

# Yogācāra-Schule und Tathāgatagarbha-Richtung

Lambert Schmithausen

Nachdem Sie in den beiden vorigen Stunden zunächst ganz allgemein mit den Grundzügen der Spiritualität des Mahāyāna und dann mit dem Madhyamaka als einer der bedeutenden Schulen oder Richtungen vertraut gemacht worden sind, möchte ich Ihnen heute zwei weitere wichtige Richtungen vorstellen: die Yogācāra-Schule und die Tathāgatagarbha-Richtung.

"Yogācāra" bedeutet "Praxis des *yoga*", der spirituellen Bemühung, bzw. "die Person, deren Praxis *yoga* ist". Die Schule sollte also irgendwie eine besondere Beziehung zur spirituellen Praxis haben, und das läßt zumindest für einige Texte auch aufzeigen.<sup>1</sup> Sie heißt auch *Vijñānavāda*, "Lehre, [in der] das Bewußtsein oder der Geist [eine besondere Rolle spielt]". Der Grund hierfür wird nachher deutlich werden.

Als Grundtext der Yogācāra-Schule darf die *Yogācārabhūmi* ("Stufen der spirituellen Praxis") gelten, ein ziemlich umfangreiches Werk (600 Seiten im chinesischen Tripiṭaka, was in deutscher Übersetzung um die 2000 Seiten ergäbe), das teils dem Schulgründer Asaṅga, teil dem mythischen Bodhisattva Maitreya (dem zukünftigen Buddha) zugeschrieben wird. Es ist aber wohl eher ein Sammelwerk, in dem (offenbar in mehreren Arbeitsgängen) im 3. oder 4. Jh. Überlieferungs- bzw. Gedankengut einer bestimmten Gruppe oder Bewegung zusammengestellt bzw. verarbeitet worden ist. Der zugrundeliegende Kanon ist durchweg der der Mūlasarvāstivādins, doch scheinen auch Verbindungen zu anderen Schulen, insbesondere den Mahīśāsakas, bestanden zu haben. Der Text ist nur zur Hälfte im Sanskrit-Original erhalten; für den Rest ist man auf die tibetische und chinesische Übersetzung angewiesen.

Die *Yogācārabhūmi* gilt zwar als Mahāyāna-Text, aber nur einige Teile, insbesondere das Kapitel *Bodhisattvabhūmi* ("Stufe des Bodhisattva"), sind speziell dem Heilsweg im Sinne des Mahāyāna, also der spirituellen Entwicklung eines Bodhisattva mit dem Ziel der Buddhaschaft, gewidmet. An anderer Stelle ist ein ganzes Mahāyāna-Sūtra, das *Samdhinirmocanasūtra*, die "Lehrrede der Erklärung des tieferen Sinnes", inkorporiert worden. Daneben gibt es auch ein Kapitel "Stufe der Hörer" (*Śrāvakabhūmi*), das den "traditionellen" Heilsweg des "Hīna"- bzw. Śrāvakayāna beschreibt. Auch die übrigen Teile des Textes enthalten überwiegend Materialien, die im Rahmen des "traditionellen" Buddhismus, also des Śrāvakayāna, bleiben, oder doch so formuliert sind, daß sie für beide Richtungen akzeptabel sind. Der Text stammt also offenbar aus einem Milieu, in dem beide Richtungen koexistierten. Ähnliches gilt auch für einige weitere Texte, insbesondere den *Abhidharmasamuccaya*, die "Zusammenfassung des Abhidharma", ein Werk, das schon in seinem Titel deutlich macht, daß es an die Systematik der älteren Tradition anknüpft, aber doch auch mahāyānistische Elemente enthält.

Andere frühe Yogācāra-Werke sind demgegenüber entschieden mahāyānistisch: etwa der dem Bodhisattva Maitreya zugeschriebene *Mahāyānasūtrālaṅkāra* ("Schmuck der Mahāyāna-Lehrreden") oder der von Asaṅga verfaßte *Mahāyānasamgraha* ("Zusammen-

---

<sup>1</sup> Etwa für die *Śrāvakabhūmi* (s.u.). Es wird auch die Auffassung vertreten, die Schule habe ihren Namen nach dem Grundwerk, der *Yogācārabhūmi* (s.u.); aber auch in diesem Fall ist für die Frühphase der Schule, der dieses Werk entstammt, eine besondere Beziehung zu spiritueller Praxis zu postulieren, wofür wiederum etwa auf die *Śrāvakabhūmi* als einen der ältesten Teile der *Yogācārabhūmi* verwiesen werden kann.

fassung des Mahāyāna"). Auch diese Werke erkennen aber das Heilsziel des Śrāvakayāna, also die einfache Erlösung der eigenen Person, als Alternative gegenüber dem Heilsziel des Mahāyāna, der Erlangung der Buddhaschaft, durchaus an. Das Heilsziel des Mahāyāna gilt jedoch als das vorzüglichere, weil es zum einen aus eigener Kraft erreicht wird, und sich zum anderen nicht auf das eigene Heil beschränkt, sondern auch das der anderen zum Ziel hat. Es ist deshalb auch einer dritten Möglichkeit überlegen, der "Einzelbuddhaschaft", die zwar ohne Hilfe eines Lehrers erreicht wird, aber keine besondere Bemühung um das Heil der anderen einschließt.

Während die Yogācāras somit (trotz deutlicher Bevorzugung des Mahāyāna) auch das "traditionelle" Śrāvakayāna gelten lassen, ist die (etwa zur gleichen Zeit aufkommende) *Tathāgatarbha-Richtung*, in deren Zentrum die Lehre vom *tathāgatarbha* ("Buddha-Embryo"), von der potentiellen oder latenten Buddhaschaft in *allen* Lebewesen, steht, *radikal mahāyānistisch*. Hier ist Erlösung nur als Buddhaschaft möglich; die "traditionellen" Arhats und die "Einzelbuddhas" haben nur Zwischen- oder Ausweichstationen erreicht, in denen sie nicht auf Dauer verharren können. Ich habe von "*Tathāgatarbha-Richtung*" gesprochen, weil es zumindest in Indien nicht (wie bei Madhyamaka und Yogācāra) zur Ausbildung einer größeren, eigenständigen Schule gekommen zu sein scheint. Wir verdanken dieser Bewegung vor allem eine Anzahl von Lehrreden (die älteste ist wohl das *Tathāgatarbha-sūtra*, "Lehrrede vom Buddha-Embryo") sowie einen Traktat, den *Ratnagotravibhāga* (etwa: "Erläuterung der Juwelenader", d. h. des Ursprungs der drei Juwelen Buddha, Dharma und Saṅgha). Diese Richtung scheint in Indien, nach einer relativ kurzen Blüte, mehrere Jahrhunderte lang nur als dünnes Rinnsal überlebt zu haben, doch haben einige ihrer Werke sowohl auf den tibetischen wie auf den ostasiatischen Buddhismus großen Einfluß ausgeübt.

Im folgenden will ich zunächst einige charakteristische Lehren der Yogācāra-Schule skizzieren: 1. die Analyse der verschiedenen Formen bzw. Schichten des Geistes (*viññāna*); 2. die Lehre, daß alles nur Geist oder Vorstellung ist (*viññaptimātratā*); 3. die erlösende Erfahrung, und 4. das Nirvāṇa und das Wesen des Buddha. Anschließend sollen dann noch die zentralen Lehren der Tathāgatarbha-Richtung zur Sprache kommen.

## A. Yogācāra

### 1. Formen des Geistes (*viññāna*)

Im alten Buddhismus begegnet das *viññāna* vor allem in zwei Funktionen: zum einen als die 5 Sinneswahrnehmungen und als nichtsinnliche Wahrnehmung bzw. gedankliches Erkennen (*mano-viññāna*), d. h. als aktuelle Wahrnehmung äußerer oder innerer Objekte; zum anderen (etwa in der 12gliedrigen Formel vom Entstehen in Abhängigkeit) als diejenige Konstituente eines Lebewesens, die bei der Empfängnis in den Mutterschoß eintritt, in der Folge den Fötus bzw. den Körper am Leben erhält und zu einem empfindungsfähigen Organismus macht, und ihn schließlich beim Tode wieder verläßt, um sich — beim Unerlösten — eine neue Existenz zu suchen.

Diese letztere Form des *viññāna* kommt der Vorstellung einer wandernden Seele ziemlich nahe und wird von den meisten Abhidharma-Schulen wegen der Gefahr, das *viññāna* als beständiges Selbst (*ātman*) mißzuverstehen, ausgeschlossen. Das führt aber zu Problemen mit der Kontinuität, zum Beispiel beim Karma: wie kann eine schlechte oder gute Tat ihre Wirkung zu einem viel späteren Zeitpunkt hervorbringen, in einer späteren Existenz, wenn sie (die Tat) längst vergangen ist? Oder wieso brechen Leidenschaften wieder

aus, wenn man zwischendurch nur heilsame Gedanken kultiviert hatte? Die Sarvāstivādins hatten sich beim Karma mit der Annahme geholfen, daß auch das Vergangene existiere, die vergangene Tat also zum späteren Zeitpunkt keineswegs völlig inexistent sei.<sup>2</sup> Die meisten Schulen fanden diese Auffassung unannehmbar und unvereinbar mit der buddhistischen Lehre der Vergänglichkeit alles Bedingten.<sup>3</sup> Sie ersannen andere Lösungen, z. B. die, daß das Karma einen unsichtbaren Eindruck (*vāsanā*) im Geistesstrom hinterlasse, der sich dort fortsetzt, mit der Zeit heranreift und als Samen (*bīja*) für die spätere Wirkung fungiert. Auf diese Weise konnte man auch das Wiederauftauchen von Leidenschaften erklären. Hier hatten die Sarvāstivādins zusätzlich noch eine besondere Entität "Besitz" (*prāpti*) angenommen, durch die eine bestimmte Leidenschaft an eine bestimmte Person gebunden ist, auch wenn sie nicht gerade aktuell auftritt. Durch die Lehre von den unsichtbaren Eindrücken bzw. Samen im Geistesstrom wurde diese Entität "Besitz" überflüssig.

Aber auch die Lehre von den Eindrücken des Karma bzw. der Leidenschaften im Geistesstrom löste nicht alle Probleme. Wo blieben diese Eindrücke, wenn der Geistesstrom unterbrochen wurde, wie es in manchen Versenkungen geschah, in denen Bewußtsein und Empfindung und damit nach verbreiteter Auffassung auch der Geist selbst zeitweilig ausgeschaltet wurden? Und wie konnte der unterbrochene Geist selbst beim Austritt aus solchen Versenkungen wieder auftreten? Einige Meister halfen sich mit der Annahme, daß die Samen (*bīja*) des Geistes im Körper (genauer: in den feinmateriellen Sinnesvermögen) überdauern. Aber auch damit war ein weiteres Problem noch nicht gelöst, nämlich die Frage, wieso die betreffende Person in einem solchen Versenkungszustand überhaupt noch am Leben war; denn die Anwesenheit des *viññāna*, also des Geistes, im Körper ist ja nach kanonischer Auffassung wesentlich für seine Belebtheit, und im Kanon der Mūlasarvāstivādins, der, wie schon gesagt, auch der der Yogācāras war, heißt es gar ausdrücklich, daß sich jene Versenkungen vom Tod u. a. dadurch unterscheiden, daß das *viññāna* den Körper nicht verlassen hat.

Es scheint vor allem dieses Problem gewesen zu sein, das die Yogācāras veranlaßte, eine neue, untergründige Form des Geistes (also des *viññāna*) einzuführen, die auch in solchen Zuständen fort dauert und erklärt, daß der Betreffende trotz des Aussetzens der bewußten Geistesregungen am Leben bleibt, und aus der diese hinterher wieder hervorgehen können. Diese Form des Geistes steckt nach den ältesten Belegen in den materiellen Sinnesvermögen bzw. im Körper, bzw. ist darin *versteckt*, und hat wohl auch daher ihren Namen *ālayaviññāna*; denn das Verbum *ā-lī*, von dem das Nomen *ālaya* abgeleitet ist, bedeutet "sich anschmiegen, sich ducken, sich verstecken".<sup>4</sup>

Ursprünglich war das *ālayaviññāna* also offenbar kaum mehr als eine Verselbständigung der in den materiellen Sinnesvermögen steckenden Samen des Geistes zu einer eigenen, untergründigen Form des Geistes. Als solche kann es den Körper auch in (oberflächlich gesehen) bewußtlosen Zuständen am Leben erhalten. Und es liegt nahe, ihm überhaupt die Funktion des Lebensträgers zuzuweisen: Es ist aufgrund seiner Untergrün-

---

<sup>2</sup> *Abhidharmakośabhāṣya* (ed. PRADHAN) 295, 21f.

<sup>3</sup> *Abhidharmakośabhāṣya* 298, 19ff.

<sup>4</sup> Näheres in meinem Buch *Ālayaviññāna*, Tokyo 1987 (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series IVa and IVb), bes. S. 18 ff. [Exemplare sind kostenlos erhältlich beim International Institute for Buddhist Studies, 5-3-23 Toranomon, Minato-ku, Tokyo-105, Japan, gegen Einsendung von zwölf (12) Internationalen Antwortscheinen (coupon-réponse international) pro Exemplar, zwecks Deckung der Kosten für Verpackung und Versand.]

digkeit bestens geeignet, die Rolle des alten *vijñāna* zu übernehmen, das bei der Empfängnis in den Mutterschoß eintritt, das sich die proto-embryonale Materie aneignet (*upādā*), sie zu einem lebendigen Organismus macht und in der Folge am Leben erhält, und das schließlich beim Tode den alten Körper aufgibt und verläßt, um sich einen neuen zu suchen. Das (etwas später als die älteren Schichten der *Yogācārabhūmi* entstandene) *Saṃdhinirmocanasūtra* prägt in diesem Sinne die Bezeichnung "Aneignungs-*vijñāna*" (*ādāna-vijñāna*).

Die Dauer eines Lebens ist also davon abhängig, wie lange sich das *ālayavijñāna* den betreffenden Körper aneignet. Traditionell ist es aber vor allem das Karma, das die Lebensdauer bestimmt. Der Widerspruch läßt sich aber leicht durch die Annahme vermeiden, daß die Dauer der Aneignung des Körpers durch das *ālayavijñāna* nicht von dessen Belieben abhängt, sondern in erster Linie vom Karma. In diesem Sinne wird das *ālayavijñāna* unter den Faktoren einbegriffen, die Resultat der Reifung von Karma sind. Aus diesem Grunde ist es, wie alle derartigen Faktoren, zwar ein Element des *samsāra*, aber nicht karmisch produktiv, d. h. weder gut noch böse, sondern neutral.

Aber wenn es auch nicht *selbst* gut oder böse ist, so enthält es doch die *Samen*, aus denen die guten und bösen (bzw. unheilsamen) Faktoren hervorgehen, und speichert die Eindrücke, die diese bei ihrem aktuellen Auftreten hinterlassen und durch die sie die ihnen entsprechenden Samen anreichern. In diesem Sinne wird das *ālayavijñāna* oft als "alle Samen tragend" (*sarvabījaka*) bezeichnet, und später auch sein Name als "*vijñāna*, welches Wohnung (oder Sitz) (*ālaya*) [der Samen] ist" interpretiert.

An manchen Stellen der *Yogācārabhūmi* tritt diese Funktion des *ālayavijñāna* ganz in den Vordergrund, und es wird dabei überdies besonders an die Samen der aktiv in den *samsāra* bindenden Faktoren gedacht. Das *ālayavijñāna* kann auf diese Weise geradezu zur Wurzel des Unheils und der spirituellen Unreinheit, der Bindung in den *samsāra*, werden. Hierbei mag die Tatsache eine Rolle gespielt haben, daß in buddhistischen Texten das Wort *ālaya* häufig die Bedeutung "Anhaften" hat, so daß man *ālayavijñāna* auch als "[das für das] Anhaften verantwortliche] *vijñāna*" verstehen konnte, oder als "das *vijñāna*, das alle befleckten Daseinsfaktoren *festhält*" (T Bd. 31, 13c13f).

So aufgefaßt kann es natürlich bei einem Arhat, der alles Anhaften aufgegeben hat, nicht mehr vorhanden sein. Es kann dann aber bei ihm auch nicht mehr die Funktion, den Körper am Leben zu erhalten, wahrnehmen, und wenn ein Arhat in den oben erwähnten Versenkungszustand, in dem die "normalen" Formen des Geistes ausgeschaltet sind, eintritt, gäbe es bei ihm überhaupt kein *vijñāna* mehr und er müßte sterben. Aus diesem Grunde machen spätere Texte einen Unterschied: *ālayavijñāna* heißt der untergründige Geist, solange er noch mit den Samen unheilverursachender Faktoren angefüllt ist; wenn er nur noch Reifung früheren Karmas ist, heißt er nur "Reifungs-*vijñāna*".

Ein anderes Problem stellte sich dadurch, daß im Abhidharma ein *vijñāna* dadurch definiert ist, daß es ein Objekt bekannt macht. Wenn das *ālayavijñāna* wirklich ein *vijñāna* sein soll, muß es also ein Objekt haben. Tatsächlich wird dies von einigen Texten zugestanden und angenommen, daß es ständig die das betreffende Lebewesen umgebende Welt in unbewußter Form wahrnehme. Meist wird auch das, was das *ālayavijñāna* sich aneignet, also vor allem der Körper mit den materiellen Sinnesvermögen, als sein Objekt angesehen.

Die Einführung des *ālayavijñāna* hatte aber noch eine weitere Konsequenz. An einer Stelle der *Yogācārabhūmi* heißt es, daß die "Grundlage individueller Existenz" von den

Unwissenden als "Ich", "Mein" oder "das bin ich" aufgefaßt wird (Y 25, 15f). Mit "Grundlage individueller Existenz" (*ātmabhāva*) sind in der *Yogācārabhūmi* normalerweise die sechs Sinne gemeint. An einer anderen Stelle<sup>5</sup> wird nun aber das, was die Unwissenden als Ich auffassen, mit den Samen und dem *ālaya* gleichgesetzt. Hier ist noch nicht an das *ālayavijñāna* gedacht; die Ausdrücke beziehen sich auf die "Grundlage individueller Existenz", also die sechs Sinne. Diese sind "Samen", insofern sie die Samen für alle möglichen zukünftigen Existenzformen enthalten, und sie sind *ālaya* in einem *objektiven* Sinn, nämlich als das, woran man haftet, woran man sich als sein Ich oder als Mein anklammert, d. h. als Gegenstand der Ich- oder Mein-Vorstellung. Wenn nun aber die Samen in den Sinnesvermögen sich zu einer eigenen, untergründigen Form des Geistes, zum *ālayavijñāna*, verselbständigen und dieses schließlich zur eigentlichen Grundlage individueller Existenz wird, ist es unvermeidlich, daß es, das *ālayavijñāna*, auch zum eigentlichen, am tiefsten sitzenden Gegenstand der Ichvorstellung wird, insbesondere zum Gegenstand der *naturgegebenen*, spontanen Ichvorstellung, die auch bei den Tieren gegeben ist. In Anbetracht der Untergründigkeit ihres Gegenstandes kann diese Ichvorstellung aber auch nur eine untergründige, sozusagen instinktive sein, und als ihr Träger scheiden deshalb die normalen *vijñānas*, also die Sinneswahrnehmungen und das gedankliche Erkennen, aus. Die *Yogācāras* führen daher eine weitere neue Form des Geistes ein, die sie *manas*, später "beflecktes *manas*", nennen, wobei *manas* im Sinne von *manyānā* "Einbildung" verstanden wird (das *manas* ist ja die Form des Geistes, die sich *einbildet*, das *ālayavijñāna* sei das Ich oder Selbst). Dieses *manas* ist wie das *ālayavijñāna* untergründig und kontinuierlich. Es begleitet alle weltlichen Zustände und Vorstellungen und erklärt, warum diese irgendwie immer ichbezogen sind, auch wenn an der Oberfläche keine aktuelle Ichvorstellung auftritt.

Für die *Yogācāras* sind also beim normalen Menschen stets mindestens zwei Formen des Geistes präsent: das *ālayavijñāna* und das *kliṣṭam manas*; in vollbewußten Zuständen können dann noch gedankliches Erkennen und Sinneserkenntnisse, auch mehrere gleichzeitig, hinzutreten. Die meisten Schulen lehnen eine solche Gleichzeitigkeit mehrerer *vijñānas* ab. Selbst bei den Theravādins, die ebenfalls eine untergründige Form des Geistes, das *bhavaṅgaviññāna*, anerkennen, tritt dieses nur in den Lücken zwischen den bewußten Wahrnehmungen und Erkenntnissen auf. Demgegenüber ist das *ālayavijñāna*, wie gesagt, kontinuierlich vorhanden; allerdings nur als ein ununterbrochener Strom von Augenblicken, deshalb ständiger Veränderung unterworfen und letztlich eliminierbar, also nicht ewig und deshalb kein (*per definitionem* ewiges, unveränderliches) Selbst (*ātman*).

## 2. Alles ist nur Geist

Die nicht explizit mahāyānistischen Teile der *Yogācārabhūmi* setzen die Daseinsanalyse des traditionellen Abhidharma voraus, d. h. sie leugnen zwar die Existenz eines beständigen, ganzheitlichen Selbstes, stellen aber die Wirklichkeit der geistigen und materiellen Faktoren, aus denen sich die scheinbaren Ganzheiten zusammensetzen, nicht in Frage. In den mahāyānistischen Textteilen (insbes. der *Bodhisattvabhūmi*) wird demgegenüber die Wirklichkeit der Erscheinungswelt, einschließlich ihrer vom Abhidharma postulierten Grundbestandteile, grundsätzlich relativiert. Nicht etwa dergestalt, daß die Phänomene, im platonischen Sinn, als unvollkommene Abbilder von Ideen als der eigentlichen Wirklichkeit aufgefaßt würden. Vielmehr eher so, daß das uns geläufige Wesen

---

<sup>5</sup> *Yogācārabhūmi* (ed. BHATTACHARYA) 26,17f.

der Erscheinungen von den Benennungen (*prajñapti*) und Vorstellungen (*vikalpa*) geprägt ist, an die wir uns gewöhnt haben. Diese Benennungen und Vorstellungen verfälschen aber die wahre Natur der Wirklichkeit, oder schaffen eine vordergründige Wirklichkeit in Gestalt der vielheitlichen Welt, in der sich der *samsāra* abspielt. Die wahre Wirklichkeit (*tathatā*), das eigentliche Wesen aller Dinge, in dem sie alle völlig gleich (*samasama*) sind, ist unausdrückbar und nur der mystischen Erfahrung, der vorstellungsfreien Einsicht (*nirvikalpaṃ jñānam*) der Bodhisattvas und Buddhas, zugänglich.<sup>6</sup>

Die für die späteren Yogācāras typische Sichtweise, daß die Inhalte von Wahrnehmungen und Vorstellungen bloß geistige Bilder in diesen sind, nicht äußere Gegenstände, hat ihren Ursprung jedoch auch in der Analyse gewisser Versenkungspraktiken. Bei den Yogācāras spielt die Visualisierung von Versenkungsobjekten eine wichtige Rolle, sei es, daß man sich dadurch die Fähigkeit zu einer immer klareren und schließlich direkten Wahrnehmungsfähigkeit nicht unmittelbar gegebener Gegenstände aneignen wollte, sei es, daß man visualisierte Erscheinungen dazu benutzte, den Geist von den alltäglichen, normalen Erscheinungen zu lösen. In beiden Fällen ist es von zentraler Bedeutung, daß sich die willentlich visualisierten Bilder auch willentlich wieder löschen lassen (das eine Mal, um sie anschließend immer klarer zu reproduzieren, das andere Mal, um den Geist ganz von Erscheinungen frei zu machen). In diesem Zusammenhang wird man sich der Tatsache bewußt, daß diese Erscheinungen bloß Bilder im Geist sind, ohne äußere Realität. Im *Samdhinirmocanasūtra* (viii. 7-8) werden dann die an den Visualisierungen beobachteten Verhältnisse auf *alle* Wahrnehmungen und Vorstellungen, auch die alltäglichen, übertragen, und festgestellt, daß auch die in diesen zum Bewußtsein kommenden Erscheinungen nichts vom Geiste Verschiedenes seien, sondern bloß geistige Bilder darin. Und es ist dieser Text, der den für die Yogācāras charakteristischen Terminus *vijñaptimātra*, "bloß Vorstellung", prägt.

Die Verallgemeinerung der in der visualisierenden Versenkung beobachteten Verhältnisse auf *alle* Wahrnehmungen und Vorstellungen ist natürlich unter dem Einfluß der zuvor skizzierten Tendenz vieler mahāyānistischer Texte, die Wirklichkeit der Erscheinungswelt generell zu relativieren, zustande gekommen. Ein zusätzliches Motiv könnte aber gewesen sein, daß sich auf diese Weise die Praxis, die alltäglichen Erscheinungen mit Hilfe von Versenkungsbildern zu transzendieren, überzeugender erklären läßt als unter Voraussetzung der Realität der alltäglichen Erscheinungen; das Bild des in der Versenkung visualisierten Gegenstandes ist nicht bloß ein Hilfsmittel, mit dem die normalen Erscheinungen aus dem Bewußtsein verdrängt werden, sondern von gleicher Natur wie sie und somit repräsentativ für sie. Darüber hinaus eröffnet, wie zumindest in der späteren Schule deutlich wird, die Aufwertung des Geistes gegenüber den Gegenständen eine Ebene, auf der sich ein dauerhaftes und zugleich gezieltes Heilswirken des Buddha in der Welt leichter plausibel machen läßt als wenn nur die Kategorien der wahren Wirklichkeit einerseits und der fiktiven Erscheinungswelt andererseits zur Verfügung stehen.

In der Folge haben die Yogācāras versucht, die Lehre, daß alle Erscheinungen nur Bilder im Geist (und, übrigens, den diesen begleitenden geistartigen Faktoren) sind, auf der Basis ihrer Lehre von den acht Arten von *vijñāna* systematisch auszugestalten. Das Endergebnis dieser Versuche liegt uns vor allem in einem umfangreichen, auf großenteils verlorenen indischen Materialien basierenden Kommentar des chinesischen Pilgers Hsüan-tsang zu Vasubandhus "Nachweis, daß alles nur Vorstellung ist, in 30 Versen"

---

<sup>6</sup> *Bodhisattvabhūmi*, Kap. I. iv.

(*Trimśikā Vijñaptimātratāsiddhi*) vor. Von besonderem Interesse ist dabei, daß die Außenwelt ebenso wie der Körper nicht nur, ausschnittsweise, als gegenständliches Bild in den Sinneswahrnehmungen und der gedanklichen Erkenntnis erscheint, sondern diesen zugleich in Gestalt eines geistigen Bildes im *ālayavijñāna* vorgegeben ist. Jedes Lebewesen erschafft sich gewissermaßen (bedingt durch sein Karma) seine eigene Welt einschließlich seines Körpers und seiner materiellen Sinnesvermögen in Gestalt eines entsprechenden Bildes seinem *ālayavijñāna*.<sup>7</sup> Von diesem kontinuierlich vorhandenen Bild im *ālayavijñāna* bilden die bewußten Formen des Geistes wechselnde Bruchstücke ab, holen sie gleichsam ans Licht. Daß wir meinen, in *derselben* Welt zu leben, kommt daher, daß die *ālayavijñānas* artgleicher Lebewesen (aufgrund karmischer Gemeinsamkeiten) ungefähr die gleichen Bilder von der Welt entwickeln. Übrigens gestehen die Yogācāras durchaus zu, daß sich die Geistesströme verschiedener Lebewesen gegenseitig beeinflussen können (sonst wäre ja keine heilsdienliche Belehrung und Hilfe möglich, und damit das Wirken der Bodhisattvas bzw. Buddhas zum Heile der anderen eine Illusion).

### 3. Der Heilsweg

Der Heilsweg gliedert sich nach Ansicht der Yogācāras in fünf Stufen:<sup>8</sup>

1. vorbereitende Übungen;
2. die entscheidenden Betrachtungen, die den Durchbruch zur Schau der vier Wahrheiten bzw. der wahren Wirklichkeit (*tathatā*) herbeiführen;
3. der "Weg der Schau" (*darśana-mārga*), d.h. die erstmalige *Schau* der Wahrheiten bzw. der wahren Wirklichkeit, die ein für allemal die unheilvollen *intellektuellen* Fehleinstellungen beseitigt;
4. der Weg der Übung (*bhāvanā-mārga*) zwecks Beseitigung der tiefer sitzenden *emotionalen* Unheilsursachen; hiervon gibt es zwei Varianten: den weltlichen und den überweltlichen; der weltliche Weg kann der erstmaligen Schau der Wahrheiten vorausgehen; er besteht in einer Distanzierung der jeweils niederen Existenzsphäre durch die jeweils höhere und führt eben deshalb nicht zu einer vollständigen Beseitigung aller Unheilsursachen, da sich die höchste Existenzsphäre auf diese Weise nicht distanzieren läßt; der überweltliche Weg dagegen besteht in der wiederholenden Einübung der Schau der Wahrheiten bzw. der wahren Wirklichkeit und beseitigt die emotionalen Unheilsursachen vollständig und endgültig.
5. der "Weg der Vollendung", worunter die Stufe eines Arhat verstanden wird; also eigentlich kein Weg mehr, sondern schon das Ziel, zumindest soweit es in verursachten Faktoren besteht.

Von besonderem Interesse sind die zweite und dritte Stufe, da sie bei den Yogācāras eine charakteristische Ausgestaltung erfahren haben, vor allem im Rahmen des *mahāyānistischen* Heilsweges, den der Bodhisattva beschreitet. Bei der Übung, die den Durchbruch zur Schau der wahren Wirklichkeit herbeiführt, ist nämlich die Lehre, daß die Gegenstände nur Bilder im Geist sind, von zentraler Bedeutung. Nach dem *Samdhinirmocanasūtra* geht der Yogin nämlich (ähnlich wie übrigens schon in der *Śrāvakabhūmi*) von der Betrachtung des in der Versenkung vorgestellten oder visualisier-

---

<sup>7</sup> Zumindest in der eigentlichen Yogācāra-Schule ist das *ālayavijñāna* individuell; jedes Lebewesen hat sein eigenes *ālayavijñāna*.

<sup>8</sup> Z.B. *Abhidharmasamuccaya* (ed. PRADHAN) 65,5ff.

ten gegenständlichen Bildes zur Betrachtung der *betrachtenden Geistesmomente selbst* über. Aber während es in der *Śrāvakabhūmi* nur darum geht, auch diese betrachtenden Geistesmomente als vergänglich und somit letztlich ungenügend und nichtselbsthaft zu erfassen, stößt im *Samdhinirmocanasūtra* der Yogin zu der Einsicht in die Tatsache durch, daß die wahrgenommenen Gegenstände bloß Vorstellung (*vijñaptimātra*), nur geistige Bilder, sind, und erkennt auf diese Weise ihr wahres Wesen, ihre *tathatā*. Anderen Texten wie dem *Mahāyānasūtrālaṅkāra* zufolge allerdings verläuft der Vorgang etwas anders: wenn man erkannt hat, daß der Gegenstand bloß Vorstellung ist, hört man auf, ihn wahrzunehmen; damit verschwindet aber auch die bloße Wahrnehmung oder Vorstellung selbst; denn ohne ihren Gegenstand kann sie, insofern sie wesentlich Wahrnehmung oder Vorstellung *von etwas* ist, nicht bestehen. Damit ist die Zweiheit von Objekt und Subjekt transzendiert und es manifestiert sich die von dieser Zweiheit freie wahre Wirklichkeit.<sup>9</sup> In einem anderen Text<sup>10</sup> heißt es, in dieser Erfahrung sehe man alle Dinge als der Fläche des (leeren, wolkenlosen) Himmels gleich (was bedeutet, daß sie als bestimmte Erscheinungen verschwunden sind), in der danach auftretenden Erfahrung würden sie als Traumbildern usw. gleich erkannt, d.h. sie kommen zwar wieder zum Vorschein, werden aber nun als das erfahren, was sie in Wahrheit sind, nämlich bloße Bilder im Geiste.

#### 4. Nirvāṇa und Buddhaschaft

Wie das Nirvāṇa im ältesten Buddhismus zu verstehen war, ist eine schwierige Frage. Zu unterscheiden hat man jedenfalls das Nirvāṇa zu Lebzeiten vom Nirvāṇa nach dem Tode. Schon im Kanon findet sich gelegentlich die Gegenüberstellung von "Nirvāṇa mit einem Rest von 'Besitz' (*upādi, upādhi*)" und einem "Nirvāṇa ohne einen Rest von 'Besitz'". Ersteres ist wohl das zu Lebzeiten erreichte, wo man noch einen Körper bzw. die fünf Skandhas hat, letzteres das Nirvāṇa nach dem Tod, wo man dieser ledig ist. Das Nirvāṇa zu Lebzeiten wird manchmal als "restloses Geschwundensein von Begehren, Abneigung und Verblendung" bezeichnet, gelegentlich aber auch mit einer alle Vorstellungen und Empfindungen transzendierenden Versenkungserfahrung, die wie eine mystische Vorwegnahme des "restlosen Nirvāṇa" aussieht, in Verbindung gebracht.<sup>11</sup> Aber über dieses "restlose Nirvāṇa", das Nirvāṇa nach dem Tod, läßt sich kaum etwas aussagen. Wenn alle Skandhas als vergänglich, unbefriedigend und nicht das Selbst bestimmt sind und keine weitere Persönlichkeitskonstituente genannt wird, ist schwer einzusehen, wie das restlose "Verlöschen" etwas anderes sein kann als schlicht das endgültige Aufhören der Existenz. Manche buddhistischen Schulen scheinen in der Tat zu diesem Schluß gekommen zu sein.<sup>12</sup> Im Kanon wird aber eine solche Auffassung mehrfach abgelehnt und betont, daß der restlos Erlöste nicht zu ermessen sei und sich jeder Benennung entziehe.

"(Frage:) Der zur Ruhe Gegangene, existiert der nicht (mehr), oder (lebt) er für immer ohne Gebrechen? ... (Antwort:) Der zur Ruhe Gegangene läßt sich nicht ermessen; das, wonach man über ihn etwas aussagen könnte, gibt es bei ihm nicht (mehr). ..." (*Suttanipāta* 1075f).

Sicher ist nur, daß der Erlöste nach dem Tode nicht mehr in der Welt ist. Dies gilt auch für den Buddha.

<sup>9</sup> Z.B. *Mahāyānasūtrālaṅkāra* VI.7-9.

<sup>10</sup> *Nirvikalpapraveśā Dhāraṇī*, zitiert *Trīṃśikābhāṣya* S. 40 f.

<sup>11</sup> Vgl. *Aṅguttaran.* IV 453.

<sup>12</sup> Vgl. *Abhidharmakośabhāṣya* 92,5f; 94,8.



Gerade im Falle des Buddha aber hat sich das religiöse Bedürfnis damit nicht abfinden können, und so läßt sich sowohl im Bereich der populären Frömmigkeit wie auch im spekulativen Denken der Buddhisten die Tendenz beobachten, den Buddha als auch nach seinem Tode irgendwie in der Welt gegenwärtig oder wirksam zu denken. Diese Tendenz zeigt sich z. B. in der wohl der volkstümlichen Vorstellung von der Lebendigkeit der Reliquien des Buddha, aber auch in der vor allem bei den Mahāsāṅghikas belegten Vorstellung eines überweltlichen Buddha, der in einem transzendenten Gefilde ein praktisch unbefristetes Leben führt und der lediglich zum Schein vorübergehend in menschlicher Gestalt in der Welt auftritt, um den Lebewesen zur Erlösung zu verhelfen. Diese Vorstellung wird zumindest von einem Teil des Mahāyāna übernommen, mit dem zusätzlichen Aspekt, daß man nun auch selbst danach streben soll, ein solcher zugleich erhaben-machtvoller und hilfreicher Buddha zu werden. Auch die Yogācāra-Schule hat sich dieser Entwicklung angeschlossen und die Idee eines nunmehr explizit als unbefristet aufgefaßten Wirkens des Buddha (bzw. genauer: der Buddhas) auch theoretisch untermauert.

In den ältesten Yogācāra-Quellen, insbesondere der *Yogācārabhūmi*, ist aber diese Entwicklung noch nicht zum Abschluß gekommen. Hier wird beim Buddha wie beim "normalen" Arhat meist noch unterschieden zwischen einer Phase des "Nirvāṇa-mit-Rest" (zu Lebzeiten, also in der Welt) und dem mit dem Tode erreichten "restlosen Nirvāṇa", in dem der Buddha allenfalls noch indirekt in der Welt wirksam sein kann. In späteren Texten hingegen finden wir zunehmend eine neue Konzeption des Nirvāṇa des Buddha, derzufolge es vom Nirvāṇa des "normalen" Arhat, der das Śrāvakayāna praktiziert hat, strukturell grundsätzlich verschieden ist. Beim "normalen" Arhat wird nämlich die Einteilung des Nirvāṇa in zwei Phasen beibehalten; und wenn er beim Tode ins "restlose" Erlöschen eingeht, so bedeutet das, daß alle seine individuellen Konstituenten aufhören und nur die allerfüllende wahre Wirklichkeit (*tathatā*) zurückbleibt, er also gewissermaßen in dieser aufgeht. Auch der Bodhisattva realisiert, wenn er die Buddhaschaft erlangt, diese (eigentlich immer schon gegebene und früher lediglich verdeckte) Einheit mit der wahren Wirklichkeit. Aber er hat zusätzlich während seiner Bodhisattva-Zeit seinen Geist einem Läuterungsprozeß unterworfen, der diesen nicht nur von den Unheilsursachen befreit, sondern schließlich die weltlichen Formen des Geistes (das *ālayavijñāna* usw.) in vollkommen reine, mit vier Arten von Wissen ausgestattete Formen des Geistes umgestaltet hat. Die vier Arten von Buddha-Wissen sind:<sup>13</sup>

1. das "Spiegel-Wissen" (*ādarśa-jñāna*), eine Art allumfassenden Gedächtnisses, das die Allwissenheit des Buddha konstituiert;
2. das "Gleichheits-Wissen" (*samatājñāna*), das universales Wohlwollen und Mitleid begründet;
3. das "Betrachtungswissen" (*pratyavekṣaṇajñāna*), das sich auf den Einzelfall konzentriert und die Heilmittel bereithält, und
4. das "Wissen der Ausführung der Aufgabe" (*krtyānuṣṭhāna-jñāna*), das das konkreten Heilswirken in Gang setzt.

Die mit diesen Wissen ausgestatteten Geistesformen des Buddha sind so angelegt, daß sie sich nach Erlangung der Buddhaschaft nicht nur für eine bestimmte Frist, sondern *für immer* fortsetzen. Sie befähigen einerseits den Buddha, weiterhin für alle Zeiten bewußt in der Welt zu wirken, sind aber andererseits zugleich frei von jeglicher Verstrickung in die Welt und ihre Leiden und Leidenschaften und vielmehr ein Quell unbeschreiblichen er-

---

<sup>13</sup> Z.B. *Mahāyānasūtrālaṅkāra* IX.67 ff.

haben Glück. Das Nirvāṇa des Buddha ist also bei den Yogācāras so konzipiert, daß es Endgültigkeit und vollkommene Erlöstheit des "restlosen" Erlöschens nach dem Tode mit dem Glück und dem Heilswirken des Erlöschens zu Lebzeiten zu einer Einheit verbunden hat. Ein "nicht fixiertes Erlöschen" (*apraṭiṣṭhitam nirvāṇam*), in dem der Erlöste weder vom *samsāra* in Mitleidenschaft gezogen noch in einem jenseitigen Nirvāṇa verschwunden, sondern vollkommen erlöst und doch zugleich helfend in der Welt wirksam ist.

## B. Tathāgatagarbha-Richtung

Zu einem trotz wesentlicher Unterschiede ähnlichen Resultat führt auch, auf einem anderen Weg, der Ansatz der Tathāgatagarbha-Richtung. Als ein wichtiger Vorläufer kann eine Stelle aus dem *Tathāgatotpattisambhavanirdeśa* (etwa: "Darlegung über den Ursprung des Entstehens der Buddhas") gelten.<sup>14</sup> Dort heißt es, daß allen Lebewesen, unerkannt und gleichsam kondensiert wie ein bemaltes Tuch von kosmischen Ausmaßen, das man in ein Atom hineingepreßt hätte, das vollständige Buddha-Wissen seit jeher immer schon innewohnt, und daß diese Lebewesen lediglich von einem, der die Buddhaschaft bereits verwirklicht hat, darüber belehrt und dazu gebracht werden müssen, durch Praxis des Heilsweges ihre falschen Vorstellungen zu beseitigen und das in ihnen steckende Buddha-Wissen zu erkennen und zur Entfaltung zu bringen und so auch für die übrigen Wesen nutzbar zu machen.

Auch in dem Text, der vermutlich den Begriff *tathāgatagarbha* eingeführt hat, dem *Tathāgatagarbhasūtra*, findet sich gelegentlich noch diese Vorstellung vom in den Lebewesen immer schon vorhandene Buddha-Wissen (1. u. 9. Gleichnis). Häufiger aber spricht dieser Text davon, daß in allen Lebewesen, sogar in den Tieren, immer schon der Körper oder das Wesen des (oder vielleicht besser: eines) Tathāgata oder Buddha, oder einfach ein Buddha, vorhanden ist, wenngleich verhüllt von Unwissen und Leidenschaften und daher von den Lebewesen selbst nicht bemerkt. Und diesen Gedanken prägt der Text in die Formel: "Alle Lebewesen sind *tathāgatagarbha*", d. h. tragen den bzw. einen Tathāgata, einen Buddha, wie einen Embryo in sich.

Damit ist sichergestellt, daß alle Lebewesen zur Buddhaschaft befähigt sind und deshalb auch alle dem Mahāyāna folgen und den Bodhisattva-Weg beschreiten sollten, und dies ist gewiß auch das Motiv, das hinter der Lehre vom *tathāgatagarbha* steht. Die diese Lehre vertretenden Texte stehen (wie noch deutlicher werden wird) im Gegensatz zum Yogācāra in einer Tradition, nach der das Mahāyāna nicht nur der vorzüglichste, sondern letztlich der *einzig*e Heilsweg ist.

Die Aussage des *Tathāgatagarbhasūtra*, daß alle Lebewesen den bzw. einen Buddha wie einen *Embryo* in sich tragen, könnte den Eindruck erwecken, daß die Buddhaschaft bei ihnen in einer noch *unausgebildeten*, keimhaften Form, als bloße *Anlage*, vorhanden ist. Auch einige weitere Stellen des Textes weisen in diese Richtung. An anderen hingegen hat man den Eindruck, als sei eher an eine bereits voll ausgebildete und lediglich von den Hüllen der Befleckungen verborgene Buddhaschaft gedacht, mit, wie es einmal (5. Gleichnis) explizit heißt, allen dem Buddha eigentümlichen Vorzügen und Kräften ausgestattet, und manche Stellen suggerieren geradezu die Vision einer konkreten Buddha-Gestalt im Inneren der Lebewesen. Dies ist in der Tat ein Punkt, über den spätere Exegeten verschiedener Meinung sind.

---

<sup>14</sup> Zit. *Ratnagotravibhāga* S. 22-24.

Im *Ratnagoṭravibhāga* (26,1ff; 70,16ff) erfährt der Ausdruck *tathāgatagarbha* eine dreifache Deutung:

1. Alle Lebewesen sind Embryos *des* Tathāgata, insofern sie vom *dharmakāya*, dem aktuell von allen Verunreinigungen gereinigten eigentlichen Wesen der aktuellen Tathāgatas (d. h. der schon aktuell zu Buddhas Gewordenen) umhüllt sind;
2. alle Lebewesen tragen den Tathāgata bzw. die Tathāgatas wie einen Embryo in sich, insofern die wahre Wirklichkeit (*tathatā*) in ihnen von der der Tathāgatas nicht verschieden ist; der *tathāgatagarbha* in den Lebewesen unterscheidet sich vom *dharmakāya* der Tathāgatas nur dadurch, daß er im Gegensatz zu diesem noch von den Hüllen der Leidenschaften umschlossen und äußerlich verunreinigt ist.
3. alle Lebewesen tragen einen Tathāgata insofern in sich, als sie die *Anlage* zur Buddhahschaft besitzen.

Auch hier bleibt offen, ob diese Anlage *entwickelt* oder nur von den sie verhüllenden äußerlichen Verunreinigungen *gereinigt* werden muß. Der systematische Zusammenhang im *Ratnagoṭravibhāga* spricht aber ziemlich eindeutig dafür, daß der *tathāgatagarbha* in den Lebewesen bereits alle Vorzüge und Eigenschaften eines Buddha besitzt und daß diese lediglich unter den Hüllen der Leidenschaften verborgen und daher unwirksam sind. Der Text bezeichnet sie nämlich als *unabtrennbar* von der wahren Wirklichkeit, die den *tathāgatagarbha* ebenso konstituiert wie den *dharmakāya*, das eigentliche Sein, des Buddha; sie sind ebenso *unverursacht* (*asaṃskṛta*) wie die wahre Wirklichkeit selbst.

Die Vorzüge gehören also zum Wesen der wahren Wirklichkeit, während die diese bei den unerlösten Lebewesen verhüllenden Verunreinigungen, wie gesagt, ihr äußerlich sind. In diesem Sinne verwenden die Tathāgatagarbha-Texte<sup>15</sup> den Begriff der Leerheit (*śūnyatā*) nur in dem Sinne, daß der *tathāgatagarbha* leer von diesen Verunreinigungen ist (weil diese nicht zu seinem Wesen gehören), nicht hingegen von den zahllosen Vorzügen (weil diese ihm wesenhaft zukommen). Das unverursachte Wesen der wahren Wirklichkeit und ihr Ausgestattetsein mit zahllosen wesenhaften Vorzügen erlaubt es dieser Richtung ferner, ihr die Prädikate zuzuerkennen, die allen Gegebenheiten des Saṃsāra abgesprochen werden müssen: rein, beständig, freudvoll und sogar "Selbst" (*ātman*). Ausdrücklich werden diese Prädikate zwar im *Ratnagoṭravibhāga*<sup>16</sup> nur vom *dharmakāya* des Buddha, also von der wahren Wirklichkeit, insofern sie von den akzidentellen Verunreinigungen auch aktuell befreit ist, ausgesagt, aber da diese ist ihrem *Wesen* nach vom *tathāgatagarbha* nicht verschieden ist, müssen sie *dem Wesen nach* letztlich auch diesem zukommen.

Weil die Vorzüge und "Eigenschaften" eines Buddha in der Tathāgatagarbha-Richtung unabtrennbar zum Wesen der wahren Wirklichkeit gehören, kann man diese nicht isoliert von diesen Vorzügen realisieren. M.a.W.: Weil die Wesenheit, zu der man sich läutern muß, um erlöst zu werden, wesenhaft mit jenen Vorzügen verschmolzen und deshalb ihrem Wesen nach Buddhaschaft ist, ist Nirvāṇa nur als Buddhaschaft möglich. Und weil die zum Wesen der wahren Wirklichkeit gehörenden Vorzüge wie diese selbst unverursacht und somit unwandelbar sind, können sie nicht in der Form willentlich gesteuerter, je nach Bedarf zielgerichtet entfalteter Aktivität wirken, sondern nur ständig und automatisch, in der Weise, daß sie beständig an alle Wesen ihre Heilswirkung ausstrahlen, wie die Sonne ihr Licht, ohne daß es dazu eines spezifischen Willensimpulses bedürfte.

---

<sup>15</sup> Z.B. *Ratnagoṭravibhāga* p. 76.

<sup>16</sup> *Ratnagoṭravibhāga* 30,4 ff.

Auch im Tathāgatagarbha-System sind also beim Buddha endgültige Erlöstheit und Wirken zum Heile der Welt zu einer Einheit verbunden, aber dergestalt, daß die Vorzüge, die den Buddha zu Lebzeiten charakterisierten, unlösbar mit der das endgültige Nirvāṇa konstituierenden unverursachten wahren Wirklichkeit *verschmolzen* worden sind. Im Yogācāra hingegen sind die Vorzüge des Buddha niemals abbrechende Ketten *verursacher* geistiger Faktoren, die zu der wahren Wirklichkeit *hinzuertzeugt* werden. Eben deshalb kann man hier auch als "normaler" Arhat die Erlösung erlangen, ohne Buddha werden zu müssen. Die Yogācāras gehen davon aus, daß die Lebewesen unterschiedliche Heilsanlagen (*gotra*) haben: manche tendieren zur Buddhaschaft, andere zur "Einzelbuddhaschaft" oder zum "Fahrzeug der Hörer", andere sind offen, und wieder andere schließlich haben überhaupt keine Heilsanlage, bleiben (aus Neigung offenbar) für immer im *samsāra*.

Eine eigenartige Entwicklung — die hier nur ganz knapp angedeutet werden kann — nimmt die *tathāgatagarbha*-Lehre (oder, wie es dort meist heißt, die Lehre von der Buddha-Natur) im ostasiatischen Buddhismus. Dort wird, in einigen Schulen, aus der Gleichsetzung der Buddha-Natur mit der wahren Wirklichkeit (*tathatā*), die das wahre Wesen aller Daseinsfaktoren (*dharmatā*) ist, die Konsequenz gezogen, daß sie folglich nicht nur in allen Lebewesen, sondern überall, also auch im sogenannten Unbelebten oder Empfindungslosen, vorhanden sein muß, wozu nach buddhistischer Auffassung auch die *Pflanzen* gehören. Damit ist allerdings noch nicht gesagt, daß auch das Empfindungslose, z. B. eine Pflanze, tatsächlich Buddha werden kann. In Japan haben einige Meister jedoch auch diesen Schritt vollzogen. Pflanzen und Landschaft sind dann (wie die Tiere) Gefährten des Menschen auf dem Wege zur Buddhaschaft.<sup>17</sup> Bei Ryōgen (912-985) etwa wird der Vegetationsprozeß der Pflanzen als *ihre* Form der Buddhawerdung aufgefaßt: Aufsprossen, Gedeihen, Welken und Absterben entsprechen respektive dem Entschluß zum Erwachen, der spirituellen Praxis, dem Erwachen selbst und dem Eingehen ins Nirvāṇa. Unter dem Einfluß der tantrischen Lehre, wonach die ganze Welt der Körper des Buddha Vairocana ist, werden Pflanzen und Landschaft sogar manchmal als immer schon die Buddhaschaft erreicht habend aufgefaßt. So bei Chūjin (1065-1138), der erklärt, daß die Pflanzen in ihrer natürlichen Beschaffenheit, so wie sie sind: mit Wurzeln, Stengeln, Zweigen und Blättern, immer schon Buddha sind.<sup>18</sup> Indem sie, so wie sie sind, im Einklang mit ihrer eigenen Vergänglichkeit und damit mit dem Wesen der Dinge stehen, können sie dem Menschen, der diesen Einklang verloren hat, Lehrmeister sein und somit auch als Buddhas, d. h. heilsvermittelnd, wirken.

## Literatur:

- BRIAN EDWARD BROWN, *The Buddha Nature: A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*. Delhi 1991.
- ERICH FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus*. 4. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag 1994, S. 255-407; **weitere Literatur** ebendort S. 414 ff. und 422 ff.
- HIDENORI S. SAKUMA, *Die Āśrayaparivṛtti\** in der Yogācārabhāṃī. Stuttgart 1990. \*d.h. d. Erlösungsvorgang
- L. SCHMITHAUSEN, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmi*. Wien 1969.

---

<sup>17</sup> A. Omine, *Probing the Japanese Experience of Nature*, in: *Chanoyu Quaterly* 51/1987, 7.

<sup>18</sup> L. Schmithausen, *Buddhism and Nature*, Tokyo 1991, S. 23.

- L. SCHMITHAUSEN, Versenkungspraxis und erlösende Erfahrung in der Śrāvakabhūmi. In: G. OBERHAMMER (Hrsg.), Epiphanie des Heils. Wien 1982, 59-85.
- L. SCHMITHAUSEN, Ālayavijñāna: s. Anm. 4.
- DAVID SEYFORT RUEGG, La théorie du tathāgatarbha et du gotra. Paris 1969 (dazu meine Besprechung in Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 17/1973, 123 ff.).
- DAVID SEYFORT RUEGG, Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective. London 1989 (bes. Kapitel I).
- JIKIDO TAKASAKI, A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra), Being a Treatise on the Tathāgatarbha Theory of Mahāyāna Buddhism. Rom: Is.M.E.O. 1966 (dazu auch meinen Aufsatz in Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 15/1971, S. 123 ff.).