

Vijñna : eine Anmerkung zur buddhistischen Erkenntnislehre

Autor(en): **Back, Dieter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **41 (1987)**

Heft 2

PDF erstellt am: **07.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-146784>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

VIJÑĀNA: EINE ANMERKUNG ZUR BUDDHISTISCHEN ERKENNTNISLEHRE

DIETER BACK

Der Begriff Vijñāna ist der Dreh- und Angelpunkt im Denken der wirkungsgeschichtlichen wohl erfolgreichsten Schule des Buddhismus, des Vijñānavāda¹. Diese Schule wird über weite Strecken hin als «idealistisch»² bezeichnet. Diese Bezeichnung, wie philosophisch korrekt «idealistisch» auch verwendet sein mag, lässt sich von der Lehre dieser Schule und der Bedeutung des Begriffs Vijñāna her nur schwer halten; denn die Bezeichnung «Idealismus» suggeriert eine Konstante – die Hauptsünde wider den Dharma schlechthin – und unterstellt m.E. dieser Schule eigentlich Häresie³.

Will man nicht von vornherein unterstellen, dass der Begriff Vijñāna in der buddhistischen Geistesgeschichte *ad libitum* gebraucht wurde, dann muss er in einer Bedeutungslinie liegen. Die Begriffsgeschichte von Vijñāna ist dann lediglich eine Geschichte der Entfaltung seines Bedeutungsinhaltes, die selbstverständlich nicht ohne neu hinzutretende Bedingungen notwendig geworden wäre. Diese Bedeutungslinie lässt sich gleichsam an drei Etappen

- 1 Für die Entscheidung, ob man diese Schule «Vijñānavāda» oder «Yogācāra» nennt, bringt Schmithausen einige Argumente: *ZDMG (Suppl. 1,3)* 1969, S. 811. Ich benutze hier diesen Terminus für die engere Schule um Asaṅga und Vasubandhu. – An dieser Stelle möchte ich Herrn Prof. May (Lausanne) für seine wertvollen Hinweise und Korrekturen danken.
- 2 Die franco-belgische Schule gebraucht diesen Begriff gern; so Lamotte: *Samdhinirmocanasūtra* (1935), S. 27 («docteurs idéalistes») oder Bareau: *Der indische Buddhismus* (1964), S. 165. Auch Schmithausen: *WZKSO* 11 (1967), S. 127 redet von Idealismus. Masuda stellt sein ganzes Buch unter diesen Titel: «*Der individualistische Idealismus . . .*» (1925). Selbst Rosenberg: *Probleme der buddhistischen Philosophie* (1924), S. 109 spricht vom «. . . Idealismus im Verhältnis zur Aussen- und Innenwelt . . .». Diese Art von Verständnis hat auch in Indien seine Vorläufer gehabt (Bareau, a.a.O., S. 169f.), die uns hier aber nicht weiter zu interessieren brauchen.
- 3 Vgl. hierzu Schneider: *Einführung in den Buddhismus* (1980), S. 185: «In ihr (d.i. Upaniṣadphilosophie, Anm. D. B.) finden wir, wie im Mahāyāna, den aus *vijñā* (bzw. *prajñā*, was auch hier nur einen Schulunterschied charakterisiert) gebildeten Begriff der fundamentalen (weil zur Erlösung führenden, sogar mit der Erlösung identischen) Erkenntnis». Die Identifikation *ātman* = *vijñāna* = Erlösung ist so global nicht zulässig; dabei wird nicht bestritten, dass z.B. im Tantrismus *prajñā* geradezu hypostasiert wurde. Dies ist aber geistesgeschichtlich ein anderes Problem.

darlegen: an der Skandhatheorie und dem Pratītyasamutpāda⁴, an *Milinda-pañha* 54,17–63,3⁵ und an den Vijñānavādins.

Die Lehre von den fünf *skandhas* besagt: wenn alle diese fünf Bedingungen da sind, dann ist zwar eine Persönlichkeit (*pudgala*) da, eine Wesenheit (*ātman* im Sinne einer Konstante) aber ist nicht auszumachen. Liest man diese Reihe als eine Erkenntnislehre, dann stellt jedes Glied, ausgehend von Gestalt (*rūpa*), die Reflexion des vorangegangenen Gliedes dar. Damit sind aber die gewählten Begriffe und die Reihenfolge nicht beliebig. Liest man nun diese Kette rückwärts, also von Erkennen (*vijñāna*) ausgehend, dann führt sie zwangsläufig zur Wiedergeburt in einer neuen Gestalt (*rūpa*)⁶.

In der gleichen Weise will der Pratītyasamutpāda zeigen, dass es keine Konstante gibt, sondern er will die Bedingungen aufzeigen, die den Geburtenkreislauf in Gang halten. Die Beziehung der Glieder untereinander ist eine konditionale, jedoch keine kausale⁷. Insofern die Kette konditional verstanden wird, sind die Glieder gleichzeitig da und «führen» einerseits zu Alter und Tod (*jarāmaraṇa*) oder umgekehrt zur Unwissenheit (*avidyā*). Alter und Tod führen aber inhaltlich zur ersten edlen Wahrheit, so dass die Unwissenheit nur Unwissenheit hinsichtlich der ersten edlen Wahrheit bedeuten kann⁸. Insofern sich erstes und letztes Glied decken, ergibt sich ein echter und ewiger⁹ Umlauf (*samsāra*). Liest man die Kette kausal, gelangt

4 Der Pratītyasamutpāda steht selbstverständlich mit der Skandhatheorie in Beziehung; vgl. Schumann: *Buddhism. An outline of its teaching and schools*. London ²1976, S. 59f.

5 Ich zitiere hier nach der Ausgabe: *The Milindapañho. The Pali Text* ed. by V. Trenckner, London 1880. Repr.: London 1962 (PTS, Text Series No. 80).

6 Vgl. *DN XV,21*: hier tritt genau diese Ansicht zutage. Wird nämlich «*vijñāna*» als Konstante aufgefasst, erfolgt zwangsläufig Wiedergeburt. Mit anderen Worten: existiert *vijñāna* realiter, dann gibt es auch den Mutterschoss; gibt es aber das eine nicht, gibt es auch das andere nicht. – Selbst im Tantrismus werden die fünf Skandhas als gleichzeitig verstanden. Das Maṇḍala der fünf Skandhas ist nur intakt, wenn alle fünf Teile vorhanden sind; vgl. Snellgrove: *Hevajratāntra* (London 1959) Vol. I, S. 127 (Abb. IV).

7 In diesem kausalen Sinne versteht Frauwallner: *Die Philosophie des Buddhismus* (Berlin ³1969), S. 29. Dagegen versteht im konditionalen Sinne Lamotte: *Histoire du Bouddhisme indien* (Louvain 1958), S. 39ff.: «...conditionné par...»; desgleichen Nyanatiloka: *Buddhistisches Wörterbuch* (Konstanz 1952), S. 162: «Bedingte Entstehung».

8 An dieser Stelle wird auch die logische Unmöglichkeit einer Kausalkette sichtbar; wäre die Kette nämlich kausal zu verstehen, dann wäre die erste Ursache *avidyā*. Die erste Ursache kann aber nicht «nichts» sein. Es ist auch bezeichnend, dass in der buddhistischen Philosophie nie die Frage nach einer ersten Ursache aufgeworfen wird.

9 Hier im Sinne von «*sarvadā*» und nicht von «*nitya*»; vgl. Rosenberg: a.a.O., S. 232f.

man nie aus dem Kreislauf der Wiedergeburt heraus¹⁰. Liest man hingegen die Kette konditional¹¹, dann sind die Glieder gleichzeitig. Und gerade dann kann die Kette an jedem beliebigen Glied aufgebrochen werden, damit alle Glieder auf einmal verschwinden. Somit ist es völlig gleichgültig¹², an welchem Glied die Kette aufgebrochen wird. Der Erhabene hat es am ersten, bzw. letzten Glied getan; der Vijñānavāda brach die Kette am dritten Glied (*vijñāna*) auf.

Nun muss man fragen, warum der Vijñānavāda gerade am dritten Glied die Kette aufbricht. Dazu ist es notwendig, die von mir postulierte zweite Etappe der Bedeutungslinie zu betrachten: *Miln.* 54,17–63,3. In diesem Textabschnitt wird eine Reihe untersucht, die von *vedagū* über *mano-viññāṇa*, *phassa*, *vedanā*, *saññā*, *cetanā*, *viññāṇa* und *vitakka* zu *vicāra* führt (*Miln.* 60,4–8). Die Ablehnung von *vedagū*¹³ geschieht deswegen, weil die Sinneswahrnehmung nicht auf eine Einheit zurückgeführt werden kann. Die verschiedenen Wahrnehmungen geschehen nur im konditionalen Sinne, eine Einheit hinter den Sinneswahrnehmungen kann jedoch nicht bewiesen, höchstens postuliert werden¹⁴. Lediglich die Wahrnehmung kann festgestellt werden. *Mano-viññāṇa* ist die Reflexion über die Bewegung der Wahrnehmung und stellt somit die erste Stufe der «Ich»-entwicklung dar. Über Kontaktnahme (*phassa*)¹⁵ und Empfindung (*vedanā*) führt die Reflexion zur

10 Sehr feinsinnig und genau argumentiert Nāgārjuna in *Ratnāvalī* I,36:

*trivartmañṭad anādyantamadhyam samsāramaṇḍalam /
alātamāṇḍalaprakhyam bhramaty anyonyahetukam //*

«Dieses aus drei Abschnitten bestehende Rad des Wesenskreises, das keinen Anfang, kein Ende und keine Mitte hat, kreist, indem es sich gegenseitig verursacht, gleich einem im Kreis geschwungenen Feuerbrand.» (Frauwallner, a.a.O., S. 211). Hier wird der Begriff Ursache (*hetu*) gebraucht, während in der Pratītyasamutpāda-Formel immer der Begriff Begleitumstand (*pratīyaya*) benutzt wird.

11 *Ratnāvalī* I,48 gebraucht den Lokativ, um den Begleitumstand auszudrücken. Die Formel aus *MN* II,32: «*imasmiṃ sati idaṃ hoti* – wenn dieses ist, ist jenes» wird hier in I,48 (und nicht nur hier!) wörtlich zitiert: «*asmiṃ satīdaṃ bhavati*».

12 d.h. theoretisch. In der Praxis wird man wohl bei den Gliedern 5ff. angesetzt haben.

13 Das Wort *vedagū* im Sinne von «Seele» (oder als einigendes geistiges Prinzip wie Ātman) kommt nur in *Milindapañha* vor: in dem besprochenen Abschnitt *Miln.* 54,17–57,3 und 71,30f. Wörtlich bedeutet das Wort *vedagū* (= skt. *oga*): «einer, der Wissen erlangt».

14 Auch Yājñavalkya (*BrĀUp* 4,5,12) kann die Einheit des Ātman nicht beweisen, sondern er postuliert sie aufgrund der Einheit der je einzelnen Sinnesfähigkeiten. Daran schließt sich ja auch die Kritik von *Miln.* 54,17–57,3 an.

15 Das Bild der zwei Widder (*meṇḍa*), der zwei Hände (*pāṇi*) und der zwei Zimbeln (*samma*) in *Miln.* 60,10–23 zeigt doch, dass es sich hier nicht um eine Zweiheit, sondern um eine Doppelung ein- und desselben handelt. Es «berührt» sich gleichsam immer nur Identisches.

zweiten Stufe der «Ich»-entwicklung, zum Bewusstsein (*saññā*) als dem Behältnis der Ideen oder Vorstellungen. Was die Kontaktnahme (*phassa*) auf der Ebene der sinnlichen Wahrnehmung ist, ist das Verlangen (*cetanā*) auf der geistigen Ebene. Die nächste Reflexionsstufe bringt das Selbstbewusstsein und die Vorstellungen von einem erkennenden Ich (*viññāṇa*) hervor, das im Sinne des Eingreifens in die Welt (*vitakka*)¹⁶ und der Wiederholung (*vicāra*) Ausgangspunkt des Handelns ist. Jede dieser einzelnen Stufen stellt wie bei der Skandhatheorie eine Reflexion der vorhergegangenen dar. Die letzten drei Glieder umfassen den Bereich des *viññāṇa*. Wenn es also eine Vorstellung von einem «Ich» gibt, dann liegt sie im *viññāṇa* begründet. Von daher wird aber auch einsichtig, dass es zum einen für den gesunden Menschenverstand geradezu ein Beweis dafür ist, dass es ein «Ich» gibt, es zeigt aber auch auf der anderen Seite den auf das Wesentliche gerichtete Blick des Vijñānavāda, gerade an diesem neuralgischen Punkt anzusetzen.

Alle von mir angeführten sog. Etappen in der Bedeutungslinie zeigen den *bedingten* (und damit wesenlosen) Charakter des *vijñāna*, sind also gegen den vom gesunden Menschenverstand suggerierten Substantialismus und «Idealismus» eingestellt. Wenn nun der Vijñānavāda auf derselben Linie liegt, muss dieser Charakter des *vijñāna* auch in diesem System gewahrt worden sein.

Zum Zwecke dieser Untersuchung soll der Begriff Vijñāna unter folgenden drei Gesichtspunkten betrachtet werden:

1. Vijñāna als Begriff der Relation.
2. Vijñāna als Inbegriff der Unerlöstheit.
3. Vijñāna als Affront gegen die Ātmanlehre.

1. Vijñāna als Begriff der Relation

Den Charakter einer Relation zeigt *vijñāna* am deutlichsten in seiner Beziehung zur sinnlichen Wahrnehmung, von der ja letztlich jede Erkenntnislehre ausgeht: «Gestützt auf das Auge, das mit Erkennen ausgestattet ist, und den Gestalten entsteht das Seherkennen».¹⁷ Dasselbe gilt auch für die ande-

16 Das Bild des Zimmermanns (*vaḍḍhaki*), das hierfür in *Miln.* 62,24–28 gebraucht wird, zeigt, dass nur Zusammenpassendes zusammengefügt wird (also genau derselbe Vorgang, was *phassa* für die Ebene der sinnlichen Wahrnehmung ist) und lässt sogar die Assoziation einer welterschaffenden Gottheit zu, die aber dann weltintern, mithin ein Element der Welt und von daher für die Erlösung irrelevant ist.

17 *Samḍhinirmocanasūtra*, ed. Lamotte (1935), V. 4: «... rnam par śes pa dañ bcas pa'i mig dañ gzugs rnam la rten nas/ mig gi rnam par śes pa byuñ ste...».

ren Sinnesfähigkeiten. Vasubandhu gibt in seinem Kommentar zu V 10 seiner *Viṃśatikā* folgende Erklärung ab: «Aus der Zweiheit entsteht das sechsfache Erkennen. Wenn man aber weiss, dass es überhaupt keinen einheitlichen Seher usw. bis Denker gibt, . . . gelangt man zur Wesenlosigkeit der Person.»¹⁸ Hier wird dasselbe Problem aufgegriffen wie in *Miln.* 54,17–57,3: die Einheit eines Erkennenden kann aufgrund des Erkennens nicht nachgewiesen werden. Erkennen gibt lediglich eine Relation an. Diesem Gedanken geht bei Vasubandhu folgende Überlegung in seinem Kommentar zu V 9 voraus, daß nämlich der Same, aus dem die Erkenntnis (*viññapti*) hervorgeht, und die Widerspiegelung (*pratibhāsa*) beide zusammen den Doppelbereich des Augenerkennens usw. bezeichnen¹⁹. Damit ist gesagt, dass *viññapti* einmal inhaltlich qualifiziert ist als Erkenntnis, die die Gestalten widerspiegelt (*rūpapratibhāsā viññapti*), zum anderen sind Same (*bīja*) und Widerspiegelung Korrelate, die eine relative Einheit in der Erkenntnis erhalten. Diese Einheit ist insofern relativ, weil sie auf einer Relation beruht. Damit ist aber der *bedingte* Charakter der Erkenntnis erwiesen. Damit ist aber nicht gesagt, dass es ein Realobjekt gäbe, denn dieses kann ebenfalls nicht nachgewiesen werden. Vasubandhu argumentiert nämlich weiter im Kommentar zu V 10, dass die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmanairātmya*) sich nur auf die Vorstellung (*parikalpa*) bezöge, welche man sich in kindlicher Manier als Greifender und Ergriffenes vorstelle²⁰. Wenn es nun keinen Greifenden und kein Ergriffenes gibt, gibt es logischerweise auch kein Greifen. Es gibt nur die Bewegung, die einen Greifenden, ein Ergriffenes und ein Ergreifen vorspiegelt. Diese Schlussfolgerung widerspricht aber jeglicher idealistischen Tendenz.

In einem frühen Text von Maitreya-nātha wird das Erkennen als Grundlage für ein «Ich» und Objekte jeglicher Art angesehen: «Objekte, Lebewesen, Ich und Erkenntnis widerspiegelnd entsteht das Erkennen. Es hat aber kein Objekt. Und weil es das (= Objekt) nicht gibt, gibt es auch das (= Erkennen) nicht.»²¹ Der Begriff *viññāna*, wie er hier gebraucht wird, erin-

18 *Viṃśatikā*, ed. Lévi (1925), S. 6: «*dvayād viññānaṣaṭkaṃ pravartate/ na tu kaścīd eko draṣṭāsti na yāvan mantety evaṃ viditvā . . . pudgalanairātmyaṃ praviśanti*».

19 ebd. S. 5: «*rūpapratibhāsā viññaptir yataḥ svabījād . . . utpadyate tac ca bījaṃ yatpratibhāsā ca sā te tasyā viññapeś cakṣūrūpāyatanatvena . . . abravīt*».

20 ebd. S. 6: «*yo bālair dharmāṇaṃ svabhāvo grāhyagrāhakādih parikalpitas tena kalpitātmanā teṣāṃ nairātmyam . . .*» Es geht hier ebenfalls darum, die Unmöglichkeit der Einheit, und zwar hier für die Objektseite, nachzuweisen. Daher schliesst sich folgerichtig im Text auch die Auseinandersetzung mit der Atomlehre der Vaiśeṣika an.

21 *Madhyāntavibhāgaśāstra*, ed. Pandeya (1971) I,4:

*arthasattvātmavijñaptipratibhāsaṃ prajāyate /
viññānaṃ nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tad apy asat //*

nernt an die spätere Konzeption von *ālayavijñāna*²². Wenn nun *vijñāna* nichts anderes als die Bewegung des Erkennens, die bedingend und bedingt ist, so ist das *ālayavijñāna* die Reflexion dieser Bewegung. Es ist die reine Möglichkeit der Bewegung des Erkennens; es ist der Strom der Bedingungen. Vasubandhu selbst redet in seiner *Vimśatikā* nicht von *ālayavijñāna*, sondern vom Strom des Erkennens (*vijñānasamṭāna*). Das entspricht einmal der Definition von *ālayavijñāna*, wie sie in *Vijñaptimātratāsiddhi* gegeben wird: als Behältnis, als beeinflusst und als Objekt des Anhaftens²³. Andererseits ist es das Korrelat zur *Vijñaptimātratā* als der reinen Aktualisierung der Erkenntnis (*vijñapti*)²⁴. Beide Begriffe bezeichnen somit reine Abstraktionen; d.h. das Denken führt einmal zum Grenzwert reiner Möglichkeit des Denkbaren, in dem die Relationen schon quasi einprogrammiert sind, zum anderen zum Grenzwert des Ergebnisses des Denkens, der *vijñapti*²⁵. So entsprechen sich Denkbares und Gedachtes. Die gesamte *Vimśatikā* Vasubandhus ist nichts anderes als die Entfaltung des analytischen (und nur so zu verstehenden) Urteils²⁶: «Dies (alles) ist reine Erkenntnis». ²⁷ *Vijñāna* gibt mithin lediglich die Bewegung von Potentialität zur Aktualität an. Was faktisch denkbar übrigbleibt, ist die Tatsache der Erkenntnis (*vijñaptimātratā*)²⁸.

22 Zu der Tatsache, dass *vijñāna* auch im allgemeinen Sinne gebraucht werden kann und worden ist, s. Schmithausen: *Sautrāntika-Voraussetzungen in Vimśatikā und Triṃśikā*, WZKSO 11 (1967), S. 120f.

23 *Vijñaptimātratāsiddhi*, trad. La Vallée Poussin (1928), S. 96.

24 Die Aufteilung von *vijñapti* stellt Ah-Yueh Yeh: *The Characteristics of «Vijñāna» and «Vijñapti»*, ABORI 1969, S. 176ff. folgendermassen zusammen: «Appearance-form; appearance-action; recognition, distinction or apprehension; consciousness or mind». Das sind inhaltliche Bestimmungen, bei denen nach der Reduktion lediglich die Erkenntnis (*vijñaptimātratā*) übrigbleibt.

25 Vgl. auch den Nāgārjuna zugeschriebenen Text *Mahāyānavimśaka*, ed. Bhattacharya (1931) V 18:

'di dag thams cad sems tsam ste /
sgyu mar 'gyur ba bzin du skye /
de las dge dan mi dge las /
de las skye ba bzan dan nan //

«Alles dies ist nur Gedankeninhalt, es entsteht wie eine Illusion. Daraus (kommt) gutes und schlechtes Karman; aus dem (wiederum entsteht) gute und schlechte Geburt.»

26 Alle All-Urteile sind analytische Urteile. Desgleichen ist die erste edle Wahrheit vom Leiden im Sinne eines analytischen Urteils zu verstehen, sonst würde ja irgendein Teil aus dem Leiden herausfallen.

27 *Vimśatikā* 1: «*vijñaptimātram evaītat. . .*» Die Gegenposition dazu in *BrĀUp* 4,5,15: «*yatra tv asya sarvam ātmaivābhūt. . .*»

28 Dass es sich dabei um einen rein abstrakten Begriff handelt, wird durch das Abstraktions-suffix bestätigt.

2. *Vijñāna als Inbegriff der Unerlöstheit*

Wenn lediglich die Tatsache der Erkenntnis übrigbleibt, so bedeutet dies mitnichten, dass Nirvāṇa erreicht ist. Jede Erkenntnis ist Objekterkenntnis. Wenn Erkennen definiert ist als eine Relation, dann wäre bei der Erkenntnis des Bereiches der Buddhas (*buddhānāṃ gocaraḥ*) ein Objekt und gleichzeitig ein Subjekt vorhanden. Das Problem würde lediglich verschoben werden. Subjekt und Objekt können nur aufhören zu existieren, wenn auch Erkennen aufhört bzw. zur Ruhe kommt. Würde man Nirvāṇa zum Objekt der Erkenntnis machen, dann käme man in den logischen Widerspruch, dass man Nichts als Etwas ansieht bzw. dass im Denken des Nichts das Denken sich selbst aufhebt. Deswegen wird immer wieder betont, dass Nirvāṇa mit keiner Möglichkeit zu erfassen ist. Die Lehre von der Vijñaptimātratā kann also nur die Bedingung zur Möglichkeit schaffen, Nirvāṇa zu erreichen. *Madhyāntavibhāgaśāstra* I,5 setzt den Gedanken aus I,4 über *vijñāna*, das alles in sich enthält, fort und kommt zu dem Schluss: « . . . *tatkṣayān muktir iṣyate* – Mit seinem (= *vijñāna*) Schwinden nimmt man an, dass Erlösung eintritt». ²⁹

Diese Lehre, wie sie vom Vijñānavāda vorgetragen wird, leistet ein zweifaches: sie zeigt das Prinzip des Saṃsāra, den Strom, die Beziehung, die Bedingtheit; sie zeigt aber auch, dass man lediglich zur reinen Abstraktion des Denkens gelangen kann. Umgekehrt wird aber damit gleichzeitig ausgesagt, dass das Erlösungsziel sich jeder Erkenntnis entzieht; d.h. solange Erkenntnis oder Erkennen geschieht, solange geschieht Saṃsāra.

In diesem Zusammenhang ist auch eine Aussage wie «the theory of Vijñāna as the sole reality»³⁰ auf ihren Sinngehalt zu prüfen, weil sie leicht das Denken in Richtung auf einen Substantialismus hin verführt. Der Schluss aber, dass Realität gleich Nirvāṇa sei, ist ebenfalls nicht zulässig. Er legt sich zwar für ein Alltagsbewusstsein nahe, beruht aber schon auf dem Vorurteil der Ineinssetzung der beiden. Insofern ist weder das Hīnayāna

29 Dabei ist es völlig gleichgültig, ob mit «*tad*» das «*abhūtaparikalpatva*» oder «*vijñāna*» gemeint ist, denn das vorhergehende ist die Bestimmung des *vijñāna*. Vgl. auch *Triṃśikā* 5: «*tasya* (= *ālayavijñāna*) *vyāvṛttir arhatve* – Im Status des Arhat ist das (= *ālayavijñāna*) beseitigt.»

30 K. N. Chatterjee: *Vasubandhu's Vijñapti-Mātratā-Siddhi* (1980), S. XXXVII f. Die Fragestellung im Vijñānavāda zielt ja gar nicht darauf ab, ob es etwas gibt oder nicht, sondern darauf, inwieweit etwas erkennbar ist oder nicht. Vgl. hierzu *Viṃśatikā*, Komm. zu V 10: « . . . *sarvathā dharmo nāstīty evaṃ dharmanairātmyapraveśo bhavati* – Man tritt nicht in das (Verständnis) von der Wesenlosigkeit der Gegebenheiten ein (mit der Vorstellung): 'die Gegebenheit gibt es überhaupt nicht'. »

dualistisch, noch das Mahāyāna monistisch; d.h. anders ausgedrückt, dass sich Nirvāṇa jedem Zugriff, sei er praktischer, sei er denkerischer Art, entzieht. Jeder Weg eröffnet höchstens die Bedingung zur Möglichkeit, Nirvāṇa zu erlangen.³¹ Wäre Nirvāṇa auf dem Wege der Erkenntnis erreichbar, müsste Nirvāṇa im *ālayavijñāna* enthalten sein, und das kann nicht sein.

3. *Vijñāna als Affront gegen die Ātmanlehre*

An diesem Punkte zeigt sich eine Verbindung zur Ātman-Lehre, die nicht einer gewissen Raffinesse entbehrt; denn nach der Vorstellung der *Upa- niṣaden* ist die Welt nichts anderes als die Selbstreflexion des Ātman. Ātman ist dort qualifiziert als *vijñānamaya*³²; insofern ist die gesamte Ātmanlehre vom Standpunkt der Vijñānavādins aus gesehen *samsāra*-intern. Der Schluss, den Bhattacharya zieht: «... le Buddha ne nie pas l'ātman upa- niṣadique; au contraire, il l'affirme indirectement, *en niant ce qu'on croit faussement être l'ātman*»,³³ ist insofern unrichtig, als man nicht sagen kann, dass durch die Ablehnung dessen, was man fälschlicherweise als Ātman ansieht, ein Ātman bestätigt wird³⁴. Es ist aber völlig gleichgültig, ob es einen

31 Der *Bardo thosgrol*, der ganz auf dem Vijñānavāda basiert und den man in dieser Hinsicht als in die Praxis umgesetzte Erkenntnislehre bezeichnen könnte, gebraucht nie einen Begriff des Erkennens, wenn es um die Erlangung der Buddhaschaft geht: «skad cig gcig gis bye brag phyed/ skad cig gcig gis rdzog saṅs rgyas – In einem einzigen Augenblick wird der Unterschied (offenbar), in einem einzigen Augenblick wird (man zum) vollendeten Buddha»; so in der Ausgabe Varanasi 1969, S. 82. Der Umschlag ist also nicht einholbar, sondern er erfolgt spontan.

32 Der Textabschnitt *BrĀUp* 4,3,1–34 führt eine Reduktion durch, wobei lediglich der Ātman als «aus Erkennen bestehend» (*vijñānamaya*) übrigbleibt. Rückschliessend ist jede Tätigkeit des Ātman lediglich das Erkennen seiner selbst. Auf derselben Linie liegt auch das Gespräch Yājñavalkya's mit seiner Frau Maitreyī (*BrĀUp* 4,5,1ff.).

33 K. Bhattacharya: *L'ātman-brahman dans le Bouddhisme ancien* (1973), S. 1. Ganz klar gibt die falsche Ansicht Sthiramati in seinem Kommentar zu *Triṃśikā* V 6 wieder: «*ālayavijñānasvarūpe saṃmūḍhaḥ sann ālayavijñāne ātmadrṣṭim utpādayati* – Wenn man hinsichtlich des Charakters des *ālayavijñāna* verwirrt ist, bewirkt man hinsichtlich des *ālayavijñāna* die Ansicht von Ātman.»

34 Bhattacharya benutzt hier das Argument, demzufolge die Verneinung einer Sache ihre Existenz voraussetzt; vgl. den Vorwurf gegenüber Nāgārjuna in *Vigrahavyāvartanī* V 11:

*sata eva pratiṣedho nāsti ghaṭo geha ity ayaṃ yasmāt /
drṣṭaḥ pratiṣedho 'yaṃ sataḥ svabhāvasya te tasmāt //*

«Weil die Verneinung 'im Haus ist kein Topf vorhanden' für eine existierende (Sache ausgesagt wird), gilt diese deine Verneinung für ein (real) existierendes Eigensein.» Die Antwort, die Nāgārjuna gibt, lautet (V 61):

Ātman gibt, wenn seine Existenz nicht nachgewiesen werden kann. Dann nämlich bleibt er eine reine Behauptung und mithin wird nur das konstituiert, was Saṃsāra ist.

Jede teleologische Betrachtungsweise (Karmanlehre!) postuliert eine Ursache; wenn diese Ursache aber nicht nachgewiesen werden kann, bleibt nur die Betrachtung der Zusammenhänge im Sinne von Bedingungen übrig. Und das hatte der Buddhismus als philosophisches System durch die Zeiten hinweg getan.

Eine interessante These vertritt Wayman, dass *vijñāna* im Buddhismus eine doppelte Bedeutung haben könnte: einmal als Wahrnehmung, zum anderen aber auch als «an etymological meaning of ‘devoid of (*vi-*) knowledge (*jñāna*)’». Und er folgert daraus: «If we consider *vijñāna* in this light, it may provide a solution for the *nairātmya* (non-egoity) position of Buddhism. As was seen earlier, Buddhism sets forth a continuing substance called knowledge (*jñāna*), and yet rejects the eternal soul (*ātman*) of orthodox Hindu doctrine. This would be consistent if Buddhism considered *ātma* as not-knowing.»³⁵

Diese These lässt sich schwerlich halten, weil einmal die etymologische Bedeutung in dieser Weise nicht gesichert ist, zum anderen bleibt es gleichgültig, ob eine Konstante gegen eine andere Konstante ausgetauscht wird. Sobald eine Konstante angenommen wird, verlässt man den Boden des Buddhismus. Von daher ist zu überlegen, ob man beide Systeme, die Ātman-Lehre und den Buddhismus, in dieser Weise in Verbindung bringen kann. Ihre jeweiligen Ansatzpunkte stehen sich kontradiktorisch gegenüber. So können sie letztendlich dem Gegner nicht stringent beweisen, dass er von einem falschen Ansatzpunkt ausgeht.

Der Vijñānavāda kann jedenfalls von seinem Ansatzpunkt her nur eine relative, d.i. bedingte Einheit aufweisen: «The non-*ātman* theory does not deny that there is a coordination or unification of various mental operations. Buddhism calls this system of coordination *vijñāna* . . .»³⁶

*sata eva pratiṣedho yadi śūnyatvaṃ nanu prasiddham idam /
pratiṣedhayate hi bhavān bhāvānāṃ niḥsvabhāvatvam //*

«Wenn ein real existierendes (Ding) verneint wird, dann ist die Leerheit gerade damit bewiesen; denn du verneinst das Fehlen eines Eigenseins der Dinge.»

35 Wayman: *Notes on the Sanskrit Term Jñāna*, *JOAS* (75) 1955, S. 253–268; hier speziell S. 267. Selbst das Wissen um Nirvāṇa ist noch nicht gleichbedeutend mit dem Erlöstsein, sondern es stellt nur die Bedingung zur Möglichkeit dar; vgl. auch *Miln.* 69,23f.: «*yo na labhati nibbānaṃ jānāti so: sukhaṃ nibbānan-ti* – Derjenige, der Nirvāṇa nicht erreicht, weiss Nirvāṇa als Glück».

36 Suzuki: *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, 1963, S. 39.