

<sup>1</sup> Diese Legende wird zum ersten Mal erzählt im *Mahāpadāna-sutta*, *Sutta* Nr. 14 der *Dīgha-nikāya* in Pāli und in seinen Parallelen in Sanskrit und Chinesisch. Sie wird da einem mythischen Vorgänger Gautamas, dem Buddha Vipassin, zugeschrieben, aber es wird auch gesagt, daß sie auf alle Buddhas, also auch auf Gautama, anzuwenden ist. Sie wird dann in den postkanonischen Biographien Gautamas wieder aufgenommen.

<sup>2</sup> Siehe A. Bareaux, La jeunesse du Buddha dans les *Sūtra-piṭaka* et les *Vinaya-piṭaka* anciens, in: Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient 61 (1974) 199–274, namentlich den Schluß.

<sup>3</sup> Sk. = Sanskrit, pā. = Pāli. Wenn die Schreibweise des indischen Wortes in diesen beiden Sprachen dieselbe ist, wird diese Form angegeben ohne zu präzisieren, ob es sich um sk. oder pā. handelt.

<sup>4</sup> Siehe den *Dhammacakkappavattana-sutta* des *Samyutta-nikāya* in Pāli, Band V, S. 420 ff und seine Parallelen in Sanskrit und Chinesisch.

<sup>5</sup> Siehe den *Bhayaḥherava-sutta* und den *Dvedhāvītaka-sutta*, *Sutta* Nr. 4 und 19 des *Majjhima-nikāya* in Pāli und seine Parallelen in Sanskrit und Chinesisch.

<sup>6</sup> Siehe Anm. 4.

<sup>7</sup> Siehe den *Mahā-vagga* des *Vinaya-piṭaka* in Pāli, Band I, 1–2 und seine Parallelen in Sanskrit und Chinesisch.

<sup>8</sup> Die älteste Fassung dieser Legende, die uns erhalten ist, findet sich in der chinesischen Übersetzung des *Vinaya-piṭaka* der *Mahīśāsaka*,

Nr. 1421 der Ausgabe von Taishō Issaikyō des chinesischen buddhistischen Kanons, S. 102a. Eine ganz ähnliche, aber auf Yasa, einen der ersten Schüler Buddhas angewandte Erzählung findet sich im *Mahāvagga* des *Vinaya-piṭaka* in Pāli, Band I, 15–16, und seinen Parallelen in Sanskrit und Chinesisch.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

## ANDRÉ BAREAU

1921 zu Saint Mandé (Frankreich) geboren, Doktor der Philosophie, Forscher am Centre national de la Recherche scientifique von 1947 bis 1956, Studiendirektor für buddhistische Philologie an der École pratique des hautes Études zu Paris von 1956 bis 1973, seit 1971 Professor für Buddhismusstudien am Collège de France. Er veröffentlichte hauptsächlich: *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule* (Paris 1956), *Les premiers conciles bouddhiques* (Paris 1955), *Bouddha* (Paris 1962), *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sūtra-piṭaka et les Vinaya-piṭaka anciens* (Paris 1963, 1970, 1971) sowie den Beitrag *Bouddhisme in: Les religions de l'Inde* (Paris 1966). Anschrift: Collège de France, 15 boulevard Colbert, F-92330 Sceaux, Frankreich.

James W. Boyd

## Der Pfad der Befreiung vom Leid im Buddhismus

Der buddhistische Pfad der Befreiung vom Leid ist kontemplativer Art. Er hat drei Schwerpunkte: die Übung tugendhaften Lebens (*sīla*), die Meditation der Konzentration (*samādhi*) und die Meditation der höheren Einsicht oder des Verstehens (*paññā*). Eine wichtige Formulierung dieses ein Ganzes bildenden kontemplativen Pfades findet sich in Buddhaghosas Werk, das aus dem fünften Jahrhundert vor Christus stammt. Dieses enzyklopädische Werk, der *Pfad der Reinigung* (*Visuddhimagga*)<sup>1</sup> ist ein Handbuch des gesamten kanonischen Schrifttums des Theravada und seiner singhalesischen Kommentare. Es entwirft ein Standardschema des Pfades der Befreiung, nach dem sich die Praxis des Mahayana in China und Tibet gebildet hat und das heute noch in der Theravada-Tradition lebendig ist.

### I. Tugendhaftigkeit (*sīla*)

Wenn von Tugendhaftigkeit die Rede ist, denkt man in der Regel an ein den Tugenden entsprechendes sittliches Verhalten. Das ist auch die Grundbedeutung des

buddhistischen *Sīla*-Begriffes (*sīla* = Sittlichkeit, Tugend). Doch hat der buddhistische Begriff der Tugendhaftigkeit noch eine weitere Dimension, die in der Idee des tugendhaften Verhaltens nicht ganz richtig wiedergegeben ist. Laut Buddhaghosa muß das Wesen eines tugendhaften Handelns so verstanden werden, daß es grundlegend geistige Formungen einschließt, die bestimmte Typen geistiger, verbaler und körperlicher Tätigkeiten hervorbringen. Nach buddhistischer Analyse gibt es zu jedem Bewußtseinsmoment 52 mögliche begleitende Bedingungen, die zusammengenommen eine spezielle geistige Formung abgeben (B.XIV. 131 ff.). So sind zum Beispiel von den 52 begleitenden Bedingungen des Bewußtseins (*cetasika*) Kontakt, Wollen und Aufmerksamkeit in jedem aktiven Bewußtseinsmoment unveränderlich gegenwärtig.

Andere Begleitbedingungen, wie anhaltendes Denken und Entschlüsse, sind nur gelegentlich dabei präsent. Handelt es sich um ein besonders günstiges Bewußtseinsmoment (d.h. daß es als Ergebnis ein gutes *kamma* hat), so sind die Begleitumstände der Aufmerksamkeit, des Glaubens, des Fehlens von Begier und der Ruhe gleichmäßig vorhanden. Ungünstige, der Tugend widersprechende Geistesformungen dagegen schließen notwendig Trug und Erregung und ähnliche Fehlhaltungen ein, wie etwa Eitelkeit, Stolz, Neid und Unsicherheit.

Tugendgemäßes Handeln ist daher zu Anfang eine günstige Geistesformung, die Gefühle und Wahrnehmungen als Begleitumstände einschließt. Ein Mensch, der es unterläßt, Lebewesen zu töten, niemals nimmt,

was ihm nicht gegeben wird, und sexuelles Fehlverhalten meidet, verrichtet diese tugendhaften körperlichen Handlungen auf der Grundlage einer tugendhaften geistigen Grundhaltung. Ebenso führt günstige Zusammenstellung (B.I.19) verschiedener geistiger Formungen zu einem der Tugend gemäßen verbalen Verhalten: Verzicht auf lügnisches, boshafes und grobes Reden sowie Klatsch und Schwätzerie, oder erzeugt tugendgemäße Geisteszustände wie die Vermeidung von Begehrlichkeit, Böswilligkeit und anderen Fehlhaltungen (B.I.140). Tugend ist also in demjenigen vorhanden, der sich in den sieben guten Zuständen befindet, den Zuständen des Glaubens, des wachen Gewissens, der Furcht falsch zu handeln, des Lernens, der Energie, der Aufmerksamkeit und des Verständnisses. Eine achte Form des günstigen Zustandes ist ein rechter Lebensunterhalt. Jeder, der ungünstige geistige Grundeinstellungen vermeidet, vermeidet die aus ihnen folgenden unreinen Handlungen, und jeder, der sich in einen positiven Geisteszustand versetzt, wie zum Beispiel Glaube und Aufmerksamkeit, vollbringt tugendgemäße Handlungen. Die Bedeutung der Aufmerksamkeit wird klarer werden, wenn wir über die beiden weiteren Hauptkomponenten des buddhistischen Pfades sprechen, nämlich die Konzentration (*samādhi*) und die Weisheit (*paññā*). Doch an dieser Stelle muß erst einmal der Sinn des Glaubensbegriffes im buddhistischen Kontext geklärt werden.

Glaube (*saddhā*) bezieht sich auf das Vertrauen des Kontemplativen auf das Zeugnis Buddhas, seine Lehren (*Dhamma*) und die Gemeinschaft (*Saṅgha*), für die er den Grund gelegt hat (B.IV. 142; V. 41). Im Anfang schließt der Glaube des Novizen eine Bereitschaft ein, sich an Buddhas Aussagen über den Pfad und sein Ziel auf der Grundlage eines vorläufigen gläubigen Vertrauens zu halten. Später aber muß alles Gelehrte anhand der individuellen Erfahrung des einzelnen bestätigt oder als nicht zutreffend erfunden werden. Der Pfad der Reinigung ist seinem Wesen nach ein echter Prozeß einer schrittweisen Charakterentwicklung, bei dem jemand, der an ihn glaubt (auf ihn vertraut), eine Eliminierung derjenigen Unreinheiten und Befleckungen erreichen kann, die zum Leid (*dukkha*) führen, und in dem er solche Voraussetzungen schaffen kann, die die Vollendung selbst offenbaren. Dabei erfordert sowohl die Ausrottung von Unreinheiten wie auch die Förderung der Bedingungen für die Erreichung der Vollkommenheit stets die Schaffung günstiger geistiger Bedingungen. Glaube oder Vertrauen ist daher eine Grundbedingung, die günstige Bewußtseinsmomente begleiten muß. Daher wird der Glaube als Grundtugend auf der Liste der sieben guten Zustände betrachtet.

Zusätzlich zu den verschiedenen Formen verbaler, körperlicher und geistiger Tugenden gibt es auch verschiedene Grade von Tugenden entsprechend den ihnen zugrunde liegenden Motivationen. So sind zum Beispiel um des Ruhmes willen unternommene tugendhafte körperliche Handlungen geringer als solche, die um des Verdienstes willen getan werden. Doch solche tugendhaften Handlungen, die zur Erlangung der edlen Geburt (vgl. unten S. 357) getan sind oder für die Befreiung aller Geschöpfe, sind höhere Tugenden. Umgekehrt können würdige Handlungen verunreinigt werden durch Eigenlob oder Herabsetzung anderer und folglich zur Minderung und Stagnation günstiger Geistesbildungen führen, anstatt zu den Vorbedingungen für ein Eindringen in das Ziel des Nibbāna (B.I. 33–39). So muß der Mensch auf den Gewinn achten, den er in der Vollbringung von Tugend anstrebt.

Die positiven Früchte der Tugend sind überreich. Tugend reinigt die physischen und verbalen Handlungen, macht den Menschen ehrfürchtig, flößt ihm Vertrauen ein auf das, was er tut, denkt oder fühlt, ohne jede Spur von Gewissensbedenken; sie kann zur Wiedergeburt in den himmlischen Sphären dieses saṃsārischen Universums führen und findet schließlich Hilfe und Unterstützung bei guten Freunden, die stets Unterstützung auf dem Pfad geben. Buddhaghosa faßt die Gewinne der Tugend zusammen in seinen Bildern vom reinigenden Wasser. Kein Fluß, so schreibt er, vermag den Makel des Unreinen abzuwaschen, sei es auch der Ganges oder der Yamuna; nur Wasser der Tugend kann reinigen und des Menschen Fieber in dieser Welt lindern (B.I. 24). Die wichtigste Frucht der Tugend aber ist, daß sie (B.I.20) den Geist und seine Teile derart beruhigen kann, daß eine auf einen Brennpunkt gerichtete Konzentration (*samāhdi*) und Meditation des Verstehens (*paññā*) möglich werden.

## II. Konzentration (*samābhi*)

Konzentration (*samābhi*), das zweite Hauptelement des Pfades der Befreiung, ist der Begriff für solche kontemplativen Akte, die in einem zusammengefaßten und ungestörten Brennpunkt alle reinen Geistesformungen vereinigen. Meditation mit dem Ziel der Konzentration ist ein besonderer Geistesakt eigener Art, der dem Bewußtsein und seinen es bedingenden Begleitumständen in einem bestimmten Objekt ein Zentrum gibt, mit dem Ziel, zu einer ausgewogenen und ruhig gelassenen Verbindung günstiger Geistesformen zu gelangen (B.III. 2 ff.)<sup>2</sup>. Das wesentliche Charakteristikum eines konzentrierten geistigen Handelns ist eine unerschütterliche Gesammeltheit, eine Beruhigung jeglicher geistigen Unruhe. Der Haupt-

wert für den Meditierenden liegt in dem alles konzentrisch auf sich ziehenden Brennpunkt, den er in seinem Bewußtsein schafft und der ihn schließlich befähigt, in voller Aufmerksamkeit die Wahrheit (*nibbāna*) zu durchdringen. Zwar können die spezifischen Meditationstechniken, die wir besprechen werden, von manchem, der dem Pfad folgt, umgangen werden – das heißt: es ist möglich, einen direkten Weg von der Tugend zur Einsicht und Weisheit (*vipassanā paññā*) einzuschlagen –, doch muß nichtsdestoweniger manche Form einer günstigen inneren Zusammenfassung des Geistes vollzogen werden, wenn man zum Eindringen in die Wahrheit gelangen will. Die folgenden Techniken sind Mittel zu diesem Zweck.

Einige Techniken der Meditation mit dem Ziel der Konzentration dienen primär der Überwindung von Zerstreuung und Hindernissen, die einen konzentrisch auf ein Ziel gerichteten Geist unmöglich machen. Andere Techniken schließen einen Vorgang der Loslösung von Sinneseindrücken ein und zielen direkt auf die Schaffung von Trancezuständen hin (*jhāna*). Zu dem letztgenannten Typ gibt Buddhaghosa zehn Sinnbilder (*kaṣiṇa*) an, die als Ausgangspunkt oder Stütze der Meditation dienen können (B. IV. 1 ff.): Erde, Wasser, Feuer, Luft, Blau, Gelb, Rot, Weiß, Licht und Raum. Das Sinnbild «Erde» besteht beispielsweise in einem runden Stück Erdreich, etwa Lehm, von gleicher Farbe und Beschaffenheit, von Gestalt und Größe eines untertassengroßen Kreises. Das Wasser-Sinnbild könnte in einem Napf oder Wassertopf bestehen, der bis an den Rand mit klarem Wasser gefüllt ist; das Sinnbild des Blauen wäre etwa ein Stück blauen Stoffes; das Licht- und Raum-Sinnbild ein Loch in der Wand.

Der Meditierende sucht sich zunächst einen ruhigen, abgeschiedenen Platz aus, läßt sich dann nieder mit gekreuzten Beinen und vergegenwärtigt sich die Tugend der Meditation; danach schaut er aufmerksam das gewählte Sinnbild an. Hat er das Sinnbild geraume Zeit angeschaut, so beginnt er, sich seine Gestalt vorzustellen, bis er den betreffenden Gegenstand deutlich in allen seinen Formen erblickt – mit geschlossenen Augen. Dieses eidetische Bild ist das, worauf er sich in der Anfangsphase der Meditation konzentriert. Während er ständig bestrebt ist, die verschiedenen Hindernisse für seine Meditation wie Schlaf, Zerstreuung oder den Wunsch nach Bildern anderer Gegenstände, zu überwinden, wird der Meditierende immer geübt, und das vorgestellte Bild verwandelt sich in ein Zeichen, das für ihn das Sinnbild repräsentiert (oder dessen Gegenstück). Dieses Bild ist dann eine abstraktere Darstellung des ursprünglichen Sinnbildes. So erscheint das Sinnbild der Erde als leuchtende Scheibe;

das Wasser-Sinnbild als ein Spiegel am Himmel. Insofern es sich um abstrakte Darstellungen dieser Bilder handelt, können sie in ihrer Größe ausgedehnt oder zusammengezogen werden durch den Geist, der diese Bildvorstellung erzeugt. Der Meditierende, der das bewirken kann, hat Zugang zum ersten Stadium der Trance gewonnen. In dem Maße, wie seine Meditation sich weiter festigt, versenkt er sich in diese erste Trance (B. IV. 32 ff.).

In diesem Trancestadium sind die vorher erwähnten Hindernisse ausgeräumt. Der Meditierende ist vollkommen auf sein eigenes Sinnbild konzentriert. Er empfindet Freude und Entzücken und ist fähig zu einem klaren diskursiven Denken, einschließlich solcher Gedanken, die seine eigene augenblickliche Situation betreffen. Wenn er in der Meditation weiter fortschreitet, gelangt er schließlich zur zweiten Trance. Hier unterdrückt der Meditierende das Vorherige, was er nun als Zerstreuung durch das Denken erkennt, und er denkt nicht mehr über seinen Trancezustand nach. Er wird vielmehr ganz in diesen einbezogen. In der dritten Trance überwindet er die Zerstreuung durch sein eigenes Entzücken und erreicht schließlich die vierte Trance, wenn er auch sein Lustempfinden hinter sich läßt und dabei in reiner und völlig losgelöster Konzentration verharret. Nun sind alle geistigen Schichten gleichmäßig und direkt auf sein ganz eigenes Sinnbild gerichtet. Eine scharfe Bewußtseinsrichtung auf einen einzigen Punkt ist erreicht.

Der Meditierende kann seine Versenkung über diesen vierten Trancezustand hinaus weiter verfolgen bis hin zu dem, was man die vier formlosen Sphären nennt (B. X. 1 ff.). Dazu muß er sich aber von seinem eigenen Sinnbild frei machen, auf das er sich bisher konzentriert hat. Folglich weitet er seinen sinnbildlichen Gegenstand nach allen Richtungen hin aus und richtet dann seine Aufmerksamkeit auf den grenzenlosen Raum, der die Grenzen seines Sinnbildes berührt. Bei der Konzentration auf den grenzenlosen Raum gelangt er in das fünfte Trancestadium. Jenseit dieses Stadiums kann er sich nun auf ein unbegrenztes Bewußtsein (sechstes Stadium) konzentrieren, danach auf das Nichts (siebtes), um schließlich das achte Stadium der Trance zu erreichen, das Stadium, das weder Empfinden noch Nicht-Empfinden ist, wobei Friede und Ruhe die beherrschenden Begleitzustände des Bewußtseins sind. In diesem Stadium haben die geistigen Strukturen einen Zustand höchster Subtilität erreicht, deren Charakteristika Gleichmut und ein völlig zusammengefaßter Brennpunkt aller Aufmerksamkeit sind. Die neunte Trance, das sogenannte «Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl» (*nirodha samāpatti*) ist ein Zustand, in dem der Meditierende vollkommen

ohne Denken und Fühlen ist. Dieser Zustand entwickelt wesenhaft die Fähigkeit des Meditierenden, die Wohltaten des Nibbāna zu genießen und zu erhalten, sobald sie einmal erreicht sind. In unserer weiteren Besprechung werden wir darauf noch zurückkommen.

Verschieden von diesen Sinnbild-Techniken (Erde, Wasser usw.), die zur Trance führen, sind diejenigen Techniken der meditativen Konzentration, die primär in einer Beseitigung von Zerstreuung und Hindernissen bestehen, die die Entwicklung von Tugend und ausgewogenen Geisteshaltungen hemmen<sup>3</sup>. Gleich den Sinnbild-Techniken aber sind diese Methoden dem Temperament des einzelnen entsprechend auszuwählen. Um ein Gegengewicht gegen die Verunreinigung durch Habgier zu schaffen, kann beispielsweise eine Meditation über Häßlichkeit (etwa die zehn Stufen der Auflösung eines Leichnams) von einem Meister der Meditation oder einem guten Freund empfohlen werden. Ein Meditationsthema für jemanden mit jähzornigem Temperament ist das der liebevollen Güte. Dieses Meditationsthema ist im Grunde für jedermann nützlich und geeignet (B.III. 57 ff.) und ist die erste von vier eng miteinander verbundenen Betrachtungen: Liebe (*mettā*), Mitleid (*karuṇā*), Mitfreude (*muditā*) und Gleichmut (*upekkhā*) (B.IX. 1 ff.). Man nennt sie bisweilen die Wohnstätten des Brahmā, insofern ihre Erreichung zur Wiedergeburt in Brahmās Himmeln führt.

Der Verlauf der Liebes-Meditation ist kurz folgendermaßen: Der Meditierende beginnt damit, daß er mit vollem Bewußtsein die Gefahren des Hasses und die Vorzüge der Geduld betrachtet. Im Anschluß daran lenkt er seine Aufmerksamkeit auf sich selbst und überlegt: «Kann ich glücklich und freundlich sein?» In diesem frühen Stadium der Meditation ist es wichtig, daß man nicht versucht, die Liebesmeditation auf den geliebten Menschen oder einen Feind zu richten, denn die erstgenannte Zielrichtung kann sich in Begehren, die zweite in Haß verkehren. Der Meditierende muß zunächst sich selbst mit Liebe und Güte wappnen. Im weiteren kann er dann den Bereich seiner Liebe auf die Menschen in seinem Haus oder in seinem Dorf ausweiten, um schließlich seine liebevollen Gedanken auf die ganze Welt unter Einschluß aller Wesen zu richten (B.III. 58).

Wenn während der Liebesmeditation haßvolle Gedanken in seinem Geist auftauchen, sollte der Meditierende Buddhas Lehren über liebevolle Güte betrachten. Schließlich erreicht der Meditierende ein Stadium, in dem er seine Liebe in gleicher Weise auf die ganze Welt ausdehnt. In diesem Stadium erreicht er die erste Trance (*jhāna*) und versenkt sich vollkommen in sie<sup>4</sup>. Dabei richten seine Gedanken sich auf die gesamte

Welt in einem Bewußtsein voll liebender Güte, ohne Haß und ohne Betrübnis. Die Vorzüge dieses Zustandes der vollen Versenkung sind interessant und vielfältig. Wer zu ihm gelangt, schläft mit Behagen, wacht mit Behagen, träumt keine bösen Träume, ist allen menschlichen und nichtmenschlichen Wesen lieb und teuer, Götter wachen über ihn, Feuer, Gift und Waffen vermögen nichts gegen ihn, sein Geist ist ohne Mühe konzentriert, sein Gesichtsausdruck heiter, er stirbt ohne Erschütterung, und wenn er nicht höher hinauf gelangt, wird er wiedergeboren in der Welt des Brahmā (B.IX.60 ff.).

Buddhaghosa erörtert noch eine Reihe weiterer Ruhe gebender Meditationen, so über die Aufmerksamkeit für die Atmung und den Tod, die Erinnerung an den Frieden und die drei Kleinodien (*Buddha*, *Dhamma*, *Saṅgha*), und viele andere. Sie alle sind Vorgänge einer Beruhigung des Geistes und einer Zentrierung der geistigen Strukturen in günstiger Weise. Die Übung solcher Methoden zur Meditation mit dem Ziel der Konzentration durch Schaffung einer inneren Einheit und unabgelenkten Ausgewogenheit des Bewußtseins und seiner Begleiterscheinungen befähigen den Menschen, unschwer zur Weisheitserkenntnis vorzudringen, dem dritten Hauptelement des Pfades der Befreiung.

### III. Erkenntnis-Weisheit (*vipassanā paññā*)

Tugend ist der Anfang, Konzentration das Mittel und Weisheit das Endziel aller vorteilhaften, günstigen Dinge (B.I.10 ff.). Weisheit (*paññā*) wird durch die Übung der Erkenntnis-Meditation entwickelt, die ihrerseits die Konzentration-Meditation ergänzt, sich aber dabei von ihr unterscheidet. Die letztgenannte dient, wie wir gesehen haben, der Erreichung sukzessiver Stufen der Trance mit dem Ziel, dem Geist Ruhe zu geben und ihn von Verunreinigungen frei zu machen. Erkenntnis-Meditation ist dagegen kein trancehaftes *Heraustreten* aus der Vielzahl der Sinneserfahrungen, sondern ein Prozeß analytischer *Beobachtung* und *Einsicht* (*vipassanā*) in die Sinnenwelt und darüber hinaus<sup>5</sup>. Erkenntnis-Meditation ist, um es kurz zusammenzufassen, eine analytische Methode aufmerksamer Beobachtung des Wesens aller Phänomene. Ihr letzter Zweck ist, den Geist zu befähigen, daß er vor-dringt (*paṭivedha*) bis zum wahren Wesen alles Seienden, und dadurch zur Entdeckung der Wahrheit des *nibbāna* zu führen.

Mit seiner konzentrierten und ausgewogenen geistigen Fähigkeit, die der Meditierende soweit entfaltet hat, kann sodann eine objektive und leidenschaftslose Analyse aller geistigen und materiellen Zustände vor-

genommen werden. Das Wesen des Geistigen, solche immateriellen Bewußtseinszustände und deren Begleiterscheinungen werden beobachtet und können folgendermaßen analysiert werden: Der Meditierende prüft alle Sinnesstore, durch die der Geist beobachtet und auf Phänomene reagiert. Er erkennt, daß beispielsweise Sinnesbilder ein visuelles Bewußtsein wecken: ein Augen-Bewußtsein, das indessen nur *eine* Art von Bewußtsein ist und durch das Sinnesorgan des Auges aktiviert wird. Aufgrund einer weiteren Analyse gelangt der Meditierende zu der Erkenntnis, daß Augen-Bewußtsein nur ein einzelnes Denkmoment bilden kann, dem in schneller Abfolge andere visuelle oder sonstige Bewußtseinsmomente folgen. Der Geist selbst<sup>6</sup> wird durch direkte Wahrnehmung des Meditierenden als seinem Wesen nach nichts anderes denn eine schnelle Abfolge einzelner Einheiten von Bewußtseinstypen erkannt, das heißt als eine kognitive Reihe (*citta-vīthi*) von Denkmomenten.

Ein Reflektieren über diese Reihe direkt erkannter Denkmomente ergibt folgenden Typ deskriptiver Analyse eines visuellen Aktes<sup>7</sup>:

/B/C/U/P/V/S/T/N/J/J/J/J/J/J/L/L/

«B» bedeutet *bhavaṅga*: der Geist in schlafendem Zustand, das heißt ein postuliertes Moment unterschwelligen Bewußtseins vor dem Erwachen aufmerksamkeitsbestimmter kognitiver Momente. «C» bedeutet *calana*, die Schwingung dieses Schlafzustandes; «U» heißt *upaccheda*, das unterbrechende weckende Moment; «P» ist *pañ-cadvārāvajjana*, das Denkmoment, das nachforscht, durch welches der fünf Sinnesstore der einzelne Gegenstand dem Geist zugeführt wird; «V» bedeutet *viññāṇa*, Bewußtsein – hier Augen-Bewußtsein – das Moment bloßer Erkenntnis, losgelöst von Gefühlen, Wahrnehmungen und anderen geistigen Begleiterscheinungen, die der Analyse dienen; «S» ist *sampaticchana*, die Assimilation des Gegenstandes (in unserem Falle des visuell wahrnehmbaren Phänomens) durch das Bewußtsein; «T», *saṁtīraṇa*, bestimmt, was der Gegenstand ist; «N», *voṭṭhapana*, erschließt, was der Gegenstand ist. Die sieben folgenden Momente sind *javanas* («J»). Sie sind die aktiven Momente des Denkvorganges, die Momente wacher Denktätigkeit. In diesem aktiven Stadium der kognitiven Reihe wird *kamma* aktualisiert. Der Art der Bewußtseinsreaktion auf das vorgegebene visuelle Phänomen entsprechend tritt ein gutes oder ein schlechtes *kamma* auf (z. B. je nach dem ob ich einen guten Freund sehe oder einen Feind). Im Anschluß an die Hervorbringung des *kamma* haben wir «L» oder *tadālambas*, ein geistiges Registrieren dieser kognitiven Erfahrung. Danach kehrt der Geist in seinen anfänglichen unterbewußten Zustand zurück.

Die Geschwindigkeit dieses Vorganges ist so groß, daß er sich in einem Augenblick vollzieht, und nur ein sehr geübter und hoch konzentrierter Geist vermag direkt in diesen Erkenntnisablauf einzudringen. Laut Buddhagosā<sup>8</sup> entspricht die Zeitdauer von Entstehen und Vergehen eines physikalischen Moments 16 Bewußtseinsmomenten. Wenn daher jemand einen bewußten physischen Akt vollzieht, gleich ob es ein guter oder ein schlechter ist, ergeben sich Tausende von Denkmomenten, von denen jedes seine eigenen begleitenden Umstände hat. Sind diese Begleitumstände zusammengesetzt aus Willensakten, Konzentration, Glaube und Aufmerksamkeit, führen die aktiven «J»-Momente der kognitiven Reihe zu einer großen Anzahl guter *kammās*. So etwas kann der Fall sein, wenn jemand einen guten Freund erblickt. Doch nehmen wir einmal an, er sieht seinen Feind. Die konstituierenden Elemente der Geistesformung jedes Denkmomentes können, solange der Mensch auf dem Pfad der Befreiung noch nicht fortgeschritten ist, Willensakte, verbunden mit Haß (*dosa*) oder andere erregende Momente einbeziehen. Das Ergebnis ist eine Reihe schlechter *kammās*.

Vermittels dieser Art von durchdringender Analyse geistiger Vorgänge erkennt der Buddhist, der die Erkenntnis-Meditation übt, daß im geistigen Bereich nichts über oder hinter den Vorgängen von Denkstrukturen liegt. Hinter den Gedanken steht kein Denker; es gibt da nur eine komplexe Reihe von Denkmomenten. Der Meditierende *sieht*, daß den individuellen geistigen Bewegungen keine substantielle Wesenheit zugrundeliegt; und wenn er dann auch noch das Wesen materieller Ereignisse erforscht hat, gelangt er zu der Einsicht, daß Geistigkeit und Materialität ihrem Wesen nach der Mutterboden voneinander abhängiger momentaner und bedingter Ereignisse (der sogenannten *dhammās*) ist, unbeständig, ohne substantielle Wesenheit und daher nicht so, daß man sie herbeiwünschen oder sich an sie anklammern kann.

Die Weiterentwicklung der Erkenntnis-Meditation setzt diese Methode der Durchdringung des Beobachteten und der direkten Erfassung der Welt der Phänomene fort. Es entsteht Erkenntnis-Weisheit, und der Meditierende sieht die kausalen Bezogenheiten, die zwischen allen Phänomenen bestehen (*paticca samuppāda*); er erkennt dabei, daß jegliches Existierende charakterisiert ist durch Unbeständigkeit (*anicca*), Leiden (*dukkha*) und Nicht-Selbst (*anatta*). Er begreift, daß die Auffassung des «Annihilationisten» (d. h. dessen, der nur das Vergehen der Dinge sieht) als Erklärung für die beobachtete Kontinuität von in jedem Augenblick geschehenden Ereignissen nicht ausreicht, daß aber auch die Auffassung des «Äternali-

sten» (d. h. dessen, der das Vergehen der Dinge nicht sieht) das Entstehen und Vergehen augenblicklicher Ereignisse nicht richtig zu erklären vermag (B. XIII. 74). Daher lenkt er seine Bemühungen auf einen Mittelweg und macht sich durch direkte Einsicht Lehren zu eigen wie: Leiden ist nicht das Selbst; alle bedingt vorhandenen Dinge sind nichtig und voll von Gefahr, wenn ihr wahres Wesen nicht erkannt wird; Sicherheit und Glück liegen in der Loslösung von den Dingen; nirgendwo gibt es ein «Ich» oder «Mich»; und kein «Ding» darf als Denkobjekt genommen werden (B. XVIII–XXII.).

Wer die Meditation der Einsicht und des Verständnisses übt, wird mit Hilfe der Weisheit, die zu begründen er begonnen hat, und auf der Grundlage der Reinigungen, die er durch die Übungen der Tugend und Konzentration vollzogen hat, nun fähig, den Charakter der in seinen eigenen Denkvorgängen auftretenden geistigen Strukturen zu wandeln. In dem Wissen, daß alle Phänomene einen zusammenhängenden Strom abhängiger Bedingtheiten sind ohne jede allen zugrundeliegende, Bestand habende Identität, vermag der Meditierende nun zu Beginn des eigenen Denkprozesses, wenn die Sinnesgegebenheiten die geistige Tätigkeit wecken, darauf seine Aufmerksamkeit zu lenken. Vergleichen wir diesen Vorgang mit unserem oben angeführten Beispiel beim Erblicken eines Gegenstandes, so erhalten wir folgende durch Verständnis und Einsicht modifizierte kognitive Reihe:

/B/C/U/M/J/J/J/J/J/B/B/B/B/B/B/  
gmp

«B», «C» und «U» bezeichnen die *bhavaṅga*-Momente, wenn das Unterbewußtsein geweckt wird und erwacht. «M» bezeichnet das Moment der «Geist-Tor-Aufmerksamkeit» (*mano-dvārāvajjana*) und tritt an die Stelle des *pañcadvārāvajjana* («P»)-Momentes, das in den fünf Sinnestoren forschte, was schließlich zur Bestimmung dessen führte, welches der bis zum Geist gelangende von den Sinnen beigebrachte Gegenstand war. Der einsichtige und von tieferem Verständnis gelenkte Geist sucht keinen Gegenstand, der ein Augen-Bewußtsein (*viññāṇa* = «V») entstehen läßt, er widmet seine Aufmerksamkeit vielmehr diesem Moment und sieht das von den Sinnen Gegebene als das, was es wirklich ist: als Unbeständiges, Leidendes und Nicht-Selbst. Ein derartiges analytisches Gedankenmoment hat die Begleitmomente des Gleichmutes und der Neutralität der Sinnesgegebenheit gegenüber, die nun als das erkannt wird, was sie wirklich ist (B. XXI. 129). Oder mit Buddhaghosas Worten: «Die tiefe Dunkelheit, die die Wahrheiten verbirgt, ist zerstreut», und des Meditierenden «Bewußtsein betritt nicht länger mehr irgendein Feld von Gestalten, noch

läßt es sich darauf nieder oder entscheidet sich dafür, noch klebt es, hängt es oder greift es danach...» (B. XXII. 4).

Die *javanas* (die «J»), die aktiven Momente der Erkenntnis, folgen nun unmittelbar diesem Moment angespannter Aufmerksamkeit («M») und verdrängen die Denkmomente, die sich in der vorhin entwickelten Reihe mit den von den Sinnen gegebenen Bildern als Gegenständen befaßt haben (vgl. «S», «T», «N»). Die drei ersten *javanas* bestehen aus denselben geistigen Elementen wie das auf den Geist gerichtete Denkmoment, nämlich den Voraussetzungen eines entschiedenen Glaubens (*saddhā*), einer gesteigerten Stabilität der Aufmerksamkeit und Konzentration, sowie einer wirksamen, verfeinerten Weisheit. Die restlichen *javanas* dieser neuen kognitiven Reihe gehen über den Bereich des *samsāra*, über den Stammbaum des gewöhnlichen Menschen hinaus und gehören zum «Sehen» oder Erkennen des Nibbāna.

Das erste dieser verbleibenden *javana*-Momente ist begleitet von der Voraussetzung des «Wandels des Stammbaumes» («g» = *gotrabhū*); das zweite von der der «Erkenntnis des Pfades» («m» = *magga nāṇa*). Die beiden letzten aktiven Momente des Erfassens erfreuen sich, wenn auch noch so kurz, dieser Erfüllung der Erreichung des Pfades («p» = *phala*). Wie weit der Meditierende fähig ist, die Wohltat dieser sich in einem Moment vollziehenden Erschließung des *nibbāna* zu erhalten oder überhaupt zu erreichen, hängt von allen vorhergehenden Übungen der Tugend, der Konzentration und der Weisheit ab. Doch war für die Erhaltung der Einwirkung dieser «transsamsārischen» Momente der neunte Trance-Zustand des «Aufhörens allen Denkens und Fühlens» die spezielle Vorbereitung (B. XXIII. 16 ff.). Gleich nach diesem kurzen Genuß wendet sich der Geist zurück zum *bhavaṅga*.

Das ist das erstmal, daß der Meditierende *Nibbāna* erlebt. Er ist nur jemand, der in den Strom eintritt und den ersten der vier edlen Pfade (In–den–Strom–Eintretender, Einmal–Zurückkehrender, Nicht–Zurückkehrender und Arahant) erreicht hat (B. XXII. 1 ff.). Er hat die edle Geburt (*ariyāya jātiyā jāto*) erfahren und ist nun ein Sohn des Buddha (*Buddhassa orasa putta bhāvaṃ avahati*). Er hat alle Verunreinigungen vollständig abgetan: Er sprengt und durchbricht die Masse der Begierden (*lobha*), Haß (*dosa*) und Verblendung (*moha*), die das Auftauchen von *nibbāna* verhindern. In diesen Denkmomenten hat er den Strom des *samsāra* verlassen und ist eingetreten in den Strom des *nibbāna*.

Wenn er seine Meditation fortsetzt, vertieft und festigt er weiter seine Erkenntnisse und erreicht am Ende den zweiten, dritten und vierten der edlen Pfade. Als

Einmal–Zurückkehrender ist er ganz und gar frei von ichbezogenem Bewußtsein, Zweifel und falscher Sicht der Dinge; als Nicht–mehr–Zurückkehrender befreit er sich selbst von jeglichem Verlangen auch nach wünschenswerten Stufen der Vollendung; als Aharant wird er vollkommen in allen guten Eigenschaften. Auf der höchsten Stufe sieht und versteht der Meditierende des Aharant-Pfades voll und ganz Sinn und Wesen des

Leidens (*dukkha*), die Ursachen für seine Entstehung und sein Erlöschen, kurzum: die vier edlen Wahrheiten, die von Gautama, dem Buddha, gelehrt worden sind<sup>9</sup>. Tugend (*sīla*), Konzentration (*samāhdi*) und Weisheit (*paññā*) des Aharant sind rein und vollständig; er hat das entdeckt, was noch jenseits aller erreichbaren Ziele steht: *nibbāna*, letztes Ziel und Ende des buddhistischen Pfades der Befreiung vom Leiden.

<sup>1</sup> Buddhagosa reflektiert den scholastischen *Abhidhamma*-Aspekt der frühen buddhistischen Tradition. Vgl. Bhandantācariya Buddhagosa, *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, übersetzt von Bhikkhu Nyānamoli, Bde. I und II (Berkeley und London, 1976), im weiteren zitiert als «B» mit anschließender Nummer der Kapitel und Paragraphen. Für die Pali-Ausgabe des Textes siehe *Visuddhimagga*, Bde. I und II, hg. von Rhys Davids in der Pali Text Society Series (London, 1920–21, Neudruck). Der vorliegende Beitrag ist zutiefst der wissenschaftlichen Arbeit von Dr. Shanta Ratnayaka verpflichtet. Sein Manuskript *Two Ways of Perfection: Buddhist and Christian*, das derzeit in Colombo, Sri Lanka, von Lake House Investment Ltd. veröffentlicht wird, ist die Hauptquelle der Information und Klärung von Buddhagosas Darlegung des buddhistischen Pfades.

<sup>2</sup> Vgl. S. Ratnayaka, *Two Ways of Perfection*, aaO. 55 ff.

<sup>3</sup> Buddhagosa koordiniert hingegen die beiden Typen von Meditationsthemen. Für einen Menschen von zu Haß neigendem Temperament zum Beispiel werden die vier Farb-Sinnbilder und die vier Betrachtungen, die mit liebender Güte beginnen (vgl. unseren Text dazu), geschildert (B. III. 131).

<sup>4</sup> Erwähnenswert ist die Auffassung einiger westlicher Wissenschaftler, daß in Wirklichkeit Meditationen der vier Betrachtungen nicht zu Trancezuständen führen können, weil sie ganz anderer Art sind. Vgl. dazu z. B. Stephan V. Beyers gut angelegten Überblick über Buddhagosas Ausführung in seinem Aufsatz, *The Doctrine of Meditation in the Hinayāna = Buddhismus: A Modern Perspective*, hg. von Charles S. Prebish (Pennsylvania State University Press 1975) 137–147.

<sup>5</sup> Vgl. Stephen V. Beyer, aaO. 137.

<sup>6</sup> Bei Buddhagosa sind die Begriffe für Geist, Verstand, Herz (mind), Bewußtsein, Wissen (consciousness) und Kenntnis, Erkenntnis (cognizing) austauschbar. Er erklärt ausdrücklich: «Die Wörter *viññāna* (Bewußtsein), *citta* (Geist, Verstand) und *mano* (Geist, Verstand) bedeuten ein und dasselbe. «Vgl. B. XIV.82. Zur weiteren Klärung vergleiche man B. XIV.82, Anm. 35.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. B. I.57 ff; IV.33 ff. und Anm. 13; IV.74 ff, sowie die Zitate im Text. Diese besondere Darstellungsform hält sich eng an S. Ratnayakas Analyse. Vgl. oben, Anm. 1.

<sup>8</sup> Vgl. Buddhagosas Erläuterung zur *Vibhaṅga*, 25–26, zitiert von David J. Kalupahana in seinem Buch, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis* (Honolulu 1976) 102.

<sup>9</sup> Die acht Momente des edlen achtfachen Pfades, wie sie aufgezählt sind in der Lehre von den vier edlen Wahrheiten, sind einfach ein ande-

res Schema für die drei Hauptpunkte der buddhistischen Übung und Disziplin, die wir besprochen haben. Tugendhaftigkeit (*sīla*) schließt rechtes Reden, rechtes Handeln und rechten Lebensunterhalt ein; Konzentration (*samāhdi*) schließt rechtes Bemühen, rechte Aufmerksamkeit und rechte Konzentration ein; Weisheit (*paññā*) setzt sich zusammen aus rechtem Denken und rechtem Verstehen.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

### JAMES W. BOYD

1934 in Manitowoc/Wisconsin USA, geboren, ist verheiratet und hat zwei Kinder. Er erwarb den philosophischen Doktorgrad im Jahre 1970 an der Northwestern University mit einer Dissertation: *Satan and Māra: Christian and Buddhist Symbols of Evil*. Derzeit ist er Associate Professor, Department of Philosophy, Colorado State University (seit 1973), und Visiting Associate Professor an der Pahlavi University, Shiraz, Iran (1976–1977). Veröffentlichungen: *Interpreting Asia to Americans: A Symposium* (Einführung), zus. mit Loren Crabtree: *The Rocky Mountain Social Science Journal*, IX, 1 (Januar 1974) 1–8. – *The Teachings of Don Juan from a Buddhist Perspective: Christian Century*, XC<sup>o</sup> 13 (28. März 1973) 360–363. *From Mohenjo-Daro to Mao: Perspectives on Teaching Asian Civilisation*, zus. mit Loren Crabtree, *The History Teacher*, VI<sup>o</sup> 2 (Februar 1973), 233–242. – *Buddhas and the Kalyāna-mitta: Studia Missionalia XXI* (1972) 57–67. – *Symbols of Evil in Buddhism: Journal of Asian Studies XXXI*, 1 (November 1971) 63–65. – *Jainism = Concise Dictionary of the Christian World Mission* (Lutterworth Press 1970). – *Christian and Buddhist Symbols of Evil: Modern Ceylon Studies* (University of Sri Lanka, Peradeniya IV (1973) 83–100. – *Satan and Māra: Christian and Buddhist Symbols of Evil* (Leiden 1975). – *Some notes on the Parsī Bāy of Mihragan*, zus. mit F.M. Kotwal: *Journal of Mithraic Studies*, I, 2 (1976) 187–192. – Im Druck: *The Theravada View of Samsara*. Dieser Beitrag wird in einem Band erscheinen mit dem Titel «*Buddhist Studies in Honour of the Venerable Walpola Sri Rahula*», veröffentlicht in der Literaturzeitschrift *Vimamsa*, in Sri Lanka. – *The Zoroastrian Paragna Ritual*, zus. mit F.M. Kotwal: *Journal of Mithraic Studies*, II, 1 (1977). – *Ālāt = Encyclopaedia Persica* (Columbia University, Sommer 1977). – *Āfrīn = Encyclopaedia Persica* (Columbia University, Sommer 1977). – Anschrift: Colorado State University, Fort Collins, Colorado 80 523, USA.