

KONZEPT UND REALITÄT

IM FRÜHBUDDHISTISCHEN GEGANKENGUT

BHIKKHU ÑĀṆANANDA

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dhamma-Dana-Projekt der BGM
Nur zur freien Verteilung

"Konzept und Realität im frühbuddhistischen Gedankengut"
von Bhikkhu Ñāṇananda

Englischer Originaltitel:
"Concept and Reality in Early Buddhist Thought"
Erschienen bei der Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka
Ins Deutsche übersetzt von Paññādhamma Bhikkhu und Andreas Hubig.

© Buddhistische Gesellschaft München e.V., 2009
alle Rechte vorbehalten

Herausgeberin & Verlag: Buddhistische Gesellschaft München e.V.
Kontakt/Bestellungen: bgm@buddhismus-muenchen.de

Druck: digital business and printing GmbH, Berlin

Vorwort

Die Analyse der Natur von Konzepten stellt eine wichtige Facette innerhalb der buddhistischen *Anattā*-Lehre dar. Der Buddhismus führt die Idee einer Seele auf einen fundamentalen Irrtum im Verständnis der Erfahrungsstatsachen zurück. Dieses Nichtwissen (*avijjā*) spiegelt sich in einem großen Ausmaß in den Worten und Konzepten weltlicher Ausdrucksweisen wider. Der Mensch, der sich ihrer Beschränkungen nicht bewusst ist, neigt im Allgemeinen dazu, dogmatisch an ihnen zu hängen, was in seinem intellektuellen und emotionalen Leben zu vielen Komplikationen führt. Daher gilt im Buddhismus das Verständnis der Natur von Konzepten als einleitender Schritt im spirituellen Streben. Die Lehren des Buddha über diesen besonderen Aspekt unserer phänomenalen Existenz können am besten mit der Hilfe der zwei Schlüsselbegriffe ‘*papañca*’ und ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ eingeschätzt werden, deren Auswertung das Ziel dieser Arbeit ist.

‘*Papañca*’ und ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ umfassen das Bild des Konzepts in seinen dynamischen und statischen Aspekten, das die psycho-ethischen Grundlagen von Konzeptualisation mit den symbolischen Überbauten von Sprache und Logik verbindet. Die Mängel, die dem subjektiven Aspekt des Konzepts innewohnen, werden dabei mit der Zerbrechlichkeit, die seinen objektiven Aspekt charakterisiert, kausal in Verbindung gebracht. Somit bleibt der Buddhismus bei seiner Analyse des Konzepts nicht auf der linguistischen oder logischen Stufe stehen, sondern taucht tiefer zu seiner psychologischen Antriebsfeder. Dies gibt uns die Gelegenheit, einige grundlegende Lehrsätze des Buddhismus, die wir hier entsprechend nutzbar gemacht haben, im Licht von ‘*papañca*’ und ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ neu einzuschätzen.

So handelt es sich bei ‘*papañca*’ und ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ um zwei kontroverse Begriffe der buddhistischen Philosophie. Die Tradition der Kommentare und die Aussagen von modernen Gelehrten bieten uns eine Anzahl von Interpretationen, die sich eher widersprechen als ergänzen. Aus diesem Grunde haben wir eine Neueinschätzung des gesamten Problems versucht, und die sich daraus ergebenden Schlussfolgerungen standen nicht immer im Einklang mit der traditionellen Lehrauffassung oder anderen anerkannten Interpretationen. Der Leser sollte daher Vorsicht walten zu lassen und sich ein eigenes Urteil bilden.

Das Neue an unseren Interpretationen könnte allerdings zu zwei Arten von extremen Reaktionen führen: Einerseits könnte die hier unternommene kritische Analyse von Punkten der buddhistischen Lehre eine völlige Ablehnung hervorrufen; andererseits könnte es gegenüber den Kommentaren ein unbegründetes Misstrauen hervorrufen, was schließlich zu ihrer allgemeinen Ablehnung führen kann. Diese Arbeit hätte jedoch ihr Ziel verfehlt, wenn deren kritische Prüfung einiger Mängel in der Kommentarliteratur uns vergessen ließe, welchen großartigen Beitrag die Kommentare als Ganzes für das Verständnis des Dhamma geleistet haben.

Der ursprüngliche Essay, der den Kern der vorliegenden Arbeit bildet, wurde vor einigen Jahren geschrieben, als ich noch an der Universität von Ceylon, Peradeniya, lehrte. Als ich dem Orden beitrug, war es noch unveröffentlicht, und es wäre auch so geblieben, hätte sich nicht der Ehrwürdige NYĀNAPONĪKA MAHĀTHERA für die Veröffentlichung dieser Arbeit eingesetzt. Während der Vorbereitungen zur Veröffentlichung des Manuskriptes ist der Umfang des Essays beträchtlich erweitert worden, so dass noch neues Material aufgenommen werden konnte. So wuchs es zu seiner jetzigen Größe an. In die-

ser Form präsentiere ich dieses Werk all meinen Lehrern
als bescheidenes Zeichen meiner Dankbarkeit.

Bhikkhu Ñāṇananda

*Island Hermitage.
Dodanduwa, Ceylon.
Juli, 1969.*

Liste der Abkürzungen

Pāli-Texte (die Nummerierung bezieht sich auf die Ausgaben der PTS)

- D. N. - *Dīgha Nikāya*
- M. N. - *Majjhima Nikāya*
- S. N. - *Saṃyutta Nikāya*
- A. N. - *Anguttara Nikāya*
- Dhp. - *Dhammapada*
- Sn. - *Sutta Nipāta*
- Itiv. - *Itivuttaka*
- Ud. - *Udāna*
- Thag. - *Theragāthā*
- Thig. - *Therīgāthā*
- Nid. - *Niddesa*
- Paṭis. - *Paṭisambhidāmagga*
- Netti. - *Nettipakaraṇa*
- Milp. - *Milindapañha*
- Vism. - *Visuddhi Magga*
- Kvu. - *Kathāvatthu*
- Pug P. - *Puggala Paññatti*
- Vin. - *Vinaya*
- D. A. - Kommentar zum *Dīgha Nikāya*
(*Sumaṅgalavilāsinī*)
- M. A. - Kommentar zum *Majjhima Nikāya*
(*Papañcasūdanī*)
- S. A. - Kommentar zum *Saṃyutta Nikāya*
(*Sāratthappakāsinī*)
- A. A. - Kommentar zum *Aṅguttara Nikāya*
(*Manorathapurāṇī*)
- Ud. A. - Kommentar zum *Udāna* (*Paramatthadīpanī*)
- Thag. A. - Kommentar zum *Theragāthā*
(*Paramatthadīpanī*)
- Smp. - *Samantapāsādikā* (Kommentar des Vinaya)
- Vbh. A. - Kommentar des *Vibhaṅga* (*Sammohavinodanī*)

Übersetzungen

Übersetzungen der Pāli Text Society (PTS)
(‘Pāli Text Society Translation Series’ – ‘Sacred Books of the
Buddhists’, SBB)

- D. B. - Dialogues of the Buddha (SBB)
M. L. S. - Middle Length Sayings (PTS Tr.)
K. S. - Kindred Sayings (PTS Tr.)
G. S. - Gradual Sayings (PTS Tr.)
Bk. of D. - Book of Discipline (SBB)
W.C.E.B. - Woven Cadences of Early Buddhists (SBB)
P. E. B. - Psalms of the Early Buddhists (PTS Tr.)
M. A. P. C. - Minor Anthologies of the Pali Canon
(SBB II)

Sanskrit und buddhistische Texte aus dem Sanskrit

- Brh. *Brhadāraṇyaka Upaniṣad*
Māṇḍ *Māṇḍukya Upaniṣad*
M. K. *Mādhyamika Kārikā*
L. S. *Laṅkāvatāra Sūtra*

Vom Übersetzer verwendete Textsammlungen

[M.] (1) The Middle Length Discourses of the Buddha – A Translation of the *Majjhima Nikāya*. Translated by BHIKKHU ÑĀṆAMOLI and BHIKKHU BODHI. 1995, Wisdom; (2) Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung *Majjhima Nikāya*. Neuübersetzung von KAY ZUMWINKEL. 3 Bde. Jhāna-Verlag. 2001, Uttenbühl.

[D.] The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the *Dīgha Nikāya* by MAURICE O'CONNELL WALSH. 1995, Wisdom.

[A.] Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung *Aṅguttara Nikāya* (5 Bde.) Übersetzt von NYĀNATILOKA MAHĀTHERA und NYĀNAPONIKA MAHĀTHERA. 1993, Braunschweig.

[S.] (1) *Samyutta Nikāya* – The Connected Discourses of the Buddha, Translated by Ven. BHIKKHU BODHI, Wisdom, 2000; (2) *Samyutta Nikāya* – Die Reden des Buddha – Gruppierte Sammlung. Aus dem Pālikanon übersetzt von WILLHELM GEIGER, NYĀNAPONIKA MAHĀTHERA und HELLMUTH HECKER, Stambach, 2003.

[It.] *Itivuttakam* – Sammlungen der Aphorismen aus dem Pālikanon. Neu übersetzt von HELLMUTH HECKER, BGH 1994.

[Ud.] Die Sammlung *Udāna* (Verse zum Aufatmen) Übersetzt von FRITZ SCHÄFER, 1. Aufl., Stambach.

[Sn.] (1) *Sutta Nipāta* – Frühbuddhistische Lehrdichtungen. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von NYĀNAPONIKA MAHĀTHERA, 3. Aufl., 1996, Stambach; (2) *The Sutta-Nipāta* Translated by H. SADDHATISSA, 1987, Curzon Press, London.

Inhaltsverzeichnis

I. Papañca und papañca-saññā-saṅkhā.....	10
I. 1 Papañca - ein Schlüsselbegriff in der Terminologie der Lehrreden	10
I. 2 Papañca und Sinneswahrnehmung	12
I. 3 Drei Arten des Wucherns von Gedanken und Konzepten	22
I. 4 In den Fesseln von Konzepten	28
I. 5 Wie das Wuchern von Gedanken und Konzepten zum Stillstand gebracht wird.....	41
I. 6 Die relative Gültigkeit und der pragmatische Wert von Konzepten.....	58
I. 7 Papañca und die Lehre vom Bedingten Entstehen (Paṭicca-Samuppāda).....	107
I. 8 Das Verweilen in Leerheit	125
I. 9 Die Grenzen der Dialektik.....	128
I. 10 Der ‘Lotus’ und das ‘Feuer’	152
II. Interpretationen der Kommentare	165
III. Prapañca im Mahāyāna-Buddhismus	174
IV. Prapañca im Vedānta	179
V. Moderne Gelehrte und ihre Aussagen zu Papañca und Papañca-saññā-saṅkhā.....	191

I. Papañca und papañca-saññā-saṅkhā

I. 1 Papañca - ein Schlüsselbegriff in der Terminologie der Lehrreden

Der Ausdruck ‘*papañca*’, wie er im *Pāli*-Kanon vorkommt, hat bei Interpretationen beträchtliche Schwierigkeiten bereitet. Definitonsversuche der Kommentatoren und von zeitgenössischen Gelehrten haben zu abweichenden Schlussfolgerungen geführt. Es ist jedoch allgemein anerkannt, dass die Bestimmung seiner Bedeutung für das richtige Verständnis der Philosophie des frühen Buddhismus grundlegend ist.

Im *Pāli*-Kanon erscheint der Begriff in einer Vielzahl von Formen und Verbindungen, manchmal als Verb oder als Derivat eines Verbs (*papañceti*, *papañcayantā*, *papañcita*) und manchmal als Teil eines Kompositums (*papañca-saññā*, *papañca-saṅkhā*, *papañca-saññā-saṅkhā*, *papañca-saññā-saṅkhā-samudācarāṇa-paññatti*, *papañca-saṅkhā-pahāna*, *papañca-vūpasama*, *papañca-nirodha*, *chinnapapañca*, *papañcārāma*, *papañcarati*). Auch sein Gegenteil kann manchmal sogar im gleichen Kontexten gefunden werden (*nippapañca*, *nippapañcapada*, *nippapañcapatha*, *nippapañcārāma*, *nippapañcarati*, *appapañcam*). Diese Vielzahl von Verwendungsarten erleichtert einerseits unsere Suche nach einer Definition, andererseits sind wir gezwungen, die Gültigkeit unserer eigenen Definition, einer strengen Prüfung zu unterziehen.

Wenn wir die verschiedenen Zusammenhänge, in denen auf ‘*papañca*’ Bezug genommen wird, zusammentragen, bemerken wir zuerst die herausragende Stellung, die es vielerorts genießt. Wenn in den Lehrreden eine Liste von Begriffen aufgestellt wird, die sich auf ein allgemei-

nes Thema beziehen, findet man den wichtigsten Begriff oft an erster oder an letzter Stelle. Tatsächlich wird nun der Begriff ‘*papañca*’ in sieben solcher Zusammenhänge an der letzten Stelle aufgeführt.¹

Wenn die Logik der Anordnung allein nicht ausreicht, dann kann eine tiefere Analyse der Kontexte einen stichhaltigen Beweis für die fundamentale Bedeutung von ‘*papañca*’ liefern. Die Lehrreden *Sakkapañha-*, *Madhupiṇḍika-*, *Cūḷasihanāda-* und *Kalahavivāda-Sutta* (Sn. IV 11) z. B. führen den mannigfaltigen Konflikt sowohl innerhalb des Individuums als auch in der Gesellschaft auf die Frage von ‘*papañca*’ zurück. Es ist ebenfalls bezeichnend, dass in A. N. IV 229 der Buddha selbst einen zusätzlichen achten ‘Gedanken eines großen Mannes’ (*‘mahāpurisavitakka’*) zu Anuruddhas siebentem Gedanken hinzufügt, und dieser achte Gedanke betrifft ‘*papañca*’:

„Gut so, gut so, Anuruddha, gut hast du die sieben Gedanken eines großen Mannes erwogen. Nämlich: ‚Für den, der wenig will, ist diese Lehre, diese Lehre ist nicht für den, der viel will; für den Zufriedenen ist diese Lehre, nicht für den Unzufriedenen; für den in Abgeschiedenheit Lebenden ist diese Lehre, nicht für den, der sich an der Gesellschaft erfreut; für den Willensstarken ist diese Lehre, nicht für den Nachlässigen; für den Achtsamen ist diese Lehre, nicht für den Unachtsamen; für den Beherrschten ist diese Lehre, nicht für den Unbeherrschten; für den Weisen ist diese Lehre, nicht für den Unweisen’. So magst du denn, Anuruddha, auch noch diesen achten Gedanken eines großen Mannes erwägen: ‚Für den, der Lust und Freude

¹ Sakkapañha Sutta (D. N. II 266 ff [D. 21]); Madhupiṇḍika Sutta (M. N. I 109 ff [M. 18]), Cūḷasihanāda Sutta (M. N. 65 ff [M. 11]), Kalahavivāda Sutta (Sn. 168 ff [IV *Aṭṭhaka-vagga* 11]), A. III 293, A. IV 229 [A. VIII 30] und Ud. 77.

an ‘*nippapañca*’ hat ist diese Lehre, nicht für den, der Lust und Freude an ‘*papañca*’² hat. (*nippapañcārā-massāyaṃ dhammo nippapañcaratino nāyaṃ dhammo papañcārāmassa papañcaratino*).“

(G. S. IV 155 [A. VIII 30])

Die oben genannte Serie von acht ‘*mahāpurisavitakka*’ scheint im Hinblick auf die Bedeutung einer ansteigenden Rangordnung zu folgen. Diese Tatsache liefert zusammen mit der Bezugnahme auf ‘*papañca*’ in den abschließenden Versen der Lehrrede einen sicheren Hinweis für den hohen Grad der Bedeutung, die mit diesem speziellen Begriff verbunden ist. Daher muss nun die Natur seiner Bedeutung bestimmt werden.

I. 2 Papañca und Sinneswahrnehmung

Die Zusammenhänge, in denen der Begriff vorkommt, sind im Allgemeinen von psychologischer Bedeutung. Das *Madhupiṇḍika Sutta* (M. 18) deutet auf die Tatsache hin, dass ‘*papañca*’ wesentlich mit dem Prozess der Sinneswahrnehmung verbunden ist, und dies geschieht auch im *Kalahavivāda Sutta* (Sn. IV 11). Dort wird nachdrücklich darauf hingewiesen, dass ‘*papañca-saṅkhā*’ ihren Ursprung in der Sinneswahrnehmung hat (*saññā-nidānā hi papañca-saṅkhā*). Die folgende Formel bezüglich der Sinneswahrnehmung, die wir im *Madhupiṇḍika Sutta* finden, mag als ‘*locus classicus*’ angesehen werden, denn sie bietet uns eine klare Einsicht in das Problem von ‘*papañca*’.

² Vorsichtshalber lassen wir das Wort unübersetzt. Obwohl wir zu einem Großteil von den Übersetzungen der PTS abhängig sind, sind wir nicht in der Lage, immer wörtlich zu zitieren. Trotz Abänderungen werden wir, zur Erleichterung für den Leser, Verweise zu Standardübersetzungen geben.

*Cakkhuñcāvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhu-
viññānaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā,
yaṃ vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi,
yaṃ vitakketi, taṃ papañceti, yaṃ papañceti tatonidā-
naṃ purisaṃ papañcasaññāsāṅkhā samudācaranti
atītānāgata-paccuppannesu cakkhuvīññeyyesu rūpesu.
Sotañcāvuso paṭicca sadde ca ... ghānañcāvuso paṭicca
gandhe ca ... jivhañcāvuso paṭicca rase ca ... kāyañcāvuso
paṭicca phoṭṭhabbe ca ... manañcāvuso paṭicca dhamme
ca ... manovīññeyyesu dhammesu.*

(M. N. I 111 ff)

„Brüder, durch das Auge und die Formen bedingt ent-
steht Sehbewusstsein; das Zusammenkommen der drei
ist Berührung; durch Berührung bedingt entsteht Ge-
fühl; was man fühlt, das nimmt man wahr; was man
wahrnimmt, darüber denkt man nach; worüber man
nachdenkt, das macht man zu ‘papañca’ (papañceti);
was man zu ‘papañca’ macht, führt dazu, dass man
durch ‘papañca-saññā-sāṅkhā’ in Bezug auf durch das
Auge wahrnehmbare Formen, die sich auf Vergange-
nes, Künftiges und Gegenwärtiges beziehen, überwäl-
tigt wird. Und, Brüder, durch das Ohr und die Töne
bedingt entsteht Hörbewusstsein ... durch die Nase
und die Gerüche bedingt entsteht Riechbewusstsein ...
durch die Zunge und die Geschmäcke bedingt entsteht
Schmeckbewusstsein ... durch den Körper und die
Tastobjekte entsteht Tastbewusstsein ... durch den
Geist und die Geistobjekte bedingt entsteht Denkbe-
wusstsein ... die sich auf Vergangenes, Künftiges und
Gegenwärtiges beziehen, überwältigt wird.“

[M. 18, 16]

Diese Stelle zeigt an, dass ‘papañca’ auf der letzten Stufe
im Prozess der Sinneserkenntnis steht. Der Begriff betrifft

sicherlich den gröbereren, konzeptuellen Aspekt des Prozesses, da er eine Folge von ‘*vitakka*’ (Nachdenken) ist und Sprache voraussetzt.³ Daher sollten wir bestimmen, wie sich ‘*papañca*’ von ‘*vitakka*’ unterscheidet – oder besser, eine Weiterentwicklung des letzteren darstellt. Die Etymologie des Wortes wird uns bei diesem Punkt helfen. Es stammt von *pra* + $\sqrt{pañc}$ und vermittelt Bedeutungen wie ‘Wuchern’, ‘Expansion’, ‘Zerstreuung’ und ‘Vielfalt’. Die Tendenz zum Wuchern, zur Ausbreitung und Vervielfältigung im Bereich der Konzepte kann durch jeden dieser Begriffe beschrieben werden. Dies ist wahrscheinlich die primäre Bedeutung von ‘*papañca*’.⁴

Während nun ‘*vitakka*’ das Einsetzen des Denkens oder das beginnende Benutzen von Gedanken bezeichnet, wird sich ‘*papañca*’ auf das darauf folgende Wuchern oder Expandieren von Vorstellungen beziehen. Man könnte aber einwenden, dass das Wort ‘*vicāra*’, das man so oft in den Lehrreden findet, diesen Bedeutungsinhalt ausführlich abdeckt. Daher ist es notwendig, auch zwischen ‘*vicāra*’ und ‘*papañca*’ zu unterscheiden. Obwohl ‘*vicāra*’ den diskursiven Aspekt des Intellekts bezeichnet, hat es die feinere Bedeutung von ‘Untersuchung’ und

³ „*Pubbe kho āvuso Visākha, vitakketvā vicāretva pacchā vācaṃ bhindati, tasmā vitakkavicārā vacīsañkhārā.*“ Cūla Vedalla Sutta, M. N. I 301. „Nachdem man zunächst nachgedacht und überlegt hat, äußert man sich anschließend sprachlich – daher sind Nachdenken und Überlegen sprachliche Gestaltungen.“ M. L. S. I. 363. [M. 44]

⁴ Vgl. (I) ‘*Vipañcitaññū*’ in A. N. II 135 (II) ‘*Katamo ca puggalo vipañcitaññū? Yassa puggalassa sañkhittena bhāsitassa vitthārena atthe vibhajiyamāne dhammā bhisamayo hoti. Ayaṃ vuccati puggalo vipañcitaññū.*’ - Pug P. 41. = „Welche Art von Person lernt durch Darstellung? Die Person, die Verständnis von der Lehre erlangt, wenn die Bedeutung dessen, was kurz geäußert wurde, im Detail analysiert wird.“ (III) *Vipañcayati, vipañcanā, vipañcitaññū* – Netti. 9.

‘Überlegung’.⁵ Es folgt treu dem Kielwasser von ‘*vitakka*’ und versucht ‘*vitakka*’ aufrecht zu erhalten. Aus diesem Grund taucht ‘*vicāra*’ selten allein, sondern oft mit ‘*vitakka*’ verbunden, als ‘*vitakka-vicāra*’ auf. ‘*Papañca*’ andererseits ist ein umfassenderer Begriff, der die Tendenz der Einbildungskraft des in Meditation ungeübten Menschen beschreibt, sich vom ursprünglichen Objekt loszureißen und sich zu verselbstständigen. Wenn ‘*vicāra*’ zumindest relativ den Kosmos des geistigen Bereiches bezeichnet, dann scheint ‘*papañca*’ dagegen Chaos zu bedeuten. Dies schließt jedoch die Möglichkeit nicht aus, dass das, was als ‘*vicāra*’ angesehen wird, sich als ‘*papañca*’ herausstellen könnte, wenn man es von einem höheren Standpunkt aus betrachtet. Auf jeden Fall stellt man sich das ‘Wuchern’ oder ‘Ausbreiten’ des Denkens, im Sinne von ‘*papañca*’ als etwas vor, das dazu neigt, die wahren Sachverhalte insofern zu verschleiern, als eine ungerechtfertigte Abweichung, die zwanghafte Formen annehmen kann. Diese spezielle Nuance in der Bedeutung des Begriffes wird offensichtlich, wenn das Wort ‘*papañca*’ gebraucht wird, um Wortreichtum und Weiterschweifigkeit zu bezeichnen. In der Tat ist es vermutlich dieser letztere Sinn, den man im gewöhnlichen Gebrauch findet und der mit seiner Übertragung von der sprachlichen auf die geistige Ebene eine philosophische Dimension angenommen hat. Wie wir bereits erwähnt haben, setzt konzeptionelle Aktivität Sprache voraus, so dass das Denken selbst als subvokale Sprache angesehen werden kann. Die obige Sinnübertragung ist daher recht passend. Diese vorläufige Definition von ‘*papañca*’ liefert den Schlüssel für den zweiten interessanten Begriff, der Gegenstand dieser Arbeit ist: ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’. In

⁵ Für eine detaillierte Definition von *vitakka* und *vicāra*, siehe Paṭhavikāsiṇa Niddesa, Vism. I 142 – 3.

Hinblick auf das enge Verhältnis zwischen ‘*papañca*’ und dem linguistischen Medium scheint es, dass *saṅkhā* (*saṃ* + $\sqrt{khyā}$ – [be-] *nennen*) durch solche Ausdrücke wie ‘Konzept’, ‘Vermutung’, ‘Bezeichnung’ oder ‘linguistischen Konventionen’⁶ wiedergegeben werden kann. Daher kann ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ auch ‘Konzepte’, ‘Vermutungen’, ‘Bezeichnungen’ oder ‘linguistische Konventionen’ bedeuten, wobei all dies durch die begrifflich-konzeptuell ausufernde Tendenz des Geistes charakterisiert ist.

Mit diesen Definitionen ausgestattet, können wir jetzt die Formel der Sinneswahrnehmung aus dem *Madhupiṇḍika Sutta* im Detail untersuchen. Sie beginnt in einem förmlichen Ton, der an das Bedingte Entstehen (*paṭicca-samuppāda*) erinnert.

(I) „*Cakkhuñcāvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkuviññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassa paccayā vedanā ...*“ – „Durch das Auge, Brüder, und die Formen bedingt, entsteht Seh-Bewusstsein; das Zusammenkommen der drei ist Kontakt; mit dem Entstehen von Kontakt entsteht Gefühl ...“

Der förmliche Ton wird nur bis zu dem Punkt, der ‘*vedanā*’ betrifft, aufrechterhalten. Die Formel nimmt nun grammatikalisch eine Personalendung an, was eine absichtliche Tätigkeit suggeriert.

(II) „*Yaṃ vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti, taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi taṃ papañceti ...*“ – „Was man fühlt, das nimmt man wahr; was man wahrnimmt,

⁶ *‘Yaṃ hi bhikkhave rūpaṃ atītaṃ niruddhaṃ vipariṇataṃ ahoṣīti tassa saṅkhā, ahoṣīti tassa samaññā, ahoṣīti tassa paññatti ...’* (S. N. III 71) – „Was es da an materieller Form gibt, ihr Mönche, ist Vergangenheit, hat aufgehört, hat sich verändert, seine Benennung, seine Bezeichnung, seine Bestimmung ist: ‚ist gewesen“ [S. III 22, 62 (10)]

darüber denkt man nach; worüber man nachdenkt, das breitet man konzeptuell aus ...“

Die durch das Verb in der dritten Person implizierte absichtliche Tätigkeit stoppt offensichtlich bei *‘papañceti’*. Jetzt folgt die interessanteste Stufe im Wahrnehmungsprozess: Scheinbar ist es nicht länger ein bloßer, vom Zufall abhängiger Prozess oder eine absichtlich gelenkte Tätigkeit, sondern ein unaufhaltbares sich Unterwerfen unter eine objektive Ordnung der Dinge. Auf dieser letzten Stufe der Sinneswahrnehmung wird der, der bisher das Subjekt gewesen ist, zum unglückseligen Objekt.

(III) „...*Yaṃ papañceti tattonidānaṃ purisaṃ papañcasaññā-saṅkhā samudācaranti atītānāgatapaccuppannesu cakkhuvīññeyyesu rūpesu...*“ – „Wer begrifflich-konzeptuell ausufert, der wird infolge dessen von Konzepten, die von begrifflich-konzeptuellem Ausufern geprägt sind, und sich auf vergangene, zukünftige und gegenwärtige, mit dem Auge erfahrbare Formen beziehen, überwältigt.“

Wie in der Legende vom Zauberer, der aus den Knochen eines toten Tigers das Tier erneut zum Leben erweckte und von diesem gefressen wurde, überwältigen die Konzepte und sprachlichen Konventionen den Weltling, der sie im Geist entwickelt hat.⁷ Auf der letzten und entscheidenden Stufe der Sinneswahrnehmung haben die Konzepte sozusagen einen objektiven Charakter erhalten. Dieses Phänomen kommt hauptsächlich durch gewisse Eigenheiten zustande, die dem Medium der Sprache innewohnen. Als ein symbolisches Medium hat Sprache im Wesentlichen eine öffentliche Qualität an sich. Diese öffentliche

⁷ Eine etwas humorvolle Anekdote, die auf den teuflischen Charakter von *‘papañcasaññāsaṅkhā’* hinweist, taucht im Bhāgineyyasaṃgharakkhitattheravatthu des Dhammapadatṭhakathā auf.

Qualität hat eine Standardisierung – sowohl der Symbole (Wörter) als auch der Muster ihrer Zusammenstellung (Grammatik und Logik) – notwendig gemacht. Sie genießen daher einen gewissen Grad an Stabilität. Deshalb wurde der Buchstabe, die kleinste Einheit der Sprache, ‘*akṣara*’ (= beständig, dauerhaft) genannt, und Sprache selbst wurde von den alten indischen Philosophen mit ‘Gott’ und ‘Ewigkeit’ assoziiert. Nun kristallisieren die ungenauen Wahrnehmungen, die aufgrund der Begrenztheit des sensorischen Apparates bereits mit der Idee von Stabilität versetzt sind, sich im Bereich der Vorstellungen völlig in Konzepte aus. Substantiva, abstrakte Substantiva, Verben, Adverbien – kurz, das gesamte Repertoire der Sprache nimmt aufgrund seiner relativen Stabilität einen gewissen dinghaften Charakter an. Es ist wahrscheinlich dieses spezielle Phänomen, auf das in vielen wiederkehrenden Aussagen der Lehrreden angespielt wird ... *thāmasā parāmassa abhinivissa voharanti* (‘... beharrlich ergriffen habend und sich daran festhaltend, erklären sie ...’) und ‘*takkapariyāhata*’ (‘sozusagen am Amboss der Logik zurechtgeschmiedet’). Es wird im Zusammenhang mit dogmatischen Theorien zitiert, die selbst als ‘*diṭṭhijāla*’ (‘Netze von Ansichten’) bezeichnet werden. Die heimtückisch wuchernde Tendenz des Bewusstseins eines gewöhnlichen Weltmenschen webt für ihn ein labyrinthartiges Netzwerk aus Konzepten, welche die drei Zeitperioden (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) durch Prozesse des Wieder-Erkennens, der Retrospektion und Spekulation miteinander verbindet. Dieser Irrgarten mit seiner scheinbaren Objektivität erscheint dem gewöhnlichen Weltmenschen verlockend, überwältigt ihn und ergreift schließlich Besitz von ihm. Der Buddha hat die Gruppe des Bewusstseins mit dem Trick eines Zauberers

oder einer Illusion (*‘māyā’*)⁸ verglichen, und wir erinnern uns an das oben erwähnte Beispiel mit dem wiederauferstandenen Tiger.

Wir müssen an diesem Punkt gestehen, dass unsere Interpretation der *Madhupiṇḍika*-Formel hinsichtlich der Sinneswahrnehmung bis zum einem gewissen Maß von der abweicht, die von Buddhaghosa vorgebracht wurde. Neben der Wiedergabe von *‘papañca-saññā-saṅkhā’* als *‘papañca-koṭṭhāsā’* (*‘Teile von papañca’*), womit er ihre wichtige Verbindung zur Sprache ignoriert, zollt Buddhaghosa dem charakteristisch-syntaktischen Arrangement der Formel wenig Beachtung.⁹ Diese letzte Besonderheit

⁸ „*Phenaṇḍupamaṃ rūpaṃ - vedanā bubbulūpamā - Marīcikūpamā saññā - saṅkhārā kadalūpamā - Māyūpamañca viññāṇaṃ - dīpitādicabandhunā.*“ (S. N. III 142) – „Die Körperlichkeit ist vom Sonnensohn (der Buddha) mit einer Schaummasse verglichen worden, die Empfindungen mit einer [Wasser-]Blase, die Wahrnehmungen mit einer Fata Morgana, die Gestaltungen mit einer Bananenstaude und das Bewusstsein mit einer Illusion.“ [S. III 22, 99 (3)]

⁹ „*Cakkhuñcāvusoti ādisu ayamattho: Āvuso nissayabhāvena cakkhupapādañca ārammaṇabhāvena catusamuṭṭhānikarūpe ca paṭicca cakkhuvīññāṇaṃ nāma uppajjati. Tiṇṇaṃ saṅgati phasso ti tesaṃ tiṇṇaṃ saṅgatiyā phasso nāma uppajjati, taṃ phassaṃ paṭicca sahaṅgātādivasena phassapaccayā vedanā uppajjati; tāya vedanāya yaṃ ārammaṇaṃ vedeti tadeva saññā saññānāti; yaṃ saññā sanjānāti, tadeva ārammaṇaṃ vitakko vitakketi, yaṃ vitakko vitakketi tadeva-rammaṇaṃ papañco papañceti. Tato nidānanti etehi cakkhurūpadāhi kāraṇehi. Purisaṃ papañca-saññāsankhā samudācarantīti taṃ aparīññātākāraṇaṃ purisaṃ papañca-koṭṭhāsā abhibhavanti tassa pavattantīti attho.*“ (M. A. II 75)

„Dies ist die Bedeutung der mit *‘cakkhuñcāvuso’* beginnenden Stelle: ‚Brüder, aufgrund der sensiblen Oberfläche des Auges und der vier stofflichen Elemente als Objekt, entsteht Sehbewusstsein. *‘tiṇṇaṃ saṅgati phasso’*: das Zusammentreffen der drei ist Kontakt. Aufgrund dieses Kontaktes entsteht Gefühl, mit Kontakt als seine Bedingung auf dem Wege des gleichzeitigen Mit-Entstehens usw. Welches Objekt auch immer durch dieses Gefühl gefühlt wird, das nimmt ‚Wahrnehmung‘ wahr; was immer ‚Wahrnehmung‘ wahrnimmt, über eben dieses Objekt denkt ‚Nachdenken‘ nach; worüber ‚Nachdenken‘ nachdenkt, eben jenes Ob-

wird offensichtlich, wenn man die oben genannte Formel mit einer anderen vergleicht, die in der *Nidāna Saṃyutta* der Gruppierten Sammlung auftaucht.

*„Cakkhuñcāvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhu-
viññānaṃ tiṇṇaṃ saṅgati phasso phassapaccayā ve-
danā vedanāpaccayā taṇhā taṇhāpaccayā upādānaṃ
upādāna paccayā bhavo bhavapaccayā jāti, jātipaccayā
jarāmaṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā
sambhavanti, Ayaṃ lokassa samudayo’.*

(S. N. II 73)

„Brüder, bedingt durch das Auge und die Formen, entsteht Seh-Bewusstsein; das Zusammenkommen der drei ist Berührung, durch Berührung bedingt entsteht Gefühl, durch Gefühl Verlangen, durch Verlangen Anhaften, durch Anhaften Werden, durch Werden Geburt; und aufgrund von Geburt entstehen Alter und Tod, Kummer, Jammer, Schmerz und Verzweiflung. Dies ist die Entstehung der Welt.“

[S. II 12, 44 (4)]

In diesem Fall kann man sehen, dass die Formel des Wahrnehmungsprozesses in Richtung der stereotypen Formel vom Bedingten Entstehen (*paṭiccasamuppāda*) abzweigt. Hier soll also das Bedingte Entstehen veranschaulicht werden. Aus der Untersuchung des Kontextes stellen wir aber fest, dass die *Madhupiṇḍika*-Formel einen anderen Zweck verfolgt. Man muss anmerken, dass die hier in Frage kommende Formel tatsächlich ein Kommentar des Mahākaccāna auf die folgende kurze Darlegung des Buddha ist:

jekt verwandelt ‘*papañca*’ in *papañca*. *Tatonidānaṃ*: mit jenen Faktoren wie das Auge und die sichtbaren Objekte. *Purisaṃ papañcasaññāsankhā samudācarantīti*: Teile von *papañca* überwältigen den, der diese Tatsachen nicht kennt; d. h. sie existieren für ihn.”

Yatonidānaṃ bhikkhu purisaṃ papañcasaññāsankhā samudācaranti, ettha ce natthi abhinanditabbaṃ abhivaditabbaṃ ajjhosetabbaṃ esevanto rāgānusayānaṃ esevanto paṭighānusayānaṃ esevanto diṭṭhānusayānaṃ, esevanto vicikicchānusayānaṃ, esevanto mānānusayānaṃ, esevanto bhavarāgānusayānaṃ esevanto avijjānusayānaṃ esevanto daṇḍādāna - satthādāna - kalaha - viggaha - vivāda - tuvantuva - pesuñña - musāvādānaṃ, etthete pāpakā akusalā dhammā aparisesā nirujjhantīti.'

(M. N. I 109)

„Mönch, wenn man sich an dem, was einem zum Opfer von Konzepten macht, die durch die ausufernde Tendenz [des Geistes] charakterisiert sind, weder erfreut, noch dies billigt, noch daran anhaftet, dann ist genau dies das Ende der Neigungen zum Anhaften, das Ende von Ansichten, Stolz, Unwissenheit und Daseinsgier. Genau dies bedeutet das Ende vom Ergreifen des Stockes, der Waffen, des Streitens, des Anklagens, der Verleumdung und des Lügens. Eben hier werden diese unheilsamen Zustände restlos aufgehoben.“

[M. 18]

Als er von den Mönchen, die von dieser kurzen Darlegung überrascht waren, befragt wird, antwortet Mahākaccāna mit einem detaillierten Kommentar. Dabei lenkt er ganz bewusst die Aufmerksamkeit der Mönche auf das Wort ‘yatonidānaṃ’ (‘wodurch’). So beginnt der abschließende Teil der Sinneswahrnehmungs-Formel mit dem entsprechenden ‘tatonidānaṃ’ (‘dadurch’). Die Formel dient daher unter anderem dem Versuch zu illustrieren, wie (wörtl. ‘aufgrund von was’) es diesem ‘papañca-saññā-saṅkhā’ gelingt, den [Geist des] gewöhnlichen Weltmenschen zu überwältigen. So sind unsere Schluss-

folgerungen, die auf der Syntax der Formel beruhen, gerechtfertigt. Wir können noch hinzufügen, dass diese Lehrrede, die aufgrund ihres immensen Bedeutungsreichtums vom Buddha selbst so trefflich mit *‘Madhupinḍika’* (‘Honigkuchen’) betitelt wurde, trotz den Kommentatoren bis heute ihre Anziehungskraft nicht verloren hat.¹⁰

I. 3 Drei Arten des Wucherns von Gedanken und Konzepten

Um die tieferen psychologischen Triebfedern von *‘papañca’* zu lokalisieren, müssen wir unsere Aufmerksamkeit der oben zitierten kurzen Rede des Buddha zuwenden. Dort, so heißt es, ist man von allen Neigungen zu unheilvollen Geisteszuständen befreit, wenn man an dem, was zur Unterwerfung unter *‘papañca-saññā-sankhā’* führt, kein Gefallen fände, es nicht billigte und nicht daran anhaftete. Wie wir bereits angedeutet haben, bezieht sich *‘yatonidānaṃ’*, das mit *‘tatonidānaṃ’* in Beziehung steht, zweifellos auf den ersten Teil der Formel, die den Prozess der Sinneswahrnehmung beschreibt. An diesem Prozess der Sinneswahrnehmung, der die fünf Daseinsgruppen aus kognitiver Sicht als Ganzheit in sich begreift, sollte man weder Gefallen finden, noch ihn billigen oder daran

¹⁰ Nach diesen Worten sagte der ehrwürdige Ānanda zum Erhabenen: „Ehrwürdiger, so wie ein Mann, der von Hunger und Schwäche erschöpft auf einen Honigkuchen stößt, beim Verzehr desselben einen süßen köstlichen Geschmack vorfände; genau so, Ehrwürdiger, würde jeder im Herzen fähige Mönch beim weisen Untersuchen der Bedeutung dieser Lehrrede über den Dhamma innere Befriedigung und Zuversicht im Herzen finden. Ehrwürdiger, wie lautet der Name dieser Lehrrede über den Dhamma?“ – „Was das anbelangt, Ānanda, magst du die Lehrrede über den Dhamma als ‘Die Lehrrede vom Honigkuchen’ im Gedächtnis behalten. [M. 18, 22]

anhaften.¹¹ Die Ausdrücke ‘Gefallen finden an’, ‘ihn billigen’ und ‘daran anhaften’ korrespondieren mit den Begriffen *taṇhā* (‘Verlangen’), *māna* (‘Stolz/Dünkel’) und *diṭṭhi* (‘Ansichten’), die mit den Vorstellungen von ‘Ich’ und ‘Mein’ verbunden sind. Dies markiert das Eindringen des Ichs in das Feld der Sinneswahrnehmungen. Tatsächlich ist es vom Standpunkt des gewöhnlichen Weltmenschen überhaupt kein Eindringen, denn die Subjekt-Objekt-Beziehung wird von ihm als Essenz der Erfahrung angesehen. Wie uns Mahākaccānas Formel zeigt, erwacht die latente Illusion des Ichs auf der Stufe von ‘*vedanā*’, und danach bleibt die unheilvolle Dualität so lange aufrechterhalten, bis sie sich völlig auskristallisiert und auf konzeptueller Ebene gerechtfertigt ist. Somit tendiert das, was ein komplexer und bedingt entstandener Prozess war, dazu, sich in eine direkte Beziehung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich aufzulösen. Nun ist dies eine übermäßige Vereinfachung der Tatsachen, die sowohl für den Bereich der Sprache als auch für unsere Art zu denken charakteristisch sind. Das Etikett ‘Ich’, das auf solche Weise diesem komplexen abhängigen Prozess übergestülpt wird, dient als eine bequeme Erfindung des Denkens oder als handlicher Kunstgriff. Tatsächlich ist es in fast allen Sprachen eines der kürzesten Wörter. Paradoxerweise ist es jedoch das Ergebnis von ‘*papañca*’ - eine ziemlich beunruhigende Zwangslage. Das Paradox wird durch die Tatsache gelöst, dass die Ich-Vorstellung auf eine **gedankliche Erweiterung** zurückgeführt werden kann, die den Tatsachen nicht entspricht und die eine geistige Verirrung des Weltmenschen ist. Hier entdecken

¹¹ Buddhaghosa zufolge sind es die zwölf Sinnesgebiete, an denen man weder Gefallen finden, noch diese billigen und daran anhaften soll. Indem er das Wort ‘*paṭicca*’ übermäßig betont, deutet seine Interpretation ‘*tatonidānaṃ*’ nur auf die sechs Sinnesorgane und ihre entsprechenden Objekte hin.

wir einen merkwürdigen Unterschied zwischen den relativen Bedeutungen von *'papañca'*, die sowohl auf sprachliche als auch auf die entsprechenden geistigen Bereiche angewendet werden. Solche vereinfachenden Termini in einer Sprache wie Fach- oder Code-Wörter sind uns dabei behilflich, *'verbales papañca'* zu vermeiden. Aber insofern sie sich durch einen umfassenden Prozess von Gedankenaktivität entwickeln, kann man sagen, dass sie ein gutes Stück *'geistiges papañca'* voraussetzen.

Das Ich-Bewusstsein vorausgesetzt, beginnt der Wucherungsprozess des nicht endenden Konzeptualisierens mit all seinen komplexen Verzweigungen einzusetzen. Von einer Seite aus betrachtet, entwickelt sich die 'Ich-Vorstellung' mit ihren Begleiterscheinungen 'mir' und 'mein' in Richtung Verlangen (*taṇhā*). Von der anderen Seite aus betrachtet, ist sie unvermeidlich und untrennbar mit den Vorstellungen eines 'Nicht-Ich' (im Sinne des 'Objekts'), 'du' und 'dein' verbunden. Das ist eine Form des Messens oder urteilenden Bewertens (*māna*). Ein weiterer Aspekt ist das dogmatische Hängen an dem Konzept des Ichs als theoretische Formulierung. Somit sind Verlangen, Dünkel und Ansichten (*taṇhā*, *māna*, *diṭṭhi*) lediglich drei Aspekte desselben Ich-Bewusstseins, auf das im *Madhupiṇḍika Sutta* mit Hilfe der entsprechenden Ausdrücke *abhinanditabbaṃ*, *abhivaditabbaṃ* und *ajjhositabbaṃ* angespielt wird. Es ist diese dreieinige Natur des Ichs, auf die man oft im *Pāli*-Kanon als *'mamatta'*, *'as-mimāna'* und *'sakkāyadiṭṭhi'* stößt. Von ähnlicher Bedeutung sind die drei Standpunkte, von denen gesagt wird, dass der gewöhnliche Weltmensch, wenn er über jede der fünf Daseinsgruppen nachdenkt, sie als 'Das gehört mir.' (*'etaṃ mama'*), 'Das bin ich.' (*'eso hamasmi'*) und 'Das ist mein Selbst.' (*'eso me atta'*) betrachtet. Wenn wir die Tatsache bedenken, dass der Prozess der Sinneswahrnehmung, wie er im *Madhupiṇḍika Sutta* dargestellt wird,

die fünf Daseinsgruppen mit einschließt, wird die Parallelität noch offensichtlicher. Da in der buddhistischen Psychologie ‘ein Unterschied der Aspekte ein Unterschied in den Phänomenen ist’, werden gewöhnlich die drei Begriffe Verlangen, Dünkel und Ansichten voneinander unterschieden. Doch da sie in eben derselben Matrix entstehen wie das darübergelagerte Ich, sollten sie nicht als sich gegenseitig ausschließend betrachtet werden. Die Ausbreitung in Konzepten, wie sie vom Begriff ‘*papañca*’ angedeutet wird, manifestiert sich nun durch die obigen drei Hauptkanäle, so dass der Begriff traditionell mit ihnen assoziiert wurde. Im *Mahāniddeśa*, (S. 344) z. B. werden *taṇhā*, *māna* und *diṭṭhi* alle in Bezug auf ‘*papañca*’ definiert.

Papañca yeva papañcasaṅkhā taṇhāpapañcasaṅkhā diṭṭhipapañcasaṅkhā, mānapapañcasaṅkhā. – *Papañcas* sind ‘*papañca-saṅkhās*’, nämlich: *taṇhā-papañca-saṅkhā*, *diṭṭhi-papañca-saṅkhā*, *māna-papañca-saṅkhā*.

Buddhaghosa gibt oft eine ähnliche Definition. Im Kommentar zum *Dīgha Nikāya* (D. A. II 721) bemerkt er: -

Papañcasaññāsaṅkhāti tayo papañca-taṇhā papañco, mānapapañco, diṭṭhi papañcoti. – *Papañcasaññāsaṅkhā* bezieht sich auf die drei *papañcas*, *taṇhā papañca*, *māna papañca* und *diṭṭhi papañca*.

Im Kommentar zum *Majjhima Nikāya* (M. A. II 10) lesen wir:

...taṇhādiṭṭhimānānaṃ etaṃ adhivacanaṃ. – ‚Dies ist ein Synonym für *taṇhā*, *diṭṭhi* und *māna*.‘

Im Kommentar zum *Aṅguttara Nikāya* (A. A. III 151) steht:

... taṇhādiṭṭhimānappabhedassa papañcassa gati. – ‚Die Bandbreite von *papañca* umfasst diese drei Typen, *taṇhā*, *diṭṭhi* und *māna*.‘

Speziell das letzte Zitat erinnert uns an die Tatsache, dass Verlangen, Dünkel und Ansichten (*taṇhā, māna, diṭṭhi*) Ausdrucksformen von *papañca* sind. Daher sind sie ‘extensive Definitionen’, die versuchen *papañca* zu definieren, indem sie die wichtigsten Ausdrucksformen anführen. So scheint es, dass die Kommentatoren die Frage nach den oben genannten Aspekten, richtig erkannt haben. E. R. SARATHCHANDRA¹² hat darauf hingewiesen, dass es sich bei *taṇhā* eher um das Resultat von *papañca* handelt, als um *papañca* selbst. Wie wir oben gezeigt haben, sind nicht nur *taṇhā*, sondern auch *māna* und *diṭṭhi* beispielhaft für *papañca* und somit ist eine Unterscheidung in Hinblick auf die Priorität eines einzelnen nicht zulässig. Trotzdem kann *papañca* als etwas betrachtet werden, das für *taṇhā, māna* und *diṭṭhi* von fundamentaler Bedeutung ist – etwas, das jedem davon zugrunde liegt, aber sie auch umfasst.

Die Essenz der Rede des Buddha an die Mönche im *Madhupiṇḍika Sutta* kann nun zusammengefasst werden: Wenn jemand weder Verlangen, Dünkel oder Ansichten (*taṇhā, māna, diṭṭhi*) hinsichtlich der bedingten Phänomene, die mit dem Prozess des Erkennens verbunden sind, entwickelt, indem er auf die Fiktion eines Ichs zurückgreift, ist er frei von dem Joch der wuchernden Konzepte. Er hat damit alle Neigungen zu negativen Geisteszuständen, die sowohl im Individuum als auch in der Gesellschaft zu Konflikten führen, ausgelöscht. Als Beschreibung des Ziels spirituellen Strebens im Buddhismus bietet uns diese Einsicht gleichsam eine Beschreibung dessen, wofür der Buddhismus steht. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass der eigentliche Anlass des *Madhupiṇḍika Sutta* folgende Frage ist, die der *Sakyer* Daṇḍapāṇi dem Buddha stellt: „*Kimvādī samano kim*

¹² Buddhist Psychology of Perception (S. 5)

akkhāyī?“ („Was ist die Lehre des Asketen, was verkündet er?“). Und der Buddha antwortet ihm folgendermaßen:

„Yathāvādī kho āvuso sadevake loke samārake sabrahmake sassamaṇābrāhmaṇiyā pajāya sadevamamussāya na kena ci loke vigghaya tiṭṭhati, yathā ca paṇa kāmehi viśaṃyuttaṃ viharantaṃ taṃ brāhmaṇaṃ akathaṃkathim chinnakukkuccaṃ bhavābhava vītaṇhaṃ saññā nānuseṇti, evaṃvādī kho ahaṃ āvuso evamakkhāyī.“

(M. N. I 108)

„Freund, ich behaupte und verkünde solch eine Lehre, nach der man mit niemandem in der Welt streitet – in dieser Welt mit ihren Māras und Brahmās, der Nachkommenschaft der Mönche und Brahmanen, ihren Göttern und Menschen – und der entsprechend Wahrnehmungen nicht mehr als latente Neigungen im Geiste jenes Brahmanen¹³ überdauern, der ohne Bindung an Sinnesvergnügen verweilt, ohne Verwirrung, der Reue entledigt, frei von Verlangen nach jeglicher Art von Dasein – solcherart, Freund, ist meine Lehre und so verkünde ich sie.“

[M. 18, 4]

Zwei herausragende Punkte in der ‘Theorie’ des Buddha werden durch diese Antwort aufgezeigt. Erstens ist diese ‘Theorie’ solcherart, dass sie ihn weder in Diskussionen noch in Konflikte mit irgendjemandem verstrickt. Zweitens sind jegliche Vorurteile und Neigungen, die normalerweise in Abhängigkeit von Sinneswahrnehmungen entstehen, in ihm erloschen und deshalb ist er von der Bindung an Sinnesgier, Zweifel, Reue und Verlangen befreit.

¹³ Hier meint der Buddha sich selbst.

Diese zwei Punkte in seiner ‘Theorie’ sind einmalig, denn ihre Gegensätze sind im Allgemeinen für alle Arten von dogmatischen Theorien in der Welt verantwortlich. Bei der kurzen Rede des Buddha an die Mönche, die wir oben erläutert haben, handelt es sich lediglich um eine anschließende Ausführung seiner Antwort an Daṇḍapāṇi, und bei Mahākaccānas Formel bezüglich der Sinneswahrnehmung – der *locus classicus* für unsere Untersuchung von *papañca* – handelt es sich um einen weiteren Kommentar dieser Lehrrede. Daraus können wir ersehen, dass *papañca* der zentrale Punkt in der Antwort des Buddha an Daṇḍapāṇi ist. All dies weist auf die immense Bedeutung dieses Begriffes in Hinblick auf psychologische, ethische und philosophische Aspekte der buddhistischen Lehre hin.

Um mehr Licht auf den Gegenstand unserer Untersuchung zu werfen, wollen wir nun die Betrachtung des *Madhupiṇḍika Sutta* beenden und uns weiteren Lehrreden zuwenden.

I. 4 In den Fesseln von Konzepten

Das *Vepacitti Sutta* der *Samyutta Nikāya* (IV 202 ff.)¹⁴ hebt deutlich die sowohl heimtückisch wuchernde Tendenz im Vorstellungsprozess hervor, die durch ‘*papañca*’ impliziert ist, als auch die Versklavung, die sie mit sich bringt. Die Parabel von *Vepacitti Asurinda* (‘König der Dämonen’), auf die sich der Buddha in der Einleitung zu seiner eigentlichen

¹⁴ Vgl. folgende Quellen: Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha – A Translation of the Samyutta Nikāya*, WISDOM 2000, S. IV (*Salāyatanasamyutta*) 248 (11) - S. 1257 „The Sheaf of Barley“; *Die Reden des Buddha – Gruppierte Sammlung*, aus dem Pālikanon übersetzt von Wilhelm Geiger, Nyānaponika Mahāthera und Hellmuth Hecker, 2. Aufl. 2003 (Stambach) Buch IV S. 117 (Rede 207: „Das Gerstenbündel“) Anm. d. Ü.

Rede bezieht, ist in dieser Hinsicht von spezieller Bedeutung. Sie schildert die mythische Schlacht zwischen den Göttern und Dämonen und beschreibt, wie Vepacitti von den siegreichen Göttern an Hals, Händen und Füßen gefesselt, *Sakka*, dem Herrn der Götter, vorgeführt wird. Hinter Vepacittis fünffacher Fesselung steht ein eigentümlicher Mechanismus. Wenn Vepacitti denkt, dass die Götter gerecht sind und die Dämonen ungerecht, und sich wünscht, in der Welt der *Devas* zu bleiben, dann kann er sich sofort als frei und im Besitz der fünf Sinnesgenüsse betrachten. Aber sobald er denkt, dass die Götter ungerecht und die Dämonen gerecht sind, und wünscht, in die Welt der *Asuras* zurückzukehren, wird er sich fünffach gefesselt und der fünf Sinnengenüsse beraubt wiederfinden. Diese fantastisch-subtile Fessel hängt nur von den Gedanken des Gefangenen ab. Nachdem er diese Parabel zitiert hat, stellt der Buddha eine Überleitung von der Mythologie zur Psychologie und Philosophie her.

„...*Evaṃ sukhumaṃ kho bhikkhave Vepacittibandhanaṃ, tato sukhumataṃ Mārabandhanaṃ Maññamāno kho bhikkhave baddho Mārassa, amaññamāno mutto pāpimato. ‚Asmīti’ bhikkhave maññitametaṃ ‚Ayam ahaṃ asmīti’ maññitametaṃ, ‚Bhavissanti’ maññitametaṃ, ‚Na bhavissanti’ maññitametaṃ, ‚Rūpī bhavissanti’ maññitametaṃ, ‚Arūpī bhavissanti’ maññitametaṃ, ‚Saññībhavissanti’ maññitametaṃ, ‚Asaññī bhavissanti’ maññitametaṃ. ‚Nevasaññīnāsaññī bhavissanti’ maññitametaṃ. Maññitaṃ bhikkhave rogo, maññitaṃ gaṇḍo, maññitaṃ sallam Tasmātiha bhikkhave amaññitamānena cetasā viharissāmati. Evañhi vo bhikkhave sikkhitabbaṃ.*

‚Asmīti’ bhikkhave iñjitametaṃ, ayam ahaṃ asmīti ... nevasaññī nāsaññī bhavissanti ... Tasmātiha bhikkhave aniñjamānena cetasā viharissāmāti. Evañhi vo bhikkhave sikkhitabbaṃ.

„Asmīti’ bhikkhave phanditametaṃ ... Tasmātiha bhikkhave aphanamānena cetasā viharissāmāti, Evañhi vo bhikkhave sikkhitabbaṃ.

„Asmīti’ bhikkhave papañcitametaṃ ... Tasmātiha bhikkhave nippapañcena cetasā viharissāmāti. Evañhi vo bhikkhave sikkhitabbaṃ.

„Asmīti’ bhikkhave mānagatametaṃ ... Tasmātiha bhikkhave nihamānena cetasā viharissāmāti. Evañhi vo bhikkhave sikkhitabbanti.”

„So subtil, ihr Mönche, sind *Vepacittis* Fesseln, doch noch subtiler sind *Māras* Fesseln. Der, ihr Mönche, welcher sich im Wähnen ergeht, ist an *Māra* gebunden: der welcher nicht wöhnt, ist frei vom Bösen. ‘Ich bin’, Ihr Mönche, ist ein Wähnen. ‘Dieses bin ich’, ist ein Wähnen. ‘Ich werde sein’, ist ein Wähnen. ‘Ich werde nicht sein’, ist ein Wähnen. ‘Formhaft werde ich sein’ ... ‘Formlos werde ich sein’ ... ‘Bewusst werde ich sein’ ... ‘Unbewusst werde ich sein’ ... ‘Weder bewusst noch unbewusst werde ich sein’ ... – Wähnen, ihr Mönche, ist eine Krankheit, Wähnen ist ein Geschwür, ein Stachel. Darum, ihr Mönche, müsst ihr euch sagen: ‘Mit einem von Wähnen freien Geist wollen wir verweilen.’ So sollt ihr euch üben.

‘Ich bin’, ihr Mönche, ist eine Regung. ‘Dies bin ich’ ... Dies, ihr Mönche, sind Regungen. Daher, ihr Mönche, sollt ihr euch sagen: ‘Mit einem von Regung freien Geist wollen wir verweilen.’ So sollt ihr euch üben.

‘Ich bin’, ihr Mönche, ist eine Zuckung. ‘Dies bin ich’ ... Dies, ihr Mönche, sind Zuckungen. Daher, ihr Mönche, sollt ihr euch sagen: ‘Mit einem von Zuckung freien Geist wollen wir verweilen.’ So sollt ihr euch üben.

‘Ich bin’, ihr Mönche, ist begrifflich-konzeptuelles Wuchern. ‘Dies bin ich’ ... ihr Mönche, sind begriff-

lich-konzeptuelle Wucherungen. Daher, ihr Mönche, sollt ihr euch sagen: ‘Mit einem von begrifflich-konzeptuellen Wuchern freiem Geist wollen wir verweilen.’ So sollt ihr euch üben.

‘Ich bin’, ihr Mönche, ist Dünkel. ‘Dies bin ich’ ... ihr Mönche ist Dünkel. Daher, ihr Mönche, sollt ihr euch sagen: ‘Mit einem von Dünkel freien Geist wollen wir verweilen.’ So sollt ihr euch üben.“

(K. S. IV 133-4 [S. IV 248 (11)])

Man kann erkennen, dass jede von den oben zitierten neun Aussagen durch fünf Adjektive charakterisiert ist: *maññitaṃ*, *iñjitaṃ*, *‘phanditaṃ*, *‘papañcitaṃ* und *‘mānagataṃ*.¹⁵ Diese könnte man im Licht der bereits erwähnten Anmerkungen über die Aspekte der buddhistischen Psychologie untersuchen. *‘Maññita*’ (\sqrt{man} = ‘denken’) deutet auf die Gedankenaktivität oder Vorstellungskraft, die Anlass zu jenen Aussagen gibt. *‘Iñjita*’ ($\sqrt{iñj}$ = ‘sich bewegen’) erinnert an den Begriff *‘ejā*’, der ein Synonym für *taṇhā* ist und sich wahrscheinlich auf den emotionalen Reiz dieser Aussagen bezieht. *‘Phanditaṃ*’ (\sqrt{spand} = ‘klopfen’, ‘zittern’) betrachtet sie durch die charakteristische rastlose Aktivität des Geistes. *‘Mānagataṃ*’ ($\sqrt{mā}$ = ‘messen’) führt ihren Ursprung auf die der konzeptuellen Aktivität innewohnende Tendenz des Messens und Urteilens zurück, die selbst ein andauernder Prozess des Bewertens ist. *‘Papañcitaṃ*’ (*pra* $\sqrt{pañc}$ = ‘ausbreiten’, ‘expandieren’) beinhaltet in gleicher Weise die ausbreitende Tendenz der Konzeptualisation, zur Expansion, die Anlass zu diesen Aussagen gab. Die Aussage *‘asmi*’ (‘Ich bin’) ist das prominenteste *‘papañcita*’ und

¹⁵ Das *Vibhaṅga* (S. 390 – 1) listet diese neun Ausdrücke auf und charakterisiert sie durch die Wörter *iñjita*, *phandita*, *papañcita* und *saṅkhata*.

das *Madhupiṇḍika Sutta* hat uns bereits gezeigt, warum sie als Produkt von ‘*papañca*’ verstanden werden muss. Die anderen Vorschläge porträtieren vielleicht deutlicher das Wuchern im Bereich der Ideen und Vorstellungen – die individualisierenden, generalisierenden, partikularisierenden und Dichotomien schaffenden Tendenzen, die das Gerüst für theoretische Überbauten bilden. Der besondere Kontext, in dem ‘*papañcita*’ in dieser Lehrrede auftaucht, stärkt die Vermutung, dass ‘*papañca*’ die tief verwurzelte Tendenz des Geistes bedeutet, im Bereich der Ideen und Vorstellungen gedanklich auszuufern.

Von analogem Charakter ist eine Passage aus A. IV 68 [A. VII 51]. Hier finden wir jede Alternative eines Quadrilemmas auf sieben Arten charakterisiert, die auf Aspekte hindeuten. Das Quadrilemma betrifft den Zustand des *Tathāgata* nach dessen Tode und besteht aus den letzten vier der berühmten zehn Streitpunkte, welche auch als die Zehn ungeklärten Punkte (*dasa avyākata-vatthūni*) bekannt sind. Diese zehn Streitpunkte, dies sei hinzugefügt, stellen eine Art von Fragebogen dar, mit dem die Inder damals jeden religiösen Lehrer von Rang zu konfrontieren pflegten.¹⁶ Der Fragebogen scheint ein weit verbreitetes Mittel gewesen zu sein, um religiöse Systeme schnell einzuordnen. Er enthielt Dilemmata¹⁷ und Quadrilemmata:¹⁸ Daher die Unbefangenheit, mit der sie vorgebracht wurden. Der Buddha selbst wurde mehrere Male damit konfrontiert und jedes Mal lehnte er, zur Bestürzung der Fragesteller, die Fragen als Ganzes ab. Er hielt diese zehn Fragen für das Ergebnis falscher

¹⁶ S. N. IV 398 [S. IV 44, 9] (‘*Kutūhalasālā*’ – *Avyākata Saṃyutta*.)

¹⁷ Fragen, die entweder mit ‘Ja’ oder ‘Nein’ beantwortet werden können. (Anm. d. Ü.)

¹⁸ Fragen, die entweder mit ‘Ja’, ‘Nein’, mit ‘sowohl als auch’ oder mit ‘weder noch’ beantwortet werden können. (Anm. d. Ü.)

Reflexion und ließ daher keine kategorische Antwort zu. Er erklärte, dass es sich um spekulative Ansichten, um einen wahren Dschungel von Irrtümern handelt – eine Reihe von Fesseln, die Leiden, Frustration, Niedergeschlagenheit und Qualen mit sich bringen. Aufgrund dessen wurde der Versuch sie zu lösen, als für das Erwachen¹⁹ nicht förderlich betrachtet. Die hier behandelte Passage, die das besagte Quadrilemma enthält, ist eine weitere Darstellung des unheilsamen Charakters dieser spekulativen Ansichten. Darin finden wir den Buddha, wie er einem bestimmten Mönch erklärt, warum ein mit dem Dhamma vertrauter edler Schüler in Hinblick auf unbestimmbare Punkte keine Zweifel mehr hegt.

„...Diṭṭhinirodhā kho bhikkhu sutavato ariyasāvakassa vicikicchā nuppajjati avyākatavatthusu. ‘Hoti Tathāgato parammaraṇāti kho bhikkhu diṭṭhigatametam; Na hoti Tathāgato parammaraṇāti ... ‘Hoti ca na hoti ca Tathāgato parammaraṇāti, ... ‘Neva hoti na na hoti Tathāgato parammaraṇāti’ kho bhikkhu diṭṭhigatame-tam.

Assutavā bhikkhu puthujjano diṭṭhiṃ nappajānāti, diṭṭhisamudayaṃ nappajānāti diṭṭhinirodham nappajānāti, diṭṭhinirodhagāminīpaṭipadaṃ nappajānāti, tassa sā diṭṭhi pavaḍḍhati, so na parimuccati jatīyā

¹⁹ „Sassato lokoti kho Vaccha, diṭṭhigatametam diṭṭhigahaṇam diṭṭhikantāram diṭṭhivisūkam, diṭṭhivipphanditam diṭṭhisamyojanam sadukkham savighātam saupāyāsam sapariḷāham, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya samvattati ...“ (M. N. I 485.) – „Vaccha, zu denken, die Welt sei ewig, ist ein Zufluchtnehmen zu (spekulativen) Ansichten, ein Dschungel von Ansichten, eine Wildnis von Ansichten. Es ist mit Elend, Qual, Verzweiflung Fieber verbunden; es führt nicht zu Ernüchterung, Leidenschaftslosigkeit, Aufhebung, Beruhigung, zu höherem Wissen, zum Erwachen, zum Nibbāna.“ (M. L. S. II 164 [M. 72. 14])

jarāmarañena sokehi paridevehi dukkhehi domanassehi upāyāsehi, na parimuccati dukkhasmāti vadāmi. Sutavā ca kho bhikkhu ariyasāvako diṭṭhiṃ pajānāti, diṭṭhisamudayaṃ pajānāti, diṭṭhinirodhaṃ pajānāti diṭṭhinirodhagāminīpaṭipadaṃ pajānāti, tassa sā diṭṭhi nirujjhati. So parimuccati jātiyā ... dukkhasmāti vadāmi. Evaṃ jānāṃ kho bhikkhu sutavā ariyasāvako evaṃ passaṃ ‘Hoti Tathāgato parammaraṇā ti’ pi na vyākāroti, ‘Na hoti...’, ‘Hoti ca na hoti ca...’ ,Neva hoti na na hoti Tathāgato parammaraṇātīpi na vyākāroti. Evaṃ jānaṃ kho bhikkhu sutavā ariyasāvako, evaṃ passaṃ nacchambhati na kampati na calati na vedhati na santāsaṃ āpajjati avyākatavatthūsu. ‘Hoti Tathāgato... kho bhikkhu tanhāgatametam saññāgatametam, maññitametam, papañcitametam, upādānagatametam, vippaṭi-sāro eso. Na hoti... Hoti ca na hoti ca... neva hoti na na hoti ... vippaṭisāro eso ...“

„Wirklich, Mönch, aufgrund der Aufhebung von Ansichten verschwindet im wohl unterrichteten edlen Schüler der Zweifel in Hinblick auf nicht bestimmbare Punkte. ‘Existiert der Tathāgata nach dem Tod?’ Dies, Mönch, ist bloße Ansicht. ‘Existiert der Tathāgata nicht nach dem Tod?’ ‘Existiert der Tathāgata sowohl nach dem Tode als auch nicht – oder weder das eine noch das andere?’ Dies, Mönch, sind nichts als Ansichten.“

„Der nicht unterrichtete gewöhnliche Weltmensch, Mönch, versteht Ansichten nicht, er versteht ihren Ursprung nicht, versteht ihr Aufhören nicht und auch nicht, welcher Weg zum Aufhören von Ansichten führt. Für ihn nehmen die Ansichten zu; und deshalb ist er nicht frei von Geburt, Alter, Tod, von Kummer und Sorgen, Krankheiten; er ist nicht frei von Leiden, sage ich.“

„Doch der wohl unterrichtete edle Schüler, Mönch, versteht Ansichten, er versteht ihr Entstehen, ihr Aufhören und den Weg, der zum Aufhören von Ansichten führt. Für ihn hören Ansichten auf; und deshalb ist er frei von Geburt, Alter, Tod, von Kummer und Sorgen, Krankheiten; er ist frei von Leiden, sage ich.“

„Dies wissend, Mönch, dies erkennend, bestätigt der wohl unterrichtete edle Schüler Aussagen, wie ‘Existiert der Tathāgata nach dem Tod?’ oder ähnliche Fragen nicht ... Weil er aber dies weiß, dies erkennt, Mönch, hält der wohl unterrichtete edle Schüler die nicht bestimmbaren Punkte für nicht bestimmbar. Weil er aber dies weiß, dies erkennt, Mönch, ist der wohl unterrichtete edle Schüler in Hinblick auf diese Punkte nicht ängstlich, zittert nicht, erbebt nicht, zweifelt nicht: ‘Existiert der Tathāgata nach dem Tod?’ usw. ... Dies, ihr Mönche, sind nichts als Formen von Verlangen ... von Wahrnehmungen ... von Dünkel ... begrifflich-konzeptuellen Wucherungen ... Gegenstände des Ergreifens ... nichts als eine Quelle der Reue.“

(G. S. IV 39-44 [vgl. A. VII 51])

Man kann die Kritik des Quadrilemmas an den sieben Standpunkten erkennen, von denen aus es betrachtet wird. ‘*Diṭṭhigataṃ*’ steht für die spekulative Natur der Ansicht. ‘*Taṇhāgataṃ*’ könnte sich gut auf das Verlangen beziehen, das einen dazu antreibt, diese Ansichten zu unterhalten’. ‘*Saññāgataṃ*’ erinnert uns daran, dass ihr Ursprung in den Sinnen liegt. ‘*Maññitaṃ*’ weist auf die Denkkaktivität oder Vorstellungskraft hin, die der Entwicklung von Ansichten voraus gehen. ‘*Upadānāgataṃ*’ bezieht sich auf den Aspekt des Anhaftens, von dem ausgehend die Ansichten zu Dogmen werden. ‘*Vippaṭṭisāro*’ betont den Aspekt der Verblendung und des Schwankens, der durch sie verursacht wird. Und aus ‘*papañcitaṃ*’

können wir schließen, dass es uns die Qualität des Ausuferns, des Expandierens der besagten Ansichten vor Augen führt. Tatsächlich ist das oben dargestellte Quadrilemma beispielhaft für diese Qualitäten, denn es bedeutet eine ungerechtfertigte Erweiterung linguistischer Konventionen in den Bereich der Transzendenz.

Der Dialog zwischen Mahākoṭṭita und Sāriputta in A. N. II 161 [A. IV 174 a] liefert uns ebenso einen Einblick in das begrifflich-konzeptuelle Ausufern, wie es von ‘paṇca’ angedeutet wird. Auch hier nehmen die Fragen, die von Mahākoṭṭita an Sāriputta gestellt werden, die Form eines Quadrilemmas an, das sich auf das Transzendente bezieht.

Channaṃ āvuso phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇirodhā atth’aññaṃ kiñcīti - Mā hevaṃ āvuso. Channaṃ āvuso ... natth’aññaṃ kiñcīti - Mā hevaṃ āvuso’ ti. - Channaṃ āvuso ... atthi ca natthi caññaṃ kiñcīti. - Ma hevaṃ āvuso. - Channaṃ āvuso ... nevatti no natth’aññaṃ kiñcīti. - Mā hevaṃ āvuso.

Channaṃ āvuso phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇirodhā atthaññaṃ kiñcīti iti puṭṭho samāno ‘Mā hevaṃ āvuso’ti vadesi. Channaṃ ... natthaññaṃ kiñcīti iti puṭṭho samāno ‘Mā hevaṃ āvuso’ti vadesi. Channaṃ ... atthi ca natthi caññaṃ kiñcīti puṭṭho samāno ‘Mā hevaṃ āvuso’ti vadesi. Channaṃ ... nevatti no natth’aññaṃ kiñcīti iti puṭṭho samāno ‘Mā hevaṃ āvuso’ti vadesi. Yathā kathampanāvuso imassa bhāsītassa attho daṭṭhabbo ti.

Channaṃ āvuso ... atth’aññaṃ kiñcīti iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti. - Channaṃ āvuso ... natth’aññaṃ kiñcīti iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti. Channaṃ āvuso ... atthi ca natthi caññaṃ kiñcīti iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti. Channaṃ āvuso ... nevatti no natth’aññaṃ kiñcīti iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti.

Yāvata āvuso channaṃ phassāyatanānaṃ gati tāvatā

papañcassa gati, yāvatā papañcassa gati, tāvatā channaṃ phassāyatanānaṃ gati. Channaṃ āvuso phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇirodhā papañcanirodho papañcavūpasamoti.

„Bruder, wenn die sechs Berührungsgebiete restlos aufgehoben sind, gibt es da noch etwas anderes?“ – „Frag’ nicht so, Bruder.“

„Bruder, wenn die sechs Berührungsgebiete restlos aufgehoben sind, gibt es da nichts anderes mehr?“ – „Frag’ nicht so, Bruder.“

„Bruder, wenn die sechs Berührungsgebiete restlos aufgehoben sind, gibt es da sowohl etwas anderes als auch nichts anderes mehr?“ – „Frag’ nicht so, Bruder.“

„Bruder, wenn die sechs Berührungsgebiete restlos aufgehoben sind, gibt es da weder etwas noch nichts anderes mehr?“ – „Frag’ nicht so, Bruder.“

„Auf meine Fragen, die ich dir stellte, Bruder, bekam ich jedes Mal die Antwort: ‚Frag’ nicht so, Bruder.‘ Nun, wie soll ich das verstehen?“

„Bruder, wer da sagt: ‚Gibt es da noch etwas anderes, wenn die sechs Berührungsgebiete restlos aufgehoben sind?‘, erfasst etwas begrifflich-konzeptuell, was er nicht begrifflich-konzeptuell ausufern lassen sollte ... (gleiche Antwort auf Frage 2, 3 und 4). Bruder, was immer der Umfang der sechs Berührungsgebiete ist, genauso ist auch der Umfang des begrifflich-konzeptuellen Ausuferns. Und was immer der Umfang des begrifflich-konzeptuellen Ausuferns ist, entspricht dem Umfang der sechs Berührungsgebiete. Durch das vollkommene Lösen davon und der Aufhebung der sechs Berührungsgebiete kommt es zur Aufhebung und Zerstreung des begrifflich-konzeptuellen Ausuferns.“

Sāriputta erkennt alle vier Alternativen nicht an und er sagt, dass sie den Versuch widerspiegeln, in ‘*papañca*’ zu schwelgen, obwohl man sich dem nicht hingeben sollte (*appapañcaṃ* < Skt. *aprapañcyā?* - hypothetisch). Er zeigt auf, dass die Reichweite von ‘*papañca*’ dieselbe ist, wie die der sechs Sinnesgebiete, und dass die restlose Aufhebung der sechs Sinnesgebiete zur Aufhebung und Zerstreuung von ‘*papañca*’ führt. So stellt sich heraus, dass *Mahākoṭṭitas* Quadrilemma erneut illustriert, wie das phänomenale Bewusstsein den vermessenen Versuch unternimmt, die Grenzen seines Anwendungsgebietes (d.h. den Bereich des Empirischen) zu überschreiten, indem es ins Transzendente ausufert und sich der spekulativen Metaphysik ‘hingibt’. Dogmatisch-spekulative Ansichten sind – im Sinne des begrifflich-konzeptuellen Ausuferns – bei weitem die verbreitetsten und typischsten Erscheinungsformen von ‘*papañca*’.

Die Bezugnahme auf einen Umfang oder einer Reichweite von ‘*papañca*’ (*papañcassa gati*) in *Sāriputtas* Antwort deutet stark auf die dynamische Bedeutung des Begriffes innerhalb der buddhistischen Psychologie hin. Dieser besondere Aspekt ist in anderen Kontexten offensichtlich. In *Udāna* VII 7 zum Beispiel wird berichtet, wie der Buddha, nachdem er über die Gewissheit reflektiert hat, dass er sich von den Konzepten befreit hat, die durch begrifflich-konzeptuelles Ausufern charakterisiert sind, freudig ausruft (...*attano papañcasaññāsaṅkhāpahānaṃ, paccavekkhamāno*...):

*Yassa papañcā ṭhiti ca natthi
sandhānaṃ paḷighañca vītivatto
thaṃnittaṅhaṃ muniṃ carantaṃ
nāvajānāti sadevako pi loko.*

„Er, in dem Umherschweifen und Stillstehen nicht mehr sind,

Er, der Anhaftung und Hindernisse überwand,
Jener Heilige, von Verlangen frei Dahinziehende,
Die Welt mit ihren *Devas* widerspricht ihm nicht.“

Das Nebeneinanderstellen von *‘papañca’* und *‘thiti’* (‘Stillstand’) scheint hier auf den primären Sinn des Begriffes mit seinem dynamischen Unterton hinzuweisen. Metaphorisch bedeutet *‘papañca’* das Umherschweifen im Bereich der Ideen und Vorstellungen und *‘thiti’* die ruhenden Tendenzen des Geistes (*anusaya*)²⁰, die zum Umherschweifen animieren.

Auch ein Vers in S. N. IV 71²¹ vermittelt diesen primären Sinn von *‘papañca’* und deutet nebenbei auf seine wichtige Verbindung mit dem Prozess der Sinneswahrnehmung hin.

*Papañcasaññā itarītarā narā
papañcayantā upayanti saññino
manomayaṃ ghasitañca sabbaṃ
panujja nekkhammasitaṃ irīyati.*

„Mit Sinneswahrnehmung ausgestattet, nähern sich Menschen, deren Bewusstsein von der ausufernden Tendenz charakterisiert ist, (geistig) den Sinnesobjekten, indem sie sie begrifflich-konzeptuell vermehren. Indem er alles Geist-Geschaffene und zum Hausleben Gehörende aufgibt, nimmt er (der Asket) Zuflucht zu dem, was mit Entsagung verbunden ist.“

Das ‘Sich-Nähern’, von dem hier die Rede ist, ist eine geistige Annäherung, wie das Wort *‘manomayaṃ’* andeutet; und dies vollzieht sich auf dem Wege des geistigen Umherschweifens. Man könnte auch noch auf die Bedeutung des Wortes *‘upayanti’* hinweisen, insbesonde-

²⁰ Vgl. *Thiti nāma anusayā* – Netti. 37

²¹ Bei BHIKKHU BODHI: S. IV 35, 71 (Vers 5) incl. Fußnote. Bei H. HECKER: S. IV 35, 94 „Einbegriffen I“ - Vers 7. (Anm. d. Ü.)

re in seinem Sinn von ‘nennen’ oder ‘meinen’.

Dass ‘*papañca*’ meistens als charakteristische geistige *Aktivität* betrachtet wird, der der Weltmensch gewöhnlich nachgeht, wird in einer Lehrrede des *Sārāṇīya Vagga* der *Āṅguttara Nikāya* (A. N. III 292 ff) verdeutlicht. Sāriputta zählt dort sechs Arten von Aktivitäten auf, die, wenn ihnen häufig nachgegangen wird (‘*anuyutta*’), den spirituellen Fortschritt eines Mönches behindern würden:

„*Idhāvuso bhikkhu kammārāmo hoti kammarato kammārāmataṃ anuyutto, bhassārāmo hoti bhassarato bhassārāmataṃ anuyutto, niddārāmo hoti niddārato niddārāmataṃ anuyutto, saṅgaṇikārāmo hoti saṅgaṇikarato saṅgaṇikārāmataṃ anuyutto, saṃsaggārāmo hoti saṃsaggarato saṃsaggārāmataṃ anuyutto, papañcārāmo hoti papañcarato papañcārāmataṃ anuyutto. Evam kho āvuso bhikkhu tathā tathā vihāraṃ kappeti, yathā yathāssa vihāraṃ kappayato na bhaddakaṃ maraṇaṃ hoti na bhaddikā kālakiriya. Ayaṃ vuccatāvuso bhikkhu sakkāyābhirato, na pahāsi sakkāyaṃ sammā dukkhassa antakiriyaṃti.*”

„Bruder, da findet ein Mönch Gefallen an weltlichen Aktivitäten, erfreut sich an weltlichen Aktivitäten, ist vom Genuss weltlicher Aktivitäten gefesselt; so findet er auch an Unterhaltungen, Schlaf, Geselligkeit, Freundschaften und am begrifflich-konzeptuellen Ausüben seine Freude. Er findet so an jedem Gefallen, erfreut sich so an jedem und vertieft sich so in den Genuss von jedem. Und je mehr er sein Leben entsprechend gestaltet, desto mehr stattet er es mit einem leidvollen Tod, mit einem leidvollen Dasein aus; und von diesem Mönch wird gesagt: Er findet in hohem Maße am Persönlichkeitsgestalten Gefallen; er hat es nicht geschafft, sich dessen zu entledigen, um das Leiden vollkommen zu beenden.“

(G. S. III 210 – 211) [A. VI 14 – 15]

Das Letzte in der Liste (*‘papañca’*) wird offensichtlich als Wichtigstes angesehen. Das zeigt sich daran, dass die ethische Bedeutung in einem Verspaar am Ende der Lehrrede zusammengefasst wird:

*Yo papañcam anuyutto - papañcābhirato mago
virādhayī so nibbānaṃ – yogakkhemaṃ anuttaraṃ*

*Yo ca papañcaṃ hitvāna - nippapañcapathe rato
ārādhayī so nibbānaṃ - yogakkhemaṃ anuttaraṃ*²²

‚Der Tor, der sich am begrifflich-konzeptuellen Ausufern erfreut, daran Gefallen findet, ist weit von *Nibbāna* - der unvergleichlichen Freiheit von jeglicher Fessel - entfernt.‘

‚Der, der solch begrifflich-konzeptuelles Ausufern aufgegeben hat, erfreut sich am Pfad der Nichtausbreitung – er erreicht *Nibbāna*, die unvergleichliche Freiheit von jeglicher Fessel.‘

I. 5 Wie das Wuchern von Gedanken und Konzepten zum Stillstand gebracht wird

Die tief verankerte Tendenz zum begrifflich-konzeptuellen Wuchern, die sich in Form von Verlangen, Dünkel und Ansichten (*‘taṇhā’*, *‘māna’*, *‘diṭṭhi’*) manifestiert, entfremdet, so heißt es, den Mönch von *Nibbāna*, und dass das Ziel des spirituellen Strebens nur durch den Stillstand des begrifflich-konzeptuellen Wucherns erlangt werden kann. Der Weg zu diesem Zustand, d. h. *‘nippapañca’*, wird im *Sakkapañha Sutta* des *Dīgha Nikāya* [D. 21] beschrieben. In dieser Lehrrede wird der Buddha vom [Götterkönig] Sakka gefragt, warum alle Hauptklassen der Wesen, wie z. B. die Götter, Menschen, *Asuras*, *Nāgas* und *Gandhabbas* in Feindschaft und Abneigung miteinander leben, obwohl

²² Vgl. auch Thag. 989 – 990.

sie sich wünschen, ohne Feindschaft und Hass zu sein. Mit Hilfe einer Serie von kausal miteinander verbundenen Geisteszuständen führt der Buddha diese unangenehme Situation letztlich auf das Problem von ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ zurück²³. Derartige geistige Zustände werden in ihrer entsprechenden Reihenfolge genannt:

‘*issā – macchariya*’ < ‘*piyappiya*’ < ‘*chanda*’ < ‘*vitakka*’ < ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’.

Neid und Selbstsucht < angenehme oder unangenehme Dinge < Verlangen < Nachdenken < Konzepte, die durch eine ausufernde Tendenz charakterisiert sind.

Die kausale Verbindung zwischen ‘*vitakka*’ und ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ könnte auf den ersten Blick verblüffend erscheinen. Wenn man mit der *Madhupiṇḍika*-Formel der Sinnes-Wahrnehmung (*vitakka* > *papañca* sic!) vertraut ist, mag man sich darüber wundern, ob wir es hier mit einer Umkehrung der richtigen Reihenfolge (*vitakka* < *papañca-saññā-saṅkhā*) zu tun haben. Doch der Widerspruch ist mehr scheinbar als real. Die Behauptung des *Sakkapañha Sutta*, welche ‘*vitakka*’ aus ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ hervorgehen lässt, bedeutet nur, dass im Falle des gewöhnlichen Weltmenschen das Wort oder Konzept, das als Objekt des Nachdenkens ergriffen wird, selbst ein Produkt von *papañca* ist. Fährt man damit fort, in begrifflich-konzeptuellem Ausufern (*papañca*) zu schwelgen, so vervielfältigt es sich und bringt noch mehr von seiner Art hervor. Konzepte, die durch die Tendenz zum Ausufern charakterisiert sind (‘*papañca-saññā-saṅkhā*’),

²³ Das Kalahavivāda Sutta (Sn. ab Vers 168) bietet ebenfalls eine mehr oder weniger ähnliche Reihe von geistigen Zuständen, indem es den Ursprung von Streitgesprächen auf ‘*papañca-saṅkhā*’ – ein Begriff, der mit ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ praktisch äquivalent ist – zurückführt.

stellen das Rohmaterial für den Prozess dar und das Endprodukt ähnelt ihm in seiner Art, nur mit dem Unterschied, dass es größere Stärke besitzt, vom gewöhnlichen Weltmenschen Besitz zu ergreifen, ihn zu verwirren und zu überwältigen. So besteht zwischen ‘*vitakka*’ und ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ eine merkwürdige Wechselseitigkeit – sozusagen ein Teufelskreis. Sind ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ gegeben, entsteht ‘*vitakka*’, und ist ‘*vitakka*’ gegeben, entstehen mehr ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’, was die Bedrängnis durch sie zur Folge hat.²⁴ Aufgrund dieser Wechselwirkung besteht, dem *Sakkapañha Sutta* zufolge, der Weg zur Beendigung von ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’ aus einer Art der Übung, die auf die fortschreitende Eliminierung von ‘*vitakka*’ und ‘*vicāra*’ abzielt.

„*Kathaṃ paṭipanno pana mārisa, bhikkhu papañca-saññā-saṅkhā-nirodha-sāruppa-gāmini-paṭipadaṃ paṭipanno hoti?*“

„*Somanassam p’ahaṃ devānam inda duvidhena vadāmi sevitabbampi asevitabbampi’ti, Domanassam p’ahaṃ ... Upekkham p’ahaṃ ... asevitabbampīti.*

Somanassam p’ahaṃ duvidhena ... asevitabbampīti iti kho panetaṃ vuttaṃ, Kiñcetaṃ paṭicca vuttaṃ? Tattha yaṃ jaññā somanassaṃ: ‘Imaṃ kho me somanassaṃ sevato akusalā dhammā bhivaḍḍhanti kusalā dhammā parihayāntīti evarūpaṃ somanassaṃ na sevitabbaṃ. Tattha yaṃ jaññā somanassaṃ: Imaṃ ... sevato akusalā, dhammā parihāyanti kusalā dhammā bhivaḍḍhantīti evarūpaṃ somanassaṃ sevitabbaṃ. Tattha yañce savitakkaṃ savicāraṃ yañce avitakkaṃ avicāraṃ

²⁴ Vgl. „...*vitakkapaññattiyā sati papañca-saññā-saṅkhā - samudā-caraṇa-paññattim paññapessatīti ṭhānaṃ etaṃ vijjati.*“ (M. N. I 112) – „...Ist die Manifestation des Denkens vorhanden, ist es möglich, die Manifestation der Bedrängnis durch die Konzepte, die von begrifflich-konzeptuellem Ausuferern geprägt sind, aufzuzeigen.“ [M. 18, 17]

ye avitakke avicāre se pañītatare.

... *domanassampāham duvidhena ... ye avitakke avicāre se pañītatare ... Upekhampāhaṃ duvidhena ... ye avitakke avicāre se pañītatare.*

Evam paṭipanno kho devānam inda bhikkhu papañca-saññā-saṅkhā-nirodha-sāruppa-gāminī paṭipadam paṭipanno hotīti.”

„Doch wie, Herr, ist der Mönch gewandelt, der den geeigneten Pfad zur Aufhebung von Konzepten, die durch ihre Tendenz zum Wuchern gekennzeichnet sind, erreicht hat?“

„Das Glück, du König der Götter, ist zweifach; je nachdem ob es gesucht oder vermieden werden soll. Ebenso erkläre ich Unglück für zweifach ... das gilt auch für Gleichmut ...“

„Und die Unterscheidung, die ich in Hinblick auf Glücksgefühl gemacht habe, beruht auf diesen Grundlagen: Wenn einem nach einem bestimmten Glücksgefühl die Wahrnehmung aufkommt, dass schlechte Qualitäten zunehmen und gute Qualitäten abnehmen, dann sollte dieses Glück vermieden werden. Und wenn einem nach einem bestimmten Glücksgefühl die Wahrnehmung aufkommt, dass die guten Qualitäten zunehmen und die schlechten Qualitäten abnehmen, dann sollte man diesem Glück folgen. Nun ist von den beiden Arten des Glücks – das, welches von Nachdenken begleitet wird und das, welches nicht von Nachdenken begleitet wird – das letztere das vortrefflichere.“

„Und wiederum, du König der Götter, wenn ich das Unglück als zweifach erkläre ... ist letzteres das vortrefflichere. Und wiederum, du König der Götter, wenn ich Gleichmut als zweifach erkläre ... ist letzterer der vortrefflichere.“

„Auf diese Weise, o König der Götter, muss ein Mönch gewandelt sein, der den entsprechenden Pfad, der zur Aufhebung von Konzepten, die durch ihre Tendenz zum Wuchern gekennzeichnet sind, erreicht hat.“

Es ist von Bedeutung, dass, obwohl die ‘anfängliche und anhaltende Hinwendung des Geistes’ (*‘vitakka-vicāra’*), welche zu heilsamen Geisteszuständen führt, dazu verwendet wird, jene Geistestätigkeit zu eliminieren, die zu unheilsamen Geisteszuständen führt (genauso wie ein Zimmermann einen stumpfen Holzpflock mit einem scharfen Holzpflock heraus treiben würde),²⁵ diese lediglich einen relativen Wert besitzen. Letztlich sollen auch sie die Bühne verlassen und den Platz für *Paññā* (Weisheit) frei machen, die unmittelbar und intuitiv ist. Daher die wiederkehrende Maxime in der oben genannten Passage (unterstrichen). Eine detaillierte Darstellung des Prozesses der allmählichen Beseitigung von Konzepten findet man im *Poṭṭhapāda Sutta* in der *Dīgha Nikāya* [D. 9]. Dort findet man die ‘zimmermannsartige’ Methode zur Entkonzeptualisierung des Geistes, bei der ein stumpfer ‘Pflock’ durch einen immer schärferen ersetzt wird, bis man am Ende in der Lage ist, den schärfsten von allen mit Leichtigkeit herauszuziehen. Tatsächlich handelt es sich bei den Stufen, die dort aufgezählt werden, um ‘Pflöcke’, an denen das Bewusstsein hängt (um eine weitere Metapher einzustreuen). Die wesentliche Entscheidung, die der Entfernung des letzten ‘Pflöckes’ vorangeht, mag erst im Lichte von *‘papañca’* richtig gewürdigt werden.

„*Yato kho Poṭṭhapāda bhikkhu idha saka-saññī hoti, so tato amutra tato amutra anupubbena saññaggam̐ phu-*

²⁵ Dieses Gleichnis findet man im *Vitakkasaṅṅhāna Sutta* (M. N. I 119) [M. 20]

sati. Tassa saññagge t̥hitassa evam hoti: ‚Cetayamānassa me pāpiyo, acetayamānassa me seyyo. Ahañceva kho pana ceteyyaṃ abhisam̥khareyyaṃ imā ca me saññā nirujjheyyaṃ aññā ca oḷārikā saññā uppajjeyyaṃ. Yaṃ nūnāhaṃ na ceteyyaṃ na abhisam̥khareyyanti.‘ So na ceva ceteti na abhisam̥karoti, tassa acetayato anabhisam̥kharoto ta ceva saññā nirujjhanti, aññā ca oḷārikā saññā na uppajjanti. So nirodhaṃ phusati. Evaṃ kho Poṭṭhapāda anupubbābhisaññānirodhasampajāna-samāpatti hoti.”

(D. N. I 184 ff)

„Sobald nun, Poṭṭhapāda, der Mönch sich derart bewusst wird und seine Wahrnehmungen kontrollieren kann (d. h. ab dem Beherrschen der ersten Vertiefung), geht er von einer Stufe zur nächsten und von dieser wiederum zur nächsten, bis er den Gipfel des Bewusstseins erreicht hat. Auf dem Gipfel des Bewusstseins angelangt mag ihm bewusst werden: ‚Das Denken selbst ist ein niederer Zustand. Es wäre besser, nicht zu denken. Würde ich mit dem Denken und Fantasieren fortfahren, würden diese Vorstellungen, diese Bewusstseinszustände, die ich erreicht habe, schwinden und es könnten gröbere entstehen. So will ich nicht mehr denken oder fantasieren.‘ Und er hält sich daran. Und ihm, der nicht mehr denkt oder fantasiert, (dem) schwinden die Vorstellungen und Bewusstseinszustände, die er hatte; und keine anderen - gröbere als diese - entstehen. So berührt er den Zustand der Auflösung. Auf diese Art, Poṭṭhapāda, findet Schritt für Schritt das achtsame Erreichen der Auflösung von Wahrnehmungen statt.“

[D. 9]

So beschreibt das *Poṭṭhapāda Sutta* anschaulich, wie man aus dem Bereich der Anziehungskräfte von ‘*papañca*’ gleichsam heraustreten kann, nachdem man sich seinen Weg bis hin zu den peripheren Schichten des wirbelnden Labyrinths von ‘*papañca*’, wo dessen Kräfte am schwächsten sind, gebahnt hat.

Auf die enge Beziehung zwischen ‘*vitakka*’ und ‘*papañca*’, aber auch auf die Notwendigkeit ihrer Auflösung scheint das *Uraga Sutta* im *Sutta Nipāta* hinzuweisen. Bemerkenswert ist, dass der Refrain, der diese Lehre in siebzehn Versen durchzieht, betont, dass ein Mönch sich von allen diesseitigen und jenseitigen Bindungen trennen soll, wie eine Schlange sich von ihrer abgetragenen Haut trennt. Zwei der unheilsamen Tendenzen, deren Aufgabe in dieser Lehre empfohlen wird, sind nun ‘*vitakka*’ und ‘*papañca*’. Auf sie wird in zwei aufeinander folgenden Strophen Bezug genommen:

*Yassa vitakkā vidhūpitā
ajjhataṃ suvikappitā asesā
so bhikkhu jahāti orapāraṃ
urago jīṇṇamiva tacaṃ purāṇaṃ -*

(7. Vers)

In dem alle Gedanken, die im inneren ausgebrütet wurden, restlos ausgebrannt sind, dieser Mönch gibt beide Seiten auf, wie die Schlange ihre abgenutzte Haut.²⁶

²⁶ Der Kommentar zieht es jedoch vor, die ersten beiden Zeilen dieser Strophe so zu erklären, dass unheilsame, mit Gier, Hass und Verblendung verbundene *vitakkas*, in einem Mönch, der die Arahatschaft verwirklicht hat, vollkommen abgeschnitten (*‘suvikappitā’*) sind. Es ist wahrscheinlich passender, *‘suvikappitā’* eher als Adjektiv zu behandeln, welches *‘vitakka’* charakterisiert, denn als Verb in Übereinstimmung mit *‘vidhūpitā’*. Somit kann der Ausdruck *‘ajjhataṃ suvikappitā’* *‘im Inneren wohl ausgebrütet oder fabriziert’* bedeu-

*Yo nāccasārī na paccasārī
sabbam accagamā imam papañcam
so bhikkhu jahāti orapāram
urago jīṇṇamiva tacam purāṇam -*

(8. Vers)

Wer weder zu vorseilt noch zurückbleibt, und wer das begrifflich-konzeptuelle Ausufern überwunden hat, dieser Mönch gibt beide Seiten auf, wie die Schlange ihre alte, abgenutzte Haut.

Man bemerkt, wie harmonisch die Implikationen von ‘*papañca*’ mit dem Ausdruck ‘*nāccasārī na paccasārī*’ verschmelzen, was auch für den Refrain der Verse gilt.

Besondere Anweisungen zur Eliminierung von ‘*papañca*’ durch das Kontrollieren der Eingangstore von ‘*vitakka-vicāra*’ kann man sogar in einigen der elementarsten Lehren der buddhistischen Ethik entdecken. In Bezug auf die für den Mönch vorgeschriebene Stufe der Sinnenzügelung wird z. B. gesagt, dass er weder bei allgemeinen noch bei speziellen Merkmalen von Sinneserfahrungen verweilen soll, damit keine unheilsamen Geisteszustände in seinen Geist dringen:

„Und wie, König, bewacht der Mönch seine Sinnestore?“

„Wenn er, o König, mit seinem Auge ein Objekt sieht, ist er weder vom allgemeinen Erscheinungsbild noch von irgendwelchen Details hingerissen. Er übt sich in Zurückhaltung, so dass unheilsame Geisteszustände, wie Verlangen und Trübsinn, keinen Nährboden in ihm finden, so lange er seinen Seh-Sinn unbewacht lässt. Er wacht über seinen Seh-Sinn und erlangt Meisterschaft darüber. Und in gleicher Weise, wenn er mit

ten. Um dies zu untermauern, richte man die Aufmerksamkeit auf die Implikationen des Wortes ‘*vikalpa*’ (Vgl. Ud. 71; S. N. I 126 [S. I 4,]).

dem Ohr einen Ton hört, mit der Nase einen Geruch riecht, mit der Zunge einen Geschmack schmeckt, mit dem Körper eine Berührung fühlt und mit dem Geist ein einen Gedanken wahrnimmt – er ist weder vom allgemeinen Erscheinungsbild noch von irgendwelchen Details hingerissen...“

(D. B. I 79-80; D. N. I 70)

Es scheint, dass es sich hier mehr oder weniger um den ethischen Ausdruck dessen handelt, was in der Formel der Sinneswahrnehmung des *Madhupiṇḍika Sutta* noch philosophisch bewertet wurde. Der Einfluss unheilsamer Geisteszustände führt dazu, dass der Mönch, der seine Sinne nur spärlich bewacht, von ihnen überwältigt und von ‘*papañca-saññā-saiṅkhā*’ gefesselt wird.

Die Tatsache, dass die scheinbar schlichte ethische Belehrung, die oben zitiert wurde, eine tiefere Bedeutung hat, würde deutlicher werden, wenn wir sie mit der prägnanten Anweisung des Buddha an *Bāhiya Dārucīriya* vergleichen, die wir im *Bodhivagga* des *Udāna* finden. Diese Anweisung – dies sei angemerkt – war in ihrem philosophischen Kern so tiefgründig, dass *Bāhiya* an Ort und Stelle Befreiung erlangte. Sie ist verlockend kurz und lautet folgendermaßen:

„*Tasmātiha, Bāhiya, evaṃ sikkhitabbam: diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati. Evañhi te Bāhiya sikkhitabbam: Yato kho te Bāhiya diṭṭhe ... sute ... mute ... viññāte viññātamattaṃ bhavissati, tato tvaṃ Bāhiya na tena, yato tvaṃ Bāhiya na tena, tato tvaṃ Bāhiya na tattha, yato tvaṃ Bāhiya na tattha tato tvaṃ Bāhiya nev’idha*

*na huram̐ na ubhayamantare esevanto dukkhassāti.*²⁷

„Dann, *Bāhiya*, sollst du dich so üben: ‚Im Gesehenen wird nur das Gesehene sein, im Gehörten nur Gehörtes, im sinnlich Erfahrenen nur sinnlich Erfahrenes²⁸, im Erkannten nur Erkanntes.‘ So sollst du dich üben, *Bāhiya*. Wenn nun für dich, *Bāhiya*, im Gesehenen nur Gesehenes ist, im Gehörten nur Gehörtes ... im Erkannten nur Erkanntes, dann, *Bāhiya*, wird es für dich kein ‚dadurch‘ geben, wenn es für dich kein ‚dadurch‘ gibt, dann, *Bāhiya*, wird es für dich kein ‚darin‘ geben; und wenn du, *Bāhiya*, kein ‚darin‘ hast, folgt daraus, dass du weder ein ‚Hier‘ noch ‚Dort‘, noch irgendetwas dazwischen haben wirst. Dies ist das Ende des Leidens.“

(M. A. P. C. 10 [Ud. I 10])

Der erste Teil der Anweisung präsentiert kurz und bündig das Endergebnis der Sinnenzügelung, der letzte Teil interpretiert die dahinter stehende Philosophie. Die Sinnenzügelung besteht im ‚Innehalten‘ bei den Sinnes-Eingangsdaten, ohne sich von ihnen in die Irre führen zu lassen. Wer dabei erfolgreich ist, hat die Natur dieser Sinnes-Eingangsdaten vollkommen verstanden. Er denkt nicht länger in ihren Kategorien (‘*na tena*’ = nicht dadurch; ‘*na tattha*’ – ‘nicht darin’). Er hat sowohl den Aberglauben an die grammatikalische Struktur als auch die verbale Aufgliederung durchschaut (*nev’idha, na huram̐, na ubhayamantare* = weder Diesseits noch Jenseits noch irgendwo dazwischen). Kurz: Er hat das Ziel erreicht. Was *Bāhiya* betrifft, so hat er – der Lehrrede zu-

²⁷ Der Kommentar zählt eine Reihe sich widersprechender Interpretationen dieser unklaren Passage auf.

²⁸ ‘*Muta*’ steht für die Sinneseindrücke, die durch Riechen, Schmecken und Berühren empfangen werden.

folge – das Ziel verwirklicht, und zwar fast augenblicklich, weil er seine spirituellen Fähigkeiten innerhalb seines eigenen religiösen Systems schon so weit entwickelt hatte, dass er sich sogar für ein *Arahat* hielt, bevor er den Buddha traf.

Die Vollendung der Übung der Sinnenzügelung besteht deshalb in der Fähigkeit, nicht mehr in Begriffen der Sinneserfahrungs-Daten zu *denken* (*maññanā*). Die Natur von Sinnesdaten ist derart trügerisch und schwer fassbar, dass man, sobald man in ihren Begriffen denkt, von der Realität entfremdet wird. Diese Tatsache stellt das *Dvayatānupassanā Sutta* des *Sutta Nipāta* heraus.

*Yena yena hi maññanti –
tato taṃ hoti aññathā,
taṃ hi tassa musā hoti –
mosadhammaṃ hi ittaraṃ.*

(Sn. 757. Vers)

„In welchen ichbezogenen Begriffen sie auch immer an ein Objekt denken, eben dadurch (durch das Denken) verändert es sich. Eben darin liegt die Falschheit, dieses trügerischen Phänomens.“

Es ist dieselbe erbarmungslose Tyrannei des empirischen Bewusstseins, die in der oben diskutierten Parabel von Vepacitti durch eine Metapher vermittelt wird. ‘*Maññanā*’ (Vorstellungen), vom dreifachen ‘*papañca*’ stammend und sich im Ego zentrierend, wird, wie wir oben bereits bemerkt haben, auch ‘*papañca*’ genannt. In ‘*maññanā*’ Zuflucht zu nehmen heißt daher, wie der Begriff ‘*tammayo*’ suggeriert, sich mit den Sinnesdaten zu identifizieren.²⁹ Man kann die Sinnesdaten gar nicht so

²⁹ ‘*Tammaya*’ = tad + maya, (wörtl.) ‘daraus gemacht’ – Nid. I 206, *Na hi tammayo so’ ti na taṅhāvasena diṭṭhivasena tammayo hoti tapparamo*

schnell mit ‘*maññanā*’ (Vorstellungen) ergreifen, wie sie ins Unwirkliche abgleiten. Dies ist höchstwahrscheinlich die philosophische Bedeutung des bekannten Gleichnisses, in welchem der Buddha die Gruppe der Wahrnehmungen (*saññā*) mit einer Fata Morgana vergleicht – die typische Illustration ihrer Unfassbarkeit. So sind Wahrnehmungen schwer fassbar, während Konzepte, mit denen wir nach ihnen greifen, sie ‘[be-]greifen’ wollen, trügerisch sind. Da eine derartige Identifikation mit den Sinnesdaten zu einer sinnlosen Suche nach ‘*papañca*’ führt, lässt man davon ab, hält sich selbst davon fern (‘*atammayo*’) und versucht, die Daten rein objektiv zu betrachten. Wie das *Sappurisa Sutta* im *Majjhima Nikāya* ausführlich erklärt, befähigt diese Übung letztlich dazu, nach dem Erreichen der [meditativen Stufe der] Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung (‘*saññāvedayitanirodha-samāpatti*’) alle Neigungen zu Vorstellungen loszulassen.

„...*Sappuriso ca kho bhikkhave iti paṭisañcikkhati: Nevasaññāsaññāyatana samapāttiyā pikho atammayatā vuttā Bhagavatā; yena yena hi maññanti tato taṃ hoti aññathā ti. So atammayataṃ yeva antaraṃ karitvā tāya nevasaññāsaññāyatana samapāttiyā nev’ attānukkaṃseti na paraṃ vambheti. Ayam pi, bhikkhave, sappurisadhammo.*

Puna ca paraṃ, bhikkhave, sappuriso sabbaso nevasaññānāsaññā-yatanaṃ samatikkama saññāvedayitanirodhaṃ upasampajja viharati, paññāya cassa disvā āsavā parikkhayāpentī. Ayampi, bhikkhave, bhikkhu na kiñci maññāti, na kuhinci maññīti, na kenaci maññatīti.”

(M. N. III 44-45)

tappasrāyano.’ Das Wort und sein entsprechendes Gegenwort kommt in M. III 42 ff. [M. 113]; Sn. 846 und in A. N. I 150 vor.

„Doch ein guter Mensch reflektiert so, ihr Mönche: ‘Nicht-Identifikation sogar mit dem Erreichungszustand des Gebietes von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung ist vom Erhabenen verkündet worden; denn wie man es sich auch immer vorstellt, es (das Vorstellen selbst) verändert es.’ Indem er die Nicht-Identifikation zur Hauptsache gemacht hat, lobt er weder sich wegen seines Erreichens des Bereiches von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung, noch würdigt er andere herab. Auch dies, ihr Mönche, ist der Dhamma eines guten Menschen.“

„Und wiederum, ihr Mönche, mit dem völligen Überwinden des Gebietes von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung tritt ein guter erfahrener Mensch in das Aufhören von Wahrnehmung und Empfinden ein und verweilt darin; und wenn er mit Weisheit sieht, sind seine Triebe vernichtet. Und, ihr Mönche, er stellt sich nicht vor, er wäre ‘irgendwie, noch ‘irgendwo’, noch ‘irgendetwas.’“

(M. L. S. III 93–4 [M. 113, 28-29])

Der Arahat, der ‘*maññanā*’ ein Ende gesetzt hat und sich nicht länger mehr mit irgendeinem Element der Sinneseindrücke identifiziert, wird ‘*atammayo*’ genannt.

*Pasayha māraṃ abhibhuyya antakaṃ –
yo ca phusī jātikkhayaṃ padhānavā so tādiso*³⁰ *loka-*

³⁰ Es ist möglich, dass das Wort ‘*tādi*’ oder ‘*tādiso*’, das als Beiname für den Erwachten benutzt wird, mit dem Wort ‘*tammaya*’ in Verbindung steht. Abgeleitet von ‘*tādrs*’ (tad + drs), bedeutet es ‘von jener Erscheinung’, ‘wie jenes/jener’ oder ‘solche/r/s’. Der Erwachte identifiziert sich niemals mit irgendeinem Phänomen, welches wir gewöhnlich mit ihm assoziieren, doch tut er es *scheinbar*. Somit ist er *wie jenes* (*tādiso*), aber nicht *aus jenem*. Dies mag wohl der Grund für die Stärke und Standfestigkeit des Erwachten sein. (Vgl. Kālakārāma Sutta, A. N. II 24 f. [A. IV 24])

vidū sumedho – sabbesu dhammesu atammayo muni.

„Jener beharrliche Weise, der Māra besiegt und den Tod überwunden hat,
hat das Ende der Geburten erlangt. Dieser Weise, Kenner der Welt, ist ‘so’, und was die Phänomene betrifft, ist er ‘nicht von ihnen’.

(A. N. I 150 [A. III 40])

Vom Standpunkt eines gewöhnlichen Weltmenschen aus betrachtet, gibt es hinter der Gesamtmenge von Sinneserfahrungen ein Ich, das als Handelnder oder als Mentor agiert. Seine Existenz wird auf Grundlage einer Vielzahl von Seelentheorien behauptet und seine Realität als unbestreitbare, selbstverständliche Erfahrungstatsache, wird bereitwillig als gegeben vorausgesetzt. Auch noch nach einer gründlichen Introspektion ist der gewöhnliche Weltmensch oft versucht, Descartes’ *Cogito, ergo sum* (‘Ich denke, also bin ich’) beizustimmen. So spielt hinter den in Abhängigkeit von Bedingungen entstandenen Sinneserfassungsdaten die Illusion eines Ichs als Handelnder eine große Rolle. Sie ist die Wurzel von ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’, und ihre Auflösung ist das Ziel des spirituellen Übungsweges im Buddhismus. Diese Tatsache wird in zwei Strophen des *Tuṇḍaka Sutta* [Sn. IV 1 u. 2] herausgestellt:

*Pucchāmi taṃ ādiccabandhuṃ
vivekaṃ santipadañca mahesiṃ:
kathaṃ disvā nibbāti bhikkhu
anupādiyāno lokasmiṃ kiñci*

(Sn. 915. Vers)

„Ich frage dich, Sonnensohn, großer Seher, über die Abgeschiedenheit und die Friedensstätte: Mit welcher Einsicht und an nichts in dieser Welt haftend, verwirklicht ein Mönch *Nibbāna*?“

*Mūlaṃ papañcasaṅkhāyāti Bhagavā
mantā asmīti sabbaṃ uparundhe,
Yā kāci taṇhā ajjhattaṃ
tāsaṃ vinayā sadā sato sikkhe,*

(Sn. 916. Vers)

[Der Erhabene:] „Möge er die Wurzel aller Konzepte, die durch ihre ausufernde Tendenz charakterisiert sind, vollkommen ausrotten, nämlich die Vorstellung ‚Ich bin der Denker.‘³¹ Indem er immer achtsam ist, übt er sich darin, alles Begehren, das in ihm erscheinen mag, besiegen.“

Das Auslöschen der Ich-Illusion muss mit durchdringender Weisheit vollendet werden, die auf die eigene Persönlichkeit gerichtet ist. Man hat die psychischen und physischen Bestandteile seiner Individualität zu analysieren und sie in der richtigen Perspektive – nämlich als unbeständig (*anicca*), unbefriedigend (*dukkha*) und als nicht-Selbst (*anattā*) – zu betrachten. Die Übenden müssen eine totale Transformation ihres von ‚*papañca*‘ geprägten Selbst-Konzepts herbeiführen. Die Untersuchung eines Verses im *Sabhiya Sutta* (Sn. [III 6]) kann in diesem Zusammenhang lohnenswert sein:

*Anuvicca papañca-namarūpaṃ
ajjhattaṃ bahiddhā ca rogamūlaṃ,
sabbarogamūlabandhanā pamutto
anuvīdīto tādi pavuccate tathattā.* (Sn. 530. Vers)

³¹ Das *Niddesa* hält ‚*mantā*‘ für ein Synonym für ‚*paññā*‘ (‚*mantā vuccati paññā*‘ – S. 497) bzw. Weisheit. Dem P.T.S.-Wörterbuch zufolge kann seine primäre Bedeutung auf das aktive Nomen ‚*mantar*‘ (Skt. *mantr*) = ‚Denker‘ zurückgeführt werden. ‚Weisheit‘ kann als sekundäre Bedeutung angesehen werden, was in vielen Zusammenhängen, in denen das Wort auftaucht, zulässig ist. Doch in diesem Zusammenhang ist der primäre Sinn (‚Denker‘) vorzuziehen. (Siehe auch: Bst. Psy. of Perc. S. 5; A. N. IV 103 und Sn. I, 159. Vers)

[Der Erhabene:] „Wer das Ausufernd von ‘Name-und-Form’ durchschaut hat, das die Wurzel aller inneren und äußeren Krankheiten ist – der ist von der Bindung an die Wurzel aller Krankheit befreit und wird aufgrund dessen ein wahrhaftig ‘Wissender’, ‘So-Gearteter’ genannt.“

Das ‘*Papañca*’, welches das Konzept des gewöhnlichen Weltmenschen von seiner Individualität prägt, ist nichts anderes als die Vorstellung von einem Ich (siehe oben, S. 19 – ‘*asmīti bhikkhave papañcitam*’). Von dieser falschen Vorstellung heißt es, dass sie die Wurzel aller Krankheit ist, sowohl im Individuum als auch in der Gesellschaft. Während die Krankheiten im Falle des Individuums Gier (*rāga*), Hass (*dosa*) und Verblendung (*moha*) heißen, manifestieren sich einige ihrer Symptome in der Gesellschaft als Streit (*kalaha*), Zwietracht (*viggaha*), Auseinandersetzungen (*vivāda*), Überheblichkeit (*mānātīmāna*), Verleumdung (*pesuñña*), Eifersucht und Habgier (*issāmacchariya*). Die Relevanz von ‘*papañca*’ für eine Analyse von gesellschaftlichen und individuellen Störungen, auf die oben Bezug genommen wurde, finden wir in den Lehrreden *Madhupiṇḍika*, *Sakkapañha* und *Kalahavivāda* reichlich illustriert.

Dr. SARATCHANDRA hat den obigen Vers abweichend interpretiert. Er beobachtet:

„...Wir sollten hier auch bedenken, dass der Ausdruck *nāmarūpa* sowohl das aus körperlichen und geistigen Faktoren bestehende empirische Individuum, als auch die gesamte Welt einschließlich der Bestandteile von Geist und Materie, bedeutet. Der Glaube, dass das normale, denkende Bewusstsein das reale Individuum ausmacht, ist die innere Krankheit (*ajjhataṃ*). Für dieses denkende Bewusstsein existiert eine äußere Welt. Die Vorstellung einer äußeren Welt ist daher die

äußere Krankheit (*bahiddhā*). Der, der diesen Schleier durchdrungen (*anuvicca*) hat, wird der Wissende (*anuvīdita*) genannt, denn er hat das wahre Wissen über die Dinge, wie sie wirklich sind, erlangt (*tatha*).“ (Bst. Psy. of Perc. S. 8)

Auf diese Interpretation gestützt, fährt er mit der Definition des Begriffes ‘*papañca*’ fort:

„...Sinneswahrnehmung beinhaltet daher eine zweifache Beziehung: die Beziehung des wahrnehmenden Individuums und der wahrgenommenen Welt. In seinem subjektiven Aspekt ist es das Bewusstsein und in seinem objektiven Aspekt ist es die Welt der Wahrnehmung. Der Begriff ‘*papañca*’ umfasst beide Aspekte.“

Er scheint den Vers auf eine Art aufgefasst zu haben, die die ‘innere und äußere Krankheit’ mit dem Begriff ‘*papañca-nāmarūpa*’ gleichsetzt. Die Aufspaltung in wahrnehmendes Individuum und wahrgenommene Welt, auf die er in seiner Definition von ‘*papañca*’ zurückgreift, ist das logische Ergebnis dieser Gleichsetzung. Außerdem überlappen sich die Definitionen von ‘*papañca*’ und ‘*nāmarūpa*’, was fast eine Tautologie entstehen lässt. Ein Vergleich der betreffenden Verse mit fünf anderen Versen derselben Lehrrede³² würde jedoch verdeutlichen, dass der Vers anders aufgefasst und interpretiert werden

³² *Yassindriyāni bhāvitāni-ajjhataṃ bahiddhā ca sabbaloke nibbijjha imāṃ parañca lokam – kalam kamkhati bhāvito sa danto.* (516. Vers)
Ninhāya sabbapāpakāni-ajjhataṃ bahiddhā ca sabbaloke devamanussesu kappiyesu - kappanneti tamāhu nhātako’ti (521. Vers)
Dubhayāni viceyya paṇḍarāni – ajjhataṃ bahiddhā ca suddipaṇṇo. Kaṇhā sukkaṃ upātivatto - paṇḍito tādi pavuccate tathattā, (526. Vers)
Asatañca satañca ñatvā dhammaṃ - ajjhataṃ bahiddhā ca sabbaloke devamanussesu pūjīyo so – saṅgaṃ jālaṃ aticca so muni’ti (527. Vers)
Yassassu lutāni bandhanāni – ajjhataṃ bahiddhā ca saṅgamūlaṃ sab-basaṅgamūlabandhanā pamutto - ājāniyo tādi pavuccate tathattā. (532. Vers)

muss. Der Ausdruck *‘ajjhataṃ bahiddhā ca’* (innerlich und äußerlich) kommt in allen fünf Versen vor, und in Verbindung mit dem Wort *‘sabba’* (alle), das in vier von ihnen auftaucht, weist es auf die ‘individuellen’ und ‘sozialen’ Aspekte des Subjekts hin, von denen jeder Vers handelt, der die Idee der Vollständigkeit vermittelt. Dennoch hat der 532. Vers eine größere Ähnlichkeit mit dem besagten Vers. Darin wird auf die Wurzeln aller Fesseln (*‘sabbasaṅgamūla’* - innere und äußere) Bezug genommen. Daher scheinen beide Verse in ihrer ersten Zeile etwas Radikales ins Auge zu fassen – etwas, das Ursache für Abhängigkeit und Krankheit ist und sich sowohl im Individuum als auch in der Gesellschaft manifestiert. Deshalb ist es nicht ratsam, die ‘Krankheit’ mit *‘papañca-nāma rūpa’*, das in der ersten Zeile des Verses steht, gleichzusetzen, so wie es Dr. SARATCHANDRA tut. Es ist auch nicht notwendig, *‘papañca nāmarūpa’* in zwei Aspekte (innen und außen) aufzuspalten, da das Wortpaar *‘ajjhataṃ’* und *‘bahiddhā’* sich eher auf die Krankheit selbst bezieht, als auf dessen Wurzel. Wir haben bereits mit Bezug auf die Lehrreden *Madhupiṇḍika*, *Sakkapañha* und *Kalahavivāda* hervorgehoben, dass sich die Natur dieser Krankheit sowohl im Individuum als auch in der Gesellschaft manifestiert. Wird der Vers so aufgefasst, kann die von Dr. SARATCHANDRA vorgebrachte Definition von *‘papañca’* kaum als plausibel angesehen werden.

I. 6 Die relative Gültigkeit und der pragmatische Wert von Konzepten

Dieser *Wissende*, der völlig von der Wurzel jeglicher innerer und äußerer Krankheit befreit ist, wird auch *‘nippapañco’* oder *‘nippañcarato’* (‘einer, der sich am Nicht-Ausbreiten [von Gedanken und Konzepten] erfreut’) genannt. Da er die Tendenzen abgeschnitten hat (*‘chinna-*

papañco'), die zum dreifachen Ausufernd in Konzepten führen, hat er sie zum Stillstand (*papañcavūpasama*'), zum Aufhören gebracht (*papañcanirodha*'). Er hat sich von Konzepten befreit, die subjektiv durch *papañca*' gefärbt sind (*papañcasañkhāpahāna*'). Die Daten der Sinneserfahrungen - sowohl Wahrnehmungen als auch Konzepte -, die in seinen Geist eindringen, werden mehr oder weniger zusammen behandelt, wie wir in der Anweisung an *Bāhiya* gesehen haben. Sie mögen durch die Tore des 'Denkens' (*vitakka*) eintreten, aber niemals als Echos von 'konzeptuellem Ausufernd durch Begierde, Dünkel und Ansichten' (*taṇhā-māna-diṭṭhi-papañca*') in den Korridoren seines Geistes widerhallen. Sie stören niemals die erhabene Stille, die in den inneren Nischen seines Geistes herrscht. Die Freiheit von *papañca*' ist das Kennzeichen eines Erwachten, und dabei ist es gleichgültig, wie viele Gedanken, Überlegungen und 'Gedanken eins großen Mannes' (*vitakka, parivitakka, mahāpurisa-vitakka*) er auch haben mag. Dies weist auf die Stille (*mona*) hin, die man dem *'muni'* (den erwachten Weisen) zuschreibt. Der *'muni'* ist nicht nur still, wenn er nicht spricht - nein, er ist auch still, wenn er spricht. Daher die scheinbar widersprüchliche Aussage des Buddha³³: „Mönche, ich streite nicht mit der Welt; die Welt streitet mit mir.“ Nicht nur der Buddha, auch der befreite Mönch streitet nicht mit der Welt, sondern benutzt lediglich die weltliche Ausdrucksweise, ohne an ihr zu hängen. Sowohl das *Madhu-piṇḍika Sutta*, das *Sakkapañha Sutta* als auch andere Lehrreden, wie das *Kalahavivāda*, *Cūḷaviyūha* und das *Mahāvīyūha Sutta* aus dem *Aṭṭhaka Vagga* des *Sutta Nipāta* legen besonderes Gewicht auf diesen seltsamen Aspekt des *Muni*. Seltsam scheint er, wenn wir in zahlreichen

³³ „*Nāhaṃ bhikkhave lokena vivadāmi, loko ca mayā vivadati*“ (S. N. III 138) [S. III 22, 94 (2)]

Lehrreden sehen, wie der Buddha und die Arahats lebhaft mit Häretikern debattieren und wie sie deren Ansichten widerlegen. Aber selbst in der Hitze der Debatte bleibt der Erwachte innerlich still und zurückhaltend, weil er keinen eigensüchtigen Zweck verfolgt. Er hat deswegen weder etwas zu gewinnen noch zu verlieren. Er haftet nicht an seinen Argumenten (*tanhā*), muss keinen Stolz (*māna*) verteidigen und er besitzt keine Ansichten (*diṭṭhi*), die er dogmatisch verfehlet.³⁴ Am bemerkenswertesten ist vielleicht das zuletzt Genannte. In vielen Kontexten wird gezeigt, dass der Muni alle Ansichten aufgegeben hat.³⁵ Er hat keine Ansichten, weil er den *Standpunkt* (d.h. die Ich-Illusion) nicht mehr hat. Deshalb formuliert er weder Ansichten noch bietet er welche an³⁶. Es gibt die weit verbreitete Tendenz, das Wort ‘*diṭṭhi*’ in solchen Kontexten so strikt zu definieren, wie im *Brahmajāla*

³⁴ *Pahīnamānassa na santi ganthā vidhūpitā mānaganthāssa sabbe sa vītivatto yamatam sumedho ahaṃ vadāmīti pi so vadeyya mamaṃ vadantīti pi so vadeyya loke samaññaṃ kusalo viditvā vohāramattena so vohareyyāti.* (S. N. I 14-15) – „Für den, der ihnen gänzlich entsagt hat, existieren keine illusionären Ketten des Selbst oder der Seele. Zerschlagen sind alle Bindungen. Er, der an Weisheit Reiche, ist dem Dünkel und Meinen des fehlbaren Geistes entkommen. Er mag [zwar] sagen: ‚Ich sage‘ oder: ‚Sie sagen zu mir‘; doch kennt er den Wert der Worte, die weltliche Gebräuche und Konventionen sind. Er verwendet solche Begriffe lediglich um etwas auszudrücken.“ [S. I 25 (5), 64]

³⁵ *Upayo hi dhammesu upeti vādaṃ – anūpayaṃ kena kathaṃ vadeyya, attāṃ nirattaṃ na hi tassa atthi - adhosi so diṭṭhim idheva sabbā.* – Einer, der noch Anhaftungen hat, gerät über Auffassungen in Streit. Wodurch und wie könnte jemand den von Anhaftung Freien charakterisieren? Durch ihn wird nichts ergriffen oder zurückgewiesen. In dieser Welt hat er alle Ansichten abgeschüttelt. (Sn. 787. Vers)

³⁶ *Na kappayanti na purekkharonti - accantasuddhīti na te vadanti - ādānaganthaṃ gathitaṃ visajja - āsaṃ na kubbanti kuhiñci loke.* – Sie spekulieren nicht, sie lehnen jegliche Ansicht ab und behaupten nicht: ‚Dies ist die höchste Reinheit.‘ Alle dogmatischen Fesseln haben sie gelöst, und nach neuen sehnen sie sich nicht. (Sn. 794. Vers)

Sutta [D. 1], wo die traditionelle Liste von 62 Arten falscher Ansichten (*micchā-diṭṭhi*) aufgezählt wird. Diese Tendenz tritt in den Kommentaren deutlich zu Tage, wo ‘*taṇhā*’ und ‘*māna*’ nicht umfassend sondern in einer elementaren Form definiert werden und wo man sehr darauf bedacht ist, im Falle von ‘*diṭṭhi*’ spezifischer zu sein. Dies mag einerseits an dem selbstgefälligen Glauben liegen, dass die Liste der 62 Ansichten alle möglichen Formen von ‘*diṭṭhi*’ umfasst, und andererseits an dem Wunsch, die Rechte Ansicht (‘*sammā-diṭṭhi*’) zu schützen. Jedoch scheint es, dass diese kommentarielle Definition neue Probleme geschaffen hat. ‘*Diṭṭhi*’ hat dadurch seine fundamentale Bedeutung (als tief sitzende Neigung im Geiste eines gewöhnlichen Weltmenschen, durch Konzepte verführt zu werden) verloren.³⁷ Wenn mit ‘*diṭṭhipapañca*’ lediglich die 62 Arten falscher Ansichten gemeint sind, wäre es für Nachfolger des Buddha möglich, ‘*diṭṭhipapañca*’ lediglich durch das Aufgeben falscher Ansichten zu beenden. Doch wie wir oben gezeigt haben, bleibt auch bei Nachfolgern des Erwachten die Vorstellung eines Ichs bestehen, bis *Nibbāna* verwirklicht ist. Überdies kann sich die Tendenz zu ‘*diṭṭhi*’ im Sinne einer dogmatischen Verwicklung in Konzepte in seinem theoretischen Aspekt auch durch *Sammā Diṭṭhi* manifestieren. Sie kann die Form des Anhaftens an Konzepte, welche *Sammā Diṭṭhi* bilden, annehmen. Im ‘Gleichnis vom Floß’ (*Alagaddūpama Sutta*) warnt der Buddha vor genau dieser Gefahr. Darin erklärt der Buddha auf unmissverständliche Weise, dass er den mit einem Floß vergleichbaren Dhamma nur zu dem Zwecke lehrt, einen Fluss (das Meer des *Samsāra*) zu überqueren, ohne daran dogma-

³⁷ Siehe oben, *diṭṭhi* (Ansichten), *diṭṭhisamudaya* (Ursprung von Ansichten) *diṭṭhinirodha* (das Erlöschen von Ansichten), *diṭṭhinirodhaḡāminī paṭipadā* (den Weg der Ansichten verlassen). Vgl. Khemaka Sutta. (S. N. III 126 ff. [S. III 22, 89 (7)])

tisch zu haften. Nach der Überquerung müssen sogar die *dhammas* aufgegeben werden, ganz zu schweigen von den ‘*adhhammas*’ (d. h. ‘was nicht zum Dhamma gehört’). Das Gleichnis ist so lehrreich, dass es verdient, analysiert zu werden. Es lautet wie folgt:

„Ihr Mönche, angenommen ein Mann würde im Verlauf einer Reise an eine große Wasserfläche kommen, deren hiesiges Ufer gefährlich und voller Furcht erregender Dinge ist, und deren jenseitiges Ufer sicher und frei von Furcht erregenden Dingen ist, aber ein Fähre oder Brücke, um zum anderen Ufer zu gelangen, wäre da nicht. Dann könnte er denken: ‚Da ist diese große Wasserfläche, deren hiesiges Ufer gefährlich und voller Furcht erregender Dinge ist, und deren jenseitiges Ufer sicher und frei von Furcht erregenden Dingen ist, aber es gibt keine Fähre oder Brücke, um zum anderen Ufer zu gelangen. Angenommen, ich sammle Gras, Zweige, Äste und Blätter und binde sie zu einem Floß zusammen, und mit Hilfe dieses Floßes, und mit dem Einsatz meiner Hände und Füße gelange ich sicher ans andere Ufer.‘ Und der Mann sammelte Gras, Zweige, Äste und Blätter und band sie zu einem Floß zusammen, und mit Hilfe des Floßes, und dem Einsatz seiner Hände und Füße gelangte er sicher ans andere Ufer. Dann, nachdem er übergesetzt hatte und auf der anderen Seite angelangt war, könnte er möglicherweise denken: ‚Dieses Floß war mir sehr nützlich, da ich mit seiner Hilfe, und mit dem Einsatz meiner Hände und Füße sicher ans andere Ufer gelangt bin. Angenommen, ich würde es mir auf den Kopf hieven oder auf die Schulter laden, und damit gehen, wohin ich wollte.‘ Nun, ihr Mönche, was meint ihr? Wenn dieser Mann so vorgehen würde, wäre diese Vorgehensweise noch zweckdienlich?“ – „Nein, Ehrwürdiger.“

„Mit welcher Vorgehensweise würde jener Mann das Floß zweckdienlich verwenden? Ihr Mönche, nachdem jener Mann übergesetzt hatte und auf der anderen Seite angelangt war, könnte er möglicherweise denken: ‚Dieses Floß war mir sehr nützlich, da ich mit seiner Hilfe und mit Einsatz meiner Hände und Füße sicher ans andere Ufer gelangt bin. Angenommen, ich würde es ans trockene Land ziehen oder es untergehen lassen, und dann gehen, wohin ich wollte.‘ Nun, ihr Mönche, mit solcher Vorgehensweise würde jener Mann das Floß zweckdienlich verwenden. *Also, ihr Mönche, habe ich euch gezeigt, wie der Dhamma einem Floß gleicht, das der Überfahrt dient, nicht dem Festhalten. Wenn, ihr Mönche, das Gleichnis vom Floß versteht, solltet ihr sogar die guten Geisteszustände aufgeben, umso mehr die schlechten.*“ (...*Evameva kho bhikkhave kullūpamo mayā dhammo desito nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya. Kullūpamaṃ vo bhikkhava dhammaṃ desitaṃ ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā pāgeva adhammā.*)

(M. L. S. I 173 [M. 22, 13])

Somit handelt es sich beim ‘Gleichnis vom Floß’ um eine typische Darstellung des relativen und pragmatischen Wertes des Dhamma. Das Floß ist *improvisiert* und zwar aus den Zweigen und Ästen, die am diesseitigen Ufer wachsen. Durch bloßes Besteigen und Festhalten des Floßes, durch weiteres Ausbauen und Verschönern mit noch mehr Ästen und Zweigen, gelangt man nicht zum jenseitigen Ufer. Nachdem man die Reise zum jenseitigen Ufer angetreten hat, muss man sich anstrengen und überquert mit Hilfe des Floßes allmählich den Fluss. Hat man erst einmal das jenseitige Ufer erreicht, muss man das Floß verlassen und es aufgeben. Jedoch könnte der Befreite aus Mitgefühl jene am diesseitigen Ufer dazu anleiten, für

sich selbst ein ähnliches Floß zu bauen. Doch was ihn betrifft, so braucht er kein Floß mehr. Er hat erkannt, dass das Floß, am diesseitigen Ufer nützlich und sinnvoll war. Es ist ein Werk aus Ästen und Zweigen, die dort wuchsen. Ebenso ist ‘Dhamma’, das den theoretischen Inhalt von *sammā diṭṭhi* darstellt, aus dem Medium von Sprache und Logik des weltlichen Sprachgebrauchs improvisiert. Man erreicht das Ziel nicht durch bloßes Meistern, durch ein dogmatisches Hängen daran³⁸ oder dadurch, dass man es immer wieder in neue Konzepte kleidet. Nachdem man den Dhamma gemeistert hat, muss man sich spirituell anstrengen, um *Nibbāna* zu verwirklichen. Nach seiner Verwirklichung verliert der Dhamma seinen pragmatischen Wert für ihn. Weil er aber nun von seinem Wert für die leidenden Weltmenschen überzeugt ist, könnte er ihn aus leidenschaftslosem Mitgefühl lehren. Der Wahrheitswert des Dhamma besitzt vom Standpunkt des gewöhnlichen Weltmenschen seine Gültigkeit, weil er in einem ihm vertrauten Medium (Sprache und Logik) gelehrt wird. Der Wahrheitswert des Dhamma – von *Sammā Diṭṭhi* – betrifft somit den Pfad und ist im Grunde genommen eine *Ansicht* vom Ziel und nicht das Ziel selbst. Dhamma – oder ‘*Sammā Diṭṭhi*’, könnten wir noch anfügen –, entspricht weder mehr noch weniger dem wahren Ziel, wie das Floß dem jenseitigen Ufer. Als eine Form von *Diṭṭhi* oder Ansicht, setzt es einen Stand-

³⁸ *Imañce tumhe bhikkhave diṭṭhiṃ evaṃ parisuddhaṃ evaṃ pariyodātaṃ allīyetha kelāyetha dhanāyetha mamāyetha, api nu tumhe bhikkhave kullūpamaṃ dhammaṃ desitaṃ ājāneyyātha nittharaṇatthāya no gahaṇatthāyāti - No hetam bhante. (M. N. I 260)*

„Ihr Mönche, so geläutert und klar diese Ansicht auch ist, wenn ihr euch daran klammert, sie festhaltet, sie auf ein Podest stellt und wie einen Besitz behandelt, würdet ihr dann den Dhamma verstehen, von dem gelehrt wird, dass er einem Floß gleiche, das zum Übersetzen da ist und nicht zum Festhalten?“ – „Nein, Ehrwürdiger.“ [M. 38, 14]

punkt voraus und ist, bzw. sollte der Standpunkt der edlen Schüler sein. Wie wir bereits schon hervorgehoben haben, hat der Erwachte keinen Standpunkt – tatsächlich braucht er keinen, weil er das Ziel bereits erreicht hat. Er hat alle Ansichten von Wahrheit transzendiert und besitzt Kenntnis von ihnen.³⁹ Hier stoßen wir, wie im Fall der ‘Stille’ des *Muni*, auf ein weiteres Paradoxon. Sowohl beim Zurückweisen von *micchā-diṭṭhi* (falschen Ansichten) als auch beim Lehren von *sammā-diṭṭhi* (Rechter Ansicht) hegt der Erwachte keine Ansichten. Erwähnt sei noch, dass ‘*Sammā Diṭṭhi*’ den Samen seiner eigenen Transzendierung in sich trägt, liegt doch sein Hauptzweck darin, den Geist von allen Ansichten zu befreien, einschließlich der Ansicht, sich von allen Ansichten befreien zu müssen. Dieser dialektische Aspekt des Dhamma, hatte in der Gesellschaft, in der er zuerst gelehrt wurde, einen umwerfenden Effekt und der Buddha bezieht sich im *Alagaddūpama Sutta* darauf:

„*Idha bhikkhu ekaccassa evaṃ diṭṭhi hoti: So loko so attā. so pecca bhavissāmi, nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo sassatisamaṃ tatheva ṭhassāmīti. So suṇāti Tathāgatassa vā Tathāgatasāvakaṃ vā sabbesaṃ diṭṭhiṭṭhānādhiṭṭhānapariyuṭṭhānābhinivesānusaṃyānaṃ samugghātāya sabba saṅkhārasamathāya sabbūpadhipaṭinissaggāya taṇhakkhayāya virāgāya nirodhāya dhammaṃ desentassa. Tassa evaṃ hoti: Ucchijjissāmi nāma su, vinassissāmi nāma su, na su nāma bhavissāmīti. So socati kilamati paridevati urattāliṃ kandati sammohaṃ āpajjati. Evam kho bhikkhu ajjhataṃ asati paritassanā hotīti.*“

(M. N. I 137-8)

³⁹ *Diṭṭhiṅca anupagamma sīlavā dassanena sampanno.* (Sn. I 8, 10 [152. Vers.])

(...), „Mönch, da hat jemand die Ansicht: ‚Die Welt und das Selbst sind dasselbe; nach dem Tode werde ich unvergänglich, dauerhaft, ewig, nicht der Veränderung unterworfen sein, ich werde so lange wie die Ewigkeit überdauern.‘ Er hört den *Tathāgata* oder einen Schüler des *Tathāgata* den Dhamma lehren, idem es um das Beseitigen aller Grundlagen für Ansichten, Entscheidungen, Besessenheiten, allen Festhaltens und aller Neigungen geht, um die Stillung aller Gestaltungen, um den Verzicht auf alle Vereinnahmung, um die Zerstörung des Verlangens, um die Lossagung, um das Aufhören, um *Nibbāna* geht. Er denkt so: ‚Also werde ich vernichtet werden! Also werde ich zugrunde gehen! Also werde ich nicht mehr werden!‘ Dann ist er bekümmert, trauert und klagt, er weint und schlägt sich die Brust und wird zerrüttet. So kann es Aufregung über etwas geben, was innerlich gar nicht existiert.“

(M. 22, 20)

So besteht das Ziel von *Sammā Diṭṭhi* in der vollkommene Auslöschung aller Ansichten, einschließlich der Neigung zu Ansichten. Letztlich muss man sich – wenn auch schrittweise –, von der gesamten konzeptuellen Struktur lösen, aber schließlich müssen wir selbst jene Konzepte fallen lassen, die die größte Hilfe auf unserem spirituellen Weg waren. So muss man bei Konzepten, die *Sammā Diṭṭhi* betreffen, extrem vorsichtig sein. In Bezug auf die Theorie mag man zwischen relativ Falschem und Wahrem unterscheiden, in der Terminologie zwischen Exaktem und Vagen, in der Phraseologie zwischen Wissenschaftlichkeit und Eigenwilligkeit – aber man darf nie vergessen, dass sie sich als Konzepte nicht von einander unterscheiden. Man sollte auch nicht ernsthaft Konzepte gegenüber anderen als absolute und unverletzliche Kategorien betrachten und sie in wasserdichte, mit *para-*

mattha [höchste Wahrheit] beschriftete Ordner abheften. Tatsächlich kann man einige Konzepte in diesem Sinne als *paramattha* bezeichnen, weil sie dem Ziel zuträglicher sind als andere – wahrer, präziser und gelehrter sind. Ursprünglich wurde das Wort ‘*paramattha*’ in seinem frühen und nicht-technischen Gebrauch als das höchste Ziel verstanden, als das Objekt der Verwirklichung; und alle Wörter, die auf dieses Ziel gerichtet sind, wurden unabhängig von ihrer Genauigkeit oder Form als *paramattha-saṃhita*⁴⁰ (mit dem höchsten Ziel verbunden) bezeichnet. Dem Buddha selbst genügte es jedoch, sie alle als *sammuti* (= konventionell, relativ) zu behandeln. Für ihn waren sie ‘rein weltliche Konventionen im allgemeinen Gebrauch, die ich verwende, ohne an ihnen zu hängen’.

(D. N. I 202 [D. 9, 53])

Wenn man z. B. auf den folgenden, von Buddhaghosa anerkennend zitierten Vers stößt, der zu seinem Kommentar zum *Anaṅgaṇa Sutta* [M. 5] gehört (Quelle unbekannt), fragt man sich, ob diese einfache, aber tiefsinnige Einstellung des Buddha gegenüber Konzepten innerhalb der Tradition richtig überliefert wurde:

*Du ve saccāni akkhāsi-sambuddho vadatariṃ varo
sammutiṃ paramatthañca-tatiyaṃ nūpalabbhati.
Saṅketavacanaṃ saccaṃ - lokasammutikāraṇā
paramatthavacanaṃ saccaṃ - dhammānaṃ
bhūtakāraṇā
tasmā vohārakusalassa - lokanāthassa satthuno
sammutiṃ voharantassa - musāvādo najāyati.*

⁴⁰ *Uḷāraṃ vata me mātā-patodaṃ samavassari paramatthasaṃhitāgāthā-yathāpi anukampikā.* (Thīg. Vers 210) - „Meine Mutter pflegte großartig anzuspornen, und nicht weniger gnädig war ihr Ermahnen: jedes Wort, das sie sprach, war mit feinsten Güte beladen.“

„Der Vollkommen Erwachte, der beste unter denen, die sprechen, verkündete zwei Wahrheiten – die konventionelle und die absolute; eine dritte gibt es nicht.“

„Worte von symbolischer Natur sind aufgrund ihrer Existenz in weltlichem Sprachgebrauch wahr. Wörter von absoluter Bedeutung sind aufgrund der Existenz von Elementen wahr.“

„Auch wenn der Herr der Welt, der mit dem weltlichem Sprachgebrauch vertraute Lehrer, von dieser konventionellen Sprache Gebrauch macht, so macht er sich nicht der Unwahrheit schuldig.“

Schätzt man die Bedeutung des Begriffes *nippapañca* richtig ein, dann wird einem klar, dass der Buddha sich aufgrund seiner Güte leisten konnte, auf alle naiven Verteidigungsversuche (wie die oben geschilderten) zu verzichten. Zum Beispiel, wenn ihm vorgeworfen wurde, die vierte ethische Übungsregel (*sīla*)⁴¹ verletzt zu haben.

Eine weitere Abweichung von Seiten der Kommentare bei der ursprünglichen Position kann man in Buddhaghosas Interpretation einer Passage im *Chullavagga* des *Vinaya* sehen, die die Einstellung des Buddha gegenüber Sprache betrifft. In Vin. II 139 wird geschildert, wie zwei Mönche mit Namen *Yamalu* und *Tekula*, die äußerst geschickte Rhetoriker waren (*kalyāṇavācā kalyāṇavākka-raṇṇā*), sich einmal beim Buddha beschwerten, dass das Wort des Buddha durch die vielen, aus unterschiedlichen Volksstämmen und Kasten stammenden Menschen, die dem Orden beigetreten waren, verzerrt wird, weil jene ihre eigenen Dialekte zum Studium des Dhamma benutzten (...*etarahi bhante bhikkhū nānānāmā nānāgottā nānājaccā nānākulā pabbajitā te sakāya niruttiyā buddhavacanaṃ dūsentī*). Um der Verzerrung des Buddha-

⁴¹ D. h. die Unwahrheit sprechen, der Gebrauch grober und verletzender Worte, Zwischenträgerei, sinnloses Schwätzen. (Anm. d. Ü.)

Wortes Einhaltung zu gebieten, baten sie den Buddha um die Erlaubnis, die Strenge des Metrums bei der Festlegung der Buddha-Worte in Texten anwenden zu dürfen (... *handa mayam bhante buddhavacanam chandaso āroemā-ti*). Der Buddha wies jedoch diesen Vorschlag mit der Begründung zurück, dass die vorgeschlagene Methode den Fortschritt bei der Verbreitung des Buddha-Wortes behindern würde, und, nachdem er diesen Vorschlag zurückgewiesen hatte, erlaubte er allen Menschen den Dhamma frei in ihrer eigenen Sprache zu studieren (*anujānāmi bhikkhave sakāya niruttiyā buddhavacanam pariyāpunitum*). Eigenartigerweise ist dieser letzte Satz in der *Chullavagga*-Passage von Buddhaghosa so interpretiert worden, als bedeute er, der Buddha wolle, dass jeder den Dhamma in der Sprache des Buddha studiert (...*sakāya niruttiyāti ettha sakānirutti nāma sammāsambuddhena vuttappakāro māghadhikavohāro*. – Smp. VI 1214). Von *papañca* einmal ganz abgesehen, geht schon aus dem bloßen Kontext hervor, dass der Buddha einer solchen Ansicht niemals zugestimmt hätte. Die Zurechtweisung der beiden Mönche durch den Buddha in Form der Ablehnung ihres Vorschlages und die offensichtlichen Implikationen der beiden Wörter ‘*sakāya niruttiyā*’ (‘der eigene Dialekt’ - man beachte, dass derselbe Ausdruck von den beiden Mönchen benutzt wurde) beweist ja, dass der Buddha, als Maßnahme zur Förderung der Verbreitung des Dhamma jedem gestattete, den Dhamma in seiner eigenen Sprache zu studieren.⁴² In der folgenden Pas-

⁴² Diese Chv.-Passage wurde von modernen Wissenschaftlern auf verschiedene Weise interpretiert. RHYS DAVIDS und OLDENBERG in ihren Übersetzungen des Vinaya (*Vin. Texts*. S. B. E. XX S. 150 Fn.) verstehen die Worte ‘*chandoso āropema*’ als einen Bezug auf früheres Sanskrit und stimmen so mit Buddhaghosa überein (*chandaso āropemāti vedam viya sakkatabhāsāya vācanāmaggaṃ āropema* – Smp.). Doch sie übersetzen den Ausdruck *chandaso* als (Sanskrit-) ‘Vers’. Bei

der Wiedergabe der ‘Erlaubnis’ des Buddha an Mönche, in der die Wörter *sakāya niruttīyā* vorkommen, weichen sie deutlich von der kommentariellen Tradition ab: „Ich erlaube euch, Mönche, dass jeder das Wort des Buddha in seiner eigenen Sprache studiert.“

HERMANN OLDENBERG, der die Ansicht vertritt, diese Passage erlaube jedem ‘die heiligen Texte in seiner eigenen Sprache zu lernen’, zweifelt an deren Authentizität, wenn er schreibt: „Diese Geschichte wird uns kaum Glauben machen, dass ein derartiger Erlass vom Buddha selbst ausging.“ (Vin. I. Einl. XLVIII) Im Gegensatz dazu glauben wir, dass dieser Erlass durchaus im Einklang mit der Einstellung des Buddha gegenüber Dialekten steht.

WILLHELM GEIGER, der *chandās* auch in der Bedeutung von ‘Sanskrit’ oder ‘Sanskrit-Vers’ versteht, pflichtet Buddhaghosas eigenartiger Wiedergabe von *sakayā niruttīyā* voll bei. Er folgert daraus, dass auch während der Lebenszeit des Buddha eine starke Tendenz existierte, die Lehre des Buddha unverändert zu bewahren – nicht nur wegen ihres Inhaltes, sondern auch wegen ihrer äußeren Form. Und dieser Passage zufolge unterstützte der Buddha diese Tendenz. Er beobachtet auch, dass „weder die beiden Mönche noch der Buddha selbst daran gedacht haben, in verschiedenen Fällen in unterschiedlichen Dialekten zu lehren.“ (Pāli Literatur und Sprache, Einführung, S. 7)

Mrs. HORNER lässt ebenso die Möglichkeit zu, das *chandās* ‘Sanskrit’ heißen kann, doch sie bedenkt, dass die Intention der zwei Mönche darin bestand, ‘die Rede des Erwachten in metrischer Form wiederzugeben’. Buddhaghosas Spezifikation, der Ausdruck *sakayā niruttīyā* bedeute letztendlich den eigenen Dialekt des Buddha, *Māgadhi* (man beachte, dass Buddhaghosa den Ausdruck erst nach der Kommentierung von *chandaso āropema* erklärt), wurde von Mrs. HORNER verallgemeinert. So gibt sie die Bitte der beiden Mönche folgendermaßen wieder: „Gegenwärtig, Herr, sind Mönche verschiedener Namen, Klans, sozialer Gruppierungen von ihren Familien fort in die Hauslosigkeit gezogen; dies verzerrt die Sprache des Erwachten im Gebrauch *seines eigenen* Dialekts.“ (Books of Discipline 5., S. B. B. XX 194).

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Absicht von Yamelu und Te-kula darin bestand, die Heiligkeit oder Reinheit der Worte des Buddha vor einer möglichen Infiltration dialektischer Variationen und phonetischem Verfall zu schützen. Daher kann die Abhilfe nicht darin bestehen, das *Buddhavacana* [Wort des Buddha] ins Sanskrit zu übersetzen. Diese zwei Mönche hatten wahrscheinlich eine hohe

sage des *Araṇavibhanga Sutta* können wir sehen, wie liberal der Buddha sich in Bezug auf Dialekte in weltlichem Sprachgebrauch war:

Janapadaniruttiṃ nābhiniveseyya, samaññaṃ nātidhāveyyāti iti kho paṇetaṃ vuttaṃ. Kiñcetaṃ paṭicca vuttaṃ? Kathañca bhikkhave janapadaniruttiyā ca abhiniveso hoti samaññaṃ ca atisāro? Idha bhikkhave, tadevekaccesu janapadesu Pāti'ti sañjānanti, Pattan'ti sañjānanti, Vitthan'ti sañjānanti, Sarāvan'ti sañjānanti, Dhāropan'ti sañjānanti, Poṇan'ti sañjānanti, Pisīlan'ti sañjānanti. Iti yathā yathā naṃ tesu tesu janapadesu sañjānanti, tathā tathā thāmasā parāmassa abhinivissa voharati: Idameva saccaṃ moghaṃ aññanti. Evam kho bhikkhave janapadaniruttiyā ca abhiniveso hoti samaññaṃ ca atisāro. Kathañca bhikkhave janapadaniruttiyā ca anabhiniveso hoti samaññaṃ ca anatisāro? Idha bhikkhave tadevekaccesu ... sañjānanti. Iti yathā yathā naṃ tesu tesu janapadesu sañjānanti. Idaṃ kira'me āyasmanto sandhāya voharanti'ti tathā tathā voharati aparāmasaṃ. Evaṃ kho bhikkhave janapadaniruttiyā ca anabhiniveso hoti, samaññaṃ ca anatisāro ...

(M. N. III 234 ff.)

„Es heißt: ‚Man sollte nicht auf lokalem Dialekt bestehen, und man sollte sich nicht über normalen Sprachgebrauch hinwegsetzen.‘ Und wovon abhängig wurde dies gesagt? Wie, ihr Mönche, kommt es zustande,

Meinung von Sprache (man beachte die Beinamen *kalyāṇavācā*, *kalyāṇavākkaṇā*), was sie dazu veranlasste, die Erlaubnis des Buddha zu suchen, das *Buddhavacana* mit Hilfe von metrischen Hilfsmitteln wie Reim und Akzent zu stereotypisieren. Dies war der Versuch mit der Einführung einer gewissen Rigidität und Esoterik, das *Buddhavacana* in seiner äußeren Form näher an die vedischen Texte heranzuführen.

dass einer auf lokalem Dialekt besteht und sich über den normalen Sprachgebrauch hinwegsetzt? Ihr Mönche, da nennen sie in verschiedenen Gegenden das gleiche Ding einen ‘Teller’, eine ‘Schüssel’, ein ‘Gefäß’, eine ‘Untertasse’, eine ‘Pfanne’, einen ‘Topf’, eine ‘Kanne’, oder ein ‘Becken’. Wie sie es also in dieser oder jener Gegend auch immer nennen, so spricht man entsprechend, klammert sich an jenen Ausdruck und besteht darauf: ‚Nur dies ist richtig; alles andere ist falsch.‘ So kommt es zustande, dass einer auf lokalem Dialekt besteht und sich über normalen Sprachgebrauch hinwegsetzt. Und wie, ihr Mönche, kommt es zustande, dass einer nicht auf lokalem Dialekt besteht und sich nicht über normalen Sprachgebrauch hinwegsetzt? Ihr Mönche, da nennen sie in verschiedenen Gegenden das gleiche Ding einen ‘Teller’, eine ‘Schüssel’, ein ‘Gefäß’, eine ‘Untertasse’, eine ‘Pfanne’, einen ‘Topf’, eine ‘Kanne’, oder ein ‘Becken’. Wie sie es also in dieser oder jener Gegend auch immer nennen, so spricht man entsprechend, ohne sich an jenen Ausdruck zu klammern, mit dem Gedanken: ‚Diese Ehrwürdigen, so scheint es, sprechen so in Bezug auf dieses.‘ So kommt es zustande, dass einer nicht auf lokalem Dialekt besteht und sich nicht über normalen Sprachgebrauch hinwegsetzt. Also geschah es in Abhängigkeit von diesem, dass gesagt wurde: ‚Man sollte nicht auf lokalem Dialekt bestehen, und man sollte sich nicht über normalen Sprachgebrauch hinwegsetzen.‘“

[M. 139, 12]

Die Bedeutung der obigen Ermahnung gewinnt durch den Umstand deutlich an Wert, weil der Buddha in ihr einen Schritt des *‘friedlichen Pfades’* (*‘araṇapaṭipadā’*) beschreibt, den er den Mönchen empfiehlt. Im Kontrast dazu steht der *‘kriegerische Pfad’* (*‘saraṇapaṭipadā’*), ein

Beispiel, an dem in der oben genannten Passage selbst beobachtet werden kann, wann auf die dogmatische und extremistische Haltung gegenüber Dialekten Bezug genommen wird. Der edle Schüler sollte letztere vermeiden und stattdessen gegenüber Dialekten eine moderate und tolerante Haltung einnehmen. Was in ihm einen solchen liberalen Geist prägt, sind die hinter dem Gleichnis vom Floß stehenden dialektischen Implikationen.

Sammā Diṭṭhi (Rechte Ansicht) mag aufgrund seines charakteristischen dialektischen Elements unter allen Formen von *‘diṭṭhi’* als einzigartig betrachtet werden. Eine dramatische Illustration dieses einmaligen Charakters stellt die scheinbar eintönige und wenig inspirierende Einleitung des *Madhupiṇḍika Sutta* dar. Dort finden wir Daṇḍapāṇi, den Sākyer, der den Buddha befragt, um sich der von ihm gelehrtten „Theorie“ zu vergewissern. Die bereits oben diskutierte Antwort des Buddha war eher umschreibend. Daṇḍapāṇi hat – wie auch die meisten von uns – erwartet, eine Antwort in Form einer kurzen dogmatischen Zusammenfassung zu erhalten. Daher war er unzufrieden mit der Antwort des Buddha, die ihm wie ein Stück verbales *papañca* erschien; verwirrt schüttelte er seinen Kopf, zog ratlos seine Augenbrauen hoch und suchte, eine Grimasse schneidend, das Weite. Würde man es versäumen, die tieferen Implikationen der Antwort des Buddha zu würdigen, könnte man auf ähnliche Weise reagieren. Der Buddha erklärte keine andere Theorie, als die, dass er alle Theorien und jeglichen Hang zu Theorien beseitigt hat. Als Lehrer bestand sein Bestreben darin, den Weg zu dem Ziel aufzuzeigen, das er selbst verwirklicht hat.

Eine der wichtigsten Lehrreden, die uns tiefere Einsicht in die Einstellung eines Erwachten gegenüber Konzepten vermitteln, ist das *Mūlapariyāya Sutta* – sicherlich verdientermaßen die erste Lehrrede der *Majjhima*

Nikāya. Sie porträtiert die Weltanschauung folgender Typen von Menschen:

- I. Der in Unkenntnis lebende Weltmensch, die die Edlen nicht beachtet und in deren Dhamma weder geschult noch geübt ist, der den aufrichtigen Menschen keine Beachtung schenkt und im Dhamma der aufrichtigen Menschen nicht bewandert ist (...). (*assutavā puthujjano ariyānaṃ adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto sappurisānaṃ adassāvī sappurisadhammassa akovido sappurisadhamme avinīto ...*)
- II. Der sich noch übende Mönch, der die Vollkommenheit noch nicht erreicht hat, und der noch um die unvergleichliche Sicherheit von allen Fesseln kämpft ... (*bhikkhu sekho appattamānaso anuttaraṃ yogakkhemaṃ patthayamāno viharati*).
- III. Der Mönch, der vollkommen und von allen Fesseln befreit ist, der das heilige Leben gelebt hat und der getan hat, was getan werden musste, der die Bürde abgelegt und sein Ziel erreicht hat, dessen Daseinsfesseln völlig zerstört sind, der durch vollendete Erkenntnis Befreite ... (*bhikkhu arahāṃ khīṇāsavo vusitavā katkaraṇīyo ohitabhāro anupattasattho parikkhīṇabhavasaññojano sammadaññā vimutto*).
- IV. Der *Tathāgata*, der Verwirklichte, vollkommen Erwachte ... (*tathāgato arahāṃ sammāsambuddho*).

Von diesen vier Typen können die letzten beiden zusammengefasst werden, weil ihre 'Weltanschauung' dieselbe ist. Also unterscheiden wir hier drei Typen. In dieser Lehrrede beginnt der Buddha die 'fundamentale Natur aller Phänomene' zu lehren ('*sabbadhammamūlapariyāyaṃ vo bhikkhave desissāmi*'). Hier wird die Einstel-

lung der oben erwähnten Typen von Menschen gegenüber 24 vom Buddha aufgezählten Konzepten erklärt. Die Liste beinhaltet: Erde, Wasser, Feuer, Luft, Wesen, Deva, Pajāpati, Brahmā, die ‘Strahlenden’, die ‘Schimmernenden’, die Vehapphala (*Brahmas*), den ‘Überwinder’, das Gebiet der Raumunendlichkeit, das Gebiet der Bewusstseinsunendlichkeit, das Gebiet der Nichtsheit, das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung, das Gesehene, das Gehörte, das Gefühlte, das Erkannte, Einheit, Verschiedenheit, Universalität und *Nibbāna* (*paṭhavī, āpo, tejo, vāyo, bhūtā, devā, Pajāpati, Brahmā, Ābhassarā, Subhakiṇhā, Vehapphalā, Abhibhū, Ākāsaṇāñcāyatanam, Viññāṇaṇcāyatanam, Ākiñcaññāyatanam, Nevasaññānāsaññāyatanam, diṭṭham, sutam, mutam, viññātam, ekattam, nānattam, sabbam, nibbānam*).

Trotz der augenscheinlichen Verschiedenheit dieser Begriffe, haben sie alle eins gemeinsam: Es sind Konzepte. Die Einstellung des gewöhnlichen Menschen gegenüber diesen Konzepten wird nun so beschrieben:

„Idha bhikkhave, assutavā puthujjano ... paṭhavim paṭhavito sañjānāti, paṭhavim paṭhavito saññatvā, paṭhavim maññati, paṭhaviyā maññati, paṭhavito maññati, paṭhavim meti maññatipaṭhavim abhinandati, tam kissa hetu, aparivīñātam tassāti vadāmi,

Āpam āpato ... nibbānam nibbānato ...“

„Hierbei nimmt, ihr Mönche, ein gewöhnlicher Weltmensch ... ‘Erde’ als ‘Erde’ wahr⁴³. Nachdem er ‘Erde’ als ‘Erde’ wahrgenommen hat, stellt er sich ‘Erde’ vor, er macht sich Vorstellungen von ‘Erde’, er macht sich Vorstellungen von ‘Erde’ ausgehend, er stellt sich vor: ‘Erde ist mein’, er findet an ‘Erde’ Gefallen. Warum ist

⁴³ D. h., er betrachtet die Phänomene als objektiv und wirklich. (Anm. d. Ü.)

das so? Weil es von ihm nicht richtig verstanden wurde, sage ich.“ (ebenso ... ‘Wasser’ bis ‘Nibbāna’.)

Ein Mönch in höherer Schulung hat die folgende Einstellung:

„Yo pi so bhikkhave bhikkhu sekho ... so pi paṭhavim paṭhavito abhijānāti, paṭhavim paṭhavito abhiññāya paṭhavim mā maññi, paṭhaviyā mā maññi paṭhavito mā maññi, paṭhavim meti mā maññi, paṭhavim mā abhinandi, taṃ kissa hetu, pariññeyyaṃ tassā’ti vadāmi.

Āpaṃ āpato ... nibbānaṃ nibbānato ...“

„Ein Mönch in höherer Schulung, ihr Mönche, ... erkennt durch höheres Wissen, ‘Erde’ als ‘Erde’, nachdem er ‘Erde’ als ‘Erde’ erkannt hat, sollte er sich nicht ‘Erde’ als ‘Erde’ vorstellen, sich keine Vorstellungen von ‘Erde’ machen, sich keine Vorstellungen von ‘Erde’ ausgehend machen, sollte sich nicht vorstellen: ‘Erde ist mein’, er sollte an ‘Erde’ kein Gefallen finden. Warum ist das so? Damit er es vollständig durchschauen möge, sage ich.“

Die Einstellung eines Arahat und des *Tathāgata* wird in der folgenden Passage erklärt:

„Yo pi so bhikkhave bhikkhu araham khīṇāsavo ... so pi paṭhavim paṭhavito abhijānāti, paṭhavim paṭhavito abhiññāya paṭhavim na maññati, paṭhaviyā na maññati paṭhavito na maññati, paṭhavim me’ti na maññati, paṭhavim nābhinandati, taṃ kissa hetu pariññataṃ tassāti vadāmi ...

Āpaṃ āpato ... Nibbānaṃ Nibbānato ...“

„Ein Mönch, der Arahat und ein Verwirklichter ist, ihr Mönche, ... versteht durch höheres Wissen auch ‘Erde’ als ‘Erde’; nachdem er ‘Erde’ als ‘Erde’ verstanden hat, macht er sich keine Vorstellung von ‘Erde’ (als

solche); er stellt sich nicht vor: ‚auf der ‘Erde‘; er stellt sich nicht vor: ‚von der ‘Erde‘; er stellt sich nicht vor: ‚die ‘Erde‘ ist mein‘; er findet an ‘Erde‘ kein Gefallen. Warum ist das so? Weil er frei ist von Verblendung, weil er es vollkommen verstanden hat, sage ich.“

Gewöhnliche Weltmenschen, die den Dhamma nicht kennen und nur von den bloßen Sinneswahrnehmungen geleitet werden, verstehen jene 24 Arten von Konzepten als Objekte des Denkens. So verstanden, beginnen sie, sich diese Objekte des Denkens mit entsprechenden Begriffen in Übereinstimmung mit grammatikalischen Mustern vorzustellen, und sie finden daran Gefallen. Das geschieht nur, weil es ihnen an klarem Verständnis fehlt. Sie lassen sich durch ihre naiven Sinneserfahrungen und durch ihre Neigungen zu *taṇhā – māna – diṭṭhi – papañca* in die Irre führen. Haben sie ein Konzept entwickelt, fahren sie fort, es biegsam und flexibel zu gestalten. Sie greifen auf Grammatik und Sprachformen zurück, die elementare Merkmale der Sprache sind. Indem sie eine Beziehung zwischen der Grammatik der Sprache und der Grammatik der Natur herstellen, machen sie sich daran, ein Netz aus *papañca* zu weben. Der ernsthaft nach Befreiung strebende Mönch auf dem Weg zu Nibbāna besitzt in Übereinstimmung mit dem Dhamma ein verfeinertes und höheres Wissen von diesen Konzepten⁴⁴. Er

⁴⁴ Was in diesem Zusammenhang die Unterscheidung der Bedeutung zwischen *abhijānāti* und *parijānāti* betrifft, so soll hier auf die Definition der beiden Begriffe *paññā* und *viññāṇa* verwiesen werden, die im Mahā Vedalla Sutta erläutert werden:

„*Ya cāvuso paññā yañca viññāṇaṃ imesaṃ dhammānaṃ saṃsaṭṭhānaṃ no visaṃsaṭṭhānaṃ, paññā bhāvetabbā viññāṇaṃ pariññeyyaṃ idaṃ nesaṃ nānākaraṇaṃ.*“ – „Freund, was ist der Unterschied zwischen Weisheit und Bewusstsein, diesen Zuständen, die miteinander verbunden und nicht getrennt sind?“ – „Der Unterschied, Freund, zwischen Weisheit und Bewusstsein, diesen Zuständen, die miteinander

