

Dhamma-Theorie

Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa

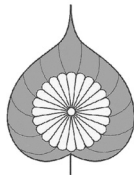
Ehre dem Erhabenen, dem Befreiten, dem vollkommen Erwachten

Professor Dr. Y. Karunadasa

Dhamma-Theorie

Die phänomenologische Philosophie des Pāli-Buddhismus

Aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Neufing



ABHIDHAMMA
Förderverein e.V.

Die Erstellung dieses Buches wurde durch Spenden finanziert. Es darf nicht kommerziell vermarktet werden und wird nur durch den Abhidhamma Förderverein (www.abhidhamma.de) auf Spendenbasis abgegeben.

Sabba dānaṃ dhammadānaṃ jināti

Das Geschenk des Dhamma übertrifft jedes andere Geschenk

Titel des englischen Originals: *Y Karunadasa: The Dhamma Theory – Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma*

Erschienen bei: Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka

The Wheel Publication No. 412/413

© 1996 by Y. Karunadasa

Deutsche Übersetzung erfolgte mit freundlicher Genehmigung der BPS.

© der deutschsprachigen Ausgabe by Abhidhamma Förderverein e. V.,
Bruckmühl 2020

1. Auflage 2020

Satz und Gestaltung: Traudel Reiß

Covergestaltung: Fokret Yildirim

Druck: Digitaldruck Leibi, Neu-Ulm

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	6
Zur Übersetzung	8
Danksagung	8
Dhamma-Theorie	9
Einführung	9
I. Die frühe Version der Dhamma-Theorie	13
II. Die Entwicklung der Theorie	23
III. <i>Paññatti</i> und die zwei Wahrheiten	46
[Zu Begrifflichkeiten]	64
Anmerkungen	70

Abkürzungsverzeichnis

A	Aṅguttaranikāya
A-a	Aṅguttaranikāya Aṭṭhakathā
Abhi-av-ṇṭ	Abhidhammatthavikāsinī, Hrsg. A.P. Buddhadatta (Colombo, 1961)
Abhi-av	Abhidhammāvatāra
Abhidh-s	Abhidhammatthasaṅgaha
Abhidh-s-s	Abhidharmārthasaṃgraha-sannaya; in Abhidhammatthasaṅgaha, Hrsg. Paññāmolī Tissa (Ambalangoda, 1926)
Abhidh-s-sv	Abhidhammatthasaṅgaha-Saṅkhepavaṇṇanā, Hrsg. Paññānanda Thera (Colombo.1899)
Abhidh-s-mḥṭ	Abhidhammatthasaṅgaha-Vibhāvinī-Ṭīkā. Hrsg. D. Paññānanda (Colombo. 1899)
Abhidh-mṭ	Abhidhamma-Mūlaṭīkā, Hrsg. D. Paññāsāra und P. Vimaladhamma (Colombo.1939)
D	Dīghanikāya
D-a	Dīghanikāya Aṭṭhakathā
Dhs	Dhammasaṅgaṇī
Dhs-a	Dhammasaṅgaṇī Aṭṭhakathā
D-ṭ	Dīghanikāya-Ṭīkā (Colombo, 1974)

It-a	Itivuttaka Aṭṭhakathā
Kv	Kathāvatthu
Kv-a	Kathāvatthu Aṭṭhakathā
M	Majjhimanikāya
M-a	Majjhimanikāya Aṭṭhakathā
Nidd-a I	Mahāniddeśa Aṭṭhakathā
Mil	Milindapañhā
Mil-ṭ	Milinda-Ṭīkā
Moh	Mohavicchedanī
Paṭis	Paṭisambhidāmagga
Paṭis-a	Paṭisambhidāmagga Aṭṭhakathā
Pm-vn	Paramatthavinicchaya
S	Saṃyuttanikāya
S-a	Saṃyuttanikāya Aṭṭhakathā
Sacc	Saccasaṅkhepa (Journal of the Pāli Text Society, 1917–19)
Skt	Sanskrit
Tkp	Tikapattāhāna
Ud	Udāna
Vibh	Vibhaṅga
Vibh-a	Vibhaṅga Aṭṭhakathā
Vism	Visuddhimagga
Vism-sn	Visuddhimārga-sannaya, Hrsg. M. Dharmaratna (Colombo, 1890–1917)
Vism-mhṭ	Visuddhimagga Ṭīkā (Paramatthamañjūsā), Hrsg. M. Dhammananda (Colombo. 1928)

Zur Übersetzung

Fußnoten sind mit Buchstaben gekennzeichnet und stammen von Franz Johannes Litsch, ebenso wie die Anmerkungen zu einigen Begrifflichkeiten am Ende des Textes.

Ergänzungen sind mit [...] gekennzeichnet.

Das Buch ist also keine reine Übersetzung des Originals.

Endnoten sind mit Nummern versehen und stammen vom Autor. Alle Referenzen beziehen sich auf die jeweilige PTS-Edition, sofern nicht anders angegeben.

Danksagung

Ich danke Herrn Alfred Weil für alles, was ich von ihm gelernt habe. Und ich danke Herrn Franz Johannes Litsch für die Idee zu dieser Übersetzung und für seine unermüdliche Unterstützung. Letzten Endes haben wir beide im Team übersetzt. Weiter danke ich Herrn Peter Gäng für seine zahlreichen, fundierten und hilfreichen Anmerkungen. Mein besonderer Dank gilt indes meiner Frau Annette.

Wolfgang Neufing

Dhamma-Theorie

Einführung

Während der ersten zwei Jahrhunderte nach dem Eingang des Buddha in das *parinibbāna*^a erfolgte in der frühen buddhistischen Gemeinschaft eine umfassende und genaue Systematisierung der Lehren, wie sie der Erwachte in seinen Reden dargelegt hatte. Das philosophische System, das aus diesem verfeinerten analytischen Ansatz entstand, wird gemeinhin Abhidhamma [(Pāli) / Abhidharma (Skt.)] genannt. Sowohl der Theravāda als auch der Sarvāstivāda, die zwei traditionellen Hauptschulen im frühen Saṅgha, hatten jeweils ihren eigenen Abhidhamma, basierend auf einem eigenen Abhidhamma Pitaka. Wahrscheinlich haben andere Schulen ähnliche philosophische Systeme entwickelt, jedoch existieren von diesen keine Aufzeichnungen mehr.

Die verschiedenen Arten der Untersuchungen und Klassifizierungen im Abhidhamma folgen einem einzigen philosophischen Prinzip, das Richtung und Gestalt des kompletten Systematisierungsprojektes vorgibt:

a Traditionelle Bezeichnung des Theravāda-Buddhismus für den Zustand eines Buddha nach seinem Tod

Alle Phänomene empirischer^b Existenz sind zusammengesetzt aus einer Anzahl von elementaren Bestandteilen, den letztendlichen Realitäten hinter den manifesten Phänomenen. Diese elementaren Bestandteile, die Bausteine der Erfahrung, [die Grundphänomene], werden *dhamma*¹ genannt.^c

Die *dhamma*-Theorie ist nicht bloß ein Prinzip unter vielen in der Abhidhamma-Philosophie, sondern die Basis des Systems, sie ist die Grundlage des Abhidhamma. Von vornherein sollte sie mehr sein als ein hypothetisches Schema. Sie erwuchs aus dem Bedürfnis, Meditationserfahrungen zu erklären und war gedacht als ein Leitfaden für meditative Sammlung [Samādhi] und Einsicht [Vipassanā]. Der Buddha hat gelehrt, die Welt als bloße Phänomene (*suddhadhammā*) zu sehen, die abhängig von Bedingungen entstehen und vergehen – nicht als Personen oder Substanzen. Die Abhidhamma-Spezialisten machten es sich zur Aufgabe, exakt zu beschreiben, was diese „bloßen Phänomene“ sind, und wie sie in Verbindung mit anderen „bloßen Phänomenen“ unser Bild von der Welt gestalten, das der „gesunde Menschenverstand“ wahrnimmt.^d

Die *dhamma*-Theorie war nicht spezifisch für eine bestimmte Schule des Buddhismus, sondern drang in alle frühen Schulen vor und regte die Entwicklung verschiedener Abhidhamma-Versionen an.^e Die Sarvāstivāda-Version der Theorie und ihre Kritik durch

b Siehe Anmerkungen zu Begrifflichkeiten

c Siehe Anmerkungen zu Begrifflichkeiten

d Der Buddha sieht „common sense“ eher als getäushtes, geblendetes Bewusstsein.

e Der *Abhidharma* besteht aus sieben Büchern in Sanskrit, während der

die Mādhyamikas^f sind von der modernen Wissenschaft kritisch untersucht worden. Die Theravāda-Version wurde jedoch weniger beachtet.^g Es gibt ernsthafte Gründe zu glauben, dass der Pāli-Abhidhamma-Pitaka eine der ältesten Versionen der *dhama*-Theorie enthält, vielleicht sogar die älteste. Diese Theorie blieb nicht unverändert, sondern entwickelte sich über die Jahrhunderte hinweg weiter: Buddhistische Denker versuchten, ihre Folgen zu skizzieren und Probleme zu lösen, die sie dem kritischen Geist stellte. Auf diese Weise wurde die *dhama*-Theorie wiederholt erweitert, zuerst durch die Abhidhamma-Kommentare, dann durch die spätere exegetische Literatur und die mittelalterlichen Abhidhamma-Kompendien. Die sogenannten „Mini-Handbücher [Little Finger Manuals]“, zum Beispiel der *Abhidhammatthasaṅgaha*, führten ihrerseits zu eigenen Kommentaren.

Im vorliegenden Papier will ich die hauptsächlichen Stadien der Herkunft und Entwicklung der *dhama*-Theorie zeigen und ihre philosophischen Implikationen erforschen.

Teil I diskutiert die frühe Version der Theorie, wie sie sich im Abhidhamma Pitaka findet. In jenem Stadium war die Theorie noch nicht präzise formuliert, sondern blieb im Hintergrund als unausgesprochene Prämisse der Abhidhamma-Analyse.

Abhidhamma in Pāli vorliegt, ebenfalls sieben Bücher umfasst, jedoch einen völlig anderen Inhalt hat.

- f Speziell durch Nagarjuna in seinem Hauptwerk *Mūlamadhyamaka-Karikā*
g Man muss sogar sagen, dass der *Abhidhamma* bisher fast völlig missachtet wurde, weil man ihn durchgehend mit dem *Abhidharma* der *Sarvāstivādin*s gleichgesetzt hat.

Während der kommentariellen Periode wurde versucht, die Schlussfolgerungen aus den frühen Abhidhamma-Gedanken auszuarbeiten – diese Entwicklung will ich in Teil II behandeln.

Abschließend will ich in Teil III zwei andere Themen behandeln, die als Konsequenz aus der *dhamma*-Theorie philosophisch untersucht wurden, nämlich die Theorie des Nominalen und des Konzeptuellen (*paññatti*) und die Theorie der zwei Wahrheiten. Beide wurden als notwendig angesehen, um die Gültigkeit der *dhamma*-Theorie in Bezug auf unser alltägliches Verständnis unserer selbst und der Welt, in der wir leben, zu bewahren.

I. Die frühe Version der Dhamma-Theorie

Obwohl die *dhamma*-Theorie eine Erfindung des Abhidhamma ist, können die Entwicklungen, die zu ihrer Formulierung und ihren Grundbestandteilen führen, weiter zurückverfolgt werden: Schon frühe buddhistische Schriften versuchten, die empirische Individualität und ihren Bezug zur externen Welt zu analysieren.

In den Reden des Buddha finden sich fünf Modi der Analyse: Die Zerlegung ...

1. in *nāma* und *rūpa*² ist die elementarste, denn sie spezifiziert die geistigen und die körperlichen Aspekte des empirischen Individuums.
2. in die fünf *khandha* (Gruppen oder Komponenten): Körperlichkeit (*rūpa*), Empfindung (*vedanā*), Wahrnehmung (*saññā*), geistige Gestaltungen (*sankhārā*) und Bewusstsein (*viññāṇa*).³
3. in die sechs *dhātu* (Elemente): Erde (*paṭhavī*), Wasser (*āpo*), Temperatur (*tejo*), Luft (*vāyo*), Raum (*ākāsa*) und Bewusstsein (*viññāṇa*).⁴
4. in die zwölf *āyatanas* (Sinneswahrnehmung und geistige Erkenntnis): Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist; und ihre korrespondierenden Objekte: sichtbare Form, Geräusch, Geruch, Geschmack, Gespür und Geistobjekt.⁵

5. in die achtzehn *dhātu* (Elemente), eine Erweiterung des vorangehenden Modus durch die Hinzunahme der sechs Arten des Bewusstseins, die aus dem Kontakt zwischen den Sinnesorganen und ihren Objekten entstehen. Diese sechs zusätzlichen Komponenten sind das Seh-, Hör-, Riech-, Geschmacks-, Spür- und Geistbewusstsein.⁶

Der Buddhismus greift gemäß verschiedenen Zwecken zu verschiedenen Analysen.

Zum Beispiel dient die *khandha*-Zerlegung hauptsächlich dem Zweck, zu zeigen, dass kein [beständiges, substanzielles] „Ego“ innerhalb oder außerhalb der fünf *khandha* zu finden ist, die die sogenannte empirische Persönlichkeit bilden. Keines der *khandha* gehört mir (*n'etaṃ mama*); sie haben keine Beziehung zum „Ich“ (*n'eso'ham asmi*); noch sind sie mein Selbst (*n'eso me atta*).⁷ In einem unpersönlichen und ichlosen Gemenge von geistigen und körperlichen Erscheinungen sollen die Auffassungen von „Mein“, „Ich“ und „Selbst“ verhindert werden. Auf der anderen Seite zeigt die Zerlegung in die achtzehn *dhātu*, dass Bewusstsein weder eine Seele^h noch die Erweiterung einer Seele ist, sondern ein geistiges Phänomen, das als Resultat gewisser Bedingungen entsteht: Es gibt kein unabhängiges Bewusstsein, das aus sich selbst und für sich selbst besteht.⁸

In der Tat entwirft der Buddhismus in Bezug auf diese fünf Modi der Analyse seine grundlegenden Lehren. Die offensichtliche Tatsache der Existenz von mindestens fünf Modi zeigt, dass keiner

h Im Sinne einer beständigen, autonomen, an sich, aus sich, für sich existierenden Substanz

davon als final oder absolut gesehen werden kann. Jeder repräsentiert die erfahrene Welt komplett, jedoch von einem pragmatischen Standpunkt aus, festgelegt von der speziellen Lehre, die es zu erläutern gilt.

Die Abhidhamma-Lehre der *dhammas* entwickelte sich aus dem Versuch, die kompletten Implikationen dieser fünf Modi der Analyse aufzuzeigen. Es ist möglich, jede Art der Analyse zu verfeinern, wenn man ihre Beziehung zu den vier anderen prüft.

Die erste, die Zerlegung in *nāma* und *rūpa* ist verfeinerbar durch die zweite, die Zerlegung in die fünf *khandha*. Für die zweite Zerlegung wird die *nāma*-Komponente der ersten in Empfindung [*vedanā*], Wahrnehmung [*saññā*], geistige Gestaltungen [*sankhārā*] und Bewusstsein [*viññāṇa*] zerlegt.

Auch die zweite Zerlegung in die fünf *khandha* ist verfeinerbar. Das zeigt zum einen der Gebrauch des Begriffs *khandha*, der „Gruppe“ bedeutet, und zum anderem die nächste Zerlegung in die sechs *dhātu* (Elemente). Hier wird die *rūpa*-Komponente der zweiten Zerlegung weiter zerlegt in vier Komponenten, nämlich Erde [*paṭhavī*], Wasser [*āpo*], Temperatur [*tejo*] und Luft [*vāyo*].

Das gilt auch für die dritte Analyse in die sechs *dhātu* [Erde, Wasser, Temperatur, Luft, Raum, Bewusstsein]. Hier kann die Komponente Bewusstsein [*viññāṇa*] in die vier Komponenten Empfindung [*vedanā*], Wahrnehmung [*saññā*], geistige Gestaltungen [*sankhārā*] und wiederum Bewusstsein der *khandha*-Analyse aufgefächert werden.

Auch die vierte Analyse, die Zerlegung in zwölf āyatana lässt sich verfeinern. Das zeigt die nächste Zerlegung in die achtzehn *dhātu*, die eine Erweiterung der vierten Zerlegung ist.

Es bleibt die letzte Zerlegung, die *dhātu*-Analyse in achtzehn Elemente. Kann sie als letztendlich betrachtet werden? Nein, denn obwohl Bewusstsein hier sechsfach aufgefächert wird, sind seine unweigerlichen Begleiter wie Empfindung (*vedanā*) und Wahrnehmung (*saññā*) nicht separat benannt.

Das heißt: Keine der fünf Analysen ist vollständig. In jedem Fall sind eine oder mehrere Komponenten verfeinerbar.

Mir scheint, diese Gedankenlinie führte die Abhidhamma-Denker dazu, noch eine weitere Art von Analyse zu entwickeln, deren Elemente aus ihrer Sicht nicht weiter zerlegbar waren. Diese neue Entwicklung ist die Zerlegung der Erfahrungswelt in etwas, was als *dhammas* (Pāli) oder *dharmas* (Skt.) bekannt wurde; sie ist mehr oder weniger allen Abhidhamma-Systemen gemeinsam. Der Begriff *dhamma* kommt in den Reden des Buddha häufig vor und hat verschiedene Bedeutungen je nach Kontext.ⁱ

Im Abhidhamma hat der Begriff eine mehr technische Bedeutung und bezeichnet das, was übrig bleibt, wenn der Analyseprozess seine letztendlichen Grenzen erreicht.^j

Im Theravāda-Abhidhamma, zum Beispiel, ist die Körperlichkeit [*rūpa*] der *khandha*-Analyse aufgegliedert in achtundzwanzig

i Der Buddha benutzt Begriffe nicht fest und starr definiert, sie haben ihre jeweilige Bedeutung gemäß ihrem speziellen Kontext.

j Wenn die Analyse auf nichts Grundlegenderes mehr zurückführbar ist

Komponenten, *rūpa-dhammas* genannt. Die nächsten drei Aggregate – Empfindung [*vedanā*], Wahrnehmung [*saññā*] und geistige Gestaltungen [*sankhārā*] – werden aufgefächert in zweiundfünfzig Komponenten, die *cetasika*. Das fünfte, Bewusstsein [*viññāṇa*], wird als eine Komponente mit neunundachtzig Varianten gezählt und *citta*⁹ genannt.

Daher ist die Zerlegung in *dhammas* ein weiterer, sechster Modus der Analyse. Sein Gültigkeitsbereich ist derselbe, die Welt der bewussten Erfahrung, aber seine Einteilungen sind feiner und vollständiger. Das ist keine radikale Abkehr von der früheren Tradition, da diese Sichtweise auf die Existenz nicht im Widerspruch zum frühen Buddhismus steht. Jedoch gilt: Da die Zerlegung in *dhammas* die vollständigste ist, werden die vorherigen fünf Modi aufgeführt als fünf ihr untergeordnete Klassifizierungen.

Die Definition und die Klassifizierung dieser *dhammas* und die Erklärung ihrer Querverbindungen bilden den Hauptgegenstand des kanonischen Abhidhamma. Die Abhidhamma-Denker setzten voraus, dass zum richtigen Verstehen einer gegebenen Komponente die Kenntnis all ihrer Aspekte in Theorie und Praxis des Buddhismus notwendig sei. Darum haben sie im Abhidhamma Pitaka dasselbe Material in verschiedenen Arten und von verschiedenen Standpunkten aus klassifiziert. Das erklärt, warum man in der *Dhammasaṅgaṇī* und in anderen Abhidhamma-Abhandlungen unzählbar viele Listen von Klassifizierungen findet. Auch wenn diese Listen sich wiederholen, sogar monoton sind, dienen sie einem nützlichen Zweck: Sie erleichtern nicht nur das Verständnis der individuellen Eigenschaften eines jeden *dham-*

ma, sondern auch das Verstehen seiner Relationen zu anderen *dhammas*.

Mit dem Ziel vor Augen, die Natur der *dhammas* zu verstehen, greift der Abhidhamma auf zwei sich ergänzende Methoden zurück: die Analyse (*bheda*) und die Synthese (*saṅgha*). Die analytische Methode überwiegt in der *Dhammasaṅgaṇī*, die traditionell das erste Buch des Abhidhamma Pitaka ist. Hier finden wir einen kompletten Katalog der *dhammas*, jeweils mit einer kurzen und prägnanten Definition. Die synthetische Methode ist charakteristischer für das *Paṭṭhāna*, das letzte Buch des Abhidhamma Pitaka; hier finden wir einen ausführlichen Katalog der bedingten Beziehungen der *dhammas*. Die Kombination dieser beiden Methoden zeigt, dass – nach dem im Abhidhamma benutzten methodischen System – „zu einer kompletten Beschreibung eines Dings beides benötigt wird, sowohl seine Analyse als auch seine Beziehungen zu anderen Dingen“.¹⁰ Sowohl Analyse wie auch Synthese spielen eine wichtige Rolle in der Methodologie des Abhidhamma. Analyse zeigt, dass die Welt der Erfahrungen auflösbar ist in eine Vielzahl von Faktoren. Synthese zeigt, dass diese Faktoren verbundene und abhängige Knoten in einem Beziehungsnetz sind, keine getrennten Entitäten, die für sich existieren. Nur zu Zwecken der Definition und der Beschreibung werden Dinge künstlich zergliedert. In Wirklichkeit ist die Erfahrungswelt ein gewaltiges Netzwerk von eng ineinander verwobenen Beziehungen.

Man muss diese Tatsache betonen, da die Abhidhamma-Lehre der *dhammas* manchmal verstanden wurde als ein radikaler Pluralismus. Eine solche Interpretation ist sicher nicht haltbar. Es waren

insbesondere die Schriften von Stcherbatsky,¹¹ die wesentlich auf Sarvāstivāda-Quellen beruhen, die zu dieser inkorrekten Interpretation geführt haben. Wie Nyanaponika Thera beobachtet: „Bis zur heutigen Zeit ist es in der Geschichte der Physik, der Metaphysik und der Psychologie immer wieder vorgekommen: Wenn ein Ganzes durch Analyse erfolgreich zerlegt wurde, können die resultierenden Teile wieder als kleine [für sich existierende] Entitäten betrachtet werden.“¹² So ein Prozess endet in radikalem Pluralismus. Wie wir sehen werden, tauchte ca. hundert Jahre nach der Formulierung der *dhamma*-Theorie solch ein Trend auch in gewissen buddhistischen Schulen^k auf und gipfelte in der Sicht, dass die *dhammas* in allen drei Zeitabschnitten existieren. Aber der Pāli-Abhidhamma-Pitaka machte nicht den Fehler, die *dhammas* als letztendliche Einheiten oder getrennte Entitäten^l zu begreifen. Nur für Zwecke der Definition und der Beschreibung sieht die Pāli-Tradition jedes *dhamma* als eine separate Entität, doch in Wirklichkeit ist es keinesfalls ein alleinstehendes Phänomen mit einer eigenen Existenz. Genau darum werden geistige und körperliche *dhammas* oft als miteinander verbundene Gruppen dargestellt. Diese Darstellung vermeidet die Gefahr begrenzter analytischer Methoden, nämlich, die Ergebnisse der Zerlegung in den Status echter, getrennter Entitäten zu erheben. Die Analyse zeigt, dass zusammengesetzte Phänomene nicht als letztendliche Einheiten betrachtet werden können, während die

k Eben in der Schule des Sarvāstivāda, die im Mahāyāna als klassischer Hinayana gesehen wird, und dort noch heute vielfach mit dem Theravada gleichgesetzt wird, was inhaltlich und historisch völlig falsch ist.

l Als unveränderliche und eigenständige Substanzen, Wesen oder „Dinge an sich“

Synthese verdeutlicht, dass die Faktoren, in die die offenbar zusammengesetzten Phänomene zerlegt werden (*ghana-vinibbhoga*), ihrerseits keine getrennten Entitäten sind.¹³

Im Licht der *dhamma*-Theorie kann man die Abhidhamma-Sicht der Existenz weder als radikalen Pluralismus noch als durchgängigen Monismus interpretieren. Was *dhammas* genannt wird – die Bestandteile des Universums in uns und außerhalb von uns – sind keine Teile einer absoluten Einheit, sondern eine Vielzahl von gleichrangigen Faktoren. Sie sind weder reduzierbar auf eine einzige Realität, noch entstehen sie aus ihr – das grundlegende Postulat einer monistischen Metaphysik. Wenn sie als Phänomene interpretiert werden, so unter dem Vorbehalt, dass sie Phänomene sind ohne korrespondierende Noumena [metaphysische Wesenheiten], ohne eine versteckte, unterliegende [substanzielle] Basis. Sie sind keine Manifestationen eines mysteriösen metaphysischen Substrates, sondern Prozesse, die stattfinden durch das Zusammenspiel einer Vielzahl von Bedingungen.

Da der Abhidhamma eine Sicht auf die Existenz entwickelt, die weder monistisch noch pluralistisch interpretiert werden kann, stimmt er überein mit dem „Mittlerem Weg“ des frühen Buddhismus. Die Lehre vermeidet den eternalistischen Blick auf die Existenz, der jedes Ding für absolut existierend hält (*sabbam atthi*)¹⁴ ebenso wie den dazu entgegengesetzten nihilistischen Blick, der glaubt, dass absolut nichts existiere (*sabbam natthi*)¹⁵. Desgleichen vermeidet sie einerseits den monistischen Blick, alles sei reduzierbar zu einem gemeinsamen Grund, einer Art Selbst-Substanz (*sabbam e-kattam*)¹⁶ und andererseits den entgegengesetzten, plu-

realistischen Blick, die Gesamtheit der Existenz sei auflösbar in eine Liste von getrennten Entitäten (*sabbam puthuttam*)¹⁷. Der Mittlere Weg überschreitet diese beiden Paare von radikalen Ansichten: Phänomene erscheinen abhängig von anderen Phänomenen ohne selbständiges Noumenon als Grund für ihr Dasein.

Die Beziehungen und Abhängigkeiten dieser *dhammas* werden nicht erklärt durch die Sicht auf Substanz [Wesen] und Akzidens [Eigenschaften]^m. Konsequenterweise ist ein gegebenes *dhamma* keine Eigenschaft eines anderen und dient auch nicht einem anderen als Substanz. Die sogenannte Substanz ist nur ein Produkt unserer Einbildung.ⁿ Die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidens wird zurückgewiesen, weil eine solche Unterscheidung die Tür öffnet für die Lehre eines substanziellen Selbst [*ātman* (Skt.)] mit all ihren Folgen. Daher sollte die Verbundenheit der *dhammas* untereinander verstanden werden als eine Verbundenheit im Hinblick auf Ursachen und Bedingungen. Die Bedingungen sind nicht unterschiedlich zu den *dhammas*, denn es sind die *dhammas* selbst, die die Bedingungen bilden. Auf der Basis des Systems des bedingten Entstehens (*paccayākāra-naya*)¹⁸ wird erklärt, wie jeder *dhamma* als Bedingung (*paccaya*) für das Entstehen (*paccayuppanna*) eines anderen dient. Dieses System, bestehend aus vierundzwanzig

m Hier bezieht sich Karunadasa auf die Metaphysik des griechischen Philosophen Aristoteles, der die Dinge nach beständigen, eigenständigen, notwendigen Substanzen (oder Wesenheiten) einerseits sowie unbeständigen, abhängigen, zufälligen Akzidenzien (Eigenschaften oder Beifügungen) andererseits unterschied. Diese Sichtweise prägt die gesamte westliche Kultur bis heute.

n Substanzielles Sein ist das Ergebnis der Konzeptualisierung von Wahrnehmungen.

Bedingungen, demonstriert die gegenseitige Abhängigkeit und das abhängige Zusammen-Entstehen (*paṭicca-samuppāda*) aller *dhammas* sowohl was ihre zeitliche Abfolge angeht als auch ihr gleichzeitiges räumliches Bestehen.

II. Die Entwicklung der Theorie

Das vorherige Kapitel ist eine kurze Zusammenfassung der frühesten Phase der *dhamma*-Theorie des Pāli-Abhidhamma-Pitaka, insbesondere der Bücher *Dhammasaṅgaṇī* und *Paṭṭhāna*. Als Reaktion darauf entwickelte sich ungefähr hundert Jahre später die philosophische Theorie der *puggalavāda*-Schule oder des „Personalismus“,¹⁹ die zu einer weiteren Klärung der Natur der *dhamma* führte. Es mag hier angemerkt sein, dass der frühe Buddhismus das Konzept „Person“ (*puggala*) akzeptiert. Eine „Person“ wird als die Summe der fünf *khandha* verstanden, die miteinander in Ursache-Wirkungs-Prozessen stehen und sich fortwährend ändern. Sie wird jedoch nicht als beständige Entität, unterschiedlich zu den fünf *khandha* begriffen oder gar als ein Handelnder in den *khandha*. Vom Standpunkt der *dhamma*-Analyse heißt das, den Begriff *dhamma* statt den Begriff *khandha* zu benutzen, denn *dhammas* sind die Faktoren, die sich bei der Zerlegung der *khandha* finden.

Dieses Konzept der Person (*puggala*) stellte manche Buddhisten aber nicht zufrieden. Ihrer Meinung nach führte die von Theravāda-Anhängern formulierte *dhamma*-Theorie zu einer vollständigen Depersonalisierung des Individuums und konnte so keine Erklärungen mehr bieten von solchen Konzepten wie Wiedergeburt und moralischer Verantwortung [*kamma*]. Daher postulierten diese Denker

die Person (*puggala*) als eine zusätzliche Wirklichkeit neben den *khandha* oder *dhammas*. Die Person ist erkennbar in einem wirklichen und letztendlichen Sinn (*saccikaṭṭhaparamatthena upalabbhati*)²⁰ – das ist das hauptsächliche Postulat der Puggalavāda-Anhänger oder „Personalisten“, so beschrieben im *Kathāvatthu*, den „Streitpunkten der Auseinandersetzung“^o. Gegen diese Position wurde zahlreiche Argumente vorgebracht, um die wir uns nicht weiter zu kümmern brauchen. Hier interessiert nur folgendes: Die Theravāda-Anhänger verneinten zwar die Erkennbarkeit der Person in einem wirklichen und letztendlichem Sinn, gingen jedoch davon aus, dass die *khandha* oder *dhammas* in einem wirklichen und letztendlichen Sinn erkennbar seien. Aus ihrer Sicht ist nicht die Person wirklich und letztendlich, wohl aber die *khandha* oder *dhammas*, die sie bilden.²¹

Das Benutzen der beiden Worte *saccikaṭṭha* und *paramattha* („wirklich und letztendlich“) zur Beschreibung der *dhammas* macht den Eindruck, die Theravāda-Anhänger hätten die Realität der *dhammas* überbewertet. Läuft das nicht darauf hinaus, die *dhammas* seien ihrerseits doch wirkliche und getrennte Entitäten, die aus sich und für sich bestehen? Eine derartige Schlussfolgerung erscheint uns nicht haltbar. Denn wenn *dhammas* definiert sind als wirklich und letztendlich, heißt das noch nicht, dass sie an der Natur

o Das *Kathāvatthu* ist die Darstellung der theoretischen Meinungsverschiedenheiten, wie sie beim dritten Konzil in Pataliputta zurzeit von Kaiser Ashoka (ca. 250 v. Chr) aufkamen. Es wurde vom Leiter dieses Konzils, dem Mönch Tissa Moggaliputta, verfasst. Es gehört zur fünften Sammlung der Lehrreden des Buddha im Pali-Kanon, dem *Khuddaka Nikāya* und ist nur im Theravāda-Buddhismus überliefert.

absoluter Entitäten partizipieren; es heißt aber, dass sie nicht weiter reduzierbar sind auf eine andere Realität, auf eine andere Art von unterliegender Substanz. Es gibt nichts „unsichtbares“ [transzendentes, absolutes], woraus sie entstehen und wohin sie schließlich zurückkehren. Das heißt in der Tat, nach dem Abhidhamma stellen die *dhammas* die finalen Grenzen der Analyse der empirischen Existenz dar. Diese neue Definition untergräbt nicht die empirische Grundlage der von den Theravāda-Anhängern präsentierten *dhamma*-Theorie. Mehr noch, dieser Blick stimmt weitgehend überein mit den früheren Texten: Die *dhammas* kommen zum Dasein, ohne gewesen zu sein (*ahutvā sambhonti*) und verschwinden ohne eine restliche Existenz (*hutvā paṭiventi*).²²

Warum wird die Person (*puggala*) nicht als wirklich und letztendlich angesehen? Da die Person die Gesamtsumme aller bedingt verknüpften geistigen und körperlichen *dhammas* ist, lässt sie sich weiter analysieren. Und was analysiert oder zerlegt werden kann, kann keine irreduzible gegebene Größe der Erkenntnis sein. Für die *dhammas* gilt das Entgegengesetzte. Somit gibt es zwei Ebenen der Wirklichkeit: das Zerlegbare und das Nicht-Zerlegbare. Zerlegbarkeit [oder Analysierbarkeit] ist das Kennzeichen [geistig] konstruierter Dinge [*sankhata*] und Nicht-Zerlegbarkeit [aber Erfahrbarkeit] das Kennzeichen der elementaren Bestandteile, der *dhammas*.

Die Theorie der Existenz in drei Zeitabschnitten (*sarvamastivāda* (Skt.)) ist eine andere Lehrkontroverse, die in der Theravāda-Version der *dhamma*-Theorie ihre Spuren hinterlassen hat. Diese revolutionäre Theorie wurde von den Sarvāstivāda-Anhängern entwickelt. Sie fügt der Lehre von den *dhammas* eine metaphysische

Dimension hinzu und bereitet so den Weg zur Erosion ihrer empirischen Grundlage. Sie trifft eine empirisch nicht verifizierbare Unterscheidung zwischen dem tatsächlichen Sein der *dhammas* als Erscheinung [Phänomena] und ihrem ideellen Sein als Noumena. Sie nimmt an, dass die Substanz aller *dhammas* in allen drei Zeitabschnitten – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – fortbesteht, während ihre Manifestationen als Erscheinungen vergänglich und veränderbar sind. So verwirklicht sich ein *dhamma* nur im gegenwärtigen Moment, aber „im Wesentlichen“ besteht er in allen drei Zeitabschnitten weiter. Bekannterweise resultiert daraus die Umwandlung der *dhamma*-Theorie in „die Lehre der Eigen-Natur“ – *svabhāvavāda*. Und weiter bahnt diese Theorie den Weg für die verschleierte Anerkennung, wenn nicht sogar für die kategorische Annahme, es gäbe eine Unterscheidung zwischen Substanz und Qualität [Akzidens]. Was uns hier interessiert ist folgendes: Obwohl die Theravāda-Anhänger die metaphysische Theorie der Drei-Zeiten-Existenz zurückwiesen, einschließlich der qualifizierten Version, wie sie von den Kassapikas²³ vertreten wurde, war sie nicht ohne Einfluss auf die Theravāda-Version der *dhamma*-Theorie.

[*Sabhāva*]

Dieser Einfluss ist sichtbar in der nach-kanonischen exegetischen Literatur Sri Lankas. Hier wird der Begriff *sabhāva* (*svabhāva* (Skt.)) zum ersten Mal als ein Synonym für *dhamma* benutzt. Die sich wiederholende Definition lautet: „*Dhammas* werden so ge-

nannt, weil sie ihre Eigen-Natur tragen“ (*attano sabhāvaṃ dhārentī ti dhammā*).²⁴ Warum benutzten die Theravāda-Anhänger den Begriff *sabhāva* in demselben Sinne wie die Sarvāstivāda-Anhänger? Übernahmen die Theravāda-Anhänger die metaphysische Sicht, dass die Substanz eines *dhamma* in den drei Zeitabschnitten fortbesteht? Mit anderen Worten: Wird damit eine Dualität zugelassen zwischen dem *dhamma* und seinem *sabhāva*, zwischen dem Träger und dem Getragenen, ein Dualismus, der gegen den Kern der buddhistischen *anattā*-Lehre geht?

Man muss die Situation im Kontext des logischen Apparates betrachten, der durch die Abhidhamma-Denker beim Definieren der *dhammas* benutzt wurde. Dieser beinhaltet drei hauptsächliche Arten der Definition:

Die Definition über die Tätigkeit (*kattu-sādhana*): Sie beschreibt die Tätigkeit, dessen, was definiert wird. Ein Beispiel ist die Definition von *citta* (Bewusstsein) als „das, was denkt“ (*cintetī ti cittaṃ*).²⁵

Die Definition über das Instrumentelle (*karāṇa-sādhana*): Sie beschreibt das, was definiert wird, als Mittel. Ein Beispiel ist die Definition von *citta* als „das, wodurch jemand denkt“ (*cintetī ti etena cittaṃ*).²⁶

Die Definition über die Natur (*bhāva-sādhana*). Hier wird die abstrakte Natur des zu definierenden Dinges betrachtet. Ein Beispiel ist „Der bloße Akt des Denkens selbst ist *citta*“ (*cintana-mattam eva cittaṃ*).²⁷

Die beiden ersten Arten der Definition sind vorläufig und so von einem letztendlichen Blickpunkt aus nicht gültig.²⁸ Warum nicht? Die Beschreibung über die Tätigkeit und das Instrumentelle verleiht dem *dhamma* eine Dualität, die es als einheitliches und einzigartiges Phänomen nicht hat. Auch führt eine solche Attributierung zu der falschen Annahme, ein gegebenes *dhamma* sei [doch] eine Substanz mit innewohnenden Qualitäten oder etwas, das eine Art Handlung ausführt. Solche Definitionen basieren auf einer vorläufigen Attributierung (*samāropana*)²⁹ und sind daher nicht letztendlich.³⁰ Aus Gründen der Kommunikation (*vohāra*) und zur Erleichterung des Verständnisses der zu vermittelnden Idee³¹ nimmt hier der Geist bei der Definition eines *dhamma* eine Dualität an, die dieses eigentlich nicht hat.³²

Daher werden sowohl Definitionen über die Tätigkeit als auch Definitionen über das Instrumentelle nur zur Bequemlichkeit der Beschreibung benutzt und nicht in ihrem direkten, wörtlichen Sinn verstanden. Auf der anderen Seite ist die Definition über die Natur (*bhāva-sādhana*) zulässig in einem letztendlichen Sinn.³³ Warum? Weil diese Art der Definition die wirkliche Natur eines gegebenen *dhamma* in den Blick nimmt. Tätigkeiten oder Mittel werden nicht zugeordnet und dadurch wird die falsche Ansicht vermieden, es gäbe Dualität in einem einheitlichen *dhamma*.

Die Definition von *dhamma* als das, „was seine eigene Natur trägt“, muss man in diesem Kontext verstehen. Klarerweise handelt es sich um eine Definition über Tätigkeit (*kattu-sādhana*), die daher nur vorläufige Gültigkeit hat. Aus ihr folgt nicht, ein *dhamma* sei ein substanzieller Träger seiner Qualitäten oder sei von „Eigen-

Natur“. Die Dualität zwischen *dhamma* und *sabhāva* wird nur zur bequemen Definition angenommen. Faktisch beschreiben beide Ausdrücke dasselbe. Neben *sabhāva* gibt es keine davon verschiedene Entität *dhamma*³⁴, *sabhāva* IST ÄQUIVALENT zu *dhamma*.³⁵

Wenn der *dhamma* keine andere Funktion hat als sein *sabhāva*³⁶ und wenn *dhamma* und *sabhāva* dasselbe bezeichnen,³⁷ warum wird dann dem *dhamma* Eigen-Natur zugeschrieben? Denn das bedeutet die Anerkennung einer Kraft, unterschiedlich vom *dhamma*. Das ist nicht nur aus pädagogischen Gründen so³⁸, sondern auch um zu unterstreichen, dass es keinen Handelnden hinter dem *dhamma* gibt.³⁹ Der Punkt ist: Die dynamische Welt der sinnlichen Erfahrungen hat keine anderen Ursachen [oder Bedingungen] als genau die gleichen *dhammas*, auf die sie letztendlich reduzierbar ist. Es ist die Kopplung der *dhammas* durch kausale Beziehungen, die die Vielzahl und Unterschiedlichkeit von bedingter Existenz erklärt. Es existiert weder eine Art von überempirischer Wirklichkeit als metaphysische Basis noch der Wille eines Schöpfergottes,⁴⁰ weil es keinen Schöpfergott gibt, der über dem Fluss der geistigen und materiellen Phänomene steht.⁴¹

Die Definition von *dhamma* als das, was seine Eigen-Natur trägt, bedeutet mit anderen Worten: Jedes *dhamma* repräsentiert ein unterschiedliches Faktum der empirischen Existenz, an dem andere *dhammas* keinen Anteil haben.

Somit ist auch *sabhāva* definiert als

- das, was nichts gemeinsam mit anderem enthält; (*anaññasā-dhāraṇa*);⁴²

- die Natur, die jedem *dhamma* spezifisch ist (*āveṇika-sabhāva*);⁴⁵
- die Eigen-Natur, die nicht aussagbar ist über andere *dhammas* (*sādhāraṇa – sabhāva*).⁴⁴

Und weiter: Die Aussage „*dhammas* haben Eigen-Natur“ ist nur vorläufig und unterstreicht den folgenden Punkt: Da ist keine Andere-Natur (*para-bhāva*) aus der sie sich entwickeln und zu der sie letztendlich zurückkehren.⁴⁵

Nun führt diese kommentarielle Definition von *dhamma* als *sabhāva* zu einem wichtigen Problem, da sie einer früheren Theravāda-Tradition zu widersprechen scheint, die im Paṭisambhidāmagga zu finden ist. Speziell dieser kanonische Text beschreibt die fünf Anhäufungen als leer von Eigen-Natur (*sabhāvena-suñṇam*).⁴⁶ Da die *dhammas* die elementaren Bausteine der fünf Aggregate sind, sollte das meinen, dass auch die *dhammas* leer von Eigen-Natur seien. Hinterlässt der Begriff *sabhāva* trotz aller Einschränkungen nicht den Eindruck, ein gegebenes *dhamma* existiere aus sich selbst und für sich selbst? Und erlaubt das nicht die Annahme, ein *dhamma* sei doch eine Art Substanz?

Die Kommentatoren sahen dies und unternahmen das Notwendige, einer solchen Schlussfolgerung zuvorzukommen. Die Aussage „Die *dhammas* sind Quasi-Substanzen“ soll durch eine weitere Definition verhindert werden: Ein *dhamma* ist nun nicht mehr „das, was seine Eigen-Natur trägt“ sondern „das, was durch seine eigenen Bedingungen getragen wird“ (*paccayehi dhāriyantī ti dhammā*).⁴⁷ Die frühere Definition ist eine Definition über Tätigkeit (*kattusādhana*), weil sie dem *dhamma* eine aktive Rolle zuweist und es in

die Rolle einer wirkenden Kraft erhebt. Die neue Definition ist eine Definition über das Instrumentelle (*karaṇa-sādhana*), weil sie dem *dhamma* eine passive Rolle zuweist und es dadurch in die Rolle eines Objektes herabstuft. Und sie ist radikal, sie kehrt den Prozess um, der in der Auffassung von *dhammas* als Substanzen oder als Träger ihrer Eigen-Natur endet. Sie will zeigen, dass ein *dhamma* getragen wird durch seine eigenen Bedingungen und weit davon entfernt ist, ein Träger zu sein. Von der anderen Seite aus gesehen heißt das: Alleine die „Qualität“, durch Bedingungen getragen zu sein, definiert ein *dhamma*.⁴⁸ Dieselbe Idee ist ausgedrückt in der oft wiederholten Aussage: Ein *dhamma* ist die bloße Tatsache des Vorkommens aufgrund entsprechender Bedingungen.⁴⁹ Tatsächlich wird während der Kommentierung der *Paṭisambhidāmagga*-Aussage „Die fünf Anhäufungen – und dadurch auch die *dhammas* – sind leer von *sabhāva*“ festgestellt: Da sie keine Selbst-Natur haben, sind sie leer von Eigen-Natur.⁵⁰ Das zeigt: Obwohl der Begriff *sabhāva* als Synonym für *dhamma* benutzt wird, bedeutet er keineswegs die Anwesenheit von Substanz.

[*Salakkhaṇa*]

Eine andere verbreitete Definition von *dhamma* ist „das, was seine eigene Charakteristik trägt“, *salakkhaṇa*.⁵¹ Da *salakkhaṇa* in demselben Sinn wie *sabhāva* verwendet wird, impliziert diese Definition mehr oder weniger dasselbe. Ein Beispiel von „Jeder *dhamma* hat seine eigene Charakteristik“ ist „Farbe“, eine der sekundären Elemente eines Materials. Die Charakteristik, die allen unterschiedli-

chen Farben gemeinsam ist, ist ihre Sichtbarkeit (*sanidassanatā*)⁵², obwohl Farbe unterscheidbar ist in blau, gelb und so weiter. Daher wird sie auch *paccatta-lakkhaṇa*, individuelle Charakteristik, genannt.⁵³ Wie im Fall von *dhamma* und *sabhāva* ist auch im Fall von *dhamma* und *salakkhaṇa* die Dualität nur eine bequeme Annahme zu Definitionszwecken. Etwas, was keine Dualität hat, wird Dualität zugeschrieben.⁵⁴ Und da es nur eine Attributierung ist, basiert sie auf Interpretation (*kappanāsiddha*)⁵⁵ und nicht auf Tatsachen (*bhāvasiddha*).⁵⁶ Die Definition von Erdelement (*paṭhavī-dhātu*) als „das, was die Charakteristik von Solidität hat (*kakkhaḷattalakkhaṇā*)“⁵⁷ ist von einem letztendlichen Standpunkt aus gesehen ungültig. Warum? Sie nimmt eine Dualität von Erdelement und seiner Charakteristik an. „Solidität ist Erdelement“ ist die korrekte Definition, weil sie keinen Unterschied annimmt zwischen einer Charakteristik und dem, was durch sie charakterisiert wird.⁵⁸

Die Eigen-Charakteristik (*salakkhaṇa*) repräsentiert die besondere Charakteristik jedes *dhamma*, die Universal-Charakteristiken (*sāmañña-lakkhaṇa*) sind die Charakteristiken, die allen dhammas gemeinsam sind. Die Erstgenannte ist individuell aussagbar, die Letztgenannten sind universell aussagbar.⁵⁹ Mehr noch: Da die Eigen-Charakteristik ein anderer Name für den *dhamma* ist, repräsentiert sie eine Tatsache, die ein „objektives“ Gegenstück hat. Sie ist nicht gedanklich konstruiert (*kappanā*)⁶⁰, sondern ein tatsächliches Phänomen von „objektiver“ Existenz.^p Als solches ist sie ein letztendliches Datum der Sinneserfahrung. Auf der anderen Seite hat eine Universal-Charakteristik keine „objektive“ Existenz, weil

p Siehe Ergänzungen

sie ein Produkt des Geistes ist, seiner synthetischen Funktion, und die letztendlichen Daten der empirischen Existenz [das heißt der Sinneswahrnehmungen] überlagert.

Gemäß dieser Interpretation sind die drei Charakteristiken der konditionierten Realität (*sankhata-lakkhaṇa*) – Entstehen (*uppāda*), Vergehen (*vaya*), Veränderung des Existierenden (*ṭhitassa aññathatta*) – Universal-Charakteristiken (*sāmañña-lakkhaṇa*). Weil sie keine „objektive“ Realität haben, sind sie keine *dhammas*. Wenn doch, würde das die dhamma-Theorie untergraben. Wenn zum Beispiel Entstehen (*uppāda*), Bestehen (*ṭhiti*) und Auflösung (*bhaṅga*)⁶¹ als reale und unterschiedliche Entitäten postuliert würden^q, dann wäre es notwendig, eine weitere Menge von Charakteristiken anzunehmen, verantwortlich für ihr Entstehen, ihr Dasein, ihre Auflösung und das würde immer so weitergehen in unendlicher Wiederholung (*anavaṭṭhāna*).⁶² Dies ist die Bedeutung der folgenden Beobachtung aus den Kommentaren: „Es ist nicht richtig, anzunehmen, dass Entstehung entsteht, Verfall verfällt und Untergang untergeht, weil eine solche Annahme zum Trugschluss eines unendlichen Regresses führt.“⁶³ Der Unterschied zwischen der Eigen-Charakteristik und der universellen Charakteristik liegt auch in ihrer Erkennbarkeit (*ñeyya*): Denn die Eigen-Charakteristik wird erkannt als ein Datum der Sinneswahrnehmung (*paccakkhañāṇa*), die Universal-Charakteristik durch einen logischen Schluss (*anumāna-ñāṇa*).⁶⁴

q Wie es im Sanskrit-Abhidharma des Sarvāstivāda auch geschah.

[*Paramattha*]

In welchem Sinn stellen die *dhammas* die letztendlichen Grenzen dar, in denen die empirische Existenz zerlegt werden kann – auch diese Frage haben sich die Theravāda-Kommentatoren gestellt. In diesem Zusammenhang wurde der Begriff *paramattha* als ein anderer Ausdruck für *dhamma* eingeführt. Wir haben gesagt, dass dieser Begriff benutzt wurde in der Antwort der Theravāda-Anhänger auf die Behauptung der Puggalavāda-Anhänger, die Person [als Konzept] existiere wirklich und letztendlich. In der Abhidhamma-Auslegung bedeutet *paramattha* „das, was sein höchstes erreicht hat“ (*uttama*)⁶⁵. Das impliziert, dass die *dhammas* letztendlich existieren, ohne die Möglichkeit einer weiteren Reduktion. Daher wurde Eigen-Natur (*sabhāva*) im Weiteren als letztendliche Natur definiert (*paramattha-sabhāva*).⁶⁶

Der Begriff *paramattha* wird manchmal als *bhūtattha* (das Vorhandene) umschrieben.⁶⁷ Das wird wie folgt erklärt: *Dhammas* existieren. Sie sind nicht wie eine Illusion oder ein Spiegelbild oder die [vermeintliche] Seele (*purisa*) oder die ursprüngliche Natur (*pakaṭi*)⁶⁸ nicht-buddhistischer Denkschulen, die alle nicht existieren. Der Beweis für ihre Existenz beruht weder auf Konventionen (*sammuti*) noch auf bloßer Autorität der Schriften (*anussava*).⁶⁹ Das Gegenteil ist der Fall: Ihre eigene, innenwohnende Natur gibt ihnen Existenz.⁷⁰ Ihre Existenz ist das Zeichen ihrer Realität. Wie der *Visuddhimagga* beobachtet:

„Für diejenigen, die es mit Verständnis betrachten, ist *dhamma* das,
was nicht fehlleitet wie eine Illusion,
was nicht trügt wie eine Luftspiegelung oder
was nicht unentdeckbar ist wie das Selbst der Sektierer.
Es ist eher die edle Einsicht in den wirklichen, nicht irreführenden, tatsächlichen Zustand.“⁷¹

Die hier gemeinte Art der Existenz ist die gegenwärtige, wirkliche und verifizierbare Existenz (*saṃvijjānānā*)⁷², [die unmittelbare Wahrnehmbarkeit], nicht die vergangene oder zukünftige Existenz. Diese Betonung der Wirklichkeit in der gegenwärtigen Zeitphase schließt die *Sarvāstivāda*-Theorie der Drei-Zeiten-Existenz aus. Für den Theravāda-Anhänger impliziert der Gebrauch des Begriffs *paramattha* keinerlei Substanz. Er bedeutet nur, dass die mentalen und materiellen *dhammas* die äußersten Grenzen darstellen, bis zu denen die Analyse der empirischen Existenz getrieben werden kann.

Die Beschreibung der *dhammas* als *paramattha* meint nicht nur ihre „objektive“ Existenz (*paramatthato vijjānānā*), sondern auch ihre [mentale] Erkennbarkeit in einem letztendlichen Sinn (*paramatthato upalabbhamānā*).⁷³

Das erste bedeutet, dass die *dhammas* als die letztendlichen, nicht weiter reduzierbaren Bausteine der empirischen Existenz gelten.

Das zweite heißt, dass auch die Inhalte unserer Erkenntnis letztendlich in dieselben Elemente zerlegt werden können.

Nicht nur die *dhammas* können Objekte unseres Wissens sein. Auch *paññattis*, das heißt Konzepte, die von der synthetischen Funktion des Geistes produziert werden und keine „objektiven“ Gegenstände besitzen, sind erkennbar (*ñeyya*).⁷⁴

Der Begriff *dhamma* wird in der Tat in der technischen Terminologie des Abhidhamma manchmal in einem umfassenderen Sinn benutzt: alles, was erkennbar ist.⁷⁵ Das heißt nicht nur die letztendlichen Realitäten – die eigentlichen *dhammas* – sondern auch die Produkte geistiger Arbeit werden *dhammas* genannt. Um die beiden voneinander zu unterscheiden, werden die letzteren *asabhāva-dhammas* genannt, das heißt *dhammas*, die leer sind von „objektiver“ Realität.⁷⁶ Der Gebrauch des Begriffs in diesem weiteren Sinn erinnert an seine frühere Bedeutung in den Pāli Nikāyas, wo er in einem sehr allgemeinen Sinn benutzt wird und alle erkennbaren Phänomene auf empirischem Level umfasst. Jedoch ist folgendes zu beachten: Obwohl *dhammas* und Konzepte (*paññattis* oder *asabhāva-dhammas*) den Inhalt der Erkenntnis bilden, kann dieser Inhalt letztendlich [nur] in *dhammas* zerlegt werden. So herrscht zwischen den *dhammas* auf der einen Seite und den Inhalten der Erkenntnis auf der anderen Seite eine enge Parallelität. Die Daten der Erkenntnis sind die [geistigen] Gegenstücke der Daten der „objektiven“ Existenz.

[*Aviparitabhāva*]

Während der Begriff *paramattha* den Fokus auf die Nicht-Zerlegbarkeit der *dhammas* legt, beschreibt der Begriff *aviparitabhāva* ihre Irreversibilität.⁷⁷ Dieser Begriff bedeutet, dass die wesentliche Charakteristik eines *dhamma* weder veränderbar noch auf einen anderen *dhamma* übertragbar ist.⁷⁸ Er meint auch, dass es für einen gegebenen *dhamma* auch dann nicht möglich ist, seine spezifische Charakteristik zu verändern, wenn er mit einem anderen *dhamma* verbunden ist.⁷⁹ Und dasselbe gilt bezüglich unterschiedlicher Zeitabschnitte: In den verschiedenen Abschnitten ändert sich die Natur eines *dhamma* nicht.⁸⁰ Da ein *dhamma* und seine innewohnende Natur dasselbe sind (die Dualität wird nur zur Verdeutlichung postuliert), bedeutet die Behauptung, seine innewohnende Natur sei veränderbar, die Aberkennung der Existenz des *dhamma*.

Ein anderer Aspekt, der Klärung verlangt, ist die relative Position der *dhammas*. Mischen sie sich harmonisch zu einer Einheit oder teilen sie sich auf in eine Pluralität? In diesem Zusammenhang tun wir gut daran, zwei ihrer wichtigen Charakteristiken zu prüfen. Die eine ist ihre effektive Untrennbarkeit (*samsatthatā, avinibbhogatā*),⁸¹ die andere ihr bedingtes Entstehen (*sappaccayatā*).⁸²

[*Saṃsaṭṭhatā & avinibbhogatā*]

Die erste besagt folgendes: In einem gegebenen Fall von Geist oder Materie sind seine elementaren Bestandteile (*dhammas*) nicht effektiv voneinander zu trennen. Sie existieren in einem Status untrennbarer Verbindung, bilden sozusagen eine homogene Einheit. Diese Idee passt zu einer Tradition der frühen buddhistischen Texte. So wird zum Beispiel im Mahāvedalla Sutta des Majjhima Nikaya gesagt, dass die drei geistigen Faktoren – Empfindung (*vedanā*), Wahrnehmung (*saññā*) und Bewusstsein (*viññāṇa*) – so harmonisch gemischt sind (*saṃsaṭṭha*), dass es unmöglich ist, sie voneinander zu trennen und so ihre Identität festzustellen.⁸³ Dieselbe Idee findet sich im *Milindapañha*.⁸⁴ König Milinda fragt Nagasena Thera: Ist es möglich, geistige Faktoren, die in harmonischer Kombination (*ekato bhāgavantā*) existieren, zu separieren und ein Bestehen nebeneinander zu beschreiben wie: „Das ist Kontakt, das ist Empfindung, das ist Wahrnehmung, das ist Gestaltung ...“? Der Ältere antwortet mit einem Gleichnis:

„O König, nimm an, der Koch im königlichen Haushalt würde eine Sauce bereiten und würde Quark und Salz und Ingwer und Kümmel und Pfeffer und andere Zutaten hineintun. Und nimm an, der König würde zu ihm sagen: ‚Finde für mich den Geschmack des Quarks und des Salzes heraus, des Ingwers und des Kümmels, des Pfeffers und all der anderen Dinge, die du hineingetan hast‘. Wäre es möglich, großer König, einen jeden die-

ser Geschmäcker, die sich vermischt haben, zu unterscheiden? Könnte man jeden einzelnen herausfinden, sodass man sagen könnte: ‚Hier ist das Saure und hier das Salzige, hier die Schärfe und das Zusammenziehende und hier die Süße‘?⁸⁵

In gleicher Weise sollten wir das Verhältnis mentaler *dhammas* zueinander verstehen.⁸⁶

Und das gilt auch für materielle *dhammas*. In diesem Zusammenhang fügt die *Atthasālinī* hinzu, dass materielle *dhammas*, zum Beispiel Farbe, Geschmack, Geruch und so weiter nicht voneinander unterschieden werden können wie Sandkörner.⁸⁷ Die Farbe einer Mango-Frucht kann beispielsweise nicht physisch getrennt werden von ihrem Geschmack oder Geruch. Sie bleiben in einer untrennbaren Verbindung. Das wird Untrennbarkeit in einem Bereich (*padesato avinibbhogatā*) genannt.⁸⁸ Auf der Basis des Prinzips der Untrennbarkeit in einem Bereich wird gesagt: Es gibt keine quantitative Differenz (*pamāṇato*) unter den Elementen, die die materiellen Objekte bilden. Die Differenz ist nur qualitativ. Und diese qualitative Differenz basiert auf Intensität oder Ausprägung (*ussada*).⁸⁹ Um ein Beispiel zu geben: Die vier Grundelemente der Materie sind stets präsent in jedem Exemplar von Materie, daher sind sie notwendigerweise koexistent (*sahajata*) und untrennbar in einem Bereich (*padesato avinibbhoga*).⁹⁰ Die Frage taucht auf, warum materielle Objekte unterschiedlich sind. Es wird gesagt, der Unterschied entsteht nicht durch einen Unterschied der Quantität (*pamāṇa*), sondern durch einen Unterschied der Qualität (*ussada*).⁹¹ Das heißt, in einem gegebenen materiellen Objekt ist ein

Grundelement intensiver als die anderen. Zum Beispiel: In einem relativ soliden Ding wie einem Stein ist das Erdelement intensiver oder „ausgeprägter“ als die anderen Elemente. So wie das Wasserelement in Flüssigkeiten, das Hitzelement im Feuer und das Luftelement in Gasen jeweils ausgeprägter ist.⁹²

Die beste Illustration für die relative Position der Elemente gibt der *Visuddhimagga*: „Wen auch immer jene mächtigen Geschöpfe, wie Gespenster und dergleichen, ergreifen mögen, so trifft man doch ihren Aufenthaltsort weder innerhalb noch außerhalb dieser Person; und doch kann man nicht behaupten, dass sie nicht in Abhängigkeit von ihr beständen. Genauso auch kann man nicht behaupten, dass jene vier Elemente etwa nicht eines im anderen oder eines außerhalb des anderen sich befänden, auch nicht, dass sie voneinander nicht abhängig seien.“⁹³ Diese Argumentation ist aus folgenden Gründen gerechtfertigt: Wenn sie ineinander existierten, dann würden sie ihre jeweilige Aufgabe nicht erfüllen. Wenn sie nicht ineinander existierten, wären sie auflösbar.⁹⁴ Das Prinzip der Untrennbarkeit in einem Bereich dient auch dazu, die Unterscheidung zwischen Substanz und Qualität zu kritisieren. Somit gilt: Im Fall von materiellen Elementen, die in einem Bereich untrennbar sind, ist es nicht möglich zu sagen: „Dies ist die Qualität von jenem und das ist die Qualität von diesem.“⁹⁵

Die vorangehenden Betrachtungen sollten zeigen, dass sowohl die geistigen wie auch die materiellen *dhammas* effektiv nicht voneinander trennbar sind. Im Fall der geistigen *dhammas* wird dafür der Begriff *samsatṭha* (verbunden) benutzt; im Fall der materiellen *dhammas* der Begriff *avinibbhoga* (nicht trennbar). Dies

führt zu der Frage, warum die *dhammas* als Pluralität erscheinen. Die Antwort ist: Obwohl sie effektiv nicht trennbar sind, sind sie jedoch voneinander unterscheidbar (*vibhāgavantā*).⁹⁶ Und diese Unterscheidbarkeit dient als Grundlage für die *dhamma*-Theorie. Daher erwähnen die Pāli-Subkommentare oft, dass die wirkliche Natur der unterscheidbaren Phänomene nur durch Analyse gesehen werden kann.⁹⁷ Die Unterscheidbarkeit ist möglich, denn die *dhammas* werden einzeln wahrgenommen (*gocaranānattatā*)⁹⁸ und so gesehen, als wären sie separate Entitäten, obwohl sie harmonisch kombiniert sind (*ekato bhavagata*). Materielle *dhammas* können jedoch viel einfacher voneinander unterschieden werden als mentale *dhammas*.⁹⁹ So ist zum Beispiel die Unterscheidung zwischen Farbe, Geruch, Geschmack, Tastempfinden und so weiter sogar für einen gewöhnlichen Menschen leicht zu treffen. Das Unterscheiden geistiger Phänomene voneinander wird jedoch als die schwierigste Aufgabe von allen betrachtet. Diese Situation wird gut illustriert durch die folgende Antwort, die Nagasena Thera König Milinda gibt:

„Nimm an, o König, ein Mann wade in das Meer, nähme ein wenig Wasser in die Handfläche und koste es mit der Zunge. Könnte er unterscheiden, ob es Wasser aus dem Jumna-Fluss, dem Aciravati-Fluss oder dem Mahi-Fluss sei? Und noch schwieriger als das, o König, ist die Unterscheidung zwischen den geistigen Aktivitäten, die nach einem Sinneseindruck entstehen: Sage uns, was ist Kontakt, was ist Empfindung, was ist Wahrnehmung, was ist Wollen und was ist Denken?“¹⁰⁰

[*Sappaccayatā*]

Die zweite oben angesprochene Charakteristik ist das bedingte Entstehen (*sappaccayatā*) der *dhammas*. Ähnlich zu der vorherigen Diskussion versucht man auch hier die Natur der *dhammas* von einem synthetischen Standpunkt aus zu erklären. In diesem Zusammenhang betrachtet man fünf Postulate explizit oder implizit als axiomatisch:

- (1) Eine absolut anfängliche Ursache für den „*dhamma*-Prozess“ ist empirisch nicht zu finden. Eine solche metaphysische Idee würde nicht übereinstimmen mit der buddhistischen empirischen Lehre von der konditionalen Bedingtheit. Denn diese will die ununterbrochene Kontinuität des samsarischen Prozesses beschreiben, dessen absoluter Beginn nicht zu finden ist; und eben nicht, wie die Welt begann.¹⁰¹ In diesem Zusammenhang muss auch daran erinnert werden, dass das philosophische System des Abhidhamma deskriptiv ist und nicht spekulativ.
- (2) Nichts entsteht ohne die entsprechenden Bedingungen für seine Entstehung. Das bedeutet den Ausschluss der Theorie des zufälligen Entstehens (*adhiccasamuppannavāda*).¹⁰²
- (3) Nichts entsteht aus einem einzigen Grund. Dadurch wird die Theorie des einzigen Grundes (*ekakāraṇavāda*) ausgeschlossen.¹⁰³ Diese Ablehnung [auch von herkömmlicher westlicher linearer Kausalität] ist von hoher Bedeutung, weil sie zeigt, dass die Abhidhamma-Lehre vom Sein alle monistischen Theorien

zurückweist, die das Entstehen der Welt aus einem [einzigem] Urgrund erklären wollen. Dabei ist es gleichgültig, ob dieser einzige Grund als eine persönliche oder eine unpersönliche Gottheit verstanden wird.

Weiter dient dieses Argument auch als Kritik all jener metaphysischen Theorien, die versuchen, die Welt der Erfahrung auf unterliegende, transempirische [rein konzeptuelle] Prinzipien zurückzuführen.

(4) Nichts taucht alleine auf, als einzelnes Phänomen.¹⁰⁴ Das heißt weder eine einzige Ursache noch viele Ursachen rufen einen einzigen Effekt hervor. Unveränderlich entsteht immer eine Vielzahl von Effekten.

Auf diesen vier Aussagen beruht die Abhidhammalehre der Bedingtheit.

(5) Eine Vielzahl von Bedingungen hat eine Vielzahl von Effekten. [Das ist Bedingtheit oder Konditionalität.] Angewandt auf die *dhamma*-Theorie heißt das, eine Vielzahl von *dhammas* führt zu einer Vielzahl anderer *dhammas*.¹⁰⁵

Aus der Bedingtheit der *dhammas*, soweit hier diskutiert, folgt, dass sie ausnahmslos nicht einzeln, sondern in Gruppen entstehen. Das gilt für geistige wie auch für materielle *dhammas*. Daher gilt, wann immer Bewusstsein (*citta*) entsteht, entstehen mindestens sieben geistige begleitende Faktoren (*cetasika*): nämlich Kontakt (*phassa*), Empfindung (*vedanā*), Wahrnehmung (*saññā*), Intention (*cetanā*), Fokussierung (*ekaggatā*), geistige Lebenskraft (*arūpa-jīvitindriya*) und Aufmerksamkeit (*manasikāra*). Diese sieben wer-

den universelle geistige Faktoren genannt (*sabbacitta-sādhāraṇa*), weil sie unweigerlich präsent sind auch in der kleinsten Einheit des Bewusstseins. So kann ein psychisches Ereignis niemals auftauchen mit weniger als acht Bausteinen, das heißt Bewusstsein und die sieben Faktoren, die es immer begleiten. Ihre Relation untereinander ist die des gemeinsamen Auftauchens (*sahajāta*). Wir sehen, selbst die kleinste psychische Einheit oder der kleinste Moment des Bewusstseins ist ein komplexes, korrelierendes System. Genauso ist es mit der kleinsten Einheit der Materie – der Basisoktade (*suddhaṭṭhaka*). Sie besteht aus einer Gruppe von acht materiellen Elementen, nämlich den vier Primärelementen – Erde, Wasser, Feuer und Luft – und vier Sekundärelementen: Farbe, Geruch, Geschmack und Nährwert (*ojā*). Keines dieser acht materiellen Elemente taucht allein auf, weil sie notwendigerweise gemeinsam auftreten (*niyatasahajata*) und untrennbar sind im jeweiligen Bereich (*padesato avinibbhoga*).¹⁰⁶ So wird uns klar, dass weder im Geist noch in der Materie einzelne Phänomene existieren.

[Einheit & Vielheit]

Im Lichte dieser Beobachtungen muss die bereits gestellte Frage diskutiert werden: Stellen die *dhammas* eine Einheit oder eine Vielheit dar? Die Antwort scheint beide Alternativen zu umfassen, auch wenn das paradox klingt.

Insofern die *dhammas* voneinander unterscheidbar sind, stellen sie Vielheit dar.

Insofern sie tatsächlich nicht voneinander trennbar sind, stellen sie Einheit dar.

Der Grund dafür liegt in dem methodischen Apparat, den die Abhidhamma-Denker benutzten, um die Natur der Existenz zu erklären. Wie bereits erwähnt, umfasst dieser sowohl die Analyse (*bheda*) als auch die Synthese (*saṅgaha*). Analyse ohne Synthese führt zu Pluralismus. Synthese ohne Analyse führt zu Monismus. Im Abhidhamma finden wir die Kombination BEIDER Methoden. Das Ergebnis ist eine philosophische Vision, die den dialektischen Widerspruch zwischen Monismus und Pluralismus auf das Wunderbarste überwindet.

III. Paññatti und die zwei Wahrheiten

Aus dieser Abhidhamma-Lehre der *dhammas* entwickelt sich ein kritischer Realismus. Anders als der Idealismus erkennt er die Unterscheidbarkeit von Welt und Subjekt, das sie erfährt, und trennt zwischen Phänomenen, die unabhängig vom Akt der Erkenntnis existieren und solchen, die ihre Existenz nur dem Erkenntnisakt verdanken. Wie interpretiert nun diese Lehre die Sichtweise des „gesunden Menschenverstandes“ auf die Welt, jene Art von naivem Realismus¹, der Realitäten als mehr oder weniger korrespondierend zu den sprachlichen Begriffen ansieht? Mit anderen Worten, was ist die Beziehung zwischen den *dhammas*, den letztendlichen Elementen der Existenz einerseits und den Objekten des Realismus des gesunden Menschenverstandes andererseits? Wie wirklich sind die zuletzt genannten?

In den Antworten auf diese Fragen formulierten die Abhidhamma-Spezialisten die *paññatti*-Theorie – die Theorie der Konzepte oder Bezeichnungen – zusammen mit einer Unterscheidung zwi-

1 Im herkömmlichen „naiven Realismus“ glaubt die Mehrheit der Menschen, „die Dinge so zu sehen, wie sie tatsächlich und unabhängig von ihnen sind“. Sie erkennen nicht, wie sehr sie die Phänomene in ihrem angeblichen Sein durch ihre Wahrnehmung selbst gestalten, prägen, interpretieren, verändern und verfälschen, ja selbst in ihrer „Existenz“ erzeugen, konstituieren und konstruieren.

schen zwei Arten von Wahrheit: konventionelle (*sammuti*) und absolute (*paramattha*) Wahrheit.

Diese Theorie ist auch in einem anderen Kontext wichtig. In den meisten indischen [nicht-buddhistischen] Philosophien, die der *ātman*-Tradition verpflichtet waren und einen substantialistischen Blick auf die Existenz hatten, wurden solche Kategorien wie Raum und Zeit als absolut definiert. Das Problem für die Abhidhamma-Spezialisten war, diese Dinge zu erklären, ohne dieselben metaphysischen Annahmen zu machen. Die *paññatti*-Theorie war die Antwort darauf.

[*Paññatti*]

Die erste formale Definition von *paññatti* findet sich in der *Dhammasaṅgaṇī*.¹⁰⁷ Hier werden die drei Ausdrücke *paññatti*, *nirutti* und *adhivacana* synonym benutzt und jeder wird definiert durch die Zusammenstellung einer Anzahl von geeigneten äquivalenten Ausdrücken. In der Übersetzung von Frau Rhys Davids: „Eine Aufzählung, eine Bezeichnung, ein Begriff (*paññatti*), ein gängiger Ausdruck, ein Name, eine Benennung, die Zuordnung eines Namens, eine Interpretation, ein unterscheidendes Kennzeichen des Diskurses bezogen auf dieses oder jenes *dhamma*.“¹⁰⁸ Unmittelbar nach dieser Definition, einer „Begriffsbestimmung durch äquivalente Ausdrücke“,¹⁰⁹ wird festgestellt, dass alle *dhammas* mit *paññattis* verknüpft sind (*sabbe dhammā paññatti-pathā*).¹¹⁰

Wie diese Definition zeigt, meint *paññatti* Bezeichnung; *paññatti-patha* ist das, was bezeichnet wird. Es ist nicht ausdrück-

lich gesagt, ob der Begriff *paññatti*, wie er hier benutzt wird, nur die individuellen Namen jedes *dhamma* benennt oder auch die Namen verschiedener Kombinationen von *dhammas*. Nach dem Abhidhamma repräsentiert jede Kombination der „objektiv“ realen *dhammas* eine nominelle Wirklichkeit, keine „objektive“ Wirklichkeit. Die Tatsache, dass der Begriff *paññatti* Namen beider Kategorien enthält, „objektive“ und nominale, wird sowohl an anderer Stelle im Abhidhamma Pitaka¹¹¹ angegeben als auch in der späteren Exegese.¹¹² Wir schließen dies ab mit der Definition aus der *Dhammasaṅgaṇī*:

Paññatti bezeichnet alle Namen, Ausdrücke, Symbole, die „wirklich existierende“ Phänomene bezeichnen oder ihre Kombinationen in verschiedenen Formen.

Und weiter: Nach der späteren Exegese umfasst *paññatti* nicht nur Namen (*nāma*), sondern auch die zu ihnen korrespondierenden geistigen Vorstellungen (*attha*).¹¹³ Weil die Zuweisung einer Bezeichnung eine dazu korrespondierende geistige Vorstellung erzeugt, mögen wir die obige Definition so verstehen, als umfasse sie beides. Natürlich ist es richtig: Die *dhammas* existieren NICHT in Abhängigkeit von Geistestätigkeiten, die sich mit ihnen befassen, wie die Bezeichnung durch einen Begriff und die Konzeptualisierung durch den Geist. Nichtsdestotrotz führt die Zuordnung von Namen zu *dhammas* zu einem Prozess der Konzeptualisierung. Daher umfasst *paññatti* nicht nur die Namen von Phänomenen, seien sie real oder nominal, sondern auch die mit ihnen korrespondierenden Konzepte.

Die *paññatti*-Theorie, die die Lehre von den *dhammas* ergänzt, ist keine Entdeckung des Abhidhamma. Sie folgt klar aus der frühen buddhistischen Analyse der empirischen Existenz in Gruppen [*khandha*], Sinnesbereiche und Elemente. Das einzig neue an der *paññatti*-Theorie ist ihre systematische Formulierung. Dementsprechend benutzt man den Begriff „Person“ als eine konventionelle Bezeichnung (*sammuti*) für einen bedingt entstandenen Komplex von psycho-physischen Faktoren: „Ebenso wie der Name ‚Wagen‘ aufkommt, wenn eine Menge von passenden Konstituenten vorhanden ist, so entsteht die Konvention ‚Lebewesen‘, wenn die fünf Aggregate präsent sind.“¹¹⁴ Aber es gibt einen wichtigen Unterschied: Die frühbuddhistische Theorie von *sammuti* basiert nicht auf einer ausformulierten Lehre von „wirklich existierenden“ Phänomenen. Obwohl das, was zerlegt wird, *sammuti* genannt wird, wird das Ergebnis der Zerlegung [noch] nicht *paramattha* genannt. Wie wir bereits gesehen haben, ist eine solche Entwicklung erst im Abhidhamma zu finden.

Wir sollten uns drüber klar sein, dass der Abhidhamma klar unterscheidet zwischen *sammuti* und *paññatti*. Wie wir gesehen haben, bezieht *paññatti* sich auf Begriffe (*nāma*), sowohl für „wirkliche“ Phänomene (*paramattha*) als auch für Konventionen (*sammuti*) und die dazu korrespondierenden geistigen Tätigkeiten (*aṭṭha*). Dagegen wird *sammuti* in einem eingeschränkten Sinn nur für das benutzt, was auf Konventionen beruht. Diese Bedeutung findet ihren Ausdruck in der Begriffs-Zusammensetzung *sammuti-sacca* (konventionelle Wahrheit). Für den Abhidhamma ist *sammuti* nicht dasselbe wie *paññatti*. Das sieht man auch

daran, dass in der oben zitierten *Dhammasaṅgaṇī*-Definition von *paññatti* der Begriff *sammuti* nicht in der Liste der Synonyme auftaucht.

Die *paññatti*-Theorie wird formal eingeführt im Abhidhamma Pitaka. Aber wir finden in den Abhidhamma-Kommentaren spezifischere Definitionen zusammen mit vielen Erklärungen über Natur und Geltungsbereich von *paññattis* und darüber, wie sie Objekte der Erkenntnis werden. Zum Beispiel: Da *paññattis* ohne korrespondierende „objektive“ Realität sind, nennen die Kommentare sie *asabhāva-dhammas*¹¹⁵ – Phänomene ohne wirkliche Natur – um sie von den realen Elementen der Existenz zu unterscheiden. *Sabhāva*, die Natur, die dem *dhamma* innewohnt, ist selbst der *dhamma*. Vom Standpunkt dieser Definition aus zählt *asabhāva* zu *abhāva*, etwas im endgültigen Sinn nicht-Existierendem. Daher gelten die drei herausragenden Charakteristiken der empirischen Wirklichkeit – Entstehen (*uppāda*), Bestehen (*ṭhiti*), Vergehen (*bhaṅga*) – für *asabhāva-dhammas* nicht. Sie können nur ausgesagt werden für Phänomene, die der Abhidhamma-Definition von empirischer Realität entsprechen.¹¹⁶

Und noch einmal: Im Gegensatz zu den real existierenden Phänomenen sind *paññattis* nicht durch Bedingungen hervorgebracht (*paccayaṭṭhitika*). Aus diesem Grund werden sie auch definiert als „nicht eigentlich entstanden“ (*aparinipphanna*). Eigentliche Entstehung (*parinipphannatā*) gibt es nur für Phänomene mit eigener individueller Natur (*āveṇika-sabhāva*).¹¹⁷ Nur ein *dhamma*, der eine [momentan unmittelbar wahrnehmbare] Eigen-Natur hat, einen zeitlichen Beginn und ein zeitliches Ende, durch Bedingungen

hervorgebracht wurde und den drei herausragenden Charakteristiken unterliegt, ist eigentlich entstanden.¹¹⁸

Ferner unterscheiden sich *paññattis* von *dhammas* wie folgt: Nur die zuletzt genannten unterliegen Aufstieg und Vergehen; nur von den *dhammas* und nicht von den *paññattis* kann man sagen: „Sie kommen zum Sein, ohne gewesen zu sein (*ahutvā sambhonti*); und nachdem sie gewesen sind, verschwinden sie ohne eine restliche Existenz (*hutvā paṭiventi*)“.¹¹⁹ Paññattis haben keine Eigen-Natur, die sich in Entstehen, Bestehen und Vergehen manifestiert. [Sie existieren nur konzeptionell.] Da ihre Existenz nicht in den drei Phasen verläuft, unterliegen sie auch nicht zeitlichen Unterscheidungen wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Konsequenterweise haben sie keinen Zeitbezug^s (*kālavimutta*)¹²⁰. Aus demselben Grund haben sie keinen Platz in der traditionellen Zerlegung der empirischen Existenz in die fünf *khandha*, denn das, was zu den *khandha* gehört, sollte die Charakteristiken der empirischen [momentan unmittelbar wahrnehmbaren] Wirklichkeit haben und den Zeitabschnitten unterliegen.¹²¹ Eine andere Charakteristik von *paññattis* ist ebenso bemerkenswert: Sie können nicht beschrieben werden als bedingt (*sankhāta*) oder unbedingt (*asankhāta*), da sie keine Eigen-Natur haben (*sabhāva*).¹²² Die beiden Kategorien des Bedingten und des Unbedingten umfassen die komplette Realität. *Paññattis* gehören weder zu der einen noch zu der anderen. Das unterstreicht ihre Unwirklichkeit.

s Darum hielten viele indische und abendländische Philosophen wie Shankara oder Platon rein mentale Konstrukte oder Konzepte – wie Gott, das Sein, den Geist, die Seele (*ātman*), das Gute, das Wahre, das Schöne – für ewig und universell existierend.

Die vorangegangenen Beobachtungen zeigen, dass ein *dhamma* etwas „wirklich Existierendes“ ist (*sabhāvasiddha*). Eine *paññatti* dagegen ist ein Konzept (*parikappasiddha*).¹²³ Das *dhamma* ist vorhanden, verifizierbar durch seine eigene, unterschiedliche, innewohnende [momentan unmittelbar wahrnehmbare] Charakteristik,¹²⁴ während die *paññatti* ein Produkt der synthetischen Funktion des Geistes ist und nur durch die Wirksamkeit der Gedanken existiert. Es ist ein mentales Konstrukt, das Phänomene überlagert und daher kein „objektives“ Gegenstück besitzt. Den in Wirklichkeit [vielfältigen] komplexen Phänomenen wird Einheit aufoktroziert (*samūhekaggahāṇa*), eben das führt zu den *paññattis*.¹²⁵ Mit dem Auflösen des Anscheins der Einheit (*ghana-vinibbhoga*)¹²⁶ verschwindet diese und die komplexe Natur wird sichtbar:

Wenn zum Beispiel Komponenten wie Achsen, Räder, Rahmen, Stangen und so weiter in einer bestimmten Weise angeordnet werden, dann entsteht der üblicherweise benutzte, bloße Begriff „Wagen“; aber im letztendlichen Sinn, beim Untersuchen eines jeden Teils, gibt es keinen Wagen. Und wenn die Komponenten eines Hauses, zum Beispiel Mauersteine, so angeordnet werden, dass sie einen Raum in einer bestimmten Art und Weise umschließen, dann entsteht der üblicherweise benutzte bloße Begriff „Haus“; aber im letztendlichen Sinn gibt es kein Haus. Sind Stamm, Zweige, Laub und so weiter in einer bestimmten Art und Weise angeordnet, entsteht der üblicherweise benutzte bloße Begriff „Baum“; aber im letztendlichen Sinn, beim Untersuchen einer jeden Komponente, gibt es keinen Baum. Und auch wenn die fünf Gruppen des Anhaftens (als Objekte) vorhanden sind, dann entsteht der üblicherweise

benutzte bloße Begriff „Wesen“ oder „Person“, doch im letztendlichen Sinn, beim Untersuchen einer jeden Komponente, ist da kein Wesen als Basis für die Annahme „Ich bin“ oder „Ich“. ¹²⁷

So wird den [vielfältigen] komplexen Phänomenen Einheit aufoktroiert.^t

[Nāma-paññatti & aṭṭha-paññatti]

Man unterscheidet zwei Arten von *paññatti*. Die eine wird *nāma-paññatti* und die andere *aṭṭha-paññatti* genannt.

Die erstgenannte Art [*nāma-paññatti*] bezieht sich auf Namen, Wörter, Zeichen oder Symbole durch die reale oder nichtreale Phänomene bezeichnet werden. „Es ist der bloße Modus des Wahrnehmens und Benennens (*saññākāramatta*) mit diesem oder jenem Wort, dessen Bedeutung durch weltliche Konvention bestimmt ist.“¹²⁸ Sie wird durch weltlichen Konsens (*lokasaṅketa-nimmitā*) geschaffen und durch weltliches Benutzen etabliert (*lokavohārena siddhā*).¹²⁹

Die letztgenannte Art, *aṭṭha-paññatti*, bezieht sich auf Ideen, Vorstellungen oder Konzepte die zu den Namen, Wörtern, Zeichen oder Symbolen in Beziehung stehen. Sie wird erzeugt durch die interpretierende Funktion des Geistes (*kappanā*) und basiert auf den verschiedenen Formen oder Erscheinungen, die

t Das entspricht dem Grundanliegen jeder Metaphysik, in der es immer um das höchste, eine, unveränderliche, ewige, rein Geistige, Absolute, die Gottheit selbst geht. Der Buddha hat dieses letztlich patriarchal-autoritär-monarchistische Konzept entschieden zurückgewiesen.

die wirklichen Elemente in besonderen Situationen oder Lagen zeigen (*avatthā-visesa*).¹³⁰

Sowohl *nāma-paññatti* als auch *aṭṭha-paññatti* haben ihren Ursprung im Geist und sind daher leer von „objektiver“ Realität.

Nāma-paññatti wird oft definiert als das, was bekannt macht (*paññāpanato paññatti*) und *aṭṭha-paññatti* als das, was bekannt gemacht wird (*paññāpiyattā paññatti*).¹³¹ Die erstgenannte ist ein Beispiel einer Definition durch Tätigkeit (*kattu-sādhana*) und das letztgenannte ein Beispiel einer Objekt-Definition (*kamma-sādhana*). Beide versuchen zu zeigen, dass *nāma-paññatti* (welches *aṭṭha-paññatti* bekannt macht) und *aṭṭha-paññatti*, (das durch *nāma-paññatti* bekannt gemacht wird), gegenseitig voneinander abhängen und deshalb logisch nicht zu trennen sind. Dies erklärt die Bedeutsamkeit einer anderen Definition: *Nāma-paññatti* ist die Beziehung der Begriffe zu den geistigen Tätigkeiten (*saddassa atthehi sambandho*) und *aṭṭha-paññatti* ist die Beziehung der geistigen Tätigkeiten zu den Begriffen (*atthassa saddehi sambandho*).¹³² Diese beiden Definitionspaare zeigen, dass die beiden Prozesse der Konzeptualisierung und Verbalisierung durch das symbolische Medium der Sprache nur zwei separate Aspekte desselben Phänomens sind. Aus Gründen der bequemen Definition wird etwas von zwei Standpunkten aus betrachtet, was in Wirklichkeit ein einziges Phänomen ist. Es sind zwei Wege, dasselbe anzuschauen.

Der Unterschied wird etabliert durch die Definition des einen Wortes *paññatti* auf zwei verschiedene Arten:

Als Subjekt definiert ist es *nāma-paññatti* – das Konzept als Bezeichnung.

Als Objekt definiert ist es *aṭṭha-paññatti* – das Konzept als Bedeutung.

Das erstgenannte ist das, was ausdrückt (*vācaka*), das letztgenannte das, was ausdrückbar ist (*vacanīya*).¹³³ Ebenso ist das erstgenannte *abhidhāna*, das letztere ist *abhidheya*¹³⁴ [was man bezeichnen kann]. Da *aṭṭha-paññatti* für den Prozess der Konzeptualisierung steht, stellt es mehr den subjektivierenden und dynamischen Aspekt dar. *Nāma-paññatti* steht für den Prozess der Verbalisierung und repräsentiert mehr den objektivierenden und statischen Aspekt. Die Zuweisung eines Begriffs zu etwas, was der Geist konstruiert hat – mit anderen Worten seinen Ausdruck durch das symbolische Medium der Sprache – verleiht ihm [*aṭṭha-paññatti*] eine Art relative Dauer und eine [gewisse] Objektivität. Es ist sozusagen kristallisiert in einer Einheit.

[Aṭṭha-paññatti & dhamma]

Die Definition von *aṭṭha-paññatti* als das, was bekannt gemacht wird durch *nāma-paññatti*, wirft die Frage auf, wie es sich zu den „wirklich existierenden“ Phänomenen (*dhammas*) verhält. Da auch die „wirklich existierenden“ Phänomene bekannt gemacht werden können (= *aṭṭha-paññatti*), auf welcher Basis werden dann die beiden Kategorien, das Reale und das Konzeptuelle unterschieden? Man sollte hier folgendes nicht übersehen: *Aṭṭha-paññatti* existiert

per Definition durch Vorstellung (*parikappiyamāna*) und Begriff (*paññāpiyamāna*). Daher ist es nicht korrekt *aṭṭha-paññatti* als das, was konzeptualisierbar ist und ausgedrückt werden kann, zu erklären. Denn es entsteht [erst] aus der Tätigkeit des Konzeptualisierens und des Ausdrückens. Das schließt die Möglichkeit seines Entstehens ohne Konzeptualisierung und Begriff^u aus. Im Fall der *dhammas* oder der „wirklich existierenden“ Phänomene ist die Situation ganz anders: Sie können bekannt gemacht werden durch *nāma-paññatti*, aber ihre Existenz hängt nicht davon ab, bekannt oder konzeptualisiert zu sein.

Wo solch eine wirkliche Existenz durch eine *nāma-paññatti* bekannt gemacht ist, wird das *vijjamāna-paññatti*¹³⁵ genannt, weil es etwas repräsentiert, was in einem wirklichen und letztendlichen Sinn existiert (*paramatthato*).

Und der Begriff oder das Konzept (= *aṭṭha-paññatti*), das mit ihm korrespondiert, wird *tajja-paññatti* genannt, das sehr ähnliche oder entsprechende Konzept.¹³⁶ Das heißt nicht, dass das „wirklich Existierende“ sich selbst in ein Konzept transformiert hat. Es heißt nur, dass ein zu ihm korrespondierendes Konzept etabliert wurde.

[Sammuti-sacca & paramattha-sacca]

Wenn die Lehre der *dhammas*, wie oben diskutiert, zur ergänzenden Theorie der *paññatti* führt, dann führen beide wiederum zu

u Siehe Ergänzungen

einer weiteren Entwicklung, nämlich der Unterscheidung zwischen zwei Arten von Wahrheiten: *Sammuti-sacca* (konventionelle Wahrheit) und *paramattha-sacca* (letztendliche Wahrheit).

Obwohl auch diese Unterscheidung eine Neuerung des Abhidhamma ist, ist sie nicht losgelöst von den frühen buddhistischen Lehren. Ihre Vorläufer kann man bereits in den frühen buddhistischen Schriften finden. Ein Beispiel dafür ist die Unterscheidung zwischen *nītattha* und *neyyattha*¹³⁷ im Aṅguttara Nikaya.

Das erstgenannte bezieht sich auf die Aussagen, deren Bedeutung [bereits] „ausgeführt“ ist (*nīta-aṭṭha*), das heißt: Die Aussagen sind so zu nehmen, wie sie sind, explizit und definitiv.

Das zweite bezieht sich auf solche Aussagen, die noch „auszuführen“ sind (*neyya-aṭṭha*).

Die hier angesprochene Unterscheidung mag, weit interpretiert, verstanden werden als der Unterschied zwischen direkter und indirekter Bedeutung.

Sie ist wichtig. Sie zu ignorieren bedeutet, die Lehren des Buddha nicht richtig darzustellen: „Wer auch immer eine Rede mit einer ausgeführten Bedeutung als eine Rede bezeichnet, die auszuführen ist und (umgekehrt) wer eine Rede mit einer auszuführenden Bedeutung zu einer Rede erklärt mit schon ausgeführter Bedeutung, er macht eine falsche Aussage, was den Erhabenen angeht.“¹³⁸ Sehr wahrscheinlich hat diese Unterscheidung zwischen *nītattha* und *neyyattha* die Basis geliefert für das Entstehen der Lehre von der zweifachen Wahrheit. In der Tat sucht der Kommen-

tar zum Aṅguttara Nikaya eine Verbindung herzustellen zwischen der originalen Sutta-Passage und der Theravāda-Version der beiden Arten von Wahrheiten.¹³⁹

Ein interessanter Aspekt der Theravāda-Version dieser Theorie ist das Benutzen des Begriffs *sammuti* für relative Wahrheit. Alle anderen Schulen [des Mahāyāna] benutzen den Begriff *saṃvṛti* [Skr.] Der Unterschied liegt nicht nur in den Sprachen Pāli und Sanskrit, denn beide Ausdrücke unterscheiden sich in Etymologie und Bedeutung. Der Begriff *sammuti* ist abgeleitet von der Wurzel *man*, denken. Mit dem Präfix *sam* [zusammen] bedeutet er Konsens, Konvention, allgemeine Übereinstimmung. Andererseits ist der Begriff *saṃvṛti* abgeleitet von der Wurzel *vṛ* = bedecken. Mit dem Präfix *saṃ* bedeutet er bedecken, verbergen. Dieser Unterschied ist nicht alleine begrenzt auf die Theorie der zweifachen Wahrheit. Die Entsprechung des Sanskritwortes *saṃvṛti* zu dem Pāliwort *sammuti* wird durch andere Beispiele in den Texten bestätigt.¹⁴⁰ Da sich *sammuti* auf Konvention oder allgemeine Übereinstimmung bezieht, bedeutet *sammuti-sacca* Wahrheit basierend auf Konvention oder allgemeiner Übereinstimmung. Die Idee hinter *saṃvṛti-satya* ist jedoch das, was die wahre Natur der Dinge verdeckt und sie anders erscheinen lässt.¹⁴¹

Die Gültigkeit der zwei Arten von Aussagen, die *sammuti* und *paramattha* entsprechen, kann man wie folgt formulieren:

Aussagen, die sich auf durch Konvention festgelegte (*sanketa*) Phänomene beziehen, sind gültig, weil sie allgemeiner Übereinstimmung entsprechen.

Aussagen, die letztendlichen Kategorien entsprechen (*paramattha*) sind gültig, weil sie auf der wahren Natur der „wirklich existierenden“ Phänomene basieren.¹⁴²

Wie gezeigt, basiert die Unterscheidung der zwei Wahrheiten auf der Unterscheidung zwischen *sanketa* und *paramattha*. Nun, *sanketa* umfasst Phänomene, deren Sein abhängt von geistigen Interpretationen, die die Kategorie des Realen überlagern.¹⁴³ Zum Beispiel: Die Gültigkeit des Begriffs „Tisch“ basiert nicht auf etwas, was existiert und dem Begriff entspricht. Sie basiert auf einer geistigen Interpretation, die eine Menge von materiellen [mit den Sinnen wahrnehmbaren] *dhammas* überlagert, die auf eine besondere Art und Weise organisiert sind. Obwohl der Tisch keine getrennte Realität ist, unterschiedlich von den *dhammas*, die ihn bilden, wird gesagt, er existiere, weil er im gemeinsamen Sprachgebrauch als eine getrennte Realität akzeptiert ist. Auf der anderen Seite beschreibt der Begriff *paramattha* die Kategorie der „wirklich existierenden“ Phänomene (*dhammas*) die ihre eigene „objektive“ Natur (*sabhāva*) haben. Den Unterschied mag man wie folgt darstellen:

Wenn eine spezifische Situation erklärt wird auf der Basis von Ausdrücken, die sich auf die wirklichen Elemente der Existenz (die *dhammas*) beziehen, dann ist diese Erklärung *paramatthasacca*.

Wenn dieselbe Situation erklärt wird auf der Basis von Ausdrücken, die sich auf Phänomene beziehen, deren Dasein abhängt

von der synthetischen Funktion des Geistes (das heißt *paññatti*), dann ist diese Erklärung *sammuti-sacca*.

Die Gültigkeit der ersten Erklärung basiert auf seiner Entsprechung zu den letztendlichen Daten der empirischen Existenz. Die Gültigkeit der zweiten basiert auf ihrer Entsprechung zu Konventionen.

Wie K.N. Jayatilleke in seinem Buch *Early Buddhist Theory of Knowledge* bereits aufgezeigt hat, gibt es falsche Vorstellungen hinsichtlich der Theravāda-Version der zweifachen Wahrheit wie „*Paramattha-sacca* ist *sammuti-sacca* übergeordnet“ und „das, was in einem Sinn richtig ist, ist in dem anderen falsch.“¹⁴⁴ Aus den relevanten Passagen dreier Kommentare, hier frei übersetzt, wird jedoch klar, dass es nicht um eine Theorie des Grades von Wahrheiten geht:^v

Hinweise auf Lebewesen, Götter, Brahma und so weiter sind *sammuti-kathā*, während Hinweise auf Wandelbarkeit, Unzulänglichkeit, Ich-Freiheit, die Gruppen der empirischen Individualität, die Bereiche und Elemente der Sinneswahrnehmung und der Erkenntnis durch den Geist, der Aufrichtung der Achtsamkeit, der rechten Anstrengung und so weiter *paramattha-kathā* sind. Wer fähig ist, die Wahrheit zu verstehen und sie zu durchdringen und die Flagge der Arahantschaft hissen kann, wenn die Lehre in Aus-

v Diese Aussage ist für die buddhistische Lebenspraxis von größter Bedeutung, denn allzu viele „Buddhisten“ (insbesondere Mahāyāna-Schüler) glauben, Buddhismus praktizieren hieße, nur noch die „absolute Wahrheit“ für gültig zu halten, aber die „konventionelle Wahrheit“ als völlige Täuschung hinter sich zu lassen, woraus jedoch eine fatale Weltfremdheit oder eine gelebte Schizophrenie entsteht.

drücken allgemein akzeptierter Konventionen dargelegt wird, dem predigt der Buddha die Lehre basierend auf *sammuti-kathā*. Wer fähig ist, die Wahrheit zu verstehen und sie zu durchdringen und die Flagge der Arahantschaft hissen kann, wenn die Lehre in Ausdrücken letztendlicher Kategorien dargelegt wird, dem predigt der Buddha die Lehre basierend auf *paramattha-kathā*. Jemandem, der fähig ist zum Erwachen zur Wahrheit durch *sammuti-kathā* wird die Lehre nicht auf der Basis von *paramattha-kathā* präsentiert und umgekehrt.

Dazu findet sich ein Gleichnis. Wie ein Lehrer der drei Veden, der ihre Bedeutung in verschiedenen Dialekten erklären kann, beim Lehren den Dialekt wählt, den der Schüler versteht, ebenso predigt der Buddha die Lehre, je nachdem wie es zur Gelegenheit passt mit *sammuti-kathā* oder *paramattha-kathā*. Der Buddha erwägt die Fähigkeit eines jeden Individuums, die vier Edlen Wahrheiten zu verstehen und wählt dann *sammuti*, *paramattha* oder beides als Weg. Welche Methode auch immer gewählt wird, der Zweck ist derselbe: Der Weg zur Befreiung durch die Analyse geistiger und körperlicher Phänomene wird aufgezeigt.¹⁴⁵

Man sieht, die Durchdringung der Wahrheit ist durch beide Lehren möglich, die konventionelle oder die letztendliche oder eine Kombination von beiden. Es ist wie das Benutzen eines Dialektes, den eine Person leicht versteht und bedeutet nicht, ein Dialekt sei besser oder schlechter als der andere. Und weiter, wie der Kommentar zum Aṅguttara Nikaya ausführt: Ob der Buddha die Lehre verkündet nach *sammuti* oder *paramattha*, er lehrt nur das, was wahr ist, was mit der Wirklichkeit übereinstimmt, ohne sich auf

etwas einzulassen, was nicht wahr ist (*musā*).¹⁴⁶ Die Aussage „Die Person existiert“ (= *sammuti-sacca*) ist nicht falsch, solange sie nicht zur Vorstellung führt, dass eine Person als Substanz dauerhaft existiert. Konventionen verlangen das Benutzen solcher Ausdrücke; solange man sich darunter keine substanziellen Einheiten vorstellt, die ihnen entsprechen, haben solche Aussagen Gültigkeit.¹⁴⁷ Andererseits, wie schon die Kommentatoren beobachten: Wenn man, um sich an die letztendliche Wahrheit zu halten, sagen würde „Die fünf Zusammenhäufungen essen“ (*khandhā bhujjanti*) oder „Die fünf Zusammenhäufungen gehen“ (*khandhā gacchanti*) anstatt zu sagen „Eine Person isst“ oder „Eine Person geht“ würde das zum Bruch von Konventionen führen und im Zusammenbrechen sinnvoller Kommunikation enden (*vohārabhedā*).¹⁴⁸

Somit überschreitet der Buddha beim Darstellen der Lehre keine linguistischen Konventionen (*na hi Bhagavā samaññaṃ atidhāvati*),¹⁴⁹ aber er nutzt solche Ausdrücke wie „Person“ ohne durch ihre vordergründigen Implikationen in die Irre geführt zu werden (*aparāmasaṃ voharati*).¹⁵⁰ Weil der Buddha fähig ist, solche linguistischen Benennungen wie „Person“ und „Individuum“ zu benutzen, ohne die Existenz entsprechender substanzieller Entitäten anzunehmen, wird er „geschickt im Ausdrücken“ genannt (*vohāra-kusala*).¹⁵¹ Das Benutzen solcher Ausdrücke ist keineswegs falsch.¹⁵² Geschicktheit im Benutzen von Worten ist die Fähigkeit, viele Dinge einsetzen zu können: Konventionen (*sammuti*), Gewohnheiten (*vohāra*), Bezeichnungen (*paññatti*), Redewendungen (*nirutti*) und zwar so, wie die Welt sie üblicherweise benutzt, ohne von ihnen in die Irre geführt zu werden.¹⁵³ Um die Lehre des

Buddha zu verstehen, ist es aber ratsam, nicht dogmatisch an der bloß oberflächlichen Bedeutung von Worten zu kleben.¹⁵⁴

Die vorgehenden Untersuchungen sollten zeigen, dass in der Theravāda-Version der zweifachen Wahrheit die eine Art der Wahrheit der anderen nicht überlegen ist. Und eine weitere interessante Schlussfolgerung: Im Theravāda bezieht sich die Unterscheidung zwischen *sammuti-sacca* und *paramattha-sacca* nicht auf zwei Wahrheiten als solche, sondern auf zwei Wege, die Wahrheit zu präsentieren. Obwohl sie formal eingeführt wurden als zwei Arten von Wahrheit, werden sie erklärt als zwei Modi, um darzustellen, was wahr ist. Sie bedeuten nicht zwei Grade von Wahrheit, von denen die eine besser oder schlechter ist als die andere.^w Das erklärt, warum die beiden Ausdrücke *kathā* (Sprache) und *desanā* (Diskurs) oft benutzt werden mit dem Hinweis auf die zwei Arten von Wahrheit.¹⁵⁵ In dieser Hinsicht entspricht die Unterscheidung zwischen *sammuti* und *paramattha* der Unterscheidung zwischen *nītattha* und *neyyattha* in den früheren Schriften. Denn, wie wir sahen, wird weder *nītattha* noch *neyyattha* der Vorzug gegeben. Wichtig ist nur, die beiden Arten von Aussagen nicht zu vermischen. Der große Vorteil, *sammuti* und *paramattha* in dieser Art und Weise zu interpretieren ist der: Das Konzept einer Vielzahl von Wahrheiten harmoniert gut mit der wohlbekanntem Aussage aus dem Suttanipāta: „In der Tat gibt es nur eine Wahrheit, keine zweite (*ekaṃ hi saccaṃ na dutīyam atthi*)“.¹⁵⁶

w Siehe Ergänzungen

[Zu Begrifflichkeiten]

Phänomen

Der aus Sri Lanka stammende, englisch schreibende Autor benutzt in seinem Text für die sogenannten *dhammas* (plural eigentlich: *dhammā*) – um deren Verständnis es hier geht – häufig den Begriff „Phänomen“. Es ist nicht klar, wie weit er diesen Begriff bewusst oder unbewusst aufgegriffen hat. In jedem Falle hat er hier den richtigen westlichen Begriff getroffen. Die *dhammas* des Pali-Abhidhamma sind keine festen, dauerhaften und abgrenzbaren „Bausteine“, wie im Westen (auch unter Buddhisten) vielfach missverstanden, sondern momentane, intuitiv erkannte Grundphänomene der menschlichen Erfahrung. Damit kommen sie dem sehr nahe, was seit Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts in der westlichen Philosophie unter dem Begriff „Phänomen“ ebenfalls entdeckt und zum Generalthema der „phänomenologischen Philosophie“ wurde und was die breite, sich in zahlreiche Unterströmungen verzweigenden und in viele Bereiche ausgreifende „phänomenologischen Bewegung“ prägte. Galt in der antiken metaphysischen Philosophie von Parmenides, Platon und Aristoteles das „Phänomen“ (griechisch, „Erscheinung“) als das, was (wegen seines Daseins im Augenblick, seiner Unbeständigkeit und Nicht-

Substantialität) der näheren oder weiteren Betrachtung nicht wert ist, sondern als bloße Meinung (doxa) oder Täuschung zu gelten hatte, so erlangt der Begriff bei den neuzeitlichen Philosophen Kant und Hegel erstmals größere Beachtung.

Der eigentliche Entdecker des „Phänomens“ war der in Wien lebende und lehrende Physiker, Physiologe, Psychologe und Philosoph Ernst Mach, der in einem seiner Bücher in einer Fußnote knapp von einer Art mystischem Erlebnis in jüngeren Jahren berichtet. *„An einem heiteren Sommertag im Freien erschien mir einmal die Welt samt meinem Ich als eine zusammenhängende Masse von Empfindungen, nur im Ich stärker zusammenhängend. Obgleich die eigentliche Reflexion sich erst später hinzugesellte, so ist doch dieser Moment für meine ganze Anschauung bestimmend geworden.“* (Manfred Sommer: Evidenz im Augenblick, S. 205). Mach inspirierte mit seiner hiervon ausgehenden revolutionären Weltsicht zu Beginn des 20. Jahrhunderts zahlreiche Denker, Maler, Literaten, Musiker, Philosophen, sogar Politiker. W.I. Lenin musste eine flammende Schrift gegen den Einfluss seiner Sichtweisen auf russische Revolutionäre verfassen. Albert Einstein bekannte, dass die Grundidee seiner speziellen und allgemeinen Relativitätstheorie auf Mach zurückgeht. Mach selber führte seine Erfahrung in späteren Jahren zum Buddhismus. Sein offen buddhistischer und als Skandal empfundener Satz in einem seiner Bücher hieß: „Das Ich ist unrettbar.“ Heute dagegen ist Ernst Mach fast völlig vergessen.

Der philosophische (und auch buddhistische) Impuls der Phänomenologie Machs wurde von seinem mährischem Landsmann,

dem Philosophen Edmund Husserl aufgegriffen und zur alles neu begründenden „Transzendentalen Phänomenologie“ ausgebaut. Husserl blieb dabei der einzige berühmte westliche Philosoph, der den Pāli-Kanon las und für das Erscheinen einer Übersetzung sogar ein Vorwort schrieb. Der Abhidhamma und die Dhamma-Theorie waren ihm jedoch, wie allen anderen bis heute, unbekannt. Seine Schüler Eugen Fink, Klaus Held, Bernhard Waldenfels und viele andere führten die Phänomenologie in seinem Sinne weiter. Maurice Merleau-Ponty setzte Husserls Wahrnehmungs-Phänomenologie in Frankreich gemäß seinem Verständnis fort und beeinflusste damit Jean-Paul Sartre und fast die gesamte jüngere französische und westliche Philosophie bis zum Ende des 20. Jahrhunderts.

Martin Heidegger, Husserls Assistent und Nachfolger an der Universität Freiburg entwickelte seinen eigenen Ansatz von „hermeneutischer Phänomenologie“ und wurde seinerseits schulbildend. Ein weiterer bedeutender, heute in Deutschland jedoch ebenfalls wieder vergessener Nachfolger von beiden war Heinrich Rombach. Dafür wird er heute in Japan, Südkorea und China stark wahrgenommen (siehe Jun Wang: *In Kulturen verstrickt* und Rolf Elberfeld: *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*). Fast alle westlichen phänomenologischen Philosophen erfuhren schon früh großes Interesse bei Japanern, Koreanern und zuletzt Chinesen und auch sie selbst pflegten den Kontakt und Austausch mit Ostasien, auch mit japanischen Zen-Meistern. Doch nach Husserl bis heute wurde von keiner der beiden Seiten die Herkunft der phänomenologischen Erfahrung – der „Evidenz im Augenblick“ in der *Satipaṭṭhāna*-Praxis – bei Gotama Buddha, im frühen in-

dischen Buddhismus und späteren Theravāda erkannt oder untersucht. Umgekehrt hat der westliche Buddhismus, insbesondere der Theravāda, die phänomenologische Philosophie bis heute noch nicht entdeckt. Dieser Text soll dazu eine erste Anregung sein.

Empirie

Der westliche Begriff „empirisch“ wird vom Autor recht unkritisch mit dem buddhistischen Verständnis von sinnlicher Wahrnehmung (*phassa, vedanā*) gleichgesetzt, wie es ja auch im alltäglichen westlichen Sprachgebrauch vielfach zu finden ist. Empirie im Sinne der westlichen Wissenschaft ist jedoch keine sinnliche Wahrnehmung, wie sie die Phänomenologie und die Achtsamkeitspraxis des Buddha pflegt, sondern eine „instrumentelle“, ein messendes, zählendes, rechnendes Wahrnehmen mithilfe von Geräten und Maschinen (Fernrohr, Mikroskop, Stoppuhr, Waage usw.) auf der Grundklage von konzeptuellen Hypothesen, praktischen Experimenten und theoretischen Schlussfolgerungen. Das ist gänzlich anders als die Art der Wahrnehmung, um die es dem Buddha geht – insbesondere in der bereits angesprochenen Achtsamkeits- oder *Vipassanā*-Praxis. Die buddhistische Weise der Wahrnehmung ist eine direkte und intuitive. Die wissenschaftliche Wahrnehmung ist eine indirekte, über technische Instrumente und Maschinen, heute vor allem Computer, vermittelte. Damit ist sie – aus buddhistischer Sicht – weit entfernt von der lebendigen Wirklichkeit. Sie ist eine abstrakte, konzeptuelle, mathematische Konstruktion.

Objektiv

Auch der westliche Begriff „objektiv“ wird vom Autor unkritisch gebraucht und darf hier nicht im westlich-wissenschaftlichen Sinne als eine von jeder Subjektivität unabhängig vorhandene Existenz verstanden werden. Was er dagegen meint, ist etwas, das in der Achtsamkeitspraxis mit den Sinnen direkt und intuitiv (also phänomenologisch) wahrnehmbar ist. Objektiv im westlichen Sinne heißt, dass es sich jeweils um eine vom Bewusstsein abgetrennte, dauerhafte, eigenständige, letztlich substanziale Existenz handelt, was ja von der hier aufgezeigten Dhamma-Lehre ausdrücklich zurückgewiesen wird. Dieser Hinweis gilt hier für alle Textstellen, wo das Wort „objektiv“ vorkommt und in Anführungszeichen gesetzt ist.

Mit zwei Wahrheiten umgehen

Es ist für die buddhistische Lebenspraxis von großer Bedeutung, mit beiden Arten der Wahrheit sinngemäß umzugehen. Allzu viele Buddhisten glauben, Buddhismus praktizieren hieße, nur noch die „absolute Wahrheit“ für gültig zu halten und die „konventionelle Wahrheit“ als bloße Täuschung hinter sich zu lassen, woraus eine unheilsame Weltfremdheit entstehen kann. Sowohl der Buddha wie auch später Nagarjuna haben deutlich gemacht, dass das Leiden wie auch der Weg der Befreiung im Bereich der konventionellen Wahrheit angesiedelt ist, und dass diese schon darum nicht igno-

riert werden kann und darf, sondern im Gegenteil sehr ernst genommen werden muss.

Gleichwertigkeit der zwei Wahrheiten

Die Gleichwertigkeit der zwei Wahrheiten unterscheidet sich sehr von der Tradition des tibetischen Buddhismus, in der die starke Tendenz besteht, zwei tatsächlich verschiedene Wirklichkeiten anzunehmen, in der die *paramārtha-satya* hierarchisch über die *saṃvṛti-satya* gesetzt wird und die letztere durchgehend als Illusion, Schleier (*maya*) oder Traum abgewertet wird und somit als vollkommen unwirklich gilt. Tatsächlich bedeutet das aber eine Rückkehr zur Abwertung der Phänomene und zur herkömmlichen indischen Substanz-Metaphysik von Brahman-Atman, wie sie in den hinduistischen philosophischen Schulen, insbesondere im Advaita Vedānta des (antibuddhistischen) Brahmanen-Lehrers Shankaracharya vertreten wurde. Praktisch heißt es, dass auf diese Weise alles Leiden von Menschen und Tieren für unwirklich erklärt wird, also auch keiner Zuwendung und keines Mitgefühls bedarf.

Anmerkungen

- 1 Der Begriff *dhamma* meint nicht nur die letztendlichen Dinge der empirischen Existenz, sondern auch das unbedingte *nibbāna*. In dieser Studie wird nur der erste Aspekt betrachtet.
- 2 Hier ist der allgemeine Sinn gemeint. Im speziellen Sinn meint *nāma-rūpa* die folgenden psycho-physischen Aspekte: „Empfindung, Wahrnehmung, Aufmerksamkeit, Willen, Kontakt, Aufmerksamkeit – das wird *nāma* genannt. Die vier materiellen Elemente und die Form, die von ihnen abhängt – das wird *rūpa* genannt (S II 3).“ In der oft auftauchenden Aussage *viññāṇapaccayā nāmarūpam* ist der spezielle Sinn gemeint.
- 3 Siehe z.B. S III 47, 86-87; M III 16.
- 4 Siehe z.B. S II 248; III 231.
- 5 Siehe z.B. D II 302; III 102, 243; A III 400; V 52.
- 6 Siehe z.B. S II 140; D I 79; III 38; A I 255; III 17.
- 7 S III 49.
- 8 Vgl. *Aññatra paccayā natthi viññāṇassa sambhavo* (M III 281).
- 9 Siehe Dhs. 5ff.
- 10 Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies* (Kandy, 1976), S. 21.
- 11 Vgl. *The Central Conception of Buddhism* (London, 1923); *Buddhist Logic* (reprint: New York, 1962), Vol. I, Introduction.
- 12 Nyanaponika Thera, S.41.
- 13 *Vism-mhṭ* 137.
- 14 S II 17, 77.
- 15 *Ibid.*
- 16 S II 77.
- 17 *Ibid.*
- 18 Für eine kurze, aber klare Beschreibung siehe Nārada Thera, *A Manual of Abhidhamma* (Colombo, 1957), Vol. II, Seite 87ff.

- 19 Siehe L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha, Übers. P. Demieville, *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, Vol. I, 1932, Seite 57ff. J. Masuda, „Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools“ (Übers. of Vasumitra's Treatise), *Asia Major*, Vol. II, 1925, Seiten.53–57; Edward Conze, *Buddhist Thought in India* (London, 1962), Seite 122ff.; A.K. Warder, *Indian Buddhism* (Delhi, 1970), Seite 289ff.
- 20 Kv. 1ff. Siehe auch die relevanten Teile seiner Kommentare.
- 21 Ibid.
- 22 Vgl. *Ahutvā sambhūtaṃ hutvā na bhavissati* (Paṭis 76). *Evaṃ sabbe pi rūpārūpino dhammā ahutvā sambhonti hutvā paṭiventi* (Vism 512).
- 23 Siehe Y. Karunadasa, „Vibhajyavāda versus Sarvāstivāda: The Buddhist Controversy on Time“, Kalyani: *Journal of Humanities and Social Sciences* (Colombo, 1983), Band II, Seiten 16ff.
- 24 Vergl. z.B. Nidd-a I 261; Dhs-a 126; Vism-sn V 6
- 25 Siehe Abhidh-s-mhṭ 4. Vgl. *Cinteti ti cittaṃ. Ārammaṇaṃ vijānāti ti attho. Yathāha: Visayavijānalakkhaṇaṃ cittaṃ ti. Sati hi nissayasamanantarādīpaccaye na vinā ārammaṇena cittaṃ uppajjati ti tassa tā lakkhaṇatā vuttā. Etena nirāmbanavādīmatam paṭikkhitaṃ hoti* (ibid.).
- 26 Ibid.
- 27 Ibid.
- 28 *Na nippariyāyato labbhati* (ibid.). Vergl. *Svāyaṃ kattuniddeso pariyāyaladdho, dhammato aññassa kattunivattanattho*. Vism-mhṭ 141.
- 29 Vgl. *Paramatthatoekasabhāvopisabhāvadhammopariyāyavacanehi viya samāropitarūpehi bahūhi pakārehi pakāsīyati. Evaṃ hi so suṭṭhu pakāsito hoti ti* (Abhi-av-nṭ 117). *Sakasaka-kiccesu hi dhammānaṃ attappadhānatāsamāropanena kattubhāvo, tadanukūlabhāvena taṃ-sampayutte dhammasamūhe kattubhāvasamāropanena (aṭṭipādetabbassa) dhammassa karaṇatthaṃ ca pariyāyato labbhati* (ibid. 16)
- 30 Vism-mhṭ 484.
- 31 Ibid. 491.
- 32 DT 28.

- 33 *Cittacetāsikānaṃ dhammānaṃ bhāvasādhanam eva nippariyāyato labbhati.* Abhi-av-ṅ 16; Abhidh-s-mḥ 4.
- 34 *Na ca sabhāvā añño dhammo nāma atthi* (AMṬ 21).
- 35 *Dhammamatta-dīpanaṃ sabhāva-padaṃ* (ibid. 70).
- 36 *Sabhāvavinimmuttā kāci kiriyā nāma natthi* (Abhi-av-ṅ 210).
- 37 *Dhammo ti sabhāvo.* (AMṬ 121).
- 38 *Bodheyyajanānurodhavasena* (DṬ 76).
- 39 *Dhammato añño kattā natthī ti dassetuṃ* (ibid. 673). Vgl. *Dhammato aññassa kattunivattanatthaṃ dhammam eva kattāraṃ niddisati* (AMṬ 66); siehe auch Vism-sn V 184, Vism-mḥ 484.
- 40 Vism 513.
- 41 *Nāmarūpato uddhaṃ issarādīnaṃ abhāvato* (ibid.).
- 42 Vism-mḥ 482.
- 43 Abhi-av-ṅ 393.
- 44 Vism-mḥ 482.
- 45 Abhi-av-ṅ 123.
- 46 Paṭis II 211.
- 47 Abhi-av-ṅ 414; Dhs-a 63; Paṭis-a 18; Moh 6.
- 48 *Na ca dhāriyamāna-sabhāvā añño dhammo nāma atthi* (AMṬ 21).
*Na hi rupanādīhi aññe rūpādayo kakkhaḷādīhi ca aññe paṭhavī-
ādayo dhammā vijjantī ti. Aññathā pana avabodhetuṃ na sakkā ti
... sabhāvadhamme aññe viya katvā attano sabhāvaṃ dhārentī ti
vuttaṃ* (ibid. 22).
- 49 *Yathāpaccayaṃ hi pavattimattaṃ etaṃ sabhāvadhammo*
(Vism T462). Siehe auch also Abhi-av-ṅ 116; Vism-sn V 132.
- 50 *Attano eva vā bhāvo etasmiṃ natthī ti sabhāvena suññaṃ*
(Paṭis-a III 634).
- 51 *Attano lakkhaṇam dhārentī ti dhammā* (Vibh-a 45).
Siehe auch Vism-sn V 273; Vism-mḥ 359.
- 52 Paṭis-a I 16; Vism-mḥ 24.
- 53 Vsm 520. S-a II 213; Vism 520.
- 54 *Abhede pi bheda-parikappanā* (Abhi-av-ṅ 156).
- 55 Vism-mḥ 362.
- 56 Abhidh-s-mḥ 32; Abhidh-s-s 52.
- 57 Vism 321.

- 58 Vgl. *Nanu ca kakkhaḷattam eva paṭhavīdhātū ti? Saccam etaṃ. Tathā pi ... abhinne pi dhamme kappanāsiddhena bhedenā evaṃ niddeso kato. Evaṃ hi atthavisesāvabodho hoti* (Vism-mhṭ 362).
- 59 DT 105. Vgl. *Rūpakkhādhass'eva hi etaṃ (ruppanalakkhaṇaṃ), na vedanādīnaṃ. Tasmā paccattalakkhaṇaṃ ti vuccati. Aniccadukkhānattalakkhaṇaṃ pana vedanādīnaṃ pi hoti. Tasmā taṃ sāmāññalakkhaṇaṃ ti vuccati* (S-a II 291).
- 60 Siehe Abhidh-s-mhṭ 32.
- 61 Dies sind die drei Phasen eines momentanen *dhammas* entsprechend der Theravāda-Version der Theorie der Momente.
- 62 Siehe Abhi-av-ṅ 288; Moh 67.
- 63 *Na hi jāti jāyati jarā jīrati maraṇaṃ mīyatī ti voharituṃ yuttaṃ, anavaṭṭhānato* (Moh 67–68).
- 64 DT 105.
- 65 Abhidh-s-mhṭ 4.
- 66 Abhidh-s-s 3.
- 67 Moh 258.
- 68 Ibid.; Abhi-av-ṅ 123.
- 69 Moh 258; Kv-a 8.
- 70 *Attano pana bhūtatāya eva saccikaṭṭho* (Moh 259).
- 71 Bhikkhu Ñāṇamoli, *The Path of Purification* (Colombo, 1956), S.421.
- 72 Vism II 159.
- 73 Siehe Vism-mhṭ 227; Moh 258; It-a 142.
- 74 Abhi-av-ṅ 445.
- 75 Vgl. *Saṅkhatāsaṅkhatapaññattidhammesu na koci dhammo ārammaṇapaccayo na hotī ti dasseti. Ten'eva hi „yaṃ yaṃ dhammaṃ ārabbhā“ ti aniyamo kato ti. Nanu ca „yaṃ yaṃ dhamman“ ti vuttatā paññattiyā gahaṇaṃ na hotī ti? Nāyaṃ doso. Dhammasaddassa ñeyyavācakkattā* (Abhv 445).
- 76 Abhi-av-ṅ 346. Vgl. *Na hi abhāvassa koci sabhāvo atthi* (Vism-mhṭ 539)
- 77 Abhi-av-ṅ 4; Vism-mhṭ 225: *salakkhaṇa-saṅkhāto aviparīta-sabhāvo*.
- 78 *Lakkhaṇa-anaññathatta* (Abhidh-s-mhṭ 62).

- 79 *Na hi sabhāvā kenaci sahabhāvena saṃ sabhāvaṃ jahanti*
(Moh 69).
- 80 *Na hi kālabhedena dhammānaṃ sabhāvabhedo atthi*
(Vism-mhṭ 197; Abhidh-s-mhṭ 123).
- 81 Vism 376, 381; AMṬ 43; Tkp 59.
- 82 Tkp 62ff.
- 83 *Na ca labbhā imesaṃ dhammānaṃ vinibbhujitvā vinibbhujitvā
nānākaraṇaṃ paññāpetuṃ* (M I 480).
- 84 Mil 58–59.
- 85 *The Questions of King Milinda*, trans. T.W. Rhys Davids (Nach-
druck: New York, 1963), Seite 97.
- 86 Für mehr Informationen, siehe Dhs-a 273, M-a II 287,
Abhi-av-ṇṭ 293.
- 87 Dhs-a 270.
- 88 Siehe Abhidh-s 28; Vism-sn 389.
- 89 Siehe Vism-mhṭ 451; Abhi-av-ṇṭ 273.
- 90 Siehe Tkp 3, 14, 16; Abhidh-s 28.
- 91 Vism-mhṭ 451; Abhi-av-ṇṭ 273.
- 92 Siehe Y. Karunadasa, *Buddhist Analysis of Matter*
(Colombo, 1967), Seite 26.
- 93 Vism (Deutsche Ausgabe) übersetzt von Nyantiloka Mahathera.
8. Auflage, München 2017, Seite 417.
- 94 Vism-mhṭ 364; siehe auch Abhi-av-ṇṭ 248.
- 95 Vism 444–45.
- 96 Siehe z.B. Abhidh-s-mhṭ 5; Vism-mhṭ 21; Abhi-av-ṇṭ 22.
- 97 *Vibhāgavantānaṃ dhammānaṃ sabhāvavibhāvanaṃ vibhāgena
eva hoti* (Abhi-av-ṇṭ 22; Vism-mhṭ 470)
- 98 Mil 58–59.
- 99 M-a II 287.
- 100 *Questions of King Milinda*, Seite.142.
- 101 *Anamataggo'yaṃ bhikkhave saṃsāro; pubbā koṭi na paññāyati*
(S II 178).
- 102 D I 28; Ud 69.
- 103 Dhs-a 78.
- 104 *Ekassa dhammassa uppatti paṭisedhito hoti* (ibid. 79).
- 105 Ibid. Seite 78ff.

- 106 Siehe *A Manual of Abhidhamma* (übersetzt aus Abhidh-s), Nārada Thera (Colombo, 1956), Seiten 79ff. Karunadasa, *Buddhist Analysis of Matter*, Seiten 155ff.
- 107 *Yā tesam tesam dhammānaṃ saṅkhā samaññā paññatti vohāro nāmaṃ nāmakammaṃ nāmadheyyaṃ nirutti vyañjanaṃ abhilāpo* (Dhs 110).
- 108 *Buddhist Manual of Psychological Ethics* (übersetzt aus Dhs), C.A.F. Rhys-Davids (London, 1923), Seite 340.
- 109 Ibid.
- 110 Dhs 110.
- 111 Vgl.. Kv controversy on the concept of person (pugala).
- 112 Siehe unten.
- 113 Siehe unten.
- 114 S I 135.
- 115 Abhi-av-ṇṭ 346.
- 116 Siehe Kv-a 198–99.
- 117 AMṬ 114ff.
- 118 Ibid. 116.
- 119 Vism-mhṭ 210.
- 120 Vgl. *Vināśabhāvato atītādikālavasena na vattabbattā nibbānaṃ paññatti ca kālavimuttā nāma* (Abhidh-s-mhṭ 36).
- 121 M-a II 299.
- 122 Vgl. *Saṅkhatāsaṅkhatalakkaṇānaṃ pana abhāvena na vattabbā saṅkhatā ti vā asaṅkhatā ti vā* (Kv-a 92).
- 123 Abhidh-s-mhṭ 52–53.
- 124 *Aññamaññabyatirekena paramatthato upalabbhati* (Vism-mhṭ 198).
- 125 Ibid. 137.
- 126 DṬ 123.
- 127 Ñāṇamoli, *Path of Purification*, Seite 458
- 128 Vism-mhṭ 225
- 129 Abhidh-s-mhṭ 53.
- 130 Abhidh-s-mhṭ 151; Abhi-av-ṇṭ 317ff. / Mil-ṭ 7–8.
- 131 Abhidh-s 39; Abhidh-s-mhṭ 151; Sacc vv.37ff. / PV v.1066.
- 132 Abhidh-s-sv 53.
- 133 Abhidh-s-s 159.
- 134 Abhidh-s-sv 54.

- 135 Sacc v.68; M-a I 55.
- 136 Ibid.
- 137 A II 60.
- 138 Ibid.
- 139 A-a II 118.
- 140 Siehe z.B. Bodhisattvabhūmi, ed. U. Wogihara (Tokyo, 1930–36), Seite 48. Vielleicht der einzige Theravāda-Text der „saṃvṛti“ anstatt „sammuti“ benutzt ist: Der Sinhala sanne zu Abhidh-s; siehe Abhidh-s-s 159.
- 141 Siehe Bodhicaryāvatāra-pañjikā (Bibliotheca Indica, Calcutta, 1904–14), Seite 170. Eine detaillierte Beschreibung der Theorien der Wahrheit in verschiedenen buddhistischen Schulen siehe: L. de la Vallée Poussin, „Les Deux, Les Quatre, Les Trois Verités,“ Mélanges chinois et bouddhiques, Vol. V, Seiten 159ff.
- 142 *Saṅketavacanaṃ saccam lokasammutikāraṇa / Paramatthavacanaṃ saccam dhammānaṃ bhūtalakkhaṇā.* (A-a I 54; Kv a 34; D-a I 251)
- 143 Siehe Sacc vv.3ff.
- 144 Jayatilleke, Seite 364.
- 145 A-a I 54–55; D-a I 251–52; S-a II 77.
- 146 D-a I 251.
- 147 Siehe Jayatilleke, Seite 365.
- 148 S-a I 51.
- 149 Kv-a 103.
- 150 Vgl. Kv-a 103: *Atthi puggalo ti vacana-mattato abhiniveso na kātabbo.*
- 151 S-a I 51.
- 152 Vgl. M-a 125: *Tasmāvohāra-kusalassa lokanāthassa satthuno / Sammutiṃ voharantassa musāvādo na jāyati.*
- 153 D-a I 251.
- 154 *Na vacanabhedamattam ālambitabbam* (Abhi-av 88).
- 155 A-a I 54; Abhi-av-ṇṭ 324.
- 156 Suttanipāta v.884.

Abhidhamma-Förderverein e.V.

www.verein.abhidhamma.de

E-Mail: verein@abhidhamma.de

Ziele

Ziel des Vereins ist es, die Philosophie und Psychologie des Buddhismus (Theravāda-Abhidhamma) in Theorie und Praxis im deutschsprachigen Raum bekannt zu machen, zu fördern und zu vertiefen. Dieses Ziel wird verwirklicht insbesondere durch:

1. Übersetzungen der Abhidhamma-Originalwerke, der klassischen Kommentare und von neuzeitlichen Büchern und Texten in die deutsche Sprache
2. Verfassung neuer Schriften und Präsentationen direkt in deutscher Sprache, Publikationen als Print-Medien oder elektronisch aufbereitet
3. Pflege und Ausbau von Abhidhamma-Websites, derzeit www.abhidhamma.de
4. Auskunft- und Kontaktstelle für Fragen zum Abhidhamma
5. Pflege des wissenschaftlichen Austausches mit Abhidhamma-Lehrern und -Organisationen
6. Organisation von Abhidhamma-Kursen, -Vorträgen und Medi-

tations-Veranstaltungen (Retreats) auf der Grundlage des Abhidhamma sowie deren Bewerbung

7. Gewinnung von qualifizierten Abhidhamma-Lehrern, z.B. auch aus Myanmar, als Referenten für Veranstaltungen in Deutschland
8. Finanzielle Unterstützung oder Auszeichnung von Personen, die sich für den Abhidhamma in Deutschland engagieren, mit nachweislich qualifizierter Ausbildung und mehrjährigen Erfahrungen im Abhidhamma
9. Unterstützung von Organisationen, Vereinen oder Stiftungen, die den Abhidhamma unterstützen.

Projekte

Der Abhidhamma-Förderverein unterstützt bereits laufende Projekte. Dazu gehören:

1. Kurse zum Abhidhamma:
 - Kurse mit Ayya Agganyani in Deutschland
 - Kurse mit Sayadaw Dr. Nandamālābhivamsa in Myanmar
2. Aufsätze und Charts bzw. Tabellen über Abhidhamma
3. Druck eigener Publikationen
4. Nachdruck vergriffener Abhidhamma-Bücher
5. Die deutsche Web-Seite www.abhidhamma.de
6. Die englische Web-Seite www.abhidhamma.com
7. Online-Version Abhidhammatta-saṅgaha von Nyāṇatiloka mit neuen Tabellen und Grafiken`

Bereits erschienen (dhamma-dāna)

- **Handbuch der Buddhistischen Philosophie**
(Abhidhammattha-Saṅgaha) von Ācariya Anuruddha, übersetzt und erläutert von Nyāṇatiloka Mahāthera (2. Auflage, 2014)
- **Dhammasaṅgaṇī – Das Kompendium der Dingwelt**
Das erste Buch des Abhidhamma-Piṭaka aus dem Pāli übersetzt von Nyāṇaṇḍika Mahāthera (2017)
- **Paṭṭhāna - Bedingungsbeziehungen**
(Paccayaniddesa & Kusalattika-Pañhāvāra), aus dem Pāli übersetzt und kommentiert von Agganyani (2. Auflage, 2018)
- **Abhidhamma, die buddhistische Philosophie, Psychologie und Erfahrungslehre**
Agganyani (2., erweiterte Neuauflage 2017)
- **Kamma at death and rebirth**
Dr. Nandamālābhivamsa (Englisch, 2016)
- **Fußpfade durch die wilden Nebel des Berges der Illusion**
Die Praxis der Einsichtsmeditation im Licht der elementaren buddhistischen Metaphysik (Abhidhamma), Bhante Sujiva, Deutsche Übersetzung von Josef Wilgen (2018)
- **Consciousness enlarged. A course on citta, given by the Venerable U Thiṭṭila** (Englisch, 2018)
- **Bedingte Entstehung (Paṭiccasamuppāda)**
Nyāṇatiloka Mahāthera (2018)

- **Führer durch den Abhidhamma-Piṭaka.** Eine Übersicht über die philosophischen Sammlungen des buddhistischen Pāḷi-Kanons nebst einem Essay zum Paṭicca-Samuppāda, Nyānatiloka Mahāthera. Deutsche Übersetzung von Dr. Julian Braun (2. Auflage 2020)

Abhidhamma Webseiten

www.abhidhamma.de

www.abhidhamma.com (Englisch)

www.verein.abhidhamma.de

Spenden

Wenn Sie diese Arbeit unterstützen wollen, können Sie auf das folgende Konto des gemeinnützigen Abhidhamma-Fördervereins e.V. spenden.

Bankverbindung des Abhidhamma-Fördervereins e.V.:

Abhidhamma-Förderverein e.V.

GLS-Bank München

IBAN: DE85 4306 0967 8221 2145 00

BIC: GENODEM1GLS