entstehen von Sehbewusstsein benötigt. Diese Bedeutung von *samaya* bezieht sich auf den

---

<sup>61</sup> Russell, *Our Knowledge of the External World*; S. 117.

<sup>62</sup> *Asl* 58: Taṃ taṃ upādāya paññatto kālo vohāramattako.... So pan'esa sabhāvato avijjamānattā paññattimattako evā ti veditabbo.

gegenwärtigen gegebenen Bewusstseinsmoment, das heißt auf seine koexistierenden Bedingungen.

3. Voraussetzung (*hetu*), das heißt die Kombination der Voraussetzungen, die im besonderen Fall wichtig sind. Z. B. sind Sehbewusstsein, die Sehfähigkeit und das Sehobjekt Bedingungen im Sinne von Vorherentstehen (*purejāta-paccaya*); Sehbewusstsein (*dassana*) ist mit der vorhergehenden Wahrnehmungsphase „anfängliche Aufmerksamkeit“ (*āvajjana*, „geistige Hinwendung“) im Sinne von unmittelbarer Nähe verbunden (*samanantara-paccaya*); für die späteren Phasen der visuellen Erfahrung ist das Sehbewusstsein eine Bedingung im Sinne von Veranlassung (*upanissaya*), Objekt (*ārammaṇa*), Vorherrschaft (*adhipati*), etc. Diese Bedeutung von *samaya* bezieht sich auf alle drei Zeitabteilungen. Die Zukunft ist gleichermaßen eingeschlossen, da jeder Bewusstseinszustand nicht nur bedingt ist, sondern selbst ein Bedingung für folgende Zustände ist.

4. Der rechte Moment (*khāṇa*) bezieht sich nur auf das heilsame Bewusstsein. Er bedeutet die rechte Gelegenheit für weitere heilsame Aktivitäten, für die der gegenwärtige heilsame Bewusstseinsmoment sie befähigt, sie zu induzieren, zu unterstützen und deren Startpunkt ist. Ob dieser „rechte Moment“ richtig genutzt wird, hängt von der Bewusstheit dieser Gelegenheit ab; wenn diese Bewusstheit abwesend ist gehen die dem Moment innewohnenden Möglichkeiten verloren. Diese Nebenbedeutung von *samaya* bezieht sich nur auf die Zukunft.

5. Ansammlung (*samūha*), das ist die momentane Gemeinschaft der einzelnen Bewusstseinsmomente, die „Konstellation“, die die psychologische Zeit bestimmt, so wie sich die Konstellation von *samaya* nur auf die Gegenwart bezieht.

Die Gleichzeitigkeit der geistigen Faktoren wie oben angegeben, ist keine statische Nebeneinanderstellung von unabhängigen Einheiten wie in einem Mosaik. Ihre Gleichzeitigkeit resultiert vielmehr aus verschiedenen Prozessen psychischer Momente, die sich temporär in der Zusammenstellung des gegenwärtigen Momentes treffen, sich teilweise gegenseitig überlappen, aber ohne vollständige Übereinstimmung, so wie es auch in der Natur keine wirklich identischen Dreiecke gibt.

Der Blick in die „vorangegangene Ereignisse“ und die weitere „Lebensgeschichte“ der Faktoren eines einzelnen Bewusstseinsmomentes werden uns zeigen, (1) dass die Gleichzeitigkeit dieser Faktoren als etwas flüssiges und nicht-statisches begriffen werden muss; (2) dass gleichzeitige Faktoren, insofern, dass sie variabel (nicht-konstant) sind, sich einander auf vollständig verschiedenen Stufen ihrer eigenen „Lebensgeschichte“ treffen: Einige Faktoren waren eventuell schon teil der vorhergehenden Momente, vergehen jedoch mit der Auflösung des gegenwärtigen Momentes; einige entstehen nur jetzt und erscheinen erst in zukünftigen Momenten wieder; und bei wieder anderen ist die Lebenszeit nur auf diesen Moment begrenzt. Solch eine Unterscheidung ist sicher bedeutsam, so wie es einen Unterschied macht, ob wir gewissen Leuten oder Ideen in der Jugend, der Reifephase oder dem Alter begegnen.

Die Tatsache, der Teilhabe an anderen Bewusstseinsmomenten, als ob sie über den gegenwärtigen Moment ausgebreitet oder dahinter ausgedehnt wäre, macht es zu einem schwierigen Netzwerk und zu einem geschlossenen organischen Gefüge in der Welt der Phänomene. Im Universum des Geistes gibt es keine „leeren Räume“, keine nichtverbundenen Ereignisse, obwohl die Verbindung oft sehr locker und weit weg sein kann. Auch wenn ein psychisches Ereignis in etwas völlig unerwartetem endet, entsteht es nicht aus dem Nichts, sondern ist mit einer vielleicht weit entfernten Vergangenheit verbunden, die Lücke wird durch

„unterbewusste“ geistige Prozesse geschlossen. Hier treffen wir wieder auf die „dritte Dimension“ des Geistes – seine „Tiefe“ bezüglich der Zeit auf die wir uns schon bezogen haben (Kap. II).

Ein Minimum an psychischer Kontinuität wird immer durch die sieben „Faktoren, die allen Bewusstseinszuständen gemein sind“, gegeben. Aber wir müssen im Geist auch die Nuancen oder das Element der Nuancen der sieben Faktoren behalten. In ihrer wiederholten Erscheinung und ihrer konkreten Manifestation sind sie weit davon entfernt identisch zu sein, sie sind tatsächlich sehr verschieden. Sie sind „allgemeine“ Faktoren, nur als Konzept zum Zwecke der methodischen Ausführung zusammengefasst, obwohl sie genug (relative) Identität besitzen, um die Kontinuität des geistigen Prozesses aufrechtzuerhalten. Auch bezüglich der schon erwähnten Verbindung mit einem unerwarteten Ereignis und seinen Bedingungen aus der Vergangenheit, dürfen wir nicht das Element der Nuance vergessen. Wenn wir dies in Betracht ziehen, sprechen wir bewusst von einem Ereignis, das mit einem vergangenen Ereignis verbunden ist, nicht von einem das von ihm verursacht wurde, was nur in bestimmten Fällen so ist. Sonst würden wir einen vollständigen Determinismus haben, der zu einer statischen Weltsicht führt. Obwohl es genaugenommen keine vollständig neuen Ereignisse im materiellen und mentalen Universum gibt, gibt es auch keine voll identische Wiederholung. Die Wahrheit ist in der Mitte, das heißt im mittleren Pfad des abhängigen Entstehens:

„Diese zwei Extreme hat der Erhabene vermieden und hat den mittleren Pfad (*majjhena dhamma*) aufgezeigt, der besagt: „Mit Unwissenheit als Bedingung entstehen die Kamma-Formationen“ (*SN II 20*)

Das heißt der mittlere Weg des Buddha erscheint hier als Gesetz der Bedingtheit – als Fakt der Korrelation, das ist es, was es wirklich bedeutet wenn wir, ein bisschen vage, von Kontinuität

sprechen. Es ist eigentlich die in den Bedingungen innewohnende Energie (*paccaya-satti*), die das erzeugt, was wir Kontinuität oder Kontinuum nennen.

Kontinuität herbeizuführen ist eine bekannte Funktion des Bewusstseins und das war schon im *Atthasālinī* bekannt. Zwischen den traditionellen Definitionskategorien wird die Manifestation (*paccupaṭṭāna*) des Bewusstseins „Verbinden“ (*sandahana*) genannt, die folgendermaßen erläutert wird:

„Bewusstsein präsentiert sich selbst als ‚verbindend,‘ da wenn irgendein späterer Bewusstseinszustand entsteht, er sofort dem vorausgegangenen Zustandes nachfolgt; deshalb ist ‚Verbinden‘ seine Manifestation.“<sup>63</sup>

Das bedeutet, dass jeder Bewusstseinszustand „offen“ sowohl für die Vergangenheit als auch für die Zukunft ist: Er hat ein „Tiefe“ in der Zeit. Obwohl ein Bewusstseinsmoment keine festen Grenzen hat, fehlt ihm trotzdem keine Einzigartigkeit – in der selben Art und Weise, wenn durch verschiedene vielfarbige sich überschneidende Lichtstrahlen eine charakteristische Farbmischung entsteht; aber ihre Nuance wird sich sofort ändern, wenn sich auch nur einer dieser Lichtstrahlen wegbewegt oder seine Intensität ändert. Ähnlich ist es, wenn eine Änderung der Richtung oder Intensität in der Zusammenstellung des Bewusstseinszustandes auftritt, die „Farbe“ des folgenden geistigen Zustandes wird dann unterschiedlich sein. Weg von der abschweifenden vergangenen und zukünftigen „Lebensgeschichte“ einer einzelnen Bewusstseinskomponente,

---

<sup>63</sup> *Asl* 112. Dies gilt auch für *bhavaṅga*, das Lebenskontinuum. Das Wort *aṅga* in der Zusammensetzung *bhavaṅga* wird normalerweise in den Kommentaren durch *kāraṇa* „Ursache“ erklärt; folglich würde der gesamte Begriff buchstäblich „Ursache (oder Bedingung) der (kontinuierlichen) Existenz bedeuten.“ Wir würden aber empfehlen, dass *aṅga* hier auch die alternative Bedeutung von „Verbindung“ hat, und daher *bhavaṅga* „Verbindung der Existenz“ bedeutet.

auch im Falle ihrer Überschneidung, das heißt im gegebenen Bewusstseinsmoment, gibt es keine bewegungslose Stabilität oder Selbstidentität. Ein einzelner Moment geht durch drei Phasen: (1) die entstehende (*uppāda*) oder werdenden Phase; (2) die (relative) Stabilität (*gṛhīti*) oder Zustand der Weiterführung, der als Kulminationspunkt des bezüglichen Prozesses oder als der Punkt mit der engsten Verbindung der geistigen Faktoren in der temporären Kombination verstanden werden kann; (3) die allmähliche Auflösung (*bhaṅga*) der Kombination. Mit anderen Worten, diese drei Phasen repräsentieren die näherkommende und verschwindende Bewegung in der gegenseitigen Beziehung der geistigen Begleitfaktoren. Dies korrespondiert mit den Veränderungen, die in dieser größeren vorübergehenden Kombination, die „Persönlichkeit“ genannt wird, erscheinen und in der noch größeren der der Gesellschaft, wo ein ähnlicher Rhythmus beobachtet werden kann. Wir sprachen davon vorher als alternierenden Prozess der Assimilation und der Dissimilation.

Hier in diesem Zusammenhang ist es unser Ziel lediglich das erste Statement des oben zitierten kommentariellen Verses zu erläutern: „Durch Zeit beschreibt der Weise den Geist ...“ Wir bekamen heraus, dass diese Meinungsäußerung eine zweifache Bedeutung hat: erstens ein Bewusstseinsmoment wird in seiner Dauer durch die Gleichzeitigkeit seiner Begleitfaktoren begrenzt und nur durch diese Gleichzeitigkeit der Faktoren kann davon eine Beschreibung gegeben werden; zweitens ein Bewusstseinsmoment, in seiner vollen Bedeutung mit all seinen Implikationen, kann nur mit Begriffen von Zeit erklärt werden und durch den Bezug auf alle drei Zeitabteilungen, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Durch die bedingte Natur des Bewusstseins ist kein geistiger Zustand selbsterklärend.

Die zweite Zeile des Verses sagt: „Und durch den Geist beschreibt (er) die Zeit.“ Das bedeutet, dass die Zeit, die im zweiten Teil des Satzes erwähnt wird (d. h., die Dauer der

geistigen Faktoren in ihrer momentanen Kombination) sich auf den Bewusstseinszustand wie er im ersten Teil des Satzes klassifiziert und dadurch beschrieben wird, bezieht. Hier wird Zeit durch Bezug auf Bewusstsein gekennzeichnet (*upādāya paññatto kālo*). Aber weit entfernt von der Kennzeichnung und Beschreibung eines besonderen Zeitabschnittes mit Begriffen wie Bewusstsein, kann Zeit im Allgemeinen nur als bewusstes Erfahren von ihr begriffen werden. Dieser subjektive oder besser psychologische Charakter der Zeit wird besonders deutlich, wenn die Zeit entweder sehr langsam oder sehr schnell zu vergehen scheint: langsam in einem geistigen Zustand von Langeweile oder Hoffnung, schnell bei interessanter Aktivität oder Vertiefung. Andere Beispiele des entscheidenden Einflusses des psychologischen Faktors bei der Zeiterfahrung ist die Zeitkontraktion in Träumen als auch der blitzartige Rückblick auf das gesamte Leben, wenn man dem Tod gegenübersteht. Es ist auch klar erkennbar, dass es eine unterschiedliche Zeiterfahrung und Zeitbewertung im Leben einer Eintagsfliege, eines Hundes, eines Menschen und einer zweihundert Jahre alten Schildkröte gibt. Für ein Insektenleben, das nur einen Tag währt, wird der Morgen, der Mittag und der Abend eines Tages dieselbe Signifikanz haben wie die Kindheit, die Reifephase und das Alter für uns. Jede Kreatur wird am Ende ihrer Lebensspanne fühlen, dass sie ein volles Leben gelebt hat, unabhängig von der Zahl der hypothetisch „objektiven“ Zeiteinheiten. William James sagt:

Wir haben allen Grund anzunehmen, dass die Lebewesen vermutlich enorm in der Dauer, die sie intuitiv fühlen abweichen ...<sup>64</sup>

Wir können vorläufig sagen, dass die Zeitbewertung oder die Zeiterfahrung von der Intensität des Bewusstseins und der Lebensspanne abhängt, der Erste ist der mehr „subjektive“ und

---

<sup>64</sup> William James, *The Principles of Psychology* (New York: Henry Holt and Company, 1890), S. 639.

der Andere der mehr „objektive“ Faktor. Dies zeigt erneut die Verflechtung dieser zwei Kräfte – die Subjektivierung und die Objektivierung – in jedem Lebensaspekt, die wir früher, durch die internen und externen Bedingungen, die in jedem Bewusstseinsmoment anwesend sind, schon veranschaulichten.

Diese Beispiele des psychologischen Charakters der Zeit weisen darauf hin, dass es verschiedene Zeitebenen gibt, die mit verschiedenen Bewusstseinsstufen korrespondieren. Ein paar vorläufige Bemerkungen darüber, werden im nächsten Abschnitt gegeben.

## 2. Zeitebenen

Man ist heute der Ansicht, dass eine Ereignisserie ihre eigene Zeitordnung hat und es schwierig ist die eine mit der anderen zu verbinden, da es keine allgemeine Standardzeit gibt.

– Sir James Jeans, *Das geheimnisvolle Universum*

Durch das, was im letzten Kapitel gesagt wurde, sieht es so aus, als ob die buddhistische Lehre der Relativität der Zeit nicht nur darauf begrenzt ist, dass Zeit ein Beziehungskonzept der inneren untrennbaren und verbundenen Ereignisse ist. Durch Schlussfolgerung können wir vermuten, dass die buddhistische Philosophie auch verschiedene Zeitebenen annimmt, obwohl sie als solche nicht erwähnt werden. Dies stellt die Relativität der Zeit auf eine breitere Grundlage.

Jede Phase oder jeder Aspekt irgendeines Lebensprozesses hat die innewohnende Möglichkeit der Zunahme oder Abnahme seiner veränderbaren Stärke, die sich weit hinter den Horizont des aktuellen Beobachtungspunktes erstreckt. Die Wissenschaft hat

gezeigt, dass es Schall- und Lichtwellen jenseits unserer Wahrnehmungsmöglichkeit gibt, die man durch Deduktion oder Experimente, mittels Geräten, die sensitiver als unser menschliches Empfindungsvermögen sind, ermitteln kann. Genauso brauchen wir nicht annehmen, dass Zeit auf den Radius der Zeiterfahrung des Menschen begrenzt ist und dass es dort keine Zunahme oder Abnahme seiner Intensität gibt. Es gibt gewisse Zeitebenen unter und über der des durchschnittlichen menschlichen Bewusstseinsbereichs, die entweder durch deduktive Methoden erschlossen oder tatsächlich in einer experimentellen Situation einer Meditationspraxis, in der der Bereich der Sensitivität des durchschnittlichen Bewusstseins wesentlich größer werden kann, erfahren werden können. In der buddhistischen Pāli-Literatur haben wir nur zwei deutliche Hinweise zu verschiedenen Zeitebenen gefunden und diese sind Extremfälle unter und über der durchschnittlichen Zeiterfahrung. Die Tatsache, dass wir nur Extremfälle fanden, könnte zufällig sein und unserem noch unvollständigen Überblick über die Schriften zugeschrieben werden, oder es kann dadurch erklärt werden, dass die Unterscheidung der Zeitebenen in solchen Extremfällen offensichtlicher ist und nicht vernachlässigt werden kann, wenn man die zugehörigen Phänomene untersucht.

Die zwei Fälle sind: (1) Materie und (2) der meditative Erlöschungszustand (*nirodha-samāpatti*)

### **Materie**

In der postkanonischen Abhidhamma-Literatur wird gesagt, dass die Dauer einer materiellen Erscheinung gleich der von 16 Bewusstseinsmomenten ist. Mit anderen Worten, eine materielle Zeiteinheit gleicht 16 mentalen Zeiteinheiten des durchschnittlichen menschlichen Bewusstseins. Die Zahl „16“ sollte nicht als definitives Zeitmaß angesehen werden. Auch die Einheit eines Bewusstseinsmomentes wird metaphorisch als der

„millionste Teil eines Blitzes“ definiert. Es ist nur das Verhältnis von 1:16 – eine Vergleichsbeziehung – die hier ausgedrückt wird. Auf die gleiche Weise wurde ein kompletter Sinnestorvorgang (*pañcadvāravīthi*) hypothetisch mit einer Dauer von 16 Momenten festgelegt,<sup>65</sup> um die verhältnismäßige Dauer einzelner Phasen dieses Prozesses festzusetzen; z. B. besetzt Impulsion (*javana*, Reaktion) sieben von diesen 16. Die relative Dauer der materiellen Einheit wurde als gleich der eines vollständigen Sinnestorvorganges, das heißt 16 Momente, festgelegt. Die Wahl der Zahl „16“ mag durch die Tatsache beeinflusst sein, dass diese Zahl in Indien eine sehr populäre Maßeinheit von Raum Zeit etc. war (und ist), die oft metaphorisch benutzt wurde.<sup>66</sup> Ein Westler mit seinem Dezimalsystem hätte vielleicht „zehn“ als Anfang für die aufzuteilenden proportionalen Werte gewählt. Durch das Verhältnis 1:16 eine Schätzung der relativen Geschwindigkeit der körperlichen und geistigen Prozesse wird vorgegeben, dass die ersteren beträchtlich langsamer als die letzteren sind. Der Kommentar zum *Vibhaṅga* sagt:

„In den körperlichen Dingen ist die Veränderung schwer und das verschwinden langsam; in geistigen Dingen ist die Veränderung leicht und das Verschwinden schnell.“<sup>67</sup>

Auf diese Weise den Zeithrhythmus der körperlichen Dinge zu umschreiben, wird (1) durch das zweite niedergelegte Prinzip in dem kommentariellen Vers gerechtfertigt, „Und durch den Geist

---

<sup>65</sup> Indem wir den vorhergehenden Moment beiseite lassen, während dem das Objekt, ohne Wahrgenommen zu werden, existiert, also nicht richtig zum Prozess selbst gehört.

<sup>66</sup> Siehe z.B. die gutbekannte Passage im *Itivuttaka* (Nr. 27): " Genauso wie das Licht der Sterne in seiner Intensität nicht dem sechzehnten Teil des Mondes entspricht, so sind all die verdienstvollen Taten, die die Grundlage (der Wiedergeburt) formen, nicht soviel Wert wie der sechzehnte Teil der gemütslösenden Liebe.“

<sup>67</sup> *VibhA* 25: Rūpaṃ garupariṇāmaṃ dandhanirodhaṃ, arūpaṃ lahupariṇāmaṃ khippanirodhaṃ.

beschreibt (er) die Zeit;“ und (2) durch die nahe Verbindung zwischen Zeit und Bewusstsein, die mit der Verbindung zwischen Raum und Materie korrespondiert. Aber es gibt noch einen dritten wichtigen zu erinnernden Punkt wenn materielle Prozesse mit mentalen verbunden oder erklärt werden: Es ist eine fundamentale Idee der buddhistischen Philosophie, dass Materie nicht ohne ein kammisches Bewusstsein, dass in einer materiellen Welt zu leben wünscht, existieren kann:

„Wenn es , Ananda, kein Reifen des Kammās in der Sinnensphäre gäbe, könnte sinnliche Existenz entstehen?“ – „Sicherlich nicht, Herr“ (AN I 223).

Natürlich darf dies nicht so gesehen werden, dass dies auf eine idealistische Vorstellung deutet; weil Geist wie alle zusammengesetzten Dinge, ein bedingtes Phänomen ist und nicht als alleinige Ursache gesehen werden kann, ob es nun aus Materie oder sonst etwas ist. Aber indem wir die beiden extremen Überzeugungen des Vorranges von Materie oder des Vorranges des Geistes vermeiden, können wir sagen, dass Materie und Geist Manifestationen von kammischer Energie mit abweichender Entfernung von der Energiequelle, sind. Wir können es auch so ausdrücken: Dass um das Zentrum der kammischen Energiequelle herum mehrere äußere Kreise sind. Am nächsten zum Zentrum müssen wir uns die Kamma-Resultate richtig (*vipāka*) vorstellen, bei denen es sich nur um geistige Zustände handelt. Als nächstes kommt der Kreis solcher Materie, die direkt durch *kamma* (*kammaja-* oder *kamma-samuṭṭhāna*) produziert wird und nur eine Abteilung der Materie darstellt. Danach kommen Materiearten, die durch Bewusstsein (*cittasamuṭṭhāna*), durch Nahrung (*āhārasamuṭṭhāna*) und durch physikalische Einflüsse wie Temperatur (*utusamuṭṭhāna*) erzeugt werden.<sup>68</sup> Auch die Letzteren, obwohl sie am weitesten vom Zentrum

---

<sup>68</sup> Dies ist eine Anspielung auf Vorstellung des Abhidhamma der vier Ursachen für körperliche Phänomene; siehe CMA 246-52.

entfernt sind, müssen noch mit der kammischen Kraft verbunden angenommen werden.

Obwohl der Rhythmus der Materie so viel langsamer als der des Geistes ist, ist die Lebensdauer einer einzelnen Materieeinheit kaum innerhalb der Reichweite unserer direkten Wahrnehmung. Dasselbe gilt auch für die Geisteinheit. Trotzdem ist es infolge der Zunahme der Dauer, dass solche Kontinua von anorganischer Materie wie sie direkt wahrnehmbar sind, einen Eindruck relativer Konstanz produzieren. Und dieser Eindruck von Konstanz, verbunden mit der innewohnenden menschlichen Sehnsucht nach Permanenz, erlaubt nicht nur den dichterischen Geistern, die so empfindlich auf die Flüchtigkeit der kurzlebigen Dinge reagieren, eine Möglichkeit der Linderung zu finden, indem sie in der Betrachtung der „ewigen Berge“ ruhen, sondern ist auch für die Theorien über den Vorrang der Materie und dem Glauben an eine objektive und permanente materielle Welt verantwortlich. Die Wahrscheinlichkeit, dass diese unsere Erde noch existiert könnte, lange nachdem all das menschliche, tierische und pflanzliche Lebe verschunden ist, ist nur zu einem gewissen Grad, aber nicht in der Essenz, verschieden von solch offenkundigen Fakten wie, das das Werk den Schaffenden überleben könnte oder ein Effekt seine Ursache etc.

### **Die Erreichung des Erlöschungszustandes**

Da Materie auf einer Zeitstufe existiert oder besser sich in einem Zeitrhythmus langsamer als der Geist ändert und vergleichbar mit dem infraroten Ende des Spektrums ist, gibt es auch Vibrationen, die mit den ultravioletten Strahlen korrespondieren und die so komplett jenseits des durchschnittlichen menschlichen Bewusstseins liegen, dass von ihnen in der buddhistischen Psychologie meditativer Erfahrung nur in Begriffen der Negation und des Ausschlusses ähnlich wie von *Nibbāna* gesprochen wird. Wir beziehen uns hier auf die meditative Erreichung des

Erlöschungszustandes (*nirodha-samāpatti*) einen Ausdruck, der den zeitweilige Stillstand von Wahrnehmung und Gefühl (*sañña-vedayita-nirodha*) bezeichnet. Es gibt auch graduelle Übergänge zu diesem sehr abstrakten Ultrabewusstseinszustand. Genauso wie es sie zwischen allen Punkten in der Runde des *samsāra* gibt. Diese vier Übergänge sind die vier formlosen Vertiefungen (*arūpa*). Hier ist die Rate der mentalen Vibrationen schon so erhöht, dass der Kontakt mit der Welt der Materie und seinem speziellen Zeitrhythmus unterbrochen ist. Diese zeitweilige Aufhebung kann entweder in der kurzen Periode der meditativen Vertiefung im Falle eines menschlichen Meditierenden stattfinden, oder in einer unvorstellbar langen Lebensspanne im Falle einer Geburt in den formlosen Welten (*arūpaloka*).

In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass, was jetzt eine außergewöhnliche meditative Erfahrung ist, ein normaler Zustand in einer neuen Existenz werden kann, wenn die Affinität mit der Erfahrung stark genug ist. Irgendein peripheres Ereignis kann zum Zentrum werden und die Ausnahme einer Regel eines Lebens in einer höheren oder tieferen Regel bilden. Die Gebiete der *samsārischen* Sphären haben fließende Grenzen. „Benachbarte Sphären können weit überlappen. Menschliches Leben z. B. ist in gewisser Hinsicht durch Gesetze, die im Zusammenhang mit dem Gebiet der Materie und der pflanzlichen und Tierwelt stehen, geregelt. Der menschliche Geist fordert die geordnete Gezeitenbewegung zwischen der Spitze seiner anstrengenden Tagesaktivitäten und seines Absinkens in das Unterbewusstsein des Schlafes. Die gegenseitige Durchdringung von höheren Regionen, die das durchschnittliche menschliche Bewusstsein übertreffen sind weniger umfassend und viel seltener. Es gibt in der Tat einige Kontakte mit Gebieten höherer Spiritualität und intensiveren Bewusstseins, in der Meditation, religiöser Inspiration, künstlerischer Intuition, etc; aber ihnen folgt nur zu schnell ein Rückfall in den relativen Stumpfsinn des Alltagsbewusstseins.

So gibt es zuerst eine wirkliche und regelmäßige gegenseitige Durchdringung von tieferen Sphären, eingeschlossen ihre verschiedenen Zeitstufen; und zweitens gibt es das Potential der seltenen Kontakte mit höheren Existenz- und Zeitebenen, die sich bis zu den vier formlosen Vertiefungen erstrecken können. Die letzte von ihnen (die von der Erreichung des Erlöschungszustandes gefolgt werden kann) wird *nevasaññānāsaññāyatana* genannt, „die Sphäre von Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung“ („Der letzten Grenze der Wahrnehmung“, Anagarika Govinda). Die zweifache Verneinung im Namen dieses meditativen Zustandes muss so verstanden werden, als wenn sie sich nicht nur auf die Funktion der Wahrnehmung sondern auf alle Bewusstseinskomponenten bezieht. Hier hat Bewusstsein solch eine feine Stufe erreicht, dass auch der Name „Bewusstsein“ nicht mehr besonders angemessen ist und nur beibehalten wird, da es noch einen Rückstand von verfeinerten geistigen Aktivitäten gibt, die auf das abstrakteste und feinste vorstellbare Objekt gerichtet sind: Die zuvor erreichte Erfahrung des Gebietes der Nichtsheit, die dieser Erreichungsstufe vorangeht. Hier ist die Spannung zwischen Subjekt und Objekt auf natürliche Weise so äußerst gering, dass all das, was wir Bewusstsein und Zeit nennen an einem Punkt des vollständigen Verschwindens ist. Bewusstsein bedeutet in Wahrheit sich eines Objektes Bewusst zu sein und „Zeiterfahrung“ bedeutet sich der relativen Bewegungen der subjektiven und objektiven Aspekte des Wahrnehmungsprozesses bewusst zu sein.

Der Grenzbereich von Bewusstsein und Zeit, der in diesen vier formlosen Vertiefungen erreicht wird, wird durch die *Erreichung des Erlöschungszustandes* überschritten. Dies wird durch den Ausschluss dieses meditativen Zustandes (1) von der normalen Zeitordnung der nachträglichen geistigen Zustände und (2) durch die Systematisierung aller „Dinge“ im *Dhammasaṅgaṇī*

eindringlich ausgedrückt. Der erste Punkt Ausschluss von der normalen Zeitordnung, wird im *Paṭṭhāna* (*Pañha-Vāra* §§4, 5) auf folgende Weise ausgedrückt:

„Nach dem Austreten aus der Erreichung des Erlöschungszustandes, ist der (zuvor erhaltene) heilsame Zustand der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung eine Bedingung für die Erreichung der Frucht (eines Nichtwiederkehrers oder Arahanth) in Bezug auf Dichtheit oder Angrenzung (*anantara-* oder *samanantara-paccaya*).“

Wenn die Zeitbeziehung dieser zwei verschiedenen Zustände als ein einzelner einer unmittelbaren Folge gesehen wird, bedeutet dies, dass die dazwischengreifende Erreichung des Erlöschungszustandes nicht gezählt wird. Die klar zu ziehende Schlussfolgerung ist, dass der Zustand der Erlöschung vermutlich auf einer völlig anderen Zeitstufe stattfindet.

Zum zweiten Punkt, des Ausschlusses von der „Aufzählung der Dinge“, lesen wir im *Atthasālinī* (S. 346):

„Es wurde betont, dass diese Triade (die, der heilsamen, unheilsamen und indifferenten Erfahrung) nicht die folgenden Stadien enthält: die drei Daseinsmerkmale, die drei Konzepte, der Raum nach der Beseitigung des *Kasiṇa*, leerer Raum, das Objekt des Bewusstseins des Nichtsheitgebietes (das ist der leere Aspekt des Bewusstseins des unendlichen Raumes) und die Erreichung des Erlöschungszustandes.

Der *Mūlaṭṭhā* bemerkt, dass all dies ausgeschlossen wird, da es keine „realen Dinge“ (*sabhāvadhamma*) seien:

„Es gibt kein reales Ding, das nicht in der Triade des heilsamen etc. enthalten ist.“ (S. 160)

Darüberhinaus bemerkt die Visuddhimagga (S. 709):

„Die Erreichung des Erlöschungszustandes kann weder bedingt oder unbedingt (*saṅkhata-asāṅkhata*) noch weltlich oder überweltlich (*lokiya-lokkuttara*) genannt werden. Warum Nicht? Weil sie nicht als eine reale Entität existiert (*sabbhāvato natthitāya*). Aber da der Meditierende da hineingeht, wird er ‚erzeugt‘ (*nipphanna*) und nicht ‚unerzeugt‘ (*anipphanna*) genannt.“

Wenn in der obigen Passage der Erreichung des Erlöschungszustandes die Qualität eines „realen Dinges“ abgesprochen wird, bedeutet das sicher nicht, dass dieser Zustand „unreal“ im Sinne einer Halluzination oder eines Hirngespinnstes der Einbildung ist. Wir sollten deshalb besser davon sprechen als etwas „anders reales“, da all die Daten unserer Realitätserfahrung und auch die der feinsten Vertiefungszustände in diesem Zustand abwesend sind. Auf dieselbe Weise kann man sagen, dass *Nibbāna* keine Existenz in Bezug auf die Khanda-Welt hat, aber wenn wir seine Realität abstreiten, würden wir in den Fehler der Vernichtungsansicht (*ucchedadiṭṭhi*) fallen.

In diesem Kontext war es nur unser Ziel zu betonen, dass die buddhistische Psychologie der meditativen Erfahrung von einer Zeitstufe weiß, die unsere eigene so weit hinter uns lässt, dass davon nur mittels eines paradoxen Aussage gesprochen werden kann, nämlich, durch eine Zuweisung wie auch der Aufhebung von sieben Tagen unseres eigenen Zeitplanes.

### 3. Das Konzept der Gegenwart im *Abhidhamma*

#### Die Tiefe der Zeitdimension

Wir haben schon früher beobachtet (Kap. II) wie buddhistische Psychologie nicht plötzlich steif anhält und sich daraus „zweidimensionale“ Zeitkonzepte insbesondere von der Gegenwart durch Analyse ergeben. Obwohl seine Beziehungsphilosophie eine synthetische Methode ist, fügt der *Abhidhamma* die dritte Dimension der „Zeittiefe“ dazu. Wenn die Gegenwart allein der analytischen Behandlung zugeordnet wird, tendiert sie dazu ein belangloser Punkt zwischen Vergangenheit und Zukunft zu werden mit einer schwer zu fassenden fast illusorischer Natur. Aber wenn die Tiefendimension hinzugefügt wird, wird sie mit den aus der Vergangenheit abgeleiteten Energien geladen und mit einer signifikante Ausbreitung in die Zukunft versehen – beides in sich ändernden Graden, angefangen von sehr schwachen Verbindungen bis zu festgelegten bestimmten Reihen, die jedoch auf ein paar wenige Fälle begrenzt sind.<sup>69</sup> Um diese dynamische Sicht der Zeit auszudrücken, werden spezielle Begriffe jenseits der konventionellen und deshalb zu statischen Konzepte der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft benötigt. Wir sind der Meinung, dass es diesem Zweck diene, dass die „Triade der Dinge aufgestiegen, nicht aufgestiegen und im Aufsteigen begriffen“ (*uppannā, anuppannā, uppādino dhammā*) im *Dhammasaṅgaṇī* (bei §§1035-37) aufgenommen wurde und das

---

<sup>69</sup> Auf der positiven Seite ist für die, die die vier Erwachungsstufen erreicht haben, die Zukunft klar vorherbestimmt: Dem Stromeingetretene wird versichert, dass er die letztendliche Befreiung in höchstens sieben weiteren Wiedergeburten, keine unter der menschlichen Stufe, erreicht, dem Einmalwiederkehrer in einer Wiedergeburt in der Sinnessphäre, dem Nichtwiederkehrer in einer Geburt in der Formsphäre und der *arahant* wird niemals wiedergeboren. Auf der negativen Seite sind die, die die "fünf abscheulichen Verbrechen" (Vatermord, Muttermord, etc.) begehen, oder sich an moralisch schädliche falsche Ansichten gewöhnen, daran gebunden in den elenden Sphären wiedergeboren zu werden.

die kommentariellen vier Kategorien von *uppannā* geschaffen wurden, was später behandelt wird

Aber die „Triade der aufgestiegenen Dinge“ war nicht dazu gedacht die „Triade der Dinge Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ zu ersetzen, die im *Dhammasaṅgaṇī* (§§1038-40) verbleibt. Die letztere hat ihre eigene Bedeutung in den viel häufigeren Fällen wenn es nötig ist zwischen den drei Zeitperioden und den in ihnen existierenden Objekten zu unterscheiden. Auch als Korrektiv gegenüber gegenteiligen Extremem wird diese Triade benötigt, um auf die (relative) Differenzierung der drei Zeitperioden zu bestehen und den Tendenzen sie vollkommen zu entwerten entgegenzutreten. Diese Tendenzen (genau wie ihr Gegenteil) erscheint immer wieder in der Geschichte der Philosophie und die folgenden hervorgehobenen Buddha-Worte mögen gegen ähnlich Zeitgenössische Ideen gerichtet worden sein:

„Mönche, es gibt drei unverwechselbare Bezeichnungen, Ausdrücke und Benennungen. Sie sind unverwechselbar zuvor, jetzt unverwechselbar und können nicht verwechselt werden: Sie werden nicht von den Weisen, den Asketen und Brahmanen verworfen. Welche drei? Für solch Körperlichkeit (Gefühl, etc.) die vorbei sind, vergangen sind und sich geändert haben ist „es ist gewesen“ hier die (richtige) Äußerung, der Gebrauch, die Benennung. Die Äußerung „es ist“ trifft darauf nicht zu, die Äußerung „es wird sein“ trifft darauf nicht zu (*SN III 71-72*)<sup>70</sup>

Innerhalb der buddhistischen Gemeinde kam der philosophische Trend die Unterschiede zwischen den drei Zeitperioden zu

---

<sup>70</sup> Ähnlich geht das Sutta weiter: „Es ist“ ist die angemessene Bezeichnung für gegenwärtige Dinge, nicht „es ist gewesen“ oder „es wird sein“; und „es wird sein“ ist die angemessene Bezeichnung für zukünftige Dinge nicht „es ist gewesen“ oder „es ist.“

entwerten unter den *Sarvāstivādins* besonders voran, da sie meinten, dass *dharmas* (die als letztendliche unveränderbare Elemente der Existenz begriffen wurden) durch alle drei Zeitperioden hindurch bestehen und dass Dinge, die in diesen drei Zeitperioden erscheinen nur konventionelle Gültigkeit haben. Diese Ideen widersprechen klar zwei Grundkonzepten der buddhistischen Lehre, nämlich der Unbeständigkeit und der Substanzlosigkeit. Angesichts solcher Konsequenzen ist es deshalb dringend notwendig den relativen Unterschied der Zeit, der sich durch die Tatsache der Veränderung oder Unbeständigkeit zeigt, nicht zu vergessen. Indem wir das Prinzip der zweifachen Methode beachten, betonen wir diesen ergänzenden Aspekt genau hier, bevor wir fortfahren die anderen vernachlässigteren Aspekte der Beziehungen zwischen den drei Zeitperioden, in denen die gegenseitige Durchdringung teilweise wichtig ist, zu behandeln.

Bevor wir den Ausdruck *uppanna*, der in diesem Zusammenhang besonders relevant ist, behandeln, sollten wir kurz die drei Bedeutungen des Begriffes *pacuppanna* „Gegenwart“ erwähnen.<sup>71</sup> Diese drei Arten der „Gegenwart“ werden in der Reihenfolge ihrer ansteigenden Dauer gegeben:

1. Die „momentane Gegenwart“ (*khana-pacuppanna*) erstreckt sich nur über die drei Phasen eines einzelnen Bewusstseinsmomentes: Dies muss als Gegenwart im strengen Sinne betrachtet werden, obwohl sie nicht tatsächlich wahrnehmbar ist.
2. Die „serielle Gegenwart“ (*santati-pacuppanna*) fasst eine Reihe oder ein Kontinuum (*santati*) von Momenten zusammen. Der *Atthasālinī* zeichnet die von zwei Schulen gemachten Definitionen auf. Die Erste (die Rezitierer der *Majjhima Nikāya*)

---

<sup>71</sup> Diese Diskussion basiert auf *Asl* 420 und der vergleichbaren Passage in *Vism* 431.

sagt, dass sie für ein oder zwei Kontinua (*santati*), die durch Beispiele wie die benötigte Zeit für das Sichtbarwerden von Dingen nach einer abrupten Änderung von Tageslicht zu einem dunklen Raum oder umgekehrt, definiert werden, andauert. Die zweite geistige Richtung (die Rezipienten der *Samyutta Nikāya*) unterscheiden materielle und geistige Kontinua. Die Ersteren werden durch die Obenerwähnten und andere Beispiele erklärt. Die Letzteren durch die Dauer von zwei oder drei Prozessen der Impulsion (*javanavīthi*), das heißt durch zwei oder drei Prozesse kompletter Wahrnehmung, die jede 16 Momente dauert. Wir sollten zögern tatsächliche Wahrnehmbarkeit der Dauer von zwei oder drei Prozessen zuzuschreiben, obwohl auf der anderen Seite die vorherigen Beispiele eine Dauer andeuten, die ein bisschen zu lang für die Idee einer „Gegenwart“ ist. Trotzdem müssen wir annehmen, dass es beabsichtigt ist, dass sich die zweite Bedeutung, die „serielle Gegenwart“ auf die tatsächliche Erfahrung des „Jetzt“ beziehen soll.

3. Die dritte Bedeutung steht allein: Es ist die Gegenwart bezüglich der gegenwärtigen Lebensperiode oder des gegenwärtigen Geburtsprozesses (*addha-paccuppanna*).

### **Die vierfache Bedeutung von Aufgestiegen**

Wir wenden uns nun dem Begriff *uppanna* „aufgestiegen“ zu, für den vier Bedeutungen existieren.<sup>72</sup>

1. *Vattamān'uppana*, das heißt gegenwärtig oder tatsächlich aufgestiegen. *Uppana* ist grammatikalisch ein Partizip der Vergangenheit und kann hier auch in der Bedeutung von „Gegenwart“ für die *vattamāna* der grammatikalische Ausdruck ist, gesehen werden. Es ist identisch mit der „momentanen Gegenwart“ (*khāṇa-paccuppanna*; siehe oben).

---

<sup>72</sup> In *Asl* 66 und der vergleichbaren Passage in *Vism* 687.

2. *Bhūtāpagat'uppana*, das heißt „aufgestiegen“ im Sinne von „gegangen, nachdem es gerade gewesen ist“. Der *Atthasālinī* und der *Mūlatīkā* umschreiben den ersten Teil dieser Komponenten (*bhūtā*) durch *anubhavitvā*, „gerade erfahren haben“ und alternativ durch *bhavitā*, „ist gerade gewesen“. Im ersten Fall wird es wie folgt erläutert:

„Durch Gier etc., oder ihre Gegensätze, erfährt unheilsames oder heilsames *kamma* den Geschmack des Objektes (*ārammaṇarasam anubhavati*).“

Wir denken, dass die „Erfahrung des Geschmacks“ sich auf die Auswertung des Objekts durch Gier, Gierlosigkeit, etc. bezieht, die wie der *Mūlatīkā* betont, nur durch kammisches Bewusstsein im Stadium der Impulsion (*javana*) ausgeführt werden kann. Diese Auswertung drückt eine feste Markierung auf den gesamten kognitiven Prozess und zusammen mit dieser verbundenen Auswertungsmarke, wird das Abbild der ersten Wahrnehmung durch die folgenden Bewusstseinszustände aufgenommen.

Dies kann auf zwei Wegen passieren:

(a) um das Ergebnis einer vollständigen Wahrnehmung hervorzubringen, so dass wir tatsächlich bewusst sind, wird eine Reihe von verschiedenen seriellen Prozessen (*vīthi*), die alle 16 Momente haben, benötigt. Die späteren *vīthis*, die Wiederholungen oder Variationen des Ersten sind, werden natürlich durch den Auswertungsakt des ersten *vīthis* beeinflusst.

(b) Im Falle einer weiteren Begegnung mit dem selben oder einem ähnlichen Objekt wird die ursprüngliche Assoziation des Objektes, mit dem Gefühl der Anziehung oder Abstoßung, jede spätere Auswertung stark beeinträchtigen. Auf solche Weise wird

ein gewisser Teil vergangener kammischer Energie (*kammavega*), weit entfernt von seiner Reifung in späteren kammische Resultate (*vipāka*), zu den gegenwärtigen Bewusstseinszuständen übertragen. In diesem Umfang hat diese vergangene auswertende Erfahrung (*anubhavitvā*), obwohl sie „gerade verschwunden ist“ (*bhavitvā*), eine gegenwärtige Bedeutung. Indem sie in der Gegenwart aktiv ist, könnte man sie gut zum eingeschränkten Konzept der „Gegenwart“, den der Begriff *uppanna* andeutet, zugehörig einordnen.

Wenn *bhūta* als *bhavitvī*, „ist gerade gewesen“, ausgelegt wird, bezieht sich diese zweite Kategorie der „aufgestiegenen Dinge“ auf alles Bedingten (*saṅkhata*), was, nachdem es durch die drei Phasen seiner Existenz in der Gegenwart gegangen ist, „verschwunden ist“. Wenn diese letzte Auslegung allein gegeben wäre, wären wir geneigt zu denken, dass sich *bhūtāpagat'uppanna* bloß auf den Gebrauch des Wortes in der Vergangenheitsform bezieht. Aber gegen diese Vermutung spricht zunächst der ziemlich verwickelte Begriff *bhūtāpagata*, der unnötig sein würde, um so eine einfache Sache auszudrücken; zweitens und insbesondere, durch die Betonung auf die auswertende Funktion von kammischem Bewusstsein, erhält der erste Teil der Komponente (im Sinne von „gerade erfahren haben“) eine größere Betonung als der zweite Teil, der den Fakt von „ist gerade verschwunden“ ausdrückt.

Wir denken deshalb, das diese zweite Kategorie von *uppanna* den Teil der vergangenen geistigen Zustände in den Gegenwärtigen auszudrücken beabsichtigt, insbesondere der Aktiven, das heißt der kammischen geistigen Zustände.

3. *Okāsakat'uppanna*, das heißt „aufgestiegen“ im Sinne von „Gelegenheitsbeding“. Es enthält (a) dass, durch was die Gelegenheit bedingt wurde und (b) dass, für was die Gelegenheit da ist.

a. Das erste ist das vergangene *kamma* durch welches die Gelegenheit für das Aufsteigen seiner korrespondierenden kammischen Resultate gegeben wurde. Der *Atthasālinī* sagt (S. 66):

„Obwohl es ein Ding der Vergangenheit ist, schließt es jedes andere kammische Resultat aus und gibt nur für seine eigenen Resultate eine Gelegenheit.“

Das heißt obwohl es vergangen ist, übt es noch eine selektive und zweckgerichtete Funktion aus. Obwohl es nicht „real“ im Sinne gegenwärtiger Existenz ist, muss es aufgrund seines „aktiv“ seins im obigen Sinne in das breite Konzept von „Wirklichkeit“, das durch den Begriff *uppanna* angedeutet wird, aufgenommen werden. Dieses vergangene *kamma* „durch die die Gelegenheit bedingt ist“ ist identisch mit dem der letzten Abteilung („verschwunden nachdem es gerade erfahren wurde“). Der Unterschied ist, dass sich hier das Andauern des vergangenen *kammas* auf seine korrespondierenden Kamma-Resultate (*vipāka*) bezieht, während in der vorherigen Kategorie die anderen Effekte des vergangenen *kammas* betrachtet wurden.

b. Dass, „für dass eine Gelegenheit gemacht ist“, ist das korrespondierende kammische Resultat des vergangenen Kammas. Obwohl es ein Ding der Zukunft ist, zählt es trotzdem als „aufgestiegen“ in dem Sinne, dass es eine definitive Gelegenheit oder Chance zum Aufsteigen hat. Es ist identisch mit den „Dingen, die an das Aufsteigen gebunden sind“ (*uppādino dhammā*) und zur obenerwähnten Triade im *Dhammasaṅgaṇī* (*uppanna-tika*) gehören. Über diese „Dinge, die an das Aufsteigen gebunden sind“, sagt der *Atthasālinī* (S. 360), dass man sie nicht als nichtexistent bezeichnen kann (*natthi nāma hoti*). Dies ist ein anderer Beweis der dynamischen Konzeption

der Wirklichkeit und Zeit, die im kanonischen *Abhidhamma* und seinen frühesten Kommentaren gefunden werden kann.

In dieser dritten Kategorie von *okāsakat’uppanna* wird die Beziehung zwischen gewissen Dingen der Vergangenheit und der Zukunft (die Gegenwart wird ausgelassen) gezeigt, die beide als „aufgestiegen“ eingeschätzt werden.

4. *Bhūmiladdh’uppanna*, das heißt „aufgestiegen“ in dem Sinne von „gerade Boden geworden sein“, das heißt fruchtbarer Boden für das eigentliche Aufsteigen. Dies trifft auf potentielle Befleckungen (*kilesa*) zu, die „potentiell“ in dem Sinne sind, dass sie über fruchtbaren Boden verfügen aus dem sie tatsächlich emporschießen können, wenn die anderen Bedingungen für ihr entstehen gegeben sind. Dieser Boden (*bhūmi*) ist in allen drei Ebenen (*bhūmi*) der Existenz durch die individuellen fünf Daseinsgruppen (*khandā*), so lange wie die zugehörigen Befleckungen noch nicht durch eine Erleuchtungsstufe (Stromeintritt etc.) eliminiert sind, bestellt. Die *Visuddhimagga*, legt in einer belehrenden Ausarbeitung unserer Passage (auf S. 687) die besondere Betonung auf die Tatsache, dass dieser fruchtbare Boden für das Aufsteigen von Befleckungen im eigenen individuellen Lebensprozess liegt und nicht in der äußeren Welt von beeinflussenden Objekten. Hier haben wir eine bemerkenswerte Wiederholung der fundamentalen buddhistischen Lehre, dass die Menschen nicht an die äußere Welt gefesselt sind, sondern nur an ihr eigenes Verlangen. Nicht nur diese Tatsache, sondern auch die Möglichkeit der Fesselung ist im Individuum zentriert, das heißt in der subjektiven Seite des unpersönlichen Lebensprozesses.

Um nicht irgendeinen Zweifel an diesem Kontext des Wortes „Boden“ (*bhūmi*) zu lassen, sollten wir es mittels eines Beispiels, der visuellen Wahrnehmung einer angenehmen Form, erläutern. Lasst uns annehmen, dass dieser Wahrnehmung nicht

sofort bewusstes Verlangen oder Genießen folgte, da sie gleich durch einen stärkeren geistigen Eindruck verdrängt wurde. Trotzdem kann diese „verschobene“ Befleckung von Sinnesbegehren (*kāmarāga*) nach schönen Formen in späteren Momenten ausgelöst werden, z. B. wenn man sich an die vorangegangene visuelle Wahrnehmung erinnert. Der „Boden“ für die Erscheinung wurde durch die zur Zeit der vorherigen visuellen Wahrnehmung existierenden Daseinsgruppen bestellt: die Daseinsgruppe der Körperlichkeit wird durch das Auge repräsentiert, etc., die vier geistigen Daseinsgruppen durch das Sehbewusstsein, die visuelle Wahrnehmung, das Gefühl, den Willen etc, die damit verbunden sind. Bis die Fessel des Sinnesbegehrens (*kāmarāga-samyojana*) durch Betreten des Pfades eines Nichtwiederkehrers (*anāgāmi-magga*) entfernt wird, wohnt diese Befleckung dem fortlaufenden Prozess der individuellen fünf Daseinsgruppen inne; sie liegt untätig oder latent an ihrer Basis oder an ihrer Wurzel; es ist, als wäre sie der Untergrund dieses Bodens. Mit all diesen letzten Ausdrücken haben wir den Pāli-Begriff *anuseti* (cf. *anusaya*, Neigung, latente Tendenz, Disposition) umschrieben, der in diesem Zusammenhang in der *Visuddhimagga* so benutzt wird:

*tesu tesu (khandesu) ... kilesajātāṃ anuseti*, „diese Art der Befleckung wohnt den zugehörigen Daseinsgruppen inne.

Diese potentiellen Befleckungen können mit gefährlichen Körper plagenden Mikroben, die, obwohl in einem latenten Stadium, jederzeit, wenn die Bedingungen förderlich sind, aktiv werden können. Es ist dieser mit potentiellen Befleckungen imprägnierte Boden der Daseinsgruppen, der mit den Abhidhamma-Kategorien von „Dingen die förderlich sind für Befleckungen, Triebe, etc.“ (*saṅkilesikā dhammā* und *sāsavā dhammā*) und verwandte Ausdrücke in den Triaden und Diaden des *Dhammasaṅgaṇī* gemeint ist.

Die vierte Kategorie *uppanna* bezieht sich auf Dinge die möglicherweise in der Zukunft aufsteigen. Sie weicht von den zukünftigen Dingen der dritten Kategorie „für die eine Gelegenheit gegeben ist“ insofern ab, dass die letzteren Dinge sich auf ein tatsächliches *kamma* der Vergangenheit beziehen, während sich die vierte Kategorie nur auf die Neigung der Dinge bezieht. Die Dinge der dritten Kategorie sind deshalb zu einem größeren Grad festgelegt als die der Vierten, da, neben den Fällen die total vorherbestimmt sind (siehe Fußnote 69), tatsächlich jede andere Art von Kamma-Resultat schließlich aufsteigen muss, wenn ihr nicht wirkungsvoll entgegengearbeitet wird. Sie sind deshalb näher an der Grenzlinie der tatsächlichen Realität als die bloßen Neigungen der vierten Kategorie. Diese Beziehung zur tatsächlichen Realität war vermutlich das innewohnende Prinzip der Reihenfolge der Aufzählung dieser vier Kategorien. Angefangen mit der tatsächlichen Realität, das heißt „gegenwärtig aufgestiegene Dinge“ (*vattaman'uppanna*), nimmt bei den anderen drei Abteilungen die Realität fortschreitend ab.

Es ist wichtig zu bemerken, dass gemäß der *Visuddhimagga* (S. 689) nur die Dinge der vierten Kategorie (*bhūmiladdh'uppanna*), das heißt die potentiellen Befleckungen überwunden werden können, oder korrekter, vom tatsächlichen Aufsteigen abgehalten werden können.

Als historische Erläuterung kann man noch hinzufügen, dass die Ansichten der *Sarvāstivādins* der Koexistenz der *dharmas* in allen drei Zeitperioden durch die kommentarielle Ausführung von *uppanna* auf ihre richtige Dimension gestützt werden. Es wird hier gezeigt, welche Teile der Vergangenheit und der Zukunft eine aktive und potentielle Signifikanz für die Gegenwart haben oder haben mögen und deshalb zwar als Tatsache gesehen werden können, aber nicht als Realitäten. Aber gemäß des *Theravāda* kann dies nicht für alle Dinge der Vergangenheit und Zukunft gesagt werden und es scheint auch kaum haltbar. Es ist

ohne weiteres möglich, dass diese Abhandlung über den Begriff *uppanna* zum Teil für den Gebrauch einer Widerlegung des *Sarvāstivāda* gedacht war, der möglicherweise schon zu dieser Zeit, wo die antiken Kommentare, den ursprünglichen Werken auf denen Buddhaghosas eigene Kommentare basieren, zusammengestellt wurden, existierte.

Es sollte erwähnt werden, dass die kommentarielle vierfache Unterscheidung von *uppanna* nicht in der Erläuterung der „Triade der aufgestiegenen Dinge“ (*uppanna-tika*) erscheint, sondern im Satz *kusalam cittam uppannam hoti* am Anfang des Kapitels über das Bewusstsein im *Dhammasaṅgaṇī*. Es wurde gesagt, dass in diesem Zusammenhang die erste Kategorie „gerade aufgestiegen“ verwandt wurde, das heißt Dinge, die gegenwärtig oder tatsächlich aufgestiegen sind. In der kanonischen Triade wird *uppanna* durch exakt dieselben Worte wie *paccuppanna* definiert. Obwohl diese Definitionen nicht besonders klar sind, dürfen wir daraus nicht einfach schließen, dass die Bedeutung von „gerade aufgestiegen“ notwendigerweise hier auch für richtig gehalten wird. Auch die Behauptung im *Atthasālinī*, dass die „Triade der aufgestiegenen Dinge“ sich über zwei Zeitperioden (d. h. Vergangenheit und Zukunft) erstreckt, macht diese Begrenzung von „gerade aufgestiegen“ nicht erforderlich, da die kommentarielle Konzeption von *uppanna* nicht die tatsächlichen Dinge der Vergangenheit umfasst, sondern nur ihre weiterbestehende Energie, das heißt ihren bedingten Einfluss, der noch aktiv oder latent in der Gegenwart und der Zukunft vorhanden ist. Es muss weiterhin bemerkt werden, dass in der kommentariellen Konzeption des Begriffes *uppanna*, die „Dinge, die aufsteigen müssen“ (*uppādino dhammā*) nur eine zu *okāsakat’uppanna* gehörende Unterabteilung sind, obwohl sie nicht unter diesen Namen erwähnt werden. In der Triade jedoch werden sie nicht in dem Begriff *uppanna* eingeschlossen, sondern formen eine separate Klasse.

Obwohl wie wir sehen können, der *Atthasālinī* sich in keiner Weise auf die vier Kategorien von *uppanna* in der kanonischen Triade bezieht, fühlen wir uns dazu berechtigt, da beide Gruppen von Ausdrücken offensichtlich dafür beabsichtigt sind eine elastischere und dynamischere Konzeption der Zeit aufzuzeigen. Deshalb empfehlen wir die kommentariellen Kategorien so zu verstehen, dass sie dieselbe Bedeutung wie *uppannā dhammā* und *uppādinō dhammā* in der kanonischen Triade haben. Für die weitere Entwicklung von Abhidhamma-Gedanken scheint es für uns wichtig die Terminologie der verschiedenen Perioden der Abhidhamma-Literatur, soweit es philosophisch gerechtfertigt ist, in Beziehung zu setzen. Auch wenn wie in unserem gegenwärtigen Fall, kein vollständiger historischer Beweis gegeben werden kann.

#### 4. Abschließende Bemerkungen

Die vorherige Bewegungsreihe und Richtung in die sich der Prozess bewegt, gehört zweifellos zu den mitbestimmenden Faktoren der gegenwärtigen Situation. Teile der Vergangenheit und der Zukunft sind, obwohl nicht real, doch in dem Sinne *wirklich*, dass sie auf die Gegenwart einwirken. Im Leben des Individuums als auch in der menschlichen Geschichte wird diese Tatsache durch den machtvollen Einfluss der Traditionen und der Ideale, von denen einige die Vergangenheit überlebten und andere die Zukunft antizipieren, dargestellt. Aber es gibt noch andere un reale Faktoren, die bis zur Gegenwart agieren: die Macht oder innere Kraft einer Situation ihre unmanifestierten Möglichkeiten zu beinhalten, ihre vernachlässigten Aspekte, die mit Absicht ausgeschlossenen Alternativen, die offenen aber nicht genutzten Wege. Nie können sich all die Aspekte und inneren Kräfte von Situationen gleichzeitig manifestieren. Einige werden im nächsten Moment erscheinen, anderen in der näheren

oder entfernteren Zukunft, entweder nachdem sie erinnert und bewusst erfahren wurden, oder nachdem sie einen unterbewussten Reifeprozess gemacht haben. Aber die Signifikanz dieser inneren Möglichkeiten ist nicht auf die Zukunft beschränkt. Sie können in diesem Moment wirksam werden. Zum Beispiel werden die ausgeschlossenen Alternativen die Geschwindigkeit, die Energie und die Dauer der weiteren Bewegungen in ihre Richtung hin, beeinflussen. Dieser Einfluss mag gemäß der Umstände verzögert oder beschleunigt werden. Das heißt diese inneren Kräfte sind mitbestimmende Faktoren, die wir „spezifisches Gewicht“ der gegebenen Situation nennen könnten; und von diesem „spezifischen Gewicht“ hängt die Menge an Einfluss ab, die der einzelne Bewusstseinsmoment selbst in der Lage ist auszuüben. In diesem Zusammenhang ist es auch ein relevanter Faktor, ob oder ob keine klare Bewusstheit der verschiedenen inneren Kräfte und Alternativen vorhanden war. Hier beginnt der abhidhammische Unterschied von spontanen (*asaṅkhārena*) und unspontanen (*saṅkhārena*, „veranlassten“) Handlungen.<sup>73</sup>

Die Tatsache der innewohnenden Möglichkeiten einer Situation kann von einer dynamischen Konzeption der Wirklichkeit nicht ausgeschlossen werden und war nicht nur der kommentariellen Periode der Pāli-Literatur wie oben in unserer Erklärung des Begriffes *uppanna* dargestellt, bekannt; sondern das Wissen davon ist auf eindrucksvolle Weise, in dem was vermutlich der älteste Teil des kanonischen *Abhidhamma* – der *māṭika* – ist, dokumentiert. In der *māṭika*, die im *Dhammasaṅgaṇī* ausgearbeitet ist und die auch die Basis des *Yamaka* und des *Paṭṭhāna* formt, gibt es nicht weniger als neun Ausdrücke, die sich auf die Möglichkeit der Befleckungen, die unterschiedlich klassifiziert werden, beziehen. Wir haben schon erwähnt:

Dinge förderlich für Befleckungen (*saṅkilesikā dhammā*)

---

<sup>73</sup> Siehe auch also Kap. IV §16 2. Abschnitt, wo die Wichtigkeit der Möglichkeiten der Faktoren in einem anderen Kontext behandelt wird.

Dinge förderlich für Triebe (*sāsavā dhammā*)

Die verbleibenden Begriffe sind:

Dinge förderlich für Fesseln (*saṃyojaniyā dhammā*)

Dinge förderlich für Banden (*ganthaniyā dhammā*)

Dinge förderlich für Fluten (*oghaniyā dhammā*)

Dinge förderlich für Joche (*yoganiyā dhammā*)

Dinge förderlich für Hemmungen (*nīvaraniyā dhammā*)

Dinge förderlich für Anhaftungen (*upādāniyā dhammā*)

Als die *māṭika*, diese außergewöhnliche Systematisierung der Realität, im Abhidhamma verankert wurde, wurde es klar für notwendig gehalten nicht nur jene Dinge zu unterscheiden, die z. B. Befleckungen sind oder nicht, von jenen, die mit ihnen assoziiert sind, sondern auch, um in einer speziellen Kategorie jene Dinge, die für Befleckungen förderlich sind, einzubeziehen, dass heißt, ihnen, in dem Sinne wie es oben erklärt wurde, einen fruchtbaren Boden (*bhūmi*) zu bieten.

Der *Atthasālinī* in seiner Exegese der *māṭika* gibt die folgenden interessanten Definitionen:

„*Dinge, das Anhaften fördern* sind solche, die, wenn sie Objekte werden, das Anhaften fördern (*hita*), infolge ihrer Verbindung mit (oder Affinität zum) Anhaften (*upādāna-sambandhena*).

*Dinge, die die Befleckungen fördern.* Indem sie sich selbst als (lit.: sich selbst zu Objekten machen) Objekte für eine Befleckung anbieten, sind sie dafür verantwortlich (lit.: verdienen es, *arahanti*); oder weil sie sich einer Befleckung adaptiert (*niyutta*) haben, können sie nicht vermeiden ihre Objekte zu sein.

Gemäß dieser belehrenden Erklärungen bestellen diese Dinge den fruchtbaren Boden für die Befleckungen, als ob sie sich den zugehörigen Befleckungen angepasst haben; sie verhalten sich zueinander wie Zahnräder; oder ihre Beziehung ist wie die der körperlichen Anfälligkeit und der eines Virus. Nur im Lichte der dynamischen Sichtweise der Wirklichkeit, die den Faktor der inneren Möglichkeiten annimmt und durch eine dynamische Konzeption der Zeit, die eine teilweise gegenseitige Durchdringung der Zeitperioden annimmt, wird die Wichtigkeit und Bedeutung dieser *abhidhammischen* Begriffe voll verstanden werden. Indem wir auf diese vernachlässigten aber wichtigen Ausdrücke aufmerksam machten und einige ihrer Implikationen aufzeigten, war es unsere Absicht weitere textliche und philosophischen Forschungen in diesem Feld anzuregen.

## **Anhang**

## A. Die Authentizität des *Anupada Sutta*

Mrs. C. A. F. Rhys Davids zweifelt in ihrem Vorwort zum *Dhammasaṅgaṇī* an der Echtheit des *Anupada Sutta* (MN Nr. 111) als ursprüngliche Lehrrede des Buddha:

„Diese Sutte wie so viele, ist eine offensichtliches Flickwerk redaktioneller Zusammenstellung, und ist, ohne Zweifel, erst lang nachdem Sariputta vor seinem Meister diese Welt verließ, datiert. Wir haben zuerst eine stereotype Lobpreisungsformel, die nicht einmal nur von Sariputta gesprochen wird. Dann, *ex abrupto*, ein traditioneller Hinweis seiner zweiwöchigen systematischen Innenschau. Dann, *ex abrupto*, drei weitere Lobpreisungsformeln. Und das ist alles. Die Sutte, wenn sie auch in den Mund des Gründers gelegt wurde, ist keinesfalls eine ursprüngliche Lehrrede.“<sup>74</sup>

Soweit Mrs. Rhys Davids. Damit sind wir überhaupt nicht einverstanden. Es gibt gewiss keinen Grund, darüber zu zweifeln, dass der Meister sich tatsächlich mit Lob über seinen großen Schüler geäußert hat. Im Gegenteil, es würde befremdlich sein, wenn er es nicht getan hätte. Anstatt Mrs. Rhys Davids Eindruck zu folgen, dass Lehrredenteile abrupt aufeinander folgen, sieht es für uns sehr natürlich aus, dass, zwischen den Worten der Lobpreisung am Anfang und am Ende, eine Veranschaulichung der Weisheit Sariputtas, nämlich der Bericht des Zeitraums seiner analytischen Innenschau als Beispiel durchdringender Erkenntnis, eingebettet ist. Der Gebrauch von festen Formeln ist im *Anupada Sutta* keinesfalls etwas besonderes, sondern kann durchgängig im ganzen *Sutta Piṭaka* gefunden werden. Es kann kaum behauptet werden, dass all die vielen Texte, in denen stereotype Abschnitte

---

<sup>74</sup> *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, S. vii-ix.

vorkommen, „Zusammenstellungen“ sind und dass diese Abschnitte selbst folglich Zusätze sind.

Selbst wenn das *Anupada Sutta* eine Zusammenstellung wäre, würde das nicht die Möglichkeit ausschließen, dass die einzelnen Teile, aus denen es zusammengestellt ist, authentische Worte Buddhas sind. „Aber“, Mrs. Rhys Davids sagt,

„das Enthaltensein der Worte *anupada* und *vavatthita* (festlegen), die beide keine älteren Ausdrücke sind, lassen eine spätere Bearbeitung vermuten.“

Obwohl *anupada* nicht so häufig in den *Piṭakas* vorkommt, ist es keinesfalls ein charakteristischer Ausdruck irgendeiner späteren Periode der Päliliteratur; deshalb können wir aus der bloßen Tatsache seines seltenen Auftretens nicht irgendwelche Schlüsse ziehen. Bezüglich des anderen Wortes, es ist wahr, dass Ableitungen des Verbs *vavattheti*, *vavatthita* und besonders *vavatthana* sehr häufig in späteren kanonischen Büchern wie der *Paṭisambhidāmagga* und dem *Vibhaṅga* und speziell in den Kommentaren und der *Visuddhimagga*, vorkommen. Aber *vavatthita* (festlegen oder etablieren) ist klar kein so großer technischer Ausdruck, das das Datieren des Textes auf diesem Fakt allein beruhen könnte. Es gibt auch viele andere Worte, die nur einmal oder sporadisch im *Sutta Piṭaka* vorkommen. Selbst wenn eines dieser Worte, z. B. *vavattheti*, eine Mode in jüngeren Redewendungen wurde und seinen Synonymen vorgezogen worden ist, schließt solch eine Entwicklung, die sehr häufig in der Geschichte von Worten ist, nicht den gelegentlichen Gebrauch des Wortes in einer früheren Periode aus. Mrs. Rhys Davids schreibt weiterhin:

„Buddhaghosa kannte das *Anupada Sutta* nicht oder vergaß es zu zitieren. Als er den *Dhammasaṅgaṇī* oder den *Athasālinī* schrieb, wäre das Zitieren des *Anupada Sutta*

genau das, was er hier getan hätte Und sein kanonischer Überblick war außergewöhnlich. Wie konnte er diese Sutte übersehen?“

Er hat sie nicht übersehen. Aber Mrs. Rhys Davids hat die Tatsache übersehen, dass Buddhaghosas Kommentare zur *Majjhima Nikāya* natürlich auch vom *Anupada Sutta* handeln. Daneben, in *Asl* 208, macht Buddhaghosa eine sehr unmissverständliche Anspielung auf diese Sutte indem er den charakteristischsten Ausdruck in ihr erwähnt, *anupada-dhamma-vipassanā*, ein Ausdruck, der, soweit wir es wissen, nirgendwo anders in den *Pīṭakas* erscheint. Es braucht uns nicht zu verwundern, dass Buddhaghosa nicht die unvollständige Dhamma-Liste wie sie in dieser Sutte angegeben wurde, zitiert. Beim Kommentieren des *Dhammasaṅgaṇī* war er nicht mit historischen Untersuchungen beschäftigt, und außerdem brauchte er nicht zu beweisen, was zu seiner Zeit völlig klar war, nämlich, dass der *Abhidhamma* tiefe weitreichende Wurzeln in den Suttan hat. Einzig und allein heute ist es notwendig diese letztgenannte Tatsache gegen einen solchen Hyperkritizismus wie dem von Mrs. Rhys Davids, zu betonen, die sogar soweit geht zu sagen, dass der

„*Abhidhamma* ... nicht die Botschaft des Gründers ist. Es ist ein Werk der Mönchswelt, das nach ihm entstanden ist.“

Es ist schade, dass solch eine begabte Gelehrte wie Mrs. Rhys Davids den Wert ihrer späteren Werke durch hastige und voreingenommene Beurteilungen schmälert.

Zusammenfassend wiederholen wir, dass wir keinen Grund sehen, warum das *Anupada Sutta* nicht als authentische Lehrrede des Buddhas angesehen werden sollte. Wir finden es deshalb vollkommen gerechtfertigt, dass wir diese Lehrrede als Suttan-Quelle für *Abhidhamma*-Terminologie zitieren.

## **B. Die Vernachlässigung des Erinnerungsvermögens in der Liste der *dhammas***

Als wir die Fähigkeiten in der Dhamma-Liste erörterten, bemerkten wir beiläufig, dass *sati* nur im „guten Bewusstseinszustand“ (*sobhana-citta*) erscheint. Dies deutet darauf hin, dass *sati* hier zuerst *sammā-sati*, Rechte Achtsamkeit, bezüglich der vier „Pfeiler der Achtsamkeit“ bedeutet. Die ursprüngliche Bedeutung von *sati* (Skt *smṛti*) als „Erinnerungsvermögen/Gedächtnis“ ist jedoch nicht vollkommen ausgeschlossen worden, da sie auch ihren Platz in den vom *Dhammasaṅgaṇī* gegebenen Definitionen hat. Diese Auslegung steht aber im Hintergrund und bezieht sich immer auf den „guten Bewusstseinszustand.“ Deshalb drängt sich jetzt dieser Gedanke auf: Warum wurde eine so wichtige und häufige geistige Funktion wie die des Erinnerungsvermögens nicht ausdrücklich in die Dhamma-Liste in seiner Qualität als ethisch neutraler Faktor mit aufgenommen? Wir können nicht einfach nur annehmen, dass das einfach vergessen wurde. Gegen irgendeine solcher Erklärungen steht die Tatsache, dass diese Liste zu eindeutig ein Produkt eines mit größter Genauigkeit arbeitenden Geistes ist. Diese Liste ist zweifelsfrei das Resultat von sorgfältiger Untersuchung, die durch Innenschau unterstützt wurde. Gewiss wurden hier keine notwendigen Teile dieser Materie übersehen – obwohl natürlich die Liste zugibt, sowohl verkürzt als auch ausgedehnt zu sein.

Diese Frage des Erinnerungsvermögens als ethisch neutrale Funktion wurde tatsächlich auch im *Atthasālinī* aufgeworfen. Hier ist der vollständige Auszug (S. 249):

In den (unheilsamen) Bewusstseinszuständen wurde Vertrauen, Achtsamkeit, Wissen und die sechs qualitativen Paare nicht aufgenommen und Warum? Es gibt kein Vertrauen in einem ungläubigen Geist, deshalb wurde es

nicht mit aufgenommen ... Und es gibt keine Achtsamkeit in einem Geist der nicht durch Achtsamkeit bewacht ist, deshalb wurde es nicht mit aufgenommen. Wie dann erinnern Andersfährige mit falschen Ansichten ihre eigenen Taten? Sie erinnern sich. Aber das ist nicht *sati* („Achtsamkeit“). Es ist lediglich ein unheilvoller Gedankenprozess der zu diesem Aspekt erscheint (*ten`ākārena akusalacittappavatti*). Deshalb ist *sati* (in den unheilvollen Bewusstseinszuständen) nicht mit aufgenommen worden. Aber, warum wird falsche Achtsamkeit (*micchā sati*) in den Suttan erwähnt? Aus folgendem Grund: Da unheilvolle Daseinsgruppen (*khandha*) frei von Achtsamkeit sind; da sie das Gegenteil von Achtsamkeit sind; und um die Gruppe der Faktoren des falschen Pfades (*micchā magga*) zu vervollständigen. Aus diesen Gründen wird falsche Achtsamkeit an einer Stelle relativer Gültigkeit (*pariyāyena*) erwähnt. Aber an der Stelle absoluter Gültigkeit (*nippariyāyena*) hat es keinen Platz.

Wir können nicht sagen, dass diese Erläuterungen sehr befriedigend sind. Sie lassen die Frage unbeantwortet warum das Erinnerungsvermögen nicht in der Liste unter einem anderen Namen wie *patissati*, um es von *sammā-sati* zu unterscheiden, auftaucht.

Im Subkommentar zu der gerade zitierten Passage des *Atthasālinī* finden wir jedoch eine plausible Theorie für die Vernachlässigung des Erinnerungsvermögens (*DhsMṭ* 120):

„Falsche Achtsamkeit wird als unheilvolle Daseinsgruppen, die frei von Achtsamkeit und entgegengesetzt zu ihr sind, definiert. Dies sollte wiederum wie folgt verstanden werden: Wenn man das, was schon lange vorbei ist, reflektiert (z. B. im Fall von feindseligen Gefühlen), sind

diese Daseinsgruppen mit starker Wahrnehmung verbunden (*paṭusaññā-sampayutta*).“

Wenn wir diesen Hinweis vorgeben, können wir vermuten, dass die antike buddhistische Psychologie den Hauptteil des Erinnerungsvermögens der Wahrnehmung (*saññā*) zuschreibt. Man sollte sich daran erinnern, dass *saññā* zur Pentade der Sinneskontakte und zu den Faktoren gehört, die allen Bewusstseinszuständen (*sabbacittasādhāraṇa*) angehören, so dass die Bedingung des universaler Auftretens als neutraler und allgemeiner Faktor erfüllt ist. Wir werden in unserer Theorie durch die Definition von *saññā* wie sie im *Atthasālinī* gefunden wird, unterstützt (S. 110). Es wurden zwei Begriffsbestimmungen in den üblichen Kategorien für Definitionen gegeben (*lakkhaṇa*, *rasa*, etc.). Gemäß der ersten Erklärung ist die Charakteristik (*lakkhaṇa*) der Wahrnehmung, die für alle Fälle anwendbar ist „wahrnehmen“ (*sañjānana*, lit. „gut erkennbar“); die wesentliche Eigenschaft oder Funktion (*rasa*) ist „Wiedererkennen“ (*paccabhiññaṇa*). Von dieser wird gesagt, dass sie nur auf gewisse Fälle anwendbar ist, nämlich wenn die Wahrnehmung mit der Hilfe von besonderen Markierungen ihrer Objekte voranschreitet. Also entweder durch absichtliche Festlegung (wie z. B. bei Holzfällern und dem Markieren von Bäumen) oder durch eine Eigenschaft des Objektes selbst (wie z. B. der Leberfleck in einem Männergesicht). Die zweite Erklärung, so wird gesagt, bezieht sich auf alle Fälle der Wahrnehmung. Die Charakteristik ist wieder „wahrnehmen“. Die nötige hier verlautete Eigenschaft ist: „Merkmale zu setzen als Bedingung für das wiederholte Wahrnehmen (das heißt um wiederzuerkennen oder wiederzuerinnern; *punasañjananapaccayanimittakarana*). Jetzt können wir es zusammenfassen: Wahrnehmung (*sañña*) ist das Aufnehmen,<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> *Paṭis* Comy: „Wahrnehmung bedeutet die Erscheinung eines Dinges aufzunehmen“ (*ākāraḡāhikā sañña*). Anmerkung, dass das lateinische Wort *percipere*, aus dem das englischen „perceive“ abgeleitet ist, buchstäblich „zu

das Markieren und das Erinnern der verschiedenen Objektmerkmale. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass „Merkmal“ oder „Signal“ auch eines der verschiedenen Bedeutungen des Wortes *sañña* selbst ist.

Nicht nur das „Aufnehmen“ sondern auch das „Machen“ und das „Erinnern“ von Merkmalen dürfte für alle Fälle relevant sein, wenn man es wie folgt versteht: Was wirklich während eines einfachen Erfahrungsaktes passiert ist, dass gleiche Objektmerkmale (manchmal nur ein einzelnes) gewählt werden. Die mentale Notiz, durch diese Wahrnehmung, ist streng mit den gewählten Merkmalen verbunden; das heißt wir bringen ein Schild am Objekt an oder bringen ein Zeichen darauf an wie es Holzfäller mit Bäumen tun. So weit ist jede Wahrnehmung „ein Zeichenmachen“ (*nimittakarāṇa*). Damit man versteht wie auch „Erinnern“ oder „Wiedererkennen“ in jedem Akt der Wahrnehmung enthalten ist, sollten wir erwähnen, dass gemäß der tiefen durchdringenden Analyse des *Abhidhamma* der scheinbar einfache Akt des Sehens, einer Rose z. B., in Wirklichkeit ein sehr komplexer Prozess aus verschiedenen Phasen ist, von denen jede aus vielen kleineren Kombinationen von Bewusstseinsprozessen (*cittavīthi*) besteht, die wiederum aus verschiedenen Bewusstseinsmomenten (*cittakkhaṇa*) gemacht sind, die aufeinander in einer bestimmten Reihenfolge mit ihren unterschiedlichen Funktionen folgen.<sup>76</sup> Zwischen diesen Phasen gibt es eine, die die gegenwärtige Wahrnehmung einer Rose mit einer früheren verbindet und es gibt eine andere, die der gegenwärtigen Wahrnehmung den Namen „Rose“ zuschreibt, der aus einer früheren Wahrnehmung erinnert wird. Nicht nur in Beziehung zu ähnlichen Wahrnehmungen in der relative

---

ergeifen oder gründlich aufzunehmen“ bedeutet, das Präfix *per* entspricht im Pāli *saṃ* in *sañ-jānana-sañña*.

<sup>76</sup> Siehe Aung, *Compendium of Philosophy*, S. 32 ff; CMA 163-66. Die verschiedenen Wahrnehmungsphasen in diesem Werk sind Ausarbeitungen von späteren Abhidhamma-Gelehrten und werden nicht in älteren Texten gefunden.

entfernten Vergangenheit, sondern auch zwischen solch winzigen kurzen einzelnen Phasen und aufeinanderfolgenden Prozessen, muss vermutet werden, dass eine verbindende Funktion von rudimentären Erinnerungsvermögen arbeitet, da jede Phase und jeder kleinere folgende Zustand den vorherigen „erinnern“ muss – ein Prozess der von den späteren *Ābhidhammikas* das „Erfassen der Vergangenheit“ (*aññā-gaṇā*) genannt wurde. Am Ende müssen die verschiedenen Beiträge all dieser verschiedenen Wahrnehmungsprozesse erinnert und koordiniert werden um die letztendliche und komplette Wahrnehmung einer Rose zu formen.

Nicht nur in solch mikroskopischen Analysen der Sinneswahrnehmung sondern auch in jedem aufeinanderfolgenden Gedankenprozess, z. B. bei der Argumentation, kann die Phase des „Ergreifens der Vergangenheit“ beobachtet werden, wenn z. B. die Teile eines Argumentes verbunden werden, das heißt wenn Schlussfolgerungen aus Prämissen gebildet werden. Wenn dieses „Ergreifen“ der Vergangenheit zu schwach ist, um effektiv zu sein, sagt man, dass man den „Faden verloren“ hat. Der Weg mit dem man die früheren Phasen seiner Gedankenprozesse erinnert ist gleichwie durch ausgewählte Merkmale (*nimittakarāṇa*), da es weder möglich noch notwendig ist alle geringeren Aspekte des Gedankens zu behalten. Aber wenn die „Auswahl“ mangelhaft ist und sie die notwendigen Eigenschaften oder Konsequenzen des vergangenen Gedankens übersieht, bildet sich dann daraus ein falsches Argument, das auf fehlerhaften Prämissen aufgebaut ist.

Auf diese beiden Weisen können wir verstehen wie „Erinnerung“, das heißt verbinden mit der Vergangenheit, eine allgemeine Funktion der Wahrnehmung ist. Jetzt können wir folgende Definition formulieren: *Sañña* ist erkennen als auch wiedererkennen, beides durch Wählen von Merkmalen.

Wir können unsere Ergebnisse wie folgt zusammenfassen:

1. Erinnerungsvermögen wie wir es gewöhnlich verstehen, wird nicht als eine einzelne Komponente eines Bewusstseinsmomentes verstanden, sondern als komplexer Prozess.

2. Der geistige Faktor, der am wichtigsten für das Entstehen des Gedächtnisses ist, ist Wahrnehmung (*saññā = sañjānana*), da sie diese Art des elementaren Erkennens (*jānana*) darstellt. Die Wahrnehmung nimmt Merkmale auf, merkt sie und erinnert (d. h. identifiziert) sie später wieder.

3. Abgesehen von dem, was normalerweise „Erinnern“ genannt wird, arbeitet die erinnernde Funktion der Wahrnehmung im allgemeinen auch:

(a) in der unfassbar kurzen Phase eines kompletten Wahrnehmungsprozesses, der Sequenz die auf der verbindenden Funktion des „Erfassens der vergangenen Phasen“ beruht;

(b) in jedem aufeinanderfolgenden Gedankengang, wo dieses „Erfassen der Vergangenheit“ so selbstverständlich ist und sich auf ein Ereignis nahe der Gegenwart bezieht, dass es in der normalen Ausdrucksweise nicht „Erinnerungsvermögen“ genannt wird, obwohl es nicht viel anders ist.

Ein anderer Grund für die Vernachlässigung des Erinnerungsvermögens entweder bei den Komponenten oder den Bewusstseinsklassen ist dieser: Eine Erinnerung haben ist lediglich die Tatsache, dass ein Bewusstseinszustand ein Objekt der Vergangenheit (*atītārammaṇa*) hat. Aber wie schon früher hier im Buch erwähnt, wird im *Dhammasaṅgaṇī* die äußerliche Seite des Wahrnehmungsprozesses für die Klassifizierung eines einzelnen Bewusstseinsmomentes kaum benutzt und bezieht sich nur auf die Abteilung der Sehobjekte etc. Der Zeitbezug der Objekte in allen Einzelheiten tritt überhaupt nicht in der

Klassifikation oder Analyse des Bewusstseins auf. Er ist irrelevant für diesen Zweck. Noch weniger könnte die Zeitbeziehung – z. B. die des Erinnerungsvermögens – als eine separate Komponente des Bewusstseins angesehen werden. Im *Dhammasaṅgaṇī* wird die Zeitbeziehung der Objekte gesondert in der „Triade der Dinge mit vergangenen Objekten, etc.“ (*atītārammaṇa-tika*) behandelt. Aber die Tatsache, dass ein Bewusstseinsmoment ein vergangenes Objekt hat, rechtfertigt nicht die Einführung eines separaten Faktors der „Erinnerungsvermögen“ genannt wird.

Beim Vergleich zwischen dem *Pāli-Abhidhamma* der *Theravādins* und dem *Abhidhamma* späterer buddhistischer Schulen verdient es erwähnt zu werden, dass in den Dhamma-Listen, die von den *hīnayānistischen* *Sarvāstivādins* und von den *mahāyānistischen* *Vijñānavādins* erstellt wurden, *sati* (= *smṛti*) als neutraler Faktor angegeben ist. Er ist dort in einer Gruppe, die *mahābhūmikā* genannt wird, angegeben, die aus Faktoren die allen Bewusstseinszuständen gemein sind, besteht und der der Kategorie *sabbacittasādhāṇa* im *Theravāda* entspricht. Die Tatsache, dass *smṛti* dort wirklich als ethischer neutraler Faktor und nicht als heilsamer Faktor bestimmt wurde, wird auch durch die gegebene Definition in derselben Sammlung dem Kommentar zu *Abhidharmakośa: anubhūtasya asampramoṣa* („Nichtvergessen, was erfahren wurde“), bewiesen. Diese Abweichung von der Liste im *Dhammasaṅgaṇī* zeigt, dass diese alten Denker die Abwesenheit des Erinnerungsvermögens in dieser Liste bemerkt hatten und vielleicht vermuteten, dass man es vergessen hatte. Aber durch die oben gegebenen Gründe, denken wir, dass die Vernachlässigung nicht nur absichtlich war sondern auch vollkommen gerechtfertigt ist. In anderen abweichenden Fällen haben wir auch bei näherer Prüfung befunden, dass die *Theravāda-Dhamma-Liste* weitaus besser ist, indem sie auf viel reiferen Beurteilungen von psychologischen

Die Vernachlässigung des Erinnerungsvermögens in der Liste der *dhammas*

Fakten beruht. Aber hier interessiert uns keine vergleichende Studie der Abhidhamma-Systeme.

## Bibliografie

**Aung, Shwe Zan, and C. A. F. Rhys Davids**

*Compendium of Philosophy*. London: PTS, 1910, 1/979.

Übersetzung von *Abhi-s*.

**Bodhi, Bhikkhu, ed.**

*A Comprehensive Manual of Abhidhamma*. Kandy: BPS, 1993.

Pälitext mit Übersetzung und Erläuterungen von *Abhi-s*.

**Homer, I. B.**

*Milinda's Questions*. 2 vols. London: PTS, 1963. Übers. von *Mil*

**Ñāṇamoli, Bhikkhu**

*The Dispeller of Delusion*. 2 vols. London: PTS, 1987; Oxford: PTS, 1991. Übersetzung von *VibhA*.

*The Guide*. London: PTS, 1962. Übersetzung von *Netti*.

*The Path of Discrimination*. London: PTS, 1982.

Übersetzung von *Patis*.

*The Path of Purification*. 5th ed. Kandy: BPS, 1991.

Übersetzung von *Vism*.

**Nyanatiloka Mahāthera**

*Buddhist Dictionary*. 4th rev. ed. Kandy: BPS, 1980.

*Guide through the Abhidhamma Piṭaka*. Kandy: BPS, 1971.

**Rhys Davids, C. A. F.** *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*. London: Royal Asiatic Society, 1923. Übers. von *Dhs*.

**Thittila, Ashin.** *The Book of Analysis*. London: PTS, 1969.

Übersetzung von *Vibh*.

**Tin, Maung and C.A.F. Rhys Davids**

*The Expositor*. 2 vols. London: PTS, 1921. Übersetzung von *Asl*

## Über den Autor

Der Ehrw. Nyanaponika Thera war einer der führenden Interpreten des Theravāda-Buddhismus heutiger Zeit. Geboren in einer jüdischen Familie der Arbeiterklasse 1901 in Hanau, mit Namen Siegmund Feniger, wurde er vor seinem zwanzigstem Lebensjahr durch eigene Überzeugung Buddhist. 1936 verließ er Deutschland und ging nach Sri Lanka, wo er in den buddhistischen klösterlichen Orden als Schüler des Ehrw. Nyanatiloka, dem ersten deutschen Theravāda-Mönch, eintrat. Der Ehrw. Nyanaponika nahm am 6. buddhistischen Konzil in Yangon (1954-56) teil und war Mitbegründer der „Buddhist Publication Society“ in Kandy und lange Zeit deren Präsident und Herausgeber. 1994 zur Zeit seines Todes war er eines der vier „Lebenden Ornamente der Lehre“ der Amarapura Nikāya, der klösterlichen Bruderschaft, in der er ordiniert wurde. Seine anderen Veröffentlichungen in Englisch beinhalten u. a. „*The Heart of the Buddhist Meditation*“ und „*The Vision of Dhamma*“

## Über den Herausgeber

Bhikkhu Bodhi ist ein amerikanischer buddhistischer Mönch aus New York City, der in Sri Lanka 1972 ordiniert wurde. Er war lange Zeit Präsident und Herausgeber der „Buddhist Publication Society.“ Seine Bücher sind „*The All-Embracing Net of Views*“, „*A comprehensive Manual of Abhidhamma*“, „*The Connected Discourses of the Buddha*“ und (als Mitübersetzer) „*The Middle Length Discourses of the Buddha*.“

## VERLAGSPROGRAMM

Unser aktuelles Programm und interessante buddhistische Texte zum Herunterladen finden sie im Internet unter:

**[www.zeh-verlag.de](http://www.zeh-verlag.de)**

### **Der Weg zum Nibbāna**

*Ehrw. Mahasi Sayadaw u. a.*

Drei Abhandlungen über Vipassanā-Meditation. Ohne einen erfahrenen Meditationsmeister ist man auf gute Anleitung angewiesen. In diesem Buch wird die Meditation des Theravāda-Buddhismus nicht nur ausführlich dargelegt, sondern auch deren Zusammenhänge erläutert. So entsteht Verständnis für den Sinn und den Erfolg der Methode. Aus diesem so gewonnenen Verständnis entspringt das Vertrauen, das so wichtig für die Motivation zur Meditation ist. Es enthält zum Beispiel die Übersetzung Nyanaponikas von Mahāsi Sayadaws *Stufen der Einsicht* aus dem Pāli in deutscher Erstveröffentlichung.

ca. 260 S. - broschiert

### **Die Praxis der Einsichtsmeditation**

*Ehrw. Sujiva*

Dieses Buch richtet sich an diejenigen, die ernsthaft meditieren möchten, denen aber nicht ständig ein richtig ausgebildeter Meditationslehrer zur Verfügung steht. Hier finden sie Feinheiten in der Methode, die normalerweise nur mündlich weitergegeben werden und die deshalb sonst schwer zu bekommen sind. So können sie anfängliche schwere Fehler vermeiden, die Methode

verstehen und weitestgehend unabhängig ihre Meditation selbst korrigieren.

ca. 325 S. - broschiert

### **Metta als Grundlage der Vipassanā Meditation**

*Ehrw. Sayadaw U Indaka*

Die Metta-Praxis ist eine wichtige Grundlage für die Vipassanā-Meditation, da sie den Geist schnell beruhigt und in ihm wichtige Qualitäten erzeugt, die während des Vipassanā-Trainings von hohem Nutzen sind. Einige Lehrer sind sogar der Meinung, dass Vipassanā immer mit Metta-Praxis beginnen sollte. Hier finden Sie eine ausführliche Anleitung.

ca. 160 S. - broschiert