

Alt- und Neu-Indische Studien
herausgegeben vom
Seminar für Kultur und Geschichte Indiens
an der Universität Hamburg

7

Beiträge zur indischen
Philologie und Altertumskunde

Walther Schubring
zum 70. Geburtstag dargebracht
von der deutschen Indologie

HAMBURG
CRAM, DE GRUYTER & CO.
1951

PK
102
+Z 5
535

1047613

Inhaltsverzeichnis

	Seite
PAUL THIEME (Halle): <i>psu</i>	1
JACQUES A. DURR (Mainz): Die Zusammensetzung bei den Infinitiven und Gerundien im Rigveda	11
KARL HOFFMANN (München): Die angebliche Wurzel <i>bhreṣ</i>	19
HERMANN LOMMEL (Prien a. Ch.): Vedische Skizzen	25
WILLIBALD KIRFEL (Bonn): Der Aśvamedha und der Puruṣamedha	39
HANS LOSCH (Bonn): Nirājanā	51
LUDWIG ALSDORF (Hamburg): Neues von alten Jaina-Bibliotheken	59
FRANK-RICHARD HAMM (Hamburg): Jaina-Versionen der Sodāsa-Sage	66
HELMUTH VON GLASENAPP (Tübingen): Die Polemik der Buddhisten und Brahmanen gegen die Jainas	74
ERNST WALDSCHMIDT (Göttingen): Vergleichende Analyse des Catuspariśatsūtra	84
JOHANNES NOBEL (Marburg): Das Zauberbad der Göttin Sarasvatī	123
HELMUT HOFFMANN (München): Literarhistorische Bemerkungen zur Sekoddeśatikā des Nāḍapāda.	140
ERICH FRAUWALLNER (Wien): Amalavijnānam und Ālayavijnānam. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Buddhismus	148
PAUL HACKER (Münster i. W.): Jayantabhaṭṭa und Vācaspatimiśra, ihre Zeit und ihre Bedeutung für die Chronologie des Vedānta	160
WALTER RUBEN (Berlin): Die Lehre vom Handeln in der Bhagavadgītā ...	170
HERMANN WELLER (Tübingen): Metrica	180
OLAF HANSEN (Berlin): Ein nicht identifiziertes Gāndhāra-Relief	192
WILHELM RAU (Marburg): Ein indisches Soldatenlied aus dem letzten Kriege	198
JEHANGIR C. TAVADIA (Hamburg): Indische Seitenstücke zu zwei europäischen Anekdoten	208

Verzeichnis der bis zum 10. Dezember 1951 erschienenen Schriften von
WALTHER SCHUBRING. Zusammengestellt von F.R. HAMM 215

Amalavijnānam und Ālayavijnānam

Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Buddhismus

Von E. FRAUWALLNER

In seiner glänzenden Abhandlung über die Echtheit des Mahāyānaśraddhotpādaśāstram¹⁾ hat P. Demiéville auf einen interessanten Streit hingewiesen, der die buddhistischen Schulen Chinas im 6. und 7. Jh. n. Chr. lebhaft beschäftigte. Es handelt sich dabei darum, ob als Grundlage des Erkennens und der gesamten Erscheinungswelt das fleckenlose Erkennen (*amalavijnānam*) oder das Grunderkennen (*ālayavijnānam*) anzusehen ist. Demiéville hat die verschiedenen Schulmeinungen und den Verlauf der Auseinandersetzung in ihren Grundzügen mit wunderbarer Klarheit gezeichnet. Aber in Einem hat er geirrt. Er schließt nämlich seine Darstellung mit den Worten (S. 46): „La querelle était vraiment bien vaine, car en fait, qu'on classe le *vijnāna* pur comme une section de l'*ālaya* ou qu'on en fasse un neuvième *vijnāna* sous le nom d' *amala*, cela importe assez peu au fond de la doctrine. Mais les Chinois se sont toujours montrés friands de classifications verbales, et il n'y a pas lieu de s'étonner qu'ils aient pu tant discuter sur une question en somme si superficielle.“ Er hat also in dieser ganzen Auseinandersetzung nichts als einen nebensächlichen Schulstreit gesehen. Das ist aber nicht richtig. In Wirklichkeit handelt es sich um eine der grundlegendsten und schwierigsten Fragen der buddhistischen und der indischen Erkenntnislehre überhaupt. Und das zu zeigen und das Problem in seinen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang einzuordnen, soll die Aufgabe des folgenden Aufsatzes sein.

Die Tatsachen, wie sie Demiéville dargelegt hat, sind folgende.²⁾ Im Jahre 508 n. Chr. kamen zwei buddhistische Missionäre aus Indien nach China, Bodhiruci und Ratnamati. Beide gehörten der idealistischen Yogācāra-Schule an und beide stützten sich vor allem auf die Kommentare des älteren Vasubandhu zu verschiedenen Mahāyāna-Sūtren. Insbesondere war es Vasubandhu's Daśabhūmi-kaśāstram, das sie beide als grundlegenden Text betrachteten und beide ins Chinesische übersetzten. Dennoch bildeten ihre Anhänger zwei verschiedene Schulrichtungen. Worum sich der Streit drehte, der zu dieser Spaltung führte, läßt sich aus den erhaltenen Nachrichten klar erkennen. Es handelte sich um die Grundlage alles Erkennens. Nach Bodhiruci ist sie das *ālayavijnānam*, nach Ratnamati die *tathatā*. Die Ansicht Ratnamati's fand in der Folge eine Stütze an dem großen indischen Missionär Paramārtha, der 546 nach China kam. Auch er gehörte der

¹⁾ P. Demiéville, Sur l'authenticité du Ta tch'eng k'i sin louen, Bulletin de la Maison Franco-Japonaise, série française, tome II, No. 2/1929.

²⁾ S. 30ff.

Yogācā
samgrā
lage all
Streit l
die Au
ālayavi
Um
festzuh
um ein
wie Ra
Texte,
schiede
Heraus
Schulen
Überlie
Denn
selbst
hängig
zurück
Yogācā
umfass
Vasubā
Das Ze
fang d
Guṇan
gegrün
gleiche
pāla. I
zwar h
Dharm
gehen
ālayav
Valabh
Mālav
her. U
sah.

Dan
schied
worter
zige E
den U
gescha

¹⁾ D.

²⁾ D.

Yogācāra-Schule an, und zwar war für ihn der grundlegende Text der Mahāyāna-saṃgrahaḥ Asaṅga's. Paramārtha lehrte, daß nicht das *ālayavijñānam* die Grundlage alles Erkennens sei, sondern ein weiteres Erkennen, das *amalavijñānam*. Der Streit klang jedoch bald ab. Die letzte Entscheidung brachte im 7. Jahrhundert die Autorität Hiuan-tsang's, der sich im Gegensatz zu Paramārtha für das *ālayavijñānam* entschied.

Um diese ganze Auseinandersetzung zu verstehen, gilt es zunächst zweierlei festzuhalten. Erstens handelt es sich, wie aus der Überlieferung klar hervorgeht,¹⁾ um einen Streit über die Auslegung der alten Texte. Beide Richtungen, Bodhiruci wie Ratnamati und Paramārtha wie Hiuan-tsang, stützen sich auf die gleichen Texte, aus denen sie ihre Meinung herauslesen. Die Anhaltspunkte für die verschiedenen Auffassungen waren also wohl in den alten Texten gegeben, aber die Herausarbeitung der Problemstellung und der darauf beruhende Gegensatz der Schulen ist jünger. Zweitens ist wichtig, daß der Ursprung des Streites von der Überlieferung auf Indien zurückgeführt wird.²⁾ Und das ist an sich naheliegend. Denn die führenden Persönlichkeiten der erwähnten Schulen waren entweder selbst Inder oder wie Hiuan-tsang unmittelbar von indischer Überlieferung abhängig. Dabei wird die Lehre vom *amalavijñānam* auf die Schule Sthiramati's zurückgeführt, die Lehre vom *ālayavijñānam* auf Dharmapāla. Das Bild der Yogācāra-Schule in Indien während des 6. Jahrhunderts wird nämlich durch eine umfassende Kommentatorentätigkeit bestimmt, die den Werken Asaṅga's und Vasubandhu's gilt, vor allem der Triṃśikā Vijnaptimātratāsiddhiḥ Vasubandhu's. Das Zentrum war dabei die große buddhistische Hochschule in Nālandā. Am Anfang des 6. Jahrhunderts war jedoch ein angesehener Lehrer aus Nālandā, Guṇamati, nach Valabhī in Kāthiāvār gezogen und hatte dort eine eigene Schule gegründet, die unter seinem Schüler Sthiramati zur vollen Entfaltung kam. Zur gleichen Zeit erlebte Nālandā eine Hochblüte unter dem großen Lehrer Dharmapāla. Dabei hören wir mehrfach von einem Gegensatz der beiden Schulen, und zwar heißt es, daß Sthiramati den alten Meistern (*pūrvācāryāḥ*) folgte, während Dharmapāla eine fortschrittlichere Richtung vertrat. Auf diesen Schulgegensatz gehen also auch die verschiedenen Ansichten über das *amalavijñānam* und das *ālayavijñānam* zurück. Die Lehre vom *amalavijñānam* stammt aus der Schule von Valabhī. Und tatsächlich ist ihr Hauptvertreter, Paramārtha, im benachbarten Mālava zu Hause. Die Lehre vom *ālayavijñānam* dagegen leitet sich aus Nālandā her. Und es ist bekannt, daß Hiuan-tsang in Dharmapāla seine höchste Autorität sah.

Damit kommen wir zu der Frage, wie es in Indien zu dieser Meinungsverschiedenheit kam und was ihr zu Grunde liegt. Um aber diese Frage zu beantworten, müssen wir etwas weiter ausholen. Der wichtigste, wenn auch nicht einzige Entwicklungsstrom der älteren indischen Philosophie hat seinen Ursprung in den Upaniṣaden. Hier wurde die Lehre von der Weltseele, dem Brahma oder Ātmā geschaffen, die dann weithin maßgebend und vorbildlich blieb. Nun zeigt sich

¹⁾ Demiéville S. 38 ff.

²⁾ Demiéville S. 43.

schon in der ältesten Zeit die Neigung, das Brahma hoch über alles Irdische zu stellen, es für unfassbar und frei von allen irdischen Bestimmungen zu erklären. So blieben ihm schließlich in der bedeutendsten Lehre, die unter dem Namen Yājñavalkya's überliefert ist, nur mehr drei Bestimmungen, die der spätere Vedānta in dem Worte *saccidānandaḥ* zusammenfaßte: Es ist seiend, es ist Geistigkeit, und es ist Wonne. Das gleiche Streben setzte sich aber auch in den Schulen fort, die später aus dem gleichen Entwicklungsstrom hervorgingen, nämlich in den einschlägigen Lehren des Epos, im Buddhismus und im Sāṃkhya. Auch hier suchte man die höchste Wirklichkeit über alles Irdische hinauszuhoben, ja man tat es sogar noch in verstärktem Maße. Die Bestimmung als Wonne, die im Besonderen der Lehre Yājñavalkya's eigentümlich war, wurde allgemein fallen gelassen. Aber auch in der Bestimmung als seiend sah man vielfach einen irdischen Begriff, der auf die höchste Wirklichkeit nicht zutrifft. Daher finden wir schon in epischen Lehren die höchste Wirklichkeit als weder seiend noch nichtseiend bezeichnet.¹⁾ Und am schärfsten geschieht dies im Buddhismus in der Schule der Mādhyamika. Die größten Schwierigkeiten aber machte die dritte Bestimmung als Geistigkeit. Sie einfach aufzugeben, dazu konnte man sich doch nicht leicht entschließen, denn es lag zu nahe, in der Seele den Träger des Erkennens zu sehen. Andererseits zog ihre Beibehaltung sehr unwillkommene Folgerungen nach sich. Man legte bei der höchsten Wirklichkeit besonderes Gewicht auf ihre ewige Unberührtheit und Unveränderlichkeit. Denn nur dadurch ist sie dem Werden und Vergehen und seinem Leid entrückt, das wesenhaft der irdischen Welt angehört. Daraus folgt aber, daß die höchste Wirklichkeit auch nicht wirksam sein kann, da jedes Wirken eine Veränderung und damit ein Vergehen und Entstehen bedeutet. Das hielt man besonders den Vertretern des Glaubens an einen höchsten Schöpfergott entgegen. Das Gleiche gilt aber auch für das Erkennen. Auch dieses ist ein Vorgang und als solcher eine Veränderung. Und so kam man zu der Folgerung, daß das Erkennen nicht der höchsten Wirklichkeit zukommen kann. Man konnte es ihr aber auch nicht einfach absprechen. Denn welche Bindung, mußte man sich fragen, besteht dann überhaupt noch zwischen der höchsten Wirklichkeit und der irdischen Welt? Wer erlebt das Dasein und Verstrickung und Erlösung?

Diese Schwierigkeiten suchte das Sāṃkhya-System in folgender Weise zu lösen. Man sagte, das Erkennen und überhaupt alle psychischen Vorgänge gehören nicht der Seele (*puruṣaḥ*), die hier dem Ātmā oder der höchsten Wirklichkeit entspricht, sondern dem psychischen Organismus an. Sie sind Eigenschaften des psychischen Organs, der *buddhiḥ*. Aber diese vermag nicht selber zu erkennen, da die Geistigkeit selbst nur an der Seele haftet. So glaubte man den Charakter der Seele als Träger des Erkennens zu wahren und sie andererseits doch von allem Geschehen und den damit verbundenen Veränderungen zu entlasten. Aber unerbittlich wiesen die Gegner darauf hin, daß jedes Bewußtwerden, wie es der Seele als höchstem Subjekt zugeschrieben werden muß, notwendig ihre Veränderlichkeit und damit ihre Vergänglichkeit zur Folge hat. In diesen Zusammenhang ge-

¹⁾ Mahābhārata XII, 201, v. 27.

hört de
Paramā

van
can

„Was g
zur Gel
dem Ra
nach m
buddhiḥ
wahrge
gleichse
möglich
der *bud*
des Erl
Seele
apratist
tas yāś
tyaviśi
nen un
sie doc
Und m
der Gei
der *buc*
sie sich
allen a

Gan:
Verhāl
des Er
schließ
oder ei
Allerdi
Dogma
komme
die alte
Schule
gangen
Versen
ändert
der Mi
höchst

¹⁾ Y:
tikam

²⁾ Vg

³⁾ Vy

he zu
lären.
amen
ätere
es ist
1 den
näm-
khyā.
eben,
lie im
fallen
schen
on in
d be-
e der
nung
eicht
ehen.
sich.
Inbe-
Ver-
hört.
n, da
utet.
pfer-
t ein
ung,
nte
sich
l der

hört der oft angeführte Vers, der meiner Vermutung nach aus Vasubandhu's Paramārthasaptatikā stammt:¹⁾

*varṣātapābhyām kiṃ vyomnaś carmaṇy asti tayoh phalam /
carmopamaś cet so 'nityaḥ khatulyaś ced asatphalaḥ //*

„Was gehen Regen und Sonnenschein den Raum an. Auf der Haut kommen sie zur Geltung. Ist nun (die Seele) der Haut gleich, dann ist sie vergänglich. Ist sie dem Raum gleich, dann unterliegt sie keiner Einwirkung“. Schließlich kam man nach manchen vergeblichen Versuchen²⁾ zu folgender Theorie. Man sagte, daß die *buddhiḥ* einem doppelseitigen Spiegel gleicht. Einerseits spiegeln sich in ihr die wahrgenommenen Gegenstände, andererseits die Geistigkeit der Seele, die so gleichsam auf die *buddhiḥ* übergeht und ihr das Erkennen der Gegenstände ermöglicht. So glaubte man alles Geschehen im Erkenntnisvorgang ausschließlich der *buddhiḥ* zuschreiben zu können und gleichzeitig doch an der Seele als Prinzip des Erkennens festzuhalten. Dabei formulierte man dieses Zusammenwirken von Seele und *buddhiḥ* vorsichtig folgendermaßen:³⁾ *aparīṇāminī hi bhoktrīśaktir apratisaṃkramā ca parīṇāminy arthe pratisaṃkrānteva tadvṛttim anupatati, tasyāś ca prāptacaitanyopagraharūpāyā buddhivṛtter anukāramātratayā buddhivṛtyaviśiṣṭā hi jñānavṛttir ity ākhyāyate*. „Obwohl die Fähigkeit der Seele zu erkennen unveränderlich ist und auf keinen (andern Gegenstand) übergehen kann, geht sie doch gleichsam auf die veränderliche *buddhiḥ* über und folgt deren Wirken. Und nur weil sie sich an das Wirken der *buddhiḥ* anschließt, welche so die Form der Geistigkeit angenommen hat, sagt man, daß das Wirken der Seele vom Wirken der *buddhiḥ* nicht verschieden ist.“ Aber diese Theorie war zu gekünstelt, als daß sie sich in weiteren Kreisen durchgesetzt hätte. Und tatsächlich wurde sie von allen andern Schulen außerhalb des Sāṃkhya einmütig abgelehnt.

Ganz andere Wege ging der Buddhismus bei der Lösung der Frage nach dem Verhältnis der höchsten Wirklichkeit zur Erscheinungswelt und nach dem Träger des Erkennens. Hier hatte man von Anfang an alle psychischen Vorgänge ausschließlich den psychischen Faktoren zugeschrieben ohne Rücksicht auf eine Seele oder ein höchstes Sein. Damit waren die besprochenen Schwierigkeiten vermieden. Allerdings war damit auch die Seele überflüssig geworden, und die vollausgebildete Dogmatik, vor allem des Sarvāstivāda, scheute sich auch nicht, eine Seele vollkommen zu leugnen. Für die Schulen, welche nicht so weit gingen, bestand aber die alte Problematik im ganzen Umfang weiter, und zwar gilt dies vor allem für die Schulen des Mahāyāna. Diese waren aus den Kreisen von Mystikern hervorgegangen, welche sich den Glauben an das höchste Sein, das sie im Zustand der Versenkung erlebt hatten, nicht nehmen ließen. Damit standen sie aber unverändert vor den alten Schwierigkeiten. Zwar wurde gerade die extremste Schule der Mādhyamika wenig davon berührt, obwohl gerade sie die Unfaßbarkeit der höchsten Wirklichkeit aufs Schärfste betont und so den Gegensatz zur Erschei-

¹⁾ Yaśomitra, Sphuṭārthā S. 699,25; Yuktidīpikā (Calcutta S. S.) S. 105,4; Nyāyavārtikam (Kashi S. S.) S. 355,4 usw.

²⁾ Vgl. dazu die Darstellung im ersten Band meiner Geschichte der indischen Philosophie.

³⁾ Vyāsa, Yogabhāṣyam (Ānandāśrama S. S.) S. 89,2 und 197,4.

nungswelt auf die Spitze getrieben hatten, aber nur weil sie die entscheidenden Fragen nicht stellten. Desto größer waren dafür die Schwierigkeiten für die Schule der Yogācāra, umso mehr, als sie die Erscheinungswelt als Vorstellung betrachteten, die Frage nach dem Träger des Erkennens für sie also zentrale Bedeutung haben mußte. Und damit nähern wir uns bereits den Kreisen, von denen unsere Untersuchung ausgegangen ist.

Bei der Besprechung der Lehren der Yogācāra wollen wir dem Gang der Entwicklung folgen, die in den Grundzügen folgendermaßen verlief. Die Schule der Yogācāra war, wie schon ihr Name besagt, ursprünglich eine Schule, die sich vor allem mit Erlösungsfragen beschäftigte und eine reiche darauf bezügliche Scholastik entwickelt hatte. Sie stand, wie die meisten Mahāyāna-Schulen, den Kreisen der Mahāsāṃghika nahe. Ein eigenes philosophisches System besaß sie jedoch nicht. Wohl beschäftigte man sich auch mit metaphysischen Fragen, aber das blieb bei einzelnen Ansätzen. Von einem eigentlichen System konnte keine Rede sein. Die Schöpfung eines Systems war das Werk Maitreya-nātha's, der die vorhandenen Ansätze mit der Lehre vom höchsten Sein und der Buddhologie der Schule Sāramati's zu einer Einheit verschmolz und dabei gleichzeitig eine Synthese mit den Lehrsätzen der Mādhyamika anstrebte. Es fehlte aber noch immer an einer vollausgebildeten Dogmatik von der Art, wie sie die Hīnayāna-Schulen entwickelt hatten, einer Dogmatik, welche alle Gegebenheiten, vor allem auch der Erscheinungswelt, systematisch zusammenstellte und in klarer philosophischer Begriffsbildung behandelte. Diese verdankte die Schule erst Asanga. Asanga, der von der Hīnayāna-Schule der Mahīśāsaka herkam, baute im Anschluß an die Lehren seiner alten Schule den Abhidharma der Yogācāra aus und errichtete auf den von Maitreya-nātha gelegten Fundamenten unter Mitverwertung der alten Erlösungsscholastik ein gewaltiges Lehrgebäude, das in allen wesentlichen Zügen dauernd für die Schule maßgebend geblieben ist.

Für die Fragen, die uns hier beschäftigen, müssen wir nun zunächst einen Lehrsatz der Mahāsāṃghika heranziehen, dessen Nachwirkung in den Mahāyāna-werken an den verschiedensten Stellen zu spüren ist,¹⁾ nämlich die Lehre vom reinen Erkennen. Schon im Pāli-Kanon finden wir gelegentlich den Satz: *pabhasaram idam bhikkhave cittam tam ca kho āgantukehi upakkilesehi upakkilittam*.²⁾ „Dieser Geist, ihr Mönche, ist hell leuchtend. Er wird durch äußerliche Besudelungen besudelt.“ Hier wird also von einer Form des Geistes gesprochen, die von Natur aus rein ist und an die sich alle Befleckungen nur äußerlich ansetzen, ohne sie in ihrem Wesen zu berühren. Diese Anschauung hat die Mahāsāṃghika-Schule übernommen und zum festen Lehrsatz ausgestaltet, der in dem bekannten Werk Vasumitra's über die buddhistischen Schulen und ihre Lehrmeinungen folgendermaßen wiedergegeben wird (T 2031, p. 15^c27; Lehrsatz 42 [35])³⁾: „Die Beschaffenheit des Geistes ist von Natur aus rein (*praktivīśuddhaḥ*). Wenn er jedoch von äußerlichen (*āgantukaḥ*) Besudelungen (*upakleśaḥ*) besudelt ist, nennt man ihn

¹⁾ Vgl. die Zusammenstellungen von La Vallée Poussin, Abhidharmakośa VI, S. 299 A 1 und Vijnaptimātratāsiddhi S. 109f.

²⁾ Anguttaranikāya I, 10 usw.

³⁾ Die chinesischen Texte zitiere ich nach der Taishō Ausgabe des Tripitaka.

unrein
steht i
nichtv
daß ei
dauerr

Die
und au
Mitteln
höchst
lich wi
desweg
mieder
an (Ut
boren i
rein ur
ohne g
auch o
von de
nicht,
behaft
Eigens
und E
als Ele

Das
viśuddhi
*cittam*⁷⁾
rein.⁹⁾

¹⁾ Vg
²⁾ Vg
E. Lan
E. Lam
³⁾ D:
Nyāyār
⁴⁾ A:
Vehiele
a Comm
beigefü
Sanskri
nicht zu
die Ver

⁵⁾ T
⁶⁾ Ok
yam; T
⁷⁾ Z.
⁸⁾ Z.
⁹⁾ 自
vgl. T 1

unrein.“ Welche Stelle dieser reine Geist im System der Mahāsāṃghika einnahm, steht nicht sicher fest. Nach der tibetischen Überlieferung¹⁾ wurde er zu den 9 nichtverursachten Gegebenheiten (*asamskrtā dharmāḥ*) gezählt. Sicher ist jedoch, daß er die Grundlage aller psychischen Vorgänge abgab²⁾ und daß ihm ein dauerndes Wesen zugeschrieben wurde.³⁾

Die gleichen Anschauungen über den reinen Geist hat Sāramati übernommen und auf das höchste Sein übertragen. Für Sāramati steht das höchste Sein im Mittelpunkt seiner Lehre. Alles Übrige tritt daneben zurück. Und zwar trägt das höchste Sein bei ihm ganz ähnliche Züge wie der Ātmā der Upaniṣaden. Gelegentlich wird zwar seine Unfaßbarkeit und Unausdrückbarkeit betont. Aber es wird deswegen keineswegs wie im Madhyamaka-System folgerichtig jede Aussage vermieden. Eine Schilderung wie die folgende klingt ganz an den Ton der Upaniṣaden an (Uttaratantram⁴⁾, T 1611, p. 835^a 18—25; Ob. I v. 77—79): „Es wird nicht geboren und es stirbt nicht, es krankt nicht und es altert nicht, weil es ewig, dauernd, rein und unveränderlich ist. Weil es ewig ist, wird es nicht geboren, da es sogar ohne geistigen (*manomayaḥ*) Körper ist. Weil es dauernd ist, stirbt es nicht, da es auch ohne unmerklichen Wandel ist. Weil es rein ist, krankt es nicht, da es nicht von den Lasten (*kleśāḥ*) durchtränkt ist. Und weil es unveränderlich ist, altert es nicht, da es auch mit unbefleckten Gestaltungen (*anāsravāḥ saṃskārāḥ*) nicht behaftet ist.“ Darüber hinaus werden dem höchsten Sein sogar ganz bestimmte Eigenschaften zugeschrieben, so z. B. die 4 Eigenschaften Reinheit, Selbst, Wonne und Ewigkeit.⁵⁾ Dieses höchste Sein ist der *dharmakāyaḥ* des Buddha und wohnt als Element (*dhātuh*) oder Same (*gotram*) allen Lebewesen inne.

Das gleiche höchste Sein zeigt nun auch die charakteristischen Züge des *viśuddhaṃ cittam*. Es ist seinem Wesen nach Geistigkeit⁶⁾ und wird als *vimalaṃ cittam*⁷⁾ oder *viśuddhaṃ cittam*⁸⁾ bezeichnet. Vor allem aber ist es von Natur aus rein.⁹⁾ Alle Befleckungen, welche die Verstrickung in den Wesenskreislauf mit sich

¹⁾ Vgl. M. Walleser, Die Sekten des alten Buddhismus, Heidelberg 1927, S. 27.

²⁾ Vgl. die Lehre vom *mūlavijñānam*, La Vallée Poussin, Vijnaptimātratāsiddhi S. 178f.; E. Lamotte, Karmasiddhiprakaraṇa, Mélanges chinois et bouddhiques IV/1936, S. 250; E. Lamotte, La Somme du Grand Véhicule II, Louvain 1938, S. 27 u. 7*.

³⁾ Das ergibt sich aus der Polemik im Mahāvibhāṣāśāstram und in Sanghabhadra's Nyāyānusāraḥ, vgl. La Vallée Poussin, Abhidharmakośa VI, S. 299 A 1.

⁴⁾ Aus dem Tibetischen übersetzt von E. Obermiller, The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, being a Manual of Buddhist Monism, the Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryaśaṅga, in Acta Orientalia IX/1931, S. 81—306. Der Text ist nicht beigelegt, die Übersetzung also nicht überprüfbar. Da außerdem die Bruchstücke des Sanskritoriginals meines Wissens noch nicht veröffentlicht sind und ein Tanjur mir derzeit nicht zugänglich ist, zitiere ich nach der chinesischen Übersetzung Ratnamati's, füge aber die Verszahlen nach der Zählung Obermillers bei.

⁵⁾ T 1611, p. 814^a 8f. = 829^b 9f.; Ob. I v. 34.

⁶⁾ Ob. S. 187, A 6 *sems kyi ran bzin don dam pa'i bden pa* = *cittasvabhāva paramārthasatyaṃ*; T 1611, p. 814^a 29 = 832^c 15 自性清淨心 *tseu sing ts'ing tsing sin*.

⁷⁾ Z. B. T 1611, p. 814^a 17 = 832^b 8; Ob. I v. 48.

⁸⁾ Z. B. T 1611, p. 814^b 2ff. = 832^c 17ff.; Ob. I v. 58ff.

⁹⁾ 自性常不染 *tseu sing chang pou jan*, T 1611, p. 814^a 6 = 828^b 21; Ob. I v. 30; vgl. T 1626 (Dharmadhātvaśāstram) p. 892^b 27.

bringt, sind nur äußerlich. Und zwar ist es bei den gewöhnlichen Menschen vollständig befleckt, bei den Bodhisattvas teilweise befleckt und teilweise rein, und bei den Buddhas vollkommen rein.¹⁾ Das wird in zahlreichen Vergleichen ausgeführt, wobei das Bild des Raumes am beliebtesten ist. Ein Beispiel für viele mag genügen (T 1611, p. 814^a 18—21 = 832° 4—7 [vgl. T 1626, p. 893^b 1f.] und 814^b 7—10 = 832° 22—25; Ob. I v. 51f. und 61f.): „Wie der Raum überall hin dringt und wegen seiner Feinheit von Staub nicht besudelt wird, so durchdringt die Buddha-Natur alle Wesen und wird von den Lasten (*kleśāḥ*) nicht besudelt. Wie die ganze Welt auf den Raum gestützt entsteht und vergeht, so entstehen und vergehen auf jenes unbefleckte Element (*anāsravo dhātuḥ*) gestützt alle Lebenskräfte. . . . Der reine Geist ist wie der Raum ohne Grund, ohne Ursache und ohne Gesamtheit (der Gründe und Ursachen) (*sāmagrī*), er kennt kein Werden, Bestehen und Vergehen. Wie der Raum ist der reine Geist beständig hell und unveränderlich. Auf Grund falscher Vorstellungen wird er vom äußerlichen Schmutz der Laster besudelt.“

Diese Anschauungen Sāramati's bilden nun einen der wichtigsten Bestandteile, aus denen Maitreya-nātha sein System aufbaut. Auch bei ihm steht das höchste Sein, das er meist Element der Gegebenheiten (*dharmadhātuḥ*) oder auch Soheit (*tathatā*) nennt, im Mittelpunkt des Systems. Es erscheint zwar hier, dem starken Madhyamaka-Einfluß entsprechend, abstrakter gefaßt, aber die wesentlichen Züge sind die gleichen.²⁾ Es ist alldurchdringend wie der Raum, einheitlich und gleichartig. Es wohnt als Element (*dhātuḥ*) oder Same (*bījam*) allen Lebewesen inne³⁾ und macht in seiner reinen Form die Natur des Buddha aus.⁴⁾ Vor allem aber trägt es wieder die charakteristischen Züge des *visuddham cittam*. Es ist geistig, von Natur aus rein und wird nur äußerlich besudelt. Das zeigen z. B. folgende Verse aus dem 5. Kapitel des Madhyāntavibhāga⁵⁾ mit voller Deutlichkeit. Maitreya-nātha zählt hier verschiedene Arten der Irrtumslosigkeit (*aviparyāśaḥ*) auf und sagt dabei (v. 19b—23a):

/ chos kyi dbyiñs ni ma gtogs par // 'di ltar chos yod ma yin te / 19.
/ de'i phyir spyi'i mtshan ñid der // de ni phyin ci ma log pa'o /
/ phyin ci log gi yid la byed // ma spañs pa dañ spañs pa las / 20.
/ de ni ma dag rnam dag ste // de yañ de la ma log pa'o /
/ chos kyi dbyiñs ni rañ bzin gyis // rnam par dag phyir nam mkha bzin / 21.
/ gñis ni glo bur byuñ ba ste // de yañ de la ma log pa'o /
/ chos rnam dañ ni gañ zag gi // kun nas ñon moñs rnam dag med / 22.
/ med phyir de bas skrag dañ dñan // med de de 'dir ma log pa'o /

„Da es keine Gegebenheit gibt, die vom Element der Gegebenheiten getrennt wäre (*dharmadhātuvinirmukto yasmād dharmo na vidyate*), so ist dies die Irrtumslosigkeit

¹⁾ T 1611, p. 814^a 14f. = 832^a 11f.; Ob. I v. 46; vgl. T 1626, p. 893^a 5f.

²⁾ Vgl. dazu vor allem das 9. Kapitel des Mahāyānasūtrālamkāraḥ, ed. Sylvain Lévi, Paris 1907—11.

³⁾ Z. B. IX v. 15.

⁴⁾ Z. B. IX v. 59.

⁵⁾ Ed. Susumu Yamaguchi, Nagoya 1935 (tibetischer und chinesischer Text); das Sanskrit-original ist meines Wissens noch nicht veröffentlicht.

keit hin
(Eleme
irrigen
losigke
Elemer
visuddh
Denn F
sönlich
am Pla
yanāth
und rei
rung d
verglei
Raum
Aus
dem A
dieses
wir ab
men st
vorgän
gar nie
eigener
geerbt.
positiv
nichts
für die
auch d
Buddh
seines
Streben
Klang
(v. 18f
Eigens
51 ff.).
wirken
und wi
treffen
kennze
Begriff
gleiche
die mi
hindert
¹⁾ M
²⁾ V
worte d

keit hinsichtlich des gemeinsamen Merkmals. Die Unreinheit und Reinheit des (Elementes der Gegebenheiten) durch das Nichtschwinden oder Schwinden der irrigen Auffassung (*viparyastamanaskārah*), das ist die darauf bezügliche Irrtumslosigkeit. Daß diese beiden (Unreinheit und Reinheit) äußerlich sind, da das Element der Gegebenheiten von Natur aus rein ist wie der Raum (*dharmadhātor viśuddhatvāt prakṛtyā vyomavat*), das ist die darauf bezügliche Irrtumslosigkeit. Denn Besudelung und Läuterung betreffen nicht die Gegebenheiten und die Persönlichkeit (*pudgalah*), da es diese nicht gibt. Daher ist weder Angst noch Stolz am Platz. Das ist die darauf bezügliche Irrtumslosigkeit.“ Ferner kennt Maitreya-nātha auch die dreifache Einteilung der Wesen, je nachdem sie unrein, unrein und rein oder vollkommen rein sind.¹⁾ Und er erläutert die Besudelung und Läuterung des höchsten Seins ganz ähnlich wie Sāramati durch Vergleiche. Besonders vergleicht er sie mit der rein äußerlichen Trübung, welche Wasser, Gold oder der Raum erfährt, und nach welcher sich wieder die ursprüngliche Reinheit einstellt.²⁾

Aus alledem ergibt sich, daß Maitreya-nātha ein höchstes Sein lehrt, das ähnlich dem Ātmā der Upaniṣaden allen Lebewesen innewohnt, und daß somit für ihn dieses höchste Sein der Träger des Daseins und des Erkennens ist. Damit kommen wir aber zu der Frage, wie sich Maitreya-nātha zu den oben besprochenen Problemen stellt und wie er die Schwierigkeit löst, dem höchsten Sein die Erkenntnisvorgänge zuzuschreiben. Dazu ist nun zu sagen, daß diese Schwierigkeit für ihn gar nicht besteht. Seine Lehre ist wie die Sāramati's in eigener Entwicklung aus eigenen Voraussetzungen entstanden und hat daher jene Problematik nicht geerbt. Wir haben gesehen, daß Sāramati dem höchsten Sein unbedenklich positive Eigenschaften zuschreibt, und so findet er wie Maitreya-nātha auch nichts Anstößiges daran, sich das höchste Sein wirksam zu denken. Ja es ist dies für die Buddhologie beider sogar notwendig. Denn da bei ihnen das höchste Sein auch das Wesen des Buddha ausmacht, muß notgedrungen das ganze Wirken des Buddha von ihm ausgehen. Am klarsten führt dies Maitreya-nātha im 9. Kapitel seines Mahāyānasūtrālamkārah aus, wo er z. B. das Wirken des Buddha, das ohne Streben (*ābhogaḥ*) stattfindet, mit dem Leuchten eines Edelsteins oder mit dem Klang himmlischer Instrumente vergleicht, die tönen, ohne geschlagen zu werden (v. 18f.), oder wo er das Beispiel der Sonne bringt, die ohne Bemühung, ohne Eigensucht und ohne sich von der Stelle zu bewegen Alles erleuchtet (v. 29ff. und 51ff.). Es bleibt somit nur noch die Frage, wie sich Maitreya-nātha das Zusammenwirken des höchsten Seins mit den psychischen Faktoren beim Erkennen denkt, und wie er sich überhaupt die psychischen Vorgänge im Einzelnen vorstellt. Hier treffen wir aber auf eine Lücke in seinem System. Es ist überhaupt einer der kennzeichnendsten Züge des ältesten Mahāyāna, daß ihm eine philosophische Begriffsbildung und Systematik, welche sich dem Abhidharma des Hinayāna vergleichen ließe, fehlt. Das einseitige Interesse für die Erlösungsscholastik und für die mit dem höchsten Sein zusammenhängenden metaphysischen Fragen verhinderte ihre Entstehung. Im Allgemeinen fand man mit den alten kanonischen

¹⁾ Madhyāntavibhāgaḥ IV v. 15b—16a.

²⁾ Vgl. Madhyāntavibhāgaḥ I v. 16, Mahāyānasūtrālamkārah XI v. 13 und die Schlußworte des Dharmadharmatāvibhāgaḥ.

Begriffen sein Auslangen und entlehnte gegebenenfalls einzelne Vorstellungen der Hinayāna-Dogmatik. So steht es auch bei Maitreya-nātha. Eine ausgebildete Psychologie, vergleichbar etwa der des Sarvāstivāda, suchen wir bei ihm vergeblich. Er ist zwar der erste, der hier eine Änderung anstrebt, vor allem im ersten Kapitel seines Madhyāntavibhāgaḥ. Aber es bleibt bei Ansätzen. Es fehlt die Systematik. Begriffe und Ausdrucksweise sind eigenartig und ungewöhnlich. Und bezeichnend ist, daß z. B. der Name *ālayavijñānam*, der charakteristischste Terminus der späteren Yogācāra-Schule, bei ihm nicht vorkommt. Hier einen grundsätzlichen Wandel geschaffen zu haben, ist erst das Verdienst seines großen Schülers Asanga, dem wir uns nunmehr zuwenden müssen.

Asanga hat, wie wir bereits gesagt haben, die philosophische Begriffswelt des Hinayāna systematisch in das Yogācāra-System eingeführt und dessen Bedürfnissen angepaßt. Bei ihm finden wir daher auch eine vollständig ausgebildete Psychologie,¹⁾ und zwar die altbekannten 6 Arten des Erkennens, daneben das *manaḥ* als Träger des Ichbewußtseins, und schließlich das *ālayavijñānam*, welches die Grundlage des gesamten psychischen Geschehens bildet und das übrigens auch bereits seine Vorbilder im Hinayāna hat. Ferner gibt er, ähnlich den Hinayāna-Schulen, eine ausführliche Liste aller psychischen Gegebenheiten, welche das Erkennen begleiten (*caittāḥ*). Aus diesen Faktoren baut er seine Psychologie auf und mit ihnen erklärt er alle psychischen Vorgänge. Dabei zeigt sich denn überraschender Weise der schärfste Gegensatz zu Maitreya-nātha. Für Asanga sind nämlich, wie für die Schulen des Hinayāna, nicht nur die genannten psychischen Gegebenheiten selbständig wirkende Faktoren, auch alle Vorgänge der Verstrickung in den Wesenskreislauf und der Erlösung spielen sich in ihnen ab. Das höchste Sein, das bei Maitreya-nātha im Mittelpunkt steht, tritt neben ihnen vollständig in den Hintergrund; aber so überraschend dies auf den ersten Blick erscheint, letzten Endes ist es ganz natürlich. Das Hinayāna hatte in seiner Scholastik ein hochentwickeltes philosophisches System mit ganz bestimmten Denkformen geschaffen. Es ist kein Wunder, daß dieses überlegene System bei dem Versuch, es sich anzueignen, jeden, der ohne eigene feste philosophische Grundlage daran herantrat, in seine Bahnen zwang und ihn nötigte, in diesen Formen zu denken. Ansonsten hätte er sich selbst erst neue eigene Denkmöglichkeiten schaffen müssen. Und das war nicht die Sache Asanga's, der letzten Endes selbst vom Hinayāna herkam. Diese Hinayāna-Scholastik kannte aber psychologische Vorgänge nur als ein Spiel selbstständig wirkender psychischer Gegebenheiten. Für ein höchstes Sein nach dem Sinne Sāramati's war in ihrem System kein Platz. Und es ist bezeichnend, daß das höchste Sein, wo es in eine Liste von Gegebenheiten nach Hinayāna-Art aufgenommen wurde, keineswegs den übrigen Gegebenheiten als eine Wesenheit ganz anderer Art gegenübersteht, sondern daß es als eine Gegebenheit wie die andern auch unter die nichtverursachten Gegebenheiten (*asamskṛtā dharmāḥ*) eingereiht wurde.²⁾

¹⁾ Eine systematische Zusammenstellung enthält sowohl der Anfang des Abhidharmasa-muccayaḥ (T 1605) als auch des Vikhyāpanam (T 1602).

²⁾ Vgl. die Soheit (*tathatā*) der guten, bösen und unbestimmten Gegebenheiten in der Liste der nichtverursachten Gegebenheiten der Mahīśāsaka (bei Vasumitra, T 2031, p. 17^a 8f),

Bei /
Auffass
Dogma
(vaiya
vijñān
lage de
der Ma
hervor
des āla
des we
Erlösu
das am
lich ein
die be
allein i
benhei
Um es
de la 'k
mya n
gñi ga
gyi db
ldog ci
gige B
Das N
besteh
gestalt
besude
zum le
mtshan
dbaṅ g
cad la
dbaṅ g
Grund
Besch
der d
und da
(T 160
p. 855
der Y
Poussi
¹⁾ V
der Va
²⁾ Ic
du Gr
³⁾ S
denen

Bei Asanga verläuft also der Erlösungsvorgang, bei dem sich die Eigenart seiner Auffassung besonders deutlich zeigt, auf folgende Weise. Er geht, ähnlich der Dogmatik des Hinayāna,¹⁾ davon aus, daß er besudelte (*sāṃkleśikāḥ*) und lautere (*vaiyavadānikāḥ*) Gegebenheiten unterscheidet. Das Grunderkennen, das *ālayavijñānam*, mit allen besudelten Gegebenheiten, die daran haften, bildet die Grundlage des Wesenskreislaufs. Die Erlösung bereitet sich vor, indem durch das Hören der Mahāyāna-Lehren und durch ihre richtige Auffassung lautere Gegebenheiten hervorgerufen werden, welche sich mit ihren Samen an den psychischen Komplex des *ālayavijñānam* anschließen. Diese lauterer Gegebenheiten werden im Laufe des weiteren Erlösungsweges gekräftigt und vermehrt. Schließlich erfolgt die Erlösung durch das erlösende vorstellungsfreie Wissen (*nirvikalpakaṃ jñānam*), das am Ende des Erlösungsweges seinen Höhepunkt erreicht. Dieses bringt nämlich eine Umgestaltung (*parāvṛttiḥ*) des psychischen Komplexes hervor, wodurch die besudelten Gegebenheiten verschwinden und die lauterer Gegebenheiten allein übrig bleiben. Damit ist die Erlösung erreicht. Der Komplex lauterer Gegebenheiten, der nunmehr allein weiterbesteht, ist der *dharmakāyaḥ* des Buddha. Um es mit Asanga's eigenen Worten auszudrücken (Mahāyānasamgrahaḥ IX,1)²⁾:
de la 'khor ba ni gzan gyi dbaṅ gi no bo ṅid de kun nas ṅon moṅs pa'i char gtogs pa'o // mya ṅan las 'das pa ni de ṅid rnam par byaṅ ba'i char gtogs pa'o // gnas ni de ṅid gñi ga'i char gtogs pa ste / gzan gyi dbaṅ gi no bo ṅid do // gzan gyur pa ni gaṅ gzan gyi dbaṅ gi no bo ṅid de ṅid kyi gñen po skyes na gaṅ kun nas ṅon moṅs pa'i chaldog ciṅ rnam par byaṅ ba'i char gyur pa'o // „Der Wesenskreislauf ist die abhängige Beschaffenheit (*paratantrasvabhāvaḥ*)³⁾, soweit sie den besudelten Teil bildet. Das Nirvāṇa ist sie, soweit sie den lauterer Teil bildet. Diese aus zwei Teilen bestehende abhängige Beschaffenheit nennt man Grundlage (*āśrayaḥ*). Die Umgestaltung der Grundlage besteht darin, daß diese abhängige Beschaffenheit ihren besudelten Teil beim Entstehen seines Gegensatzes (*pratipakṣaḥ*) aufgibt und zum lauterer Teil wird.“ Vom *dharmakāyaḥ* ferner sagt er (X,3): *gnas gyur pa'i mtshan ṅid ni sgrib pa thams cad pa kun nas ṅon moṅs pa'i char gtogs pa'i gzan gyi dbaṅ gi no bo ṅid rnam par log na sgrib pa thams cad las rnam par grol ziṅ chos thams cad la dbaṅ sgyur ba ṅe bar gnas pa rnam par byaṅ ba'i char gtogs pa'i gzan gyi dbaṅ gi no bo ṅid du gyur pa'i phyir ro //* „Er ist durch die Umgestaltung der Grundlage gekennzeichnet, da er die den besudelten Teil bildende abhängige Beschaffenheit, die alle Hemmnisse (*āvaraṇāni*) enthält, abgestoßen hat und zu der den lauterer Teil bildenden abhängigen Beschaffenheit geworden ist, die

und danach in Asanga's Abhidharmasamuccayaḥ (T 1605, p. 666^a 21ff.) und Vikhyāpanam (T 1602, p. 484^b 29ff.); s. auch Vasubandhu's Mahāyānaśatadharmaśāstram (T 1614, p. 855^c 19) und Pancaskandhakam (T 1612, p. 850^a 19ff.); zur Entwicklung des Begriffs in der Yogācāra-Schule vgl. ferner Vijnaptimātratāsiddhiḥ T 1585, p. 6^b 15ff. (La Vallée Poussin, S. 72ff.).

¹⁾ Vgl. die grundsätzliche Unterscheidung zwischen *sāsravāḥ* und *anāsravā dharmāḥ*, mit der Vasubandhu seinen Abhidharmakośaḥ einleitet.

²⁾ Ich zitiere nach der Paragrapheneinteilung in der Ausgabe von E. Lamotte, La Somme du Grand Véhicule (Bibliothèque du Muséon 7), Louvain 1938.

³⁾ So nennt die Yogācāra-Schule den gesamten Komplex psychischer Gegebenheiten, auf denen der Trug der Erscheinungswelt beruht.

durch das Freiwerden von allen Hemmnissen die Herrschaft über alle Gegebenheiten gewonnen hat.“

Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß in der Frage nach dem Träger alles psychischen Geschehens zwischen den beiden Schul-Häuptern der Yogācāra-Schule ein scharfer Gegensatz besteht. Während ihn nämlich Maitreya-nātha im Element der Gegebenheiten (*dharmadhātuh*), also im höchsten Sein findet, sieht ihn Asanga in dem Komplex psychischer Gegebenheiten, welche sich um das *ālayavijñānam* gruppieren. Asanga hat nun die Lehre Maitreya-nātha's nicht vollständig verdrängt, da die Werke beider als Grundtexte der Schule nebeneinander weiter überliefert wurden. Und so ist es nur natürlich, daß dieser Gegensatz auch auf die spätere Schule seinen Einfluß ausübte. Es entstanden daher innerhalb der Schule verschiedene Richtungen, die sich bald für die eine, bald für die andere Auffassung entschieden und dann nach indischem Brauch die gesamte Überlieferung in ihrem Sinn zu deuten suchten. Und ein letzter Nachhall dieses Gegensatzes innerhalb der Schule ist es, der uns in den anfangs besprochenen chinesischen Nachrichten entgegentritt. Tatsächlich vertritt Ratnamati die Richtung Maitreya-nātha's, Bodhiruci die Richtung Asanga's. Paramārtha bringt einen Versuch, das Hauptwerk Asanga's im Sinne Maitreya-nātha's umzudeuten, während Hiuan-tsang wieder zur echten Auffassung Asanga's zurückkehrt.¹⁾

Wie im Übrigen dieser Schulstreit verlaufen ist, besonders in Indien selbst, muß die weitere Forschung lehren, wenn es ihr gelingt, aus dem Trümmerfeld, vor dem wir jetzt noch stehen, ein wirkliches Bild von der Geschichte der Yogācāra-Schule zu gewinnen. Einiges läßt sich aber jetzt schon sagen. Die chinesische Überlieferung bringt den Streit mit dem Gegensatz der Schulen von Nālandā und Valabhī in Verbindung. Das mag richtig sein. Ob aber Dharmapāla und Sthiramati die Hauptvertreter der beiden Ansichten waren, bleibt fraglich. Man hat ihre Namen wohl herangezogen, weil sie als die bedeutendsten Vertreter der beiden Schulen bekannt waren.²⁾ Urheber des Gegensatzes in dieser Frage können sie auf keinen Fall sein. Denn als Bodhiruci und Ratnamati nach China kamen, war Dharmapāla noch nicht geboren und Sthiramati höchstens ein Knabe. Außerdem läßt das umfangreichste Werk Sthiramati's, das bisher gefunden und veröffentlicht wurde,³⁾ die Madhyāntavibhāgaṭikā, kein ausdrückliches Eintreten Sthiramati's für die Auffassung Maitreya-nātha's erkennen. Aber Spuren des Streites finden wir auch hier. Sthiramati war nämlich nicht der erste Kommentator des Madhyāntavibhāgaṭi, sondern hatte verschiedene Vorgänger, von denen wir wenigstens einen, Candrapāla, mit Namen nennen können. Er führt daher bei wichtigeren Fragen

¹⁾ In seiner Vijnaptimātratāsiddhiḥ erwähnt Hiuan-tsang beide Auffassungen, die eine, daß die Soheit (*tathatā*) die Grundlage der Umgestaltung des psychischen Komplexes ist und daß das *ālayavijñānam* dabei vollständig verschwindet, die andere, daß das *ālayavijñānam* die Grundlage ist und daß das Erkennen weiterbesteht und nur eine Veränderung seiner Beschaffenheit erfährt (vgl. T 1585, k. 9, p. 51^a 3ff. und k. 10, p. 55^a 10ff.; bei La Vallée Poussin S. 610f. und 665). Er selbst neigt dabei zur zweiten Ansicht.

²⁾ Vor allem Hiuan-tsang scheint, wenn er die Lehren Sthiramati's und Dharmapāla's anführt, weniger ihre eigenen Werke im Auge zu haben als die Lehren ihrer Schulen, wie er sie in Indien kennengelernt hatte.

³⁾ Die tibetisch erhaltenen Werke sind mir leider nicht zugänglich.

immer
Gegens
Wenigs
kommt
varāṇa
sarvadh
śāgantu
iti var
Grundl
gebenh
über all
das du
Elemen
ist,³⁾ dh
die zwe
Dam
Unterst
zwiseh
zurückz
umstrit
ich hoff
gefallen
so groß

Seit
tantram
Researc
Stellen
original
bei Obe
des San
v. 34 =
59ff.; v

¹⁾ Sthi
éd. par S

²⁾ Da

³⁾ Das
matākāya

immer wieder mehrere Erklärungsversuche an. Und dabei kommt auch jener alte Gegensatz zwischen den Lehren Maitreya-nātha's und Asanga's zum Vorschein. Wenigstens ein Beispiel soll dies zeigen. Im Laufe der Erklärung des 4. Kapitels kommt Sthiramati auf den *dharmakāya* zu sprechen und sagt dabei:¹⁾ *sarvā-varaṇaprahāṇāt tatpratipakṣānāsravadharmabīja-pracayāc cāśraya-parāvṛtṭyātmakaḥ sarvadharmavaśavartī anālaya iti buddhānām dharmakāyaḥ ... anye tu niḥśe-ṣāgantukamalāpagamāt suviśuddho dharmadhātur eva dharmatākāyo dharmakāya iti varṇayanti* „Der *dharmakāya* der Buddhas besteht in der Umgestaltung der Grundlage, indem alle Hemmnisse beseitigt und die Samen der unbesudelten Gegebenheiten, welche ihren Gegensatz bilden, angehäuft werden, er hat Gewalt über alle Gegebenheiten und ist ohne Grunderkennen.²⁾ ... Andere dagegen sagen, das durch die Entfernung aller äußerlichen Befleckungen vollkommen gereinigte Element der Gegebenheiten wird, da das Wesen der Gegebenheiten dabei Körper ist,³⁾ *dharmakāya* genannt.“ Die erste Ansicht entspricht der Auffassung Asanga's, die zweite der Auffassung Maitreya-nātha's.

Damit haben die anfangs gestellten Fragen ihre Antwort gefunden und unsere Untersuchung ist beendet. Es ist uns gelungen, den aus China her bezeugten Streit zwischen den verschiedenen Vertretern der Yogācāra-Schule auf seine Ursprünge zurückzuführen. Dabei hat sich gezeigt, daß ihm eines der interessantesten und umstrittensten Probleme der älteren indischen Philosophie zu Grunde liegt. Und ich hoffe, daß dabei auch ein neues Licht auf die Geschichte der Yogācāra-Schule gefallen ist, jener Schule, die so bedeutend ist, deren Verständnis aber immer noch so große Schwierigkeiten entgegenstehen.

Nachträgliche Bemerkung

Seit der Niederschrift dieses Aufsatzes ist das Sanskritoriginal des Uttara-tantram (Ratnagotravibhāgaḥ) von E. H. Johnston im Journal of the Bihar Research Society XXXVI/1950 veröffentlicht worden. Die oben wiedergegebenen Stellen der chinesischen Übersetzung weichen in Einzelheiten vom Sanskritoriginal ab. An den Aufstellungen selbst ändert sich nichts. Da die Versabteilung bei Obermiller öfters fehlerhaft ist, unterscheidet sich seine Verszählung von der des Sanskrittextes. Von den oben angeführten Versen entspricht: v. 30 = 30; v. 34 = 35; v. 46 = 47; v. 48 = 49; v. 51f. und 61f. = 52f. und 62f.; v. 58ff. = 59ff.; v. 77—79 = 80—82.

¹⁾ Sthiramati, *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, exposition systématique du Yogārāvijñaptivāda, éd. par Susumu Yamaguchi, Nagoya 1934, S. 191, 4ff.

²⁾ Da dieses mit den besudelten Gegebenheiten verschwindet.

³⁾ Das ist ein Versuch den Ausdruck *dharmakāya* zu erklären. Er ist danach aus *dharmatākāya* durch Ausfall des Suffixes *tā* entstanden.

ERICH FRAUWALLNER
The Philosophy of Buddhism
(Die Philosophie des Buddhismus)

Translated by
GELONG LODRÖ SANGPO
with the assistance of
JIGME SHELDRÖN

under the supervision of
Professor ERNST STEINKELLNER

MOTILAL BANARSIDASS PUBLISHERS
PRIVATE LIMITED • DELHI

First Edition : Delhi, 2010
Translated from Die Philosophie des Buddhismus
fourth edition 1994, Berlin, Akademie-Verlag,
revised third edition 1969, first published, 1956

© ERNST STEINKELLNER
All Rights Reserved

ISBN : 978-81-208-3481-1

MOTILAL BANARSIDASS

41 U.A. Bungalow Road, Jawahar Nagar, Delhi 110 007
8 Mahalaxmi Chamber, 22 Bhulabhai Desai Road, Mumbai 400 026
203 Royapettah High Road, Mylapore, Chennai 600 004
236, 9th Main III Block, Jayanagar, Bangalore 560 011
Sanas Plaza, 1302 Baji Rao Road, Pune 411 002
8 Camac Street, Kolkata 700 017
Ashok Rajpath, Patna 800 004
Chowk, Varanasi 221 001

DEDICATED
TO MY ESTEEMED FRIEND
ÉTIENNE LAMOTTE

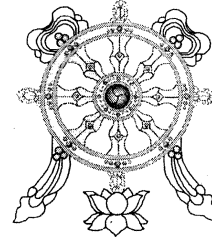
Printed in India

By Jainendra Prakash Jain at Shri Jainendra Press,
A-45, Naraina, Phase-I, New Delhi 110 028
and Published by Narendra Prakash Jain for
Motilal Banarsidass Publishers Private Limited,
Bungalow Road, Delhi 110 007

CONTENTS

(brief)

<i>Preface by Ernst Steinkellner</i>	viii
<i>Contents (detailed)</i>	xxv
<i>Introduction by Erich Frauwallner</i>	1
A. The Teaching of the Buddha	9
AA. The Buddha (ca. 560–480 b.c.e.)	11
AB. The proclamation of the Buddha	13
AC. Questions that the Buddha did not answer	21
AD. The tenet of dependent origination	30
B. The Scholasticism (Abhidharma) of the Way of Hearers (Śrāvakayāna)	63
BA. The rise of the Buddhist schools	65
BB. The principal philosophical doctrines of the Sarvāstivāda	67
C. The Schools of the Great Way (Mahāyāna).....	151
CA. Main elements in the development of the Mahāyāna.....	153
CB. The beginnings of the Mahāyāna	156
CC. The oldest literary documentation of the Mahāyāna	157
CD. The Madhyamaka school	181
CE. The school of Sāramati.....	271
CF. The Yogācāra school.....	280
<i>Sources and Literature & Supplementary Remarks</i>	
Sources and Literature.....	441
Supplementary Remarks (1969).....	458
<i>Appendices</i>	
Appendix I: Amalavijñāna and Ālayavijñāna. A Contribution to the Epistemology of Buddhism. (1951)	469
Appendix II: Bibliography of Erich Frauwallner	496
Appendix III: Selected editions (E), translations (T), resources (R), and literature after the third edition (1969) ...	503
<i>Indices</i>	521



APPENDIX I: AMALAVIJÑĀNA AND ĀLAYAVIJÑĀNA. A CONTRIBUTION TO THE EPISTEMOLOGY OF BUDDHISM.¹

[A. Introduction

- AA. The dispute as to whether *amalavijñāna* or *ālayavijñāna* is the foundation of cognition and of the entire phenomenal world
- AB. The purpose of the essay

B. The investigation

- BA. The facts about the dispute in China
- BB. The facts about the dispute in India
 - BBA. The doctrine of the world soul, *brahman* or *ātman*, as the standard or model for later Indian philosophy
 - BBB. The bearer of cognition and the relationship of highest reality to phenomenal world in the Sāṃkhya system
 - BBC. The bearer of cognition and the relationship of highest reality to phenomenal world in Buddhism
 - BBC.1. Sarvāstivāda, Madhyamaka, Yogācāra
 - BBC.2. The development of the doctrines of the Yogācāra: Sāramati, Maitreyanātha and Asaṅga
 - BBC.3. The Mahāsāṃghikas' doctrine of pure cognition
 - BBC.4. Sāramati's system
 - BBC.5. Maitreyanātha's system
 - BBC.6. Asaṅga's system

c. The result of the investigation]

¹ First published in: *Alt- und Neu-Indische Studien* 7, Hamburg 1951, pp. 148–59; also published in *Kleine Schriften*, Wiesbaden 192, pp. 637–48.

A. INTRODUCTION

AA. *The dispute as to whether amalavijñāna or ālayavijñāna is the foundation of cognition and of the entire phenomenal world*

In his brilliant article on the authenticity of the *Mahāyāna-śraddhotpādaśāstra*,¹ P. Demiéville has pointed out an interesting dispute that occupied the Buddhist schools of China in a lively way in the sixth and seventh centuries c.e. At issue was the question of whether stainless cognition (*amalavijñāna*) or fundamental cognition (*ālayavijñāna*) is to be seen as the foundation of cognition and the entire phenomenal world.

Demiéville has outlined the essential aspects of the different opinions of the schools and the course of the discussion with wonderful clarity. In one thing he was mistaken, however, since he concludes his description with the words (p. 46):

La querelle était vraiment bien vaine, car en fait, qu'on classe le *vijñāna* pur comme une section de l'*ālaya* ou qu'on en fasse un neuvième *vijñāna* sous le nom d'*amala*, cela importe assez peu au fond de la doctrine. Mais les Chinois se sont toujours montrés friands de classifications verbales, et il n'y a pas lieu de s'étonner qu'ils aient pu tant discuter sur une question en somme si superficielle.

The dispute was truly quite in vain, since whether in fact one classifies pure cognition (*vijñāna*) as part of the *ālaya* or makes of it a ninth cognition (*vijñāna*) under the name of *amala*, makes very little difference to the heart of the doctrine. But the Chinese have

¹ P. Demiéville, *Sur l'authenticité du Ta tch'eng k'i sin louen*, Bulletin de la Maison Franco-Japonaise, série française, tome II, No. 2/1929.

persistently shown themselves to be fond of verbal classifications, so it is no surprise that they were able to create so much discussion about a question that is in fact so superficial.

AB. *The purpose of the essay*

In this entire discussion he has thus seen nothing but a subordinate dispute among the schools. This, however, is not right. In reality, this is one of the most fundamental and most difficult questions in the whole of Buddhist and of Indian epistemology. To demonstrate this and to place the problem in its proper context within the historical development [of Indian philosophy] is the purpose of the following essay.

B. THE INVESTIGATION

BA. *The facts about the dispute in China*

The facts, as Demiéville has demonstrated them, are the following:¹

In the year 508 c.e., two Buddhist missionaries, Bodhiruci and Ratnamati, came from India to China. Both belonged to the idealistic Yogācāra school and both relied first and foremost on Vasubandhu the Elder's² commentaries on various Mahāyāna sutras. It was Vasubandhu's *Daśabhūmikaśāstra* in particular that both of them considered to be the fundamental text and that they both translated into Chinese. Nonetheless, their followers formed two separate schools of thought. The crux of the dispute that led to this split can be clearly recognized in

¹ pp. 30ff.

² [For a recent survey of the issue of two Vasubandhus cf. Florin Deleanu: *The Chapter on the Mundane Path (Laukikamārga) in the Śrāvakaśāstra. A Trilingual Edition*, 2 Vols. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies 2006: 186–94 (with notes 206, 207 in particular).]

the surviving reports. It had to do with the foundation of all cognition. According to Bodhiruci, the foundation of all cognition is the *ālayavijñāna* (fundamental cognition), according to Ratnamati, it is the *tathatā* (suchness). Ratnamati's view was later supported by the great Indian missionary Paramārtha, who came to China in 546 c.e. He too belonged to the <149> Yogācāra school, though for him the fundamental text was Asaṅga's *Mahāyānasamgraha*. Paramārtha taught that the foundation of all cognition is not the *ālayavijñāna*, but rather a further cognition, the *amalavijñāna* (stainless cognition). The dispute soon subsided, however. The final word rested, in the seventh century, on the authority of Hiuan-tsang, who, in contrast to Paramārtha, sided with the *ālayavijñāna*.

In order to understand this entire discussion, we must first grasp two things:

Firstly, as can clearly be drawn from traditional reports,¹ the issue at hand is a dispute about the interpretation of the ancient texts. Both camps, Bodhiruci just like Ratnamati and Paramārtha just like Hiuan-tsang, base themselves on the same texts, from which they extrapolate their own view. Thus while the starting points of their different views were present in the ancient texts, the elaboration of the problem and the differing of the schools based thereon are more recent.

Secondly, it is important that tradition traces the origin of the dispute back to India.² This of course suggests itself, since the leading personalities of the aforementioned schools were either themselves Indian or, as in the case of Hiuan-tsang, directly dependent on the Indian tradition. So, the doctrine of *amalavijñāna* is traced back to the school of Sthiramati, and the doctrine of *ālayavijñāna* to Dharmapāla. The picture we have of the Yogācāra school in India during the sixth century is indeed

¹ Demiéville, pp. 38ff.

² Demiéville, p. 43.

dominated by the comprehensive activity of commentators concerned with the works of Asaṅga and Vasubandhu, in particular Vasubandhu's *Triṃśikā Vijñaptimātratāsiddhi*. The center of this [activity] was the great Buddhist university at Nālandā. At the beginning of the sixth century, however, a respected teacher from Nālandā, Guṇamati, had moved to Valabhī in Kāthiāvār and there founded his own school, which reached the height of its success under his pupil Sthiramati. At the same time, Nālandā came into full flower under the great teacher Dharmapāla. In connection with this we hear often of an opposition between the two schools, specifically that Sthiramati followed the old masters (*pūrvācārya*), while Dharmapāla advocated a more progressive direction. The different views about the *amalavijñāna* and the *ālayavijñāna* thus also hark back to the opposition between these two schools. The doctrine of the *amalavijñāna* comes from the school of Valabhī. And in fact, its principal representative, Paramārtha, lived in neighboring Mālava. The doctrine of the *ālayavijñāna*, on the other hand, originates in Nālandā. And it is well known that Hiuan-tsang found his ultimate authority in Dharmapāla.

BB.

The facts about the dispute in India

With this we come to the question of what lead to this difference of opinion in India and what underlies it. But in order to answer this question, we have to go a ways further back.

BBA.

The doctrine of the world soul, brahman or ātman, as the standard or model for later Indian philosophy

The most important, though not the only stream of development of the older Indian philosophy originated in the *Upaniṣads*. It was here that the doctrine of the world soul, the *brahman* or *ātman*, was created, which then remained largely authoritative

and exemplary. <150> Even in the most ancient times, we can already see the tendency to place the *brahman* far above everything worldly; to proclaim it to be inconceivable and free from all worldly definitions. In the end only three definitions remained in the most important doctrine; specifically that handed down under Yājñavalkya's name, which the later Vedānta brought together in the term *saccidānanda*: it [i.e., *brahman*] is being, it is consciousness, and it is bliss. The same tendency, however, also continued in the schools that arose later from the same stream of development, in particular in the relevant doctrines of the Epic, in Buddhism, and in Sāṃkhya. Here as well one sought to elevate the highest reality beyond everything worldly, indeed, even more emphatically. [Thus:]

[1] Its definition as bliss, particularly characteristic of Yājñavalkya's doctrine, was generally dropped.

[2] Yet also in its definition as being, one often saw a worldly concept that does not apply to the highest reality. Thus as early as in the doctrines of the Epic we find the highest reality described as neither being nor non-being.¹ And this occurs most pointedly in the Madhyamaka school of Buddhism.

[3] But the greatest difficulties were presented by its third definition as consciousness. To simply let this go was not an easy decision to make since to see in the soul the bearer of cognition too readily suggested itself. To retain it, on the other hand, entailed very undesirable consequences. Special importance was attributed to the eternal untouchedness and immutability of the highest reality, since that is all that places it beyond the becoming and ceasing and the pain thereof, which belongs intrinsically to the earthly world. But from this it follows that the highest reality can also not be active, since any activity means a change and thus a ceasing and arising. This [argument] was particularly used against the proponents of the belief in a highest

¹ *Mahābhārata* XII, 201, v. 27.

creator-god. The same also applies, however, to cognition. This is also a process and as such, a change. And thus one arrived at the conclusion that cognition cannot belong to the highest reality. One could not, on the other hand, simply deny cognition to the highest reality, since in that case, one had to ask oneself: what kind of connection, if any at all, would there be between the highest reality and the earthly world? Who then experiences existence and entanglement and release?

BBB.

The bearer of cognition and the relationship of highest reality to phenomenal world in the Sāṃkhya system

The Sāṃkhya system tried to resolve these difficulties as follows. It was held that cognition and mental processes in general do not belong to the soul (*puruṣa*), which here corresponds to the *ātman* or the highest reality, but rather to the mental organism. They are qualities of the mental organ, the *buddhi*. This latter, however, is not itself capable of cognition, since consciousness itself merely adheres to the soul. Thus one thought to preserve the soul's character as the bearer of cognition, and on the other hand, to relieve it of all events and the changes related to them. Its opponents inexorably pointed out, however, that any occurrence of awareness, as it must be ascribed to the soul as the highest subject, by necessity has the soul's changeability and thus its impermanence as a consequence. To this context <151> belongs the oft-quoted verse, which I presume is derived from Vasubandhu's *Paramārthasaptatikā*:¹

*varṣātapābhyāṃ kiṃ vyomnaś carmany asti tayoh
phalam /
carmopamaś cet so 'nityaḥ khatulyaś ced asatphalaḥ //*

¹ Yaśomitra, *Sphuṭārtha*, p. 699, 25; *Yuktidīpikā* (Calcutta S. S.), p. 105, 4; *Nyāyavārttika* (Kashi S. S.), p. 355, 4, etc.

How can rain and sunshine affect space! Yet they affect the skin.

Now if (the soul) is akin to skin, then it is impermanent. Yet if it is akin to space, then it is impervious to being affected.

Finally, after several vain attempts,¹ the following theory was arrived at. It was held that the *buddhi* resembles a two-sided mirror. On one side, the perceived objects are reflected, on the other side, the consciousness of the soul, which thus passes over to the *buddhi*, so to speak, and enables it to cognize the objects. Thus it was thought possible to attribute all events in the process of cognition exclusively to the *buddhi* and yet at the same time to hold on to the soul as the principle of cognition. In doing so, this co-operation of soul and *buddhi* was carefully formulated in the following way:²

apariṇāminī hi bhokṛśaktir apratisaṃkramā ca pariṇāminy arthe pratisaṃkrānte va tadvṛttim anupatati, tasyāś ca prāptacaitanyopagraharūpāyā buddhivṛtter anukāramātratayā buddhivṛttyaviśiṣṭā hi jñānavṛttir ity ākhyāyate.

Although the soul's capability to cognize is unchanging and cannot pass over to any (other entity), it nevertheless passes over to the changeable *buddhi*, so to speak, and follows its activity. And only because it follows the activity of the *buddhi*, which has thus adopted the form of consciousness, it is said that the activity of the soul is not different from the activity of the *buddhi*.

¹ Cf. here the presentation in the first volume of my *History of Indian Philosophy*.

² Vyāsa, *Yogabhāṣya* (Ānandāśrama S. S.), pp. 89, 2 and 197, 4.

But this theory was too forced for it to succeed in broader circles. Indeed, it was unanimously rejected by all the schools other than the Sāṃkhya.

BBC. *The bearer of cognition and the relationship of highest reality to phenomenal world in Buddhism*

BBC.1. *Sarvāstivāda, Madhyamaka, Yogācāra*

Buddhism followed very different paths to the resolution of the question of the relationship of the highest reality to the phenomenal world and the question of the bearer of cognition. Here, from the beginning, all mental processes were attributed exclusively to the mental factors, without recourse to a soul or an ultimate state of being. In this way the difficulties discussed above were avoided. A soul had thus also become superfluous, however, and the fully developed scholasticism (Abhidharma), of the Sarvāstivāda in particular, also did not shy away from completely denying a soul.

But for the schools that did not go so far, the original problem continued to exist to its full extent, and this was particularly true for the schools of the Mahāyāna. The latter had emerged from the circles of mystics who could not be talked out of their belief in the ultimate state of being, which they had experienced in the state of meditation. This, however, left them still faced with the same old difficulties.

It is true that the most extreme school, the Madhyamaka, was little affected by all of this—although it was they in particular who emphasized the inconceivability of the highest reality the most pointedly and thus took the contrast to the phenomenal world <152> to its extreme—but this was only so because they did not ask the decisive questions.

For the Yogācāra school, on the other hand, the difficulties were all the greater, and all the more so since they viewed the phenomenal world as conception. For them, therefore, the

question of the bearer of cognition must by necessity have been of central importance. And with this we are already approaching the circles from which our investigation began.

BBC.2.

*The development of the doctrines of the Yogācāra:
Sāramati, Maitreya-nātha and Asaṅga*

In discussing the doctrines of the Yogācāras, we will follow the course of development that proceeded essentially in the following way.

The Yogācāra school was originally, as even the name suggests, a school that concerned itself above all else with questions relating to liberation and that had developed an extensive scholasticism on this subject. As with most of the Mahāyāna schools, [the early Yogācāra school] was closely connected with the circles of the Mahāsaṃghikas, but did not possess a philosophical system of its own. While it did also address metaphysical questions, this did not go beyond a few isolated attempts and there was no actual system to speak of.

The creation of such a system was the achievement of Maitreya-nātha who melded the existing attempts with the doctrine of an ultimate state of being and with the buddhology of Sāramati's school to form a unit, and thus strove at the same time for a synthesis with the tenets of the Mādhyamikas.

What was still missing though, was a fully developed scholasticism of the type the Śrāvakayāna schools had developed, a scholasticism that systematically arranged all factors, and especially those of the phenomenal world, and discussed them in philosophically clearly defined terms. [The Yogācāra] school first achieved this thanks to Asaṅga. Asaṅga, who came from the Śrāvakayāna school of the Mahīśāsakas, developed and expanded the Yogācāras' Abhidharma based on the doctrines of his former school. He built a monumental system of doctrines atop the foundation laid by Maitreya-nātha, while also making use of the old scholasticism of liberation. In all its essential

features this system of doctrines has continued to be authoritative for this school.

IBC.3.

The Mahāsaṃghikas' doctrine of pure cognition

For the issues that concern us here, we must now first draw upon a theorem of the Mahāsaṃghikas—the influence of which can still be detected in various places in the Mahāyāna treatises¹—specifically, their doctrine of pure cognition. As early as the Pāli canon, we occasionally find the sentence:

*pabhassaraṃ idaṃ bhikkhave cittaṃ taṃ ca kho
āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhaṃ.*²

This mind, o monks, is brightly luminous. It is polluted through adventitious pollutions.

Here then, a form of mind is spoken of, which is by nature pure and to which all contaminations attach themselves in only an adventitious manner, without affecting it in its essence. The Mahāsaṃghika school adopted this view and developed it into a firm theorem that is rendered in the following way in Vasumitra's well-known treatise on the Buddhist schools and their tenets (T 2031, p. 15c27; theorem 42 [35]³):

The nature of the mind is pure in its original state (*praktiviśuddha*). However, when it is polluted by adventitious (*āgantuka*) pollutions (*upakleśa*), it is called *impure*. <153>

¹ Compare La Vallée Poussin's references and citations in *Abhidharmakośa* VI, p. 299, footnote 1 and *Vijñaptimātratāsiddhi*, pp. 109f.

² *Anguttaranikāya* I, 10ff.

³ The Chinese texts are cited according to the Taishō edition of the *Tripiṭaka*.

What is not certain is what place this pure mind occupied within the Mahāsāṃghikas' system. According to the Tibetan tradition,¹ it was counted as one of the nine unconditioned factors (*asaṃskṛtā dharmāḥ*). What is certain, on the other hand, is that it served as the foundation of all mental processes² and that a lasting essence was attributed to it.³

BBC.4.

Sāramati's system

The same views of the pure mind were taken over by Sāramati and were transferred to the ultimate state of being. For Sāramati, the ultimate state of being holds the central position in his doctrine, while everything else becomes less important. More specifically, his version of the ultimate state of being has features quite similar to the *ātman* of the *Upaniṣads*. It is true that its inconceivability and ineffability are occasionally emphasized, but he does not avoid any statement at all—as is consistently done in the Madhyamaka system. A description such as the following is quite reminiscent of the tone of the *Upaniṣads* (*Uttaratantra*,⁴ T 1611, p. 835a18–25; Ob. I, vv. 77–79; [J. vv. 80–82]):

¹ Cf. M. Walleiser, *Die Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg 1927, p. 27.

² Cf. the doctrine of the *mūlavijñāna* (root cognition), La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, pp. 178f.; E. Lamotte, "Karmasiddhiprakaraṇa," *Mélanges chinois et bouddhiques* IV/1936, p. 250; E. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule*, Tome II, Louvain 1938, p. 27 and 7*.

³ This we can see from the polemic in the *Mahāvibhāṣāśāstra* and in Saṅghabhadra's *Nyāyānusāra*; cf. La Vallée Poussin, *Abhidharmakośa* VI, p. 299, footnote 1.

⁴ Translated from the Tibetan by E. Obermiller, *The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, being a Manual of Buddhist Monism, the Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryasaṅga*, in *Acta Orientalia* IX/1931, pp. 81–306. The [Tibetan] text is not appended, the translation therefore not verifiable. Since, as far as I know, the fragments of the original Sanskrit texts are not yet published and I do not at the moment have access

It is not born and it does not die, it does not sicken and it does not age, because it is eternal, lasting, pure, and immutable.

Because it is eternal, it is not born, since it is without even a mental (*manomaya*) body.

Because it is lasting, it does not die, since it is also without imperceptible transformation.

Because it is pure, it does not sicken, since it is not permeated by defilements (*kleśa*).

And because it is immutable, it does not age, since it is also not adhered to by uncontaminated formations (*anāsrava saṃskāra*).

Beyond this, quite specific qualities are actually attributed to the ultimate state of being, such as, for example, the four qualities

to a Tanjur, I quote according to Ratnamati's Chinese translation, but add the verse numbers according to Obermiller.

Supplementary note by Erich Frauwallner:

Since the composition of this essay, the Sanskrit original of the *Uttaratantra* (*Ratnagotravibhāga*) by E. H. Johnston (J) has been published in the *Journal of the Bihar Research Society* XXXVI/1950. The passages from the Chinese translation reproduced above deviate from the original Sanskrit in some details. In terms of the ideas put forward, nothing has changed. Since the division of the verses in Obermiller is often flawed, his numbering of the verses differs from that of the Sanskrit text. The above-mentioned verses correspond in the following way: v. 30 = 30; v. 34 = 35; v. 46 = 47; v. 48 = 49; vv. 51f. and 61f. = 52f. and 62f.; vv. 58ff. = 59ff.; vv. 77–79 = 80–82.

[J. vv. 80–82:

*na jāyate na mriyate bādhyate na jīryate /
sa nityatvād dhruvatvāc ca śivatvāc chāśvatatvataḥ // 80 //
na jāyate sa nityatvād ātmabhāvair mano-mayaiḥ /
acintya-pariṇāmena dhruvatvān mriyate na saḥ // 81 //
vāsanā-vyādhībhiḥ sūkṣmair bādhyate na śivatvataḥ /
anāsravābhisamkāraiḥ śāśvatatvān na jīryate // 82 //]*

of purity, self, bliss, and eternity.¹ This ultimate state of being is the *dharmakāya* of the Buddha and is inherent as an element (*dhātu*) or germ (*gotra*) in all sentient beings.

This same ultimate state of being now also shows the characteristic features of the *visuddha citta* [pure mind]. It is consciousness in its intrinsic nature² and it is designated as *vimala citta*³ [stainless mind] or *visuddha citta*.⁴ Above all, it is pure in its original state.⁵ All of the contaminations that the entanglement in cyclic existence entails <154> are merely adventitious. More precisely, in ordinary people [the ultimate state of being] is completely contaminated, in Bodhisattvas partially contaminated and partially pure, and in Buddhas completely pure.⁶ This is elaborated upon through numerous analogies, among which the image of space is the most popular. Of these many examples, one will suffice (T 1611, p. 814a18–21 = 832c4–7 [cf. T 1626, p. 893b1f.] and 814b7–10 = 832c22–25; Ob. I, vv. 51f. and 61f.; [J. vv. 52f. and 62f.]):

Just as space pervades everything and, because of its subtlety, is not soiled by dust, similarly Buddha-nature pervades all sentient beings and is not soiled by defilements (*kleśa*).⁷

¹ T 1611, p. 814a8f. = 829b9f.; Ob. I, v. 34; [J. v. 35].

² Ob. p. 187, A 6 sems kyi rang bzhin don dam pa'i bden pa = *cittasvabhāva paramārthasatyam*; T 1611, p. 814a29 = 832c15 *tseu sing ts'ing tsing sin*.

³ For example T 1611, p. 814a17 = 832b8; Ob. I, v. 48; [J. v. 49].

⁴ For example T 1611, p. 814b2ff. = 832c17ff.; Ob. I, vv. 58ff.; [J. vv. 59ff].

⁵ *tseu sing chang pou jan*, T 1611, p. 814a6 = 828b21; Ob. I, v. 30; [J. v. 30]; cf. T 1626 (*Dharmadhātuvaiśeṣatā-sāstram*), p. 892b27.

⁶ T 1611, p. 814a14f. = 832a11f.; Ob. I, v. 46; cf. T 1626, p. 893a5f.

[J. v. 47:

*asuddho 'suddha-suddho 'tha suvisuddho yathā-kramam /
sattva-dhātur iti prokto bodhisattvas tathāgataḥ //47//]*

⁷ [J. v. 52:

Just as the entire world arises and ceases supported by space, similarly all vital energies arise and cease supported by this uncontaminated element (*anāsrava dhātu*).¹

[...]

The pure mind, like space, is without cause, without condition, and without the totality (of causes and conditions) (*sāmagrī*), it knows no arising, abiding, and ceasing.²

Just like space, the pure mind is constantly bright and unchanging. Due to false conception, it becomes polluted by the adventitious stains of defilements.³

BBC.5.

Maitreyanātha's system

These views of Sāramati's constitute one of the most important components out of which Maitreyanātha constructed his system. In [Maitreyanātha] as well, the ultimate state of being, which he most often calls the *element of the factors* (*dharmadhātu*) or also *suchness* (*tathatā*), occupies the center of the system. It is true

*yathā sarva-gataṃ sauṣṭmyād ākāśaṃ nopalipyate /
sarvatrāvasthitaḥ sattve tathāyaṃ nopalipyate //52//]*

¹ [J. v. 53:

*yathā sarvatra lokānām ākāśa udaya-vyayaḥ /
tathāivāsaṃskṛte dhātav indriyāṇāṃ vyayodayaḥ //53//]*

² [J. v. 62:

*na hetuḥ pratyayo nāpi na sāmagrī na codayaḥ /
na vayayo na sthitas citta-prakṛter vyoma-dhātuvaḥ //62//]*

³ [J. v. 63:

*cittasya yāsau prakṛtiḥ prabhāsvārā
na jātu sā dyaur iva yāti vikriyāṃ /
āgantukai rāgamalādibhis tv asāv upaiti
saṃkleśaṃ abhūtakalpajaiḥ //63//]*

that here, due to the strong Madhyamaka influence, it is treated more abstractly, but the essential features are the same.¹ It is all-pervasive like space, undivided and unvarying. As an element (*dhātu*) or seed (*bīja*), it is inherent in all sentient beings,² and in its pure form, it constitutes the nature of the Buddha.³ First and foremost, however, it again bears the characteristic features of the *viśuddha citta* [pure mind]. It is mental, pure by nature, and only adventitiously polluted. This is shown very clearly, for example, by the following verses from the fifth chapter of the *Madhyāntavibhāga*.⁴ Maitreya-nātha enumerates here the various kinds of errorlessness (*aviparyāsa*) and in doing so says (vv. 19b–23a):

/ chos kyi dbyings ni ma gtogs par // 'di ltar chos yod
ma yin te // 19b
/ de'i phyir spyi'i mtshan nyid der // de ni phyin ci ma
log pa'o / 20a

¹ Cf. to this in particular the ninth chapter of the *Mahāyānasūtrālamkāra*, ed. Sylvain Lévi, Paris 1907–1911.

² For example, IX, v. 15.

³ For example IX, v. 59.

⁴ Ed. Susumu Yamaguchi, Nagoya 1935 (Tibetan and Chinese text); the Sanskrit original has to my knowledge not yet been published. [Cf. now: Gadgin M. Nagao: *Madhyāntavibhāga-Bhāṣya: Buddhist Philosophical Treatise Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript*. Suzuki Research Foundation: Tokyo 1964:

dharmadhātuvinirmukto yasmād dharmo na vidyate // 19b
sāmānyalakṣaṇam tasmāt sa ca tatrāviparyayaḥ / 20a
viparyastamanaskārāvihānīparihāṇitah // 20b
tadaśuddhir viśuddhiś ca sa ca tatrāviparyayaḥ / 21a
dharmadhātor viśuddhatvāt prakṛtyā vyomavat punaḥ // 21b
dvayasyāgantukatvaṃ hi sa ca tatrāviparyayaḥ / 22a
saṃkleśaś ca viśuddhiś ca dharmapudgalayor na hi // 22b
asattvāt trāsātāmānau nātaḥ so 'trāviparyayaḥ // 23a

Verses 5.19b–23a are numbered 19–22 in Nagao's edition.]

Since there is no factor that would be separated from the element of the factors (*dharmadhātuvinirmukto yasmād dharmo na vidyate*), therefore that is errorlessness with respect to the common characteristic.

/ phyin ci log gi yid la byed // ma spangs pa dang
spangs pa las // 20b
/ de ni ma dag rnam dag ste // de yang de la ma log
pa'o / 21a

The impurity and purity of the (element of the factors) through the not-vanishing or vanishing of erroneous thinking (*viparyastamanaskāra*), that is errorlessness with respect to them, [i.e., impurity and purity].

/ chos kyi dbyings ni rang bzhin gyis // rnam par dag
phyir nam mkha bzhin // 21b
/ gnyis ni glo bur gyung ba ste // de yang de la ma log
pa'o / 22a

That these two (impurity and purity) are adventitious, since the element of the factors is pure by nature, like space (*dharmadhātor viśuddhatvāt prakṛtyā vyomavat*), that is errorlessness in regard to it, [i.e., their being adventitious].

/ chos rnam dang ni gang zag gi // kun nas nyon
mong rnam dag med // 22b
/ med phyir de bas skrag dang dngang // med de de 'dir
ma log pa'o / 23a. <155>

For pollution and purification do not apply to the factors and the person (*pudgala*), since these do not exist. Therefore neither fear nor pride is appropriate here. That is errorlessness with respect to it, [i.e., absence of fear and pride].

Maitreyañātha is, furthermore, also acquainted with the three-fold division of sentient beings, according to whether they are impure, impure and pure, or completely pure.¹ And he elucidates the pollution and purification of the ultimate state of being, in a way very similar to Sāramati's, namely through analogies. In particular, he compares them to the purely adventitious cloudiness, to which water, gold, or space are subject, and following which the original purity reasserts itself.²

From all of this we can see that Maitreyañātha teaches an ultimate state of being that, similar to the *ātman* of the *Upaniṣads*, is inherent in all living beings, and also that thus, for him, this ultimate state of being is the bearer of existence and of cognition. With this though, we come to the question of where Maitreyañātha stands regarding the problems discussed above and how he resolves the difficulty of attributing the processes of cognition to the ultimate state of being.

Regarding this, it must be said that this difficulty does not, in fact, exist for him. Like Sāramati's, his doctrine has undergone its own development from its own presuppositions and hence has not inherited these problems. We have seen that Sāramati unhesitatingly attributed positive qualities to the ultimate state of being, and so, like Maitreyañātha, he does not find anything objectionable in thinking the ultimate state of being capable of action. Indeed, for the buddhology of both of them it is even required, since for them—since the ultimate state of being also constitutes the essence of the Buddha—the entire activity of the Buddha must by necessity also emanate from [the ultimate state of being]. Maitreyañātha most clearly explains this in the ninth chapter of his *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, in which for example, he compares the activity of the Buddha, which occurs without

striving (*ābhoga*), to the shining of a jewel or to the sound of celestial instruments that resound without being struck (v. 18f.); or in which he presents the example of the sun, which without effort, without selfishness, and without moving, illuminates everything (vv. 29ff. and 51ff.).

This leaves only the question then, of how Maitreyañātha conceives of the interplay between the ultimate state of being and the factors of the psyche with respect to cognition, and how he envisions the details of the mental processes at all.

Here, however, we encounter a gap in his system. Over all, it is one of the most characteristic features of the earliest Mahāyāna that it is without a philosophically clearly defined terminology and a systematics comparable to the Śrāvakayāna Abhidharma. The one-sided interest in the scholasticism of liberation and in the metaphysical questions related to the ultimate state of being prevented their development. The old canonical terms <156> were generally considered to be sufficient, and when necessary, particular ideas were borrowed from the Śrāvakayāna scholasticism. Such is also the case with Maitreyañātha. In vain we search in him for a fully developed psychology, comparable for example, to that of the Sarvāstivāda. While it is true that he is the first to attempt to change this, particularly in the first chapter of his *Madhyāntavibhāga*, he does not progress beyond mere beginnings. A systematics is still missing. The terms and expressions are idiosyncratic and strange. And it is typical that, for example, the name *ālayavijñāna*, the most characteristic term of the later Yogācāra school, does not appear [in Maitreyañātha's writings]. The credit for having brought about a fundamental change in all of this goes to his great disciple Asaṅga, to whom we must now turn our attention.

¹ *Madhyāntavibhāga* IV, vv. 15b–16a.

² Cf. *Madhyāntavibhāga* I, v. 16, *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XI, v. 13, and the final remarks of the *Dharmadharmatāvibhāga*.

Asaṅga's system

As already mentioned, Asaṅga systematically introduced the philosophical conceptions of the Śrāvakayāna into the Yogācāra system and adapted them to its needs. In his work, therefore, we also find a fully developed psychology:¹ the long familiar six kinds of cognition, to which is added the *manas* [thinking] as the bearer of the I-awareness, and finally the *ālayavijñāna* [fundamental cognition], which forms the foundation of the whole of the mental processes and of which—incidentally—prototypes could already be found in the Śrāvakayāna. Similar to the Śrāvakayāna schools, he also provides a detailed list of all of the factors of the psyche that are associated with cognition (*caitta*). He bases his psychology on these factors and with them he explains all of the mental processes. In this, surprisingly, we can then see the strongest contrast to Maitreya-nātha, since for Asaṅga, as for the schools of the Śrāvakayāna, not only are the aforementioned factors of the psyche independently acting factors, but all of the processes of entanglement in cyclic existence and of liberation also take place within them. Next to them, the ultimate state of being—positioned centrally in Maitreya-nātha—recedes completely into the background; but as surprising as this may appear on first sight, it is in fact quite natural.

In its scholasticism the Śrāvakayāna had created a highly developed philosophical system with very specific ways of thinking. Given this superior system, it is little wonder that in attempting to make it one's own, anyone approaching it without a firm philosophical foundation of their own would be compelled to follow its lead, and forced to think in these ways. Otherwise, one would have first had to develop one's own new manner of thinking, and this was not in Asaṅga's interest,

¹ A systematic synopsis of this is found at the beginning of the *Abhidharmasamuccaya* (T 1605) as well as that of the *Vikhyāpana* (T 1602).

who after all had his origins in the Śrāvakayāna. However, this Śrāvakayāna scholasticism understood mental processes only as the play of independently acting mental factors. There was no place in this system for an ultimate state of being in Sāramati's sense. And it is typical that the ultimate state of being, where it was incorporated into a Śrāvakayāna-style list of factors, is in no way an entity of a completely different type relative to the other [conditioned and unconditioned] factors, but rather—as a factor just like any other—it was listed among the unconditioned factors (*asaṃskṛta dharma*).¹ <157>

Hence, in Asaṅga, the process of liberation—wherein the uniqueness of his view shows itself especially clearly—proceeds in the following way. Similarly to the Śrāvakayāna scholasticism,² he begins by distinguishing between polluted (*sāṃkleśika*) and pure (*vaiyavādānika*) factors. The fundamental cognition, the *ālayavijñāna*, along with all of the polluted factors that attach themselves to it, constitutes the foundation of cyclic existence. The preparation for liberation occurs in that—through hearing the Mahāyāna teachings and through their correct comprehension—pure factors are called forth that, along with their seeds, attach themselves to the mental complex of the *ālayavijñāna*. These pure factors are strengthened and increased in the course of the continued path of liberation. Finally, liberation

¹ Cf. the suchness (*tathatā*) of the good, bad, and indeterminate factors in the list of the unconditioned factors of the Mahīśāsaka (in Vasumitra, T 2031, p. 17a8f.), and subsequently in Asaṅga's *Abhidharmasamuccaya* (T 1605, p. 666a21ff.) and *Vikhyāpana* (T 1602, p. 484b29ff.); see also Vasubandhu's *Mahāyānaśāstadharmaśāstra* (T 1614, p. 855c19) and *Pañca-skandhaka* (T 1612, p. 850a19ff.); regarding the development of the term [i.e., *asaṃskṛta*] in the Yogācāra school, cf. further *Vijñaptimātratāsiddhi*, T 1585, p. 6b15ff. (La Vallée Poussin, pp. 72ff.).

² Cf. the fundamental division between *sāsrava* (impure; contaminated) and *anāsrava* (pure; uncontaminated) *dharma*s, with which Vasubandhu opens his *Abhidharmakośa*.

occurs by means of the liberating nonconceptual knowledge (*nirvikalpaka jñāna*), which reaches its peak at the end of the path of liberation. This [knowledge] namely brings forth a transformation (*parāvṛtti*) of the mental complex through which the polluted factors vanish and the pure factors alone remain. With this, liberation is attained. The complex of pure factors that alone now continues to exist is the *dharmakāya* of the Buddha. To express this in Asaṅga's own words (*Mahāyānasamgraha* IX, 1):¹

a. *de la 'khor ba ni gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid de kun nas nyon mongs pa'i char gtogs pa'o //*

The cycle of existences is the dependent nature (*paratantra svabhāva*)² insofar as [the dependent nature] constitutes the polluted part.

b. *mya ngan las 'das pa ni de nyid rnam par byang ba'i char gtogs pa'o //*

The *nirvāṇa* is [the dependent nature] insofar as [the dependent nature] constitutes the pure part.

c. *gnas ni de nyid gnyi ga'i char gtogs pa ste / gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid do //*

This dependent nature, which encompasses both parts, is called the *basis* (*āśraya*).

¹ I quote according to the paragraph divisions in the edition of E. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule* (Bibliothèque du Muséon 7), Louvain, 1938.

² This is how the Yogācāra school refers to the entire complex of the factor of the psyche, on which the deception of the phenomenal world is based.

d. *gzhan gyur pa ni gang gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid de nyid kyi gnyen po skyes na gang kun nas nyon mongs pa'i cha ldog cing rnam par byang ba'i char gyur pa'o //*

The transformation of the basis consists in the fact that this dependent nature, when its counteragent (*pratipakṣa*) arises, abandons its polluted part and becomes its pure part.

Of the *dharmakāya* he says further (X, 3):

gnas gyur pa'i mtshan nyid ni sgrib pa thams cad pa kun nas nyon mongs pa'i char gtogs pa'i gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid rnam par log na sgrib pa thams cad las rnam par grol zhing chos thams cad la dbang sgyur ba nye bar gnas pa rnam par byang ba'i char gtogs pa'i gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid gyur pa'i phyir ro //

Its characteristic is the transformation of the basis, because it has cast off the dependent nature that forms the polluted part and contains all obstructions (*āvaraṇa*), and it has become the dependent nature that forms the pure part <158> and has gained mastery over all factors through becoming free from all obstructions.

THE RESULT OF THE INVESTIGATION¹

We thus come to the conclusion that on the question of the bearer of all mental processes a sharp difference of opinion exists between the two leaders of the Yogācāra school. Whereas Maitreya-nātha locates it in the element of the factors (*dharmadhātu*), that is to say, in the ultimate state of being, Asaṅga sees it in the complex of the factors of the psyche that group themselves around the *ālayavijñāna*.

Asaṅga did not completely supplant Maitreya-nātha's doctrine, however, since the treatises of both were handed down alongside each other as the fundamental texts of the [Yogācāra]

¹ Editorial addition: The result of this investigation may be summarized by the following chart:

	Maitreya-nātha		Asaṅga	
	unique:	<i>dharmadhātu</i>	unique:	<i>ālayavijñāna</i>
CHINA	Ratnamati		Bodhiruci	
	508 arrives in China		508 arrives in China	
	unique:	<i>tathatā</i>	unique:	<i>ālayavijñāna</i>
	both follow:			
	the commentaries of Vasubandhu [the Elder], in particular the <i>Daśabhūmikaśāstra</i>			
	Paramārtha		Hiuan-tsang	
	546 arrives in China		602-664	
	unique:	<i>amalavijñāna</i>	unique:	<i>ālayavijñāna</i>
	follows:	<i>Mahāvāsanasaṃgraha</i>		
	school in Valabhi		school in Nālandā	
INDIA	Guṇamati			
	≈ first half of the 6 th cent.			
	Sthiramati		Dharmapāla	
	≈ middle of 6 th cent.		≈ middle of 6 th cent.; ca. 510-70	
	unique:	<i>amalavijñāna</i>	unique:	<i>ālayavijñāna</i>

school. It is thus only natural that this difference of opinion exerted its influence on the later school. Hence there arouse within the school various movements that decided in favor of one view or the other, and that then sought, in accordance with Indian custom, to interpret the entire tradition from their own point of view. And a last reverberation of this difference of opinion within the school is what we encounter in the Chinese reports discussed at the beginning of this [essay]. Ratnamati does advocate Maitreya-nātha's line of thought, and Bodhiruci that of Asaṅga. Paramārtha attempts to reinterpret Asaṅga's principal work from Maitreya-nātha's point of view, whereas Hiuan-tsang turns back again to Asaṅga's original view.¹

How this dispute among the schools otherwise unfolded, especially in India itself, must be shown by further research, provided that it manages to piece together a realistic depiction of the history of the Yogācāra school from the rubble that confronts us. Nevertheless, a few things can already be said here.

The Chinese tradition connects the dispute with the difference of opinion between the schools of Nālandā and Valabhī, and this may be correct. However, whether Dharmapāla and Sthiramati were the principal representatives of the two views remains open to question. Their names have likely been invoked because they were well known as the most significant representatives of the two schools,² but by no means can they be the originators

¹ In his *Vijñaptimātratāsiddhi*, Hiuan-tsang mentions both views, i.e., the one that suchness (*tathatā*) is the basis of the transformation of the mental complex and that the *ālayavijñāna* completely vanishes [in this process], and the other that the *ālayavijñāna* is the basis and that cognition continues to exist and only undergoes a change in its character (cf. T 1585, k. 9, p. 51a3ff. and k. 10, p. 55a10ff.; in La Vallée Poussin pp. 610f. and 665). He himself leans toward the second view.

² Hiuan-tsang especially, when he refers to the doctrines of Sthiramati and Dharmapāla, seems to have their own treatises less in mind than the doctrines of their schools, as he had become acquainted with them in India.

of the difference of opinion on this issue, since when Bodhiruci and Ratnamati came to China [in 508], Dharmapāla had not yet been born and Sthiramati was no more than a boy. In addition, the most extensive treatise of Sthiramati's that has been found and published thus far,¹ the *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, does not express any explicit support of Maitreya-nātha's view by Sthiramati. Signs of the dispute can, however, also be detected here. Sthiramati was in fact not the first commentator on the *Madhyāntavibhāga* but had several predecessors, of which we can name at least one: Candrapāla. Thus, when it comes to important questions, [Sthiramati] <159> again and again presents several attempts at an explanation, and thereby the old difference of opinion between the doctrines of Maitreya-nātha and Asaṅga becomes apparent. To give but one example: In the course of explaining the fourth chapter, Sthiramati comes to speak of the *dharmakāya* and says in this context:²

*sarvāvaraṇaprahāṇat tatpratipakṣānāsravadharmabīja-
pracayāc cāśrayaparāvṛtṭyātmakaḥ sarvadharmavaśa-
vartī anālaya iti buddhānām dharmakāyaḥ ... anye tu
niḥśeṣāgantuka-malāpagamāt suviśuddho dharma-
dhātur eva dharmatākāyo dharmakāya iti varṇayanti.*

The *dharmakāya* of the Buddhas consists of the transformation of the basis, in that all obstructions are removed and the seeds of the uncontaminated factors that form their counteragent are accumulated; it has power over all factors and is without the fundamental cognition.³ ...

¹ Unfortunately, the Tibetan translations of these treatises are not available to me [at the moment].

² Sthiramati, *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, exposition systématique du Yogācāra-vijñaptivāda, éd. par Susumu Yamaguchi, Nagoya 1934, p. 191, 4ff.

³ Since this [fundamental cognition] vanishes with the polluted factors.

Others, on the other hand, say that the element of the factors, completely purified through the removal of all adventitious stains, is called the *dharmakāya*, since the nature of the factors (*dharmatā*), in this case, is the body (*kāya*).¹

The first opinion corresponds to Asaṅga's view, the second to Maitreya-nātha's.

With this, the questions raised at the beginning [of this essay] have found their answer and our investigation comes to an end. We have succeeded in tracing the dispute between the different representatives of the Yogācāra school, as documented in Chinese [sources], back to its origins. In doing so it has become evident that underlying it is one of the most interesting and controversial problems of the more ancient Indian Philosophy. And I hope that at the same time, new light has also been shed on the history of the Yogācāra school; a school of such great importance, yet one whose understanding is still obstructed by great difficulties.

¹ This is an attempt to explain the expression *dharmakāya*. According to this explanation, it derives from *dharmatākāya*, by dropping the suffix *tā*.