

DHAMMASAṄGAṆĪ

Das Kompendium der Dingwelt

Übersetzung von Ñāṇapaṇika Thera

VORWORT

Das Dhammasaṅgaṇī, d.i. das „Kompendium der Dingwelt“, hier erstmalig ins Deutsche übersetzt, ist eines der wichtigsten Quellenwerke buddhistischer Philosophie und Psychologie.

Trotz der formalen und inhaltlichen Schwierigkeiten des vorliegenden Werkes wurden die beigelegten Anmerkungen knapp gehalten und im allgemeinen auf den Text selber beschränkt, da sie ja ohnehin nicht den umfangreichen klassischen Kommentar hierzu ersetzen können. Dieser Kommentar, „*Atthasālinī*“ mit Namen, liegt wohl in der Übersetzung des Verfassers im Manuskript¹ vor, doch sein beträchtlicher Umfang (mehr als das dreifache des vorliegenden Werkes) dürfte eine Veröffentlichung z.Zt. ausschließen. Er würde auch ohnehin eine zusammenhängende Darstellung der Psychologie des Abhidhamma und eine Erläuterung seiner Terminologie nicht entbehrlich machen, wie sie der Neuling auf diesem Gebiet für das Verständnis des vorliegenden Werkes benötigt.

Als eine solche unerlässliche Vorbereitung für das Studium des Dhammasaṅgaṇī (im folgenden abgekürzt: Dhs) sei das „*Abhidhammattha-Saṅgaha*“ empfohlen, dessen erste vier Kapitel in der ausführlich und trefflich kommentierten Übersetzung von Sri Anagārika Govinda gleichfalls durch die „*Studia pāli buddhistica*“ wieder zugänglich gemacht wurden (irrtümlich unter dem Laien-Namen des Verfassers, E.L. Hoffmann veröffentlicht). Ein sorgfältiges Studium hiervon wird für das Verständnis des ersten Teiles des Dhs, von den „Bewusstseins-Vorgängen“, genügend vorbereiten². Der zweite Teil des Dhs, der die Körperlichkeit behandelt, wird allerdings erst im 6. Kapitel des „*Abhidhammattha-Saṅgaha*“ besprochen.³

¹ 28. Juni 1950

² Die im Original angeführten Hinweise auf Tabellen sind hier vorerst weggelassen worden, weil diese Tabellen nicht vorliegen.

³ Eine vollständige, erläuterte deutsche Übersetzung durch den Ehrw. Ñāṇatiloka Mahāthera liegt im Manuskript vor. Vollständige englische Übersetzungen erschienen von Shwe Zan Aung (PTS) und J. Kashyapa Thera („*Abhidhamma-Philosophy*“, vol. I; Mahā-Bodhi-

Als weitere Hilfsmittel für das Studium des Dhs seien empfohlen:

1. Ñāṇatiloka, „The five Khandhas“. Eine Einblatt-Tabelle in englischer Sprache (zu beziehen durch die „Studia pāli buddhistica“). Sie gibt unter anderem eine klare tabellarische Übersicht der im ersten Teil des Dhs behandelten Bewusstseinsklassen, deren dort gegebene Nummerierung hier benutzt wird. Da diese Tabelle auf der *Khandha*-Einteilung aufgebaut ist, sind von den Bewusstseinsfaktoren nur die zum *sankhāra-khandha* gehörenden genannt. Um Übereinstimmung mit den Listen des Dhs zu erzielen, sind stets die Faktoren „Bewusstsein“, „Gefühl“ und „Wahrnehmung“ (bzw. die im Dhs für die beiden ersten gegebenen Äquivalente) zu ergänzen. Es muss auch berücksichtigt werden, dass die Tabelle sich der im „*Visuddhimagga*“ gegebenen verkürzten Liste der Bewusstseinsfaktoren bedient, welche die sich im Dhs findenden „Doppel-Aufzählungen“ auslöst (siehe hierüber das nachstehend angeführte Buch des Verfassers). Diese Tabelle ist für jeden Abhidhamma-Studenten unentbehrlich.

2. Ñāṇapaṇika, „Abhidhamma-Studies“. *Researches in Buddhist Philosophy*. Colombo 1949. (Zu beziehen durch die „Studia pāli buddhistica“.) Dieses Buch gibt unter anderem eine Analyse der Liste der Bewusstseinsfaktoren und ihres Ordnungsprinzipes.

Ferner sei empfohlen: Ñāṇatiloka, „Guide through the Abhidhamma-Piṭaka“; London, 1938, Luzac & Co. Dieses Buch gibt eine Übersicht über alle sieben Bücher des Abhidhamma und erläutert Auszüge aus ihnen.

Weitere Hilfe für das Verständnis und die Nutzbarmachung des vorliegenden Werkes bietet die nachfolgende ausführliche „Einleitung“. Ihr erster Teil gibt Informationen über den Titel und Inhalt des Buches; der zweite Teil gibt allgemeine Ausführungen über den Charakter, die Bedeutung und die Anwendungsmöglichkeiten des Abhidhamma. Darauf folgt ein Auszug aus des Verfassers „Abhidhamma-Studien“, der das Klassifizierungs-Schema im „Buch der Bewusstseinsvorgänge“ bespricht und an Hand der ersten Bewusstseinskategorie illustriert.

Für die vorliegende Übersetzung wurden die folgenden Text-Ausgaben des Dhs benutzt:

1. die vorzügliche Ausgabe des siamesischen *Tipiṭaka*;
2. die leider sehr fehlerhafte der PTS, herausgegeben von Edward Mueller, London 1885;
3. die sorgfältige Ausgabe in Devanāgarī (Sanskrit-Charakteren) von P.V. Bapat und R.D. Vadekar (Poona/Indien, 1940, Bhandaskar Oriental Research Institute); sie wurde dem Übersetzer erst später zugänglich und wurde daher nur teilweise verglichen.

Berücksichtigt wurden ferner die im Kommentar „Atthasālinī“ (im folgenden abgekürzt: Asl) gegebenen Lesarten.

Eine englische Übersetzung des Dhs liegt vor von Mrs. C.A.F. Rhys Davids unter dem Titel „A Buddhist Manual of Psychological Ethics“ (London 1923) und eine solche des Kommentares durch Maung Tin unter dem Titel „The Expositor“ (2 vols.; PTS Translation Series).

Da in der PTS-Ausgabe des Dhs mehrere Abschnitte gänzlich fehlen (s. Anm.), war es leider unvermeidlich, deren Paragrafierung zu ändern. Sie wurde jedoch in Klammern beigefügt, um das Nachschlagen und Zitieren dieser in Europa am leichtesten zugänglichen Ausgabe zu erleichtern. Da diese Auslassungen ohnehin eine Änderung erfordert hatte, wurde die Gelegenheit benutzt, auch darüber hinaus die vielfach unkonsequente und willkürliche Paragrafierung dieser Ausgabe zu verbessern. Der vorangestellte „Grundriss“ wurde mit den neuen Paragrafen-Nummern versehen und mag als eine ausführliche Inhaltsübersicht der Bücher „C“ und „D“ dienen¹.

„Island Hermitage“
Dodanduwa / Ceylon
28. Juni 1950

Ñāṇaponika

¹ [Anm. zur hiesigen Ausgabe: Die Paragrafierung entspricht größtenteils der burmesischen Chaṭṭha Saṅgāyana Edition. Im vorliegenden Buch musste mitunter korrigiert werden.]

EINLEITUNG

1. Zum Titel und Inhalt des Dhammasaṅgaṇī

Das Dhammasaṅgaṇī oder „Kompendium der Dingwelt“ ist das erste der sieben Werke des Abhidhamma-*Piṭaka*, der „Sammlung der hohen (d.i. philosophischen) Lehre“, aus dem dreigliedrigen Kanon (*Ti-piṭaka*) der südlichen oder Theravāda-Überlieferung, welcher, in der Pāli- oder Magadha-Sprache abgefasst, die Buddha-Lehre seit zweieinhalb Jahrtausenden getreu bewahrt hat.

Der Titel:

Der Titel „Dhammasaṅgaṇī“ bedeutet wörtlich „Aufzählung der Dinge“ oder, wenn man das Präfix „*sam*“ berücksichtigt, „Vollständige Aufzählung der Dinge“. Dem großen Sanskrit-Grammatiker Pāṇini zufolge (Sutras 3, 110) wird das Substantiv-Suffix „-i“ (wie in *saṅgaṇī*) gern verwandt, wenn es sich um Fragen und Antworten handelt. Und dies trifft auch tatsächlich auf unser Werk zu.¹

Das Wort *dhammā* hat hier seine allgemeinste und weiteste Bedeutung, für die uns nur das etwas farblose Wort „Ding“ zur Verfügung steht.² Bei diesem Wort „Ding“ darf hier natürlich nicht etwa bloß an materielle Dinge gedacht werden und noch weniger an Gattungsbegriffe für komplexe materielle Gebilde wie Tisch, Haus usw. Das Wort „Ding“ dient hier vielmehr als ein Sammelbegriff für alles, was als existierend bezeichnet werden kann, d.h. nach buddhistischer Klassifizierung: für alle „gestalteten“ oder bedingten Dinge (*saṅkhata-dhammā*), seien sie körperlich oder geistig, sowie für das „ungestaltete“ oder nicht bedingte Element (*asaṅkhata-dhātu*, d.i. *Nibbāna*). „Es gibt kein wirkliches Ding

¹ Siehe Einleitung zu Prof. Bapatz Dhs-Ausgabe p.XII

² Prof. Helmuth v. Glasenapps Wiedergabe mit „Daseinsfaktoren“ trifft, so gut und brauchbar diese Prägung auch sonst ist, hier nicht ganz zu, da zu dem hier behandelten *dhammā* auch *Nibbāna* gehört (s. &en 619, 1128, 1130, 1494, 1496), das ja gewiss nicht als ein „Daseinsfaktor“ bezeichnet werden kann.

(*sabhāva-dhamma*), das nicht in der Dreier-Gruppe von Heilsamen enthalten wäre“, sagt der Subkommentar (*Mūla-tīkā*). Ausgeschlossen sind daher, wie Asl ausdrücklich bemerkt, rein abstrakte Begriffe (*paññatti*) und ähnliches (aber natürlich nicht die ihnen zugrunde liegenden materiellen oder geistigen Wirklichkeiten).

Die Bezeichnung *dhammā* soll ferner das Hauptmerkmal aller Wirklichkeit, ihre unpersönliche und substanzlose „Ding-Natur“ zum Ausdruck bringen. Im Kommentar zu &121 (Abschnitt von der Leerheit) heißt es: „Um die Leerheit der Dinge klarzulegen, wird hier von ihnen als bloßen Dingen oder Vorgängen (*dhammā'va*) gesprochen. Nicht findet sich hierbei ein Wesen, eine Individualität oder ein Selbst. Bloße Vorgänge sind es, kernlos, ohne ein übergeordnetes Prinzip (wtl. 'führerlos').“

Dieses Merkmal der Unpersönlichkeit (*an-attā*) gilt auch für das Ungealtete Element (*Nibbāna*), das nicht etwa ein transzendentes Über-Ich (*mahātma*) darstellt. Daher heißt es in jener bekannten Formel: „Alle Gebilde (*saṅkhārā*) sind vergänglich und leidvoll; alle Dinge (*dhammā*) sind Nicht-Ich (unpersönlich und substanzlos).“

„Der Grundriss“ (*mātikā*)

Der dem Dhs vorangestellte listenartige „Grundriss“ (*mātikā*) besteht aus Begriffsgruppen von drei oder zwei Beziehungsgliedern (*tika* = Dreiergruppe; *duka* = Zweiergruppe). Diese Begriffsgruppen sind in Abschnitte zusammengefasst, welche entweder um einen einzelnen Begriff wie „Wurzel-Ursache“ oder „Hemmung“ zentrieren oder vermischten Charakter haben. Den Hauptteil bildet der „Abhidhamma-Grundriss“, dem als eine Art Anhang ein „Suttan-Grundriss“ von Zweiergruppen beigelegt ist. Die Begriffe dieses Suttengrundrisses stammen fast alle aus dem *Āṅguttara-Nikāya* oder dem *Saṅgīti-Sutta* das *Dīgha-Nikāya*. Sie werden lediglich im dritten Buch des Dhs, nicht aber in anderen Abhidhamma-Werken behandelt und definiert, ohne aber weiter für die Abhidhamma-Methodik benutzt zu werden, zu der die meisten von ihnen auch nicht gehören.

Der Abhidhamma-Grundriss jedoch gilt nicht nur für Dhs, sondern bildet auch das Grundschema für das große siebente Abhidhamma-Werk „*Paṭṭhāna*“ und wird ferner im sog. Abhidhamma- und Fragen-Teil des „*Vibhaṅga*“ benutzt. Diese „Abhidhamma-*mātikā*“ dürfte gemeint sein, wenn z.B. im *Āṅguttara-Nikāya* (Dreier-Buch, Nr. 20; PTS I,117) von den Trägern (d.i. Kennern) des *Dhammā*, *Vinaya* und des Grundrisses (oder der Leitsätze; *dhammā*-, *vinaya*-, *mātikā-dhāra*) gesprochen wird und ähnlich auch im *Vinaya-Piṭaka*. Die Vermutung liegt daher nahe, dass diese „*mātikā*“ die ursprünglich allein kodifizierte Form oder doch die ursprüngliche Bezeichnung der Abhidhamma-Lehren, bzw. der damals bestehenden Grundbestandteile des Abhidhamma-*Piṭaka* gewesen war. Schlüssiges lässt sich freilich hierüber nicht sagen. Wie es auch sei, man kann nicht annehmen, dass jemals die bloßen Begriffe des „Grundrisses“ für sich allein bestanden haben, sondern zumindest mit mehr oder weniger ausführlichen Erläuterungen oder Definitionen dieser Begriffe, wie sie sich im 3. Buch des Dhs finden. Noch wahrscheinlicher aber ist es, dass bereits in dieser frühen Zeit, in der die „*mātikā*“ erwähnt wird, zumindest die Substanz des Dhs und *Paṭṭhāna* und auch des *Vibhaṅga* bestanden hatte; vielleicht auch zusammen mit zusätzlichen mündlich überlieferten Erläuterungen, die zum Teil den heute erhaltenen Abhidhamma-Kommentaren einverleibt wurden, zum Teil auch verloren gegangen sein mögen (was einige gar nicht oder ungenügend erklärte Begriffe wahrscheinlich machen). Dhs und *Paṭṭhāna* stellen nämlich die eigentliche Anwendung oder „Arbeitsleistung“ jener begrifflichen „Werkzeuge“ dar, die der „Grundriss“ bietet und sicherlich nicht ohne die Absicht solcher Anwendung. Die Methode der Anwendung dieser Grundriss-Begriffe ist im Dhs eine vorwiegend analytische, im *Paṭṭhāna* eine synthetische oder genauer: die Feststellung der Bedingtheits- oder Abhängigkeits-Arten, die innerhalb der verschiedenen Begriffsgruppen-Glieder bestehen.¹

Wie das *Brahmajāla-Sutta* (*Dīgha-N. I*) in seinem gewaltigen Netz alle bestehenden und denkbaren Ansichten und Spekulationen einfängt und so ein „Netz der Theorien“ (*ditṭhi-jāla*) darstellt, so mag der Abhidhamma-Grundriss als ein Netz der gesamten Dingwelt (*dhammā-jāla*) bezeichnet werden, in dem diese Dingwelt unter den verschiedensten Gesichtspunkten erfasst wird.

¹ Siehe hierzu des Verfassers „Abhidhamma-Studies“ p. 10

Der Kommentar zum „Grundriss“ (Asl) führt ausdrücklich an, und die vorliegende Übersetzung vermerkt es, welche Begriffsgruppen die Gesamtheit, und welche ein Teilgebiet der Wirklichkeit umfassen. Der „Grundriss“ klassifiziert die Dinge zum Zweck ihrer genauen Untersuchung und hilft so, die verwirrende Vielheit der „Weltausbreitung“ (*papañca*) verstehend zu meistern. Diese Untersuchung gilt aber nicht der „selbstgenügsamen“ und rein theoretischen Beschreibung einer (ja recht fragwürdigen) „objektiven Außenwelt“, sondern dient den rein praktischen Zwecken der buddhistischen Erlösungslehre und bedient sich daher weitgehend ethisch-psychologischer Begriffe. Alle im „Grundriss“ verwandten Begriffe beschreiben die Bezeichnung der Dingwelt zur Bindung und Befreiung des menschlichen Geistes oder sind unmittelbare Hilfsbegriffe dafür. Die meisten dieser Begriffe sind aus den Suttan entnommen und auch der größte Teil der übrigen Begriffe ist leicht aus dem Lehrgut der Suttan abzuleiten. Dies illustriert die enge Beziehung des Abhidhamma zum *Sutta-Piṭaka*, über die noch an anderer Stelle dieser Einleitung gesprochen werden wird.

Die beiden ersten Bücher des Dhs stellen eine ausführliche Analyse des „Grundrisses“ dar, d.i. der karmisch heilsamen, unheilsamen und karmisch neutralen Dinge. Das erste Buch von den „Bewusstseinsvorgängen“ behandelt vollständig die beiden ersten Begriffe der Dreiergruppe und die karmisch neutralen Dinge, soweit sie geistige Dinge, d.h. Bewusstseins-Vorgänge sind.

I. Das Buch der Bewusstseins-Vorgänge (*cittupāda-kaṇṭhā*)

Dieses erste Buch bietet eine Analyse des Gesamt-Bewusstseins in 89 Bewusstseinsklassen mit den zu jeder Klasse gehörenden Bewusstseinsfaktoren. Es bildet die Grundlage für alles spätere psychologische Denken im Theravāda und ist in seiner weitreichenden Bedeutsamkeit noch lange nicht genügend ausgewertet. Es setzt das Vorhandensein einer detaillierten Theorie der Wahrnehmung voraus, obwohl die späteren kommentariellen Begriffe der „Bewusstseinsbahn“ (*citta-vīthi*), welche während eines Wahrnehmungsvorganges durchlaufen werden, hier gar nicht und in anderen kanonischen Abhidhamma-Büchern nur ganz vereinzelt vorkommen. Diese Bezeichnung der Wahrnehmungsstadien

werden erst in den Kommentaren (und später in Kompendien wie dem „*Abhidhammattha-Saṅgaha*“) aufgeführt und den einzelnen Bewusstseinsklassen, die im Dhs erwähnt sind, zugeordnet.

Eine kurze Beschreibung des für die Darstellung der einzelnen Bewusstseinsklassen angewandten Grundschemas bildet den dritten Teil dieser Einleitung. In der Übersetzung des ersten Paragraphen wird ferner die Gruppierung der einzelnen Bewusstseinsfaktoren angegeben, die in des Verfassers „*Abhidhamma-Studies*“ ausführlich besprochen wird. Diese Gruppierung ist nämlich ein Hauptfaktor in der Erklärung der auffälligen Wiederholungen und teilweisen Überschneidungen in der Liste. Diese Gruppen von Bewusstseinsfaktoren, welche in einem einzigen Bewusstseinsmoment wirksam sind, sind nämlich Zweckeinheiten gemeinsamer Bewegungsrichtungen und Entwicklungstendenzen ihrer einzelnen Glieder und bezeichnen so die verschiedenen Aspekte und Funktionen eines nur in der Abstraktion „einheitlichen“ Faktors. Auch in solcher analytischen Behandlung, die gewöhnlich leicht zur Annahme starrer letzter Einheiten neigt, wird hier also der dynamische Charakter der Wirklichkeit nicht außer Acht gelassen. Bei den Wiederholungen in der Liste der Bewusstseinsfaktoren handelt es sich also keineswegs um einen „Mangel an wissenschaftlicher Präzision“, den man der frühbuddhistischen Psychologie etwas vorschnell vorgeworfen hat. Dem gegenüber sei ein Wort des englischen Psychologen James Ward zitiert, das recht wohl als einer der Grundsätze für die Methode des Dhs dienen kann: „(In der Psychologie) Ist eine Unterschiedlichkeit der Aspekte eine Unterschiedlichkeit in Dingen“.¹

Es sei hier vermerkt, dass die Bewusstseinsfaktoren sämtlich aus dem *Sutta-Piṭaka* entnommen sind.

¹ „A difference in aspects is a difference in things“; im Artikel „Psychology“ der „*Encyclopaedia Britannica*“

II. Das Buch von der Körperlichkeit (*rūpa-kaṇḍa*)

Dieses zweite Buch unseres Werkes gibt zunächst im ersten Paragraphen eine vollständige Definition der karmisch neutralen (Bewusstseinsvorgänge) Dinge (*avyākata-dhammā*), in der die im entsprechenden Abschnitt des ersten Buches behandelten karmisch-neutralen Bewusstseinsvorgänge durch die Körperlichkeit und *Nibbāna* ergänzt werden. Daran anschließend wird das eigentliche Thema dieses Buches, die Beschreibung des Körperlichen, aufgenommen, die in **numerischer** Folge zunächst des Abhidhamma-Grundrisses und dann auch die Suttens-Zweiergruppen behandelt und durch die Angabe ihres Geltungsbereiches beschrieben. Wo angängig wird in den Definitionen dieses Buches auf die Daseinsgruppen (*khandha*) Bezug genommen. Wie im ersten Buch folgt auf die Haupt-Sätze die Definition der darin verwandten Begriffe.

Der Kommentar (Asl) bemerkt: „Die übrigen Dreier- und Zweiergruppen haben die gleiche Behandlungsmethode (wie die in den ersten beiden Büchern ausführlich dargestellte erste Dreiergruppe). Verständige werden diese (ausführliche Behandlungsmethode) ebenso wie dort, so auch hier anzuwenden wissen; (so z.B. würde die „Gefühls-Dreiergruppe“ bei ausführlicher Darstellung wie folgt beginnen:) Welche Dinge sind mit einem freudigen Gefühl verbunden? Zu einer Zeit, wenn ein zur Sinnensphäre gehörender heilsamer Bewusstseinszustand aufgestiegen ist, von Freude begleitet, mit Wissen verbunden, veranlasst durch irgend ein (Objekt, nämlich ein) Schau-Objekt usw.; - zu dieser Zeit sind anwesend Sinnen-Eindruck usw. Diese Dinge oder was zu dieser Zeit, mit Ausnahme der Gruppe „Gefühl“, noch an anderen bedingt entstandenen Dingen besteht, sind mit freudigem Gefühl verbunden.“

Dieser dritte Teil des Dhs mag häufig als eine Art Nachschlagewerk für die Abhidhamma-Bedeutung der hier verwandten Begriffe und Begriffsgruppen benutzt worden sein. Dies mag auch die Angliederung des Suttens-Grundrisses veranlasst haben; nämlich der Wunsch, in diesem „Handbuch der Definitionen“ auch über eine Reihe anderer Suttens-Begriffe Auskunft zu bieten, die freilich zum größten Teil nicht hierher gehören und auch meist keine Erklärung unter Benutzung der Abhidhamma-Terminologie zulassen.

Im Titel dieses Buches („*nikkhepa-kaṇḍa*“) bedeutet *nikkhepa* wörtlich das Ab-, Nieder oder Festlegen; „Depositorium“. Asl gibt zwei Erklärungen: „Das Buch hat diesen Namen, weil in ihm die (für das betreffende Gruppenglied geltenden) Wurzel-Ursachen, Daseinsgruppen, Wirkens-Tore, Bewusstseins-Ebenen usw. festgestellt werden (*nikkhipitvā*); oder: weil hier die ausführliche Behandlungsweise des ersten Buches abgelegt (*nikkhipitvā*), d.h. verlassen wird, und zwischen jener und der ganz knappen des letzten Buches ein Mittelweg eingeschlagen wird.“

III. Das Buch des Sinn-Extraktes (*atthuddhara-kaṇḍa*)

Diese letzte Buch behandelt nochmals den gesamten Abhidhamma-Grundriss in abweichender, knapper Formulierung, deren Hauptmerkmal ist, dass sie, wo angängig, auf die im ersten Buch vollzogene Einteilung in Bewusstseinsklassen Bezug nimmt. Der Text gibt meist nur die Anzahl, nicht aber die genaue Bezeichnung der in Frage kommenden Bewusstseinsklassen. In der Übersetzung wurden daher die betreffenden Nummern nach Ñāṇatilokas *Khandha*-Tabelle hinzugefügt.

Dieser Schlussteil hat den alternativen Titel „Buch des Kommentars“ (*atthakathā-kaṇḍa*), was auf späteren Ursprung hindeutet. Asl sagt hierzu: „Woher stammt dieses Buch? Es stammt vom Thera Sāriputta. Als es nämlich einem Klostergenossen des Theras nicht gelang beim `Buch der Sinn-Festlegung' den Sinn (der betreffenden Lehren) zu verstehen, da trug der Thera das `Buch des Kommentars' vor und gab es jenem Mönch.“ Im `Großen Kommentar' aber wird dies abgelehnt, indem gesagt wird: „Der Abhidhamma ist nicht das Gebiet und Bereich der Jünger, er ist Buddha-Gebiet, Buddha-Bereich. Als der Heerführer der Lehre (d.i. Sāriputta) von seinem Klostergenossen befragt wurde, ging er mit ihm zusammen zum Meister und sprach darüber mit dem Vollkommen Erwachten. Darauf trug der Erleuchtete das `Buch des Kommentars' vor und gab es jenem Mönch.“

2. Über Bedeutung und Nutzen des Dhammasaṅgaṇī und der Abhidhamma-Literatur.

Das Dhs ist ebenso wie die anderen Hauptwerke des Abhidhamma ein System von Kategorien, Klassifizierungen und Definitionen, ohne eine diskursive Behandlung des Materiales. Besonders Dhs und Paṭṭhāna erscheinen als gewaltige Tabellen-Werke, begleitet von den Definitionen der in ihnen verwendeten Begriffe. Dies ist gewiss eine Literaturgattung, für die man kaum eine große Popularität und Wertschätzung erwartet. Und doch haben sich das Dhs und der Abhidhamma im allgemeinen einer außerordentlichen, wenn auch nicht immer mit wirklichem Verständnis verbundenen Hochachtung, ja Verehrung in der buddhistischen Welt erfreut. Dies mag hier lediglich durch zwei Beispiele aus den Chroniken Ceylons (Sri Lanka) illustriert werden: Im 10. Jahrhundert n. Chr. ließ ein König Ceylons, Kassapa V., den gesamten Abhidhamma auf Goldblättern gravieren und das erste Werk, das Dhammasaṅgaṇī, mit Juwelen besetzen. Diese kostbaren Manuskripte wurden dann mit einer großen Prozession in einem prächtigen Klostergebäude deponiert. Ein anderer König, Vijaya-Bahu (11. Jh.), pflegte sich jeden Morgen, bevor er sich seinen königlichen Pflichten widmete, zurückzuziehen, um den Abhidhamma zu studieren und eine singhalesische Übersetzung des Dhs anzufertigen, die uns leider nicht erhalten ist.

Was ist nun der Grund für solche außerordentliche Hochschätzung einer doch recht spröden Literaturgattung, die sich einem wirklich lebendigen Verständnis, sowie einer philosophischen und praktischen Auswertung durchaus nicht leicht erschließt? Und was ist die tatsächliche Bedeutung des Abhidhamma, die er, vor allem in seinen Hauptwerken Dhammasaṅgaṇī und Paṭṭhāna auch heute noch unvermindert besitzt?

Die Hochschätzung erklärt sich zunächst aus dem unmittelbaren Eindruck und dann der bestätigenden Einsicht, dass es sich beim Abhidhamma um eine ganz gewaltige denkerische Leistung handelt, die keinem geringeren als dem Buddha zugeschrieben werden kann. Die Theravāda-Tradition hat seit jeher die Überzeugung vertreten, dass der Abhidhamma „Buddha-Gebiet“ ist und dass seine geistige Herkunft (*manasā*

desanā, „die Darlegung im Geiste“) auf eine Zeit unmittelbar nach der Erleuchtung zurückzuführen ist; und zwar auf die vierte, im Umkreis des Bodhi-Baumes verbrachte Woche, die den Namen „die Woche des Edelstein-Hauses“ erhielt. Als das „Edelsteinhaus“ gilt eben der Abhidhamma, in dessen kristallklarem Gedankenbau der Buddha diese Zeitspanne verbracht haben soll.

Der Abhidhamma als Systematik und Methode

Es dürfte zunächst die Gesamtanlage dieses großartigen Gedankenbaues sein, die den ersten Eindruck einer bedeutsamen denkerischen Leistung hinterlässt. Der Abhidhamma bietet eine tief eindrucksvolle Systematik der gesamten Wirklichkeit, in der die erstmalige Analyse des Gesamtbewusstseins einen hervorragenden Platz einnimmt. Diese Systematik ist gleichzeitig eine den Denker ansprechende Methode, das darin gebotene Wissensmaterial der im Sinne der Buddha-Lehre befreienden Funktion der Erkenntnis gefügig und dienstbar zu machen. Der Abhidhamma bietet ferner eine Systematisierung der Lehren des *Sutta-Piṭaka* in der wirklichkeitsgemäßen Begriffssprache unpersönlichen Prozessdenkens. All dies mag zu dem Einwand veranlassen, dass der Abhidhamma „bloße Methodik“ sei, also nur eine rein formale Funktion erfülle. Abgesehen davon, dass dies, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, nicht zutrifft, sei hier zunächst mit Nietzsche geantwortet: „Auf der Einsicht in die Methodik beruht der wissenschaftliche Geist.“ Der Abhidhamma erfüllt für die vorwiegend praktischen Bedürfnisse des Buddhisten die Forderung Bertrand Russels: „Eine vollständige Beschreibung der bestehenden Welt würde nicht nur einen Katalog der Dinge, sondern auch die Erwähnung all ihrer Eigenschaften und Beziehungen erfordern.“¹ Eine Systematik der „Beziehungslehre“ ist im *Paṭṭhāna* gegeben, während Dhs den systematischen „Katalog“ der Dinge bietet und deren „Eigenschaften“, oder besser „Funktionen“, behandelt.

¹ „Our Knowledge of the External World“

Man hat „Systeme“ als eine „Zuflucht schwacher Geister“ bezeichnet und rundweg abgelehnt. Systeme sind freilich auch „Verteidigungswaffen“ gegen den verwirrenden, überfremdenden, einschüchternden, aufsaugenden und auflösenden Einfluss, den eine geistig unassimilierte „Welt der zehntausend Dinge“ auf den menschlichen Geist ausüben mag und dem auch sogenannte „starke Geister“ unterliegen. Systeme sind aber auch „Angriffswaffen“ eines sich emanzipierenden Geistes, mit deren Hilfe er sowohl sich selber, wie auch die als „Außenwelt“ gedachte Welt der Wirkungen und Rückwirkungen allmählich verstehend zu meistern vermag. Daher ist auch die buddhistische Systematik nicht die einer künstlich abstrahierten reinen Objektwelt, sondern ihre Begriffe beziehen sich auf die Bindung und Befreiung des menschlichen Geistes oder sind unmittelbare Hilfsbegriffe für die sich hieraus ergebenden Aufgaben der Erkenntnis und Geistesschulung. Der dynamische Charakter dieses Systems und der darin verwendeten Begriffe verhindert jene künstliche Vereinfachung und Erstarrung einer komplexen und stets im Fluss befindlichen Welt, die die Systemgegner befürchten.

Die folgende Geschichte aus Asl illustriert in eindrucksvoller Weise, wie die eben besprochene Gegenüberstellung der Macht methodischer Erkenntnis und der äußeren Dingwelt zu einem unmittelbaren Erlebnis wurde und in der endgültigen Weltüberwindung, der Heiligkeit, reifte.

Das Meer der Methode (*naya-sāgara*)

Ein Ordensälterer, Tissadatta, aus dem Dorfe Mahāgati in Ceylon, hatte einmal den Wunsch, am Baum der Erleuchtung in Indien seine Verehrung darzubringen. Auf der Fahrt zur anderen Küste saß er auf dem Deck des Schiffes und blickte hinaus auf das große Meer. Zu diesem Zeitpunkt nun konnte man weder das diesseitige noch das jenseitige Ufer erkennen, nur das große Meer war sichtbar: seine Wassermassen zerrissen, aufgewühlt, sich auftürmend in mächtigen Wogen, deren weiße Gischt wie Silber war oder wie ein Blütenlager aus Jasmin. Da dachte der Mönch: „Was ist wohl das wahrhaft Gewaltige? Die Wogenkraft dieses großen Meeres oder jene höchste der Erkenntnis-Methoden, die sich im 24-teiligen, allumfassenden 'Paṭṭhāna' findet?“ Und er dachte weiter: „Bei diesem großen Meer lässt sich eine Grenze erkennen. Denn nach unten

ist es durch die große Erde begrenzt und nach oben durch den Luftraum; auf der einen Seite durch das Grenzgebirge des Erdenrundes, auf der anderen Seite durch die Küste. Doch eine Grenze dieses allumfassenden Paṭṭhāna lässt sich nicht erkennen!“ So über diese feine und tiefe Lehre nachdenkend, stieg in ihm hohe Begeisterung auf. Nachdem er dieses Gefühl der Begeisterung zurückgedrängt hatte, brachte er den Klarblick (*vipassanā*) zum Wachsen. Und während er so dasaß, entledigte er sich aller Befleckungen und feststehend im höchsten Ziel, der Heiligkeit, tat er diesen feierlichen Ausspruch:

„Der tiefen Sinnes und gar schwer erkennbar,
 ‚Bedingter Ursprung‘, selbst erkannt vom Seher,
 Und restlos dann der Reihe nach erklärt,
 Erscheint nun wie in sichtbarer Gestalt!“

Begriffsklärung

Von wirklichen Denkern aller Länder und Zeiten wurde stets mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass eine Klärung der Begriffe am Anfang jedes wirklichkeitsgemäßen und erfolgreichen Denkens, Handelns, ja selbst Regierens (siehe Konfuzius) stehen muss. Doch dieses Postulat ist immer wieder vernachlässigt worden, wie es die Begriffsverwirrung im Leben, Denken und in den Philosophien aller Zeiten zeigt. Es ist ein weiterer Beleg für den „wissenschaftlichen Geist“ der Abhidhamma-Literatur, dass darin so großer Wert auf klare Definition der darin verwendeten Begriffe und ihres Geltungsbereiches gelegt wird. Dies geschieht gleich im ersten Abhidhamma-Werk, dem Dhs, und eine weitere ausführliche und vorsichtige (ja, wie es manchmal erscheint, überausführliche und vorsichtige) Begriffsbegrenzung bildet den Hauptteil des umfangreichen sechsten Werkes „*Yamaka*“.¹

Der Abhidhamma wird so zu einer guten Schule klaren und scharfen Denkens, nach deren Absolvierung einem viele der modernen philosophischen und psychologischen Termini als außerordentlich vage, ungenau, ja primitiv vorkommen werden.

¹ s. Ñāṇatiloka, Guide through the Abhidhamma-Piṅka, p. 66

Die aus den Sutten stammenden Termini, die dort aus rein praktischen Erwägungen zum Teil mit konventionellen (*vohāra*) und fiktiven Persönlichkeitsbegriffen verknüpft sind, werden im Abhidhamma auf das wirklichkeitsgemäße unpersönliche Prozessdenken zurückgeführt und in diesem „höchsten Sinne“ (*paramatṭha-vasena*) definiert und gebraucht. Ein nicht zu unterschätzender Wert des Dhs sowie der gesamten Abhidhamma-Literatur ist es somit, dass diese Werke als Quellen exakter Terminologie dienen können.

Bewusstseins-Analyse

In der denkerischen Gesamtleistung des Abhidhamma nimmt die Analyse und Klassifizierung des Bewusstseins, vollzogen im ersten Buch des Dhs, einen besonders hervorragenden Platz ein. Hier wird zum ersten Mal der so „leicht bewegliche“ und „schwer fassbare“ Geist des Menschen einer gründlichen, umfassenden und unvoreingenommenen Untersuchung unterzogen, die die Vorstellung seiner Einheitlichkeit und Substanzhaftigkeit endgültig zerstört.

Die angewandte Untersuchungsmethode ist die **induktive**, d.h. sie stützt sich ausschließlich auf die genau und vorurteilsfrei beobachteten Erfahrungstatsachen des Bewusstseinsablaufes. Dhs verfährt darin genau so, wie es der verstorbene bedeutende englische Philosoph und Mathematiker A.N. Whitehead verlangt, wenn er sagt:

„Man kann nicht genügend betonen, dass der Schlüssel zur Induktion, angewandt in der Wissenschaft oder in unserem gewöhnlichen Leben, im rechten Verstehen der unmittelbaren Gelegenheit eines Erkenntnisaktes ('immediate occasion of knowledge') in ihrer vollen Konkretheit gefunden werden muss. ...

In jeder Gelegenheit einer Wahrnehmung ('occasion of cognition') ist das, was erkannt wird, eine tatsächliche Gelegenheit einer Erfahrung ('occasion of experience'), die verschiedenartig durch Beziehung zu einer Reihe von Gegebenheiten ('entities'),

welche diese unmittelbare Gelegenheit insofern überschreiten, als sie analoge oder verschiedene Verbindungen mit anderen Gelegenheiten oder Fällen der Erfahrung haben.“¹

Für die Anwendbarkeit des zweiten Teiles dieses Zitates auf die Dhs-Methode muss auf des Verfassers „Abhidhamma-Studies“ (p. 4f, 16ff) hingewiesen werden, wo über die inneren und äußeren Beziehungen der Bewusstseinsmomente und ihrer Faktoren gesprochen wird. Whiteheads „Gelegenheit“ ('occasion') entspricht dem alle Haupt-Sätze des Dhs einleitenden Begriff *samaya* (in unserer Übersetzung mit 'Zeit' wiedergegeben); und zwar im besonderen einer seiner verschiedenen hier zutreffenden und im Asl behandelten Bedeutungsnuancen, nämlich *samavāya*, d.i. „Verknüpfung von Umständen“.

Dem Buddha gelang es, diese „unmittelbare Gelegenheit eines Erkenntnisaktes“ auf einen einzelnen Bewusstseinsmoment zu reduzieren, der freilich in seiner Subtilität und Flüchtigkeit dem ungeschulten Auge des Durchschnittsbewusstseins unzugänglich ist. Ebenso wie die „Wunderwelt des Wassertropfens“ sich nur durch ein Mikroskop erschließt, so zeigt sich auch die geistige Welt des Unendlich-Kleinen nur mit Hilfe eines überaus verfeinerten Instrumentes geistigen Schauens, als einem Ergebnis meditativer Schulung. Nur wenn die nach innen gerichtete Achtsamkeit durch das in der Meditation erworbene innere Gleichmaß geläutert und gefestigt ist (*upekkha-sati-parisuddhi*), wird sie die erforderliche Schärfe, Feinheit und Reaktionsgeschwindigkeit besitzen. Im *Anupada-Sutta*, dem 111. Text der „Mittleren Sammlung“, wird vom Ehrw. Sāriputta berichtet, dass er nach Austritt aus den verschiedenen Vertiefungen (*jhāna*) jeweils eine Analyse des betreffenden Meditations-Bewusstseins zu geben vermochte, die als ein Vorläufer derjenigen im Dhs gelten kann.²

Die im Dhs vollzogene Einteilung und Analyse des Bewusstseins mit ihrer inneren Folgerichtigkeit und ihren vielen, sich erst allmählich erschließenden Feinheiten, erscheint zumindest in ihren Grundzügen mehr als das Ergebnis unmittelbarer, tiefster Innenschau und gewiss

¹ Übersetzt aus „Science and the Modern World“.

² Siehe hierzu „Abhidhamma-Studies“ p. 24f, 28; ferner „Die Einsicht“ (hrsg. v. Max Ladner) 3. Jahrgang 1950, Heft 2.

nicht als das mühsam gewonnene Endprodukt eines abstrahierenden, deduzierenden und kombinierenden Denkprozesses. Dieser Eindruck vom intuitiven Ursprung der Grundzüge des Abhidhamma verstärkt die Wahrscheinlichkeit, dass die Elemente des Dhs und Paṭṭhāna dem Buddha selber und einzelnen seiner großen, heiligen Jünger zuzuschreiben sind, sicherlich aber nicht einem „rein scholastischen Denken“, das später immerhin seinen Anteil an der Ausarbeitung, Formulierung und Kodifizierung gehabt haben mag.

Lassen wir nun über die Bewertung einer solchen Leistung psychologischer Tiefenschau eine Stimme aus dem indischen Altertum sprechen: Den Mönch Nagasena in einem seiner Zwiegespräche mit dem indobaktrischen König Milinda (Menandros):

„Schwieriges, o König, hat der Erhabene vollbracht!“ - „Was ist dieses Schwierige, ehrwürdiger Nagasena?“ - „Insofern, o König, hat der Erhabene Schwieriges vollbracht, dass er von diesen auf ein einziges Objekt gerichteten geistigen Vorgängen dem Bewusstsein und den Bewusstseinsfaktoren, eine Analyse gegeben hat, derart: `Dies ist Sinnen-Eindruck, dies ist Gefühl, Wahrnehmung, Wille Bewusstsein.““ - „Gib ein Gleichnis dafür, o Herr.“ - „Es fährt da, o König, ein Mann mit einem Boot ins Meer hinaus, schöpft mit der hohlen Hand etwas Wasser und kostet es. Würde dann, o König, dieser Mann wohl wissen: `Das ist das Wasser vom Ganges, dies (von anderen Flüssen, wie) Yamuna, Aciravati, Sarabhu und Mahi?““ - „Schwerlich könnte er das erkennen.“ - „Noch Schwierigeres aber, o König, hat der Erhabene vollbracht, als er von diesen auf ein einziges Objekt gerichteten geistigen Vorgängen, dem Bewusstsein und den Bewusstseinsfaktoren, eine Analyse gab.“¹

¹ „Die Fragen des Königs Milinda – Milindapañha“

Der Kontrast der Abhidhamma-Psychologie selbst mit den Gipfelpunkten zeitgenössischen indischen Denkens über Geist und „Seele“ ist ein ganz gewaltiger und schon allein dazu angetan, in denen, die seine Tragweite auch nur einigermaßen begreifen, solche Bewunderung hervorzurufen, für die wir einige Zeugnisse zitiert haben. Die in den frühen *Upaniṣhaden* enthaltenen einzelnen großen Intuitionen (die freilich sofort falsch interpretiert werden) sind völlig eingehüllt in einen Wust von mythologischen und ritualistischen Begriffen, denen später eine doch recht gekünstelte und meist recht vage symbolische Ausdeutung gegeben wurde. Die zweite geistige Höhenleistung jener Zeit, das frühe sog. epische *Sankhya*, arbeitet, soweit es sich nicht gleichfalls mythologischer Begriffe bedient, mit stark abstrahierten Allgemeinbegriffen, die wohl, wie z.B. die Lehre von den drei *Gunas*, nicht ohne beträchtliches Interesse und Wert sind, die aber auch die Schwächen solcher Abstraktionen besitzen und für eine analytische Untersuchung des Geistes von geringer Bedeutung sind.¹

Doch selbst gegenüber der späteren psychologischen Gedankenwelt des Ostens und Westens bleibt der Abstand grundsätzlich der gleiche, da lediglich die Geist-Lehre des Buddha sich gänzlich frei hält von allen Fiktionen eines Ich oder eines Selbst, einer Persönlichkeit, einer Seele oder irgend einer beständigen Substanz.

Die *Anattā*-Lehre

In der gründlichen, exakten und umfassenden Darstellung dieser Wahrheit von der Unpersönlichkeit und Substanzlosigkeit allen materiellen und geistigen Geschehens liegt die Hauptbedeutung der Abhidhamma-Literatur und die bei weitem wichtigste Möglichkeit ihrer Auswertung im Erlösungsstreben des Buddha-Jüngers. Vielen wird freilich die in den Suttan gegebene Darstellungsweise und der dortige Grad der Ausführlichkeit völlig ausreichend sein, sowohl für ein anschauliches Verständnis der *Anattā*-Lehre, wie auch für die entsprechende meditative Übung.

¹ Trotzdem die Datierung des Dhs selber ungewiss ist, wurden die frühen *Upaniṣhaden* und das epische *Sankhya* doch als „zeitgenössisch“ bezeichnet, da ja die entscheidenden Grundgedanken (die Lehren von der ausnahmslosen Veränderlichkeit, über *Khandhas* und *Anattā*) sich bereits in den ältesten Suttan finden.

Doch es gibt auch solche, deren Geistesart nach einer wiederholten Veranschaulichung, nach einer größeren Anzahl von Belegen verlangt, bevor sie zur vollen Überzeugung kommen; es gibt solche, die das Bedürfnis haben, die Analyse auf größere Einzelheiten und auf kleinstmögliche „Einheiten“ auszudehnen, um sicher zu sein, dass sich das Selbst oder die geistige Substanz nicht im unendlich Kleinen, in materiellen oder geistigen Atomen verbirgt. Für all diese wird der Abhidhamma sicher besonders nützlich und wertvoll sein. Aber auch solche, die sich im Allgemeinen mit der Suttan-Darstellung begnügen, mögen manchmal wünschen, in einem bestimmten Punkt mit Hilfe des Abhidhamma mehr in die Einzelheiten zu gehen.

Doch auch über diese Einzelfälle hinaus wird der Abhidhamma ganz allgemein eine wertvolle Hilfe im langsamen und schwierigen Prozess des „Umdenkens“ sein. Wenn man sich einmal zu wirklichkeitsgemäßer Erkenntnis im Sinne der Buddha-Lehre durchgerungen hat, so mag man sie wohl bei bewusster Einstellung darauf festhalten, vertiefen und auch anwenden können. Doch abgesehen von solchen verhältnismäßig vereinzelt Gelegentlichkeiten bewusster Hinlenkung des Denkens, wird sich der Geist noch für lange Zeit in den altgewohnten Geleisen des Ich- und Substanzdenkens bewegen, zumal unsere Alltags-Sprache völlig mit solchen Ich- und Substanz-Vorstellungen durchträngt ist. Wirklichkeitsgemäßes Denken sollte daher durch regelmäßige und systematische Schulung darin „eingeübt“ werden, bis durch die Kraft dieser Übung die Macht der falschen Denk- und Sprachgewohnheiten überwunden ist. Der Abhidhamma im Allgemeinen und die verschiedenen Dreier- und Zweiergruppen des „Grundrisses“ im Besonderen bieten reichliches Material für solche „Geläufigkeits-Übungen“ rechten Denkens und die Vertrautheit mit dieser Begriffswelt wird einen nicht unbeträchtlichen formenden Einfluss auf den Geist ausüben.

Abhidhamma und Meditation

Ein fruchtbarer Nährboden für die Vorstellung eines Selbst, einer Seele, eines Gottes oder irgend einer anderen Form des Absoluten sind unverständene oder falsch interpretierte Meditations-Erlebnisse: die Bewusstseinszustände der religiösen Versenkung und Verzückung.

Diese Erlebnisse werden dann vom Mystiker oder Theologen ausgedeutet als Offenbarungen der Gottheit, als die Einigung mit ihr oder als die Manifestation des wahren Selbst. Der gewaltige Abstand vom Normalbewusstsein gibt diesen Erlebnissen einen umso größeren Grad innerer Gewissheit ihrer Realität, und diese Gewissheit wird dann auch auf die mit ihnen identifizierten spekulativen oder theologischen Ausdeutungen übertragen, welche dann sehr schwer zu entwurzeln sind.

Im Dhs wird nun die gleiche nüchterne Analyse ebenso wie auf das Normalbewusstsein, so auch auf das Versenkungs-Bewusstsein (*jhāna*) angewandt und gezeigt, dass auch hier bloß eine Verbindung von vergänglichen, bedingten und unpersönlichen Geistesfaktoren zu finden ist, die sich von den entsprechenden des Normalbewusstseins nur durch ihre größere Intensität und Reinheit unterscheiden. Es wurde hier bereits erwähnt, dass Sāriputta eine solche Analyse des meditativen Bewusstseins unternommen hatte.

Für den Geist der Buddha-Lehre ist es bezeichnend, dass stets empfohlen wird, an die meditativen Versenkungszustände einen „Rückblick“ auf sie (*paccavekkhanā*) anzuknüpfen und diese Analyse zum Ausgangspunkt einer Klarblicks-Betrachtung (*vipassanā*) zu machen, d.h. diese Vorgänge als vergänglich, unbefriedigend und unpersönlich zu durchschauen. Hierdurch werden drei Haupt-Befleckungen des Geistes (*kilesa*) wirksam bekämpft, die sich leicht aus dem überwältigenden Eindruck des Meditations-Erlebnisses ergeben können:

- 1.) Begehren (*taṇhā*): das Haften an diesen Zuständen, das Verlangen nach ihnen um ihrer selbst willen (*jhāna-nikanti*);
- 2.) die falsche Ansicht (*diṭṭhi*), dass sich in ihnen ein Selbst oder eine Gottheit offenbare;
- 3.) der Dünkel (*māna*), der aus der Erreichung dieser ja gänzlich unpersönlichen Zustände erwachsen mag.

Auch für die reine Klarblicks-Meditation (*vipassanā-bhāvana*) kann die Anwendung der Abhidhamma-Methode von Nutzen sein. Die Begriffsruppen des Abhidhamma-Grundrisses geben unerschöpfliche Möglichkeiten Einzelthemen der Klarblicksmeditation auf die gesamte Dingwelt

auszudehnen und so ihre allgemeine Bedeutsamkeit und Gültigkeit zu erkennen. Ein solches Einzelthema mag in einem bewusst gewählten, begrenzten Betrachtungsgegenstand bestehen oder in einem gelegentlichen Alltagsgeschehnis; dieses letztere wiederum mag ein tief erschütterndes inneres oder äußeres Erlebnis sein oder eine gewöhnliche Alltagserfahrung, die zu einem Gegenstand rechter Achtsamkeit gemacht wird (wie es von Mönchen der Vorzeit häufig berichtet wird). Der aus solchen Anlässen gewonnene Erlebnis- und Erkenntnisimpuls mag unter Umständen leichter festgehalten, weitergeführt und ausgewertet werden, wenn er mit Hilfe einer der Begriffsgruppen des Abhidhamma-Grundrisses auf die gesamte Dingwelt bezogen und angewandt wird. Die Einzelerkenntnis mag dadurch derart an Intensität und Tiefengehalt gewinnen, dass sie jenen befreienden Klarblick wirksam vorbereitet oder gar unmittelbar erzeugt, von dem ein großer *Mahāyana*-Denker sagte: „Hat man ein einziges Ding verstanden, so versteht man alle; die Leerheit eines einzelnen Dinges ist die selbe, wie die Leerheit aller anderen.“¹

Abhidhamma-Kenntnis, ein Erfordernis für die Lehrdarlegung

Das Vorhergehende dürfte gezeigt haben, welch große Bedeutung der Abhidhamma für die Denkschulung und den inneren Fortschritt des Einzelnen haben kann. Doch für diejenigen, welche die Lehre anderen darlegen wollen, wird von der Theravāda-Tradition eine Vertrautheit mit dem Abhidhamma geradezu als unerlässlich angesehen. Es heißt in Asl: „Nur Mönche, die Abhidhamma-Kenner sind, gelten als 'Lehrverkünder' (*dhamma-kathika*). Andere aber, mögen sie auch über die Lehre predigen, gelten nicht als solche. Wenn sie nämlich eine Lehrpredigt halten, dann verwechseln sie z.B. die verschiedenen Arten von *Karma* und *Karma*-Ergebnis (*kamma* u. *kamma-vipāka*) oder die verschiedenen Phänomene, die sich aus der Analyse des Körperlichen und Geistigen ergeben. Abhidhamma-Kenner aber machen keine solchen Verwechslungen bei den verschiedenen Lehrgegenständen.“

¹ Aryadeva, „Die 400 Verse“, Vers 191

Von dem, was der Abhidhamma zu bieten vermag, sind es vor allem die folgenden Züge, die ihn für die Zwecke der Lehrverkündung unentbehrlich machen: Systematik des Wissensstoffes, Erziehung zu methodischem Denken, Begriffserklärung, Schulung in lehrgemäßem Denken (besonders in der *Anattā*-Lehre), Meisterung der Einzelheiten.

Die Bewertung und Authentizität des Abhidhamma

Die Bewertung des Abhidhamma bewegt sich auch im buddhistischen Osten und schon seit alters her häufig zwischen den Extremen der Überschätzung und Unterschätzung. Die Unterschätzung des Abhidhamma äußerte sich schon recht früh als Zweifel an seiner Authentizität als echtes Buddha-Wort. Die früh-buddhistische Sekte der *Sautrantikas* (*Suttantika* oder *Suttavadin*) akzeptierten, wie schon ihr Name besagt, lediglich die Suttan, nicht aber den Abhidhamma als kanonisches Buddha-Wort.

Es mag ein Angehöriger dieser Sekte gewesen sein, von dem wir in der Einleitung zu AsI lesen, dass er den Abhidhamma-Vortrag eines Mönches wie folgt kritisiert: „Du hast da, o Lehrprediger, ein langes, gleichsam den Berg Sumeru umspannendes Sutta angeführt. Welchen Namen hat dieses Sutta? - 'Es ist ein Abhidhamma-Sutta.' - 'Warum hast du ein Abhidhamma-Sutta herangezogen? Ziemt es sich nicht, ein anderes, vom Buddha verkündetes Sutta anzuführen?' - 'Von wem ist denn der Abhidhamma verkündet worden?' - 'Nicht ist er vom Buddha verkündet worden.'“ Darauf wird dann dieser Mönch vom Abhidhamma-Kenner scharf zurück gewiesen. Kurz nach diesem Passus heißt es weiter in AsI: „Wer den Abhidhamma ausschließt schädigt das 'Gesetzesrad des Siegers' (*jina-cakka pahāram deti*; 'versetzt ihm einen Schlag'). Er schließt damit die Allwissenheits-Erkenntnis aus, des Meisters 'Erkenntnisse des Selbstvertrauens' (*vesāraja-ñāṇa*; zu denen die Allwissenheits-Erkenntnis gehört) verkleinert er, die lernbegierige Zuhörerschaft täuscht er, für die Edlen Pfade (zur Heiligkeit) errichtet er ein Hindernis, die 18 Anlässe der Zwietracht lässt er mit einem Male in Erscheinung treten. Damit verdient er die Ordensstrafe des zeitweiligen Bannes oder der Zurechtweisung.“ Diese entschiedene und so überaus scharfe Stellungnahme grenzt freilich stark an eine Überschätzung oder Überbetonung des Abhidhamma, die vielleicht als eine Abwehrreaktion gegen das von den *Sautrantikas* vertretene andere Extrem zu erklären ist.

Das Hauptargument des Theravāda gegen diejenigen, welche die Authentizität des Abhidhamma leugnen, besteht in den folgenden zwei Punkten:

- 1.) Der Buddha hat als der erste Abhidhamma-Kenner (*abhidhammika*) zu gelten, „denn er hatte den Abhidhamma schon durchdrungen, als er im Kreuzsitz unter dem Baum der Erleuchtung saß“ (Asl), und zwar, der Überlieferung nach, in der vierten Woche nach der Erleuchtung.

2. „Der Abhidhamma ist lediglich das Gebiet der allwissenden Buddhas, nicht das Gebiet anderer“ (Asl). Diese tiefgründigen Lehren seien unverkennbar das geistige Eigentum eines Erleuchteten. Dies zu leugnen sei ebenso zwecklos, wie es unmöglich und zwecklos ist, das kostbare Ross eines Welt-herrschers oder andere ihm gehörende Kostbarkeiten zu stehlen und sich mit ihnen öffentlich zu zeigen. Und warum? Weil diese Dinge offensichtlich dem König gebühren und gehören (nach Asl).

Doch selbst einer, der den Buddha zwar nicht als den allwissend Erleuchteten, aber doch als einen großen Denker anerkennt, dürfte es für unwahrscheinlich halten, dass dem Buddha die philosophischen und psychologischen Folgerungen aus seinen Grundlehren unbekannt geblieben sein sollten, selbst wenn er sie nicht gleich zu Beginn seiner Laufbahn, und auch nicht allen Hörern gegenüber, darlegte. Der Tiefengehalt des Abhidhamma, die weltweiten Horizonte dieses Systems und die unerschöpflichen Denkanstöße, die es zu bieten vermag, machen es vielmehr weit wahrscheinlicher, dass seine Grundzüge aus jener höchsten Intuition stammen, die der Buddhist als *sammā-sambodhi*, die vollkommene Erleuchtung, bezeichnet.

Die alte Tradition erscheint daher durchaus glaubwürdig, wenn sie die Grundintuitionen, die Elemente und das Rahmenwerk des Abhidhamma dem Buddha selber zuschreibt. Eine ganz andere Frage ist allerdings die Herkunft der uns heute vorliegenden Abhidhamma-Literatur.

Die Überlieferung besagt, dass der Buddha den Abhidhamma zum ersten Mal im *Tavatimsa*-Himmel darlegte und zwar den dortigen Götterwesen mit seiner Mutter an der Spitze. Die bloße Methode dieser Darlegung

gab dann der Meister an Sāriputta weiter, dem schon im 111. Sutta des *Majjhima-Nikāya* eine typische Abhidhamma-Analyse zugeschrieben wird. Wie auch immer man zu dieser Überlieferung stehen mag, ob man sie als eine bedeutsame Legende, oder wie der fromme Buddhist im Osten, als eine geschichtliche Tatsache nimmt, eines geht daraus klar hervor: schon zur Zeit dieser sehr frühen Überlieferung hat man nicht angenommen, dass die Abhidhamma-Texte in der selben Weise und ebenso wörtlich menschlichen Wesen vorgetragen wurde, wie die Suttan-Texte. Will man diese Tradition „psychologistisch“ ausdeuten, so liegt es nahe, den Aufenthalt in der Götterwelt als Perioden intensiver meditativer Versenkung aufzufassen, aus denen der Buddha die großen Grund-Intuitionen und Grund-Linien des Abhidhamma in die Welt des normalen menschlichen Bewusstseins zurückbrachte und diese Denkimpulse an philosophisch begabte Jünger wie Sāriputta weitergab.

Bei einer vergleichenden Bewertung des Abhidhamma wird vielfach die Tatsache übersehen, dass auch die Suttan reinen Abhidhamma enthalten, soweit sie für die Darstellung Begriffe des unpersönlichen Prozessdenkens benutzen, wie *khandha*, *dhātu*, *āyatana* usw. Auch die Fragestellung, ob der Abhidhamma für Erkenntnis und Zielerreichung „notwendig“ sei, ist in dieser uneingeschränkten Form nicht angebracht. Denn die Suttan zeigen ja sehr viele Zugänge zum Ziel und lehren sehr verschiedene Erkenntnismethoden, die ebenfalls nicht alle für jeden einzelnen Jünger der Lehre „notwendig“ oder brauchbar sind, sondern je nach Umständen oder individueller Veranlagung gewählt werden. Das gleiche trifft auch für den Abhidhamma zu.

Den mittleren Weg zwischen Überschätzung und Unterschätzung des Abhidhamma einschlagend, darf mit Gewissheit gesagt werden: wird der Abhidhamma in der hier nur angedeuteten Weise ausgewertet, so vermag er für die Wirklichkeitserkenntnis und für den sich aus ihr ergebenden Befreiungsweg reichen Gewinn zu vermitteln. Anderenfalls freilich, d.h. ohne solche praktische Anwendung, besteht die Gefahr, dass er ein starres System toter Begriffe bleibt. Ebenso wie andere Systeme mag dann auch der Abhidhamma recht wohl zu dogmatischem Wort-Aberglauben führen, d.h. zur Meinung, dass man wirklich etwas weiß, wenn man den Erkenntnisgegenstand mit einem Begriffsschildchen versieht. Der Abhidhamma wird dann nichts anderes werden als eine der vielen intellektuellen Spielereien, eine Ausflucht vor der Begegnung mit der

Wirklichkeit, eine „respektable Ausrede“, mit der man sich der ernstesten Arbeit an sich selber, d.h. jenem Befreiungswerk entzieht, dem allein der Abhidhamma dienen will.

Über das Verhältnis des Abhidhamma zu den Suttan-Lehren seien abschließend zwei treffende Vergleiche wiedergegeben, die der Hochwürdige Pālāne Vajirañāna Mahā-Nāyaka-Thera, eine der verehrtesten und bedeutendsten Mönchsgestalten Ceylons, in einem persönlichen Gespräch äußerte:

„Der Abhidhamma gleicht einem scharfen Vergrößerungsglas; doch die aus den Suttan gewonnene Erkenntnis ist das Auge selber, das den eigentlichen Akt des Sehens vollzieht und sich bis zum ‚Weisheitsauge‘ des Heiligkeitswissens entwickeln mag. Der Abhidhamma ist wie ein Medizingefäß, dessen Beschriftung eine genaue Analyse der darin enthaltenen Arznei gibt; doch die aus den Suttan gewonnene Erkenntnis ist die Medizin selber, die allein imstande ist, die Krankheit des Leidens und der Leidenschaften zu heilen.“

3. Das Grundschema des „Buches der Bewusstseinsvorgänge“ im Dhammasaṅgaṇī

- A. Die Haupt-Sätze im „Buch der Bewusstseinsvorgänge“ bezwecken:
 1. eine Klassifizierung des gesamten Bewusstseins;
 2. eine genaue Analyse der einzelnen Bewusstseinsklassen durch Aufzählung der in ihnen vertretenen Bewusstseinskomponenten.
- B. Darauf folgen die Definitionen der betreffenden Bewusstseinskomponenten.
- C. Der sich anschließende „Zusammenfassende Abschnitt“ gibt die Gruppeneinteilung dieser Bewusstseinsfaktoren und vermerkt, mit wievielen Faktoren die betreffende Gruppe in dem jeweiligen Bewusstseinsvorgang vertreten ist.
- D. Der folgende „Abschnitt von der Leerheit“ wiederholt unter Voranstellung des Begriffes „Dinge“ (*dharmā*), die vorher gegebene Gruppeneinteilung der Bewusstseinskomponenten, um nachdrücklich die unpersönliche Ding-Natur des Bewusstseins zu betonen.

Dies ist das Schema für das Bewusstsein der Sinnensphäre (*kāma-vacara*). Die Abweichungen bei den anderen Bewusstseinssebenen können aus dem Text selber ersehen werden. Ihre Besprechung muss einer anderen Gelegenheit vorbehalten werden. An dieser Stelle müssen wir uns auf einige zusätzliche Erläuterungen zum Schema der Hauptsätze beschränken.

- A.I. Die Klassifizierung eines Bewusstseinsvorganges, d.h. eines einzelnen Bewusstseinsmomentes erfolgt jeweils im Vordersatz des betreffenden Hauptsatzes, z.B. „Zu einer Zeit, wenn ein der Sinnensphäre angehörender heilsamer Bewusstseinszustand aufgestiegen ist, von Freude begleitet, mit Erkenntnis verbunden, veranlasst durch irgend ein Objekt, nämlich ein Seh-, ... oder Geistobjekt.“

Die zur Klassifizierung dienenden Kategorien sind Aussagen

1. über den Bewusstseinszustand selber, d.h. die „subjektive“ Seite des Wahrnehmungsvorganges,
2. über das Objekt. Nehmen wir als Beispiel den ersten heilsamen Bewusstseinszustand, so erstrecken sich
 1. die Subjekt-Aussagen auf
 - a) die Bewusstseinssebene (*bhūmi* oder *avacara*), hier: die Sinnensphäre;
 - b) den karmischen Wert, hier: heilsam;
 - c) den Gefühlswert, hier: freudig;
 - d) die An- oder Abwesenheit von Erkenntnis, hier: mit Erkenntnis verbunden;
 - e) auf das spontane oder nicht-spontane Auftreten, das allerdings nur im negativen Fall in der Textformel ausdrücklich erwähnt wird, hier: spontan.
 2. Durch die Aussage über das Objekt ergeben sich sechs Varianten des betreffenden Bewusstseinszustandes, die jedoch nicht als besondere Bewusstseinsklassen zählen. Das die Bewusstseinsklassen Unterscheidende ist vielmehr in fast allen Fällen lediglich die „subjektive“ Beziehung zum Objekt. Das Objekt bestimmt die Klassifizierung und Benennung lediglich beim Fünf-Sinnen-Bewusstsein im engsten Sinne (Sehbewusstsein usw.) d.h. in jener unmittel-

telbar auf das erste „Aufmerken“ (*āvajjana*; Tab. 71) folgenden Phase des Gesamtwahrnehmungsprozesses, die als „Sehen“ (*dassana*) usw. bezeichnet wird (Tab. 34-38, 50-54). In dieser Phase ist der Eindruck des Objektes vorwiegend und der Anteil sowie die Anzahl der „subjektiven“ Faktoren ist noch verhältnismäßig gering.

A.II. Die genaue Analyse des einzelnen Bewusstseinszustandes über die seiner Klassifizierung dienenden Kategorien hinaus geschieht im jeweiligen Nachsatz, nämlich: „... zu dieser Zeit sind anwesend; Sinneneindruck ... Unzerstreutheit.“

Von den vorgenannten zur Klassifizierung benutzten „Subjekt-Aussagen“ (a - c) sind die folgenden eine Vorwegnahme aus der genauen Analyse des Nachsatzes:

- b) der karmische Wert (hier: heilsam) ist durch die Anwesenheit von zumindest zwei der heilsamen Wurzel-Bedingungen bestimmt, nämlich Gierlosigkeit und Hasslosigkeit (Nr. 31 u. 32 der Liste); im Falle der 1. Bewusstseinsklasse ist auch „Unverblendung“ (Nr. 33) vertreten.
- c) der Gefühlswert („freudig“) ist in der Liste durch die Begriffe „Glücksgefühl“ (Nr. 9) und „Fähigkeit der Freude“ (Nr. 17) vertreten.
- d) das Verbundensein mit Erkenntnis ist bestimmt durch das Vorhandensein der dritten heilsamen Wurzel-Bedingung „Unverblendung“ (Nr. 33) und ihrer verschiedenen Synonyme.

Die Spontaneität oder Nicht-Spontaneität ist eine Kategorie, die nicht von dem betreffenden Bewusstseinszustand selber, sondern von dem oder den vorhergehenden abhängt und daher auch nicht durch einen bestimmten einzelnen Bewusstseinsfaktor ausgedrückt wird.

Ein Bewusstseinszustand ist spontan (*asaṅkhārena*; wtl. „ohne Anstrengung“), wenn seine Äußerungsweise, sei es eine Entscheidung, ein Urteil oder irgend eine andere Reaktion auf den Objektreiz, einen unmittelbaren Charakter hat, auf Grund einer natürlichen Neigung oder einer Gewohnheit, die entweder in diesem Leben erworben wurde oder aus einer früheren Existenz stammen mag. Eine nicht-spontane oder „vorbe-

reitete“ (*sasaṅkhārena*; „mit Anstrengung“) Äußerungsweise erfolgt entweder auf Grund eigener früherer Überlegung (Abwägen der Motive etc.) oder durch äußeren Anstoß in Form von Rat, Belehrung, Überredung, Bitte oder Befehl.

Die Frage der Spontaneität ist ein wichtiger, aber nicht eindeutiger Faktor in der Bestimmung der Bewusstseinsqualität. So z.B. ist Spontan-Heilsames dem Vorbereitet-Heilsamen nur dann überlegen, wenn es mit Erkenntnis verbunden ist. Ein spontanes, erkenntnisloses Bewusstsein mag z. B. bloß gedankenlos einer guten Tradition oder einer emotionalen Vorliebe folgen und daher nicht so hoch stehen und auch nicht so gesichert sein, wie ein vorbereiteter, erkennender Bewusstseinszustand, der sich vielleicht nach schwerem inneren Kampf gegen anders gerichtete Neigungen oder Gewohnheiten durchgesetzt hat.