

# Der leuchtende Geist in den Lehrreden der Theravāda und Dharmaguptaka Schriftensammlung

Bhikkhu Anālayo

Übersetzung: Bhikkhu Dhammamuninda

*Ich danke Bhikkhu Brahmāli, Bhikkhunī Dhammadinnā, Michael Radich, Daniel Stuart und Joseph Walser für Kommentare zu einem Entwurf dieses Artikels.*

## Übersicht

In diesem Artikel untersuche ich die in den Pāli-Lehrreden enthaltenen Aussagen über die Leuchtkraft des Geistes im Licht ihrer Parallelstellen. Ziel ist es, die frühen Entwicklungsstufen eines Begriffs deutlich werden zu lassen, der einen erheblichen Einfluss auf das buddhistische Denken und die buddhistische Praxis hatte.

## Einführung

Das vorliegende Dokument ist in gewisser Weise die Fortsetzung eines anderen Artikels, in welchem ich die Feuerwunder untersucht habe, die dem Buddha in mehreren Lehrreden zugeschrieben werden.<sup>1</sup> Bei näherer Betrachtung wurden Fälle solcher Wunder deutlich, die als Folge späterer Entwicklungen der betreffenden Texte identifiziert werden können und die höchstwahrscheinlich darauf zurückzuführen sind, dass metaphorische Hinweise auf Feuer wörtlich interpretiert worden sind.

Ein Beispiel aus einer Theravāda Lehrrede ist das *Pāṭika-sutta* des *Dīgha-Nikāya*, worin der Buddha in die Luft steigt, nachdem er das Feuerelement erreicht hat und dann eine Flamme von bis zu sieben Palmenhöhen ausstrahlt. In den Parallelstellen findet sich kein Verweis auf eine solche Leistung oder auf die Manifestation einer Flamme.<sup>2</sup>

Ein weiterer Fall, wo der Buddha Feuer erzeugt, tritt während eines Besuchs bei einem Brahmā auf und wird in einer Lehrrede des *Samyutta-nikāya* berichtet. Auch hier findet sich in den Parallelversionen keine Manifestation von Feuer bei der Beschreibung seines Besuchs.<sup>3</sup> Aufgrund einer eingehenden Untersuchung dieser beiden Fälle bin ich zum Schluss gekommen, dass es recht wahrscheinlich ist, dass diese Feuer-Phänomene Ergänzungen zu den Theravāda Versionen der jeweiligen Lehrreden sind.

Dasselbe gilt für ein weiteres Beispiel in einer Dharmaguptaka-Lehrrede, nämlich einer Parallele zur *Sakkapañha-sutta* des *Dīrgha-āgama*. Die *Dīrgha-āgama* Lehrrede beschreibt den Buddha anlässlich eines Besuchs des Herrschers des Himmels der Dreiunddreißig in einer derartigen „Konzentration auf das Feuer“ sitzend, dass der ganze umliegende Berg zu

---

<sup>1</sup> Anālayo 2015.

<sup>2</sup> DN 24 bei DN III 27,12; vgl. Anālayo 2015: 23ff. „Dann trat ich in das Feuerelement ein, stieg sieben Palmen hoch in die Luft auf, erschuf eine andere sieben Palmen hohe Feuersäule, ließ sie strahlen, rauchen und erschien im großen Wald in der Halle des Giebelhauses.“

<sup>3</sup> SN 6.5 at SN I 144,17; vgl. Anālayo 2015: 20f. „Da nun ließ sich der Erhabene über jenem Brahman in der Luft in sitzender Stellung nieder, das Feuerelement verwirklichend.“

brennen scheint.<sup>4</sup> Im *Sakkapañha-sutta* und seinen parallelen Lehrreden führt die meditative Versenkung des Buddha jedoch zu keinem äußerlich sichtbaren Feuereffekt.

Ein weiteres Beispiel, das vermutlich zu einer Dharmaguptaka-Lehrrede gehört, führt mich vom Thema der Feuerwunder hin zum Thema der Leuchtkraft, das mich im weiteren Verlauf dieses Artikels beschäftigen wird. Dieser Fall betrifft nämlich die Beschreibung eines Fußabdrucks des Buddhas in einer Reihe von frühen Lehrreden. Eine Version dieser Beschreibung aus einem Gāndhārī Fragment, das mit hoher Wahrscheinlichkeit einer Dharmaguptaka-Textübertragungslinie zugeordnet werden kann,<sup>5</sup> erfüllt diesen Fußabdruck mit Leuchtkraft.<sup>6</sup> Sie unterscheidet sich in dieser Hinsicht von ihren Lehrredenparallelen. Eine weitere Beschreibung, die des Radmals an den Füßen des früheren Buddhas Vipasyin in einer Lehrrede im Dharmaguptaka *Dirgha-āgama*, unterscheidet sich von seinen Parallelen auf Pāli- und Sanskrit-Fragmenten dadurch, dass hier das Mal mit Leuchtkraft ausgestattet ist.<sup>7</sup>

Ähnlich wie in den oben begutachteten Fällen ist es bei näherer Betrachtung sehr wahrscheinlich, dass die Zuschreibung von Lumineszenz einem Fußabdruck des jetzigen Buddha oder dem Radmal an den Füßen eines früheren Buddha eine Weiterentwicklung der entsprechenden Texte in der Dharmguptaka-Rezitationstradition ist.

Diese Fälle deuten auf einen Hang unter den Theravāda- und Dharmaguptaka-Rezitatoren hin, Passagen aus den frühen Lehrreden zu verbessern, indem sie bildliche Ausdrücke einführen, die mit Feuer und Leuchtkraft in Beziehung stehen.<sup>8</sup> Im Folgenden setze ich meine Untersuchung dieser erkennbaren Tendenz fort, und zwar in Hinblick auf die Vorstellung der Leuchtkraft des Geistes oder meditativer Übungen.<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup> DĀ 14 bei T I 62c12: 入火焰三昧; vgl. Anālayo 2015: 13ff.

<sup>5</sup> Vgl. Salomon 1999: 172f und 2014: 13, und Cox 2014: 36–39.

<sup>6</sup> Rekonstruiert von Allon 2001: 124: *aceata prabh(\*a)śp(\*a)ra*; vgl. Anālayo 2017a: 24f.

<sup>7</sup> DĀ 14 bei T I 5a29: 足下相輪, 千輻成就, 光光相照 (Leuchtkraft wird jedoch auch in einer Uighur-Fragment-Parallele genannt, Shōgaito 1998: 374 line 2); vgl. Anālayo 2017a: 84f.

<sup>8</sup> Eine derartige Tendenz in diesen beiden Traditionen hervorzuheben bedeutet selbstverständlich nicht, dass sie sich nicht gelegentlich auch in Texten zeigen würde, die von anderen Traditionen übermittelt wurden. Zum Beispiel in einer Erinnerung an den Buddha in SĀ 1158 bei T II 308b28 (aus einer Mūlasarvāstivāda Lehrreden-Sammlung) und SĀ<sup>2</sup> 81 bei T II 401c27 beschreibt den Buddha als mit einem Heiligenschein ausgestattet, was in der Parallele SN 7.1 bei SN I 160,10 nicht erwähnt wird.

<sup>9</sup> Ein Zusammenhang insbesondere mit Weisheit ist in AN 4.141 bei AN II 139,16 zu finden, wonach *paññā* dem Mond, der Sonne und dem Feuer an Leuchtkraft (*pabhā*) überlegen ist. Eine vergleichbare Feststellung findet sich in der ansonsten bezuglosen MĀ 141 bei T I 647c23: 諸光明, 慧光明為第一, "die Leuchtkraft der Weisheit führend unter allen Leuchtkräften" (obwohl hier Mond, Sonne und Feuer nicht explizit erwähnt werden). Eine weitere Stelle bezieht sich mehr spezifisch auf den Buddha. SN 1.26 bei SN I 15,12 weist dem Buddha mehr Glanz (*ābhā*) als Sonne, Mond und Feuer zu; ein Vergleich, der auch in den Parallelen SĀ 1310 bei T II 360b29 und SĀ<sup>2</sup> 309 bei T II 478c27 (die 光明 bzw. nur 明 verwenden) zu finden ist. Langer 2000: 54 stellt eine Parallelität zur *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* 4.3.6 fest, wonach das Licht (*jyotir*) des *ātman* der Sonne, dem Mond und dem Feuer (sowie der Sprache) überlegen ist. Diese Parallelität lässt die Möglichkeit offen, dass die Art der Präsentation, die in SN 1.26 und AN 4.141, sowie in deren Parallelen zu finden ist, Antworten auf solche Bilder sein könnten, indem sie Vorstellungen über das Selbst entweder durch den Erwachten oder durch Weisheit ersetzen.

## Das leuchtende (*pabha*) Bewusstsein

Eine Betonung auf bildliche Ausdrücke, die mit der Leuchtkraft zusammenhängen, ist in den Theravāda- und Dharmaguptaka- Rezitationstraditionen an zwei Stellen mit Bezug auf eine bestimmte Art des Bewusstseins anzutreffen. In der Lehrredensammlung des Theravāda finden sich diese beiden Stellen im *Brahmanimantaṇṇika-sutta* des *Majjhima-nikāya* und im *Kevaddha-sutta* des *Dīgha-nikāya*.<sup>10</sup> Letzteres hat eine Dharmaguptaka-Parallele im *Dīrgha-āgama*, die noch auf Chinesisch existiert.

Der erste der beiden Fälle, den man im *Brahmanimantaṇṇika-sutta* des *Majjhima-nikāya* antrifft, tritt im Rahmen eines Wettstreits zwischen Brahmā und dem Buddha auf.

Insgesamt spiegelt die Episode eine Tendenz wider, sich über die Behauptung zu mokieren, dass der Brahmā allwissend sei.<sup>11</sup> Das *Brahmanimantaṇṇika-Sutta* beginnt damit, dass der Buddha Baka Brahmās Irrglauben an die Dauerhaftigkeit seines himmlischen Reiches infrage stellt. Es folgt eine Debatte, in der sowohl der Buddha als auch Baka den Umfang ihres jeweiligen Wissens beschreiben. Dies führt zur Warnung von Baka Brahmā, der Buddha würde nicht in der Lage sein, seine leere Behauptung aufrechtzuerhalten.

Als nächstes kommt der Bezug, um den es mir hier geht, worin ein „unsichtbares Bewusstsein“ beschrieben wird, *viññāṇaṃ anidassanaṃ*,<sup>12</sup> das „unendlich“, *anantaṃ*, und „allseits leuchtend“, *sabbato pabhaṃ*<sup>13</sup> ist. Dann versucht Baka Brahmā, vor den Augen des Buddha zu verschwinden, um seine Überlegenheit zu beweisen.

Der Kommentar schreibt den Verweis auf ein Bewusstsein, das „allseits leuchtend“ ist, dem Buddha zu.<sup>14</sup> Aus Sicht des Kommentars verläuft die Schilderung wie folgt: Als Erwiderung auf die Warnung von Baka Brahmā, dass der Buddha seine Behauptung nicht aufrechterhalten könne, antwortet der Buddha mit der Beschreibung des leuchtenden Bewusstseins. Daraufhin kündigt Baka Brahmā an, dass er nun verschwinden wird.

Die ceylonesische, die PTS und die siamesische Ausgabe lesen sich jedoch so, als ob der Hinweis auf das leuchtende Bewusstsein eine Aussage des Baka Brahmā sei, da ihnen das Zitat kennzeichnende *iti* vor und nach der betreffenden Passage fehlt.<sup>15</sup> Ohne das *iti*, das einen Sprecherwechsel anzeigt, scheint das leuchtende Bewusstsein Teil der fortgesetzten Rede von Baka Brahmā zu sein. In dieser Lesart würde Baka Brahmā seine Warnung hinsichtlich der Haltlosigkeit von Buddhas Behauptung stützen, indem er sich auf das leuchtende Bewusstsein bezieht. Dann würde er versuchen, den Wert seiner Aussage bezüglich dieses speziellen Bewusstseins zu beweisen, indem er versucht, zu verschwinden. Die burmesische Ausgabe hat das Zitat eröffnende *iti* vor dem Hinweis auf das unsichtbare

---

<sup>10</sup> Auch *Kevaddha-sutta* or *Kevaṭṭa-sutta* genannt.

<sup>11</sup> Mehr Details dazu in Anālayo 2011a: 12–15.

<sup>12</sup> Meine Übersetzung folgt Cone 2010: 560 “(was) unsichtbar (ist); (was) dem Blick nicht zugänglich (ist)”, statt der üblicheren Übersetzung “nicht-manifestierend”; für einen Überblick über verschiedene Übersetzungen des Wortes *anidarśana/anidassana* vgl. Martini 2011: 145 Anm. 20.

<sup>13</sup> MN 49 bei MN I 329,30.

<sup>14</sup> Ps II 413,6.

<sup>15</sup> Chalmers 1926: 237 und Horner 1967: 392 übersetzen es als Teil der Rede Brahmā’s; ähnlich Nakamura 1955: 78 versteht diese Stelle “als von Brahmā an den Buddha gewandt”. Nach Bodhi in Ñāṇamoli 1995/2005: 1249 Fußnote 512, hat die Sinhalese Buddha Jayanti *iti*, aber in der mir zu Verfügung stehenden gedruckten Ausgabe ist das nicht der Fall.

und leuchtende Bewusstsein, aber selbst dieser Ausgabe fehlt ein die Rede abschließendes *iti*. So wird auch hier der Bezug auf diese Bewusstseinsart nicht vollständig als eine dem Buddha zugeordnete Aussage eingegrenzt.

Angesichts der so entstandenen Unsicherheit muss man noch untersuchen, inwieweit der Inhalt der Proklamation dazu beitragen kann, ihren Sprecher zu identifizieren. Die im *Brahmanimantaṇika-sutta* besprochene Passage qualifiziert das leuchtende Bewusstsein als „unendlich“, *ananta*. Derselbe Begriff tritt regelmäßig an anderer Stellen bei der Beschreibung des Erreichungszustandes des „unendlichen“ Raumes auf. Die andere Bestimmung des leuchtenden Bewusstseins im *Brahmanimantaṇika-sutta* ist „unsichtbar“, *anidassana*. Auch sie findet sich in einer Beschreibung des Raumes, von dem gesagt wird, er sei immateriell, *arūpa*, und unsichtbar, *anidassana*, ein Kontext, in dem die beiden Begriffe wie Synonyme zu funktionieren scheinen.<sup>16</sup>

Das *Mahānidāna-sutta* und seine Parallelen anerkennen innerhalb einer Analyse von verschiedenen Vorstellungen über das Selbst eines an, das immateriell und unendlich ist, *arūpa* und *ananta*.<sup>17</sup> In Anbetracht der offenkundigen Bedeutungsähnlichkeit zwischen den Adjektiven „immateriell“, *arūpa*, und „unsichtbar“, *anidassana*, könnte ein Hinweis auf eine Form des Bewusstseins, die *anidassana* und *ananta* ist, auch eine derartige Vorstellung eines Selbst widerspiegeln. Daraus folgt, dass ein unsichtbares und unendliches Bewusstsein nicht notwendigerweise die Verwirklichung von Nirvāṇa zum Ausdruck bringen muss, sondern auch eine Behauptung von jemand sein könnte, der das Erwachen nicht erreicht hat, wie z.B. ein Brahmā.<sup>18</sup> Mit anderen Worten, die Aussage im *Brahmanimantaṇika-sutta* könnte tatsächlich dem Baka Brahmā zugeschrieben werden, da weder „unsichtbar“, *anidassana*,

---

<sup>16</sup> MN 21 bei MN I 127,36: *ākāso arūpī anidassano* und seine Parallele MĀ 193 bei T I 745c16: „Dieser leere Raum ist immateriell, unsichtbar, und ohne Widerstand“, 此虛空非色, 不可見, 無對. Here 不可見 könnte sehr wohl eine Wiedergabe des originalen *anidarśana/anidassana* sein.

<sup>17</sup> DN 15 bei DN II 64,9, mit Parallelen in DĀ 13 at T I 62a23 (das eine Fehlübersetzung von *ānanta/ananta* zu enthalten scheint, um einen Kontrast zu *paritta/paritta*, 少, herzustellen, mit dem Begriff 多), T 14 bei T I 244b6, und MĀ 97 bei T I 580c9. Bereits Frauwallner (1953: 236) bemerkte die Ähnlichkeit zwischen der leuchtenden Natur der altindischen *ātma* Vorstellungen und der Vorstellung eines leuchtenden Bewusstseins, das unsichtbar und unendlich ist. Vetter (1988: 65) bemerkt zu den Beschreibungen des Bewusstseins in MN 49 „diese Aussage entspricht einigen Beschreibungen des großen Selbst oder des Brahman in den Upanishaden.“ Selbstverständlich werden diese Parallelitäten nur deshalb erwähnt, um die Hypothese zu stützen, dass die Aussage in MN 49 tatsächlich dem Brahmā in den Mund gelegt werden könnte, ohne so weit zu gehen, den gesamten besprochenen Verlauf lediglich als ein Resultat brahmanischen Einflusses zu betrachten. Wie Ruegg (1989: 51f.) in Bezug auf den leuchtenden Geist feststellt, wird es nicht genügen, derartige Ideen ausschließlich als „Fremdimporte an einem gewissen Punkt der Geschichte des Buddhismus unter dem überwältigenden Einfluss des Hinduismus und/oder der brahmanischen Philosophie zu betrachten. Das Problem der natürlichen Leuchtkraft des Geistes, dem ‚buddhomorphischen‘ Grund des Erwachens und der Beziehung zwischen ihm und der Buddhaschaft als Frucht des Erwachens ist tatsächlich zu tief im buddhistischen Gedankengut verankert und religiös und philosophisch zu bedeutend, als dass eine solche Erklärung vollständig zufriedenstellend sein könnte.“

<sup>18</sup> Wie bereits von Harvey (1995: 200) und Langer (2000: 52) erwähnt, tritt *anidassana* als eine der Bezeichnungen von Nibbāna im *Asaṅkhata-samyutta*, SN 43.22 bei SN IV 370,7 auf. Das Gegenstück SĀ 890 bei T II 224b7 nimmt *anidassana/anidarśana* nicht in die entsprechende Liste auf. Der einzige Begriff, der sich überhaupt auf *dassana/darśana* bezieht, ist 難見, „schwer zu sehen“, der wahrscheinlich auf ein originales *durdṛśa/duddasa* zurückgeht. Damit bleibt die Möglichkeit offen, wenn auch keineswegs sicher, dass das Auftreten von *anidassana* in der Liste in SN 43.22 eine spätere Entwicklung widerspiegeln könnte, im Einklang mit dem Verständnis des Kommentars der Passagen in DN 9 und MN 49 (zu deren kritischer Prüfung vgl. Nāṇananda 2004: 39-42).

noch „unendlich“, *ananta*, sicherstellen, dass der Buddha der Sprecher sein muss. Dasselbe gilt umso mehr für „leuchtend“, *pabha*. In der Tat hebt Brahmāli (2009: 44f) in einer Diskussion über die beiden Belegstellen für das unsichtbare Bewusstsein hervor:

aufgrund der Eigenschaftswörter *ananta* und *pabhā* (sic) wird *anidassana viññāṇa* so beschrieben, dass es der Beschreibung bestimmter Zustände von *samādhi* gleicht ... es scheint plausibel, vielleicht sogar wahrscheinlich, dass *anidassana viññāṇa* sich auf einen Zustand von *samādhi* bezieht.

In der *Madhyama-āgama* Parallele, die wahrscheinlich einer Textüberlieferungskette der Sarvāstivāda Tradition zuzuordnen ist,<sup>19</sup> wird die betreffende Passage tatsächlich von Brahmā gesprochen.<sup>20</sup>

Ihre eigentliche Proklamation unterscheidet sich jedoch in der Lesart:<sup>21</sup>

Weil ich mir unendlicher Objekte bewusst bin, über ein unendliches Wissen, über unendliche Sicht und unendliches Erkenntnisvermögen verfüge, weiß ich über alles in aller Klarheit Bescheid.

Der Buddha weist dann diese Behauptung Brahmās zurück, indem er darauf hinweist, dass jeder, der noch die Vorstellungen von einem Selbst hat, nicht wirklich weiß.<sup>22</sup>

Das *Brahmanimantanika-Sutta* könnte im Grunde genommen den gleichen Standpunkt vertreten. Sollte die fragliche Aussage tatsächlich auf Baka Brahmā zurückzuführen sein, würde die Diskussion wie folgt ablaufen: Der Buddha stellt klar, dass er die Bereiche kennt, die jenseits der Erkenntnis von Baka Brahmā liegen und verkündet dann, dass er weiß, was nicht an der Erdhaftigkeit der Erde teilhat (etc.), er macht sich Erde weder zu eigen, noch identifiziert er sich mit Erde (etc.).<sup>23</sup> Als Antwort darauf warnt Baka Brahmā den Buddha, dass sich dieser Anspruch als leer erweisen wird. Um diese Warnung zu veranschaulichen, bezieht sich Baka Brahmā auf das leuchtende Bewusstsein, das vermutlich für eine *samādhi* Erfahrung steht, die nicht an der Erdhaftigkeit der Erde teilhat (etc.).<sup>24</sup> Um seine

---

<sup>19</sup> Vgl. Anālayo 2012b: 516–521 (als Antwort auf Chung und Fukita 2011) und 2017b (als Antwort auf Chung 2014 und 2017).

<sup>20</sup> Allerdings muss angemerkt werden, dass eine darauf folgende Stelle, die eindeutig dem Buddha zugeschrieben werden muss, auch so dargestellt wird, als sei sie von Brahmā gesprochen; vgl. MĀ 78 bei T I 548c2.

<sup>21</sup> MĀ 78 bei T I 548b11: 以識無量境界故，無量知，無量見，無量種別，我各各知別。

<sup>22</sup> MĀ 78 bei T I 548b13: 梵天，若有沙門梵志於地有地想，地是我，地是我所，我是地所；彼計地是我已，便不知地“Brahmā, wenn ein Asket oder Brahmane in Bezug auf Erde die Wahrnehmung von Erde als ‘Erde ist ich’, ‘Erde ist mein’, ‘Ich gehöre der Erde an’ hat, Erde als Selbst betrachtend, kennt er [in Wahrheit] Erde nicht.”

<sup>23</sup> Dieser Teil der Lehrrede gleicht einer Darlegung im *Mūlapariyāya-sutta*, MN 1 bei MN I 5,34, und ihrer Parallele EĀ 44.6 bei T II 766b11, übersetzt in Pāsādika 2008: 145.

<sup>24</sup> In MN 49 bei MN I 329,36 schließt eine Bezugnahme auf die Nicht-Teilhabe an verschiedenen Dingen die himmlischen Bereiche mit ein, deren Existenz der Buddha dem Brahmā gerade mitgeteilt hat. Daher wiederholt Brahmā in seiner Behauptung vermutlich einfach die Dinge, die der Buddha aufgeführt hatte. In MĀ 78 bei T I 548b13 erstreckt sich Brahmā’s Behauptung nur bis zu einer Erwähnung der Brahmā-Welt im Allgemeinen, in Einklang mit der Tatsache, dass in dieser Version er der erste ist, der verschiedene Bereiche auflistet, worauf der Buddha dann mit seiner Erklärung der Nicht-Identifikation antwortet (die entsprechende Erklärung in MN 49 bei MN I 329,12 kommt vor dem Hinweis auf das unsichtbare Bewusstsein). In MN 49 wird die Proklamation des leuchtenden Bewusstseins ohne jeglichen Hinweis auf die Abwesenheit von Aneignung oder Identifikation

Überlegenheit zu beweisen, versucht Baka Brahmā dann erfolglos, vor den Augen des Buddha zu verschwinden.

Obwohl es aus der Sicht des genannten Pāli Kommentars natürlich erscheinen mag, die Bemerkung zum leuchtenden Bewusstsein als vom Buddha gesprochen aufzufassen, ist eine stimmige Leseweise des *Brahmanimantaṇika-sutta* möglich, bei der diese Passage dem Baka Brahma zugeordnet wird.

Wenden wir uns der Formulierung der entsprechenden Passage in der *Madhyama-āgama* Parallele zu, so haben beide Versionen die Vorstellung eines unendlichen Bewusstseins gemein. Die Bestimmungen des Bewusstseins als „unsichtbar“ und „leuchtend“ sind jedoch nicht in der *Madhyama-āgama* Parallele zu finden. Von besonderem Interesse für mein Hauptthema ist das Fehlen eines Hinweises auf die Leuchtkraft in diesem Teil der chinesischen Version. Die Leuchtkraft ist jedoch in der *Madhyama-āgama* Parallele zu einem späteren Zeitpunkt zu finden, nämlich da, wo der Buddha und Brahmā ein himmlisches Versteckspiel aufführen. Beiden Versionen zufolge war Brahmā nicht in der Lage, vor den Augen des Buddha zu verschwinden, indes der Buddha dieses Kunststück erfolgreich meisterte. Er war in der Lage, seine Stimme ertönen zu lassen und gleichzeitig für Brahmā und sein Gefolge unsichtbar zu bleiben. Während das *Brahmanimantaṇika-sutta* nicht angibt, wie es dem Buddha gelang, unsichtbar zu bleiben, geschah gemäß der *Madhyama-āgama* Version das Folgende:<sup>25</sup>

[Der Buddha] sandte eine extrem helle Leuchtkraft aus,  
die das gesamte Brahmā[Reich] beleuchtete, während er selbst  
versteckt blieb, wodurch Brahmā und Brahmās Gefolge nur seine  
Stimme hören konnten, ohne seine Erscheinung zu sehen.

Vom erzählerischen Zusammenhang her betrachtet, dient das Element der Leuchtkraft in der *Madhyama-āgama* Version dazu, diese Leistung des Buddha zu erklären. Dies wird in der Pāli-Version nicht deutlich, wo lediglich die erzielte Wirkung beschrieben, aber nicht das Mittel erklärt wird. Im Gegensatz zur Funktion der Leuchtkraft in der *Madhyama-āgama*-Lehrrede als Teil eines Kunststücks, erscheint es in dem erzählerischen Zusammenhang weniger selbstverständlich, eine Art von Bewusstsein, das unsichtbar, *anidassana*, ist, zugleich als leuchtend zu bezeichnen. Das bedeutet, wenn Bewusstsein unsichtbar ist, ist es weniger selbstverständlich, dass es zugleich leuchte, jedenfalls solange dieses Leuchten als etwas aufgefasst wird, das für andere sichtbar sein soll.<sup>26</sup>

Es ist daher möglich, wenn auch bei weitem nicht sicher, dass das Element der Leuchtkraft ursprünglich mit dem Kunststück des Buddha zusammenhing.

---

gegeben. Ein solcher Hinweis wäre in der Tat nur für eine Aussage des Buddha angemessen, denn frei von Aneignung und Identifikation zu sein ist das Ergebnis befreiender Einsicht.

<sup>25</sup> MĀ 78 bei T I 548c14: 放極妙光明, 照一切梵天, 便自隱住, 使諸梵天及梵天眷屬但聞其聲, 而不見其形.

<sup>26</sup> Thompson 2015: xxi schlägt vor, dass „gemäß indischer und tibetisch buddhistischer Philosophie Bewusstsein das ist, was leuchtend und wissend ist. Leuchtkraft bedeutet die Fähigkeit des Bewusstseins, etwas zu enthüllen oder offenzulegen.“ Es scheint mir jedoch, dass dies nicht unbedingt auf das frühbuddhistische Denken zutrifft, wonach das Bewusstsein etwas ist, das sich rezeptiv bewusst ist, nicht etwas, das aktiv erhellt, weshalb die Leuchtkraft nicht Teil einer allgemeinen Definition der Funktionen des Bewusstseins ist. Gleichfalls, wie Berger (2015: 5) feststellt, „war zunächst für den südasiatischen *vijñānavāda*, wie auch für den vorhergehenden scholastischen Buddhismus, die Leuchtkraft das Erreichen eines bestimmten Moments der Erleuchtung“ und nicht eine allgemeine Qualität des Bewusstseins.

Wie dem auch sei, in Hinblick auf mein Hauptthema scheint der Schluss angemessen, dass der Sprecher des Verweises auf ein leuchtendes Bewusstsein im *Brahmanimantaṇika-sutta* nicht eindeutig ist, und dass es beachtliche Belege dafür gibt, die mit dem Standpunkt des Kommentars, welcher die Proklamation dem Buddha zuschreibt, nicht übereinstimmen. Was auch immer das letzte Wort über den Urheber dieser Proklamation sein mag, die *Madhyama-āgama* Parallele qualifiziert das Bewusstsein nicht als leuchtend. Mit anderen Worten, im Fall dieser Lehrrede ist das Motiv einer leuchtenden Art von Bewusstseins nur in der Theravāda Version belegt.

Die andere der beiden Belegstellen, die in diesem Teil meiner Erforschung besprochen werden, befindet sich im *Kevaḍḍha-sutta* des *Dīgha-nikāya*. Hier wird die Passage eindeutig vom Buddha gesprochen und der erzählerische Kontext scheint sich auf eine Erfahrung im Zusammenhang mit dem Erwachen zu beziehen. Während im Fall des *Brahmanimantaṇika-sutta* die Parallele im *Madhyama-āgama* das Bewusstsein nicht als unsichtbar qualifiziert, stimmen im Fall des *Kevaḍḍha-sutta* die Parallelen diesbezüglich überein. Das eröffnet die Möglichkeit, aber wiederum ohne Gewissheit, dass die Lesart im *Brahmanimantaṇika-sutta* (und der dazugehörigen Kommentarbemerkung) durch die Passage im *Kevaḍḍha-sutta* (und deren Kommentar) beeinflusst wurde. In der Tat wird auch im *Kevaḍḍha-sutta* die Behauptung belächelt, dass der Brahmā allwissend sei. Diese thematische Ähnlichkeit mag eine gegenseitige Beeinflussung der Lehrreden (bzw. ihrer Kommentare) im Rahmen der mündlichen Pāli-Überlieferung gefördert haben.

Die Hypothese eines Einflusses zwischen diesen beiden Lehrreden findet Unterstützung in der Tatsache, dass das zum *Kevaḍḍha-sutta* parallele Sanskrit-Fragment in dem Teil, der die Proklamation zum unsichtbaren Bewusstsein enthält, einen kurzen Hinweis auf das nicht Teilhaben an der Erdhaftigkeit der Erde enthält.<sup>27</sup> Das Thema der Nichtteilnahme an der Erdhaftigkeit der Erde, sowie an der Eigenschaft verschiedener anderer Dinge wird im *Brahmanimantaṇika-sutta* und seiner *Madhyama-āgama* Parallele detailliert aufgenommen, was eindeutig sein ursprünglicher Kontext ist.

Wie dem auch sei, die Haupthandlung im *Kevaḍḍha-sutta* dreht sich um einen Mönch, der durch verschiedene Himmelreiche hindurch bis zum Reich des Mahābrahmā gelangt, um zu fragen, wo die vier Elemente ohne Rest aufhören. Seine hartnäckigen Anfragen zwingen den Mahābrahmā zuzugeben, dass er die Frage nicht beantworten kann, und den Mönch an den Buddha zu verweisen, um eine Antwort zu erhalten. Der Buddha formuliert die Frage so, dass sich die Aufmerksamkeit von einem bestimmten Ort, an dem die vier Elemente aufhören, zu einer Art subjektiver Erfahrung verschiebt, in der die vier Elemente keinen Halt mehr finden, und in der Konzepte, die auf der Erfahrung dieser vier basieren (wie die Unterscheidung zwischen Schönheit und Hässlichkeit usw.) und Name-und-Form aufhören. Die Antwort des Buddha in einer Parallele, die in der Dharmaguptaka *Dīrgha-āgama* gefunden wurde, lautet wie folgt:<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Fragment 389v7, Zhou 2008: 9: *taṃ pṛthivīpṛthatoena anabhibhūtaṃ*.

<sup>28</sup> DĀ 24 bei T I 102c17: 識無形, 無量自有光, 此滅四大滅, 麤細好醜滅, 於此名色滅, 識滅餘亦滅; parallel zu DN 9 bei DN I 223,12. Für eine Übersetzung von DĀ 24 vgl. Meisig 1995. DiSimone 2016: 155 zitiert Karashima in dem Sinne, dass diese Übersetzung des *Dīrgha-āgama* den Charakter 滅 manchmal als *prahāṇa* wiedergibt; vgl. auch Hirakawa 1997: 738. Bei einem solchen Verständnis könnte man sogar fragen, ob die Passage in DĀ 24 (in Bezug auf 有光 und 此滅) Entsprechungen zu *pabhaṃ* und *pahaṃ* hat. Ein Hinweis auf die Erlöschung findet sich auch in der tibetischen Parallele, D 4094 ju 65a3 oder Q 5595 tu 72a8: 'gog pa, das hier kurz vor seiner Version der Zeile über das unsichtbare Bewusstsein auftritt.

Bewusstsein, das unsichtbar ist,  
Unendlich und selbstleuchtend:  
Wenn dies aufhört, hören die vier Elemente auf,  
Grob und subtil, schön und hässlich enden.  
Hier enden Name und Form.  
Hört das Bewusstsein auf, hört auch der Rest [d.h. Name und Form] auf.

Die Pāli Ausgaben der entsprechenden Passage im *Kevalāḍḍha-sutta* sind in Bezug auf die Sache der Leuchtkraft verschieden; sie stimmen mit der oben übersetzten Passage in der Erwähnung des "unsichtbaren Bewusstseins", *viññānaṃ anidassanaṃ*, das unendlich ist, *anantaṃ*, überein. Die ceylonesische und die PTS-Ausgabe haben die Lesart *pahaṃ* statt *pabhaṃ*, "leuchtend".<sup>29</sup> In einer detaillierten Studie über diese Passage im *Kevalāḍḍha-sutta* und ihrer kommentarmäßigen Exegese plädiert Norman (1987: 29) für eine Originallesung *pahaṃ*,<sup>30</sup> mit der Argumentation, dass es

wahrscheinlich ist, dass als die kanonischen Texte übersetzt bzw. in die Sprache des Theravāda-Kanons verwandelt wurden, die wir Pāli nennen, die Redakteure dachten, dass *-paha* für den Dialekt unangebracht war, und eine Übersetzung wünschten. Dies führte zu Schwierigkeiten, weil sie sich zwischen den drei verschiedenen Formen entscheiden mussten: *-pabha*, *-papha* und *pabhū*.

Rhys Davids und Stede (1921/1993: 448) s.v. *paha* kommentieren, dass

es keineswegs unmöglich ist, *pahaṃ* als Part. präs. von *pajahati* aufzufassen (als Kontraktion von *pajahaṃ*, so wie *phatvāna* von *pajahitvāna* in Sn 639), mit der Bedeutung von "ganz aufgeben".

Parallelen zum *Kevalāḍḍha-sutta*, die noch auf Sanskrit und Tibetisch existieren, bestimmen das unsichtbare Bewusstsein nicht als leuchtend.<sup>31</sup> Gleiches gilt für ein Lehrredenzitat in der

---

<sup>29</sup> The Lesart *pahaṃ* wird übernommen von Rhys Davids 1899: 283, Neumann 1906/2004: 157, Franke 1913: 166, und Harvey 1995: 199.

<sup>30</sup> Bezüglich der aktuell gefundenen Variante *pahaṃ* kommentiert Norman (1987: 30) hingegen: „Ich glaube nicht, dass dies eine Spur der ursprünglichen Lesart ist, die der Entwicklung des Pāli vorausgeht. Es scheint sich eher um einen Fehler in der singhalesischen Schrifttradition zu handeln, wo *ha* und *bha* sehr ähnlich und leicht zu verwechseln sind.“

<sup>31</sup> Fragment 389v7f, Zhou 2008: 9: *vijñāyānidarsanam anantaṃ sarva(ṭa)ḥ pṛthum* und D 4094 ju 65a3 oder Q 5595 tu 72a8: *rnam par shes pa bstan du med pa mtha' yas pa thams cad du khyab cing khyab pa de'byung bar mi 'gyur gyi*. Hier entsprechen die Lesarten *pṛthum* und *khyab*, „expansiv; allgegenwärtig“, einem von Rhys Davids (1899: 283) wiedergegebenem Sinn von *pahaṃ* als „zugänglich“, beruhend auf der Worterklärung des Kommentars, die die Bedeutung einer Furt, *tittha*, vermittelt; vgl. Sv I 393,18. Bezüglich des Ausdrucks *vijñāyānidarsanam* im Sanskrit-Fragment ist vielleicht zu beachten, dass gemäß der Wortklärung des Kommentars zu *viññānaṃ anidassanaṃ* Bewusstsein die Bedeutung von „sollte erkannt werden“ hat; vgl. Sv II 393,14: *viññātabbaṃ ti viññānaṃ*. Dies verschiebt den Schwerpunkt vom Bewusstsein, das mit bestimmten Attributen ausgestattet ist, auf die Notwendigkeit, *anidassana* zu erfahren (in Sn 137 fungiert *Nidassana* als Substantiv, daher gibt es keinen Grund, warum *anidassana* im gegenwärtigen Kontext nicht ähnlich funktionieren könnte). Zusammen mit der Lesung *pahaṃ* würde dies dazu beitragen, den scheinbaren Konflikt zwischen der ersten Zeile der Verkündigung und dem Verweis in ihrer letzten Zeile auf die Einstellung des Bewusstseins zu reduzieren.



\**Mahāvibhāṣā*.<sup>32</sup> Ein Verweis auf den vorliegenden Abschnitt in der *Ratnāvalī* erwähnt ebenfalls keine Leuchtkraft.<sup>33</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass im Abschnitt von *Kevaḍḍha-sutta* die ursprüngliche Lesart *pahaṃ* gewesen sein könnte; der Begriff der Leuchtkraft wäre demnach eine spätere Entwicklung. In Anlehnung an den Vorschlag von Rhys Davids und Stede könnte der Vers ein Hinweis auf das Bewusstsein gewesen sein, das „in jeder Hinsicht aufgegeben“ wird, *sabbato pa(ja)haṃ*, als Bedingung für das Ende der vier Elemente.<sup>34</sup> Eine solche Interpretation würde besser mit der letzten Zeile des gleichen Gedichts im *Kevaḍḍha-sutta* übereinstimmen, die zum Schluss kommt, dass „durch die Aufhebung des Bewusstseins“, *viññāṇassa nirodhena*, Name und Form (sowie Konzepte, die sich auf die Erfahrung der vier Elemente beziehen), aufhören.<sup>35</sup> Die ganze Passage könnte dann verstanden werden als poetischer Ausdruck des Auflösungsmodus des Entstehens in Abhängigkeit, demgemäß Name und Form mit der Aufhebung des Bewusstseins aufhören.

Aus der Sicht meines Hauptthemas scheint es sicher zu sein, dass das Gedicht des *Kevaḍḍha-sutta* ursprünglich nichts mit der Leuchtkraft zu tun haben musste. In Übereinstimmung mit den zu Beginn dieses Artikels begutachteten Passagen mit Bezug auf die Feuerwunder oder die Leuchtkraft der Füße eines Buddha und in Übereinstimmung mit dem Fall des *Brahmanimantaṇika-sutta* zeigt eine vergleichenden Studie des *Kevaḍḍha-sutta*, dass der Begriff der Leuchtkraft auch hier nur in (einigen Ausgaben der) Theravāda- und in der Dharmaguptaka-Version der Lehrrede aufscheint.

### Leuchtender (*pabhassara*) Geist oder leuchtende Geisteseigenschaften

Von der Qualifikation *pabha* gehe ich im Folgenden über zu Passagen, die den ähnlichen Begriff *pabhassara* auf den Geist oder auf meditative Qualitäten oder Praktiken beziehen.<sup>36</sup> Eine solche Passage betrifft den Buddha selbst und steht damit in Beziehung zu seinen

---

<sup>32</sup> T 1545 bei T XXVII 671a17: 識不見無邊, 周遍廣大性; der Sinn, der durch 廣大 vermittelt wird, ähnelt den Begriffen aus dem Sanskrit und dem Tibetischen, die in der Anm. 31 erwähnt wurden.

<sup>33</sup> T 1656 bei T XXXII 495b15: 如識處無形, 無邊遍一切 und D 4158 ge 110a7 oder Q 5658 nge133a8: *rnam shes stan med mtha' yas pa, kun du bdag po de la ni*. Hier vermittelt *bdag po* einen Sinn von „Herrschaft“, entsprechend dem Sinn von *pabhū*, der von Norman (1987: 29) identifiziert wurde als eine der Möglichkeiten, wie *pahaṃ* schließlich ins Pāli verwandelt wurde. Das chinesische 遍, „durchdringend“, scheint den Übersetzungen zu ähneln, die in den Anm. 32 und 31 besprochen wurden.

<sup>34</sup> Levman 2014: 387 argumentiert, dass so diese letzte Eigenschaft mit den ersten beiden in Einklang gebracht werden könnte, da „die drei Epitheta für *viññāṇaṃ* alle negative Zusammensetzungen sind (*anidassanaṃ, anantaṃ*) außer dem letzten (*sabbato-pahaṃ*). Doch der allgemeine Sinn dieses Verses ist wirklich eine Beschreibung von *nibbāna* als Abwesenheit des Bewusstseins... deshalb ist es sinnvoller, die dritte Verbindung auch als ein Privativum aufzufassen.“

<sup>35</sup> Das Verständnis des Ausdrucks *nirodhena* durch Falk 1943/2006: 68 als „die Immobilisierung des“ Bewusstseins und der daraus resultierenden Interpretation des ganzen Satzes, dass er sich beziehe auf „die Transformation des Bewusstseinsstroms in das transzendente, strahlende, universelle *viññāṇa*“ (sic) ist nicht überzeugend und eindeutig von der Agenda beeinflusst, die These zu stützen, dass „das transzendente Dharma=Nirvāṇa im präkanonischen Buddhismus als strahlendes All-Bewusstsein konzipiert wurde.“

<sup>36</sup> Obwohl sich die beiden Begriffe etymologisch unterscheiden – der erste stammt nämlich von *bhā* und der zweite von *bhās* ab – übersetze ich einfachheitshalber beide mit „leuchtend“; in der Tat übersetzt Turner (1966/1989: 537 und 540) sowohl *bhā* wie *bhās* mit „Glanz“.

Feuerwundern und seinem Fußabdruck, die in der Einleitung zu diesem Artikel erwähnt wurden. Die Passage beschreibt eine Eisenkugel, die den ganzen Tag über erhitzt wurde, sodass sie leichter wird, weicher, besser bearbeitbar und leuchtender. Ähnlich wie der Zustand einer solchen erhitzten Eisenkugel wird als Ergebnis bestimmter Meditationsübungen der Leib des Buddha leichter, weicher, gefügiger und leuchtender.<sup>37</sup> Mir ist keine Parallele zu dieser Lehrrede bekannt, weshalb vom Standpunkt des literarischen Vergleichs sich nichts Weiteres dazu sagen lässt.

Dennoch möchte ich in Hinblick auf mein aktuelles Thema anmerken, dass die Anwendung von "leuchtender", *pabhassarataro*, auf den Körper des Buddhas, jedenfalls solange der Begriff ein sichtbares Leuchten meint<sup>38</sup>, weniger eindeutig ist, als wenn dasselbe von einer erhitzten Eisenkugel behauptet wird. Damit wird nicht gezeugnet, dass bei der Beschreibung des Geistes eine Metapher ihre Berechtigung hat, oder dass die Praxis der Meditation sichtbare Auswirkungen auf den Körper haben kann. Meine Überlegung ist nur, dass wenn Eisen erhitzt wird, es tatsächlich Licht emittiert, während es vergleichsweise weniger selbstverständlich ist, dass beim Körper eines in der Meditation versunkenen Menschen ein ähnlicher Effekt stattfindet.

Die Leuchtkraft des Geistes tritt wiederum im Rahmen einer Beschreibung von Konzentration im *Saṅgīti-sutta* auf. Die entsprechende Passage betrifft eine von vier Arten der Konzentration, bei denen die Aufmerksamkeit auf die Wahrnehmung von Licht (*āloka*) zur Entfaltung eines mit Leuchtkraft ausgestatteten Geistes führt (*sappabhāsa*).<sup>39</sup> Die gleiche Art der Konzentration wird auch im Sanskrit-Fragmenten des *Saṅgīti-sūtra* erwähnt, obwohl diese keine vollständige Darstellung des Themas bieten. Eine vollständige Darstellung findet sich nur in der *Saṅgītiparyāya*, einem frühem Werk aus dem *Sarvāstivāda-Abhidharma*, das eine Fülle von Lehrredenziten enthält und auf dem *Saṅgīti-sūtra* basiert.<sup>40</sup> Der relevante Abschnitt stellt keinerlei Beziehung her zwischen der Wahrnehmung von Licht und der Leuchtkraft.<sup>41</sup>

Eine weitere Passage, die für meine gegenwärtige Untersuchung relevant ist, kommt im *Dhātuvibhaṅga-sutta* vor, wo eine detaillierte Analyse der Elemente und der abhängigen Entstehung von Gefühlen zu einem tiefen Grad an meditativem Gleichmut führt. Der

---

<sup>37</sup> SN 51.22 at SN V 283,11: *tathāgatassa kāyo lahutaro ceva hoti mudutaro ca kammaniyataro ca pabhassarataro ca*; über eine Beschreibung der Meditations-Praxis mit dieser Wirkung vgl. auch Bodhi 2000: 1947 Anm. 277.

<sup>38</sup> Die Bedeutung äußerlich sichtbarer Leuchtkraft beim Begriff *pabhassara* ist z.B. gegeben in MN 93 bei MN II 152,14, wo er auf eine Feuerflamme angewandt wird. Die Parallele MĀ 151 bei T I 663a23 lautet 有光, die das chinesische Zeichen 光 benutzt, das anderweitig in dieser Sammlung benutzt wird um *prabhāsvara/pabhassara* wiederzugeben (eine weitere Parallele, T 71, hat nicht den Vergleich mit dem Erscheinen eines Feuers; vgl. Anālayo 2011b: 553).

<sup>39</sup> DN 33 bei DN III 223,4: *ālokasaññāṃ manasikaroti ... sappabhāsaṃ cittaṃ bhāveti*; vgl. auch AN 4.41 bei AN II 45,11 und AN 6.29 bei AN III 323,17 (von diesen beiden ist mir keine Parallele bekannt). Der Ausdruck *sappabhāsa* kommt auch vor in SN 51.11 bei SN V 263,27 (etc.), SN 51.12 bei SN V 267,14 (etc.), SN 51.14 bei SN V 271,15, SN 51.20 bei SN V 277,4 (etc.), SN 51.21 bei SN V 281,19 (etc.), SN 51.31 bei SN V 288,17 (etc.), und SN 51.32 bei SN V 289,18 (etc.); von keiner dieser Lehrreden ist mir eine Parallele bekannt. In einem weiteren Fall in AN 7.58 bei AN IV 86,24, haben die Parallelen MĀ 83 bei T I 559c23 und T 47 bei T I 837a28 keine entsprechende Passage über die Entfaltung von *ālokasaññā*.

<sup>40</sup> Vgl. Anālayo 2014a: 86f

<sup>41</sup> T 1536 bei T XXVI 395c18: 於光明想俱行心一境性, 若習若修堅作常作精勤修習; übersetzt in Stache-Rosen 1968: 113. Die chinesischen Parallelen zu DN 33 erwähnen nicht diese spezielle Reihenfolge von vier Arten der Geistessammlung und helfen somit nicht weiter.

erreichte Gleichmut wird bildhaft durch den Zustand von Gold veranschaulicht, das von einem Goldschmied erhitzt und veredelt wurde, sodass es gut und gründlich verfeinert wird, fehlerfrei, ohne Schlacken, weich, bearbeitbar und leuchtend, bereit, zu jeder Art von Ornament verarbeitet zu werden. Ebenso ist der Gleichmut, der diesen Punkt erreicht hat rein, hell, weich, bearbeitbar und leuchtend.<sup>42</sup>

Eine Parallele in der *Madhyama-āgama* hat auch das Beispiel des Goldes, das von einem Goldschmied so veredelt wurde, dass es rein, extrem formbar und leuchtend geworden ist.<sup>43</sup> Dieselbe Lehrrede bezeichnet jedoch den Zustand des Gleichmuts nicht als leuchtend.<sup>44</sup> Dasselbe gilt für zwei weitere Parallelen, die noch verfügbar sind als eine individuelle chinesische Übersetzung und als ein tibetisches Lehrredenzitat im *Abhidharmakośopāyikāṭikā* von Śamathadeva; in der Tat bezeichnen diese beiden Versionen nicht einmal das Gold als leuchtend.<sup>45</sup>

Vom Standpunkt des Textvergleichs macht die Tatsache, dass die Pāli-Version als einzige dem Gleichmut Leuchtkraft zuschreibt, es weniger wahrscheinlich, dass diese Differenz einem Verlust oder gar einer absichtlichen Löschung von Seiten der Überlieferer der anderen drei Traditionen zuzuschreiben ist. Diese unterscheiden die sich ansonsten deutlich genug voneinander, sodass klar ist, dass sie nicht von derselben Rezitations-Linie abstammen.<sup>46</sup> Eine einfachere Erklärung wäre anzunehmen, dass beim *Dhātuviḥāṅga-sutta* eine Ergänzung stattgefunden hat, da dies eine Änderung in nur einer Rezitationslinie voraussetzt.

Dennoch erscheint es ratsam, diese Angelegenheit weiter zu erforschen, bevor wir zu einem festen Schluss gelangen. Was die Möglichkeit einer absichtlichen Löschung betrifft, so stimmen eine andere Lehrrede aus dem *Madhyama-āgama* und ein Lehrredenzitat aus dem *Abhidharmakośopāyikāṭikā* mit ihrer Pāli-Parallele, dem *Upakkilesa-sutta* des *Majjhima-nikāya*, überein, nämlich in der Beschreibung des inneren Lichts oder der Leuchtkraft, die während der Meditation erlebt werden.<sup>47</sup> In der betreffenden Passage berichtet der Buddha seine eigenen Erfahrungen in diesem Zusammenhang, um einer Gruppe von Mönchen, die

---

<sup>42</sup> MN 140 bei MN III 243,11: *athāparam upekkhā* (E<sup>c</sup>: *upekhā*) *yeva avasissati parisuddhā pariyodātā mudu ca kammaññā ca pabhassarā ca*.

<sup>43</sup> MĀ 162 bei T I 691c12: 令淨，極使柔軟而有光明。

<sup>44</sup> In gesamten Teil des Diskurses bezieht sich MĀ 162 immer wieder auf „diesen reinen Gleichmut“, 此清淨捨, ohne eine andere Bezeichnung anzuwenden; vgl. T I 691c6+8+17+19+22+25. Obwohl in chinesischen Übersetzungen die Begriffe „rein“ und „leuchtend“ nicht unbedingt klar unterschieden werden (vgl. die Diskussion in Silk 2015: 135-140), entspricht im vorliegenden Zusammenhang 清淨 *parisuddha* (oder *pariyodātā*) in MN 140 und ist keine Wiedergabe von *prabhāsvāra/pabhassara*. Dies lässt sich durch den Vergleich mit demselben Abschnitt in einer tibetischen Parallele bestätigen, D 4094 *ju* 39b6 und Q 5595 *tu* 43a6, was sich liest als: *tshor ba btang snyoms 'di ltar yongs su dag cing byang bas*. Hier ist der relevante Begriff *yongs su dag*, „rein“. Gleiches gilt für die entsprechende Passage im *Saddharmasmṛtyupsthānasūtra*, Stuart 2015: 272 (§4.1.6): *etām upekṣām, evaṃ parisuddhām evaṃ paryavadātām*.

<sup>45</sup> T 511 bei T XIV 780c5 und D 4094 *ju* 39b4 und Q 5595 *tu* 43a4.

<sup>46</sup> Nattier 2008: 165 Anm. 6 hebt hervor, dass T 511 „Material enthält, dass nicht enthalten ist in“ MN 140 oder MĀ 162.

<sup>47</sup> MĀ 72 bei T I 536c20 benutzt 光明, derselbe Ausdruck wie in MĀ 162 (vgl. Anm. 43). MN 128 bei MN III 157,31 setzt *obhāsa* ein mit der selben Wurzel *bhās* wie *pabhassara*. Das Lehrredenzitat im *Abhidharmakośopāyikāṭikā*, D 4094 *ju* 276a4 oder Q 5595 *thu* 20a6, das nur diesen Lehrredenteil als Parallele enthält, hat *snang ba*.

ähnliche meditative Erfahrungen hatten, Anweisungen zu geben. Dies macht es ziemlich wahrscheinlich, ausschließen zu können, dass die Rezitatoren der *Madhyama-āgama* oder diejenigen, die jene Lehrreden überlieferten, welche jetzt im *Abhidharmakośopāyikāṭikā* als Zitate aufscheinen, grundsätzlich ein Problem mit solchen Beschreibungen gehabt hätten und daher den Wunsch, einen solchen Hinweis absichtlich aus ihren Versionen des *Dhātuvibhaṅga-sutta* zu entfernen.

Untersucht man die Möglichkeit eines Textverlustes, so ergeben die Parallelen zum *Dhātuvibhaṅga-sutta* keine offensichtlichen Anzeichen dafür, dass sie an dieser Stelle Text verloren hätten. Zur Veranschaulichung wird hier der entsprechende Teil aus der Version des *Madhyama-āgama* wiedergegeben.<sup>48</sup>

Dieses Gold wurde durch den Goldschmied auf verschiedene Weise erhitzt und veredelt, sodass es rein, extrem formbar und leuchtend geworden ist. Jener Goldschmied macht es dementsprechend zur Stickerei, um ein neues Kleidungsstück zu schmücken, oder einen Fingerring, einen Armreif, eine Halskette oder einen juwelenbesetzten Haarschmuck, der nach seinen Wünschen bearbeitet wird.

Mönche, auf die gleiche Weise überlegt jener Mönch: "Mit diesem meinem reinen Gleichmut, könnte ich fortfahren und in die Sphäre des unendlichen Raumes eintreten...."

Was die Hypothese einer Ergänzung auf Seiten der Pāli-Tradition betrifft, so tritt bei näherer Untersuchung der relevanten Passage im *Dhātuvibhaṅga-sutta* eine Unregelmäßigkeit hinsichtlich der Beschreibung des erreichten Gleichmutes zutage, welcher so beschrieben wird:

*parisuddhā pariyodātā mudu ca kammaññā ca pabhassarā ca,*

rein, hell, weich und bearbeitbar und leuchtend.

Meine allzu wörtliche Übersetzung ist absichtlich, um die Tatsache zu reflektieren, dass die ersten beiden Qualitäten „rein“ und „hell“ direkt aufeinander folgen. Im Gegensatz dazu stehen die Qualitäten „weich“, „bearbeitbar“ und „leuchtend“ miteinander in Beziehung durch die Konjunktion „und“, *ca*. Diese Unregelmäßigkeit ist ein ziemlich sicheres Zeichen dafür, dass zwei Listen zusammengeführt wurden.<sup>49</sup>

Im *Dhātuvibhaṅga-sutta* gilt eine solche Fusion nicht nur für die Beschreibung des Gleichmuts, sondern auch für das Gold-Gleichnis, bei dem die drei Eigenschaften „weich“, „bearbeitbar“ und „leuchtend“ mit der Konjunktion daherkommen, aber die vorausgehenden Eigenschaften nicht.<sup>50</sup>

In dem Abschnitt, der die Geistentfaltung der Sphäre des unendlichen Raumes aufgrund dieses Gleichmuts beschreibt, verwendet das *Dhātuvibhaṅga-sutta* jedoch nur die beiden

---

<sup>48</sup> MĀ 162 at T I 691c13: 此金者, 於金師以數數足火熟煉令淨, 極使柔軟而有光明已. 彼金

師者, 隨所施設, 或縫繒綵, 嚴飾新衣, 指鐙, 臂釧, 瓔珞, 寶鬘, 隨意所作. 如是, 比丘, 彼比丘作是念: 我此清淨捨移入無量空處.

<sup>49</sup> Zu einem ähnlichen Fall von Ergänzung zu einer Liste, der durch die Unregelmäßigkeit im Gebrauch von *ca* offensichtlich wird, vgl. Anālayo 2014a: 101f.

<sup>50</sup> MN 140 bei MN III 243,18: *dhantaṃ sudhantaṃ* (E<sup>c</sup>: *suddhantaṃ*) *niddhantaṃ* (alle der Begriffe nicht in S<sup>e</sup> vorhanden) *nīhaṭaṃ* (S<sup>e</sup>: *nīhaṭaṃ*) *ninnītakasāvaṃ* (C<sup>e</sup>: *nīhaṭakasāvaṃ*) *mudu ca kammaññā ca pabhassaraṇ ca*.

Eigenschaften "rein" und "hell".<sup>51</sup> Dies bestätigt, dass die ursprüngliche Beschreibung des Gleichmuts nur diese beiden Qualitäten betraf, die im oben zitierten Abschnitt ohne die Konjunktion *ca* aufeinander folgen. Offensichtlich sind die beiden anderen Eigenschaften spätere Ergänzungen.

Das Gesamtbild, das sich aus den oben genannten Überlegungen ergibt, stellt sich wie folgt dar: In einer bestimmten Phase hatte die gesamte Beschreibung des Gleichmuts wohl keinen Bezug auf die Leuchtkraft. Diese Phase spiegelt sich noch immer in der individuellen Übersetzung und dem *Abhidharmakośopāyikāṭīkā* wider. In der *Madhyama-āgama* hat sich die Ergänzung der Eigenschaft der Leuchtkraft im Gleichnis des Goldes nicht auf die Beschreibung des Gleichmuts übertragen. Im Falle des *Dhātuviḥāṅga-sutta* jedoch wurde nicht nur das Gold, sondern auch der Gleichmut als leuchtend bezeichnet.

Während die Anwendung der Eigenschaft „leuchtend“ auf das Gold einfach eine andere Facette seines Zustandes hervorhebt, nachdem es gründlich veredelt wurde, gilt dasselbe nicht für den Gleichmut. Jedenfalls finde ich es nicht leicht einzusehen, in welchem Sinn der Gleichmut als leuchtend gelten kann, solange diese Eigenschaft sich auf dieselbe äußerliche Leuchtkraft beziehen soll, die beim Anblick veredelten Goldes wahrgenommen werden kann. Das aktuelle Beispiel ist deshalb dem des bereits erwähnten Falls vom Buddha-Leib ähnlich, wo die Eigenschaft "leuchtender" für eine erwärmte Eisenkugel zutreffender ist als für einen menschlichen Körper. Dies bedeutet nicht, dass beide Beschreibungen von den Rezitatoren dieser Passagen und von ihrem Publikum nicht im metaphorischen Sinne verstanden werden konnten. Mein Argument ist nur, dass es leichter ist, erhitztes Eisen oder gereinigtes Gold als leuchtend zu qualifizieren, und dass es sich dabei wahrscheinlich um den Ursprung dieser Zuschreibung handelt.

So gesehen vermitteln diese zwei Beispiele den Eindruck, dass die offensichtliche Tendenz der Theravāda-Rezitatoren, Feuer- und Lichtbilder zu benutzen, sich auch in einer Tendenz ausdrückte, Leuchtkraft auf den Geist oder die Meditation zu beziehen, eine Tendenz, die auch im *Saṅgīti-sutta* derselben Tradition erkennbar ist. Um diese Hypothese weiter zu verfolgen, können drei weitere Pāli-Lehrreden untersucht werden, die ebenfalls den Geist mit Gold vergleichen, das "weich", "bearbeitbar" und "leuchtend" ist.<sup>52</sup> In jedem dieser drei Fälle kommt die Aufzählung der drei Eigenschaften mit der Konjunktion "und", *ca*, vor. Im Gegensatz zum *Dhātuviḥāṅga-sutta* gehen diesen dreien jedoch keine anderen Eigenschaften voraus, weshalb es zu keiner vergleichbaren Unregelmäßigkeit kommen konnte.<sup>53</sup>

Nur eine dieser Pāli-Lehrreden hat eine Parallele, die sich im *Samyukta-āgama* befindet und wahrscheinlich innerhalb einer Mūlasarvāstivāda Rezitatorenlinie übertragen wurde. Im Einklang mit der Pāli-Version vergleicht diese *Samyukta-āgama* Lehrrede das höhere Geistestraining (*adhicitta*) mit einem Goldschmied, der Gold veredelt.

Die Pāli-Version, die bei manchen Ausgaben zwei verschiedene, aufeinanderfolgende Lehrreden enthält, wendet die Eigenschaftsreihe „weich, bearbeitbar und leuchtend“ sowohl

---

<sup>51</sup> MN 140 bei MN III 243,25: *imañ ce ahaṃ upekkhaṃ* (E<sup>c</sup>: *upekhaṃ*) *evaṃ parisuddhaṃ evaṃ pariyodātaṃ ākāsaṇāñcāyatanaṃ upasaṃhāreyyaṃ*.

<sup>52</sup> SN 46.33 bei SN V 92,3, AN 3.100.11–15 bei AN I 257,25, und AN 5.23 bei AN III 16,4.

<sup>53</sup> Der Dreiergruppe folgt die Feststellung, dass das Gold und der Geist nicht *pabhaṅgu*, „brüchig“ sind, wobei auch die Konjunktion „und“, *ca*, auftritt. Dies ist eindeutig eine weitere Eigenschaft, die sich für die Beschreibung von Gold eignet, und sollte eine Ergänzung stattgefunden haben, wäre sie ein Teil davon gewesen.

beim Gold an wie beim entfaltetem Geist.<sup>54</sup> Die *Samyukta-āgama*-Parallele schreibt ebenfalls diese Eigenschaften dem Gold zu, nicht jedoch dem Geist.<sup>55</sup> Demzufolge wird der Geist im *Samyukta-āgama* nicht als „leuchtend“ bezeichnet.

Dies verstärkt den Eindruck, dass es innerhalb der Pāli-Lehrreden ein sich wiederholendes Muster gibt, dem entsprechend eine Eigenschaft, die auf das Gold zutrifft, auf den Körper des Buddha, auf die Geistessammlung, auf den Gleichmut und den Geist angewandt wird. Das stimmt mit dem im Anfang dieses Artikels erwähnten Muster überein, dem entsprechend die Theravāda- (und Dharmaguptaka-) Rezitatoren eine Vorliebe für Feuer- und Lichteffekte hatten. In der Theravāda-Tradition scheint diese Vorliebe sogar dazu geführt zu haben, dass die Geistessammlung, der Gleichmut und der Geist als leuchtend bezeichnet wurden, und wann immer eine Parallelstelle zum Vergleich herangezogen werden kann, stellt sich heraus, dass das „leuchtend“ nicht auf die Geistessammlung, den Gleichmut oder den Geist angewandt wurde. Im Fall des *Dhātuvihaṅga-sutta* führt eine nähere Untersuchung zur ziemlich hoher Gewissheit, dass die Pāli-Version einer Erweiterung unterzogen wurde, indem sie zusätzliche Eigenschaften in ihre Beschreibung des Gleichmutes eingefügt hat, von denen eine die Eigenschaft des „Leuchtens“ ist.

Was sich aus den bisherigen Untersuchungen ergeben hat, bietet die Grundlage, um eine weitere Belegstelle für den leuchtenden Geistes im *Aṅguttara-nikāya* zu beurteilen. Diese betrifft aufeinanderfolgende Passagen, die sich am Übergang von Kapitel 5 zu Kapitel 6 im Einer-Buch des *Aṅguttara-nikāya* befinden. Es gibt keine Parallelstellen dazu in anderen Lehrreden-Sammlungen. Das fünfte und das sechste Kapitel im *Aṅguttara-nikāya*, in dem diese Passagen vorkommen, reihen verschiedene kurze Sprüche aneinander, wobei es nicht leicht ist festzustellen, an welchem Punkt eine bestimmte Lehraussage oder Rede endet und wo die nächste beginnt.

Die erste zu untersuchende Passage besagt, dass der Geist leuchtend ist und durch hinzugetretene Verunreinigungen verunreinigt wird, gefolgt von der nächsten Passage, die behauptet, der Geist sei leuchtend und frei von hinzugekommenen Verunreinigungen.<sup>56</sup> Der Ausdruck „verunreinigt durch Verunreinigungen“, *upakkilesehi upakkiliṭṭam*, kommt in zweien der drei obengenannten Pāli-Sprüchen vor, die den leuchtenden Zustand des Geistes mit verfeinertem Gold vergleichen.<sup>57</sup> Obwohl in diesem Fall das Bild vom verfeinerten Gold nicht länger erwähnt wird, scheinen der Begriff der Leuchtkraft des Geistes und die Bezeichnung der Verunreinigungen als „hinzugekommen“, *āgantuka*, vom Gleichnis des Goldes inspiriert zu sein. Das Gleichnis zählt Eisen, Kupfer, Zinn, Blei und Silber als

---

<sup>54</sup> AN 3.100.2 bei AN I 254,7: *taṃ hoti jātarūpaṃ ... muduñ* (B<sup>e</sup> und C<sup>e</sup>: *mudu*, S<sup>e</sup>: *muduṃ*) *ca hoti kammaniyañ* (E<sup>e</sup>: *kammaniyañ*) *ca pabhassarañ ca* (wiederum in AN 3.100.13 bei AN I 257,24) und AN 3.100.12 bei AN I 257,6: *taṃ hoti cittaṃ muduñ ca kammaniyañ* (C<sup>e</sup>: *kammaññañ*, E<sup>e</sup>: *kammaniyañ*) *ca pabhassarañ ca*.

<sup>55</sup> SĀ 1246 bei T II 341c23 beschreibt das Gold als „weich, nicht spröde, leuchtend, und nach Wunsch bearbeitbar“, 輕軟, 不斷, 光澤, 屈伸隨意; für ein Pendant im *Yogācārabhūmi* vgl. Delhey 2009: 225 und 387 (§4.2.10.1.1) und T 1579 at T XXX 343c19.

<sup>56</sup> AN 1.5.9–10 bei AN I 10,5. [Anm. des Übersetzers: In der deutschen Ausgabe von Nyanaponika handelt es sich um AN I.10 (V,9-10)]

<sup>57</sup> SN 46.33 bei SN V 92,22 und AN 5.23 bei AN III 16,18. Eine ähnliche Verwendung findet sich in AN 4,50 bei AN II 53,14, wo Einsiedler und Brahmanen als *upakkilesehi upakkiliṭṭhā* beschrieben werden, ein Dilemma veranschaulicht durch einen Vergleich mit dem Mond und der Sonne. Der Ausdruck *upakkilesehi upakkiliṭṭham*, der auf den Geist angewendet wird, scheint jedoch spezifisch für den Vergleich mit raffiniertem Gold zu sein, wie in SN 46.33 und AN 5.23, sowie in der behandelten Passage von AN 1.5.9-10 und AN 1.6.1-2 [=AN I.10 (V,9-10) und AN 1.11. (VI,1-2) Anm.]

Verunreinigungen des Goldes auf. Diese können insofern als hinzugekommen betrachtet werden, als sie körperfremd sind und vom Gold entfernt werden müssen, damit es veredelt und leuchtend wird.

Die Aussage über den leuchtenden Geist befindet sich im folgenden Abschnitt des *Āṅguttara-nikāya* mit zusätzlichen Aussagen. Die gesamte Passage lautet so:<sup>58</sup>

Dieser Geist ist leuchtend, ihr Mönche, und ist verunreinigt durch hinzugekommene Verunreinigungen; ein unkundiger Weltling versteht das nicht der Wirklichkeit gemäß. Ich sage, dass es deshalb für einen unkundigen Weltling keine Geistesentfaltung gibt.

Dieser Geist ist leuchtend, ihr Mönche, und ist befreit von hinzugekommenen Verunreinigungen; ein kundiger edler Schüler versteht das der Wirklichkeit gemäß.

Deshalb sage ich, dass es für den kundigen, edlen Schüler eine Geistesentfaltung gibt.

Angesichts dessen, was eine vergleichende Studie mit anderen Stellen zum leuchtenden Geist ans Licht gebracht hat, scheint es angemessen, als eine Arbeitshypothese anzunehmen, dass die gegenwärtige Passage auf derselben Tendenz der Pāli-Lehrreden beruht, eine Eigenschaft, die aus einem Vergleich mit dem Gold stammt, auf den Geist anzuwenden. Die gegenwärtige Passage geht mit dieser Zuschreibung in der Tat bedeutend weiter als die bisher untersuchten anderen Pāli-Lehrreden, da sie die Leuchtkraft des Geistes einer besonderen Aufmerksamkeit unterzieht und die anderen Eigenschaften, wie Weichheit und Bearbeitbarkeit, gar nicht mehr erwähnt werden.<sup>59</sup> Um diese Arbeitshypothese weiter zu untersuchen, müssen die Implikationen der genannten Lehrsätze auf dem Hintergrund des Gedanken- und Lehrgutes in anderen Lehrreden reflektiert werden.

Bemerkenswert ist hier die Bestimmung der Verunreinigungen als „hinzukommend“, *āgantuka*. Im Rahmen des Gold-Gleichnisses ist eine solche Bestimmung in der Tat sinnvoll. Wie schon erwähnt, können Verunreinigungen wie Eisen, Kupfer, Zinn, Blei und Silber als zum Gold „hinzugekommen“ bezeichnet werden, im dem Sinne, dass sie nicht zum Gold gehören und unabhängig von diesem bestehen können. Das trifft aber nicht in derselben Weise auf geistige Verunreinigungen zu, insofern als diese nicht unabhängig vom Geist bestehen können.<sup>60</sup> Doch das ist es gerade, was die Bestimmung der Verunreinigungen als „hinzugekommen“, *āgantuka*, gewissermaßen aussagt, zumal hier ein Wort benutzt wird, das im *Vinaya* und in anderen Pāli-Lehrreden auf einen soeben angekommenen Besucher

---

<sup>58</sup>AN 1.6.1–2 at AN I 10,10: *pabhassaram idaṃ, bhikkhave, cittaṃ, tañ ca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhaṃ. taṃ assutavā puthujjano yathābhūtaṃ nappajānāti. tasmā assutavato puthujjanassa cittabhāvanā natthī ti vadāmi ti* (B<sup>e</sup> ergänzt *pathamaṃ*). *pabhassaram idaṃ, bhikkhave, cittaṃ, tañ ca kho āgantukehi upakkilesehi vip̐pamuttaṃ. taṃ sutavā ariyasāvako yathābhūtaṃ pajānāti. tasmā sutavato ariyasāvakassa cittabhāvanā atthī ti vadāmi ti* (B<sup>e</sup> ergänzt *dutiyaṃ*).

<sup>59</sup> Interessanterweise werden diese in einem vorhergehenden Abschnitt erwähnt, und zwar ohne Bezugnahme auf die Leuchtkraft; vgl. AN 1.5.7 bei AN I 9,32: *cittaṃ, bhikkhave, bhāvitaṃ bahulikataṃ muduñ* (B<sup>e</sup>, C<sup>e</sup> und E<sup>e</sup>: *mudu*) *ca hoti kammaniyañ* (B<sup>e</sup>, C<sup>e</sup> und E<sup>e</sup>: *kammaññāñ*) *ca*. Im Gegensatz zu AN 1.5.9–10, hat AN 1.5.7 ein Pendant in Sanskrit-Fragmenten; vgl. Tripāṭhī 1995: 121 (§2.3): *(ci)ttam hi bhikṣavaḥ subhāvitaṃ subhāvitaṃ mṛ (du bhavati karmaṇyaṃ)*. Dies macht es möglich, obgleich bei weitem nicht sicher, dass die erkennbare Tendenz in Theravāda-Lehrreden, solchen Beschreibungen Leuchtkraft hinzuzufügen, in diesem Fall zu einer anliegenden Passage geführt hat, statt selbst Teil von AN 1.5.7 zu werden.

<sup>60</sup> Sfera (1999: 88) fasst die in Texten des spätindischen Buddhismus geäußerte Kritik wie folgt zusammen: "Verunreinigungen, wie alles andere auch, besitzen keine eigenständige Realität... sie könnten nicht existieren, wenn sie nicht Geist wären. Das Hinzukommen der Anhaftungen usw. existiert in Beziehung zum Geist. Schließlich ist es der Geist, der anhaftet."

angewendet wird.<sup>61</sup> Auf dem Hintergrund dieses Wortgebrauchs könnte es sogar so scheinen, als wäre der leuchtende Geist irgendwie präexistent und die Verunreinigungen wären eine Art Besucher, der später hinzukam.<sup>62</sup> Die Vorstellung, dass eine geistige Verunreinigung vom Geist, in dem sie auftritt, irgendwie getrennt werden könnte, kommt meines Wissens nirgendwo in den frühbuddhistischen Lehrreden vor.

Die Leuchtkraft tritt in einem buddhistischen Evolutions-Mythos auf, wenn man ihn so nennen kann, den man im *Aggañña-sutta* und seinen Parallelen findet. Die Erzählung beschreibt, wie während einer der zyklischen Zerstörungen der materiellen Welt, Lebewesen in einem höheren Himmel wiedergeboren werden, welcher der zweiten Versenkungsstufe entspricht. In jenem Himmel leben sie in einem selbstleuchtenden (*sayampabhā*) Zustand bis die materielle Welt wieder erscheint und sie wiederum auf Erden wiedergeboren werden.<sup>63</sup> Auf Grund der Gier entarten diese selbstleuchtenden Wesen schrittweise und materialisieren sich schließlich als menschliche Wesen. Das Auftreten von Gier zeigt bereits, dass diese selbstleuchtenden Wesen nicht frei von Verunreinigung sind.

Eine Lehrrede im *Dirgha-āgama* beschreibt, wie während eines großen Brandes, der die gesamte Erde verschlingt, die Flammen bis zu diesem spezifischen himmlischen Gefilde emporschlagen, sodass mehrere seiner Einwohner sich ängstigen.<sup>64</sup> Angst ist eine der „Verunreinigungen“, *upakkilesa*, die im *Upakkilesa-sutta* und seinen Parallelen aufgezählt wird.<sup>65</sup> Das bestätigt die These, dass diese selbstleuchtenden Wesen nicht als frei von Verunreinigung eingeschätzt werden konnten. Dieselbe Schlussfolgerung ergibt sich aus einer Passage aus dem *Aṅguttara Nikāya*, gemäß der manche Einwohner dieses himmlischen Gefildes sogar in der Hölle wiedergeboren werden könnten, als Tiere oder als Hungergeister.<sup>66</sup> So eine Wiedergeburt wäre nicht möglich, wenn die selbstleuchtenden Wesen frei von Verunreinigung wären. Von daher kann die Ansicht eines ursprünglich leuchtenden Geistes, der in einer bestimmten Weise existierte bevor sich die Verunreinigungen manifestierten, keine Widerspiegelung dieses Evolutionsmythos sein. Vielmehr scheint sie aus einer direkten Anwendung des Gold-Vergleichs auf den Geist zu resultieren.

---

<sup>61</sup> Vgl. z.B. Vin II 210,11ff., wo Mönche, die zu Besuch kommen, als *āgantuka* bezeichnet werden, um sie von den ansässigen Mönchen zu unterscheiden. Eine ähnliche Verwendung ist beispielsweise in MN 67 bei MN erkennbar. I 456,16. Das Motiv der Besucher tritt auch im Gleichnis des Gästehauses auf, das zur Veranschaulichung der Entstehung verschiedener Gefühle im Körper dient; vgl. SN 36.14 bei SN IV 219,9 und deren Parallele SĀ 472 bei TII 120c9. Beide Versionen wenden die Eigenschaft *āgantuka*/客 auf die Gefühle selbst nicht an. Zum Gast/Wirtmotiv im Chán (禪) vgl. z.B. Berger 2015: 145–147.

<sup>62</sup> In Amaro 2003: 72 spiegelt sich das in einem Kommentar zum *pabhassara citta* in AN 1.6.1–2 wieder: „die Dinge, die diese Reinheit zu trüben scheinen, sind nur durchreisende Gäste, die vorüber wandern oder getrieben sind.“

<sup>63</sup> Vgl. z.B. DN 27 bei DN III 84,29 und seine Parallelen DĀ 5 bei T I 37c1, T 10 bei T I 218b17, MĀ 154 bei T I 674b18, und D 4094 *ju* 192b2 oder Q 5595 *tu* 219b5. Der leuchtende Zustand himmlischer Reiche kommt anderswo in den frühen Lehrreden vor; vgl. auch z.B. MN 50 bei MN I 337,26 und seine Parallelen MĀ 131 bei T I 622b10, T 66 bei T I 866b7, und T 67 bei T I 868c4, oder SN 6.5 bei SN I 145,24 und seine Parallelen SĀ 1196 bei T II 325a18 und SĀ<sup>2</sup> 109 bei T II 413a9.

<sup>64</sup> DĀ 30 bei T I 138b25.

<sup>65</sup> MN 128 bei MN III 158,25 und MĀ 72 bei T I 537c16.

<sup>66</sup> AN 4.123 bei AN II 127,10. Diese Lehrrede scheint genaugenommen keine Parallele zu haben; das entfernt verwandte MĀ 168 bei T I 700c17 beschreibt nur die Wiedergeburt in diesem himmlischen Reich, berührt aber nicht das Thema, was danach passiert.



In der Tat, dass ein jedes dieser Lebewesen überhaupt wiedergeboren werden kann, sei es als Mensch oder in niederen Gefilden, beweist, dass sie nicht frei sind vom Verlangen nach Existenz. Von diesem Verlangen nach Existenz lässt sich kein Anfang erkennen, vor dem es nicht vorhanden gewesen wäre.<sup>67</sup> Dasselbe gilt für das Fortkommen im Kreislauf der Wiedergeburten, das so weit in die Vergangenheit zurückreicht, dass sich kein Anfang erkennen lässt.<sup>68</sup> Mit anderen Worten, gemäß der buddhistischer Erkenntnislehre wäre es unmöglich, einen Zeitpunkt in der Vergangenheit festzustellen, zu der ein als leuchtend angenommener Geist bereits existierte und nach welchem er durch das Verlangen verunreinigt wurde. Wenn es unmöglich ist, eine Zeit in der Vergangenheit festzustellen, in der keine Verunreinigungen im Geiste vorhanden waren, bleibt für die Behauptung, er sei naturgemäß rein, wenig Spielraum. Vielmehr mag man sogar behaupten, dass er naturgemäß verunreinigt sei. Da aber Verunreinigungen bedingt entstandene Phänomene sind, können sie entfernt werden. Das heißt, Reinheit und Befreiung von Verunreinigung sind eine Möglichkeit für den Geist, die sich unter der Voraussetzung von meditativer Geistesentfaltung verwirklichen lässt, statt durch die Rückkehr zu einer bereits existenten, dem Geiste innewohnenden Natur.

Das ist jedoch zu einem gewissen Grad ein Verständnis, welches in der Passage des *Aṅguttara-Nikāya* durch die Gleichsetzung der Entfaltung des Geistes mit dem Wissen um seinen leuchtenden Zustand vermittelt wird. Normalerweise sprechen die frühen Lehrreden von der Aufgabe, den Geist schrittweise durch verschiedene Übungen zu läutern, ihn so zu entfalten, dass die beiden Extreme des übertriebenen Strebens und der übermäßiger Laxheit vermieden werden. Im Gegensatz dazu könnte die gegenwärtige Passage den Eindruck vermitteln, es käme bei der „Entfaltung des Geistes“ wirklich darauf an, seine Leuchtkraft zu erkennen. Obwohl das in der oben genannten Passage nur eine Nuance ist, wird eine spätere Tradition dies in einem volleren Umfang hervorheben, wobei sich die „Entfaltung des Geistes“ mit der Wiedererkennung seiner angeblich innewohnenden Reinheit befassen wird. Ich komme später darauf zurück.

Das *Saṭṭipatṭhāna-sutta* und seine Parallelen zählen verschiedene Geisteszustände für die achtsame Kontemplation auf, indem sie z.B. unterscheiden zwischen einem leidenschaftlichen Geist, *sarāgaṃ cittaṃ*, und einem Geist frei von Leidenschaft, *vītarāgaṃ cittaṃ*.<sup>69</sup> Der auf diese Weise hergestellte Kontrast zwischen „mit Leidenschaft“ und „ohne Leidenschaft“ beweist, dass das frühbuddhistische Denken durchaus imstande war, die Möglichkeit geistiger Reinigung und die Freiheit von den Verunreinigungen auszudrücken, ohne eine essentielle Natur des Geistes postulieren zu müssen, welche von den Verunreinigungen prinzipiell unberührt wäre. Bildhaft gesagt, damit eine Frucht reifen kann, ist es nicht notwendig zu postulieren, dass die reife Frucht bereits in der Blüte vorhanden sei, welche soeben am Baum erblüht ist. Ebenso wenig ist es für die Reinigung des Geistes nötig, zu postulieren, dass eine innewohnende Reinheit bereits in ihrem aktuellen verunreinigten Zustand vorhanden sei. Anstatt den Kontrast zu erschaffen zwischen einer angeblich innewohnenden Natur des Geistes und seinen hinzugekommenen Verunreinigungen, erscheint im *Saṭṭipatṭhāna-sutta* und in anderen frühen Lehrreden der

---

<sup>67</sup> AN 10.62 bei AN V 116,15 und seine Parallelen MĀ 52 bei T I 487c27 und T 36 at T I 819c23.

<sup>68</sup> Vgl. z.B. SN 15.3 bei SN II 179,21 und seine Parallelen SĀ 938 bei T II 240c26 und SĀ<sup>2</sup> 331 bei TII 486a19, eine entsprechenden Aussage wurde teilweise im Sanskrit-Fragment SHT 1.167 R3 erhalten, Waldschmidt, Clawiter und Holzmann 1965, 95. Eine weitere Parallele, EĀ 51.1 bei T II 814a28, hat kein Gegenstück zur einleitenden Aussage, obwohl der Rest des Diskurses deutlich macht, dass dasselbe Grundprinzip gilt.

<sup>69</sup> MN 10 bei MN I 59,30, MĀ 98 bei T I 584a6, und EĀ 21.1 bei T II 568c22.

Geist einfach als ein unbeständiger und bedingter Prozess, der entweder „mit“ oder „ohne“ Verunreinigungen stattfinden kann. Hier meint *citta* einfach einen abhängigen, geistigen Zustand.

Überdies würde ein Geisteszustand mit Sinneslust oder irgendeiner anderen Verunreinigung nicht leuchtend sein. Gemäß dem *Uppakkilesa-sutta* und seinen Parallelen führt das Auftreten jedweder Verunreinigung aus einem Spektrum von Verunreinigungen (*upakkilesa*) zum Verlust jedweden inneren Lichtes oder Glanzes (*obhāsa*), die während der Meditation erfahren worden waren.<sup>70</sup> Das bestätigt, dass aus Sicht des *Upakkilesa-sutta* ein verunreinigter Geist nicht in einem Zustand von Helligkeit verbleibt.<sup>71</sup> Mit anderen Worten, man kann erwarten, dass der leuchtende Geist seinen Zustand der Reinheit verliert, sobald sich in ihm eine Verunreinigung manifestiert.<sup>72</sup>

Auf diese Weise zeigen das *Upakilesa-sutta* und seine Parallelen, dass das frühe buddhistische Denken meditative Erfahrungen von Licht oder Leuchtkraft anerkennt, diese aber meditative Visionen sind, vielmehr als eine innewohnende Qualität des Geistes. In der Tat sind Hinweise auf geistige Licht-Erfahrungen ein kulturübergreifendes Phänomen.<sup>73</sup> Meine Untersuchung in diesem Artikel beabsichtigt also nicht, die subjektive Gültigkeit solcher Erfahrung zu leugnen, meine Absicht ist nur, die Entwicklungen in der Interpretation dieser Erfahrungen zu erkennen. Vom Standpunkt des *Uppakilesa-sutta* und seinen Parallelen scheint es klar, dass die inneren Erfahrungen von Licht durch eine erfolgreiche Entwicklung der Geistessammlung und die zeitweilige Abwesenheit von Verunreinigungen zustande kommen, doch mit dem Aufkommen von Verunreinigungen und entsprechendem Verlust der Konzentration entschwinden sie.

Das Gleichnis von der Veredelung des Goldes in zwei früher erwähnten Pāli-Lehrreden<sup>74</sup> bestätigt die Darstellung des *Upakilesa-sutta* und seiner Parallelen. Gemäß diesen beiden Pāli-Suttan wird ein verunreinigter Geist nicht recht gesammelt, wenn er in einem Zustand der Verunreinigung, also nicht leuchtend ist, vergleichbar mit Gold, das nicht für die Bearbeitung bereit ist.<sup>75</sup> In anderen Worten, hier bezieht sich die Leuchtkraft des Geistes auf die erfolgreiche Erreichung der Geistessammlung.

---

<sup>70</sup> MN 128 bei MN III 158,4, MĀ 72 bei T I 536c28, und eine Parallele zu diesem Teil der Lehrrede in D 4094 *ju* 276b1 oder Q 5595 *thu* 20b2.

<sup>71</sup> Gemäß *Atthasālinī*, As 140,27, ist der leuchtende Geist jedoch rein, selbst wenn er sich in einem unheilsamen Zustand befindet, so wie ein Nebenfluss dem Fluss ähnlich ist. Das Gleichnis scheint nicht besonders erfolgreich bei der Lösung des Problems, wie Leuchtkraft und Verunreinigung gleichzeitig existieren können.

<sup>72</sup> Ein entsprechender Einwand ist in der *\*Mahāvibhāṣā*, T 1545 bei T XXVII 140b24 zu finden, oder auch im sogenannten Spitzer-Fragment, das Franco (2000: 95f) folgendermaßen wiedergibt: „Was leuchtend ist, kann nicht verunreinigt sein“ und „zum Zeitpunkt, an dem es verunreinigt ist, ist es nicht leuchtend.... noch werden das Verunreinigte und das nicht Verunreinigte gleichzeitig erfasst ... wie könnte also erkannt werden, dass ein leuchtender Geist verunreinigt ist?“ Keenan (1982: 11) formuliert dasselbe Problem vom Standpunkt des frühen Yogācāra wie folgt: „Wenn der Geist ursprünglich rein ist, wie kann man dann die empirische Verunreinigung erklären?“

<sup>73</sup> Zu einer Studie über die Leuchtkraft des Geistes im indischen und chinesischen Denken vgl. Berger 2015.

<sup>74</sup> Vgl. Anm. 52.

<sup>75</sup> SN 46.33 bei SN V 92,23 und AN 5.23 bei AN III 16,20 stellen den Gewinn an Konzentration eines Geistes, der von der Verunreinigung der fünf Hindernisse frei ist, als hilfreich für den Fortschritt bei der Vernichtung der Triebe dar.

Dasselbe gilt für die Aussage über den leuchtenden Geist in der Passage des *Āṅguttara-Nikāya*, die oben übersetzt wurde, worin „Geistesentfaltung“ für die Entfaltung der Konzentration steht. In seiner gegenwärtigen Formulierung impliziert die Leuchtkraft keine Form des Erwachens.<sup>76</sup> Karunaratne (1999: 219) betont:

Was unter strahlendem und reinem Geist (*pabhassara/ prakṛtipariśuddha*) gemeint ist, ist nicht ein absolut reiner Geistzustand, nicht der reine Geist, der gleichbedeutend mit Befreiung ist. Er kann nur in dem Sinn und in dem Maß als rein erklärt werden, als er nicht von äußeren Reizen beeinflusst und gestört wird.

Auf ähnliche Weise erklärt Shih Ru-nien (2009:168):

Die Pāli-Texte betonen nur das Wissen von der angeborenen Reinheit des Geistes als eine Vorstufe für die Geistesentfaltung, und die Wiederherstellung der Reinheit des Geistes ist nicht das Ende der religiösen Praxis. Es ist eine Tatsache, dass nach der Entfernung der Verunreinigungen der Geist nicht nur rein, beruhigt und leuchtend ist, sondern auch weich, fügsam und anpassungsfähig. So wird er geeignet für die Vernichtung aller *āsava*s, oder die Entfaltung der sieben Weisheitsglieder u.Ä. Das heißt, dass der beruhigte, leuchtende und fügsame Geist bloß die Grundlage ist für weitere spirituelle Praxis.

Ein anderer Punkt, der eine weitere Untersuchung wert ist, ist der Kontrast in der Passage des *Āṅguttara Nikāya* zwischen dem unkundigen Weltling und dem edlen Schüler in Bezug auf die Geistesentfaltung. Der unkundige Weltling erkennt nicht den leuchtenden Zustand des verunreinigten Geistes der Wirklichkeit gemäß, während der edle Schüler den leuchtenden Zustand des nicht verunreinigten Geistes der Wirklichkeit gemäß erkennt. Hier scheitert der Weltling an etwas, das recht schwierig scheint. Wie kann man erwarten, dass ein Weltling weiß, dass der Geist leuchtend ist, wenn er in einem verunreinigten Zustand ist? Im Gegensatz dazu hat der edle Schüler eine viel leichtere Aufgabe, nämlich die Wiedererkennung des leuchtenden Geistes, wenn er rein ist.

So eine ungleiche Behandlung ist ungewöhnlich. Andere Pāli-Lehrreden, die ebenso einen Kontrast schaffen zwischen dem unkundigen Weltling und dem edlen Schüler hinsichtlich der wahren Erkenntnis einer Sache, beziehen sich auf ein und dieselbe Aufgabe.<sup>77</sup> Das ist es, was man sich eigentlich erwarten würde, nämlich dass sich der Unterschied zwischen den beiden mit Bezug auf dieselbe Aufgabe zeigen soll. Auf den gegenwärtigen Kontext angewandt, wäre ein Vorschlag in Übereinstimmung mit der anderweitig in den Lehrreden angewandten Methode, dass sich der unkundige Weltling und der edle Schüler unterscheiden hinsichtlich ihrer Fähigkeit zwischen einem verunreinigten und einem nicht verunreinigten Geist zu differenzieren. Während der Weltling unfähig ist, diese in der Tat maßgebliche Differenz zu erkennen, kann sie der edle Schüler wahrnehmen. Ein solcher Gegensatz könnte in einer Aussage wie diese zum Ausdruck kommen:

---

<sup>76</sup> Solche Implikationen werden manchmal in die Passage hineingelesen; vgl. z.B. Dutt (1960/1971: 285), der davon ausgeht, dass die Beschreibung in AN 1.6.1-2 auf „den ursprünglichen, reinen Geisteszustand verweist, zu dem der Vollkommene zurückkehrt, nachdem er seinen Geist gründlich von allen Unreinheiten befreit hat.“ Doch die Formulierung in AN 1.6.1-2 bietet keinen Anhaltspunkt für solche Ideen, zumal in den frühen Lehrreden sich der Ausdruck "edler Jünger" nicht auf diejenigen beschränkt, die eine Stufe des Erwachens erreicht haben.

<sup>77</sup> Vgl. z.B. MN 64 bei MN I 433,22 oder eine Reihe aufeinanderfolgender Reden in SN 22.126–134 bei SN III 171,6.

Dieser Geist ist durch Verunreinigungen verunreinigt, ihr Mönche; ein unkundiger Schüler erkennt das nicht der Wirklichkeit gemäß. Deshalb, sage ich, gibt es keine Geistesentfaltung für den unkundigen Weltling.

Dieser Geist ist frei von Verunreinigungen, ihr Mönche; ein kundiger edler Schüler erkennt das der Wirklichkeit gemäß. Deshalb, sage ich, gibt es eine Geistesentfaltung für den kundigen, edlen Schüler.

Eine solche Aussage wäre ganz in Übereinstimmung mit der Stellungnahme in anderen frühen Lehrreden. Ein Mangel an Erkenntnis dessen, was den Geist verunreinigt, macht es für den Weltling in der Tat unmöglich, ihn zu entfalten. Zu verstehen, was den Geist verunreinigt, befähigt den edlen Schüler im Gegenteil dazu, die Gelegenheit zu nutzen, den Geist, sobald er frei ist von Verunreinigungen, zu tieferer Konzentration zu führen. Erst sobald die Eigenschaftsbestimmung „leuchtend“ auf den Geist angewandt wird und die Verunreinigungen folglich zu etwas „Hinzugekommenem“ werden, differenzieren sich die Aufgaben für den Weltling und den edlen Schüler wesentlich.

Die verschiedenen bisher erforschten Punkte lassen in meiner Sicht den sicheren Schluss zu, dass die oben erwähnte Arbeitshypothese korrekt ist. Mit anderen Worten, die gegenwärtige Passage im *Āṅguttara-Nikāya* scheint deutlich späteren Datums zu sein. Sie beruht auf einer erweiterten Vorstellung, die aus einer Beschreibung des Goldes hervorgeht und zur zusätzlichen Qualifizierung des Geistes als „leuchtend“ geführt hat. Zu dem Zeitpunkt, als diese offensichtliche Ergänzung hinzukam, schloss die daraus resultierende Formulierung nicht unbedingt eine spezielle Bedeutung mit ein. Im Einklang mit anderen zuvor untersuchten Beispielen, kann angenommen werden, dass es sich um ein weiteres Beispiel handelt, worin die Faszination, die der Anblick von glänzendem Gold ausübt, und dem Potential für eine Metapher die Formulierung einer Beschreibung beeinflusst hat, die ursprünglich nichts mit irgendeiner Leuchtkraft des Geistes zu tun hatte.

Zumal das *Upakkilesa-sutta* und seine Parallelen innere Lichterfahrungen während der Meditation beschreiben, ist eine Bestimmung des Geistes als leuchtend kaum problematisch. Obwohl der Gebrauch derselben Eigenschaft weniger direkt zutrifft, wenn er den Gleichmut oder den Körper des Buddha beschreibt, kann es ein mehr metaphorisches Verständnis solcher Anwendungsbeispiele immer noch damit in Einklang bringen. Was die obengenannte Passage aus dem *Āṅguttara Nikāya* problematisch macht, ist die effektive Formulierung, die aus der offensichtlichen Ergänzung resultiert, zumal sie so aufgefasst werden kann, dass der „reale“ Geist naturgemäß rein und leuchtend sei, statt einfach eine Reihe verschiedener Zustände, von denen keiner realer ist als der andere.

Eine solche Lesart würde wiederum der vorhandenen Formulierung, die sich aus der Einführung des Motivs der Leuchtkraft in die *Āṅguttara-Nikāya* Passage ergeben hat, eine erweiterte Bedeutung verleihen. Sobald das Bild der Leuchtkraft eine Natur des Geistes kennzeichnet, die als von Befleckungen unberührt gilt und deshalb an sich rein ist, könnten innere Lichterfahrungen von der Art, wie sie im *Upakkilesa-sutta* beschrieben werden, mit Leichtigkeit aufgewertet werden. Statt dass sie bloß die Widerspiegelung eines gewissen Grades an Geistesammlung sind, können sie dann als ziemlich hohe Erreichungen angesehen werden, die einem Übenden beweisen, dass er ein wahrer edler Schüler geworden ist, der mit echter Geistesentfaltung vertraut ist.

Ein weiterer, vielleicht noch größerer Anreiz für ein zunehmendes Interesse in die Beschreibungsweise, die wir in der untersuchten Passage des *Āṅguttara-Nikāya* finden, wäre die in Umlauf gekommene Theorie der Geistesmomente.<sup>78</sup> Sobald der Geist als eine

---

<sup>78</sup> Zur Entstehung und frühe Phasen dieser Theorie vgl. von Rospatt 1995.

Aufeinanderfolge einzelner Geistesmomente konzeptualisiert wird, die vergehen, sobald sie entstanden sind, muss etwas gefunden werden, um die Kontinuität zu erklären, um dem Gedächtnis, der Identität und der Wiedergeburt Rechnung zu tragen. Eine Suche in diese Richtung erhöht natürlich das Interesse in die Beschreibung, wie sie in jener Passage des *Aṅguttara-Nikāya* zu finden ist, nämlich ein Geist, der scheinbar in einem Zustand der Leuchtkraft verbleibt, unabhängig vom Entstehen und Vergehen jedweder Verunreinigungen.

In der Auseinandersetzung mit den Problemen, die sich aus der Theorie der Geistmomente ergeben, stützte sich die kommentarielle Theravāda-Literatur auf den Begriff des *bhavaṅga*, um gleichzeitig Kontinuität, sowie rapide entstehende und vergehende Geistmomente zu erklären.<sup>79</sup> Der Kommentar zu besagter Passage aus dem *Aṅguttara Nikāya* identifiziert den *bhavaṅga* mit dem leuchtenden Geist.<sup>80</sup> Das bestätigt, dass die Anwendung des Gold-Gleichnisses auf diese Passage für die spätere Überlieferung Bedeutungen zu erhalten begann, von denen man getrost annehmen kann, dass sie ursprünglich nicht gemeint waren.

Im Einklang mit dem gemeinsamen Interesse der Theravāda- und Dharmaguptaka-Lehrreden an der Bildersprache mit Bezug zum Feuer und zur Leuchtkraft lässt sich zur besprochenen Passage des *Aṅguttara Nikāya* im *\*Śāriputrābhidharma* eine Parallele finden. Dieses Abhidharmatraktat repräsentiert ziemlich wahrscheinlich die Dharmaguptaka Tradition.<sup>81</sup> Die relevante Stelle verläuft wie folgt:<sup>82</sup>

Der Geist ist naturgemäß rein; er wird verunreinigt durch hinzukommende Verunreinigungen. Da er unkundig ist, ist ein Weltling unfähig, das der Wirklichkeit gemäß zu erkennen und zu sehen und er bringt den Geist nicht zur Entfaltung.

Der Geist ist naturgemäß rein; er ist befreit von hinzugekommenen Verunreinigungen. Da er kundig ist, ist ein edler Schüler fähig, das gemäß der Wirklichkeit zu erkennen und zu sehen und er bringt den Geist zur Entfaltung.

Die Verwendung der Eigenschaft „rein“ ließe eher auf ein *(vi)śuddhi/(vi)suddhi* im Original schließen, obwohl wegen der Unsicherheiten, die mit der chinesischen Übersetzung

---

<sup>79</sup> Laut Gethin (1994: 29) „ist der Begriff *bhavaṅga* zumindest teilweise dazu bestimmt, zu erklären, warum ich ich bin und mich wie ich verhalte; er ist sicherlich dazu bestimmt, einige theoretische Grundlagen zu bieten für die beobachtete Kontinuität von Verhaltensmustern, Charakterzügen und die gewohnheitsmäßigen mentalen Zustände einer bestimmten Person.“ In den Worten von Gethin (1994: 31) zusammengefasst ist der "Begriff der *bhavaṅga*, der ausdrücklich im Theravāda-Abhidhamma erklärt wird, zweifellos dazu bestimmt, einige Erklärungen für die psychologische Kontinuität zu bieten."

<sup>80</sup> Mp I 60,10. Gethin (1994: 34) bemerkt dazu, dass diese kommentarielle Identifikation „mehr Fragen aufzuwerfen scheint, als sie beantwortet. Zum Beispiel, wenn es sich um Wesen handelt, die in ‚niederen Gefilden‘ wiedergeboren werden, worin der *bhavaṅga* stets ein unheilbares Ergebnis ist, wie kann dann behauptet werden, dass er nur dem Namen nach, nicht aber der Wirklichkeit gemäß verunreinigt sei? In welchem Sinn ist er rein, klar und leuchtend?“

<sup>81</sup> Bareau 1950.

<sup>82</sup> T 1548 bei T XXVIII 697b18: 心性清淨，為客塵染。凡夫未聞故，不能如實知見亦無修心。聖人聞故，如實知見亦有修心。心性清淨，離客塵垢。凡夫未聞故，不能如實知見亦無修心。聖人聞故，能如實知見亦有修心; der erste Teil dieser Passage wurde bereits von Silk (2015: 121) übersetzt. Der zitierte Text steht zu Beginn des Kapitels über den Geist (心品) und ist nicht explizit als Lehrreden-Zitat gekennzeichnet. Dennoch könnte er durchaus auf eine nicht mehr existierende Lehrreden-Parallelstelle zu AN 1.6.1-2 des Dharmaguptaka zurückgehen.

einhergehen, es durchaus möglich wäre, dass das Original stattdessen ein Wort hatte, das dem *prabhāsvāra/pabhassara* entspricht. In späteren Überlieferungen kommen beide Begriffe ähnlich vor und treten in einer Reihe von Texten auf.

Diese zwei Begriffe kommen oft zusammen mit einem Begriff vor, der auch im \**Śāriputrābhidharma* zu finden ist, nämlich „von Natur aus“, 性 (*prakṛti*). Der Geist ist „von Natur aus“ oder „in sich“ rein und leuchtend. Das drückt ein Verständnis des leuchtenden oder reinen Geistes und sein Verhältnisses zur Geistesentfaltung aus, das in der *Āṅguttara Nikāya*-Passage zwar noch nicht ausformuliert ist, aber leicht hineininterpretiert werden kann. Die wahre Natur des Geistes ist rein und/oder leuchtend, und es ist die Erkenntnis dieser Natur, die zum Objekt des Wissen und der Sicht wird, von daher der Geistesentfaltung.

Die Darstellung des \**Śāriputrābhidharma* vom Gegensatz zwischen dem edlen Schüler und dem Weltling gleicht das oben besprochene Problem der *Āṅguttara Nikāya*-Passage aus, wo die Unwissenheit des Weltlings sich nur auf den verunreinigen leuchtenden Geist bezieht und die Einsicht des edlen Schülers nur auf den nicht verunreinigten leuchtenden Geist. In der Passage des \**Śāriputrābhidharma* ist der Weltling unwissend über den leuchtenden Geist, mit oder ohne Verunreinigung, während der edle Schüler diese beiden Zustände versteht. Das ist offensichtlich die sinnvollere Darstellung, die es wiederum plausibel erscheinen lässt, dass die Passage des *Āṅguttara Nikāya* eine Zwischenphase darstellt, wo die „Leuchtkraft des Geistes“ und das „Hinzukommen“ der Verunreinigungen jüngst mit dem Gegensatz zwischen der Geistesentfaltung des Weltlings und der des edlen Schülers kombiniert wurde, wobei die Ergebnisse dieses Schrittes noch nicht geglättet worden sind.

## Die Leuchtkraft in späteren Überlieferungen

Vielleicht hat gerade wegen seiner Einmaligkeit unter den Unterweisungen, die in anderen frühen Lehrreden generell anzutreffen sind, der Kontrast zwischen dem leuchtenden Geist und dem Hinzukommen seiner Verunreinigungen eine besondere Auswirkung auf die spätere Überlieferung gehabt.<sup>83</sup> Die Vorstellung eines leuchtenden Geistes, der durch hinzukommende Verunreinigungen verunreinigt wird, wurde zu einem Lehrsatz, der auch von den *Mahāsāṅghikas* und der *Vibhājyavādins* aufrechterhalten wurde.<sup>84</sup>

Denselben Einfluss kann man auch in einer Reihe von Texten und Formen der Praxis sehen, deren umfassende Begutachtung im Rahmen dieses Artikels unmöglich ist. Daher nehme ich im Folgenden nur einige Schnappschüsse auf, die etwas zufällig ausgewählt wurden, um einige der Trends zu veranschaulichen, die ihren Ausgangspunkt in der Vorstellung des leuchtenden Geistes haben, welche offensichtlich auf den Vergleich mit der Reinigung des Goldes zurückgeht.

Ein Beispiel für das Hervorheben des Geistes als von Natur aus leuchtend findet sich in einem Zitat des *Ratnagoṭṭravibhāga*. Diesem zufolge ist „der Geist von Natur aus leuchtend und wird durch hinzukommende Verunreinigungen verunreinigt.“<sup>85</sup> Eine Belegstelle zum

---

<sup>83</sup> Für die Untersuchung relevanter Passagen vgl. Ruegg 1969: 411–454 und Radich 2016: 268–279.

<sup>84</sup> Bureau 1955: 67f und 175; vgl. also Lamotte 1962: 53. Frauwallner (1951: 152) bezieht sich auf Vasumitra's *Samaya-bhedoparacana cakra* für die Position der *Mahāsāṅghika*; vgl. T 2031 at T XXXIX 15c27: 心性本淨客隨煩惱之所雜染.

<sup>85</sup> Nakamura 1961: 87,13: *prakṛtiprabhāsvāraṃ cittam āgantukair upakleśair upakliśyata iti*; mit der tibetischen Entsprechung in Nakamura 1967: 87,10: *sems kyi rang bzhin ni 'od gsal ba ste, glo bur gyi nyon*

leuchtenden Geist kommt im *Laṅkāvatāra-sūtra* in unmittelbarer Nähe einer Anspielung an den Glanz des Goldes vor.<sup>86</sup> Obwohl die beiden Stellen nicht direkt miteinander verbunden sind, ist es angemessen, dies als Spiegelung einer Beziehung zwischen dem leuchtenden Geist und dem Gold-Gleichnis zu sehen, der in den oben behandelten Pāli-Lehrreden bezeugt ist.<sup>87</sup>

Zumal der Gegensatz zwischen dem Weltling und dem edlen Schüler in späteren Traditionen von geringerer Bedeutung ist, ist es bloß konsequent, dass seit das Streben nach Buddhaschaft in den Mittelpunkt gerückt ist, das *Sāgaramatipariṭṭhā*, wie es im *Ratnagotravibhāga* zitiert wird, die deutliche Sicht der Leuchtkraft des Geistes als Eigenheit der Bodhisattvas betrachtet. Demgemäß „versteht der Bodhisattva den von Natur aus leuchtenden Geist der Wesen und sieht außerdem, dass er von hinzugekommenen Verunreinigungen verunreinigt ist.“<sup>88</sup>

Eine Textstelle im *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* schlägt vor, dass der leuchtende Geist weder mit Gier, Abneigung und Verblendung verbunden, noch von diesen getrennt ist.<sup>89</sup> Dies stellt einen Kontrast zur oben erwähnten Satipaṭṭhāna-sutta und ihren Parallelen dar. In diesen Texten kann der Geist mit Gier, Abneigung oder Verblendung verbunden oder von diesen getrennt sein. Sie haben keine Vorstellung eines Geistes abseits dieser beiden Alternativen. Eine andere Stelle im *Ratnagotravibhāga* verkündet, dass die ureigene Natur des Geistes ohne Ursachen und Bedingungen und deshalb jenseits von Entstehen und Vergehen ist.<sup>90</sup> Das *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* bietet ein zusätzliches Beispiel für den mächtigen Einfluss der Vorstellung eines Geistes, der von Natur aus rein ist. In den Worten von Silk (2015: 40) wird

der letztendlich reine Geist identifiziert mit der *dharmadhātu* selbst ... dieser Geist, der so verschmutzt ist durch die Verunreinigungen, ist eigentlich rein und leuchtend, so

---

*mongs pas nyon mongs pa'o*, und die chinesische Version in T 1611 bei T XXXI 833a29: 自性清淨心, 客塵煩惱染。

<sup>86</sup> In Nanjio 1923: 358,5 folgt auf eine Belegstelle zum *prakṛtiprabhāsvaraṃ cittam* im nächsten Verse, zwei Zeilen darunter, ein bildlicher Vergleich des *ālaya* mit dem Glanz des Goldes, *kāntir yathā suvarṇasya jātarūpaṃ*; vgl. also z.B. T 672 bei T XVI 637c1+3.

<sup>87</sup> Zum Gold-Gleichnis in späteren Überlieferungen vgl. Goméz 1987/1991.

<sup>88</sup> Nakamura 1961: 95,22: *bodhisattvaḥ sattvānāṃ prakṛtiprabhāsvaratāṃ cittasya prajānāti, tāṃ punar āgantukopakleśopakliṣṭāṃ paśyati*; Nakamura 1967: 95,15: *byang chub sems dpa'sems can rnam ki sems rang bzhin gyis 'od gsal bar rab tu shes te, 'on kyang glo bur gyi nye ba'i nyon mongs pas nyon mongs par mthong ngo*, und T 1611 bei T XXXI 834b5: 菩薩摩訶薩亦復如是, 如實知見一切眾生自性清淨光明淨心, 而為客塵煩惱所染。Die Quelle des Zitats wäre D 152 *pha* 85a6 oder Q 819 *pu* 91a4: *byang chub sems dpa' yang sems can thams cad kyi sems rang bzhin gyis 'od gsal bar rab tu shes la de yang zlo bur gyi nye ba'i nyon mongs pas nyon mongs pa can du byas par mthong ngo* und T 400 bei T XIII 511a14: 菩薩亦復如是, 了知眾生心之自, 本來清淨明澈潔白, 但為客塵煩惱之所覆蔽。

<sup>89</sup> Dutt 1934: 121,15: *sāriputra āha: kā punar āyusman subhūte cittasya prabhāsvaratā? subhūtir āha: yad āyusman sāriputra cittam na rāgena saṃyuktam na viśaṃyuktam, na doḥṣeṇa (saṃyuktam na viśaṃyuktam) na mohena (saṃyuktam na viśaṃyuktam) ... iyaṃ sāriputra cittasya prabhāsvaratā* (die ausgelassene Passage zählt auch andere Dinge auf, wie die zugrundeliegenden neigungen, Fesseln usw.); vgl. auch T 223 bei T XIII 233c23: 舍利弗語須菩提: 云何名心相常淨? 須菩提言: 若菩薩知 是心相與婬怒癡不合不離 ... 舍利弗, 是名菩薩心相常淨。

<sup>90</sup> Nakamura 1961: 87,17: *yā punaḥ sā prakṛtis tasyā na hetur na pratyaḥyo na sāmagrī notpādo na nirodhaḥ*; Nakamura 1967: 87,13: *rang bzhin gang yin pa de ni rgyu med pa, rkyen med pa, tshogs pa med pa, skye ba med pa, 'gag pa med pa'o*, und T 1611 bei T XXXI 833b3: 彼自性清淨心無因無緣故, 無和合不生不滅。

wie die *dharmadhātu*, der Seinsgrund selbst, im Grunde identisch ist mit der Buddhaschaft...

Der ursprüngliche und ureigene Zustand des Geistes ist gleichbedeutend mit dem Erwachen, und das zu erkennen heißt, dass keine weitere Praxis mehr nötig ist.

Die Vorstellung, dass keine weitere Praxis mehr nötig sei, mit der Betonung auf der Notwendigkeit, die wahre Natur des Geistes zu erkennen, hatte eine große Auswirkung darauf, wie die Geistesentfaltung in verschiedenen Übungs-Traditionen konzeptualisiert wurde. Bevor ich einige wenige ausgewählten Beispiele untersuchen werde, möchte ich klarstellen, dass meine Absicht dabei gewiss nicht diejenige ist, verschiedene Meditations-Traditionen zu widerlegen oder so zu tun, also ob sie nicht auf echten Transformationsprozessen beruhen bzw. sie nicht bewirken könnten. Mein Ziel ist nur zu erforschen, in welchem Ausmaß die mächtige Bildersprache der Leuchtkraft und/oder der reinen Natur des Geistes fortführt, die Lehren über Meditations-Praxis und Erfahrung in jenen Traditionen zu beeinflussen.

Der erste Gegenstand meiner Untersuchung ist *rdzogs chen*, die Große Vollkommenheit. Hatchell (2014: 52) bemerkt zu den historisch frühen Phasen in der Entwicklung dieses spezifischen Zuganges zur Geistentfaltung:

Die älteste Schicht der Großen Vollkommenheit... stellt eine Mischung dar aus radikaler Leere und Spekulation über die Wirkung eines leuchtenden Bewusstseins im Universum... sie zeigt auch kein Interesse, irgendwelche strukturierten Formen der Praxis anzugeben... vielmehr argumentiert die Tradition, dass es nichts zu tun gebe und nichts, wonach es zu streben gelte, sodass sich die Wirklichkeit in ihrer Unmittelbarkeit nur durch die Entspannung und das Loslassen manifestieren würde.

Eine *mahāmudrā* Textes des Maitrīpa aus dem elften Jahrhundert lautet:<sup>91</sup>

Das natürlich leuchtende Juwel [dieser] Geistesnatur, welche Selbstgewahrsein ist, ist hell, rein und ungehindert. Die natürliche Leuchtkraft wird nicht durch konzeptuelle Meditation oder Nicht-Meditation gefunden: es ist die nicht ausgedachte, unzerstreute Leichtigkeit in unzerstreuter Nicht-Meditation.

Nichts zu konzeptualisieren, nichts zu beabsichtigen, nichts zu ergreifen, frei sein von konzeptueller Analyse, und nichts, das getan werden muss, das ist die selbst-leuchtende Bewusstheit, das Ornament der natürlichen Befreiung, ohne etwas zu korrigieren oder verändern zu müssen.

Zehn Jahrhunderte später erklärt der tibetische Namkai Norbu Rinpoche (1989: 78):

Im Dzogchen ist die Weise, wie jemand sich im Zustand der Gegenwart verhält, die Frucht, und es gibt nichts anderes zu erlangen. Wenn jemand dieses Wissen hat, entdeckt er, dass alles von Anfang an vollendet war. Der selbst-vollendete Zustand ist die innewohnende Eigenschaft dessen, „was ist“; es gibt nichts, das vollendet werden muss, und alles, was es zu tun gilt ist, wahres Wissen von diesem Zustand zu haben.

Im Folgenden wende ich mich von *rdzogs chen* zu den Chán (禪) Traditionen. Sharf (2014: 939) erklärt:

Frühe Chan Dokumente verwenden eine Reihe verwandter Analogien, um die Beschaffenheit und innewohnende Reinheit des Geistes zu beschreiben: der Geist ist

---

<sup>91</sup> Mathes 2016: 277 (§I.20f) und 291 (§II.40).



wie ein mit Staub bedeckter Spiegel; man muss sich auf die ureigene Leuchtkraft des Spiegels ausrichten, statt auf die flüchtigen Bilder, die darauf erscheinen ... in der Meditation achtet man auf die dem Geist oder Bewusstsein innewohnende Leuchtkraft, und das bedeutet, die innewohnende Buddha-Natur zu erkennen.

Im in China des zwölften Jahrhunderts gab Meister Hóngzhì (宏智) folgende Anweisungen:<sup>92</sup>

Sei vollkommen und still gelassen. Im wahren Sosein trenne dich von allen Ursache und Bedingungen. Hell leuchtend, ohne Verunreinigungen, durchdringst du unmittelbar und bist befreit. Von Anfang an bist du an diesem Ort gewesen; das ist heute nichts Neues für dich. Seit der Zeit vor dem gewaltigen Äon, als du in deinem alten [ursprünglichen] Zuhause warst, ist alles vollkommen klar, ungetrübt, numinos und einzigartig hell.

Etwa zur selben Zeit klärte in Korea Meister Jinul (知訥) dass<sup>93</sup>

der wahre Geist ist wie Raum, denn weder beginnt er noch endet er. Deshalb heißt es „Diese hundert Knochen werden zerbrechen und zu Feuer und Wind zurückkehren. Aber eines ist ewig leuchtend und bedeckt den Himmel und die Erde“... Die Natur des Geistes ist unbefleckt; sie ist ursprünglich ganz und vollständig in sich selbst...

Auch im Falle eines Menschen, der ein Erwachen hatte, hat der Geist noch hinzugekommene Verunreinigungen, aber sie sind alle gereinigt und zu Sahne geworden.

Im Japan des achtzehnten Jahrhunderts drückte Meister Hakuin dieses Erwachen in poetischer Form aus:<sup>94</sup>

Für denjenigen, der die Natur des Selbst als ursprüngliche Essenz bezeugt,  
Sind Singen und Tanzen wie die Stimme des Gesetzes.  
Er hat das Tor zur absolut undifferenzierten Natur geöffnet,  
Wenn das geschieht, was gibt es zu suchen?  
Ob einer geht oder zurückkommt, es gibt kein „anderswo“.  
Der Körper, den er hat, ist in der Tat Buddha.

Um anderen zu vermitteln, wie diese innewohnende und bereits vorhandene ursprüngliche Natur des Geistes zu erkennen ist, benutzen manche Übungs-Traditionen besondere Mittel. Das können kryptische Sprüche sein, um auf die leuchtende und/oder reine Natur des Geistes hinzuweisen, oder andere Techniken, um den Übenden auf die eine oder andere Weise erfolgreich zur ihrer Erkenntnis zu befördern. Wohlbekannt ist in diesem Bereich die Anwendung der *kōan*, ein japanischer Begriff, dem chinesischen *gōng'àn* (公案) entspricht, in „öffentlicher Fall“, der eine „Schlüsselphrase“ oder „Stichwort“, *huàtóu* (話頭), mit inbezieht. Der späte chinesische Meister Sheng Yen (2009: 4) erklärt:

Im Chang ist ein *Gong'an* eine Episode oder ein Fall im Leben eines Chan Meisters, eine Episode, die oft einen direkten Bezug hat zur Erleuchtung jenes Meisters ...die frühen Chan Meister extrahierten die Kernaussage, die entscheidende Wendung oder das entscheidende Wort aus einem *Gong'an* und benutzen es als Hilfsmittel für die Praxis. Ein *Huatou* kann aus einem Fragment bestehen – eine Frage oder ein Wort –

---

<sup>92</sup> McRae 2003: 137.

<sup>93</sup> Buswell 1983: 140f und 149.

<sup>94</sup> Shaw 1963: 183.

das von einem Gong'an abgeleitet ist ... um Huatou zu praktizieren rezitiert der Übende den Satz oder das Fragment auf eine fragende Weise, aber ohne zu theoretisieren und zu analysieren, um eine Antwort zu finden ... das Huatou zu erforschen heißt, das zu untersuchen, was vorhanden ist, bevor der Gedanke erscheint. Aber was ist das, das vor dem Entstehen des Gedankens vorhanden ist? Worauf deutet das Huatou hin? Auf unsere ursprünglichen, befreiten Geist.

In Übereinstimmung mit der Meinung, die in der obengenannten Passage zutage tritt, hebt Sheng Yen (2019: 158) hervor:

Vom Standpunkt des reinen Geistes gibt es so etwas wie einen verunreinigten Geist nicht. Reiner Geist ist einfach der fundamentale, originale Seinszustand, der immer da war. Außerdem ist er nicht etwas, das nach einiger Zeit der Übung gewonnen wird – er war immer schon da ... deshalb ist der Zweck der Praxis nicht, diesen reinen Geist zu erwerben oder Erleuchtung zu erlangen; es ist viel eher wie den ursprünglichen Zustand wiederherzustellen...der Geist erkennt seinen natürlichen Zustand der Reinheit.

Der koreanische Meister Sung Bae Park (2009: 49) erklärt dass:

Erleuchtung zu erlangen verlangt nichts anderes als die Suche danach aufzugeben. In dem Moment, wo wir aufhören zu suchen, ist die Erleuchtung da. Was ist die Erleuchtung? Sie bedeutet, zu unserer ursprünglichen Natur zurückzukehren.

Gemäß dem japanischen Meister Suzuki (1950/1994: 25 und 29) hat diese Erleuchtung, *satori*, folgende Eigenschaften:

Die Satori-Erfahrung ist also stets charakterisiert von Irrationalität, Unerklärbarkeit und Nichtkommunizierbarkeit ... [sie ist] eine innere Wahrnehmung, die im Innersten des Bewusstseins stattfindet...obwohl die Satori-Erfahrung manchmal negativ ausgedrückt wird, ist sie essentiell eine positive Einstellung gegenüber allem, was existiert; sie nimmt sie an, wie sie kommen, unabhängig von ihrem moralischen Wert... [sie] besteht wesentlich im Überwinden von Gegensätzen, in welchem Sinne auch immer.

Was die Beziehung betrifft, die in diesem Zitat zwischen *satori* und dem Bewusstsein hergestellt wird, ist es interessant festzustellen, dass gemäß einer Erläuterung von Hakuin es speziell das *ālaya-vijñāna* ist, das durch die Erfahrung des *satori* verwandelt wird.<sup>95</sup>

Der leuchtende oder reine Geist hat nicht nur innerhalb der Mahāyāna-Traditionen eine Faszination ausgeübt, wie Gethin (1994: 32) hervorhebt:

Die Tatsache, dass die theravādinsche Überlieferung der Kommentare unmissverständlich sagt, dass der leuchtende Geist der *Aṅguttara*-Passage der *bhavaṅga-citta* ist ... wertet die Annahme auf, dass die Begriffe des *bhavaṅga-citta* und des *ālaya-vijñāna* innerhalb der Geschichte des buddhistischen Gedankengutes eine Art gemeinsamen Vorfahren haben.

---

<sup>95</sup> Waddel 2009: 131: "Jeder von uns ist mit acht Bewusstseinsarten ausgestattet... das achte oder ‚Speicherbewusstsein‘ existiert in einem passiven Zustand völliger Leere, öde und unwissend, wie ein riesiges Becken stillen, klaren Wassers, ohne jedwede Bewegung... wenn ein Schüler seine spirituelle Praxis fleißig ausübt und in der Lage ist, diese dunkle Höhle des Geistes zu durchbrechen, verwandelt sie sich plötzlich in einen vollkommenen Spiegel, in welchem die Weisheit in vollkommenem Glanz fortleuchtet in der Erlangung der Erleuchtung.“

Eine Position, die von manchen Mitgliedern der Theravāda-Tradition in Thailand eingenommen wird, steht in Zusammenhang mit den oben begutachteten Passagen, wie aus folgenden Aussagen des Mahā Boowa Ñāṇasampanno deutlich hervorgeht:<sup>96</sup>

wo ist die wahre Substanz hinter den Schatten von *anicca, dukkha und anattā*? Macht weiter! Die wahre Substanz ist der *citta*... der *citta* ist seiner wahren Natur gemäß *amata* – todlos – auch wenn er noch *kilesas* hat...

die *kilesas* können den *citta* nicht zerstören... diese Natur ist uneinnehmbar, absolut und beständig ... diese Natur ist vollständig, vollkommen und von unbefleckter Reinheit.

### Schlussfolgerung

Die Erwähnung eines unsichtbaren und leuchtenden Bewusstseins im *Brahmanimantaṇṇika-sutta* könnte sehr wohl eine Aussage sein, die Brahmā zuzuschreiben ist. In der chinesischen Parallelstelle dazu wird das Bewusstsein nicht als leuchtend bezeichnet. Ein weiterer Hinweis auf ein unsichtbares Bewusstsein befindet sich im *Kevalāḍḍha-sutta*, wo es eine Erfahrung in Bezug auf das Erwachen zum Ausdruck bringt.

Eine synoptische Studie von Passagen, die den Zustand eines von Verunreinigungen freien Geistes mit der Leuchtkraft von gereinigtem Gold vergleichen, offenbaren eine Entwicklung, gemäß der eine Eigenschaft, die ursprünglich dem Gold zugeschrieben wurde, dann ebenso dem Geist zugeschrieben wurde. Die sich ergebende Vorstellung einer Leuchtkraft des Geistes hat wohl wiederum eine Aussage aus dem *Āṅguttara-nikaya* inspiriert, wo es um eine Geistesentfaltung geht, die eine Erkenntnis seiner Leuchtkraft erfordert, die im Gegensatz steht zu den bloß hinzukommenden Verunreinigungen. In mehrfacher Hinsicht harmoniert diese Aussage nicht gerade mit dem frühbuddhistischen Gedankengut, das in anderen Lehrreden widerspiegelt wird. Obwohl diese Aussage gegenwärtig nur in einer Schriftensammlung des Theravāda bezeugt ist, macht in Einklang mit einer Vorliebe für Licht-Vorstellungen, die sich Theravāda- und Dharmaguptaka-Rezitationslinien teilen, ein Zitat im *\*Śāriputrābhidharma* deutlich, dass diese Aussage auch im Gedankengut des Dharmaguptaka bekannt und akzeptiert war.

Die Faszination der sich daraus ergebende Darstellung hat offensichtlich einen bedeutenden Einfluss auf spätere Traditionen gehabt, und zwar sowohl im Mahāyāna wie im Theravāda. Weitere Entwicklungen des Begriffs einer ursprünglichen Reinheit brachten schließlich Ansätze von Geistesentfaltung hervor, die die Wichtigkeit betonen, seine angeblich wahre Natur zu erkennen, was dem Erwachen gleichkommt.

Die gegenwärtige Studie offenbart einmal mehr den Wert einer historisch-kritischen Studie der Pāli-Lehrreden im Lichte seiner Parallelen, mit dem Ziel, sachkundige Hypothesen in Hinblick auf frühe Phasen in der Entwicklung des buddhistischen Gedankengutes aufzustellen.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> Mahā Boowa (kein Datum) Seiten 93 und 78.

<sup>97</sup> Auf der Grundlage desselben Quellenmaterials und Ansatzes habe ich in Anālayo 2010 und 2017a die Anfänge des Bodhisattva-Ideals erforscht. Auch die Praxis der Selbstaufopferung oder das Streben nach Wiedergeburt im Reinen Land, kann auf Anfänge zurückgeführt werden, die sich in einigen frühen Lehrreden widerspiegeln; vgl. Anālayo 2012a und Neuerscheinungen. Dasselbe Ausgangsmaterial aus den frühen Lehrreden ist auch für das *Vinaya*-Studium relevant; in der Tat kann die Annahme, dass Texte über monastische Disziplin "interne" Literatur sind, die am besten isoliert gelesen wird, leicht zu unausgewogenen Einschätzungen führen; vgl. Anālayo 2014b. Es

## Abkürzungen

AN Aṅguttara-nikāya  
As Atthasālinī  
Be Burmesische Ausgabe  
Ce Ceylonesische Ausgabe  
D Derge Ausgabe  
Dā Dīrgha-āgama  
DN Dīgha-nikāya  
Ee PTS Ausgabe  
Eā Ekottarika-āgama  
Mā Madhyama-āgama  
MN Majjhima-nikāya  
Mp Manorathapūraṇī  
Ps Papañcasūdanī  
Q Peking Ausgabe  
Se Siamese Ausgabe  
Sā Saṃyukta-āgama (T 99)  
Sā2 Saṃyukta-āgama (T 100)  
SN Saṃyutta-nikāya  
Sn Sutta-nipāta  
Sv Sumaṅgalavilāsini  
T Taishō edition (CBeTA)  
Vin Vinaya  
< > Berichtigung  
[] Ergänzung

## Quellen

Allon, Mark 2001: Three Gāndhārī Ekottarikāgama-Type Sūtras, British Library Kharoṣṭhī Fragments 12 and 14, Seattle: University of Washington Press.

Amaro, Bhikkhu 2003: Small Boat, Great Mountain, Theravādan Reflections on the Natural Great Perfection, Redwood Valley: Abhayagiri Buddhist Monastery.

Anālayo 2010: The Genesis of the Bodhisattva Ideal, Hamburg: Hamburg

---

erscheint daher sinnvoll, die frühen Lehrreden, die möglicherweise ein Licht auf die frühen Phasen der Entwicklung in der buddhistischen Tradition werfen können, in die Quelle aufzunehmen.

University Press.

Anālayo 2011a: "Brahmā's Invitation, The Ariyapariyesanā-sutta in the Light of its Madhyama-āgama Parallel", *Journal of the Oxford Centre of Buddhist Studies*, 1: 12–38.

Anālayo 2011b: *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Anālayo 2012a: "Dabba's Self-cremation in the Saṃyukta-āgama", *Buddhist Studies Review*, 29.2: 153–174.

Anālayo 2012b: *Madhyama-āgama Studies*, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Anālayo 2014a: *The Dawn of Abhidharma*, Hamburg: Hamburg University Press.

Anālayo 2014b: "The Mass Suicide of Monks in Discourse and Vinaya Literature", *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, 7: 11–55.

Anālayo 2015: "The Buddha's Fire Miracles", *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, 10: 9–42.

Anālayo 2017a: *Buddhapada and the Bodhisattva Path*, Bochum: Projektverlag.

Anālayo 2017b: "The 'School Affiliation' of the Madhyama", in *Research on the Madhyama-āgama*, Dhammadinnā (ed.), 55–76, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Anālayo (forthcoming): "An ekottarika-āgama Discourse Without Parallels, From Perception of Impermanence to the Pure Land", in *Buddhist Path, Buddhist Teachings: Studies in Memory of L.S. Cousins*, P. Harvey and N. Appleton (ed.), London: Equinox.

Bareau, André 1950: "Les origines du Śāriputrābhidharmaśāstra", *Muséon*, 43: 69–95.

Bareau, André 1955: *Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule*, Paris: École Française d'Extrême-Orient.

Berger, Douglas L. 2015: *Encounters of Mind, Luminosity and Personhood in Indian and Chinese Thought*, Albany: State university of New York Press.

Bodhi, Bhikkhu 2000: *The Connected Discourses of the Buddha, A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Boston: Wisdom Publications.

Brahmāli, Bhikkhu 2009: "What the Nikāyas Say and Do not Say about Nibbāna", *Buddhist Studies Review*, 26.1: 33–66.

Buswell, Robert E. Jr. 1983: *The Korean Approach to Zen, The Collected Works of Chinul*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Chalmers, Robert 1926 (vol. 1): *Further Dialogues of the Buddha*, Translated from the Pali of the Majjhima Nikāya, London: Oxford University Press.

Chung Jin-il 2014: "Puṇya-sūtra of the ekottarikāgama in Comparison with the Fu-king of the Chinese Madhyamāgama", *Critical Review for Buddhist Studies*, 16: 9–33.

Chung Jin-il 2017: "Śrutānṛśamsa-sūtra of the Dīrghāgama in Comparison with the Wende-king 聞德經 of the Madhyama-āgama", in *Research on the Madhyama-āgama*, Dhammadinnā (ed.), 113–146, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Chung Jin-il and Fukita T. 2011: *A Survey of the Sanskrit Fragments Corresponding to the Chinese Madhyama-āgama, Including References to Sanskrit Parallels, Citations, Numerical Categories of Doctrinal Concepts and Stock Phrases*, Tokyo: Sankibo Press.

Cone, Margaret 2010: *A Dictionary of Pāli, Part II, g-n*, Bristol: Pali Text Society.

Cox, Collett 2014: “gāndhārī Kharoṣṭhī Manuscripts: exegetical Texts”, in

*From Birch Bark to Digital Data: Recent Advances in Buddhist Manuscript Research*, P. Harrison and J.-U. Hartmann (ed.), 35–49, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Delhey, Martin 2009: *Samāhitā Bhūmiḥ, Das Kapitel über die meditative Versenkung im Grundteil der Yogācārabhūmi*, Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien.

DiSimone, Charles 2016: “Intertextuality, Contradiction, and Confusion in the Prasādanīya-sūtra, Sampasādanīya-sutta, and 自歡喜經 (Zì huānxǐ jīng)”,

*Buddhist Studies Review* 33.1/2: 141–162.

Dutt, Nalinaksha 1934: *The Pañcaviṃśatisāhasrika Prajñāpāramitā*, Edited with Critical Notes and Introduction, London: Luzac & Co. Dutt, Nalinaksha 1960/1971: *Early Monastic Buddhism*, Calcutta: K.L. Mukhopadhyay.

Falk, Maryla 1943/2006: *Nāma-rūpa and Dharma-rūpa, Origin and Aspects of an Ancient Indian Conception*, Fremont: Jain Publishing Company.

Franco, Eli 2000: “Lost Fragments of the Spitzer Manuscript”, in

*Harānandalahārī: Volume in Honour of Professor Minoru Hara on His Seventieth Birthday*, R. Tsuchida and A. Wezler (ed.), 77–110, Reinbek: Dr. Inge Wezler, Verlag für Orientalistische Fachpublikationen.

Franke, R. Otto 1913: *Dīghanikāya, Das Buch der Langen Texte des Buddhistischen Kanons*, in *Auswahl übersetzt*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Frauwallner, erich 1951: “Amalavijñānam und ālayavijñānam, ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Buddhismus”, in *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde*, Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht von der deutschen Indologie, G. Oberhammer and E. Steinkellner (ed.), 148–159, Hamburg: Cram, de Gruyter & Co.

Frauwallner, Erich 1953 (vol. 1): *Geschichte der Indischen Philosophie: Die Philosophie des Veda and des Epos, Der Buddha und der Jina, Das Sāṃkhya und das klassische Yoga-System*, Salzburg: Otto Müller.

Gethin, Rupert 1994: “Bhavaṅga and Rebirth According to the Abhidhamma”, in *The Buddhist Forum III*, T. Skorupski and U. Pagel (eds.), 11–35, London: School of Oriental and African Studies, University of London.

goméz, Luis O. 1987/1991: “Purifying gold: The Metaphor of effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice”, in *Sudden and Gradual, Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, P.N. Gregory (ed.), 67–165, Delhi: Motilal Banarsidass.

Harvey, Peter 1995: *The Selfless Mind; Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*, Richmond Surrey: Curzon.

Hatchell, Christopher 2014: *Naked Seeing, The Great Perfection, the Wheel of Time, and Visionary Buddhism in Renaissance Tibet*, Oxford: Oxford University Press.

Hirakawa, Akira 1997: *Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*, Tokyo: Reiyukai.

- Horner, I.B. 1967 (vol. 1): *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-Nikāya)*, London: Pali Text Society.
- Karunaratne, Upali 1999: “Kilesa”, in *Encyclopedia of Buddhism*, W.G. Weeraratne (ed.), 6.2: 213–222, Sri Lanka: Department of Buddhist Affairs.
- Keenan, John P. 1982: “Original Purity and the Focus of early Yogācāra”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 5.1: 7–18
- Lamotte, Étienne 1962: *L’Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, traduit et annoté, Louvain-Leuven: Publications Universitaires.
- Langer, Rita 2000: *Das Bewusstsein als Träger des Lebens, einige weniger beachtete Aspekte des viññāṇa im Pālikanon*, Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien.
- Levman, Bryan Geoffrey 2014: *Linguistic Ambiguities, the Transmissional Process, and the Earliest Recoverable Language of Buddhism*, PhD thesis, Toronto: University of Toronto.
- Mahā Boowa Ñāṇasampanno, Ajaan (no date): *Amata Dhamma, Six Talks on Dhamma*, Ajaan Suchard Abhijato (trsl.), Baan Taad Forest Monastery: Forest Dhamma Publication. [http://www.forestdhamma.org/ebooks/english/pdf/Amata\\_Dhamma.pdf](http://www.forestdhamma.org/ebooks/english/pdf/Amata_Dhamma.pdf)
- Martini, Giuliana 2011: “A Large Question in a Small Place: The Transmission of the Ratnakūṭa (Kāśyapaparivarta) in Khotan”, *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 14: 135–183.
- Mathes, Klaus-Dieter 2016: *A Fine Blend of Mahāmudra and Madhyamaka, Maitrīpa’s Collection of Texts on Non-conceptual Realization (amanasikāra)*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- McRae, John R. 2003: *Seeing Through Zen; Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, Berkeley: University of California Press.
- Meisig, Konrad 1995: “A Translation of the Chinese Kevaddhasutta, Together with the Critical Apparatus of the Pāli Text”, in *Festschrift Dieter Schlingloff, Zur Vollendung des 65. Lebensjahres dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen*, F. Wilhelm (ed.), 187–200, Reinbek: Wezler.
- Nakamura Hajime 1955: “upaniṣadic Tradition and the early School of vedānta as Noticed in Buddhist Scripture”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 18.1/2: 74–104.
- Nakamura Zuiryū 1961: *The Ratnagotravibhāga-mahāyānottaratantra-ṣāstra, Compared with Sanskrit and Chinese, With Introduction and Notes*, Tokyo: Sankibo-Busshorin.
- Nakamura Zuiryū 1967: *Kukyō ichijō hōshōron kenkyū: Zō-Wa taiyaku* 究竟一乘宝性論研究 : 藏和对訳, Tōkyō: Suzuki gakujutsu Zaidan 鈴木学術財団.
- Nattier, Jan 2008: *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations, Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods*, Tokyo: Soka University.

- Ñāṇamoli, Bhikkhu 1995/2005: *The Middle Length Discourses of the Buddha, A Translation of the Majjhima Nikāya*, Bhikkhu Bodhi (ed.), Boston: Wisdom Publications.
- Ñāṇananda, Bhikkhu 2004: *Nibbāna, The Mind Stilled, Volume II (The Nibbāna Sermons 6-10)*, Sri Lanka: Dharma grantha Mudrana Bhāraya.
- Nanjio Bunyiu 1923: *The Laṅkāvatāra Sūtra*, Kyoto: Otani University Press.
- Neumann, Karl eugen 1906/2004: *Die Reden des Buddha, Längere Sammlung, Aus dem Pāli-Kanon Übersetzt*, Herrnschrot: Beyerlein & Steinschulte.
- Norbu, Namkhai 1989: *Dzogchen, The Self-perfected State*, A. Clemente (ed.) and J. Shane (trsl.), London: Arkana.
- Norman, K.R. 1987: "An epithet of Nibbāna", in Śramaṇa Vidyā: *Studies in Buddhism*, Prof. Jagannath Upadhyaya Commemoration Volume, 23–31, Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies (reprinted in *Collected Papers III: 183ff*).
- Park, Sung Bae 2009: *One Korean's Approach to Buddhism, The Mom/Momjit Paradigm*, Albany: State university of New York Press.
- Pāsādika, Bhikkhu 2008: "The ekottarāgama Parallel to the Mūlapariyāyasutta", *Indian International Journal of Buddhist Studies*, 9: 141–149.
- Radich, Michael 2016: "Pure Mind in India: Indian Background to Paramārtha's \*amalavijñāna", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 39: 249–308.
- Rhys Davids, T.W. 1899: *Dialogues of the Buddha, Translated from the Pāli of the Dīgha Nikāya*, vol. 1, London: Oxford University Press.
- Rhys Davids, T.W. and W. Stede 1921/1993: *Pali-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Ruegg, David Seyfort 1969: *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra, Études sur la sotériologie et la gnoséologie du Bouddhisme*, Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- Ruegg, David Seyfort 1989: *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective, On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*, University of London: School of Oriental and African Studies.
- Salomon, Richard 1999: *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra, The British Library Kharoṣṭhī Fragments*, London: The British Library.
- Salomon, Richard 2014: "gāndhārī Manuscripts in the British Library, Schøyen and Other Collections", in *From Birch Bark to Digital Data: Recent Advances in Buddhist Manuscript Research*, P. Harrison and J.-U. Hartmann (ed.), 1–17, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften Sfera, Francesco 1999: "The Concept of Purification in Some Texts of Late Indian Buddhism", *Journal of Indian Philosophy*, 27: 83–103.
- Sharf, Robert 2014: "Mindfulness and Mindlessness in Early Chan", *Philosophy East & West*, 64.4: 933–964.



Shaw, R.D.M 1963: *The Embossed Tea Kettle, Orate Gama and Other Works of Hakuin Zenji, the Zen Reformer of the Eighteenth Century in Japan*, London: George Allen & Unwin.

Sheng Yen 2009: *Shattering the Great Doubt, The Chan Practice of Huatou*, Boston: Shambala.

Shih Ru-nien 2009: "The Concept of the 'Innate Purity of the Mind' in the Agamas and the Nikayas", *Journal of World Religions / 世界宗教學刊*, 13: 117–175.

Shōgaito Masahiro 1998: "Three Fragments of uighur āgama", in Bahşi Ögdisi, *Festschrift für Klaus Röhrborn, J.P. Laut and M. Ölmez (ed.)*, 363–378, Freiburg/Istanbul: Simurg.

Silk, Jonathan 2015: *Buddhist Cosmic Unity, An Edition, Translation and Study of the Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*, Hamburg: Hamburg University Press.

Stache-Rosen, Valentina 1968: *Dogmatische Begriffsreihen im älteren Buddhismus II; das Saṅgītisūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya*, Berlin: Akademie Verlag.

Stuart, Daniel M. 2015 (vol. 2): *A Less Traveled Path: Saddharmasmṛ*

*tyupasthānasūtra Chapter 2, Critically Edited with a Study on Its Structure and Significance for the Development of Buddhist Meditation*, Vienna and Beijing: Austrian Academy of Sciences Press/China Tibetology Publishing House.

Suzuki Daisetz Teitaro 1950/1994: *The Zen Koan as a Means of Attaining Enlightenment*, Boston: Charles E. Tuttle.

Thompson, Evan 2015: *Waking, Dreaming, Being; Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*, New York: Columbia university Press.

Tripāṭhī, Chandrabhal 1995: *Ekottarāgama-Fragmente der Gilgit-Handschrift*, Reinbek: Verlag für Orientalistische Fachpublikationen.

Turner, R.L. 1966/1989: *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, New York: Oxford university Press.

Vetter, Tilmann 1988: *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden: E.J. Brill.

von Rospatt, Alexander 1995: *The Buddhist Doctrine of Momentariness: A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Waddel, Norman 2009: *Hakuin's Precious Mirror Cave, A Zen Miscellany*, Berkeley: Counterpoint.

Waldschmidt, Ernst, W. Clawiter, and L. Holzmann 1965: *Sanskrihandschriften aus den Turfanfunden, Teil I*. Wiesbaden: Franz Steiner.

Zhou Chungyang 2008: *Das Kaivartisūtra der neuentdeckten Dīrghāgama-Handschrift, Eine Edition und Rekonstruktion des Textes*, MA thesis, Göttingen: Georg-August Universität.