Der Weg zur Reinheit

Visuddhi-Magga

Die größte und älteste systematische Darstellung des Buddhismus

Aus dem Pali übersetzt von

Nyanatiloka Mahathera

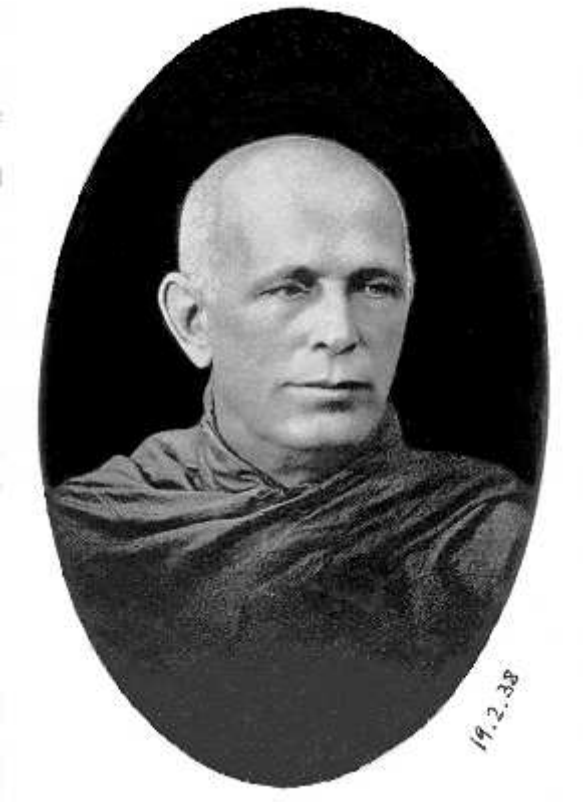
deutsche buddhistische union

theravāda NETZ

ClimatePartner
klimaneutral

8. Auflage (unveränderter Nachdruck der 3., revidierten Auflage)
Alle Rechte, insbesondere das Übersetzungsrecht, vorbehalten
© der deutschsprachigen Ausgabe by Theravādanetz in der Deutschen Buddhistischen Union (DBU), München 2014

Covergestaltung: Traudel Reiß
Coverfoto: Gerald Pitscheider
Druck: Digitaldruck Leibi, Neu-Ulm



Der Ehrw. **Nyanatiloka Mahathera** (1878-1957) war der erste deutsche buddhistische Mönch der Theravada-Tradition. Bereits in seiner Jugend entwickelte er ein reges Interesse am Buddhismus und begab sich nach Asien, um in den buddhistischen Orden einzutreten. Im Jahre 1903 wurde er in Burma ordiniert. Den größten Teil seines Mönchslebens verbrachte er in Sri Lanka, wo er die Island Hermitage, ein Kloster für westliche Mönche, gründete.

Der Ehrw. Nyanatiloka war Autor zahlreicher buddhistischer Schriften und übersetzte erstmalig aus dem Pali-Kanon ins Deutsche. Er starb 1957 in Colombo und wurde durch ein Staatsbegräbnis geehrt.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort zur 1. Auflage VII
Vorwort zur 2. Auflage XI
Vorwort zur 3. Auflage XIV
Abkürzungen XV

DER WEG ZUR REINHEIT

Einleitung 1

SITTLICHKEIT

I. Sittlichkeit 9
II. Die Läuterungsübungen 65

SAMMLUNG

III. Entgegennahme des geistigen Übungsobjektes 101
IV. Das Erdkasina 141
V. Die übrigen 9 Kasinas 200
VI. Die 10 Ekelobjekte 209
VII. Die 6 Betrachtungen 230
1. über den Erleuchteten 231
2. über das Gesetz 250
3. über die Jüngergemeinde 256
4. über die Sittlichkeit 259
5. über die Freigebigkeit 261
6. über die Himmelswesen 263
VIII. Die 4 übrigen Betrachtungen
1. über den Tod 267
2. über den Körper 280
3. über Ein- und Ausatmung 307
4. über den Frieden 335
IX. Die 4 Göttlichen Verweilungszustände
1. Entfaltung der Güte 338
2. Entfaltung des Mitleids 358
3. Entfaltung der Mitfreude 360
4. Entfaltung des Gleichmuts 361

X. Die 4 Unkörperlichen Gebiete
1. Raumunendlichkeitsgebiet 372
2. Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet 378
3. Nichtsheitgebiet 380
4. Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet . 382
XI. Schlußkapitel über die Sammlung
1. Vorstellung von der Widerlichkeit der Nahrung . . . 390
2. Analyse der 4 Elemente 397
XII. Die magischen Kräfte 426
XIII. Die 4 übrigen Höheren Geisteskräfte
1. Himmlisches Ohr 466
2. Durchschauung der Herzen Anderer 468
3. Erinnerung an frühere Daseinsformen 470
4. Himmlisches Auge 475

WISSEN

XIV. Die Daseinsgruppen 493
1. Körperlichkeitsgruppe 502
2. Bewußtseinsgruppe 514
3. Gefühlsgruppe 528
4. Wahrnehmungsgruppe 530
5. Formationengruppe 531
XV. Die Grundlagen und Elemente 557
XVI. Die Fähigkeiten und Wahrheiten 569
XVII. Schlußkapitel vom Boden des Wissens (Bedingte Entstehung) . 602
XVIII. Reinheit der Erkenntnis 700
XIX. Reinheit der Zweifelentrinnung 714
XX. Reinheit des Erkenntnisblickes mit Hinsicht auf Pfad und Nichtpfad 724
XXI. Reinheit des Fortschreitenden Erkenntnisblickes 764
XXII. Reinheit des Erkenntnisblickes 804
XXIII. Segen der Wissensentfaltung 839
Epilog 856

ANHANG

A. Anmerkungen 861
B. Deutsches Sachregister 947
C. Ortsregister 957
D. Paliregister 959
E. Ergänzungen zum PTS. Dictionary 979
F. Tabelle: Bewußtseins- und Geistesformationen-Gruppe usw. . nach 981

Vorwort zur 1. Auflage

Der hier zum ersten Male in deutscher Übersetzung vorliegende Visuddhi-Magga, der „Weg zur Reinheit", bildet unter den uns in der Pālisprache erhaltenen Werken die bedeutendste und umfangreichste Darstellung des gesamten buddhistischen Lehrgebäudes.

Der Autor unseres Werkes ist der im 5. Jahrhundert n. Chr. lebende berühmte buddhistische Kommentator Buddhaghosa. Die einzigen aus seiner Zeit stammenden Berichte über sein Leben und Wirken sind in den Einleitungen zu seinen eigenen Werken enthalten. Weitere Mitteilungen macht der im 13. Jahrhundert lebende Dhammakitti in der von ihm verfaßten Fortsetzung zu der ceylonesischen „Großen Chronik", dem *Mahāvaṃsa*. Fernerhin verfaßte im 16. Jahrhundert ein burmesischer Mönch namens Mahāmaṅgala ein poetisches Werk *Buddhaghasuppatti*, „Die Geburt Buddhaghosa's", das jedoch einen durchaus legendären Charakter trägt und daher hier nicht in Betracht kommen kann.

Nach den Berichten des Mahāvaṃsa fiel Buddhaghosa's Geburt in die Regierungszeit des sinhalesischen Königs Mahānāma, der im Jahre 413 den Thron bestieg. Nach derselben Autorität wurde er zu Ghosa bei Buddhagayā geboren, und zwar als der Sohn eines Brahmanen namens Kesi.

Neben seinen in der Pālisprache abgefaßten Kommentaren zu den hauptsächlichsten Werken des Tipiṭaka, die alle auf verschiedenen früheren sinhalesischen Kommentaren fußen (vgl. Nyanatiloka, Aṅguttara-Nikāya, Vorwort) werden ihm nur zwei eigene, und zwar zu Beginn seiner Autorenlaufbahn verfaßte Werke zugeschrieben, nämlich der bereits vor seinem Aufenthalt in Ceylon abgefaßte *Ñāṇodaya*,[1] das „Aufgehen der Erkenntnis", und der in Ceylon verfaßte Visuddhi-Magga.

In den Schlußversen zu seinem Vinaya-Kommentar Sāmantapāsādikā gibt Buddhaghosa an, daß er unter dem Ordensälteren Buddhamitta drei der damals noch existierenden sinhalesischen Kommentare studiert habe, nämlich den „Großen Kommentar" *(Mahā-Aṭṭhakathā)*, den „Großes Floß" genannten Kommentar *(Mahā-Paccarī-Aṭṭhakathā)* und den *Kurundī*-Kommentar.

Nach den Berichten des Mahāvaṃsa wurde Buddhaghosa zum Buddhismus bekehrt von einem Mönche namens Revata, der ihm auch die Anregung gegeben haben soll, sich nach Anurādhapura zu begeben, um dort die buddhistischen Texte gründlich zu studieren. Wie im Mahāvaṃsa ferner berichtet wird,

---

[1] Dieses Werk ist uns im Pali nicht mehr erhalten. Im Chinesischen aber soll es ein Werk dieses Namens geben, das vielleicht damit identisch ist, aber älter zu sein scheint als jenes.

studierte er darauf im dortigen *Mahā-Vihāra*, dem „Großen Kloster", unter dem Ordensälteren Saṅghapāla die Texte und verfaßte dort als erstes den als sein bedeutendstes Werk geltenden Visuddhi-Magga, den „Weg zur Reinheit", der in systematischer Weise unter den drei Gesichtspunkten des Achtfachen Pfades, *sīla, samādhi, paññā*, d. i. Sittlichkeit, Geistessammlung, Einsicht, die gesamte buddhistische Erlösungslehre darstellt und in *vimutti*, der Erlösung, gipfelt.

Nun gibt es aber ein uns im Chinesischen erhaltenes Werk *Cie-to-tao-lun*, auf das bereits Bunyu Nanjo in seinem Tripiṭaka-Katalog und Takakusu im Journal der Pāli Text Society, 1896, p. 415 ff., hingewiesen haben, und das, genau so wie die chinesische Sāmantapāsādikā (Vinaya-Kommentar), eine Übersetzung aus dem Pali ist, wie schon aus der einleitenden Verehrungsformel (Verehrung Ihm, dem Erhabenen, Heiligen, Allerleuchteten!) geschlossen werden kann, und im Pāli *Vimutti-Magga*, der „Weg zur Erlösung", geheißen hat. Das Pali-Original scheint uns für immer verloren gegangen zu sein, wenn es nicht ganz zufällig eines Tages in irgend einem alten Kloster, etwa bei Dambulla oder in dem Alu-Vihāra bei Matale in Ceylon, wieder entdeckt wird. Nach einer Abhandlung Dr. Nagai's im Journal der Pāli Text Society, die mir der Autor in liebenswürdiger Weise im Manuskript überlassen hatte, soll dieses Werk von einem kambodischen Mönche *Saṅghapāla* (etwa dem Lehrer Buddhaghosa's?) von Ceylon nach China gebracht und dort im Jahre 505 ins Chinesische übersetzt worden sein. Der Autor des uns verloren gegangenen Pāliwerkes Vimutti-Magga ist der Ordensältere *Upatissa*, der im 1. Jahrhundert n. Chr. in Ceylon gelebt haben soll. Nach Nagai's Behauptung, und wie ich selber nun mit Hilfe meines japanischen Schülers Herrn Matsumoto festzustellen vermochte, ist der Visuddhi-Magga keineswegs Buddhaghosa's ureigenes Werk, sondern erweist sich teilweise als eine Um- und Überarbeitung, bezw. Erweiterung, von Upatissa's Vimutti-Magga, wie denn auch alle anderen Werke Buddhaghosa's nur in Überarbeitungen früherer sinhalesischer Werke bestehen. An einer von mir in Dhammapāla's [1] Kommentar zum Visuddhi-Magga entdeckten Stelle wird tatsächlich dieses Werk und Upatissa als dessen Autor mit Namen angeführt und hinsichtlich der zu erklärenden Stelle des Visuddhi-Magga gesagt, daß Buddhaghosa an jener Stelle auf das Werk Vimutti-Magga von Upatissa anspiele. Die in Frage kommende Stelle lautet: „*‚ekacce' ti Upatissattheraṁ sandhāy'āha. Tena hi Vimutti-Magge tathā vuttaṁ.*" Auf deutsch: „‚Einige' wird hier gesagt mit Beziehung auf den Ordensälteren Upatissa. Denn so wurde von ihm im Vimutti-Magga erklärt." Die hier von Buddhaghosa (p. 102[4]—103[8]) zitierte Stelle aus dem Vimutti-Magga deckt sich wörtlich mit der chinesischen Übertragung, welch letztere zu finden ist im Taisho Tripiṭaka (Tokyo 1925), Bd. 32, p. 410, obere Spalte.

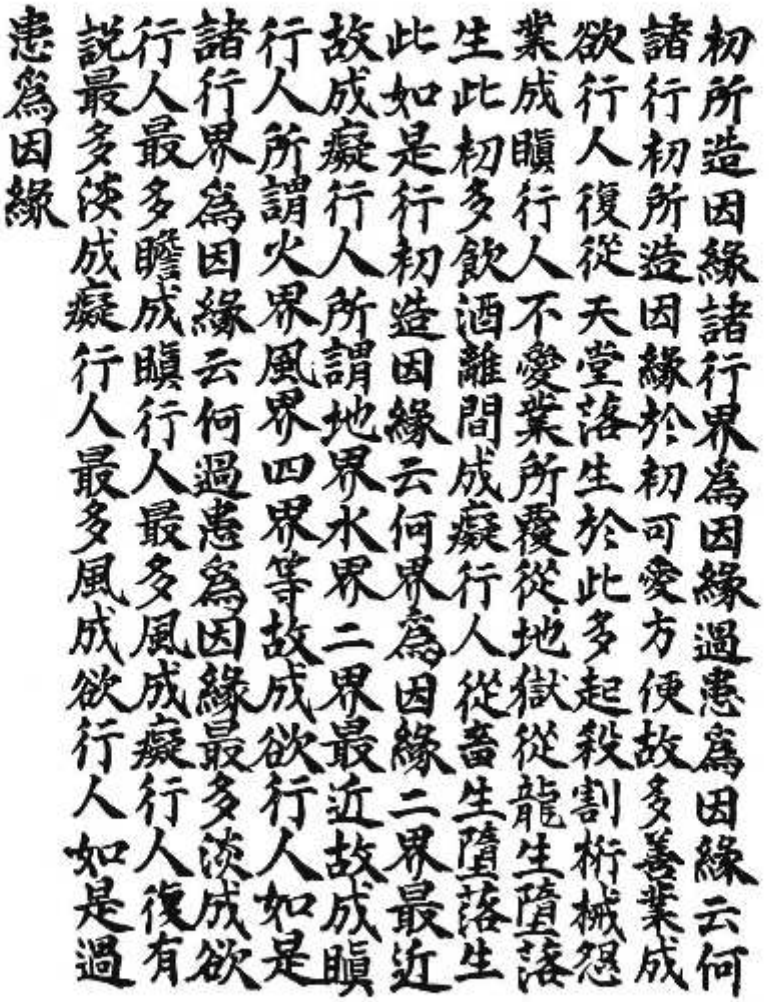
Der aus dem Vimutti-Magga zitierte Pālitext lautet:

(Tisso cariyā pubbâcinṇa-nidānā dhātu-dosa-nidānā cā ti ekacce vadanti.) Pubbe (kira) iṭṭha-ppayoga-subha-kamma-bahulo rāga-carito hoti; saggā vā cavitvā idh'ûpapanno. Pubbe chedana-vadha-bandhana-vera-kamma-bahulo dosa-carito hoti; niraya-nāga-yonihi vā cavitvā idh' ûpapanno. Pubbe majja-pāna-bahulo suta-paripucchā-vihīno ca moha-carito hoti, tiracchāna-yoniyā

[1] Vielleicht identisch mit dem jüngeren Zeitgenossen Buddhaghosa's und Verfasser mehrerer Kommentare zum Khuddaka-Nikāya usw. Vgl. Geiger, Pāli Lit. und Sprache, Straßburg 1916, p. 23.

vā cavitvā idh' ûpapanno. (Evaṁ pubbâcinṇa-nidānâ ti vadanti.) Dvinnam pana dhātūnaṁ ussannattā puggalo moha-carito hoti: paṭhavī-dhātuyā ca āpo-dhātuyā ca. Itarāsaṁ dvinnam ussannattā dosa-carito. Sabbāsaṁ samattā pana rāga-carito ti. Dosesu ca semhâdhiko rāga-carito hoti, vātâdhiko moha-carito; semhâdhiko vā moha-carito, vātâdhiko vā rāga-carito'ti. (Evaṁ dhātu-dosa-nidānâ ti vadanti.)

Die chinesische Übersetzung lautet:



Auch die Anspielung *keci pana ... icchanti* (p. 101$_6$ ff.) bezieht sich, wie ich festgestellt habe, auf den Vimutti-Magga, und zwar auf die Stelle, wo die vierzehn verschiedenen Naturen erklärt werden (Taisho Tripiṭaka, Bd. 32, p. 409, mittlere Spalte). Zum mindesten auffällig bleibt es, warum Buddhaghosa an beiden Stellen den Namen des Werkes oder Autors mit keinem Worte erwähnt. Wollte er etwa verheimlichen, daß sein Werk nur eine Überarbeitung eines anderen Werkes darstellt? In diesem Falle dürfte das Werk damals wohl kaum allgemein bekannt gewesen sein.

Da Buddhaghosa in den in der Einleitung enthaltenen Versen (p. 3) erklärt, daß er bei Abfassung des Visuddhi-Magga sich auf die Darlegungen der Insassen des „Großen Klosters" stütze, so scheint es beinahe, als ob sein Lehrer Saṅghapāla und der gleichnamige Übersetzer des Vimutti-Magga ins Chinesische identisch seien.

Obzwar also, wie gesagt, beide Werke sich in allen Hauptpunkten decken, so ist doch der dem Vimutta-Magga zugrunde gelegte Vers ein anderer als der dem Visuddhi-Magga vorausgeschickte. Den Vers des ins Chinesische übertragenen Vimutti-Magga habe ich sofort erkannt als die wörtliche Übersetzung des Verses zu Aṅguttara-Nikāya, IV, No. 1:

Sīlaṁ samādhi paññā ca
Vimutti ca anuttarā:
Anubuddhā ime dhammā
Gotamena yasassinā.

„Island Hermitage" Dodanduwa, Ceylon
18. August 1927

Nyanatiloka

Vorwort zur 2. Auflage

Nach beinahe 14 Jahren ununterbrochener Arbeit ist nunmehr die bald nach meiner Rückkehr aus Japan im Mai 1926 begonnene und inzwischen teilweise veröffentlichte (1931: I—IV; 1935: V—VII) Übersetzung des Visuddhi-Magga endlich am 15. Januar 1940 zum Abschluß gelangt, und zwar wiederum in der Kriegsgefangenschaft, genau wie auch mein fünfbändiger Anguttara-Nikāya im Jahre 1917 während des letzten Weltkrieges in meiner Gefangenschaft im Polizeigefängnis zu Hankow im Innern Chinas seinen Abschluß erlebt hat.

Die außerordentliche Wichtigkeit und Bedeutung dieser die gesamten Lehren des Vinaya-, Sutta- und Abhidhamma-Piṭaka in sich einschließenden und erklärenden, umfangreichsten und tiefgründigsten systematischen Darstellung des buddhistischen Lehrgebäudes ist schon früh von den östlichen wie westlichen Gelehrten erkannt oder geahnt worden. Man vergleiche zum Beispiel die interessante Besprechung von C. H. de Silva in der Zeitschrift „The Buddhist", 1891, und bedenke das in derselben Nummer der Zeitschrift gemachte großmütige Anerbieten des Colonel Olcott für denjenigen, der sich bereit erklärt, die Übersetzung dieses Werkes zu unternehmen. Der Visuddhi-Magga ist also, wie bereits hier angedeutet, als ein systematisch geordneter Gesamtkommentar des ganzen Tipiṭaka zu betrachten, und er wird auch stets als Aṭṭhakathā, d. i. Kommentar, bezeichnet. Hier finden sich die bedeutendsten Stellen aus fast allen Büchern des Pali-Kanons, und zwar teils als Belege, teils als Ausgangspunkte der Darlegungen.

Was den Aufbau des Werkes anbetrifft, so zerfällt der Visuddhi-Magga oder „Weg zur Reinheit" — d. i. der Weg zur Erlösung von allen Leidenschaften und den dadurch bedingten Leiden — in 3 Hauptteile: Sittlichkeit, Geistesschulung und Wissen, deren Verwirklichung sich durch die sog. 7 Arten der Reinheiten vollzieht; und eben diese bilden für das ganze Werk das Gerüst. Die beiden einzigen Stellen im Sutta-Piṭaka, wo diese 7 Reinheiten aufgezählt werden, sind die Sutten D. 33 und M. 24. In letzterer Sutte wird außerdem noch der Zweck dieser 7 Reinheiten durch das Gleichnis vom Wagengespann erläutert. Der eigentliche und letzte Zweck des Heiligen Lebenwandels, heißt es da, besteht nicht etwa in Reinheit der Sittlichkeit, des Geistes oder des Erkennens usw., sondern in restloser Erlösung und Erlöschung. Wie man da das erste Gefährt besteigt und bis zum zweiten fährt, dann umsteigt und mit dem zweiten Gefährt bis zum dritten fährt usw.: so auch hat die Reinheit der Sittlichkeit die Reinheit des Geistes zum Ziele, diese die Reinheit des Erkennens, diese die Reinheit der Zweifelentrinnung, diese die Reinheit des Erkenntnisblickes mit Hinsicht auf Pfad und Nichtpfad, diese die Reinheit des Erkenntnisblickes mit Hinsicht auf Pfad und Nichtpfad, diese die Reinheit des Fortschreitenden Erkenntnisblickes, diese die Reinheit des Erkenntnisblickes, diese aber die hanglose Erlösung.

Was nun meine Übersetzung anbelangt, so vermag, wer keine Kenntnis des Pali besitzt, sich keinen Begriff davon zu machen, mit welchen geradezu unerhörten Schwierigkeiten ich oft beim Übersetzen dieses von philologischen wie philosophischen Subtilitäten strotzenden Werkes zu kämpfen hatte. Immerhin hätte ich meine Übersetzung einige Jahre früher fertig stellen können,

hätten die Schwierigkeiten, in diesen außerordentlich ungünstigen Zeiten einen geeigneten Verleger zu finden, sowie das für derartige Werke mangelnde Interesse und Verständnis des heutigen Abendländers mit seinem nach Außen hin gerichteten materialistischen Denken mich nicht des öfteren jeder Hoffnung beraubt. Daß ich die Übersetzung dennoch nun beendet habe und sogar, mit Hilfe meines Schülers, des Bhikkhu Nyanamalita, eine Notausgabe von 100 Exemplaren auf Wachsplatten herstellen konnte, ist nicht zum wenigsten dem Krieg und meiner dadurch bedingten Internierung zu verdanken, ein Beispiel, wie manchmal das Böse das Gute gebiert, oder in der exakten Sprache des Paṭṭhāna ausgedrückt: — *akusala-dhammo kusalassa dhammassa upanissaya-paccayena paccayo*, d. i. „Das Unheilsame mag für das Heilsame eine Bedingung sein im Sinne eines Anlasses."

Erwähnen möchte ich hier, daß der von mir in der Vorrede zur 1. Auflage des 1. Bandes (Benares-Verlag, München, 1931) erwähnte chinesische Vimutti-Magga des Upatissa, auf dem Buddhaghosa seinen Visuddhi-Magga aufgebaut hat, in der Zwischenzeit von dem japanischen Priester Rev. Ehara in englischer Übersetzung als Manuskript veröffentlicht worden ist. Der Übersetzer war so liebenswürdig, mich mit einem Exemplar zu beehren, wofür ich ihm an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank aussprechen möchte. Beim Vergleichen beider Werke ist es nun jedermann möglich, die in meinem Vorwort zur 1. Auflage hervorgehobene Tatsache selber festzustellen, daß nämlich in Wirklichkeit der Visuddhi-Magga „keineswegs Buddhaghosa's ureigenes Werk" ist, sondern „eine Um- und Überarbeitung und — z. T. allerdings sehr geniale — Erweiterung von Upatissa's Vimutta-Magga" darstellt und sich an vielen Stellen wörtlich damit deckt.

Die von mir gemachte wichtige Entdeckung der Stelle im Kommentar zu Visuddhi-Magga (Burm. Ausg. p. 113), wo tatsächlich mit Namen sowohl auf den Vimutti-Magga als auch Upatissa als dessen Autor hingewiesen wird, wird in der gründlichen Studie ‚Vimutti-Magga und Visuddhi-Magga', A comparative study by Prof. Bapat, Poona 1937, in gebührender Weise anerkannt, wohingegen Dr. Gokhale in seiner Dissertation über den chinesischen Pratītya-samutpāda-śāstra des Ullanga, Bonn 1930, p. 10, Anm. 2, den Tatsachen widersprechend berichtet, daß Dr. Matsumoto, mein ehemaliger Schüler, der Entdecker sei — allerdings mit dem Zusatze, daß ich auch einen gewissen Anteil an der Entdeckung habe!

Ich habe hier noch anzuführen, daß nun schon seit einer Reihe von Jahren die englische Übersetzung des Werkes durch den Burmesen Prof. Maung Tin fertig gedruckt vorliegt, daß ich aber beim Durchlesen der mir zugänglich gewesenen Teile an vielen Stellen geradezu die unglaublichsten Fehler und Mißverständnisses entdeckt habe, auf die in den Anmerkungen zu meiner Übersetzung hingewiesen ist, und daß infolge der Spärlichkeit der den Text erläuternden sachlichen Anmerkungen und Hinweise es dem Leser beim besten Willen unmöglich ist, eine ganze Reihe der wichtigsten Texte überhaupt zu verstehen. Leider waren mir von der Tin'schen Übersetzung einige Teile vorläufig nicht zugänglich, die ich aber möglicherweise noch Gelegenheit haben werde im Nachtrage einer kritischen Besprechung zu unterziehen.

Wenn man in dem Werke nun bisweilen auch auf solche Stellen stößt, die nicht den ursprünglichen und echten Geist der Lehre atmen, wie etwa in das Werk aufgenommene volkstümliche Traditionen, Erbauungsetymologien u. dgl.,

und daher neben den tiefsinnigsten Gedanken gelegentlich auch Minderwertiges oder Unwesentliches anzutreffen ist, oder klare Erkenntnislehren bisweilen von theoretischen Spekulationen gefolgt werden, so tritt doch der vorgezeichnete Erlösungsweg überall klar und deutlich zutage; und wie ein leuchtender roter Faden zieht sich durch das Ganze die den Kernpunkt dieses Erlösungsweges bildende Lehre von der Nichtigkeit, Leerheit und Unpersönlichkeit alles Daseins und Geschehens sowie der Bedingtheit aller Daseinsphänomene, beleuchtet durch oft geradezu klassische Erklärungen und Gleichnisse.

Bei Herstellung dieser ersten Gesamtübersetzung war ich bemüht, das Ganze durchaus einheitlich zu gestalten. Ich hatte daher die bereits veröffentlichten 7 Teile des Werkes einer gründlichen Überarbeitung zu unterwerfen und überall einheitliche Bezeichnungen für die technischen Begriffe einzuführen, häufig auch Fußnoten zu streichen, wenn die zu erklärenden Gegenstände bereits an anderer Stelle des Werkes ausführlich behandelt sind.

Zur ferneren Aufgabe habe ich mir gestellt, dem Leser die Lektüre der oft recht schwierigen Gedankengänge zu erleichtern und habe dies in mancherlei Weise zu erreichen versucht. So habe ich z. B. hinter wichtigen Lehrbegriffen zwecks prägnanter Definitionen häufig auf mein Buddhistisches Wörterbuch oder auf andere Stellen des Werkes verwiesen, oder auch auf die am Ende befindliche Tabelle. Des Weiteren habe ich eine Reihe längerer aufklärender Artikel als Anmerkungen beigefügt, wie über das Wesen des Achtfachen Heilspfades, der 4 Edlen Wahrheiten, der 5 Daseinsgruppen usw., desgl. einige tabellarische Übersichten. Dann habe ich das hinter unvollständig gegebenen Zitaten oder Begriffsaufzählungen sich findende ‚usw.' meistens ausgelassen und das Zitat vollständig wiedergegeben. Auch habe ich der größeren Klarheit halber bisweilen für ein Demonstrativpronomen das dadurch angedeutete Wort eingesetzt. Außerdem habe ich der besseren Übersicht wegen vielfach den Text richtig gruppiert und mit Überschriften versehen. Hinter den technischen Begriffen hielt ich es wiederholt für nötig, das entsprechende Paliwort in Klammern beizufügen.

Im Anhange des Werkes biete ich sorgfältig gearbeitete Register in deutsch und Pali und außerdem als Ergänzung zum PTS. Pali Dictionary eine, wenn auch nicht vollständige Liste von Worten aus dem Visuddhi-Magga, die z. T. im Pali Dictionary überhaupt fehlen, z. T. nicht in solcher Bedeutung oder Form zu finden sind.

Hier möchte ich noch meinem Schüler, dem Bhikkhu Nyanamalita, meine große Anerkennung aussprechen für den unermüdlichen Eifer, mit dem er mir beim Korrigieren und Gruppieren des Manuskriptes und beim Herstellen des Paliregisters geholfen hat. Ihm gebührt auch das Hauptverdienst bei Anfertigung der eben erwähnten Ergänzung zum Pali Wörterbuch.

Als Textvorlagen zu meiner Übersetzung dienten mir:

1. Die Ausgabe der Pali Text Society, London, 1920, 21.
2. Die sinhalesische Pali-Ausgabe des Simon Hewavitarne Bequest, Colombo, 1920 (am zuverlässigsten!).
3. Die sinhalesische Ausgabe von Saddhatissa.
4. Die sinhalesische Ausgabe von Dharmaratna, 1890.

5. Die burmesische Ausgabe von Saya U. Pye, Pyi Gyi Mundyne Piṭaka Press, Rangoon.
6. Der in Parākramabāhu's sinhalesischer Paraphrase eingestreute Palitext.

Von Kommentaren und Übersetzungen standen mir folgende zu Gebote:

1. Dhammapāla's Kommentar in siamesischer, burmesischer (U. Pye) und teilweise sinhalesischer Ausgabe.
2. Parakramabāhu's sinhalesische Paraphrase zu I—XIII, 1890.
3. Dharmaratna's sinhalesische Erläuterung (I—XIII).
4. Buultjens' Teilübersetzung (bis p. 95 [19] der PTS. Ausg.) in The Buddhist, Colombo.
5. Maung Tin, The Path of Purity, London 1923 usw. (einige Teile fehlten mir).
6. Die wenigen verstreuten Texte in Warren, Buddhism in Translations, Cambridge, Mass. 1909.

„Internment Camp" Diyatalawa, Ceylon, 1941

Nyanatiloka

Vorwort zur 3. Auflage

Die vorliegende dritte Auflage dieses wichtigen Handbuches buddhistischer Meditation und Philosophie enthält eine beträchtliche Anzahl von zum Teil wichtigen Verbesserungen. Diese wurden teilweise dem Handexemplar des im Jahre 1957 verstorbenen Übersetzers entnommen, teils stammen sie vom unterzeichneten Herausgeber.

In den letzten Jahren ist das Interesse an diesem Werke besonders im englischen Sprachgebiet beträchtlich angewachsen — genährt vor allem durch die sich verbreitende Hellblick-Meditation (*vipassana*). Der Herausgeber hegt die Hoffnung, daß die vorliegende Neuausgabe dem Verständnis der buddhistischen Lehre und der Förderung buddhistischer Meditation auch im deutschen Sprachgebiet dienen möge. Es mag hier erwähnt werden, daß der bedeutende buddhistische Gelehrte Edward Conze den „Visuddhi-Magga" als eines der großen klassischen Werke der religiösen Weltliteratur bezeichnet hat.

Dem Verlag Christiani gebührt aufrichtiger Dank für die Bereitwilligkeit, die Neuausgabe eines so umfangreichen Werkes zu unternehmen, sowie für die der Drucklegung gewidmete große Sorgfalt.

Kandy, Sri Lanka
Mai 1975

Nyanaponika

Abkürzungen

A: Anguttara-Nikāya, Nyanatiloka's deutsche Übersetzung, 1922.
Abhidh.: Abhidhamma.
Abhidhānapp.: Abhidhānappadīpikā, Ceylon-Ausg. von Subhuti.

Bapat: Bapat, Vimuttimagga and Visuddhimagga, A comparative study, 1937.
B. Dict.: Buddhist. Wörterbuch, Nyanatiloka.
Bm:: Burma-Ausg. des Visuddhimagga (Palitext), P. G. Mundyne Preß.
Böhtl.: Böhtlingk, Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung.

Carter: Charles Carter's Sinhalese-English Dictionary, 1924.
Clough: Clough's Sinhalese-English Dictionary.

D: Dīgha-Nikāya (Palitext) PTS.
Dharm.: Dharmaratna's sinh. Teilübersetzung des Visuddhimagga; s. Parākr.
Dhp.: Dhammapada (Palitext) PTS.
Dhs.: Dhammasaṅgaṇī (Palitext) PTS.

Guide: Guide through the Abhidhamma-Piṭaka von Nyanatiloka, 1938.

Hdb.: Handbuch der Buddhistischen Lehrbegriffe von Nyanatiloka (= B.Dict.).
Hew.: Hewawitarne Bequest, Ceylon-Ausg. d. Visuddhimagga (Palitext), 1920.

Kath.: Kathāvatthu (Palitext) PTS.
Khud.: Khuddakapāṭha (Palitext) PTS.
Kom.: Kommentar.

M.: Majjhima-Nikāya (Palitext) PTS.
Mil.: Milindapañha, in deutscher Übersetzung von Nyanatiloka, 1919, 24.
MNid.: Mahāniddesa (Palitext) PTS.

Pacc.: Kommentar zum Paccaya-vibhanga-vāra des Paṭṭhāna.
Pañh.: Pañhavāra des Kusalattika des Paṭṭhāna (anuloma).
Parākr.: König Parākramabāhu's sinh. Teilübersetzung des Visuddhimagga; herausgg. von Dharmaratna 1890.
Pariv.: Parivāra-pāṭha (Palitext) PTS.
PTS.: Pali Text Society, London.
Pts.: Paṭisambhidā-Magga (Palitext) PTS.
Pug.: Puggala-Paññatti in Nyanatiloka's deutscher Übersetzung, 1910.

S.: Saṁyutta-Nikāya (Palitext) PTS.
Saddh.: Saddhātissa's Ceylon Ausgabe des Visuddhimagga (Palitext).
sinh.: sinhalesisch.
skr.: sanskrit.
Snp.: Suttanipāta (Palitext) PTS.
Suriya: Suriya's Saddhattha-Ratanāvali, Maha-Pali-Abhidhāna. (Pali in burm. Schrift).

Therag.: Theragāthā (Palitext) PTS.
Tin: Maung Tin's Path of Purity; engl. Übersetzung des Visuddhimagga.

Ehre dem Erhabenen, Heiligen, Allerleuchteten!

Einleitung

Es wird gesagt (S. I. 23)[1]: 1

„Der weise Mann, der, sittlich fest,
Den Geist entfaltet und das Wissen,
Der eifrige, besonn'ne Mönch:
Er mag dies Dickicht wohl entwirr'n."

Warum aber wird dies gesagt?

Einstmals, so heißt es, als der Erhabene zu Sāvatthī weilte, trat zur Nachtzeit ein gewisser Göttersohn zu ihm, und, um seine eigenen Zweifel loszuwerden, stellte er ihm diese Frage:

„Im Innern Dickicht, außen Dickicht,
Verstrickt im Dickicht ist die Welt;
D'rum frage ich dich, Gotama:
Wer mag dies Dickicht wohl entwirr'n?"

Der Sinn dieser Worte ist kurz folgender: *„Dickicht"* ist eine Bezeichnung des netzartigen Begehrens *(taṇhā)*. Darin nämlich, daß dieses Begehren, immer und immer wieder, unten wie oben, bei den sichtbaren und anderen Objekten, aufsteigt, darin gleicht es eben dem als das Netzwerk der Zweige von Bambusbüschen u. dgl. geltenden Dickicht. — *„Im Innern Dickicht, außen Dickicht"* aber wird gesagt, weil eben jenes Begehren sowohl hinsichtlich des eigenen als auch des fremden Besitzes, des eigenen und fremden Daseins, wie der eigenen und äußeren Grundlagen[2] aufsteigt. In das in solcher Weise anwachsende Dickicht ist nun die Welt verstrickt. Gleichwie der Bambus oder andere Sträucher im Bambusdickicht usw. verstrickt sind, so ist die ganze, uns als die verschiedenen Wesensklassen (vgl. A. IX. 24) bekannte Welt in diesem Begehrensdickicht verstrickt, verwoben, verflochten: das ist der Sinn. — *„D'rum* 2
frage ich dich, Gotama" bedeutet: ‚Da die Welt auf diese Weise verstrickt ist, darum frage ich dich, Gotama' — den Erhabenen mit dem Familien-

namen anredend. — *„Wer mag dies Dickicht wohl entwirr'n?"* bedeutet: er fragt, wer dieses die drei Daseinsgebiete[3] verstrickende Dickicht entwirren könne, wer imstande sei, es zu lichten.

Und der Erhabene, der sich in unumschränktem Wissen hinsichtlich aller Dinge bewegt, der Höchste unter den Himmelswesen, Sakka- und Brahmagöttern, von vierfachem Selbstvertrauen (s. A. IV. 8) erfüllt, im Besitze der 10 Kräfte (A. X. 21. 22; M. 12), von unumschränktem Wissen und allerkennend, er hat dem Göttersohn auf seine Frage hin mit dieser Strophe als Erklärung geantwortet:

„Der weise Mann, der, sittlich fest,
Den Geist entfaltet und das Wissen,
Der eifrige, besonn'ne Mönch:
Er mag dies Dickicht wohl entwirr'n."

Von dieser Strophe, die der Weise
Gelehrt hat, will den wahren Sinn
In allen Teilen ich erklär'n,
Beginnend mit der Sittlichkeit.

Den Mönchen, die, trotz ihrer Weihe,
Der selt'nen, in des Siegers Ordnung
Den sichern, g'raden Weg zur Reinheit,
Der alle Tugenden umfaßt,

Nicht in Wirklichkeit erkennen
Und, obzwar nach Reinheit strebend,
Doch trotz alles ihres Eifers
Diese Reinheit noch nicht fanden:

Zu ihrer Freude will ich weisen
Den *„Reinheitsweg"*, — in dem enthalten
Die lautersten Bestimmungen —
Gestützt auf die Erklärungsweise

Der Insassen des Großen Klosters.[4]
D'rum all', die ihr nach Reinheit strebt,
Ihr Guten, höret wohl auf mich
Und das, was ich euch lehren will!

Hier nun hat man unter *„Reinheit" (visuddhi)* das von allen Flecken geklärte, völlig lautere Nirwahn zu verstehen. Und der *„Reinheitsweg" (visuddhi-magga)* ist der zu dieser Reinheit führende Weg. *„Weg"* bezeichnet das Mittel zu ihrer Erlangung. Diesen Weg zur Reinheit werde ich erklären: das ist der Sinn.

Dieser Weg zur Reinheit nun wird an manchen Stellen durch Hellblick *(vipassanā)* erklärt, z. B.:

„Vergänglich sind die Dinge all:
Wenn das mit Weisheit man erschaut,
So wird man all des Leidens satt.
Und das als Weg zur Reinheit gilt."
(Dhp. 277—79.)

An manchen Stellen durch Vertiefung *(jhāna)* und Wissen *(paññā)*, z. B.:

„In wem Vertiefung ist und Wissen,
Der wahrlich ist dem Nirwahn nah."
(Dhp. 372.)

An manchen Stellen durch die Tat *(kamma)* usw., z. B.:

„Durch Tat, Rechtschaffenheit und Wissen,
Durch edles Leben, Sittlichkeit:
Nur dadurch werden Menschen rein,
Und nicht durch Reichtum, nicht durch Stand."
(M. 142; S. I. 48.)

An manchen Stellen durch Sittlichkeit usw., z. B.:

„Wer stets in Sittlichkeit vollkommen
Und weise, wohl gesammelt ist,
Voll Willenskraft und selbstentschlossen,
Der kreuzt den Strom, der schwer zu kreuzen."
(S. II. 15.)

An manchen Stellen durch die Grundlagen der Achtsamkeit *(sati-paṭṭhāna)*, z. B.:

„Dieser Weg, ihr Mönche, ist der einzige Weg zur Reinheit der Wesen ... zur Verwirklichung des Nirwahns, nämlich die 4 Pfeiler der Achtsamkeit."
(D. 22; M. 10.)

Dasselbe gilt auch für die 4 Rechten Anstrengungen, die 4 Machtfährten, die 5 geistigen Fähigkeiten und Kräfte, die 7 Glieder der Erleuchtung, den achtfachen Pfad.

In der obigen Antwort (des Erhabenen) aber wird der Weg zur Reinheit durch Sittlichkeit *(sīla)*, Sammlung *(samādhi)* und Wissen *(paññā)* erklärt. Die Auslegung der Stelle ist kurz folgende:

„Sittlich fest" bedeutet: in Sittlichkeit feststehend. Und nur wer die Sittlichkeit ganz erfüllt, gilt hier als feststehend in der Sittlichkeit. Der Sinn ist also hier der, daß man durch Erfüllung der Sittlichkeit in Sittlichkeit fest stehe. — *„Mann"* steht für Lebewesen. — *„Weise"* bedeutet: weise infolge des angeborenen Verstandes eines mit 3 edlen Triebfedern Geborenen [5]. — *„Der den Geist (citta) entfaltet und das Wissen (paññā)"* bedeutet: der die Sammlung *(samādhi)* und den Hellblick *(vipassanā)*

entfaltet. Sammlung nämlich ist hier durch das Leitwort Geist angedeutet, und Hellblick durch die Bezeichnung Wissen. — *„Eifrig"* *(ātāpin,* eig. feurig) bedeutet: voll Willenskraft; denn die Willenskraft wird als Eifer (eig. Feuer) bezeichnet, weil sie die befleckenden Leidenschaften *(kilesa)* völlig ausbrennt. Und wer diesen Eifer besitzt, ist eifrig. — In *„besonnen"* *(nipaka)* wird Wissen mit Besonnenheit bezeichnet, und wer damit erfüllt ist, gilt als besonnen. Durch dieses Wort wird das „erhaltende Wissen" angedeutet. In obiger Antwort ist nämlich „Wissen" dreimal enthalten. Das erste darunter ist angeborener Verstand *(jāti-paññā),* das zweite ist das Hellblick-Wissen *(vipassanā-paññā),* und das dritte das erhaltende Wissen *(parihāriyā-paññā),* das alle Angelegenheiten leitet. — *„Bhikkhu"* (Mönch) ist, wer im Daseinskreislauf *(saṁsāra;* s. B.Wtb.) ‚Gefahr erblickt' *(bhayam ikkhati).*[6] — *„Er mag dies*
4 *Dickicht wohl entwirr'n"* bedeutet: gleichwie ein Mann, der fest auf dem Boden steht, mit seinem gut geschliffenen Schwertmesser ausholend ein großes Bambusdickicht lichten mag: so auch — ausgerüstet mit 6 Dingen, nämlich dieser Sittlichkeit und dieser durch das Leitwort „Geist" angedeuteten Sammlung, sowie diesem dreifachen Wissen und diesem Eifer — mag der Mönch, feststehend auf dem Boden der Sittlichkeit *(sīla)* und mit seinem durch Willenkraft ausgestreckten Arme des Erhaltenden Wissens *(parihāriyā-paññā)* das auf dem Steine der Sammlung *(samādhi)* wohl geschliffene Schwert des Hellblick-Wissens *(vipassanā-paññā)*[7] schwingend, jenes in seinen eigenen Bereich eingedrungene[8] ganze Begehrensdickicht völlig entwirren, zertrennen, zerteilen. Im Momente des Pfadeintrittes *(magga-khaṇa)* nun lichtet er jenes Dickicht, und im Momente der Fruchterreichung *(phala-khaṇa;* B.Wtb.: *ariya-puggala)* hat er das Dickicht gelichtet und ist unter Himmelswesen und Menschen der höchsten Gaben würdig. Darum sagt der Erhabene:

„Der weise Mann, der, sittlich fest,
Den Geist entfaltet und das Wissen,
Der eifrige, besonn'ne Mönch:
Er mag dies Dickicht wohl entwirr'n."

Hier nun hat der Mönch in jenem Wissen (nämlich dem angeborenen Verstand), aufgrund dessen er weise genannt wird, keine weitere Anstrengung zu machen, denn kraft seines früheren (vorgeburtlichen) Wirkens ist jenes Wissen in ihm bereits zustande gekommen. *„Eifrig"* und *„besonnen"* besagt, daß — in der Willenskraft ausharrend, im Wissen klarbleibend und in Sittlichkeit feststehend — er die durch die Bezeichnungen Geist und Wissen angedeutete Sammlung und den Hellblick zu entfalten habe.

Somit zeigt der Erhabene hier den Weg zur Reinheit unter den Gesichtspunkten: Sittlichkeit *(sīla)*, Sammlung *(samādhi)* und Wissen *(paññā)*. Insofern wird also von ihm gewiesen: die dreifache Schulung, die dreifach segensreiche Lehre, die Grundlage des dreifachen Wissens, der 6 höheren Geisteskräfte und der Analytischen Wissen, die Vermeidung der beiden Extreme und Befolgung des mittleren Pfades, das Mittel zur Überkommung der Abgründe, der Sinnenwelt und alles Daseins, die dreifache Überwindung der befleckenden Leidenschaften, die Unterdrückung des Ausschreitens usw., die Läuterung von der dreifachen Befleckung, die Grundlage des Stromeintrittes usw. Und wieso?

Durch Sittlichkeit *(sīla)* ist die Schulung in hoher Sittlichkeit *(adhi · sīla-sikkhā)* angedeutet, durch Sammlung *(samādhi)* die Schulung in hoher Geistigkeit *(adhi · citta-sikkhā)*, durch Wissen *(paññā)* die Schulung in hohem Wissen *(adhi-paññā-sikkhā) (vgl. A. III. 81f)*.

Durch Sittlichkeit *(sīla)* ist der segensreiche Ausgangspunkt der Lehre *(sāsana)* angedeutet; denn daß Sittlichkeit der Ausgangspunkt der Lehre ist, geht hervor aus den Worten (S. XLVII. 3. 15): „Was nun ist der Ausgangspunkt der verdienstvollen *(kusala;* s. B.Wtb.)[9] Zustände? Es ist die völlig geläuterte Sittlichkeit"; ferner aus den Worten *(Dhp. 183)*: „Das Abstehen von allem Bösen, die Erweckung des Heilsamen, die Läuterung des eigenen Geistes: das ist die Lehre der Erleuchteten". Und die Sittlichkeit ist segensreich, insofern sie Reuelosigkeit und andere Vorzüge verschafft. — Durch Sammlung *(samādhi)* ist die segensreiche Mitte der Lehre angedeutet; denn nach den Worten: „Die Erweckung des Heilsamen" usw. bildet die Sammlung den mittleren Teil der Lehre. Und die Sammlung ist segensreich, insofern sie die magischen Fähigkeiten und ähnliche Vorzüge verschafft. — Durch Wissen *(paññā)* ist das segensreiche Ende der Lehre angedeutet; denn daß Wissen den Schluß der Lehre bildet, geht hervor aus den Worten: „Die Läuterung des eigenen Geistes: Dies ist die Lehre der Erleuchteten"; ferner aus der Überlegenheit des Wissens. Und das Wissen ist segensreich, insofern es Unerschütterlichkeit[10] hinsichtlich der erwünschten und unerwünschten Dinge verschafft, denn es heißt:

„Gleichwie ein Fels aus einem Stück
Vom Winde nicht erschüttert wird,
So können weder Lob noch Tadel
Erschüttern je den weisen Mann." (Dhp. 81.)

Durch Sittlichkeit ist ebenfalls angedeutet die Grundlage[11] des ‚dreifachen Wissens', denn aufgrund der Vollendung in der Sittlichkeit erlangt man die 3 Wissen *(te-vijjā)*, nichts darüber hinaus. Durch Sammlung ist angedeutet die Grundlage der sechs ‚Höheren Geisteskräfte' *(abhiññā)*,[12] denn aufgrund der Vollendung in der Sammlung erlangt

man die 6 Höheren Geisteskräfte, nichts darüber hinaus. Durch Wissen ist die Grundlage der verschiedenen ‚Analytischen Wissen' *(paṭisambhidā)* angedeutet, denn aufgrund der Vollendung im Wissen erlangt man die 4 Analytischen Wissen, auf keine andere Weise.

Durch Sittlichkeit ist ferner angedeutet die Vermeidung des in Hingebung an den Sinnengenuß *(kāma-sukha)* bestehenden Extrems, durch Sammlung die Vermeidung des in Hingebung an Selbstkasteiung *(atta-kilamatha)* bestehenden Extrems, und durch Wissen die Befolgung des Mittleren Pfades *(majjhimā paṭipatti;* s. B.Wtb.: *majjhimā paṭipadā).*

Ebenso ist durch Sittlichkeit das Mittel zur Überkommung der Abgründe *(apāya)*[13] angedeutet, durch Sammlung das Mittel zur Überkommung der Sinnenwelt *(kāma-dhātu)*, durch Wissen das Mittel zur Überkommung alles Daseins *(bhava).*

Durch Sittlichkeit ist ferner angedeutet die Überwindung der befleckenden Leidenschaften *(kilesa)*, u. zw. im Sinne der ‚Überwindung durchs Gegenteil' *(tad · anga-ppahāna)*, durch Sammlung deren Überwindung im Sinne von ‚Zurückdrängung' *(vikkhambhana-ppahāna)*, durch Wissen die Überwindung im Sinne von ‚Vernichtung' *(samucceda-ppahāna).* Ebenso ist durch Sittlichkeit angedeutet die Unterdrückung der befleckenden Leidenschaften zur Zeit des Ausschreitens, durch Sammlung ihre Unterdrückung zur Zeit des Entstehens, durch Wissen ihre Unterdrückung
6 zur Zeit der Neigung.

Ferner ist durch Sittlichkeit die Läuterung von der Befleckung durch bösen Wandel angedeutet, durch Sammlung die Läuterung von der Befleckung durch das Begehren, durch Wissen die Läuterung von der Befleckung durch Ansichten.

Durch Sittlichkeit ist ebenso angedeutet die Grundlage des Stromeintritts und der Einmalwiederkehr, durch Sammlung die Grundlage der Niewiederkehr, durch Wissen die Grundlage der Heiligkeit. Der Stromeingetretene *(sotâpanna)* nämlich gilt als vollendet in der Sittlichkeit, ebenso der Einmalwiederkehrende *(sakadāgāmin);* der Niewiederkehrende *(anāgāmin)* aber gilt als vollendet in der Sammlung, und der Heilige *(arahat)* als vollendet im Wissen[14].

Insofern nun sind folgende 9 Dreiergruppen von Vorzügen angedeutet: die dreifache Schulung, die dreifach segensreiche Lehre, die Grundlage des dreifachen Wissens usw., die Vermeidung der beiden Extreme und die Befolgung des Mittleren Pfades, die Mittel zur Überkommung der Abgründe, die dreifache Überwindung der befleckenden Leidenschaften, die Unterdrückung des Ausschreitens usw., die Läuterung von der dreifachen Befleckung, die Grundlage des Stromeintritts usw. und noch weitere solche Dreiergruppen von Vorzügen.

SITTLICHKEIT

(SĪLA)

Erster Teil

Sittlichkeit

(sīla)

Wenn auch auf diese Weise der Weg zur Reinheit unter den, zahlreiche Vorzüge einschließenden Gesichtspunkten von Sittlichkeit, Sammlung und Wissen erklärt wurde, so wurde er dennoch bloß in sehr kurzen Worten erklärt. Dies genügt daher nicht, um für alle von Nutzen zu sein. Um ihn somit ausführlich darzustellen, hat man zuerst betreffs der Sittlichkeit folgende Fragen aufzuwerfen?

Was ist Sittlichkeit? In welchem Sinne hat man Sittlichkeit zu verstehen? Was sind Merkmal, Wesen, Äußerung und Grundlage der Sittlichkeit? Welches sind die Segnungen der Sittlichkeit? Wieviele Arten der Sittlichkeit gibt es? Was ist ihr Getrübtsein? Was ist ihre Lauterkeit?

Dies nun sind die Antworten hierauf:

Was ist Sittlichkeit?

Es sind solche Erscheinungen wie Wille, Geistesverfassung, Zügelung, Nichtausschreitung, die in einem anwesend sind, während man das Töten von Lebewesen usw. (nämlich Stehlen, geschlechtliches Ausschreiten, Lügen, Zwischenträgerei, rohe Rede, törichtes Plappern) meidet oder seine verschiedenen Pflichten [1] erfüllt. In Paṭisambhidā (I. p. 44) nämlich wird gesagt: *„Was ist Sittlichkeit? Es gibt im Willen bestehende Sittlichkeit, in Geistesverfassung bestehende Sittlichkeit, in Zügelung bestehende Sittlichkeit und in Nichtausschreitung bestehende Sittlichkeit."* 7

Die im Willen *(cetanā)* bestehende Sittlichkeit ist dabei der Wille bei Vermeidung des Tötens von Lebewesen usw. oder bei Erfüllung der verschiedenen Pflichten. Die in Geistesverfassung *(cetasika)* bestehende Sittlichkeit ist die Abneigung bei Vermeidung des Tötens usw. Außerdem: die im Willen bestehende Sittlichkeit ist der mit der siebenfachen Wirkensfährte (nämlich Vermeidung der 3 körperlichen und 4 sprachlichen Taten: d. i. Töten, Stehlen, geschlechtliches Ausschreiten; Lügen, Zwischenträgerei,

rohe Rede, törichtes Plappern) verbundene Wille beim Aufgeben des Tötens usw. Und die in Geistesverfassung bestehende Sittlichkeit bilden solche Erscheinungen wie Gierlosigkeit, Haßlosigkeit und rechte Erkenntnis, die besprochen wurden in den Worten: „Die Begierde aufgebend, verweilt er gierlosen Herzens usw." (A. IV, 198.)

Die in Zügelung *(saṁvara)* bestehende Sittlichkeit hat man in fünffacher Weise zu verstehen, nämlich als: Zügelung gemäß der Ordenssatzung, Zügelung durch Achtsamkeit, Zügelung durch Erkenntnis, Zügelung durch Duldsamkeit und Zügelung durch Willenskraft. — 1. Hier nun bezieht sich auf Zügelung gemäß der Ordenssatzung *(pāṭimokkha-saṁvara)*[2] der Ausspruch: „Mit dieser Zügelung gemäß der Ordenssatzung ist er versehen, ist er völlig ausgestattet" (Vibh. p. 246). — 2. Auf Zügelung durch Achtsamkeit *(sati-saṁvara)* beziehen sich die Worte: „Er hütet den Sehsinn, erlangt Zügelung des Sehsinnes" (A. IV. 14). — 3. Auf Zügelung durch Erkenntnis *(ñāṇa-saṁvara)* beziehen sich die vom Erhabenen an Ajita gerichteten Worte:

„Die Achtsamkeit hemmt alle Ströme
Der Leidenschaften in der Welt;
Die Ströme zügeln lehre ich:
Durch Wissen schließt man alle ab."[3] (Snp. 1035.)

Auch die (weise) Benutzung der Gebrauchsgegenstände ist hier eingeschlossen. — 4. Die Zügelung aber, auf die sich die Worte „Duldsam ist er gegen Kälte und Hitze" usw. beziehen, ist die Zügelung durch Duldsamkeit *(khanti-saṁvara)*. — 5. In den Worten: „Einen aufgestiegenen sinnlichen Gedanken duldet er nicht" usw. (ib.) ist die Zügelung durch Willenskraft *(viriya-saṁvara)* angedeutet; auch die Reinheit der Lebensweise ist hier eingeschlossen. — Diese fünffache Zügelung also, ebenso wie die Abneigung der das Böse scheuenden edlen Söhne bei irgend einer eingetretenen Gelegenheit: dies alles hat man als die in Zügelung bestehende Sittlichkeit aufzufassen.

Die im Nichtausschreiten *(a · vītikkama)* bestehende Sittlichkeit ist das körperliche und sprachliche Nichtausschreiten bei Befolgung der Sittlichkeit.

Die Frage, was Sittlichkeit ist, ist somit erklärt. Nun betreffs der
8 übrigen Fragen:

In welchem Sinne hat man Sittlichkeit zu verstehen?

Sittlichkeit hat man zu verstehen im Sinne von Sittenausübung. Und was ist diese Sittenausübung? Sie ist das Koordinieren, d. h. die Widerspruchslosigkeit der körperlichen und anderer Taten kraft guten Sittenwandels.

Oder: sie ist die Unterlage, d. h. die Stütze, im Sinne einer Grundlage, für die verdienstvollen Zustände. Alle, die sich auf Worterklärungen verstehen, geben diesen doppelten Sinn hier zu. Andere[4] aber erklären hier den Sinn in der Weise, daß Sittlichkeit *(sīla)* ‚Haupt' *(siras)* oder ‚Kühlung' *(sītala)* usw. bedeute. Nunmehr kommt die Frage:

Was sind Merkmal, Wesen, Äußerung und Grundlage der Sittlichkeit?

Ihr „*Merkmal*" *(lakkhana)* ist die Sittenübung,
Wenn sie auch vielgeteilt erscheint,
Wie für die vielgeteilten Farben
Die Sichtbarkeit[5] ihr Merkmal ist.

Denn gerade wie das Gebiet der Farben, trotz der mannigfachen Einteilung in blau, gelb usw., eben die Sichtbarkeit als Merkmal hat und trotz jener Einteilung über das Sichtbarsein nicht hinausgeht, genau so auch hat, trotz ihrer mannigfachen Einteilung, die Sittlichkeit als Merkmal eben die Sittenausübung, die erklärt wurde als das Koordinieren der körperlichen und anderen Taten und als die Grundlage der heilsamen Zustände. Und von der solches Merkmal zeigenden Sittlichkeit wurde gesagt:

„Im Tilgen üblen Sittenbrauchs
Und ihrer Unverdorbenheit:
Darin ihr ganzes „*Wesen*" liegt,
Als ‚Zustand' und als ‚Tätigkeit'."

Somit besteht diese Sittlichkeit, in ihrem Wesen als Tätigkeit, im Zerstören der Unsittlichkeit; und, in ihrem Wesen als erlangtem Zustand, in Untadeligkeit. Denn in dem Ausdrucke: „Merkmal usw." gilt ‚Wesen' *(rasa)* entweder als Tätigkeit *(kicca)* oder als Zustand *(sampatti)*[6].

Die Weisen haben dargetan,
Daß sie als Reinheit sich erzeigt
Und daß Gewissensscheu und Scham
Für sie die Unterlage sind.

Diese Sittlichkeit nämlich zeigt sich in ihrer „*Äußerung*" *(paccupaṭṭhāna)* 9
als Reinheit, nämlich als Reinheit in Werken, Worten und Gedanken; und durch Reinheit tut sie sich kund und tritt in einen festen Zustand ein. Schamgefühl *(hiri)* und Gewissensscheu *(ottappa)* aber werden von den Weisen als ihre „*Grundlage*" *(pada-ṭṭhāna)*, d. i. als ihr nächster Grund, erklärt. Denn sind Schamgefühl und Gewissensscheu anwesend, so festigt sich die Sittlichkeit; fehlen diese aber, so kann Sittlichkeit weder entstehen noch sich festigen.

In dieser Weise sind Merkmal, Wesen, Äußerung und Grundlage der Sittlichkeit zu verstehen.

Welches sind die Segnungen der Sittlichkeit?

Ihre Segnungen bestehen in der Erlangung der Reuelosigkeit *(avippaṭisāra)* und vieler andrer Vorzüge. Es wird nämlich gesagt (A. X. 1): „Die guten Sitten, Ānanda, haben die Reuelosigkeit zum Segen." Ferner wird gesagt (D. 16; A. V. 213): „Folgende 5 Segnungen, ihr Hausleute, werden dem Sittenreinen für seine Erfüllung der Sittlichkeit zuteil: welche fünf?

„Der Sittenreine, sittlich Vollkommene, ihr Hausleute, gewinnt infolge seiner Strebsamkeit großen Überfluß an Schätzen. Das ist die erste Segnung.

„Fernerhin, ihr Hausleute, verbreitet sich über den Sittenreinen, sittlich Vollkommenen, ein guter Ruf. Das ist die zweite Segnung.

„Fernerhin, ihr Hausleute: in jedweder Gesellschaft, zu der der Sittenreine, sittlich Vollkommene, sich hinbegibt — seien es Adelige, Brahmanen, Hausleute oder Asketen — da tritt er voll Sicherheit auf, ohne Verwirrung. Das ist die dritte Segnung.

„Fernerhin, ihr Hausleute, erwartet den Sittenreinen, sittlich Vollkommenen, ein ungetrübter Tod. Das ist die vierte Segnung.

„Fernerhin, ihr Hausleute, gelangt der Sittenreine, sittlich Vollkommene, beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, auf glückliche Fährte, in himmlische Welt. Das ist die fünfte Segnung."

Weitere zahlreiche Segnungen der Sittlichkeit — beginnend mit dem Lieb- und Angenehmsein und endend mit der Triebversiegung *(āsavakkhaya)* — werden besprochen in der Rede (M. 6): „Wünscht sich, ihr Mönche, der Mönch, daß er seinen Ordensbrüdern lieb und angenehm sei und von ihnen geachtet und geehrt werde, so soll er die Sittengebote erfüllen" usw.

Somit bestehen die Segnungen der Sittlichkeit in vielen Vorzügen, wie Reuelosigkeit und anderen.

10 Und außerdem:

„Wer kann die Segensgrenze [7] nennen
Des Sittenwandels, ohne den
Es keinen Halt gibt in der Lehre
Für all' die Söhne edler Art!

„Nicht Ganges und nicht Yamunā,
Nicht Sarabhū, Sarasvatī,
Nicht Aciravatī, Mahī:
Nicht können diese Ströme all

„Die Lebewesen in der Welt
Von ihrem Schmutze je befrei'n;
Vom Schmutze kann sie nur befrei'n
Das Wasser edler Sittlichkeit.

„Die Winde nicht, die regenschwangern,
Auch nicht das gelbe Sandelholz,
Nicht Perlenketten, Edelsteine,
Auch nicht das milde Mondeslicht,

„Kann stillen hier der Wesen Qual.
Nein, nur die edle Sittlichkeit,
Die wohlbefolgte, kühlende,
Bringt allen Wesen Linderung.

„Wie gliche wohl ein andrer Duft
Jemals dem Duft der Sittlichkeit,
Dem Duft, der mit dem Winde weht
Und der dem Wind entgegengeht!

„Wie gäb' es gleich der Sittlichkeit
Wohl eine andre Himmelsleiter!
Wie gäb' es wohl ein andres Tor,
Das zu des Nirwahns [8] Stätte führt!

„Wenn auch mit Perlenschmuck geschmückt:
Kein Fürst erstrahlt in solchem Glanz
Wie ein Asket, ein Einsiedler,
Im Schmucke seiner Sittlichkeit.

„Jedweder Furcht vor Selbstverachtung
Die Sittlichkeit ein Ende macht, [9]
Und Glück und Ehre bringet sie
Dem Manne, der sie rein befolgt.

„So ist die Rede zu verstehn
Vom hohen Lohn der Sittlichkeit,
Die aller Tugend Wurzel ist
Und aller Übel Macht zerstört."

Wieviel Arten der Sittlichkeit gibt es?

Auf diese Frage lautet die Antwort:

(I) Mit Hinsicht auf ihr eignes Merkmal ist die ganze Sittlichkeit von einer Art.

(II) Zweifach ist sie: (1—2) als Ausübung oder Vermeidung; (3—4) als gute Benehmensweise oder urheiliger Wandel; (5—6) als Vermeidung oder Nichtvermeidung; (7—8) als abhängig oder unabhängig; (9—10) als zeitlich begrenzt [10] oder lebenslänglich; (11—12) als eingeschränkt oder uneingeschränkt; (13—14) als weltlich oder überweltlich.

(III) Dreifach ist sie: (15—17) als niedrig, mittelmäßig oder erhaben; [11] ebenso: (18—20) als durch das Ich beherrscht, durch die Welt beherrscht

oder durch das Gesetz beherrscht; (21—23) als beeinflußt, unbeeinflußt oder gestillt; (24—26) als rein, unrein oder zweifelhaft; (27—29) als Sittlichkeit des Schulungsbeflissenen *(sekha)*, des Entschulten *(asekha)* oder des weder Schulungsbeflissenen noch Entschulten.

(IV) Vierfach ist sie: (30—33) als mit Abnahme, Stillstand, Fortschritt oder Durchdringung verbunden; ferner: (34—37) als Sittlichkeit der Mönche, der Nonnen, der Nichtvollordinierten oder der Hausleute; (38—41) als ursprünglich, als Sittenbrauch, als Naturbestimmung oder als vorbedingt; (42—45) als Zügelung gemäß der Ordenssatzung, als Sinnenzügelung, als Reinheit des Lebenserwerbs oder als die Bedarfsgegenstände betreffend.

(V) Fünffach ist sie: (46—50) als in Reinheit bestehende begrenzte Sittlichkeit usw. In Paṭisambhidā (I. p. 46) heißt es: „Fünf Arten der Sittlichkeit gibt es: in Reinheit bestehende begrenzte, unbegrenzte, vollendete, unbeeinflußte oder gestillte Sittlichkeit; ferner: (51—55) als Überwindung, Abstehung, Wille, Zügelung oder Nichtausschreitung.

(I) Von diesen nun ist in dem Abschnitt der Einergruppe der Sinn in der besprochenen Weise zu verstehen.

(1) (II) Im Abschnitte der Zweiergruppe bedeutet *„Ausübung"* *(cāritta)* soviel wie Erfüllung der vom Erhabenen als auszuübend vorge-
(2) schriebenen Übungsregeln; und *„Vermeidung"* *(vāritta)* bedeutet die Nichtausübung dessen, was der Erhabene als nicht auszuübend verworfen hat. Hier nun ist die Wortbedeutung folgende: ‚Ausübung' bedeutet, daß, durch Vervollkommnung in den Übungsregeln, man sich darin übe und darin bewege; und ‚Vermeidung' bedeutet, daß man dadurch sich vor dem Verbotenen hüte und bewahre. Von diesen beiden kommt ‚Ausübung' durch Vertrauen und Willenskraft zustande, und ‚Vermeidung' durch Vertrauen. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit zweifach: als Ausübung oder Vermeidung.

(3) In der 2. Zweiergruppe bedeutet ‚gutes Benehmen' *(abhisamācāra)* das höchste Benehmen. Gutes Benehmen ist dasselbe wie *„gute Benehmensweise"* *(abhisamācārika)*; oder wegen des guten Benehmens wurde die gute Benehmensweise vorgeschrieben. Sie ist eine Bezeichnung derjenigen Sittenregeln, die nach Abzug der mit rechtem Lebenserwerb endenden acht Sittenregeln (3 in Werken, 4 in Worten und rechter Lebenserwerb; d. i. der 3., 4. und 5. Stufe des achtfachen
(4) Pfades) übrig bleibt. *„Urheiliger Wandel"* *(ādibrahmacariyaka)* besagt, daß er die Grundlage ist zum heiligen Wandel auf dem

Pfade; er ist eine Bezeichnung der mit rechtem Lebenserwerb endenden acht Sittenregeln (rechte Werke, rechte Worte, rechter Lebenserwerb). Diese nämlich sind die Grundlage des (heiligen) Pfades, insofern sie bereits vorher geläutert sein müssen. Darum heißt es: „Schon vorher aber ist sein Tun in Werken, sein Tun in Worten und seine Lebensweise völlig geläutert."

Oder: diejenigen Sittenregeln, die man als die kleinen und ganz 12
kleinen Übungsregeln bezeichnet, gelten als die in ‚guter Benehmensweise' bestehende Sittlichkeit, die übrige Sittlichkeit aber als der ‚urheilige Wandel'. Oder: die in beiden Vibhangas (d. i. Bhikkhu-Vibhanga und Bhikhunī-Vibhaṅga des Vinaya-Piṭaka) eingeschlossenen Sittenregeln gelten als der urheilige Wandel; und die in den Pflichten der Khandakas (d. i. Mahāvagga und Cullavagga des Vinaya-Piṭaka) eingeschlossenen als die gute Benehmensweise. Durch Erfüllung derselben gelangt der urheilige Wandel zur Erfüllung. Eben darum heißt es (A V. 21): „Wahrlich, ihr Mönche, daß ein Mönch, der das Gesetz der guten Benehmensweise nicht erfüllt hat, das Gesetz des urheiligen Wandels erfüllen wird, das ist nicht möglich." Somit ist die Sittlichkeit zweifach: als gute Benehmensweise oder urheiliger Wandel.

(5) In der 3. Zweiergruppe bedeutet die Sittlichkeit als *„Vermeidung" (virati)* bloß das Abstehen von Lebenzerstörung usw.; die
(6) Sittlichkeit als *„Nicht-vermeidung" (a-virati)* aber bilden die übrigen Arten, d. i. Sittlichkeit als Wille, Geistesverfassung, Zügelung. Somit ist die Sittlichkeit zweifach: als Vermeidung oder Nichtvermeidung.

In der 4. Zweiergruppe bezieht sich das Abhängigsein auf die beiden Arten der Abhängigkeit, nämlich die Abhängigkeit vom Begehren *(taṇhā-nissaya)* und die Abhängigkeit von Ansichten *(diṭṭhi-nissaya).*

(7) Hier nun gilt als *„vom Begehren abhängig (taṇhā-nissita)* diejenige Sittlichkeit, die zustande gekommen ist in der Erwartung auf Daseinsglück, wie: „Ach, möchte ich doch durch diese Sittlichkeit ein Gott werden oder irgend ein Himmelswesen!" (A. IX. 72.) Als „von Ansichten abhängig" *(diṭṭhi-nissita)* gilt diejenige Sittlichkeit, die veranlaßt wurde durch die Ansicht, daß man durch Sittlichkeit die
(8) Läuterung erreiche (Dhs. § 1005). Als *„unabhängig" (a-nissita)* gilt die überweltliche *(lokuttara;* s. B.Wtb.) Sittlichkeit und die ihre Stütze bildende weltliche *(lokiya)* Sittlichkeit. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit zweifach: als abhängig oder unabhängig.

(9) In der 5. Zweiergruppe gilt als *„zeitlich begrenzt" (kālapariyanta)* die für einen gewissen Zeitabschnitt gelobte Sittlichkeit, als *„lebens-*
(10) *länglich" (āpāṇa - koṭi - ka)* die auf zeitlebens gelobte und ebenso aufrecht erhaltene Sittlichkeit. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit zweifach: als zeitlich begrenzt oder lebenslänglich.

(11) In der 6. Zweiergruppe gilt als *„eingeschränkt" (sapariyanta)* diejenige Sittlichkeit, die ihre sichtbare Beschränkung findet infolge von Gewinn, Ehre, Verwandtschaft, Leib und Leben; das Gegenteil
(12) davon bildet die *„uneingeschränkte" (a-pariyanta)* Sittlichkeit. Auch in Paṭisambhidā (I, p. 43) wird gesagt:

„Was ist die eingeschränkte Sittlichkeit? Es gibt die des Gewinnes wegen eingeschränkte Sittlichkeit, die der Ehre wegen eingeschränkte Sittlichkeit, die der Verwandtschaft wegen eingeschränkte Sittlichkeit, die des Leibes oder Lebens wegen eingeschränkte Sittlichkeit. Was ist nun die des Gewinnes wegen eingeschränkte Sittlichkeit? Da überschreitet einer des Gewinnes wegen, des Gewinnes halber, dem Gewinn zuliebe eine Übungsregel, die er
13 auf sich genommen hat. Das ist die des Gewinnes wegen eingeschränkte Sittlichkeit." In derselben Weise sind auch die übrigen Arten zu erklären.

Auch in der Antwort betreffs der uneingeschränkten Sittlichkeit wird gesagt (Pts. I, p. 44): „Was ist die nicht des Gewinnes wegen eingeschränkte Sittlichkeit? Da läßt einer selbst nicht einmal den Gedanken aufkommen, des Gewinnes wegen, des Gewinnes halber, dem Gewinn zuliebe eine Übungsregel zu überschreiten. Wie sollte er sie da gar überschreiten! Das ist die nicht des Gewinnes wegen eingeschränkte Sittlichkeit." Genau in derselben Weise sind auch die übrigen Arten zu erklären. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit zweifach: als eingeschränkt oder uneingeschränkt.

(13) In der 7. Zweiergruppe gilt alt *„weltlich" (lokiya)* alle befleckte Sittlichkeit, als *„überweltlich" (lokuttara)* alle unbefleckte Sittlich-
(14) keit. Von diesen beiden führt die weltliche Sittlichkeit zu höherem Dasein und bildet die Grundlage zur Daseinsentrinnung; denn es wird gesagt (Pariv. p. 164): „Die Disziplin *(vinaya)* hat die Zügelung *(saṁvara)* zum Zwecke, die Zügelung die Reuelosigkeit, die Reuelosigkeit die Freude, die Freude die Verzückung[11], die Verzückung die Beruhigung, die Beruhigung das Glück, das Glück die Sammlung, die Sammlung den wahrheitsgemäßen Erkenntnisblick[12], der wahrheitsgemäße Erkenntnisblick die Abwendung[13], die Ab-

wendung die Loslösung, die Loslösung die Erlösung [14], die Erlösung den Erkenntnisblick der Erlösung, der Erkenntnisblick der Erlösung das haftlose, völlige Nirwahn. Dies also ist der Zweck der Belehrung, dies der Zweck der Überlegung, dies der Zweck der Hingebung, dies der Zweck des Hinhörens, nämlich restlose Gemütserlösung". Die überweltliche Sittlichkeit führt zur Daseinsentrinnung und ist der Boden für das Rückblick-Wissen *(paccavekkhaṇañāṇa)*. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit zweifach: als weltlich oder überweltlich.

(15) (III) In der 1. von den Dreiergruppen gilt als *„niedrig"* *(hīna)* die aus niedriger Absicht, Bewußtsein, Willenskraft oder Erwägung [15]

(16) entsprungene Sittlichkeit; als *„mittelmäßig"* *(majjhima)* die aus mittelmäßiger Absicht usw. entsprungene Sittlichkeit; als *„erhaben"* *(paṇīta)* die aus erhabener Absicht usw. entsprungene Sittlichkeit. — Oder: ‚niedrig' ist die aus Ruhmsucht befolgte Sittlichkeit, ‚mittelmäßig' die aus Sucht nach dem Lohne guter Werke befolgte Sittlichkeit, ‚erhaben' die aus Pflichtgefühl (eigentlich, weil man so handeln müsse') und der Heiligkeit wegen befolgte Sittlichkeit. — Oder: ‚niedrig' ist die Sittlichkeit, die befleckt ist durch eigene Überhebung und Herabsetzung anderer, denkend: ‚Ich bin sittlich vollkommen, doch diese anderen Mönche sind sittenlos, dem Bösen ergeben'; ‚mittelmäßig' ist die weltliche Sittlichkeit, sofern sie unbefleckt ist; ‚erhaben' ist die überweltliche *(lokuttara)* Sittlichkeit. — Oder: ‚niedrig' ist die Sittlichkeit, die dem Begehren nach Gewinn und Reichtum entsprungen ist; ‚mittelmäßig', die der eigenen Erlösung wegen zustande gekommen ist; ‚erhaben', die zu den Vollkommenheiten *(pāramitā)* gehört und der Erlösung aller Wesen wegen zustande gekommen ist. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit dreifach: als niedrig, mittelmäßig oder erhaben.

(18) In der 2. Dreiergruppe gilt als *„durch das Ich beherrscht"* *(attâdhipateyya)* diejenige Sittlichkeit, die entsprungen ist aus Achtung und Rücksicht gegen sich selber und aus dem Wunsche, das für 14

(19) einen selber Unpassende aufzugeben; *„durch die Welt beherrscht"* *(lokâdhipateyya)* ist diejenige Sittlichkeit, die entsprungen ist aus Achtung und Rücksicht gegen die Welt und dem Wunsche, den Tadel

(20) der Welt zu vermeiden; *„durch das Gesetz beherrscht"* *(dhammâdhipateyya)* ist diejenige Sittlichkeit, die entsprungen ist aus Achtung und Ehrfurcht vor dem Gesetz (Tugendgesetz) und dem Wunsche, die Erhabenheit des Gesetzes hoch zu halten. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit dreifach: als ‚durch das Ich beherrscht' usw.

(21) In der 3. Dreiergruppe gilt als *„beeinflußt"* *(parāmaṭṭha)* diejenige Sittlichkeit, die in den Zweiergruppen als ‚abhängig' (7) bezeichnet wird, insofern sie eben durch Begehren und Ansichten be-
(22) einflußt ist. Als *„unbeeinflußt"* *(a - parāmaṭṭha)* gilt die die Grundlage zum Pfade bildende Sittlichkeit des edlen Weltlings *(puthujjana-kalyāṇaka,* oder *kalyāṇa-puthujjana)* und die mit dem Pfade des
(23) ‚Schulungbeflissenen' *(sekha)* verbundene Sittlichkeit. Als *„gestillt"* *(paṭippassaddha)* gilt die mit dem Ziele der ‚Schulungbeflissenen' und der ‚Entschulten' *(a-sekha = Arahat)* verbundene Sittlichkeit. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit dreifach: als beeinflußt, unbeeinflußt oder gestillt.

(24) In der 4. Dreiergruppe gilt als *„rein"* *(visuddha)* diejenige Sittlichkeit, die man erfüllt, ohne sich zu vergehen, oder die im Wieder-
(25) gutmachen eines begangenen Vergehens besteht. Als *„unrein"* *(a-visuddha)* gilt die Sittlichkeit eines (Mönches), der nach Ver-
(26) übung eines Vergehens keine Sühne getan hat. Als *„zweifelhaft"* *(vematika)* gilt die Sittlichkeit eines Mönches, der Zweifel hat in irgend einem Punkte, einem Vergehen oder einer Ausschreitung. Hier nun soll der Sichübende *(yogī)* die ‚unreine' Sittlichkeit läutern, hinsichtlich der ‚zweifelhaften' Sittlichkeit aber soll er den Zweifel dadurch beseitigen, daß er sich nicht gegen den Gegenstand vergehe; und so wird er sich wohl fühlen. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit dreifach: als rein usw.

(27) In der 5. Dreiergruppe gilt als *„zum Schulungbeflissenen gehörig"* *(sekha)* diejenige Sittlichkeit, die verbunden ist mit den vier edlen Pfaden (nämlich des Stromeintritts, der Einmalwiederkehr, der Niewiederkehr oder der Heiligkeit) und den drei Zielen der Asketenschaft (nämlich dem Ziel des Stromeintritts, der Einmal-
(28) wiederkehr oder der Niewiederkehr). Als *„zum Entschulten gehörig"* *(asekha)* gilt diejenige Sittlichkeit, die mit dem Ziel der Heiligkeit *(arahatta-phala)* verbunden ist. Die übrige Sittlichkeit
(29) gilt als *„zu dem weder Schulungbeflissenen noch Entschulten gehörig"* *(nevasekha-nâsekha).* Auf diese Weise ist die Sittlichkeit dreifach: als zum Schulungsbeflissenen gehörig usw. [16]

Insofern nun aber auch die ‚Natur' *(pakati)* dieser und jener Wesen in der Welt als *‚sīla'* bezeichnet wird und man daher den einen als ‚von froher Natur' *(sukha-sīla)* bezeichnet, den anderen als von übler oder streitsüchtiger oder putzsüchtiger Natur, darum wird aus diesem Grunde in Patisambhidā (I. p. 44) eine dreifache

Sittlichkeit gelehrt: „Drei Arten der Sittlichkeit gibt es: karmisch heilsame, unheilsame und neutrale *(kusala, akusala, avyākata)*; und somit ist die Sittlichkeit dreifach: als karmisch heilsam usw. Da sich aber hierbei die ‚unheilsame' Sittlichkeit mit dem in obiger Bedeutung aufzufassenden in keinem der Merkmale usw. deckt, so wird hier dieser Begriff nicht behandelt. Deshalb ist die Dreiteilung in der besprochenen Weise zu verstehen.

(IV) Hinsichtlich der 1. von den Vierergruppen heißt es:

„Wer Umgang pflegt mit Sittenlosen,
Mit Sittenreinen nicht verkehrt,
Im Übertreten einer Regel
Nichts Böses sieht in seinem Wahn,

„Von üblem Denken ganz erfüllt,
Nicht über seine Sinne wacht:
Die Sittlichkeit bei solchem Mönche
(31) „*Mit Abnahme verbunden*" *(hāna-bhāgiya)* ist.

„Und wer sich schon zufrieden gibt
Mit dem Gewinn der Sittlichkeit,
Doch auf Befolgung geist'ger Übung *(kammaṭṭhāna)*
Den Sinn zu richten nicht vermag,

„Und, mit der Sittlichkeit zufrieden,
Um etwas Höheres nicht kämpft:
Die Sittlichkeit bei solchem Mönche
(31) „*Mit Stillestand verbunden*" *(ṭhiti-bhāgiya)* ist.

„Doch wer, in Sittlichkeit vollkommen,
Um Geistessammlung *(samādhi)* eifrig kämpft:
Die Sittlichkeit bei solchem Mönche
(32) „*Mit Fortschritt stets verbunden*" *(visesa-bhāgiya)* ist.

„Wer, nicht mit Sittlichkeit zufrieden,
Von allem Dasein los sich löst,
Die Sittlichkeit bei solchem Mönche
(33) „*Verbunden mit Durchdringung*" *(nibbedha-bhāgiya* ist."
(vgl. A. IV. 179.)

Auf diese Weise ist die Sittlichkeit vierfach: als mit Abnahme, Stillstand, Fortschritt oder Durchdringung verbunden.

(34) In der 2. Vierergruppe gelten als „*Sittlichkeit der Mönche*" *(bhikkhu-sīla)* die für die Mönche bestimmten Übungsregeln, die diese von denen für die Nonnen bestimmten getrennt zu halten haben.

(35) Als *„Sittlichkeit der Nonnen" (bhikkhunī-sīla)* gelten die für die Nonnen bestimmten Übungsregeln, die diese von den für die Mönche bestimmten getrennt zu halten haben.

(36) Als *„Sittlichkeit der Nichtvollordinierten" (an-upasampanna-sīla)* gelten die 10 Übungsregeln der männlichen und weiblichen Novizen *(sāmaṇera, sāmaṇerī)*.

(37) Als *„Sittlichkeit der Hausleute" (gahaṭṭha-sīla)* gelten: die 5 Übungsregeln als beständige Sittlichkeit, die 10 Übungsregeln bei besonderem Eifer, die 8 Übungsregeln als Bestandteil des Fasttags *(uposatha)*. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit vierfach: als Sittlichkeit der Mönche usw. [17]

(38) In der 3. Vierergruppe gilt es als *„natürliche Sittlichkeit" (pakati-sīla)*, daß z. B. die Menschen von Nord-Kuru keine Ausschreitungen
(39) begehen [18]. Als *„Sittenbrauch" (ācāra-sīla)* gelten alle Bestimmungen und aufrecht erhaltenen Gewohnheiten der Familie, des Landes
(40) oder der Irrlehren. Als *„Naturbestimmung" (dhammatā)* gilt die Sittlichkeit der Mutter des Bodhisat, wie angedeutet in den Worten (M. 123): „Eine Naturbestimmung ist es, Ānanda, daß, als der Bodhisat in den Mutterleib hinabgestiegen war, seiner Mutter hinsichtlich der Männer kein mit Sinnlichkeit verbundener Gedanke
(41) aufstieg." Als *„vorbedingt" (pubba-hetuka)* gilt die Sittlichkeit, die solch reine Wesen wie Mahā-Kassapa und andere, als auch der Bodhisat, in dieser oder jener Geburt besaßen. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit vierfach: als natürlich usw.

Die in Reinheit bestehende 4fache Sittlichkeit
(catu-pārisuddhi-sīla)

(42) In der 4. Vierergruppe gilt als *„Zügelung gemäß der Ordenssatzung (pāṭimokkha-saṁvara-sīla)* diejenige Sittlichkeit, die erklärt wird in den Worten (A. V. 87, 109, 114, 134, 232 usw.): *„Hier nun, ihr Mönche, verharrt der Mönch (bhikkhu) gezügelt in der Ordenssatzung, vollkommen im Wandel und Umgang, und in den kleinsten Vergehen Gefahr erblickend übt er sich in den auf sich genommenen Übungsregeln."*

(43) Als *„Sinnenzügelung" (indriya-saṁvara)* gilt diejenige Sittlichkeit, die erklärt wird in den Worten (z. B.: A. III. 16; V. 140):
16 *„Erblickt er mit dem Auge eine Form, so haftet er nicht an der Gesamterscheinung, haftet nicht an den Einzelheiten. Und sofern in ihn, bei unbewachtem Auge, Begehren und Kummer, üble, schuldvolle*

Dinge eindringen möchten, so bemüht er sich, dieses zu zügeln, er hütet es und gewinnt Herrschaft darüber. Hört er mit dem Ohre einen Ton — riecht er mit der Nase einen Duft — schmeckt er mit der Zunge einen Saft — empfindet er mit dem Körper einen Eindruck — erkennt er im Geiste ein Ding, so haftet er nicht an den Einzelheiten ... und gewinnt Herrschaft darüber."

(44) Als die in *„Reinheit des Lebensunterhaltes"* *(ājīva-pārisuddhi)* bestehende Sittlichkeit gilt das Abstehen von schlechter Lebensweise, die zustande gekommen ist durch solch üble Dinge, wie die des Lebensunterhaltes wegen begangene Übertretung der vorgeschriebenen sechs Übungsregeln [19], sowie Hinterlist, Plappern, Anspielerei, Verkleinerungssucht, Gier nach immer größerem Gewinn.

(45) Als *„die auf die Bedarfsgegenstände sich beziehende Sittlichkeit"* *(paccaya-sannissita-sīla)* gilt der Gebrauch der vier Bedarfsgegenstände (Mönchsgewand, Almosenspeise, Wohnstätte und Arznei), der geläutert ist durch die in dieser Weise erklärte Erwägung: *„Gründlich erwägend bedient er sich des Gewandes (cīvara), eben bloß zur Abwehr der Kälte und Hitze, zur Abwehr des Kontaktes mit Stechmücken, Moskiten, Wind, Sonnenstrahlen und Kriechtieren, eben bloß um die Schamteile zu verhüllen. — Gründlich erwägend bedient er sich der Almosenspeise (piṇḍapāta), weder zur Belustigung, noch um sich zu brüsten, noch zur Verschönerung, noch zur Zierde, eben bloß zur Stütze und Erhaltung dieses Körpers, um Qualen zu vermeiden und zur Förderung des heiligen Wandels, denkend: ‚Auf diese Weise werde ich das alte Gefühl vertreiben und kein neues Gefühl aufsteigen lassen, und langes Leben, Untadeligkeit und Wohlbefinden wird mir beschieden sein'. — Gründlich erwägend bedient er sich der Lagerstätte (senâsana) ... eben bloß um die Wettergefahr fernzuhalten und zum Zwecke die Abgeschiedenheit zu genießen. — Gründlich erwägend bedient er sich der Arzneimittel (gilāna-paccaya) gegen Krankheiten, eben bloß um die aufgestiegenen, durch Krankheit bedingten Gefühle zu unterdrücken und um vollkommener Leidlosigkeit willen."* (M. 2.)

(42a) Die in Zügelung gemäß der Ordenssatzung bestehende Sittlichkeit *(pāṭimokkha-saṁvara-sīla)*

Hierzu ist folgendes die Untersuchung nebst der, der Reihe nach gegebenen Erklärung der Worte (des obigen Palitextes) von Anfang an. *„Hier"* bedeutet: in dieser Lehre. Mit dem Namen *„Bhikkhu"*

wird der aus Vertrauen (in die Hauslosigkeit des Mönchlebens) hinausgezogene edle Sohn bezeichnet, weil er im Daseinskreislaufe einen Schrecken erblickt' *(bhayaṁ ikkh-ati)* oder weil er sich in zerrissene *(bhinna)* Tücher kleidet. In dem Ausdruck: *„gezügelt in der Zügelung gemäß der Ordenssatzung"* bedeutet *„Ordenssatzung"* die in den Übungsregeln *(sikkhāpada)* bestehende Sittlichkeit. Denn wer diese ‚hütet' *(pāti)* und darüber wacht, den ‚befreit' *(mokkheti)* sie und erlöst ihn von den Abgründen *(apāya:* Tierreich, Gespensterreich, Dämonenreich, Hölle) und den anderen Leiden. Daher wird sie ‚Pāṭimokkha' genannt. *„Zügelung" (saṁvara)* bedeutet ‚sich zügeln' und bezeichnet das Nichtausschreiten in Werken und Worten. In dem Ausdruck *„Zügelung gemäß der Ordenssatzung"* bedeutet Ordenssatzung eben die Zügelung. *„Gezügelt in der Zügelung gemäß der Ordenssatzung" (pāṭimokkha - saṁvara-saṁvuta)* bedeutet, daß der Mönch gezügelt ist in der Zügelung im Sinne der Ordenssatzung, daß er sie erreicht hat,
17 mit ihr ausgestattet ist. *„Er verharrt"* bedeutet: er verweilt. In dem Ausdruck *„Vollkommen im Wandel und Umgang" (ācāra-gocara-sampanno)* usw. hat man die Bedeutung in der im Kanon (Vibh. p. 246 f.) gegebenen Weise zu verstehen. Dort heißt es nämlich:

„Vollkommen ist er im Wandel und Umgang. Es gibt nämlich einen guten *Wandel (ācāra)* und es gibt einen schlechten Wandel *(an - ācāra).*

„Und was ist der schlechte Wandel *(anācāra)?* Körperliche Ausschreitung, sprachliche Ausschreitung und körperliche-sprachliche Ausschreitung: das nennt man schlechten Wandel; eben alle Sittenlosigkeit gilt als schlechter Wandel. Da z. B. gewinnt einer der Mönche *(bhikkhu)* seinen Lebensunterhalt [20] durch Abgabe von Bambus, Blättern, Blüten, Früchten, Badepulver [21], Zahnstäbchen [22] oder durch Kriecherei, Bohnensuppenwesen, Kinderwarten, Botengänge oder irgend eine andere vom Erleuchteten verworfene, verkehrte Lebensgewinnung. Das nennt man schlechten Wandel. — Und was ist da guter Wandel (ācāra)? Das Nichtausschreiten in Werken, in Worten, oder in Werken und Worten: das nennt man guten Wandel; eben alle sittliche Zügelung gilt als guter Wandel. Da z. B. gewinnt einer seinen Lebensunterhalt nicht durch Abgabe von Bambus, Blättern, Blüten, Früchten, nicht durch Abgabe von Badepulver, Zahnstäbchen oder durch Kriecherei, Bohnensuppenwesen, Kinderwarten, Botengänge oder irgend eine andere vom Erhabenen verworfene, verkehrte Lebensweise. Das nennt man guten Wandel.

„Was *„Umgang" (gocara)* anbetrifft, so gibt es einen guten Umgang und einen schlechten Umgang. Und was ist der schlechte Umgang *(agocara)?* Da pflegt einer Umgang mit Huren oder Witwen, alten

Jungfern, Eunuchen, Nonnen; oder er besucht Trinkhallen; oder er lebt in verkehrter Weise und nach Art eines Weltmenschen, in Gesellschaft von Fürsten, Ministern, Irrlehrern und Anhängern von Irrlehrern; oder er verkehrt, hegt und pflegt Umgang mit solchen Familien, die ohne Vertrauen und Zuversicht sind und die Mönche, Nonnen, Anhänger und Anhängerinnen beschimpfen, schmähen und ihnen Schaden, Nachteil und Ungemach wünschen und keinen Frieden gönnen. Das nennt man schlechten Umgang. — Und was ist der gute Umgang 18
(gocara)? Da pflegt einer keinen Umgang mit Huren, Witwen, alten Jungfern, Eunuchen, Nonnen, besucht keine Trinkhallen, lebt nicht in verkehrter Weise und, nach Art eines Weltmenschen, in Gesellschaft von Fürsten, Ministern, Irrlehrern und deren Anhängern, sondern er verkehrt, hegt und pflegt Umgang mit solchen Familien, die Vertrauen und Zuversicht besitzen, gleichsam ein Born[28] sind (für das Wohlergehen der Mönche), bei denen es von gelben Gewändern leuchtet und die durchweht werden vom Dufte der Weisen, und die den Mönchen, Nonnen, Anhängern und Anhängerinnen Heil, Segen, Annehmlichkeit und Sicherheit wünschen: das nennt man guten Umgang. Mit diesem guten Wandel und Umgang ist er ganz und gar ausgestattet, hat ihn ganz und gar erlangt, besitzt ihn ganz und gar, ist damit versehen. Darum nennt man ihn vollkommen im Wandel und Umgang."

Ferner hat man ‚Wandel und Umgang' auch in der folgenden Weise zu verstehen. Schlechter Wandel *(anācāra)* nämlich ist zweifach: körperlich oder sprachlich. Und was ist da schlechter körperlicher Wandel? Da hat sich einer in eine Mönchsversammlung begeben, und ohne Ehrerbietung steht und setzt er sich, indem er gegen die älteren Mönche stößt; er stellt und setzt sich vor sie, sitzt auf hohem Sitze, hat das Haupt beim Sitzen bedeckt, spricht im Stehen und indem er die Arme ausstreckt; wandelt in Sandalen, während die älteren Mönche ohne Sandalen wandeln; wandelt auf einem höheren Wandelgange, während die älteren Mönche auf einem niederen Wandelgange wandeln; wandelt im Wandelgange, während die älteren Mönche auf dem Erdboden wandeln; drängt sich beim Stehen und Sitzen dicht an die älteren Mönche heran, verdrängt die jüngeren Mönche von ihren Sitzen, legt ohne Erlaubnis der älteren Mönche Holz in den Feuerraum und schließt die Tür zu; stößt beim Eintreten in den Badeplatz die älteren Mönche an, geht vor ihnen hinein, stößt sie beim Baden an, badet vor ihnen, stößt sie beim Herausgehen an, steigt vor ihnen heraus, stößt beim Gehen zwischen den Häusern (des Dorfes) die älteren Mönche an und geht vor ihnen, entfernt sich von ihnen und eilt ihnen immer voraus, tritt unerwartet in die geheimen und abgeschlossenen inneren Gemächer der Familien, da wo die Frauen und Mäd-

chen der Familie sitzen, und streichelt dem Kinde den Kopf. Das nennt man schlechten körperlichen Wandel. — Was aber ist da schlechter sprachlicher Wandel? Da hat sich der Mönch in eine Mönchsversammlung begeben, und ohne Ehrerbietung und ohne die älteren Mönche zu fragen, bespricht er die Lehre, erklärt Fragen, rezitiert die Ordenssatzung *(pāti-*
19 *mokkha)*, spricht im Stehen oder mit erhobenen Händen, und beim Gehen zwischen den Häusern (der Dorfstraße) spricht er zu einer Frau oder einem Mädchen also: ‚Frau So und So, von so und so einer Familie, was gibt's heute? Ist Reissuppe da, oder etwas zum Essen oder Kauen? Was sollen wir essen und trinken, was sollen wir genießen? Was wollt ihr mir geben?' Auf diese Weise schwatzt er. Das nennt man sprachlichen schlechten Wandel. — Als das Gegenteil davon aber hat man guten Wandel *(ācāra)* zu verstehen. Ferner aber auch ist der Mönch erfüllt von Ehrfurcht und Gehorsam, von Schamgefühl und Gewissensscheu, trägt seine unteren und oberen Gewänder richtig, ist voll Anmut beim Weggehen und Herankommen, beim Vorwärts- und Seitwärtsblicken, beim Beugen und Strecken, mit gesenkten Blicken, vollkommen in seiner Haltung, hinsichtlich der Sinnentore bewacht, maßvoll beim Essen, der Wachsamkeit ergeben, mit Achtsamkeit und Klarheit ausgestatet, genügsam, zufrieden, voll Willenskraft, die Regeln des guten Benehmens gewissenhaft erfüllend, voll Ehrerbietung gegen alle Verehrungswürdigen. Das nennt man guten Wandel. Das also hat man als den guten Wandel zu verstehen.

„Umgang" (gocara)[24] nun aber ist dreifach: als Stütze, als Schutz und als fester Halt. Und welcher Umgang ist eine ‚Stütze'? Einen mit den für die 10 Gesprächsgegenstände erforderlichen Eigenschaften ausgestatteten edlen Freund, durch dessen Hilfe der Mönch vorher noch nicht Gehörtes kennen lernt, das Gelernte sich klarmacht, den Zweifel überwindet, seine Anschauung berichtigt, seinen Geist erheitert, oder unter dessen Weisung er zunimmt an Vertrauen, Sittlichkeit, Wissen, Opfersinn und Einsicht: einen solchen Umgang nennt man eine Stütze. — Und welcher Umgang ist ein ‚Schutz'? Wenn da der Mönch sich zwischen den Häusern (der Dorfstraße) befindet und die Straße entlang wandert, so geht er mit gesenktem Blicke, indem er bloß ein Joch[25] vor sich blickt und wohl bewacht ist. Und beim Gehen schaut er nicht nach Elefanten, Pferden oder Wagen, nicht nach Frauen oder Männern, nicht nach oben oder unten, nicht nach dieser oder jener Richtung. Solchen Umgang nennt man einen Schutz. — Welcher Umgang (Betätigungsfeld) aber ist ein ‚fester Halt'? Es sind die vier Grundlagen der Achtsamkeit *(sati-paṭṭhāna)*, woran man den Geist festbindet[26]. Der Erhabene nämlich hat gesagt (S. XLVII. 6): „Und was, ihr Mönche, ist das Betätigungsfeld des Mönches und sein eignes väterliches Gebiet? Die 4 Grundlagen der Achtsamkeit sind es." Solchen Umgang be-

zeichnet man als festen Halt. — Mit solchem Wandel und Umgang ist er ausgestattet. Darum nennt man ihn vollkommen im Wandel und Umgang.

„In den kleinsten Vergehen Gefahr erblickend" bedeutet: gewohnt 20
Gefahr zu erblicken im Verüben der verschiedenen winzig kleinen (Ordens-) Vergehen, wie hinsichtlich der Anstandsregeln *(sekhiya)*, der aufsteigenden schuldvollen Dinge usw.

„Er übt sich in den auf sich genommenen Übungsregeln" bedeutet: Alle Übungsregeln, die zu üben sind, hat er völlig auf sich genommen und übt sich darin. Hier wird mit dem Ausdruck ‚Gezügelt in der Zügelung gemäß der Ordenszucht' insoweit nur die in Zügelung gemäß der Ordenszucht bestehende Sittlichkeit angedeutet, als sie sich äußert in dem mit persönlichen Vorsatz verbundenen Bekenntnisse. Der Ausdruck ‚Vollkommen im Wandel und Umgang' usw. aber wird gebraucht, um den Weg zu zeigen, durch dessen Befolgung die ganze Sittlichkeit zur Vollkommenheit gelangt. So ist dies zu verstehen.

(43a) In der Sinnenzügelung bestehende Sittlichkeit
(indriya-saṁvara-sīla)

Was die in Sinnenzügelung bestehende Sittlichkeit betrifft, die unmittelbar hierauf angedeutet wird in den Worten: *„Erblickt er mit dem Auge eine Form* usw.", so bezieht sich darin *„er"* auf den Mönch, der feststeht in jener Sittlichkeit, die als Zügelung gemäß der Ordenszucht gilt. ‚Erblickt er mit dem Auge eine Form' bedeutet: sobald er eine Form erblickt mit dem des Formenerkennens fähigen Sehbewußtsein, das gewöhnlich durch sein Werkzeug, das Auge, bezeichnet wird. Die alten (Kommentare) nämlich sagen: „Das Auge sieht nicht, da es ohne Bewußtsein ist[27], und das Bewußtsein sieht nicht, da es ohne Auge ist[28]." Man sieht mit dem, die ‚Sensitivität des Auges' *(cakkhu-pasāda)* zur Grundlage habenden Bewußtsein, sobald das Vorstellungsobjekt die (Seh-) Pforte trifft. Eine derartige Darlegung jedoch gibt bloß das Hilfsmittel an, genau wie man sagt, daß jemand mit dem Bogen (statt mit dem Pfeile) schieße u. dgl. Somit ist die Bedeutung hier: ‚wenn er mit dem Sehbewußtsein eine Form erblickt'. *„Er haftet nicht an der Gesamterscheinung" (na nimitta-ggāhī)* bedeutet, daß er nicht festhält an der Erscheinung des Mannes oder Weibes oder an der die Grundlage für die ‚Verderbtheiten' *(kilesa)* bildenden Vorstellung des Lieblichen *(subha-nimitta)* usw. (nämlich des Abstoßenden). Er hält ein, sobald er etwas gesehen hat. *„Er haftet nicht an den Einzelheiten" (n'ânuvyañjana-ggāhī)* bedeutet, daß er nicht festhält an den verschiedenen Nebenmerkmalen, wie Hand, Fuß, Lächeln, Lachen, Sprechen, Wegblicken usw., die man als Nebenmerkmale bezeich-

net, weil sie sich kundtun als Nebenmerkmale der Verderbtheiten. Was da Wahrheit ist, daran hält er fest (nämlich an der Unreinheit der 32 Bestandteile des Körpers; VIII. 2), wie der Ordensältere Mahātissa, der Bewohner des Cetiyaberges.

Einst nämlich, so sagt man, hatte in einer gewissen Familie die Schwiegertochter sich mit ihrem Gatten gezankt; und, schön aufgeputzt und geschmückt wie eine himmlische Jungfrau, brach sie ganz frühe von Anurādhapura auf, um sich zum Hause ihrer Verwandten zu begeben. Unterwegs aber erblickte sie den Ordensälteren, der gerade vom Cetiyaberge gekommen war und sich nach Anurādhapura zum Almosen-
21 gange begab; und verdorbenen Herzens lachte sie dabei laut auf. Als nun der Ordensältere aufblickte, um zu sehen, was da los sei, gewann er beim Anblick ihres Zahngebisses (wörtlich der Zahnknochen) die Vorstellung von der Unreinheit und erreichte dadurch die Heiligkeit.

„Beim Anblick ihrer Zähne dacht' er
An frühere Betrachtungen,
Und noch am selben Orte weilend
Erreichte er die Heiligkeit."

Ihr Gatte, der ihr auf dem Wege nacheilte, traf ebenfalls den Ordensälteren und fragte ihn, ob er irgend eine Frau gesehen habe. Der Ordensältere erwiderte:

„Nicht weiß ich, was den Weg entlang lief,
Ob weiblich' oder männlich' Wesen,
Doch das weiß ich: ein Knochenbündel
Bewegt sich auf der Straße fort."

„Insofern in ihn usw." (p. 20 [43]) bedeutet: Aus welchem Grunde oder durch welches Nichtgezügeltsein des Sehsinnes[29] bedingt, in diesen Menschen — falls er mit unverschlossener Sehpforte verweilt und nicht mit dem Tore der Achtsamkeit *(sati)* den Sehsinn abschließt — Dinge wie Gier usw. einströmen und ihn verfolgen möchten. *„Er bemüht sich, dieses Auge zu zügeln"* bedeutet: er bemüht sich, diesen Sehsinn vermittels des Tores der Achtsamkeit abzuschließen. Und wer sich da solcherart bemüht, von dem heißt es, daß er das Auge hütet und daß er Herrschaft darüber gewinnt. Zwar gibt es beim Auge weder Zügelung noch Nichtzügelung, und nicht entsteht zufolge der Sensibilität des Auges Achtsamkeit oder Unachtsamkeit[30]. Dennoch, sobald das Sehobjekt *(rūpârammaṇa)* ins Gesichtsfeld eintritt, kommt nach zweimaligem [31] Aufsteigen und Verschwinden des Unterbewußtseins *(bhavaṅga)* das funktionelle ‚Geist-Element' *(manodhātu)* — indem es die ‚aufmerkende Funktion' *(āvajjana-kicca)* vollzieht — zum Aufsteigen und verschwindet wieder. Darauf entstehen und verschwinden

nacheinander: das Sehbewußtsein *(cakkhu-viññāṇa)*, das die Sehfunktion *(dassana-kicca)* vollzieht; dann das karmagewirkte ‚Denk-Element' *(mano-dhātu)*, das die ‚rezipierende Funktion' *(sampaṭicchana-kicca)* vollzieht; dann das karmagewirkte wurzelfreie ‚Denkbewußtseins-Element' *(manoviññāṇa-dhātu)*, das die ‚prüfende Funktion' *(santīraṇa-kicca)* vollzieht; dann das funktionelle wurzelfreie ‚Denkbewußtseins-Element' *(manoviññāṇa-dhātu)*, das die ‚feststellende Funktion' *(votthapana-kicca)* vollzieht. Unmittelbar darauf erfolgt die ‚Impulsion' *(javana)*[32]. Doch weder zur Zeit des Unterbewußtseins noch zur Zeit irgend eines der Momente, wie des Aufmerkens usw., besteht da Zügelung oder Nichtgezügeltsein. Doch wenn im ‚Impulsiv-Moment' *(javana-kkhaṇa)* Unsittlichkeit, Unachtsamkeit, Unverständnis, Ungeduld oder Trägheit auftreten, so besteht da ‚Nichtgezügeltsein' *(a · saṁvara)*. Solches aber nennt man ‚Nichtgezügeltsein hinsichtlich des Sehsinnes'.

Und warum? Weil, wenn solches besteht, auch die (Seh-) Pforte un- 22
bewacht ist, ebenso das Unterbewußtsein und ‚die den geistigen Vorgang bildenden Bewußtseinsmomente' *(vīthi-citta)*, wie Aufmerken usw. Und womit ist solches vergleichbar? Mit einer Stadt; denn obgleich das Innere der Häuser, sowie Toreingänge, Gemächer usw. wohl verschlossen sein mögen, so ist dennoch, wenn die vier Stadttore unverschlossen sind, auch im Innern der Stadt alle Habe unbewacht und unbeschützt, weil eben die Räuber durch die Stadttore eintreten und machen können, was sie wollen. So auch ist, wenn während der ‚Impulsiv-Momente' *(javana-kkhaṇa)* Unsittlichkeit usw. auftritt — eben weil dann Nichtgezügeltsein besteht — auch die (Seh-) Pforte unbewacht, ebenso das Unterbewußtsein und die den geistigen Vorgang bildenden Bewußtseinsmomente, wie Aufmerken usw.

Wenn aber im Impulsivmomente Sittlichkeit usw. auftreten, so ist auch die (Seh-) Pforte bewacht, ebenso das Unterbewußtsein und die den geistigen Vorgang bildenden Bewußtseinsmomente, wie Aufmerken usw. Und womit ist solches vergleichbar? Mit einer Stadt; denn obgleich selbst das Innere der Häuser usw. unverschlossen sein mag, so ist dennoch, wenn die Stadttore gut verschlossen sind, auch im Innern der Stadt alle Habe wohl bewacht und beschützt; denn weil die Stadttore gut verschlossen sind, haben die Räuber keinen Zutritt. So auch ist, wenn im ‚Impulsivmomente' Sittlichkeit usw. auftreten, auch die (Seh-) Pforte bewacht, ebenso das Unterbewußtsein und die den geistigen Vorgang bildenden Bewußtseinsmomente, wie Aufmerken usw. Darum bezeichnet man die Zügelung, obgleich sie im Impulsivmomente auftritt, dennoch als ‚Zügelung hinsichtlich des Sehsinnes'.

Für den Ausdruck: *„Hört er mit dem Ohre einen Ton usw."* gilt genau dieselbe Erklärung.

Somit hat man, kurz gesagt, die in Sinnenzügelung bestehende Sittlichkeit aufzufassen als gekennzeichnet durch Vermeidung des Festhaltens an der an die befleckenden Leidenschaften fesselnden Gesamterscheinung bei den Schobjekten usw.

(44a) Die in der Reinheit des Lebensunterhalts bestehende Sittlichkeit *(ājīvapārisuddhi-sīla)*

Was nun die ‚in Reinheit des Lebensunterhaltes bestehende Sittlichkeit' betrifft, die unmittelbar nach der ‚in Sinnenzügelung bestehenden Sittlichkeit' erwähnt wird, so bedeutet darin der Ausdruck *„die des Lebensunterhaltes wegen (begangene Übertretung der) vorgeschriebenen 6 Übungsregeln"* folgendes: — „Des Lebensunterhaltes wegen, des Lebensunterhaltes willen, in übler Absicht und von Wünschen überkommen, in fälschlicher, unwahrer Weise, mit einer übermenschlichen Fähigkeit prahlen: das ist ein *‚Pārājika*-Vergehen' (d. i. ein ‚mit Ausstoßung verbundenes Vergehen'); des Lebensunterhaltes wegen, des Lebensunterhaltes willen Kuppelei ausüben: das ist ein *‚Saṅghādisesa* Vergehen' (d. i. ein ‚im Beginn und weiteren Verlauf Sangha-Akte erforderndes Vergehen'); daß einer des Lebensunterhaltes wegen, des Lebensunterhaltes willen zu jemandem sagt, daß der Mönch, der in seinem Kloster wohnt, ein Heiliger sei: das ist das Vergehen einer schweren Ausschreitung' *(thull' accaya)*; wenn der Mönch, ohne krank zu sein, des Lebensunterhaltes wegen, des Lebensunterhaltes willen, für sich selber auserwählte Speisen bestellt und davon verzehrt, so ist das ein *‚Pācittiya*-Vergehen' (d. i. ein ‚abzubüßendes Vergehen'); wenn die Nonne, ohne krank zu sein, des Lebensunterhaltes wegen, des Lebensunterhaltes willen, für sich selber auserwählte Speisen bestellt und davon verzehrt, so ist das ein *‚Paṭidesanīya*-Vergehen' (d. i. ein zu beichtendes Vergehen); ohne krank zu sein, des Lebensunterhaltes wegen, des Lebensunterhaltes willen, für sich Suppe oder Reis zu be-
23 stellen und davon zu verzehren: das ist ein *‚Dukkaṭa-Vergehen'* (schlechtes Benehmen). (Pariv. p. 146.)[33]

Das nun sind die sechs vorgeschriebenen Übungsregeln. Und dieser sechs Übungsregeln Überschreitung ist hier gemeint.

Über Hinterlist usw. lautet der Palitext (Vibh. p. 352 f):

„Was ist da „Hinterlist" (kuhanā)? Was da bei einem an Gewinn, Ehre und Ruhm Hängenden, Übelgesinnten und von Wünschen Überkommenen, bei seinem in Verweigerung[34] der Bedarfsgegenstände bestehenden Drumherumreden sich an Anordnen, Festlegen und Zurechtlegen der kör-

perlichen Haltungsweise zeigt, das Zusammenziehen der Augenbrauen[35]*, die Rümpferei, seine Hinterlist, seine Hinterlisten, seine Hinterlistigkeit: das nennt man Hinterlist.*

„Und was ist da „Plappern" (lapanā)? Das Ansprechen der anderen durch den an Gewinn, Ehre und Ruhm Hängenden, Übelgesinnten und von Wünschen Überkommenen, sein Plappern, Schmusen, sein Übertreiben, äußerstes Übertreiben, sein Festbinden, völliges Festbinden, Glänzenwollen, äußerstes Glänzenwollen, seine Schmeichelrede, seine Kriecherei, sein ‚Bohnensuppenwesen', seine Kinderwartung: das nennt man Plappern.

„Und was ist da „Anspielerei" (nemittikatā)? Anspielungen eines solchen anderen gegenüber, Machen von Anspielungen, Andeutungen, Machen von Andeutungen, Drumherumreden, einkreisende Rede: das nennt man Anspielerei.

„Und was ist da „Verkleinerungssucht" (nippesikatā)? Das Beschimpfen der anderen durch einen solchen, sein Verleumden der anderen, Tadeln, Zurückweisen, äußerstes Zurückweisen, Verhöhnen, äußerstes Verhöhnen, Anschuldigen, äußerstes Anschuldigen, Schlechtsprechen hinter der anderen Rücken: das nennt man Verkleinerungssucht.

„Und was ist da das „Gieren nach immer größerem Gewinn" (lābhena lābham nijigiṁsanatā)? Der an Gewinn, Ehre und Ruhm Hängende, Übelgesinnte und von Wünschen Überkommene bringt die hier erhaltene Speise dorthin, und die dort erhaltene Speise bringt er hierher. Solcherart Sucht, große Sucht, äußerste Sucht, solches Suchen, großes Suchen, äußerstes Suchen nach immer mehr Speise: das nennt man Gier nach immer größerem Gewinn."

Die Bedeutung dieser Palistelle aber ist folgendermaßen zu verstehen:

In der Darstellung der Hinterlist bedeutet *„An Gewinn, Ehre und Ruhm hängend":* an Gaben, Verehrung und gutem Rufe hängend und danach strebend. *„Übelgesinnt" (pāpiccha)* bedeutet: den Wunsch habend, 24
nicht vorhandene Tugenden zur Schau zu stellen. *„Von Wünschen überkommen"* bedeutet: von Wünschen bedrückt. Da nun in Mahā-Niddesa (p. 224 f.) die dreifache Grundlage der Hinterlist überliefert wird, nämlich als Verweigerung der Bedarfsgegenstände, als Drumherumreden und als verbunden mit der körperlichen Haltungsweise, so wurde, um auch diese dreifache Grundlage zu erklären, hierauf begonnen mit den Worten: „Bei seinem in Verweigerung der Bedarfsartikel bestehenden Drumherumreden usw."

Hier nun ist die in *„Verweigerung der Bedarfsgegenstände"* bestehende Grundlage der Hinterlist folgendermaßen zu verstehen: Obgleich dem Mönche Gewänder usw. angeboten werden und er derselben

bedarf, verweigert er sie wegen seiner üblen Gesinnung. Er weiß nämlich, daß die Hausleute ein festes Vertrauen zu ihm besitzen und denken: ‚Oh, wie bedürfnislos der Ehrwürdige ist! Nichts will er annehmen! Von Segen wäre es für uns, wenn er von uns doch wenigstens irgend eine Kleinigkeit annehmen möchte!' Und wenn sie ihm darauf in vielerlei Weise kostbare Gewänder u. dergl. anbieten, dann gebärdet er sich, als ob er ihnen (mit der Gaben-Annahme) einen Gefallen tut; und infolge seiner Annahme beschenkt man ihn von da ab geradezu mit ganzen Wagenladungen. Daß er nun zu diesem Zwecke die anderen in Bewunderung versetzt, das hat man als die in ‚Verweigerung der Bedarfsgegenstände' bestehende Grundlage der Hinterlist zu verstehen. Im Mahā-Niddesa (p. 224) nämlich heißt es:

„Was ist die in Verweigerung der Bedarfsartikel bestehende Grundlage der Hinterlist? Da warten die Hausleute dem Mönche auf mit Gewand, Almosenspeise, Lagerstatt und den Arzneimitteln gegen Krankheiten. Und in übler Gesinnung und von Wünschen überkommen, verweigert er dieselben, obgleich er ihrer bedarf, und zwar in der Hoffnung noch mehr zu bekommen. Und er sagt: ‚Was braucht der Mönch ein kostbares Gewand? Es geziemt sich, daß der Mönch vom Leichenfelde oder Kehrrichthaufen oder auf dem Markte weggeworfene Stoffetzen[36] auflese, daraus ein Gewand anfertige und sich darin kleide. Was braucht der Mönch kostbare Speisen? Es geziemt sich, daß der Mönch mit den beim Einsammeln erlangten Almosenbrocken sein Leben friste. Was braucht der Mönch eine kostbare Lagerstätte? Es geziemt sich, daß der Mönch am Fuße eines Baumes oder unter freiem Himmel wohne. Was braucht der Mönch kostbare Arzneien für Krankheiten? Es geziemt sich, daß der Mönch sich aus abgestandenem (Kuh-) Urin oder zerbröckelten Myrobalanfrüchten eine Arznei herstelle.'[37] Und darum trägt er ein rauhes Gewand, genießt rauhe Almosenspeise, bewohnt eine rauhe Lagerstatt und gebraucht rauhe Arzneimittel gegen Krankheiten. Von ihm nun nehmen die Hausleute an, daß er ein bedürfnisloser Mönch sei, genügsam, abgekehrt, der Geselligkeit abhold, voll Tatkraft, ein Lehrer der Askese. Und mehr und mehr warten ihm die Hausleute mit den Bedarfsgegenständen auf. Er aber spricht also: ‚Angesichts dreier Dinge erzeugt der vertrauensvolle edle Sohn großes Verdienst, nämlich: angesichts des Vertrauens, angesichts der zu gebenden Gabe und angesichts der der Gaben Würdigen. Ein solches Vertrauen aber besitzet ihr, die zu gebende Gabe habt ihr, und der Empfänger bin ich. Würde ich da die Gaben nicht annehmen, so würdet ihr von dem Verdienst ausgeschlossen sein. Ich habe kein Bedürfnis nach der Gabe. Doch aus Mitleid mit euch will ich sie annehmen.' Auf diese Weise erlangt er eine Menge Gewänder, Almosenspeise, Lagerstatt und Arznei-

mittel gegen Krankheiten. Solcherart Zusammenziehen der Augenbrauen und Rümpferei, solche Hinterlist, solches Hinterlisten, solche Hinterlistigkeit: das nennt man die in Verweigerung der Bedarfsgegenstände bestehende Grundlage der Hinterlist."

Daß er, in übler Gesinnung, auf diese oder jene Weise durch seine Worte in Bewunderung versetzt, in denen er seine Erreichung von übermenschlichen Fähigkeiten andeutet: das ist als die mit *„Drumherumreden"* bezeichnete Grundlage der Hinterlist zu verstehen. Es heißt nämlich (ib. 226):

„Was ist da die mit ‚Drumherumreden' bezeichnete Grundlage der Hinterlist? Da spricht einer in übler Gesinnung und von Wünschen überkommen aus Ehrsucht Worte, die von dem edlen Gesetz handeln, in der Hoffnung, daß ihn die Leute verehren möchten. Und er sagt: ‚Hochgewaltig ist jener Mönch, der so und so ein Gewand trägt.' Oder er sagt: ‚Hochgewaltig ist jener Mönch, der solcherart Almosenschale, Metallteller, Wasserfilter, Schlüssel, Gürtel oder Sandalen trägt.' Oder er sagt: ‚Hochgewaltig ist jener Mönch, der so und so einen Berater oder Lehrer hat, der so und so einen Freund, Bekannten, Vertrauten oder Gefährten unter demselben Berater oder Lehrer hat.' Oder er sagt: ‚Hochgewaltig ist der Mönch, der in jenem Kloster wohnt, oder in jener Halbdachwohnung, jenem Terrassenbau, jenem flachen Bau, jener Höhle, Grotte oder Hütte, jenem Giebelhaus, jenem Turm, jenem vierstöckigen Turm, jener Schatzkammer, jener Versammlungshalle, jenem Pavillon, am Fuße jenes Baumes'. Oder aber, beständig von übler Sucht besessen, wiederholt die Augenbrauen zusammenziehend, immer hinterlistig und geschwätzig, und für seine bloßen Worte gepriesen, äußert er solch tiefsinnige, versteckte, subtile, verhüllte, überweltliche, dem ‚Leeren' (d. i. dem Nirwahn) verbundene Reden, als wie: ‚Der und der Mönch hat die und die Errungenschaften friedvoller Zustände gewonnen.' Solcherart Zusammenziehen der Augenbrauen und Rümpferei, solche Hinterlist, solches Hinterlisten, solche Hinterlistigkeit: das nennt man die mit ‚Drumherumreden' bezeichnete Grundlage der Hinterlist." 26

Als die auf die *„körperliche Haltungsweise"* sich beziehende Grundlage der Hinterlist hat man bei dem Übelgesinnten sein Inbewunderungversetzen durch die in ehrsüchtiger Gesinnung eingenommene körperliche Haltungsweise zu verstehen. Denn es heißt (ib. 225):

„Was ist die auf die körperliche Haltungsweise sich beziehende Grundlage der Hinterlist? Da hat der Übelgesinnte und von Wünschen Überkommene, die ehrsüchtige Gesinnung: ‚Ach, möchten mich doch die Leute auf solche oder solche Weise verehren!'[38] Und darum ordnet er seine Haltung beim Gehen und Liegen; voller Berechnung, und als sei er gesammelt,

geht, steht und setzt er sich, legt sich nieder und scheint auf den ersten Anblick vertieft zu sein[39]. Solcherart Zusammenziehen der Augenbrauen und Rümpferei, solche Hinterlist, solches Hinterlisten, solche Hinterlistigkeit: das nennt man die mit ‚körperlicher Haltungsweise' bezeichnete Grundlage der Hinterlist."

„*In Verweigerung der Bedarfsgegenstände bestehend*" bedeutet da soviel wie: ‚als Verweigerung der Bedarfsgegenstände bezeichnet' oder ‚wegen der Verweigerung der Bedarfsgegenstände so benannt'. „*Drumherumreden*" bedeutet: das sich annähernde Reden[40]. „*Körperliche Haltungsweise*" bedeutet die vier Körperpositionen. „*Anordnen*" bedeutet: im Anfang ordnen, oder mit völliger Hingebung ordnen. „*Festlegen*" bedeutet die Art des Festlegens. „*Zurechtlegen*" nennt man: schön ordnen, anmutig machen. Das „*Zusammenziehen der Augenbrauen*" bedeutet: die Augenbrauen zusammenziehen oder auch den Mund rümpfen (d. i. zusammenziehen), um seine Wichtigkeit und Überlegenheit zu zeigen. Wem aber die Gewohnheit des Rümpfens eignet, der ist ein ‚Rümpfer'. „*Rümpferei*" aber ist der Zustand des Rümpfers. „*Hinterlist*" will sagen: in Bewunderung versetzen. „*Hinterlisten*" aber ist die Handlung der Hinterlist, und „*Hinterlistigkeit*" der Zustand.

In der Darstellung des Plapperns hat „*Ansprechen*" folgende Bedeutung: Sobald der Mönch Leute zu seinem Kloster kommen sieht, spricht er sie gleich zu Anfang an, etwa in der Weise: ‚Zu welchem Zweck seid ihr gekommen, meine Herren? Etwa, um die Mönchsgemeinde einzuladen?
27 Wenn dem so ist, gehet voraus! Ich werde meine Almosenschale holen und nachkommen.' Oder er stellt sich vor: ‚Ich bin Tissa. Der König ist mir sehr gewogen; auch der und der königliche Minister ist mir sehr gewogen'; solche sich selber ankündende Rede gilt als Ansprechen.

„*Plappern*" bedeutet die auf Anfragen hin in obiger Weise gemachte Plapperei.

„*Schmusen*" ist hier das freundliche Plaudern des Mönches, der die Hausleute aus Furcht vor Mißbilligung wiederholt zu Wort kommen läßt.

„*Übertreiben*" bedeutet hier: von einem in übertriebener Weise als mächtigem Gutsherren, mächtigem Schiffsbesitzer oder mächtigem Gabenherrn reden. „*Äußerstes Übertreiben*" bedeutet: mit seinen Reden einen in jeder Hinsicht in den Himmel heben. „*Festbinden*" bedeutet: (zu den Hausleuten sprechen:) ‚Anhänger, früher habt ihr zu dieser Zeit die Erstlingsgaben gegeben; warum gebt ihr jetzt keine?' Und so lange bindet er sie fest und verwickelt sie, bis sie schließlich sagen: ‚wir werden schon geben, Ehrwürdiger. Wir hatten noch keine Zeit usw.' Oder, sobald der Mönch einen Mann mit einem Zuckerrohr in der Hand erblickt, fragt er: ‚Wo habt ihr das her, Anhänger?' ‚Aus dem Zuckerrohrfelde, Ehrwürdi-

ger.' ‚Sagt, ist das Zuckerrohr dort wohl süß?' ‚Ihr möget davon essen und euch überzeugen, Ehrwürdiger.' ‚Nicht, o Hausvater, geziemt es sich für einen Mönch zu sagen, daß man ihm Zuckerrohr geben solle.' Solcherart verwickelndes Gespräch, wodurch der Mönch die anderen verwickelt, das gilt als ‚Festbinden'. Einen in jeder Hinsicht wiederholt festbinden gilt als das *„völlige Festbinden"*. Als *„Glänzenwollen"* bezeichnet man solches sich überhebende Scheinenwollen, Glänzenwollen, Leuchtenwollen, wie etwa: ‚Diese Familie kennt bloß mich; wenn sie da irgend etwas zu geben haben, geben sie es nur mir.' Hier ist die Tela-kandarika-Erzählung anzuführen. Wiederholt von jeder Seite glänzen wollen, gilt als *„äußerstes Glänzenwollen"*. *„Schmeichelrede"* bedeutet: wiederholt liebenswürdige Worte reden, ohne darauf zu achten, ob diese der Wahrheit und der Lehre entsprechen. Als *„Kriecherei"* gilt selbsterniedrigende Redeweise; beim Reden sich selber immer tiefer stellen. Als *„Bohnensuppenwesen" (mugga-sūpyatā)* gilt der der Bohnensuppe gleichende Zustand. Wie nämlich beim Kochen der Bohnen irgend eine Bohne nicht kocht, die übrigen aber alle kochen, so gilt ein Mensch, in dessen Rede einiges wahr, der Rest aber unwahr ist, als bohnensuppenähnlich; und sein Wesen gilt als ‚Bohnensuppenwesen'. *„Kinderwärtung"* ist der Zustand des Kinder- 28
wartens. Wer nämlich, wie eine Amme, die Kinder von den Familien auf seine Hüfte oder seine Schultern nehmend wartet, d. h. herumträgt, die Handlung eines solchen Wartenden ist das Kinderwarten; der Zustand des Kinderwartens aber ist die ‚Kinderwartung'.

In der Darstellung der Anspielerei bedeutet *„Anspielung"* irgend eine körperliche oder sprachliche Handlung, wodurch man dem anderen ein Zeichen macht zum Geben von Bedarfsgegenständen. Wenn man sieht, wie die anderen Mönche Speise erhalten haben und ihres Weges ziehen, und man eine Anspielung macht, etwa in der Weise: ‚Was habt ihr erhalten? usw.' so gilt das als das *„Machen von Anspielungen"*. *„Andeutung"* ist eine die Bedarfsgegenstände betreffende Bemerkung. Das *„Machen von Andeutungen"* besteht darin, daß man Andeutungen macht, um zu veranlassen, einem z. B. Milch u. dgl. zu geben. Da erblickt der Mönch Kälber hütende Kuhhirten, und er fragt sie, ob diese Kälber von Milch oder verdünnter Buttermilch lebten. Und auf die Antwort: ‚Von Milch leben sie, o Ehrwürdiger' sagt er: ‚Nein, das sind keine milchtrinkenden Kälber. Würden sie Milch trinken, so bekämen auch die Mönche Milch usw.' In dieser Weise veranlaßt er jene Burschen, ihre Eltern davon in Kenntnis zu setzen.

„Drumherumreden" ist (dem Gegenstand) sich annäherndes Reden. Hier ist die Geschichte von einem in den Familien verkehrenden Mönche zu erwähnen. Als derselbe etwas zu essen wünschte, trat er in ein Haus

und setzte sich nieder. Die Hausfrau, die ihn erblickte, aber keine Lust hatte, ihm etwas zu geben, sprach: „Es ist kein Reis da, Ehrwürdiger", und ging zum Nachbarhaus, gleichsam als ob sie von dort Reis holen wollte. Der Mönch trat darauf in das Zimmer ein, und beim Umherspähen bemerkte er in der Ecke hinter der Tür Zuckerrohr, in einem Gefäße Zucker, in einem Korbe [41] Scheiben von Salzfischen, in einem Topfe Reis, in einem Kruge Butteröl. Dann ging er wieder hinaus und setzte sich. Die Hausfrau kam nun zurück und sagte, daß sie keinen Reis bekommen habe. Der Mönch aber sprach: „Anhängerin, ich habe bereits ein Vorzeichen gesehen, daß mir heute kein Almosen zufallen wird." „Wieso denn, Ehrwürdiger?" „Ich sah da eine Schlange, die aussah wie das in der Türecke liegende Zuckerrohr. Als ich sie erschlagen wollte und mich umsah, bemerkte ich einen Stein, der aussah wie der im Topfe aufbewahrte Zuckerklumpen. Als ich nach der Schlange schlug, breitete sie ihren Hut aus, der aussah wie die in dem Korbe aufbewahrten Scheiben von Salzfischen. Als sie in den Stein beißen wollte, bemerkte ich ihre Zähne, die aussahen wie der in dem Topf befindliche Reis. Als sie in Wut geriet, bemerkte ich den aus ihrem Rachen heraustretenden giftgemischten Speichel, der aussah wie das in dem Kruge aufbewahrte Butteröl." Da nun die
29 Frau sah, daß sie dem Kahlkopf nichts weismachen konnte, gab sie ihm vom Zuckerrohr, kochte Reis und gab ihm alles und jedes, Butteröl, Zucker und Fische. Solches (dem Gegenstand) sich annäherndes Reden hat man als das *‚Drumherumreden'* zu verstehen. *„Einkreisende Rede"* bedeutet: solange mit seinen Reden einkreisen, bis man etwas erhält.

In der Darstellung der Verkleinerungssucht bedeutet *„Beschimpfen"* auf zehnfache Weise beschimpfen [42]. *„Schmähen"* ist: in verletzender Weise reden. *„Tadeln"* bedeutet hier: einem anderen Fehler zuschreiben, etwa in der Weise, daß man ihn einen Menschen ohne Vertrauen und Glauben u. dergl. nennt Als *„Abweisen"* gilt es, wenn man einen zurückweist mit den Worten: ‚Sprich nicht darüber!' *„Äußerstes Abweisen'* bedeutet: einen zurückweisen, indem man auf allen Seiten einen Grund und eine Ursache findet. Oder: als ‚Abweisung' gilt es, wenn man, sobald man sieht, daß einer nichts gibt, man ihn zurückweist mit den Worten: ‚Ja, ja, solch ein Herr der Gaben!' Und ihn gründlich zurückweisen, etwa: ‚Ja, solch ein mächtiger Herr der Gaben!', das gilt als *„äußerstes Abweisen"*. Als *„Verhöhnen"* gilt es, wenn man einen verhöhnt, etwa in den Worten: ‚Was für ein Leben für einen solchen Mann, der von den Keimen (seiner Werke) zehrt.' *„Äußerstes Verhöhnen"* bedeutet noch stärkere Verhöhnung, etwa: ‚Wie! Nennt ihr diesen auch einen Nichtgeber, der doch beständig allen die Worte zu hören gibt: ‚Es ist nichts da'?' *„Anklagen"* [43] bedeutet hier: einen anklagen, daß er kein Almosengeber sei, daß er tadelnswert sei.

„*Äußerstes Anklagen*" bedeutet: einen in jeder Hinsicht anklagen. „*Verbreiten von Tadel*" bedeutet: von Haus zu Haus, von Dorf zu Dorf, von Landstrich zu Landstrich über einen Menschen Tadel verbreiten, in dem Gedanken, daß er aus Furcht vor Tadel einem etwas geben werde. „*Hinter der anderen Rücken schlecht sprechen*" (eigentlich ‚den andern ins Rückenfleisch beißen') bedeutet: vor einem Menschen süße Worte reden und hinter seinem Rücken ihn tadeln. Weil nämlich die Rede eines solchen, der den anderen nicht ins Gesicht schauen kann, gerade so ist als ob er ihnen von hinten in das Rückenfleisch bisse, darum sagt man: ‚dem anderen ins Rückenfleisch beißen'".

„*Dies nennt man Verkleinerungssucht*" heißt: weil man dadurch den Vorzug der anderen abkratzt, abschabt, gerade wie mit dem Bambuskratzer die Salbe; oder weil man, in der Sucht nach Gewinn, die Tugenden der anderen zerstückelt und zerstampft, gerade wie man durch Zerreiben von wohlriechenden Stoffen Riechpulver zu gewinnen sucht — darum nennt man dies ‚Verkleinerungssucht'.

In der Darstellung des „*Gierens nach immer größerem Gewinn*" bedeutet „*Gieren*" das Aufspüren. „*Hier erlangt*" bedeutet: in diesem Hause erhalten. „*dort*" bedeutet: in jenem Hause. „*Sucht*" bedeutet: Wünschen; „*Aufsuchen*" bedeutet: Aufspüren; „*Herumsucherei*" bedeutet: wiederholtes Herumspüren. Hier ist die Geschichte von dem Mönche zu erwähnen, der alles, was er von Anfang an erhielt, an die Kinder der Familien weggab, dann aber, als er zuletzt Milchbrei erhielt, fortging. ‚Suchen' usw. sind bloße Synonyme von ‚Sucht' usw. ‚Suchen' ist dasselbe wie Sucht, ‚Aufsuchen' dasselbe wie, Aufsucherei' und, Herumsuchen' dasselbe wie ‚Herumsucherei'. So ist hier der Zusammenhang zu verstehen. — Dies ist die Erklärung von Hinterlist usw.

Hier hat man in dem Ausdrucke „*solch üblen Zustände usw.*" die Zusammenfassung der zahlreichen üblen Zustände zu verstehen, die in der ‚Rede vom Brahmanetz' (D. 1) erwähnt werden, in den Worten: „Gleichwie da einige Asketen und Priester, während sie die aus Vertrauen gegebenen Speisen genießen, sich ihren Lebensunterhalt durch verkehrte Lebensweise erwerben, nämlich durch solcherart niedrige Künste wie Wahrsagen aus den Körperteilen, Zeichendeutung, Prophezeiung aus Naturereignissen (wie Sternschnuppen, Erdbeben usw.), Traumdeutung, Wahrsagen aus Körpermerkmalen, Wahrsagen aus Mäusefraß (aus angefressenen Stellen in Kleidern usw.), Feueropfer, Löffelopfer usw."

Somit kommt also der schlechte Lebensunterhalt zustande durch die des Lebensunterhaltes wegen begangene Übertretung der sechs Übungsregeln, sowie durch die üblen Zustände, wie Hinterlist, Plappern, Anspielerei, Verkleinerungssucht, Gieren nach immer größerem Gewinn usw.

Darum gilt das Abstehen von jederart solchen schlechten Lebensunterhaltes als die ‚in Reinheit des Lebensunterhaltes bestehende Sittlichkeit'.

Hier nun ist dies die Worterklärung: „Lebensunterhalt" ist dasjenige, aufgrund dessen man lebt. Und worin besteht derselbe? Er besteht in der als das Suchen nach den Bedarfsgegenständen geltenden Anstrengung.

(45a) Die auf die Bedarfsgegenstände sich beziehende Sittlichkeit
(paccaya · sannissita-sīla)

Was aber die unmittelbar hierauf erwähnte, auf die Bedarfsgegenstände sich beziehende ‚Sittlichkeit' betrifft, so bedeutet da *„gründlich erwägend" (paṭisaṅkhā-yoniso)* soviel wie: in rechter Art und Weise erwogen, erkannt oder bedacht habend. Die durch die Worte: *„um Kälte usw. abzuhalten"* angedeutete Beobachtung ist hier als ‚gründliches Erwägen [45] aufzufassen. Dabei bezieht sich *„Gewand" (cīvara)* auf irgend eines der drei Mönchsgewänder, wie Untergewand, einfaches Obergewand und doppeltes Obergewand [46]. *„Er bedient sich"* heißt so viel wie: er macht davon Gebrauch, bekleidet sich damit, bedeckt sich damit. Der
31 Ausdruck: *„eben bloß um"* bezeichnet die Grenze, Einschränkung oder Festlegung des Zweckes. Denn für den Asketen dient das Tragen des Gewandes nur zum Zwecke, die Kälte usw. abzuhalten, und zu nichts weiter. Mit *„Kälte"* ist irgendwelche Kälte gemeint, sei es, daß diese innerlich, d. i. durch Erregung der Elemente [47] entstanden ist, oder sei es, daß sie äußerlich, d. i. durch Wetterwechsel, entstanden ist. *„Zur Abwehr"* bedeutet: zum Zwecke der Zurückhaltung und Vertreibung, um so keine Krankheit im Körper aufkommen zu lassen. Wird nämlich der Körper durch Kälte geplagt, so kann man, dadurch im Geiste zerstreut, sich nicht gründlich anstrengen. Darum hat der Erhabene erlaubt, zur Abwehr der Kälte ein Gewand zu tragen. Diese Erklärung gilt überall. *„Hitze"* bedeutet hier bloß Feuerhitze. Ihr Auftreten bei Waldbränden usw. ist gemeint. In dem Ausdruck: Kontakt mit Stechmücken, Moskiten, Wind, Sonnenstrahlen und Kriechtieren' gelten als *„Stechmücken" (daṁsa)* die beißenden *(daṁsanaka)* Mücken, die man auch als blinde Mücken bezeichnet. Bei den *„Moskiten"* sind die gewöhnlichen Moskitos gemeint. Bei den *„Winden"* unterscheidet man staubige, staubfreie usw. Die *„Sonnenstrahlen"* sind dasselbe wie Sonnenhitze. *„Kriechtiere"* sind langgestreckte Tiere mit kriechendem Gange, wie Schlangen usw. (nämlich Eidechsen, Hundertfüßler). *„Kontakt"* ist zweifach: entweder Biß oder bloße Berührung; wer aber mit dem Gewand bekleidet dasitzt, den belästigt solches nicht. Darum also bedient man sich des Gewandes, um in

solchen Fällen diese Dinge abzuwehren. Die Wiederholung des Ausdruckes: *„eben bloß um"* geschieht, um die Grenze und den Umfang einer beständigen Notwendigkeit anzuzeigen; denn die Verhüllung der Schamteile ist allezeit eine Notwendigkeit, die übrigen Dinge (Abwehr der Kälte, Hitze, Mücken usw.) aber sind es bloß dann und wann. Hier nun versteht man unter *„Schamteile"* *(hiri-kopīna)* die Geschlechtsteile. Weil nämlich, wenn immer einer dieser Körperteile entblößt ist, die Scham erregt wird und verloren geht, so wird er, der Erregung der Scham wegen, *hiri-kopīna* (wörtlich ‚Scham-erreger') genannt. *‚hiri-kopīna-paṭicchādan-atthaṁ'* bedeutet: zu dem Zwecke die Schamteile zu bedecken. Auch die Lesart: *‚hiri-kopīnaṁ paṭicchādanatthaṁ'* findet sich.

„Almosenspeise" *(piṇḍapāta)* bedeutet (für den Mönch) irgend welche Nahrung. Alle Nahrung nämlich wird *piṇḍa-pāta* (wörtlich ‚Brockenschüttung') genannt, weil sie beim Brockeneinsammeln dem Mönch in die Almosenschale geschüttet wird[48]. Oder, *piṇḍa-pāta* bedeutet das Einsammeln der Speisebrocken. Es wird gesagt, daß es das Ansammeln *(san · ni · pāta)* und Anhäufen der hier und da erlangten Almosen ist. *„Weder zur Belustigung"* bedeutet: weder zum Zwecke der Belustigung, wie die Dorfjungen es tun; Spielen gilt hier als Anlaß. *„Noch um sich zu brüsten"* bedeutet: noch zum Zwecke sich zu brüsten, wie es die Boxer und Ringkämpfer tun; Kraftdünkel und Männlichkeitsdünkel gelten hier als Anlaß. *„Noch zur Verschönerung"* bedeutet: nicht zum Zwecke schön 52
zu werden, wie es die Haremsfrauen, Huren usw. tun; als Zweck gilt hier die volle Form der einzelnen Gliedmaßen. *„Noch zur Zierde"* bedeutet: nicht zum Zwecke der Zierde, wie es die Schauspieler, Tänzer usw. tun; die anmutige Hautfarbe gilt hier als Zweck. ‚Weder zur Belustigung' wird hier gesagt zwecks Überwindung der Grundlage ‚Verblendung'. ‚Noch um sich zu brüsten' wird gesagt zweck Überwindung der Grundlage ‚Haß'. ‚Nicht zur Verschönerung und Zierde' wird gesagt zwecks Überwindung der Grundlage, ‚Begierde'; ‚weder zur Belustigung noch um sich zu brüsten': um die Entstehung der eigenen Fesseln zu verhindern; ‚nicht zur Verschönerung und Zierde': um bei den anderen die Entstehung der Fesseln zu verhindern. Durch diese vier Ausdrücke wird auch angedeutet die Überwindung des unweisen Wandels und des Haftens am Sinnengenusse. So hat man dies zu verstehen. Der Ausdruck *„eben bloß zu"* hat die bereits gegebene Bedeutung. *„Dieser Körper"* *(kāya)* bezeichnet diesen aus den vier Hauptstoffen bestehenden stofflichen Körper. *„Zur Stütze"* bedeutet: zwecks Fortbestehens. „Zur Erhaltung" (wörtlich ‚Inganghaltung') bedeutet: um den Fortgang nicht zu stören, oder: zwecks langdauernden Fortbestehens. Gleichwie der Eigentümer eines baufälligen Hauses dasselbe mit einer Stütze versieht, oder wie der Kärrner die Rad-

achse einschmiert, genau so bedient sich der Mönch der Almosenspeise nur zur Stütze und Erhaltung des Körpers, nicht zur Belustigung und um sich zu brüsten, nicht zur Verschönerung und Zierde. Fernerhin ist ‚Stütze' eine Bezeichnung der Lebenskraft *(jīvit' · indriya)*. Darum wurde gesagt, daß insofern der Ausdruck: ‚zur Stütze und Erhaltung dieses Körpers' die Bedeutung habe: zweck Erhaltung der Lebenskraft dieses Körpers. So ist das zu verstehen. In dem Ausdruck: *„um Qualen zu vermeiden"* bedeutet ‚Qualen' den Hunger, im Sinne von Leiden; eben zu ihrer Verhütung bedient der Mönch sich der Almosenspeise, gleichwie man eine Wunde mit Salben bestreicht, oder bei Hitze, Kälte usw. ein Gegenmittel gebraucht. *„Zur Förderung des heiligen Wandels" (brahma-cariya)* bedeutet: zum Zwecke den gesamten in der Lehre vorgeschriebenen heiligen Wandel sowie den mit dem (überweltlichen) Pfade verbundenen heiligen Wandel zu unterstützen. Insofern er nähmlich auf die, durch Gebrauch der Almosenspeise bedingte Körperkraft sich stützend, durch Befleißigung in der dreifachen Schulung (Sittlichkeits-, Geistes- und Wissensschulung) an seiner Entkommung aus der Daseinswüste arbeitet, unterstützt er dadurch den heiligen Wandel, gleichwie da gewisse Menschen, um der Wüste zu entrinnen, das Fleisch ihrer Kinder verzehren (s. S. XII. 63); oder wie Leute, die über einen Fluß setzen wollen, ein Floß gebrauchen; oder wie, wenn man das Meer durchkreuzen will, eines Schiffes bedarf. *„Auf diese Weise werde ich das alte Gefühl (purāna-vedanā) vertreiben und kein neues Gefühl (nava°) aufsteigen lassen"* bedeutet: so werde ich durch solchen
33 Gebrauch der Almosenspeise das frühere Hungergefühl vertreiben und kein durch unmäßiges Essen bedingtes neues Gefühl aufsteigen lassen, etwa wie einer von jenen Brahmanen, von denen der eine so lange aß, bis man ihn mit der Hand aufrichten mußte: ein anderer, bis er sein Gewand nicht mehr zumachen konnte; ein anderer, bis er sich an derselben Stelle auf dem Boden herumwälzte; ein anderer, bis die Krähen (ihm aus dem Munde) fraßen; ein anderer, bis er das Gegessene wieder ausgebrochen hatte. Somit gebraucht er die Almosenspeise wie ein Kranker die Arznei. Oder: was da jenes Gefühl betrifft, das — insofern es wegen des, durch altes Wirken *(kamma)* bedingten gegenwärtigen unbekömmlichen und unmäßigen Essens auftritt — ‚altes' Gefühl genannt wird, dessen Ursache will ich durch bekömmliches und maßvolles Essen zerstören und so jenes alte Gefühl vertilgen. Und was da jenes Gefühl betrifft, das — insofern es, durch die gegenwärtig verübte Handlung des unangemessenen Genießens bedingt, in Zukunft auftritt — ‚neues' Gefühl genannt wird, dessen Ursache werde ich durch angemessenes Genießen nicht entstehen und so jenes neue Gefühl nicht aufkommen lassen. Auch so könnte man den Sinn hier verstehen. Bis hierher nun ist die Einteilung des ange-

messenen Genießens, das Verzichten auf Ausübung der Selbstkasteiung und das Nichtverwerfen des rechtschaffenen Wohlseins als erklärt zu betrachten. — *„Und langes Leben wird mir beschieden sein"* bedeutet: er bedient sich der Almosenspeise wie ein langjähriger Kranker der Arznei, indem er sich sagt: ‚Durch bekömmliches, maßvolles Essen wird mir ein — als langer Zeitlauf geltendes — Leben dieses von Bedingungen abhängig bestehenden Körpers beschieden sein, weil auf diese Weise keine Gefahren da sind, welche die Lebenskraft abschneiden oder die körperliche Bewegungsweise stören.' In dem Ausdruck: *„Untadeligkeit und Wohlbefinden"* gilt es als ‚Untadeligkeit', wenn man das unangemessene Auf-die-Suche-gehen, Annehmen und Genießen (von Speisen) vermeidet; ‚Wohlbefinden' besteht infolge des maßvollen Genießens. Oder: ‚Untadeligkeit' besteht darin, daß man frei ist von den durch unbekömmliches, unmäßiges Essen bedingten Fehlern, wie Unlust, Trägheit, Räkeln, Tadeln der Verständigen usw.; ‚Wohlbefinden' entsteht dadurch, daß man durch bekömmliches, maßvolles Essen seine Körperkraft entfaltet. Oder: ‚Tadellossigkeit' besteht darin, daß man es vermeidet, nach Wunsch seinen Leib mit Speisen anzufüllen[48] und so dem Behagen des Liegens, des Ausruhens und der Schläfrigkeit aus dem Wege geht. Und er bedient sich der Almosenspeise, indem er sich sagt: „Dadurch, daß ich weniger als vier oder fünf Bissen esse und so die Tauglichkeit der vier Körperstellungen (Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen) bewirke, wird mir Wohlbefinden beschieden sein. Auch wurde gesagt (Therag. 983):

„Keine vier, fünf Bissen ess' er
Und trinke etwas Wasser dann,
Das ist genug zum Wohlbefinden
Für einen selbstentschloss'nen Mönch."

Soweit ist nun das Erfassen der Notwendigkeit und der mittlere Pfad 34
als erklärt zu betrachten.

Mit *„Lagerstätte" (senâsana)* ist Lager *(sena)* und Sitz *(āsana)* gemeint. Denn wo immer man sein Lager nimmt, sei's im Kloster oder in einem Pultdach-Bau usw.,[50] das ist ein Lager; und worauf immer man Platz nimmt und sich niedersetzt, das ist ein Sitz. Beide nennt man zusammenfassend ‚Lagerstätte'. In dem Ausdruck ‚um die Wettergefahr fernzuhalten' ist *„Wetter"* eben wegen seiner Fährlichkeiten dasselbe wie *„Wettergefahr"*; also zum Zwecke die Wettergefahr fernzuhalten, und zum Zwecke die Abgeschiedenheit zu genießen. Gemeint ist: zur Fernhaltung des ungünstigen Wetters,[51] das körperliche Krankheiten und geistige Zerstreutheit hervorruft und durch das Bewohnen einer Lagerstätte fernzuhalten ist; und ferner um des Glückes des Alleinseins willen.

Zweifellos ist auch durch ‚Abwehr von Kälte usw.' die Fernhaltung der Wettergefahr angedeutet. Wie aber beim Tragen des Gewandes das Verhüllen der Schamteile eine beständige Notwendigkeit bildet, die übrigen (näml. Vertreibung von Hitze, Kälte usw.) aber nur gelegentlich in Betracht kommen, ebenso auch hat man dies hier hinsichtlich der beständigen Fernhaltung der Wettergefahr als gesagt zu betrachten. Oder: dieses Wetter der erwähnten Art ist eben das Wetter schlechthin. Die Gefahr jedoch ist zweifach: offen oder versteckt. Die offene Gefahr bilden Löwen, Tiger, usw., und die versteckte bilden Gier, Haß usw. Wenn nun der Mönch von einer Lagerstätte, wo jene Gefahren bei Unbewachtsein und beim Anblick von ungünstigen Schauobjekten usw. keine Schädigungen hervorrufen können, solches wissend und erwägend dort wohnt, so hat man diesen als einen Mönch zu betrachten, der gründlich erwägend die Lagerstätte bewohnt, zum Zwecke die Wettergefahr fernzuhalten.

In dem Ausdruck *‚Arzneimittel gegen Krankheiten' (gilāna - paccaya - bhesajja - parikkhāra)* steht *„gegen" (paccaya)* im Sinne von: der Krankheit ‚entgegen-wirken' *(pati-ayana)*, gegen die Krankheit vorgehen. Man bezeichnet damit irgend etwas, das heilsam ist. Es ist das Werk des Arztes, und weil vom Arzte verschrieben, heißt es Arznei. Arznei als Krankheitsgegenmittel ist ‚Arznei gegen Krankheiten'. Man bezeichnet damit jedes dem Kranken heilsame Mittel des Arztes, wie Öl, Honig, Zucker usw. In dem Ausdruck (A. VII. 63): „Mit den sieben Mitteln der Stadt ist er wohl versehen usw." bezeichnet *‚parikkhāra'* das Schutzmittel. In dem Ausdruck (S. XLV. 4): „das Fahrzeug (d. i. der Pfad der Edlen) hat die Sittlichkeit zur Zier, die Vertiefung zur Achse und die Willenskraft zum Rad usw." bedeutet es ‚Schmuck.' In dem Ausdruck „Und die Mittel zum Leben, die der Hauslose (Mönch) aufzubringen hat usw." (M. 17) bedeutet es ‚Bestandteil' *(sambhāra)*. Hier aber ist (die Bedeutung) ‚Erfordernis' und auch ‚Schutzmittel' am Platze. Denn jedes Arzneimittel gegen Krankheiten ist ein Schutzmittel des Lebens, insofern es dasselbe schützt und keine Möglichkeiten zuläßt zur Entstehung lebenzerstörender Krankheiten. Und es ist ein Erfordernis, insofern es die Grundlage dazu bildet, daß (das Leben) lange anhalte. Darum nennt man es ein Mittel. Insofern es sich also um eine ‚Arznei gegen Krankheiten' handelt und diese ein Mittel bildet, so sagt man ‚Arzneimittel gegen Krankheiten.' Jedes Arzneimittel gegen Krankheiten, das für den Kranken heilsam und vom Arzte verschrieben ist, wie Öl, Honig, Zucker usw., das nennt man ein Mittel zum Leben. *„Aufgestiegen"* bedeutet: erzeugt, geworden, aufgetreten. In dem Ausdruck ‚durch Krankheiten bedingt' bedeutet *„Krankheit"* die Erregung der Elemente und dadurch entstandener Aussatz, Geschwüre, Beulen usw. *„Durch Krankheit bedingt"* nennt man die

Gefühle, weil sie durch Krankheit entstanden sind. Mit den *„Gefühlen"* sind die Schmerzgefühle gemeint, d. h. Gefühle, die die Wirkungen schuldvoller Taten sind [52]. Um solche durch Krankheit bedingten Gefühle handelt es sich [53]. *„Um vollkommener Leidlosigkeit willen"* bedeutet: um des höchsten Zustandes der Schmerzlosigkeit willen; d. h.: solange (gebraucht er Arznei), bis jenes Leiden ganz verschwunden ist.

Somit also hat man, kurz zusammengefaßt, die ‚auf die Bedarfsgegenstände sich beziehende Sittlichkeit' aufzufassen als gekennzeichnet durch den mit gründlicher Erwägung verbundenen Gebrauch der Bedarfsgegenstände. Die Wortbedeutung aber ist hier folgende: Weil die der Gewänder usw. sich bedienenden Wesen, darauf gestützt und davon abhängig, gehen, sich bewegen und leben, darum bezeichnet man jene als Bedarfsgegenstände. *„Sich auf die Bedarfsgegenstände beziehend"* bedeutet also: auf eben jene Bedarfsgegenstände sich beziehend.

Somit ist von diesen vier Arten der Sittlichkeit die ‚Zügelung gemäß der Ordenssatzung' *(pāṭimokkha-saṁvara)* durch Vertrauen zu erreichen [54]. Denn durch Vertrauen wird sie erfüllt. Angedeutet ist hier (des Buddhas) Abweisung des Antrages, Sittenregeln vorzuschreiben, da dies über das Bereich der Jünger hinausgehe. Daher hat man die Sittenregeln, genau wie sie vorgeschrieben sind, voll Vertrauen vollständig auf sich zu nehmen und, selbst ohne Rücksicht auf das Leben, gut zu erfüllen. Auch wurde gesagt:

„Wie über's Ei der Häher, und den Schwanz der Grunzochs wacht, 36
So wachet über eure Sittlichkeit,
Wie man sein teures Kind bewacht, sein einzig' Auge (vgl. Jāt. 103); [55]
Und seid recht sittsam und von Ehrfurcht stets erfüllt."

Fernerhin wurde gesagt: „Ebenso auch, o König, überschreiten meine Jünger, nicht einmal ihrem Leben zuliebe, die Sittenregeln, die ich Ihnen vorgeschrieben habe." In diesem Sinne hat man die Erzählungen von den Ordensälteren zu verstehen, die im Walde von Räubern gebunden worden waren. Wie es heißt, hatten im Walde des Vindhyagebirges [56] Räuber einen Ordensälteren mit Schwarzranken gebunden und zu Boden gelegt. Und so wie er da lag, hatte der Ordensältere sieben Tage lang den ‚Hellblick' *(vipassanā)* entfaltet und das ‚Ziel der Niewiederkehr' *(anāgāmi-phala)* erreicht; darauf war er an eben jener Stelle gestorben und in der Brahmawelt wiedererschienen. Weiterhin hatte man auf der ‚Kupferblatt-insel' (Ceylon) einen Ordensälteren mit einer Stink-Ranke gebunden und zu Boden gelegt. Als nun ein Waldbrand herankam, hatte dieser, ohne die Ranke zu zerreißen, den Hellblick entfaltet und als ‚Zweifach-Endender' *(sama-sīsin;* vgl. Pug. 19) die Arahatschaft erreicht. Der ‚Sprecher

der langen Sutten' *(dīgha-bhāṇaka)*, der Ordensältere Abhaya, der zusammen mit fünfhundert Mönchen des Weges daherkam, erblickte ihn und ließ den Körper des Ordensälteren verbrennen und für ihn einen Schrein errichten. Auch ein anderer vertrauensvoller edler Sohn hat gesagt:

> ‚Selbst wenn du's Leben lassen müßtest,
> Die Ordenssatzung halte rein;
> Brich nicht die Sittenzügelung,
> Vom Weltenlenker dargetan!'

Wie nun die ‚der Ordenssatzung gemäße Zügelung' *(pāṭimokkha-saṁvara)* durch Vertrauen zu gewinnen ist, so ist die ‚Sinnenzügelung' *(indriya-saṁvara)* durch Achtsamkeit *(sati)* zu gewinnen. Denn durch Achtsamkeit wird sie erwirkt, insofern die durch Achtsamkeit gefestigten Sinne durch Begierde usw. nicht mehr beeinflußt werden können. Darum erinnere man sich an die Feuerpredigt (S. XXXV. 194) beginnend mit den Worten: „Besser wäre es, ihr Mönche, man bestriche das Auge mit einem glühenden, feurigen, flackernden, leuchtenden Stück Eisen, als daß man bei den dem Auge erkennbaren Formen an der Gesamterscheinung oder den Einzelheiten hafte." [57] Und bei den Formobjekten usw. hat man durch unerschütterliche Achtsamkeit das Haften an den Erscheinungen des in der Sehpforte entstandenen Bewußtseins zu verhindern — das
37 durch Begierde usw. beeinflußbar ist — und die Sinnenzügelung gründlich zustande zu bringen. Denn ist diese nicht solcherart zustandegebracht, [58] so ist auch die in der ‚der Ordenssatzung gemäßen Zügelung' bestehende Sittlichkeit ohne Dauer und langen Bestand, genau wie das Kornfeld, das nicht mit Ästen eingezäunt ist. Denn durch die Diebe, die befleckenden Leidenschaften *(kilesa)*, wird sie zerstört, genau wie ein Dorf mit offenstehenden Toren von Räubern zerstört wird. Und die Gier dringt ins Herz, wie in ein schlecht gedecktes Haus der Regen. Auch wurde gesagt:

> „Bewache deine Sinne bei den Formen,
> Den Tönen, Düften, Säften, Tastobjekten,
> Denn sie, [59] bei offnen unbewachten Toren,
> Zerstörung bringen, wie dem Dorf die Räuber."
>
> Wie in ein schlecht gedecktes Haus
> Der ganze Regen dringet ein,
> Genau so dringet die Begierde
> Ins Herz, das nicht entfaltet ist."
>
> (Dhp. 13; Therag. 133.)

Ist aber diese Sinneszügelung erreicht, so ist auch die in der ‚der Ordenssatzung gemäßen Zügelung' bestehende Sittlichkeit von langer

Dauer und langem Bestand, genau wie das Kornfeld, das mit Ästen gut eingezäunt ist. Und nicht wird sie von den Feinden, den Leidenschaften, zerstört, ebensowenig wie ein Dorf mit wohlbewachten Toren von den Räubern zerstört wird. Und nicht dringet die Gier ins Herz, ebensowenig wie der Regen in ein wohlgedecktes Haus. Und auch dieses wurde gesagt:

„Bewache deine Sinne bei den Formen,
Den Tönen, Düften, Säften, Tastobjekten,
Denn, bei bewachten, wohlverschloss'nen Toren,
Sie [60] — wie dem Dorf' die Räuber — nimmer schaden."

„Wie in ein wohlgedecktes Haus
Der Regen nimmer dringet ein,
Genau so dringet keine Gier
Ins Herz, das wohl entfaltet ist."
(Dhp. 14; Therag. 134.)

Dies jedoch ist eine äußerst hohe Weisung. Dieser Geist nämlich ist leicht veränderlich (A. I. 9). Darum hat man die aufgestiegene Gier durch Erwägung der Unreinheit (des Körpers) zu vertreiben und so die Sinnenzügelung zustande zu bringen, gleich wie es der Ordensältere Vangīsa, 38
kurz nachdem er dem Weltleben entsagt hatte, getan hat. Wie man nämlich sagt, erblickte der Ordensältere, kurz nachdem er dem Weltleben entsagt hatte, beim Almosengange ein Weib; und bei ihrem Anblicke stieg ihm Begierde auf. Da aber sprach er zum Ordensälteren Ānanda:

„In Sinnenlust bin ich entbrannt.
Es brennt mein Herz vor lauter Gier,
Oh sag' aus Mitleid, Gotamide, [61]
Wie man die Glut zum Löschen bringt!"

Der Ordensältere erwiderte:

„Verdrehtheit [62] in der Vorstellung
Ist's, die das Herz dir so verzehrt.
Vermeid' die liebliche Erscheinung,
An die sich die Begierde hängt.

Den Abscheu weck' in deinem Geist,
Mach einig ihn und konzentriert."

„Als Feind betrachte die Gebilde,
Als elend und als wesenlos!
Die große Gier bring' zum Erlöschen!
Mög' dich die Glut nicht mehr verzehr'n!"
(S. VIII. 4; Therag. 1223—25.) [63]

Und der Ordensältere wies die Begierde von sich und setzte seinen Almosengang fort.

Der die Sinnenzügelung erfüllende Mönch sei fernerhin wie der Ordensältere Cittagutta, der in der großen Kuraṇḍaka-Höhle wohnte,[64] und wie der Ordensältere Mahāmitta, der Bewohner des großen Coraka-Klosters. In der Kuraṇḍakahöhle[65] nämlich soll sich ein entzückendes Gemälde von der Weltentsagung der sieben (vorangegangenen) Erleuchteten befunden haben. Als eines Tages viele Mönche in seiner Behausung umherwanderten, bemerkten sie das Bildwerk, und bei seinem Anblicke sagten sie: ‚Welch entzückendes Gemälde, o Ehrwürdiger!' Der Ordensältere sprach: ‚Obzwar ich, ihr Brüder, schon über 60 Jahre in der Höhle wohne, weiß ich nicht, daß sich da ein Gemälde befindet. Heute erst habe ich das durch euch erfahren, die ihr Augen habt."

Der Ordensältere hatte nämlich, wie man sagt, so lange er dort wohnte, noch nie zuvor die Augen aufgeschlagen und sich die Höhle angeschaut. Am Eingange der Höhle befand sich ferner ein großer Eisenholzbaum. Auch zu diesem hatte der Ordensältere zuvor nie aufgeschaut. Nur, wenn er alle Jahre einmal die Staubfäden zu Boden fallen sah, wußte er, daß er in Blüte stand.[66] Der König, dem diese Tugendvollkommenheit des Ordensälteren zu Ohren kam, wünschte ihm seine Verehrung zu bezeigen. Er sandte dreimal nach ihm. Aber da der Ordensältere nicht kam, ließ er in jenem Dorfe allen Frauen, die Säuglinge hatten, die Brüste verbinden und mit seinem Siegel versehen. Solange nämlich der Ordensältere nicht komme, sollten die Kinder keine Muttermilch erhalten. Aus Mitleid mit den Kindern aber begab sich der Ordensältere nach Mahāgāma.[67] Sobald der König dies erfuhr, befahl er: ‚Geht! Heißt den Ordensälteren näher treten! Ich will die Sittenregeln auf mich nehmen.' Und er ließ den Ordensälteren zum Palaste führen. Dann begrüßte er ihn ehrfurchtsvoll, und nachdem er ihn gespeist hatte, sagte er: ‚Heute, o Ehrwürdiger, ist es nicht möglich, aber morgen will ich die Sittenregeln auf mich nehmen. Darauf nahm er die Almosenschale des Ordensälteren und begleitete ihn ein wenig. Und vor dem Zurückkehren entbot er, zusammen mit der Königin, ihm seinen Gruß. Mochte nun der König seinen Gruß entbieten, oder mochte es die Königin tun, jedesmal sagte der Ordensältere: ‚Gesegnet sei der König!' So waren sieben Tage vergangen. Und die Mönche fragten ihn: ‚Als dir, o Ehrwürdiger, der König und die Königin ihren Gruß entboten, warum hast du da beidesmal gesagt: ‚Gesegnet sei der König!'? Der Ordensältere sprach: ‚Ich mache, ihr Brüder, keinen Unterschied[68] zwischen König und Königin.' Nach Verlauf von sieben Tagen nun bemerkte der König, daß dem Ordensälteren das Wohnen dortselbst unangenehm sei, und er entließ ihn. Der

39

Ordensältere begab sich nun wieder zur großen Kuraṇḍaka-Höhle, und zur Nachtzeit betrat er den Wandelgang. Die in dem Eisenholzbaum hausende Gottheit aber stellte sich mit einer Fackel auf. Danach wurde dem Ordensälteren sein Meditationsobjekt äußerst klar und deutlich. Voller Freude fragte er sich, warum dieses wohl heute so deutlich sichtbar sei. Unmittelbar nach der mittleren Nachtwache aber erreichte er die Heiligkeit (Arahatschaft), indem er dabei den ganzen Berg erdröhnen ließ. Auch für jeden anderen, nach dem eigenen Heile begehrenden edlen Familiensohn gelte darum dieses:

„Schweif' mit den Augen nicht umher,
Gleichwie der Affe in dem Wald,
Im Forst die unstete Gazelle;
Sei nicht wie ein erregtes Kind!

Den Blick mög'st du zu Boden senken,
Ein Joch weit nur nach vorne schau'n.
Sei nicht von wirrem Geist beherrscht,
Gleichwie der Affe in dem Wald!"

Der Mutter des Ordensälteren aber entstand einst ein bösartiges Geschwür. Ihre Tochter war ebenfalls unter die Nonnen aufgenommen worden. Und sie sprach zu ihrer Tochter: „Begib dich, meine Teure, zu deinem Bruder; teile ihm mit, daß ich unwohl sei, und bringe mir Arznei." Ihre Tochter ging darauf fort und teilte es dem Bruder mit. Der Ordensältere aber sprach: „Ich verstehe mich nicht darauf, heilkräftige Wurzeln u. dergl. einzusammeln und eine Abkochung daraus herzustellen; ich will dir aber eine Arznei nennen: seitdem ich dem Weltleben entsagt habe, habe ich niemals gierbehafteten Geistes meine Sinnenzügelung unterbrochen und mir die Formen des anderen Geschlechtes angeschaut. Möge durch das Aussprechen dieser Wahrheit *(sacca-vacana)* meine Mutter 40
gesund werden! Geh', sage ihr dies, und reibe der Anhängerin den Körper gründlich ab." Und sie ging hin und teilte ihrer Mutter diese Sache mit und tat wie geheißen. In demselben Augenblicke aber barst das Geschwür der Anhängerin wie eine Schaumblase und verschwand.[69] Und die Anhängerin erhob sich und stieß den frohen Ruf aus: ‚Wenn der Allerleuchtete noch leben würde, warum sollte er da einem solchen Mönche wie meinem Sohne nicht mit seiner schwimmhaut-geschmückten Hand[70] das Haupt streicheln?" Darum heißt es:

„Auch wenn ein andrer edler Sohn
Im Orden aufgenommen ist,[71]
So soll er wie der ält're Mitta
Verharr'n in edler Sinnenzucht."

Wie nun die Sinnenzügelung durch Achtsamkeit *(sati)*, so hat man die Reinheit des Lebensunterhaltes durch Willenskraft *(viriya)* zu erreichen. Durch Willenskraft ist sie nämlich insofern zu erreichen, als man durch angestrengte Willenskraft den verkehrten Lebensunterhalt überwindet. Darum soll man das unpassende verkehrte Suchen vermeiden und durch richtiges Suchen, wie durch den Almosengang usw., vermittels Willenskraft die Reinheit des Lebensunterhalts zustande bringen, indem man sich der auf lautere Weise erlangten Bedarfsgegenstände bedient und die auf unlautere Weise erlangbaren wie giftige Schlangen meidet [72].

‚Auf lautere Weise gewonnen' heißen da solche Bedarfsgegenstände, die der Mönch — falls er nicht etwa die Läuterungsübungen *(dhutanga; s. II)* auf sich genommen hat — von der Mönchsgemeinde *(sangha)* oder von einer Anzahl von Mönchen *(gaṇa)* oder von Hausleuten erhält, die seines Lehrvortrages oder anderer Vorzüge wegen mit ihm zufrieden sind. Als ‚auf äußerst lautere Weise gewonnen' aber gelten diejenigen Bedarfsgegenstände, die er beim Almosengange usw. erlangt hat. Die Bedarfsgegenstände, die ein die Läuterungsübungen Befolgender auf dem Almosengange usw. oder von den der Vorzüge der Läuterungsübungen wegen mit ihm zufriedenen Hausleuten erhält und mit den die Läuterungsübungen betreffenden Bestimmungen im Einklange stehen, diese gelten als ‚auf lautere Weise erlangt'. Da erhält einer zur Stillung einer Krankheit faule Myrobalanen [73] und die vier süßen Stoffe [74] (d. i. Butter, Honig, Zucker und Öl). Er aber sagt sich, daß auch wohl die anderen Ordensbrüder gerne von den vier süßen Stoffen genießen möchten. Und so genießt er selber bloß den einen Teil, die Myrobalanen. Diese Befolgung der Läuterungsübungen ist angemessenes Benehmen. Und von einem solchen Mönche sagt man, daß er die hohen ‚edlen Bräuche' [75] befolgt. Was aber die anderen Bedarfsgegenstände wie Gewand usw. anbetrifft, so sind für einen seine Lebensweise läuternden Mönch, hinsichtlich des Gewandes und der Almosenspeise, Winke durch Andeutungen, Anspielungen sowie Umschreibungen ungehörig. Hinsichtlich der Wohnstätte aber sind für einen Mönch, sofern er nicht die Läuterungsübungen auf sich genommen hat, Winke durch Andeutungen, Anspielungen und
41 Umschreibungen statthaft. ‚Andeutung' *(nimitta)* bedeutet da: Wenn z. B. einer für eine Wohnstätte den Boden usw. herrichtet und er von den Hausleuten gefragt wird, was da gebaut werde und wer bauen lasse, so ist die Antwort ‚Niemand' oder eine ähnliche Antwort eine ‚Andeutung'. Als ‚Anspielungen' *(obhāsa)* gelten solche oder andere ähnliche Gespräche wie: ‚Wo wohnt ihr, ihr Anhänger?' ‚In einem Terrassenbau, o Ehrwürdiger.' ‚Ein Terrassenbau, ihr Anhänger, paßt sich nicht für die Mönche.' Als ‚Umschreibung' *(parikathā)* gelten solche oder andere ähnliche Gespräche

wie: ‚Die Wohnstätte der Mönchsgemeinde ist zu eng.' Hinsichtlich der Arznei ist alles (d. h. Andeutungen usw.) recht. Ist es nun aber recht, noch nach dem Schwinden der Krankheit die so erlangte Arznei zu gebrauchen? Oder ist es nicht recht? Darauf sagen die Vinaya-Gelehrten *(vinaya-dharā,* wörtlich die ‚Träger der Disziplin'), daß der Erhabene seine Zustimmung gegeben habe und es demnach erlaubt sei. Die Suttanta-Gelehrten [76] aber sagen, daß, wenn auch kein Vergehen vorliege, es dennoch die Lebensweise trübe und aus diesem Grunde nicht recht sei. Wer selbst bei bevorstehendem Lebensende [77] die von dem Erhabenen gestatteten Winke durch Andeutung, Anspielung oder Umschreibung nicht gibt, sondern, seinen Tugenden wie Bedürfnislosigkeit usw. zuliebe, nur die anders als durch Andeutung usw. erlangten Arzneimittel gebraucht, von dem sagt man, daß er ein vollkommen lauteres Leben führe, wie z. B. der Ordensältere Sāriputta.

Einst, sagt man, lebte jener Ehrwürdige zusammen mit dem Ordensälteren Mahā-Moggallāna in einem Walde um der Abgeschiedenheit zu pflegen. Eines Tages aber befiel ihn eine Windkrankheit im Leibe und bereitete ihm heftige Schmerzen. Zur Abendzeit begab sich nun der Ordensältere Mahā-Moggallāna zu dem Ehrwürdigen, um ihm aufzu- 42
warten. Als er den Ordensälteren da liegen sah, erkundigte er sich, was mit ihm los sei und fragte ihn: ‚Wodurch o Bruder, wurdest du früher gesund?' Der Ordensältere erwiderte: ‚Zur Zeit, o Bruder, als ich noch zu Hause wohnte, gab mir meine Mutter unverwässerten Milchreisbrei, den sie mit Butteröl, Honig, Zucker usw. vermengt hatte. Dadurch wurde ich wohl.' ‚Gut Bruder,' sagte der Ordensältere. ‚Wenn mir oder dir Verdienst beschieden ist, werden wir vielleicht morgen solchen erhalten.' Die am Ende des Wandelganges in einem Baume hausende Gottheit aber hatte ihre Unterhaltung mit angehört und dachte: ‚Morgen will ich dem Ehrwürdigen Reisbrei herschaffen.' Und sofort begab sie sich zu der den Ordensälteren unterstützenden Familie. Dort fuhr sie dem ältesten Sohne in den Leib und erzeugte ihm Schmerzen. Dann verkündete sie den versammelten Verwandten die Bedingung zu seiner Heilung: ‚Wenn ihr morgen für den Ordensälteren so und so einen Brei bereitet, will ich den Sohn wieder frei setzen.' ‚Auch ohne deine Aufforderung [78] geben wir dem Ordensälteren beständig Almosen' erwiderten jene, und am folgenden Tage bereiteten sie Reisbrei von der betreffenden Art. Ganz in der Frühe nun kam der Ordensältere Mahā-Moggallāna und sagte: ‚Bruder, bleibe [79] so lange hier, bis ich vom Almosengang zurückkehre.' Dann begab er sich zum Dorf. Jene Leute aber kamen dem Ordensälteren entgegen und nahmen seine Almosenschale in Empfang. Dann füllten sie dieselbe mit dem Reisbrei von der besagten Art und gaben sie ihm wieder zurück.

Und der Ordensältere machte Anstalten zu gehen. Jene aber sagten: ‚Esset, Ehrwürdiger! Wir möchten noch mehr geben.' Und nachdem sie den Ehrwürdigen gespeist hatten, gaben sie ihm noch einmal eine Almosenschale voll. Der Ordensältere ging fort und bot (die Schale dem ehrwürdigen Sāriputta) an, mit den Worten: ‚Komm, Bruder Sāriputta, iß davon!' Als der Ordensältere den Brei sah, dachte er: ‚Welch äußerst köstlicher Brei! Wie hat man wohl den erlangt?' Und als er die Ursache seiner Herkunft erkannt hatte, sagte er: ‚Nimm das weg, Bruder Moggallāna; die Almosenspeise eignet sich nicht zum Essen.' Dieser aber ließ nicht einmal den Gedanken aufkommen: ‚Selbst die Almosenspeise, die ihm ein solcher wie ich darbringt, will er nicht genießen.' Sondern schon auf das eine Wort hin, ergriff er die Almosenschale beim Rande und stülpte sie nach einer Seite um [80]. Gleichzeitig aber mit dem Ausgießen des Breies auf den Boden verschwand die Krankheit des Ordensälteren und stieg von da ab fünfundvierzig Jahre lang nicht mehr auf. Damals sprach er zum ehrwürdigen Mahā-Moggallāna: ‚Selbst wenn, o Bruder, mir die Eingeweide herausträten und auf dem Boden schleiften, wäre es nicht recht, den Reisbrei, den ich durch eine Andeutung in Worten erlangt habe, zu genießen. Und er stieß folgenden Ruf aus:

„Hätt' ich den süßen Brei verspeist,
Den ich durch einen Wink erhielt, [81]
So hätt' ich meine Lebensweise
Mit großem Tadel überhäuft.

Auch wenn die Eingeweide mir
Herausträten, nach Außen hingen,
Gäb meinen Wandel ich nicht preis,
Selbst wenn ich's Leben lassen müßt'.

Mein Herz hab' ich in der Gewalt.
Verkehrtes Suchen meide ich,
Denk' an verkehrtes Suchen nicht,
Das der Erleuchtete verwarf."

43 Hier ist auch die Geschichte von dem stets im Waldesdickicht wohnenden ‚Mango-esser', dem Ordensälteren Mahā-Tissa zu berichten. Und auch dieses gilt in jeder Beziehung:

„Nicht hänge an verkehrtes Suchen
Sein Herz der einsichtsvolle Mönch,
Der voll Vertrauen zog hinaus.
Die Lebensweise halt' er rein."

Wie man nun durch Willenskraft die lautere Lebensweise zu erreichen hat, so hat man durch Einsicht *(paññā)* die ‚auf die Bedarfsgegenstände

sich beziehende Sittlichkeit' zu erreichen. Denn diese ist insofern durch Einsicht zu erreichen, als nur der Einsichtsvolle imstande ist, den Segen oder Unsegen hinsichtlich der Bedarfsgegenstände zu erkennen. Darum hat man die Gier nach den Bedarfsgegenständen aufzugeben, und bevor man sich der, einem auf gesetzmäßige und rechte Weise zugefallenen Bedarfsgegenstände bedient, hat man dieselben in der angegebenen Weise voll Einsicht zu erwägen und so diese Sittlichkeit zur Vollendung zu bringen.

Das Erwägen ist hier zweifach: ausgeübt zur Zeit des Empfangens und ausgeübt zur Zeit des Gebrauchs der Bedarfsgegenstände. Wer zur Zeit des Empfangens die (alle Dinge bildenden vier) Elemente und die Widerlichkeit (alles Stofflichen) erwogen hat[82] und dann die aufbewahrten Gewänder usw. auch noch später gebraucht, dessen Gebrauch ist untadelig; genau so ist es auch mit der (Erwägung zur) Zeit des Gebrauchs.

Hierbei nun bildet folgendes die ausschlaggebende Entscheidung; viererlei Gebrauch nämlich gibt es: Gebrauch als Dieb, Gebrauch als Schuldner, Gebrauch als Erbe, und Gebrauch als Herr.

Wer da sittenlos ist und, inmitten der Mönchsgemeinde sitzend, sich der Bedarfsgegenstände bedient, dessen Gebrauch ist der eines Diebes *(theyya-paribhoga)*.

Wer zwar sittenrein ist, aber ohne vorher erwogen zu haben die Bedarfsgegenstände gebraucht, dessen Gebrauch ist der eines Schuldners *(iṇa-p.)*; darum soll man bei jedem Gebrauche des Gewandes und bei jedem Bissen der Almosenspeise die Erwägung anstellen. Oder, wenn man das nicht kann, so soll man es vor und nach dem Essen tun, oder zur ersten, mittleren oder letzten Nachtwache. Wenn aber das Morgenrot aufsteigt, bevor man die Erwägung angestellt hat, so befindet man sich in der Lage eines Mönches, der die Bedarfsgegenstände als Schuldner gebraucht. Auch bei jedem Gebrauch der Lagerstatt soll man die Erwägung anstellen. Ebenso ist, sowohl beim Empfang als auch beim Gebrauch von Arznei, Achtsamkeit erforderlich. Unter solchen Umständen trifft denjenigen, der beim Gebrauche keine Achtsamkeit zeigt, ein Vergehen, selbst wenn er beim Empfange Achtsamkeit gezeigt hat. Wer dagegen zwar beim Empfange nicht achtsam ist, wohl aber beim Gebrauche, den trifft kein Vergehen.

Reinheit *(suddhi)* nämlich ist von viererlei Art: Reinheit des Bekenntnisses *(desanā°)*, Reinheit der Zügelung *(saṁvara°)*, Reinheit des Suchens (nach den Bedarfsgegenständen) *(pariyeṭṭhi°)* und Reinheit der Erwägung *(paccavekkhaṇa°)*.

Hier nun gilt als ‚Reinheit des Bekenntnisses' *(desanā-suddhi)*[83] die 44
in der ‚der Ordenssatzung gemäßen Zügelung' *(pāṭimokkha-saṁvara)*

bestehende Sittlichkeit; denn diese heißt deshalb Reinheit des Bekenntnisses, weil man durch Bekenntnis rein wird. — Als ‚Reinheit der Zügelung *(saṁvara-suddhi)* gilt die in ‚Zügelung der Sinne' *(indriya-saṁvara)* bestehende Sittlichkeit; denn diese heißt deshalb Reinheit der Zügelung, weil man rein wird durch den die Zügelung bildenden geistigen Entschluß: ‚Nicht will ich mehr so handeln'. — Als ‚Reinheit des Suchens' *(pariyeṭṭhi-suddhi)* gilt die in ‚reinem Lebensunterhalt' *(ājīva-pārisuddhi)* bestehende Sittlichkeit; denn diese heißt deshalb Reinheit des Suchens, weil bei einem, der das verkehrte Suchen verwirft und auf rechte und gerade Weise die Bedarfsgegenstände empfängt, das Suchen rein ist. — Als ‚Reinheit der Erwägung' *(paccavekkhaṇa-suddhi)* gilt die ‚auf die Bedarfsgegenstände sich beziehende Sittlichkeit' *(paccaya-sannissita-sīla);* denn diese heißt deshalb Reinheit der Erwägung, weil man durch die erwähnte Art der Erwägung rein wird. Daher wurde gesagt, daß einen, der zwar nicht beim Empfange, wohl aber beim Gebrauche achtsam ist, kein Vergehen treffe.

Den Gebrauch der Bedarfsgegenstände durch die sieben ‚Schulungbeflissenen' *(sekha)* heißt man den ‚Gebrauch als Erbe' *(dāyajja-paribhoga);* denn jene sind des Erhabenen Söhne, und als Erben der dem Vater gehörenden Bedarfsgegenstände gebrauchen sie dieselben. Wieso? Gebrauchen sie denn wirklich die Bedarfsgegenstände des Erhabenen oder die der Hausleute? Wenn auch diese von den Hausleuten [84] gegeben sind, so sind sie dennoch Eigentum des Erhabenen, insofern er dieselben gestattet hat. Darum ist das so aufzufassen, daß sie die Bedarfsgegenstände des Erhabenen gebrauchen. Hierzu gibt die ‚Rede von den Erben der Wahrheit' (M. 3) die Bestätigung.

Den Gebrauch durch die ‚Trieblosen' (Heiligen) heißt man den Gebrauch als Herr *(sāmi-p.);* denn da diese der Sklavenherrschaft des Begehrens entgangen sind, gebrauchen sie die Bedarfsgegenstände als Herren.

Von diesen Arten des Gebrauches ist der Gebrauch als Herr und der Gebrauch als Erbe für alle recht, der Gebrauch als Schuldner aber unpassend. Und von dem Gebrauch als Dieb ist gar nicht zu reden.

Bei den Sittenreinen gilt der nach angestellter Erwägung gemachte Gebrauch — insofern er eben dem Schuldnergebrauch entgegengesetzt ist — als schuldenfreier Gebrauch und fällt unter den Gebrauch als Erbe. Denn auch der Sittenreine [85] gilt, insofern er mit dieser ‚Schulung' *(sikkhā;* hier: *sīla-sikkhā,* Schulung in Sittlichkeit) ausgestattet ist, als ein ‚Schulungbeflissener' *(sekha).*

Da nun von diesen Arten des Gebrauchs der ‚Gebrauch als Herr' der höchste ist, so soll der danach strebende Mönch vor dem Gebrauch die

Erwägung anstellen und die ‚auf die Bedarfsgegenstände sich beziehende Sittlichkeit' *(paccaya-sannissita-sīla)* erfüllen. Denn wenn er das tut, so tut er seine Pflicht. Auch heißt es:

„Erwägend brauch' der Jünger, hehr im Wissen, 45
Wenn des Glücksel'gen Weisung er vernommen,
Die Speise, Klosterwohnung, Lagerstätte,
Das Wasser, um vom Kleid den Staub zu spülen.

„D'rum was der Mönch an Speise kriegt, an Lagerstatt,
An Wasser, [86] um vom Kleid den Staub zu spülen:
Nicht haftet er an allen diesen Dingen,
Dem Wassertropfen gleichend an dem Lotusblatt. [87]
(Snp. 391—92.)

„Was er aus Mitleid rechtzeitig von andern annahm,
Sei's harte oder weiche Speise, sei's ein Lager:
Da kenn' er's Maß, allzeit geistesgewärtig,
Wie einer, der auf eine Wunde Salbe streicht" [88]

„Des eignen Kindes Fleische gleich,
Das in der Wüste man verzehrt,
Dem Öle gleich, mit dem die Achse
Man schmiert (damit der Wagen läuft):
So schluck' man, bloß zu seiner Fristung,
Die Nahrung runter, unbetört."
(Mil. II, p. 179; vgl. S. XII. 63.)

Hinsichtlich der Erfüllung dieser auf die Bedarfsgegenstände sich beziehenden Sittlichkeit hat man die Erzählung von dem Neffen Sangharakkhita, dem Novizen, anzuführen, denn vor dem Essen stellte er auf gründliche Weise die Erwägung an. Das ist, was er sagt:

„Als abgekühlten Reis ich aß,
Sprach mein Berater so zu mir:
‚Verbrenne bloß, Novize, nicht
Die Zunge dir aus Unbedacht!'

„Als ich des Lehrers Wort vernahm,
Da wurde tief ergriffen ich,
Und auf demselben Sitze noch
Erreichte ich die Heiligkeit.

„Erfüllet ist mein Streben nun,
Dem Vollmond gleich, am fünfzehnten.
Von jedem Fleck bin ich befreit,
Nie gibt es eine Wiederkehr.

46 „Drum, wer den Wunsch da in sich hegt,
Ein End' zu machen allem Leid,
Der wäge weise ab zuerst,
Bevor die Dinge er genießt."

Auf diese Weise ist die Sittlichkeit vierfach: als die in der der Ordenssatzung gemäßen Zügelung bestehenden Sittlichkeit usw.

Das ist die vermischte Besprechung der in Reinheit bestehenden vierfachen Sittlichkeit.

(V) In der ersten Fünfergruppe der Fünferabteilung (die in Reinheit bestehende begrenzte Sittlichkeit usw.) ist der Sinn zu verstehen mit Hinsicht auf die Sittlichkeit des noch Ungeweihten usw. In
(46) Paṭisambhidā (I. p. 42) nämlich heißt es: „Was ist die *„in Reinheit bestehende begrenzte Sittlichkeit (pariyanta-pārisuddhi-sīla)?"* Es sind die begrenzten Übungsregeln der noch Uneingeweihten *(anupasampanna,* d. i. *sāmaṇera* oder Novize). — Und was ist die *„in*
(47) *Reinheit bestehende unbegrenzte Sittlichkeit (apariyanta-p. s.)?* Es sind die unbegrenzten Übungsregeln der Geweihten *(upasam-*
(48) panna, d. h. *bhikkhu).* — Was aber ist die *„in Reinheit bestehende vollendete Sittlichkeit" (paripuṇṇā-p. s.)?* Es ist die Sittlichkeit der ‚edlen Weltlinge' *(puthujjana-kalyāṇaka = kalyāṇa-puthujjana),* die dem Guten verbunden sind, sich vervollkommnen bis nahe an den Zustand eines Schulungbeflissenen und, unbekümmert um Leib
(49) und Leben, ihr Leben dafür hingeben. — Was ist die *„in Reinheit bestehende unbeeinflußte Sittlichkeit (aparāmaṭṭha-p. s.)?"* Es ist die Sittlichkeit der sieben (Arten der) ‚Schulungbeflissenen' *(sekha).* —
(50) Was ist die *„in Reinheit bestehende gestillte Sittlichkeit" (paṭippassaddhi-p. s.)?* Es ist die Sittlichkeit der triebversiegten *(khīṇâsava)* Jünger des Vollendeten, der Einzelerleuchteten *(pacceka-buddha)* und der Vollendeten, Heiligen, Allerleuchteten.

(46a) Hier nun ist die Sittlichkeit der noch Ungeweihten deshalb als die in Reinheit bestehende *‚begrenzte'* Sittlichkeit aufzufassen, weil sie der Zahl der Sittenregeln nach begrenzt ist.

(47a) Für die Geweihten aber gibt's:

„Neuntausendhundertachtzig Koṭis,
Und fünfzig hundert tausend sechsunddreißig:
„So viele Regeln gibt's der Zucht und Ordnung,
Die er, der Allerleuchtete, gewiesen;
Und abgekürzt sind diese Regeln
Erklärt im Buch der Ordenszucht." [89]

Wenn nun diese Sittlichkeit somit auch an Zahl der Regeln begrenzt ist, so hat man sie dennoch als die in Reinheit bestehende *‚unbegrenzte'* Sittlichkeit aufzufassen, und zwar aufgrund der Tatsache, daß man sie restlos befolgt und daß keine Beschränkung zu bemerken ist durch Gewinn, Ehre, Verwandtschaft, Leib und Leben [90], gleichwie bei der Sittlichkeit des seit langem im Dickicht wohnenden und von den (vom Baume gefallenen) Mangos lebenden Ordensälteren Mahā-Tissa. Denn so hat jener Ehrwürdige gesagt: 47

„Man opfert Geld für edle Körperteile,
Gibt hin ein Glied um's Leben zu erhalten;
Auf allen Reichtum aber, Leib und Leben
Verzicht' der Mensch, der Lehre eingedenk."

Und dadurch, daß er die Betrachtung eines edlen Menschen nicht aufgab und selbst bei Lebensgefahr die Sittenregeln nicht überschritt, erreichte er aufgrund eben dieser in Reinheit bestehenden unbegrenzten Sittlichkeit — während er sich gerade auf dem Rücken eines Anhängers befand — die Heiligkeit *(Arahatschaft)*. Denn es heißt:

„Nicht war er Vater dir, nicht Mutter,
Nicht Vetter, nicht von deiner Sippe;
Bloß wegen deiner Sittlichkeit
Erwies er solche Dienste dir.

„Ergriffenheit in dir erweckend
Und weise hin und her erwägend,
Hast du auf seinem Rücken noch
Die höchste Heiligkeit erreicht."

Da die Sittlichkeit der ‚edlen Weltlinge' von der Mönchsweihe *(upasampadā)* ab außerordentlich rein ist und einem glatt polierten Edelstein oder fein geschmiedetem Golde gleicht, so bleibt sie auch, sobald ein Gedanke sich erhebt, frei von Flecken und bildet die Grundlage zur Heiligkeit. Darum nennt man sie *‚vollendete'* Reinheit, wie bei dem Ordensälteren Mahā-Sangharakkhita und seinem Neffen, dem Ordensälteren Sangharakkhita. Als nämlich der Ordensältere Mahā-Sangharakkhita im Alter von über sechzig Jahren auf dem Sterbebette lag, befragte ihn, wie man sagt, die Mönchsgemeinde über seine überweltlichen *(lokuttara)* Erreichungen. Der Ordensältere aber sagte, er habe keinen überweltlichen Zustand erreicht. Darauf sprach der ihm aufwartende junge Mönch: „Zwölf Meilen weit, o Ehrwürdiger, sind von allen Seiten die Menschen herbeigeströmt, da sie glaubten, du habest das völlige Nirwahn erreicht. Wenn du als ‚Weltling' *(puthujjana)* stirbst, so wird es die Menschen

reuen." „Weil ich, o Bruder, den erhabenen Metteyya sehen wollte, eben
48 darum habe ich keinen ‚Hellblick' *(vipassanā)* erweckt[91]. So richte mich denn zum Sitzen auf und gibt mir eine Gelegenheit!" Und jener brachte den Ordensälteren in sitzende Stellung und ging hinaus. In dem Augenblicke aber, wo jener hinausging, erreichte der Ordensältere die Heiligkeit und deutete dies durch Fingerknipsen an. Die Mönchsgemeinde trat nun zusammen, und man sagte: „Oh Ehrwürdiger, eine schwierige Tat hast du vollbracht, der du zu solcher Zeit, in der Sterbestunde, den überweltlichen Zustand erweckt hast." „Nicht schwer ist das, ihr Brüder. Was aber schwer ist, ihr Brüder, das will ich euch sagen: seitdem ich nämlich, ihr Brüder, in die Hauslosigkeit gezogen bin, erinnere ich mich nicht, daß ich eine Tat aus Unachtsamkeit und Unwissenheit begangen hätte." Und auch sein Neffe erreichte im Alter von fünfzig Jahren auf dieselbe Weise die Heiligkeit.

„Den, der da arm an Wissen ist
Und schwankend in der Sittlichkeit,
Den rügt man wegen beider Dinge,
Des Wissens wie der Sittlichkeit.

„Wenn einer arm an Wissen ist
Doch feststeht in der Sittlichkeit,
So preist man seine Sittlichkeit,
Wenn's ihm an Wissen auch gebricht.

„Den aber, der an Wissen reich ist
Doch schwankend in der Sittlichkeit,
Rügt man ob seiner Sittlichkeit,
Wie wohl ihn reiches Wissen ziert.

„Ist einer aber reich an Wissen
Und standhaft in der Sittlichkeit,
So preist man ihn in beiden Punkten,
In Wissen und in Sittlichkeit.

„Den Wissenden, der Lehre Hort,
Den Jünger des Erleuchteten,
Den Weisen, der dem Goldschmuck gleicht,
Wer sollte jemals tadeln den?

„Sogar die Engel preisen ihn,
Selbst Brahmā kündet ihm sein Lob."

(A. IV. 6.)

(49a) Die Sittlichkeit der ‚Schulungbeflissenen' *(sekha)* — weil diese durch Ansichten unbeeinflußt ist — und ebenso die durch Gier unbeeinflußte Sittlichkeit der Weltmenschen: diese hat man als *‚unbeeinflußte*

Reinheit' *(aparāmaṭṭha-pārisuddhi)* aufzufassen, wie z. B. die Sittlichkeit des Ordensälteren Tissa, des Sohnes des Landwirts. Jener Ehrwürdige nämlich, der aufgrund solcher Sittlichkeit in der Heiligkeit Fuß zu fassen wünschte, sprach zu seinen Feinden (s. Kom. zu M. 10):

„‚Zerbrechet beide Beine mir,
Ich will euch überzeugen [82] dann,
Wie ich mich ekle, ich mich schäme
Zu sterben, wenn noch voller Gier.'

„An solche Dinge dachte ich, 49
Erwog dann weise hin und her,
Und noch bevor der Morgen graute,
Hatt' ich die Heiligkeit erreicht."

Ein gewisser Ordensälterer, der ebenfalls schwer krank war, konnte nicht eigenhändig Nahrung zu sich nehmen, und zu Boden gesunken wälzte er sich in seinem eigenen Kot und Urin herum. Ein junger Mann, der ihn bemerkte, sagte: ‚Ach, wie elend sind doch die Gebilde des Lebens!' Zu diesem sprach der Ordensälteren: ‚Bruder, wenn ich jetzt sterbe, werde ich himmliches Glück erlangen. Darüber bin ich mir nicht im Zweifel. Der glückliche Zustand aber, den ich durch das Brechen dieser Sittenregeln erlangen würde, ist genau so wie der Zustand der Hausleute, den man durch Aufgeben der Schulung *(sikkhā)* erreicht. So laß mich denn mit meiner Sittlichkeit sterben!' Und an derselben Stelle liegend und über jenes Gebrechen nachsinnend erreichte er die Heiligkeit. Der Mönchsgemeinde aber gab er in folgenden Versen die Erklärung:

„Von einem leidvollen Gebrechen heimgesucht,
Durch eine Krankheit schwer gepeinigt und entstellt,
Wird bald vertrocknen mir, verwelken dieser Leib
Wie eine Blume, die auf heißen Staub man warf.

„Für edel hält man ihn, doch ist er ekelhaft,
Betrachtet ihn als rein, obzwar er unrein ist
Und angefüllet mit so manchem Unrat.
Ja, nur den Blinden kann er edel scheinen.

„Fluch über diesen siechen, faulen Leib,
Voll Stank, unrein, der Krankheit eine Beute,
Durch den berauscht, durch den betört die Wesen
Den Weg verfehlen, der zum Himmel führt." (Jāt. 293.)

(50a) Die Sittlichkeit der Heiligen usw. aber ist zu betrachten als die ‚gestillte Reinheit' *(paṭippassaddhi-pārisuddhi)*, da sie rein ist infolge der Stillung „aller Qualen"

Somit ist die Sittlichkeit fünffach: als in Reinheit bestehende begrenzte, unbegrenzte, vollendete, unbeeinflußte oder gestillte Sittlichkeit.

(51-55) In der 2. Fünfergruppe hat man den Sinn zu verstehen mit Hinsicht auf Überwindung des Tötens, Stehlens usw. In Paṭisambhidā (I. p. 46) nämlich heißt es: „Fünf Arten der Sittlichkeit gibt es, nämlich die Sittlichkeit des *Überwindens (pahāna-sīla)*, des *Abstehens (veramaṇī°)*, des Willens *(cetanā°)*, des *Sichzügelns (saṁvara°)*, und des *Nichtausschreitens (avītikkama°)*, mit Hinsicht auf (10 unheilsame Wirkungsfährten:) Töten — Stehlen — ungesetzlichen Geschlechtsverkehr — Lüge
50 — Zuträgerei — rohe Rede — törichtes Plappern — Habgier — Übelwollen — verkehrte Ansicht —; das Überwinden usw., von 5 Hemmungen: der sinnlichen Begierde *(kāma-cchanda)* durch Entsagung, des Hasses *(vyāpāda)* durch Haßlosigkeit, der geistigen Plumpheit und Mattigkeit *(thīna-middha)* durch klare Betrachtung, der Aufgeregtheit *(uddhacca)* durch Nicht-zerstreutsein, der Zweifelsucht *(vicikicchā)* durch Feststellung des Gesetzes, der Unwissenheit durch Erkenntnis, der Unlust durch Freude, das Überwinden der Hemmungen *(nīvaraṇa)* durch die erste Vertiefung, der Gedanken und des diskursiven Denkens *(vitakka-vicāra)* durch die zweite Vertiefung, der Verzückung *(pīti)* durch die dritte Vertiefung, der Freuden und Leiden durch die vierte Vertiefung, der Körperlichkeitswahrnehmungen, Reflexwahrnehmungen und Vielheitswahrnehmungen durch Erreichung des Gebietes der ‚Raumunendlichkeit', der Wahrnehmung des Gebietes der Raumunendlichkeit durch Erreichung des Gebietes der ‚Bewußtseinsunendlichkeit', der Wahrnehmung des Gebietes der Bewußtseinsunendlichkeit durch Erreichung des ‚Nichtsheitgebietes', der Wahrnehmung des Nichtsheitgebietes durch Erreichung des Gebietes der ‚Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung', (18 Arten des Hohen Hellblicks:) der Vorstellung der Unvergänglichkeit durch Betrachtung der Vergänglichkeit, der Vorstellung des Glücks durch Betrachtung des Leidens, der Vorstellung der Persönlichkeit durch Betrachtung der Unpersönlichkeit, der Lust durch Betrachtung der Abwendung, der Gier durch Betrachtung der Loslösung, der Daseinsentstehung durch Betrachtung der Erlöschung, des Festhaltens durch Betrachtung des Fahrenlassens, der Vorstellung von etwas Festem durch Betrachtung des Versiegens, des (karmischen) Anhäufens durch Betrachtung des Hinschwindens, der Vorstellung von etwas Beständigem durch Betrachtung der Veränderung, der Daseinsbedingungen durch Betrachtung des Bedingungslosen, des Verlangens durch Betrachtung des Wunschlosen, des Sichanklammerns durch Betrachtung der Leerheit, des Sichanklammerns an die fixe Idee einer Wesenheit durch den Hohen Wissenshellblick, des Sichanklammerns an die Verblendung durch den der Wirklichkeit gemäßen Erkenntnisblick

des Sichanklammerns an die Lust durch Betrachtung des Elends, der Gedankenlosigkeit durch die nachdenkende Betrachtung, des Sichanklammerns an Neigungen durch Betrachtung des Sichwegneigens, der mit Ansichten verbundenen[93] Verderbtheiten durch den ‚Pfad des Stromeintrittes' *(sotâpatti-magga)*, der groben Verderbtheiten durch den ‚Pfad der Einmalwiederkehr' *(sakadāgāmi-magga)*, der ganz schwachen Verderbtheiten durch den ‚Pfad der Niewiederkehr' *(anāgāmi-magga)* und der sämtlichen Verderbtheiten durch den ‚Pfad der Heiligkeit' *(arahatta-magga)*.

Solche Arten der Sittlichkeit gereichen dem Geiste zur Reuelosigkeit, Freude und Verzückung, zum Frieden und Frohsinn, zur Übung, Entwicklung, Entfaltung und zur Zierde, dienen ihm als Rüstzeug und Ausstattung und führen ihn zur Vollendung, zu äußerster Abwendung, Loslösung, Erlöschung, zum Frieden und hohen Wissen, zur Erleuchtung und zum Nirwahn.

Hier nun ist ‚Überwindung' *(pahāna)* nichts anderes als das Nichtaufkommenlassen der erwähnten Dinge, wie Töten usw. Weil nun die verschiedenen Arten der Überwindung für diese und jene verdienstvollen Zustände, insofern sie dieselben festigen, eine Stütze bilden; insofern sie dieselben unerschütterlich machen, ein sie Festzusammenfügendes sind, so hat man wegen ihrer erwähnten, im Unterstützen und Festzusammenfügen bestehenden Natur *(sīla)* sie eben als ‚Sīla' bezeichnet.

Die übrigen vier Bedingungen werden angeführt, aufgrund des geistigen Vorgangs, der da stattfindet[94] beim ‚Abstehen' *(veramaṇi)* von diesen und jenen Dingen, beim ‚Sichzügeln' *(saṁvara)* in diesen und jenen Dingen, bei dem mit beiden (d. i. Abstehen und Sichzügeln) verbundenen ‚Willen' *(cetanā)* und beim ‚Nichtausschreiten' *(avītikkama)* des in diesen und jenen Dingen Nichtausschreitenden. Ihre Bedeutung als Sittlichkeit wurde bereits oben gezeigt.

In dieser Weise ist die Sittlichkeit im Sinne von Überwinden, Abstehen, Sichzügeln, Willen und Nichtausschreiten fünffach.

Hiermit nun schließt die Bedeutung der Fragen: 1. Was ist Sittlichkeit? 2. In welchem Sinne hat man Sittlichkeit zu verstehen? 3. Was sind Merkmal, Wesen, Äußerung und Grundlage der Sittlichkeit? 4. Welches sind die Segnungen der Sittlichkeit? 5. Wieviele Arten der Sittlichkeit gibt es?'

Was ist der Sittlichkeit Getrübtsein *(sankilesa)* und was ihre Lauterkeit *(vodāna)*?

Auf die Frage, was das Getrübtsein *(sankilesa)* und was die Lauterkeit *(vodāna)* der Sittlichkeit sei, da antworten wir: das Getrübtsein der Sittlichkeit besteht in ihrem Gebrochensein, ihrem Durchlöchert-, Gestreift-, Gefleckt-sein, und ihre Lauterkeit in ihrem Ungebrochensein usw. Jenes Gebrochensein usw. aber ist einbegriffen [95] in dem durch Gewinn, Ehre, Verwandtschaft, Leib oder Leben veranlaßten Bruch und in der siebenfachen Geschlechtsfessel.

Wer nämlich mit Beziehung auf die sieben Gruppen von Vergehen *(āpatti)* am Anfang oder Ende [96] die Übungsregeln gebrochen hat, dessen Sittlichkeit ist *‚gebrochen'* gleichwie ein am Saum zerrissenes Gewand. Wer aber eine aus der Mitte gebrochen hat, dessen Sittlichkeit ist *durchlöchert* gleichwie ein in der Mitte zerrissenes Gewand. Und wer der Reihe nach zwei oder drei gebrochen hat, dessen Sittlichkeit gilt als *‚gestreift'* wie eine Kuh mit schwarzer, roter oder irgend einer anderen Körperfarbe, die aber auf dem Rücken oder Leib mit einer anderen Farbe gezeichnet ist. Und wer die Übungsregeln an verschiedenen Stellen gebrochen hat, dessen Sittlichkeit gilt als *‚gefleckt'* wie eine an verschiedenen Stellen mit ungleichen bunten Punkten gefleckte Kuh. Das also ist das Gebrochensein usw. der Sittlichkeit, bestehend in dem durch Gewinn usw. veranlaßten Bruche. Folgendes aber gilt hinsichtlich der siebenfachen Geschlechtsfessel *(methuna-samyoga)*; der Erhabene hat nämlich gesagt (A. VII. 47): „Da, Brahmane, verübt ein Mönch oder
52 Priester, der sich als Keuschlebenden bekennt, mit dem Weibe zusammen nicht gerade den Begattungsakt, doch er läßt sich das Reiben, Drücken, Baden oder Streichen von einem Weibe gerne gefallen; — oder wenn das nicht, so scherzt, spielt und tändelt er mit dem Weibe; — oder wenn das nicht, so sucht und beobachtet er den Blick des Weibes; — oder wenn das nicht, so lauscht er hinter Wall oder Mauer auf die Stimme des Weibes, während sie lacht, redet, singt oder weint; — oder wenn das nicht, so erinnert er sich an seine früheren Scherze, Plaudereien und Tändeleien
53 mit dem Weibe; — oder wenn das nicht, so sieht er einen Hausvater oder den Sohn eines Hausvaters, wie er im Besitze und Vermögen der fünf Sinnenfreuden dahinlebt; — oder wenn das nicht, so führt er den Keuschheitswandel *(brahma-cariya)* bloß in der Hoffnung auf eine Himmelswelt: ‚Ach, möchte ich doch infolge dieser Sittlichkeit, dieses Brauches, dieser Askese, dieses keuschen Wandels als Gott wiedererscheinen oder als eines unter dem Himmelswesen!' Und er begehrt danach, findet daran Gefallen und Freude. Ein solcher Keuschheitswandel aber, Brahmane, ist

gebrochen, durchlöchert, gestreift, gefleckt[97]. Und von einem solchen, Brahmane, heißt es, daß er einen unlauteren Keuschheitswandel führt, in die Fessel der Geschlechtlichkeit verstrickt ist und nicht befreit wird von Geburt, Altern und Sterben, von Sorge, Klage, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung, daß er nicht befreit wird vom Leiden: das sage ich."

Auf diese Weise hat man das Gebrochensein usw. der Sittlichkeit zu betrachten als einbegriffen in dem durch Gewinn usw. veranlaßten Bruche und in der siebenfachen Geschlechtsfessel.

Das Ungebrochensein usw. der Sittlichkeit aber ist einbegriffen in dem Nichtbrechen der sämtlichen Übungsregeln, dem Sühneleisten für die gebrochenen und zu sühnenden Sittenregeln, der Abwesenheit der siebenfachen Geschlechtsfessel[98], dem ferneren Nichtaufsteigen solcher üblen Zustände wie Ärger, Wut, Verkleinerungssucht, Bosheit, Neid, Geiz, Gleisnerei, List, Starrsinn, Heftigkeit, Dünkel, Überhebung, Eitelkeit, Lässigkeit usw., und dem Aufsteigen solcher Tugenden, wie Bedürfnislosigkeit, Genügsamkeit, Entsagungsstrenge usw.[99]. Diejenigen Sitten nämlich, die nicht dem Gewinn usw. zuliebe gebrochen worden sind, oder die zwar durch einen Lässigkeitsfehler gebrochen aber wieder gesühnt wurden, und die nicht durch die Geschlechtsfessel und solche üble Zustände wie Ärger, Wut usw. versehrt sind, diese gelten alle als gänzlich ‚ungebrochen, undurchlöchert, ungestreift, ungefleckt'. Und sie gelten als *‚befreiend'* weil sie einen frei machen[100]; als *‚von Weisen gepriesen'* weil sie von weisen Menschen gepriesen werden; als *‚unbeeinflußt'* weil sie nicht durch Begehren und Ansichten beeinflußt sind; als *‚zur Sammlung führend'* weil sie zur ‚angrenzenden' *(upacāra)* und ‚vollen' *(appanā)* Sammlung führen. Somit ist dieser Zustand des Ungebrochenseins usw. als ihre ‚Lauterkeit' aufzufassen.

Diese Lauterkeit *(vodāna)* aber kommt auf zwei Weisen zustande: dadurch, daß man den Unsegen der sittlichen Abirrung erkennt, und dadurch, daß man den Segen der sittlichen Vollkommenheit erkennt.

Hier nun hat man den Unsegen der sittlichen Abirrung *(sīla-vipatti)* 54
im Sinne jener Sutte (A. V. 213) aufzufassen, die mit den Worten beginnt: „Fünf Arten des Unsegens trifft den Sittlosen für seine sittliche Abirrung." Außerdem ist der sittenlose Mensch wegen seiner Sittenlosigkeit bei Himmelswesen und Menschen unbeliebt, ist unwürdig der Unterweisung

seitens seiner Ordensbrüder, ist niedergedrückt durch die Vorwürfe wegen seiner Sittenlosigkeit, empfindet Reue bei Belobigungen der Sittenhaften, und infolge dieser Sittenlosigkeit bekommt er, gleichwie ein hänfernes Gewand, ein übles Aussehen. Die ihn aber zum Vorbilde nehmen [101], denen bringt er durch seine Berührung Leiden, da er ihnen für lange Zeiten die Qualen der ‚Abgründe' *(apāya:* Tier-, Höllen-, Gespenster-, Dämonenreich) verschafft. Und für diejenigen, von denen er Gaben entgegennimmt, ist er von geringem Werte, da ihr Geben ihnen keine hohen Früchte bringt. Einer mehrere Jahre alten Dunggrube gleich, läßt er sich schwer läutern; einem Leichenfeuer gleich, wird er beiderseits (bei Mönchen und Hausleuten) gemieden. Obzwar als Mönch sich ausgebend, ist er doch kein Mönch, sondern ähnelt einem Esel, der hinter einer Rinderherde herläuft (A. III. 81): In ständiger Erregung ist er, als ob alle Menschen seine Feinde seien. Einem toten Leichnam gleich verdient er nicht, daß man mit ihm zusammen lebe. Und selbst wenn er Gelehrsamkeit und andere Vorzüge besitzt, gilt er seinen Ordenbrüdern nicht als verehrungswürdig, gerade so wenig wie ein Feuer auf dem Leichenfelde [102] von den Brahmanen verehrt wird. Außerstande ist er etwas Höheres zu erreichen, genau wie ein Blinder, der die Gegenstände nicht erkennen kann. Keine Hoffnung besteht für ihn hinsichtlich des guten Gesetzes, ebensowenig wie für den Sohn eines Ausgestoßenen Hoffnung auf die Königsherrschaft besteht. Obgleich er sich für glücklich hält, ist er doch unglücklich, da er eben der in der Feuerpredigt (A. VII. 68) erwähnten Leiden teilhaftig wird.

Der Erhabene nämlich hat darin das äußerst bittere Leid beschrieben, das bei den Sittenlosen, die mit ganzem Herzen am Genuß der fünf Sinnenobjekte und mit Freude und Wohlgefallen am Begrüßt- und Verehrtwerden usw. hängen, eben dadurch bedingt, schon beim bloßen Daran-denken Herzfieber und Erbrechen von heißem Blute zu erzeugen imstande ist. Und in jeder Hinsicht hat der Erhabene das sichtbare Ergebnis [103] der Taten gewiesen in den Worten (A. VII. 68):

„Seht ihr wohl da, ihr Mönche, jenes große leuchtende, flackernde, lodernde Feuer?"

„Gewiß, o Ehrwürdiger."

„Was haltet ihr wohl für besser, ihr Mönche: daß man jenes große, leuchtende, flackernde, lodernde Feuer umarmt, sich daneben setzt, sich daneben legt, oder aber daß man eine mit weichen, zarten Händen und Füßen begabte Jungfrau aus dem Adels-, Brahmanen- oder Bürgerstande umarmt und sich neben sie setzt, sich neben sie legt?"

„Freilich besser ist es, o Ehrwürdiger, daß man eine mit weichen, zarten Händen und Füßen begabte Jungfrau aus dem Adels-, Brahmanen-
55 oder Bürgerstande umarmt und sich neben sie setzt, sich neben sie legt;

denn Schmerzen bringt es ja, o Ehrwürdiger, wenn man jenes große, leuchtende, flackernde, lodernde Feuer umarmt, sich daneben setzt, daneben legt."

„Ich sage euch, ihr Mönche, ich künde euch: für den sittenlosen, dem Bösen ergebenen Menschen von unlauterem und verdächtigem Benehmen, von versteckter Tat, für den Nichtasketen, der sich als Asketen ausgibt, für den Unkeuschlebenden, der sich als keuschlebend ausgibt, der innerlich verdorben ist, befleckt, von schmutzigem Wesen, für diesen wahrlich wäre es besser, daß er jenes große leuchtende, flackernde, lodernde Feuer umarmte, sich daneben setzte, daneben legte, als daß er eine mit weichen zarten Händen und Füßen begabte Jungfrau aus dem Adels-, Brahmanen- oder Bürgerstande umarmte und sich neben sie setzte, sich neben sie legte. Und warum? Dadurch mag er zwar dem Tode oder tödlichem Schmerze verfallen; nicht aber gerät er darum beim Zerfall des Leibes, nach dem Tode, in den Abgrund, auf eine Leidensfährte, in verstoßene Welt, zur Hölle *(niraya)*. Wenn aber ein solcher eine Jungfrau umarmt und sich neben sie setzt, sich neben sie legt, so gereicht ihm das lange, ihr Mönche, zum Unheil und Leiden, und beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, gerät er in den Abgrund, auf eine Leidensfährte, in verstoßene Welt, zur Hölle."

So beschrieb der Erhabene das Leiden, das verursacht ist durch den Genuß der mit dem Weibe verbundenen fünf Sinnenobjekte. Dann sprach er in derselben Weise:

„Was haltet ihr wohl für besser, ihr Mönche: daß einem ein kräftiger Mann einen festen, härenen Strick um beide Beine schlingt und hin und her reibt, so daß derselbe erst die Oberhaut durchschürft, dann die Hornhaut, dann das Fleisch, dann die Sehnen, dann die Knochen durchschneidet und schließlich am Knochenmark anlangt, oder daß man von mächtigen Adeligen, Brahmanen oder Bürgern ehrfurchtsvolle Begrüßung entgegennimmt?" .... Was haltet ihr wohl für besser, ihr Mönche: daß einem ein kräftiger Mann einen scharfen, ölglatten Speer in die Brust stößt, oder daß man von mächtigen Adeligen, Brahmanen oder Bürgern ehrfurchtsvollen Handgruß entgegennimmt? .... Was haltet ihr wohl für besser, ihr Mönche: daß einem ein kräftiger Mann einen glühenden, feurigen, flammenden, lodernden Eisenpanzer um den Körper legt, oder daß man das von einem mächtigen Adeligen, Brahmanen oder Bürger aus Vertrauen gespendete Mönchsgewand anlegt? .... Was haltet ihr wohl für 56
besser, ihr Mönche: daß einem ein kräftiger Mann mit einer glühenden Eisenstange den Mund aufreißt und eine glühende, feurige, flammende, lodernde Eisenkugel in den Mund fallen läßt, die einem Lippen, Mund, Zunge, Kehle und Brust verbrennt, Magen und Eingeweide zerstört und

hinten wieder herauskommt, oder daß man die von mächtigen Adeligen Brahmanen oder Bürgern aus Vertrauen gespendete Almosenspeise verzehrt? .... Was haltet ihr wohl für besser, ihr Mönche: daß ein kräftiger Mann einen am Schopfe oder Rumpfe packt und auf ein glühendes Eisenbett oder einen glühenden Eisenstuhl niederzwingt, oder daß man sich in das von mächtigen Adeligen, Brahmanen oder Bürgern aus Vertrauen gegebene Bett legt oder ihren Stuhl benutzt? .... Was haltet ihr wohl für besser, ihr Mönche: daß ein starker Mann einen an den Füßen packt und kopfüber in einen lodernden, flammenden, glühenden Erzkessel wirft und man, während man dort schaumbedeckten Körpers kocht, einmal nach oben, einmal nach unten und einmal quer hindurch getrieben wird, oder daß man das von mächtigen Adeligen, Brahmanen oder Bürgern aus Vertrauen gespendete Kloster bewohnt? ...."

So wies der Erhabene durch das Gleichnis von dem härenen Strick, dem scharfen Speere, dem Eisenpanzer, der Eisenkugel, dem Eisenbett, dem Eisenstuhl und dem Erzkessel das Leiden, das bedingt ist durch die Annahme von ehrfurchtsvoller Begrüßung, von ehrfurchtsvollem Handgruß, von Gewand, Almosenspeise, Bett, Stuhl und Kloster.

Wie kann es also Glück wohl jemals geben
Für einen mit gebroch'ner Sittlichkeit,
Der nicht die Sinnenfreude von sich wies,
Die bitt're Früchte bringt und größ're Schmerzen,
Als wenn ein heft'ges Feuer man umarmte!

57 Wie mag wohl der in Sittlichkeit Mißrat'ne
Sich freu'n, wenn ihm Verehrung wird zuteil,
Er, dem beschieden ist viel größ'res Leiden,
Als wenn sein Fleisch mit starkem Haarstrang man zerriebe!

Wie mag der Sittenlose sich wohl freuen,
Wenn Ehre ihm von Gläubigen zuteil wird!
Es wurzelt darin ja noch größ'res Leiden,
Als wenn man ihn durchbohrte mit dem Spieß.

Wie hat der Ungezügelte wohl Freude
Am Tragen seines gelben Mönchsgewands!
Dafür ja muß er lange in der Hölle
Den glühend roten Eisenpanzer tragen.

Selbst noch so wohlschmeckende Bettelspeise
Ist für den Sittenlosen wie ein Gift,
Wofür er lange Zeiten in der Hölle
Glutrote Eisenkugeln schlucken muß.

Gilt auch Gebrauch von Stuhl und Bett als Wohltat,
So bringt es Schmerzen doch dem Sittenlosen,
Den lange quälen werden in der Hölle
Ein Stuhl und Bett aus glühend rotem Eisen.

Wie sollte solcher wohl sich freu'n am Wohnen
Im Kloster, das man aus Vertrau'n ihm schenkte,
Er, der dereinst in Eisentiegeln weilen muß,
Gefüllt mit flüssigroter Eisenmasse,

Von dem der Weltenmeister rügend sagte,
Daß er in seinem Innern ganz verfault sei,
Voll Argwohn im Benehmen [104], voll von Unrat,
Von Leidenschaft befleckt, ein böser Mensch!

Pfui, solches Leben eines Zügellosen,
Der das Gewand des Mönches auf sich trägt,
Des falschen Mönches, der sein Herz im Innern
Gänzlich verrotten und verkommen läßt [105]!

Wie die, die hier am Schmucke Freude finden,
Dem Kot und Aase gehen aus dem Weg,
So meiden ihn die Edlen, Sittenreinen;
Was tauget ihm ein solches Leben da?

Von keinem Schrecken ist er ausgeschlossen,
Doch ausgeschlossen von dem Glück des Fortschritts;
Verschlossen ist ihm fest das Tor des Himmels,
Er schreitet auf dem Weg zum Abgrund hin.

Welch and'rer wohl verdiente größ'res Mitleid
Durch die von Mitgefühl bewegte Welt,
Als der in Sittlichkeit Verkommene?
Ja, Sittenlosigkeit ist voller Übel.

Im Sinne dieser und ähnlicher Betrachtungen ist die Erkenntnis hinsichtlich des Unsegens der sittlichen Abirrung aufzufassen, und in dem dieser Darstellung entgegengesetzten Sinne die Erkenntnis hinsichtlich des Segens der sittlichen Vollkommenheit.

Außerdem heißt es:

„Voll Anmut zeigt er sich beim Tragen 58
Der Schale und des Mönchsgewands;
Ja, dem bringt Weltentsagung Segen,
Der lauter ist in Sittlichkeit.

„Nicht findet Furcht vor eignem Tadel
Den Eingang in des Mönches Herz,
Der lauter ist in Sittlichkeit,
Wie's Dunkel nicht die Sonne trifft.

„Gleichwie mit seiner ganzen Leuchtkraft
Der Mond am Himmel hell erstrahlt,
So strahlt der Mönch im Büßerhaine
Im Glanze seiner Sittlichkeit.

„Ja, schon durch seinen Körperduft
Den Himmelswesen Freude bringt
Der Mönch, begabt mit Sittlichkeit;
Was gilt da erst vom Tugendduft?

„Weit übertreffend alle Macht
Der andern Düfte insgesamt
Weht ungehemmt der Tugendduft
Nach jeder Himmelsrichtung hin.

„Den Sittenreinen drücken nicht
Die Leidenschaften dieser Welt,
Und die zukünft'gen Leiden all'
Gräbt [106] mit der Wurzel er heraus.

„Was es an ird'schen Gütern gibt,
An Freuden in der Götterwelt:
Das könnt', nach Wunsch, gar leicht erlangen,
Wer lauter ist in Sittlichkeit.

„Doch höchsten Frieden bringet es,
Wenn man das Nirwahn sich erringt [107];
Und dahin strebt des Menschen Sinn,
Der lauter ist in Sittlichkeit.

„Drum soll der einsichtsvolle Mensch
Den mannigfachen Segen schau'n,
Der in der Sittlichkeit sich zeigt,
Die alles Fortschritts Wurzel ist."

Denn, wer also klar erkennt [108], dessen Herz schreckt zurück von der sittlichen Abirrung und neigt zur Gewinnung der Sittlichkeit. Daher sollte man diesen besagten Unsegen der sittlichen Abirrung und den Segen der sittlichen Vollkommenheit erkennen und mit aller Gewissenhaftigkeit die Sittlichkeit läutern.

Bis hierher nun geht die Beschreibung der Sittlichkeit des unter den Gesichtspunkten ‚Sittlichkeit, Sammlung und Einsicht' dargelegten Weges zur Reinheit, angedeutet in dem Verse (p. 1): „Der weise Mann, der, sittlich fest."

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 1. Teil: die Darstellung der Sittlichkeit.

Zweiter Teil

Die Läuterungsübungen

(dhutanga)

Wir wollen nun mit der Erklärung der Läuterungsübungen *(dhutanga)* beginnen. Denn der in Sittlichkeit sich übende Asket sollte die Läuterungsübungen als Gelübde auf sich nehmen, um jene Tugenden, wie Bedürfnislosigkeit, Genügsamkeit usw.[1] zu erwirken, durch welche die Läuterung der oben besprochenen Sittlichkeit zustande kommt. Denn so durch das Wasser solcher Tugenden, wie Bedürfnislosigkeit, Genügsamkeit, Entsagungsstrenge[2], Abgeschiedenheit, Willensanstrengung, Mäßigkeit[3] usw.[4], von den Flecken reingespült, wird seine Sittlichkeit vollkommene Lauterkeit erlangen, seine Übungen werden ihm gelingen, und der durch die Vorzüge der untadeligen Sittlichkeit und der Übungen geläuterte Wandel wird an den drei alten ‚Edlen Bräuchen' *(ariya-vaṃsa)* festhalten und fähig sein, den in ‚Freude an Geistesentfaltung' bestehenden vierten Edlen Brauch sich zu eigen zu machen. 59

Dreizehn Läuterungsübungen nämlich hat der Erhabene gutgeheißen für die edlen Söhne, die, verzichtend auf weltliche Genüsse und unbekümmert um Leib und Leben, den (‚zur Erreichung des Nirwahns') angemessenen Weg verwirklichen möchten, nämlich:

1. Die Übung des Fetzenkleidträgers,
2. die Übung des Dreigewandträgers,
3. die Übung des Brockensammlers,
4. die Übung des ‚Von-Haus-zu-Haus-Gängers',[5]
5. die Übung des Einmal-Essers,
6. die Übung des Topfspeisers,
7. die Übung des ‚die spätere Speise Verwerfenden',
8. die Übung des Waldasketen,
9. die Übung des Baumasketen,

10. die Übung des unter freiem Himmel Lebenden,
11. die Übung des Friedhofasketen,
12. die Übung des mit jedem Lager Zufriedenen,
13. die Übung des Stetigsitzers.

Von diesen Läuterungsübungen nun hat man die Erklärung zu kennen mit Hinsicht auf *Bedeutung, Merkmale usw.* (d. i. Wesen, Äußerung, Grundlage), *Aufsichnehmen als Gelübde, Ausübungsvorschriften, Einteilung, Übertretung* und die einzelnen *Segnungen*[6]; ferner hat man ihre Erklärung zu kennen mit Hinsicht auf die *moralische Dreiteilung*, die *Analyse der Begriffe ‚dhuta' usw.* und auf ihre *Zusammenfassung* und *Zerlegung*.

Bedeutung

60 Hinsichtlich der Bedeutung nun gilt dabei folgendes:

(1. Die Übung des Fetzenkleidträgers: *paṁsukūlik'aṅga). Paṁsukūla*, d. i. Fetzenkleid (eigentlich ‚Staubhügeltuch'), sagt man, weil sich dasselbe irgendwo im Schmutze auf der Straße, dem Friedhof oder einem Kehrichthaufen befunden hatte, oder weil es auf jenen Staubmassen *(paṁsu)* wie ein Hügel *(kūla)* in die Höhe ragte. Oder es wird *paṁsukūla* genannt, weil es gleichwie Schmutz *(paṁsu)* einem ekelhaften *(kucchita*, als Erklärung für *ku-)* Zustand verfällt *(√ul)*[7], d. i. in einen ekelhaften Zustand eintritt[8]. Das Tragen eines solcherart erklärten Fetzenkleides gilt als das Fetzenkleidtragen. Und wer dies zur Regel gemacht hat, ist ein Fetzenkleidträger. Die Übung eines solchen aber gilt als die Übung des Fetzenkleidträgers, *anga* wird als Mittel *(kāraṇa)* bezeichnet. Somit ist dies zu verstehen als die Bezeichnung jenes Gelübdes, wodurch jener ein Fetzenkleidträger wird.

(2. Die Übung des Dreigewandträgers: *te-cīvarik' anga).* Auf genau dieselbe Weise gilt als Dreigewandträger, wer es zur Regel gemacht hat, die aus Doppelgewand *(saṅghāṭī)*, einfachem Obergewand *(uttarâsaṅga)*[9] und Ledentuch *(antaravāsaka)* bestehenden ‚drei Gewänder' *(cīvara)* zu tragen. Und die Übung eines solchen gilt als die Übung des Dreigewandträgers.

(3. Die Übung des Brockensammlers: *piṇḍa-pātik'aṅga).* Als *piṇḍapāta* gilt das ‚Fallen' *(pāta;* auch Schütten) der als Bettelspeise geltenden ‚Brocken' *(piṇḍa)* (in die Almosenschale des Mönches); das Niederfallen der von anderen gegebenen Brocken in den Almosentopf wird so genannt.

Wer nun jene Brockensammlung einsammelt und, sich zu dieser oder jener Familie begebend, danach sucht, der ist ein ‚Brockensammler' *(piṇḍa-pātika)*. Oder, wer es zur Regel gemacht hat, auf Brocken auszugehen *(patitum)*[10], der ist ein ‚Brockengänger'. *patitum* ist hier soviel wie *caritum* (ausgehen auf, auch verzehren), *piṇḍa-pātī* aber ist dasselbe wie *piṇḍa-pātika*, Brockensammler. Die Übung eines solchen gilt als die Übung des Brockensammlers.

(4. Die Übung des ‚Von-Haus-zu-Haus-Gängers: *sapadāna-cārik' anga)*. *dāna* (wörtlich das Abschneiden, v. √*dā)* heißt Unterbrechung, *apadāna* bedeutet ‚frei von Abschneidung', d. h. Nicht-Unterbrechung. *sapadāna* bedeutet also ‚mit Nichtabschneidung', ‚ohne Unterbrechung'[11]; ‚von Haus zu Haus'. Wer es nun zur Regel gemacht hat, von Haus zu Haus um Almosen zu gehen, der ist ein ‚Von-Haus-zu-Haus-Gänger' *(sapadāna-cārī); sapadāna-cārika* aber ist dasselbe wie *sapadāna-cārī*. Die Übung eines solchen gilt als die Übung des ‚Von-Haus-zu-Haus-Gängers'.

(5. Die Übung des ‚Einmal-Essers': *ek'āsanik'anga)*. Als ‚Einmal-Essen' gilt es, nur bei einer einzigen *(eka)* Sitzung *(āsana)* zu essen. Wer solches zur Regel gemacht hat, gilt als Einmal-Esser, und die Übung eines solchen als die Übung des Einmal-Essers.

(6. Die Übung des Topfspeisers: *patta-piṇḍik' anga)*. Als Topfspeise gilt die bloß in einem einzigen Almosentopf befindliche Brockenspeise, wobei jedes weitere Gefäß verworfen wird. Wer nun, indem er beim Nehmen der Topfspeise die Vorstellung der ‚Topfspeise' hat, die Topfspeise zur Regel gemacht hat, der gilt als Topfspeiser, und die Übung eines solchen als die Übung des Topfspeisers.

(7. Die Übung des ‚die spätere Speise Verwerfenden': *khalu-pacchā-bhattik' anga)*. *khalu* ist eine Partikel mit der Bedeutung von ‚Verweigerung'. Die von dem (eine Speise) Verwerfenden[12] später erlangte Speise gilt als ‚spätere Speise' *(pacchā-bhatta)*. Wer aber dadurch, daß er beim Verzehren jener späteren Speise die Vorstellung der späteren Speise hat, das spätere Speisen zur Gewohnheit macht, der ist ein ‚die spätere Speise Essender'. Ein die spätere Speise aber nicht Essender ist ein ‚die spätere Speise Verwerfender'. Dies ist die Bezeichnung für einen, der aufgrund eines Gelübdes jede übergebliebene Speise verwirft[13]. Im Kommentar aber heißt es: „ ‚*khalu*' ist ein gewisser Vogel. Wenn derselbe mit dem Schnabel eine Frucht aufgepickt hat und diese dann herabfällt, so frißt er keine andere mehr. Genau so ist dieser ein ‚die spätere Speise Verwer-

fender'." Die Übung eines solchen aber gilt als die Übung des die spätere Speise Verwerfenden.

(8. Die Übung des Waldasketen: *āraññik' anga).* Wer das Wohnen im Walde zur Regel gemacht hat, gilt als Waldasket (wörtlich ‚Waldner'), und die Übung eines solchen gilt als die Übung des Waldasketen.

(9. Die Übung des Baumasketen: *rukkha-mūlik' anga).* Als *rukkha-mūla* gilt das Wohnen am Fuße *(mūla,* wörtlich Wurzel) eines Baumes *(rukkha).* Wer solches zur Regel gemacht hat, gilt als *rukkha-mūlika* oder Baumasket (wörtlich ‚Baumwurzeler'), und die Übung eines solchen gilt als die Übung des Baumasketen.

(10. Die Übung des ‚unter freiem Himmel Lebenden': *abbhokāsik' anga;* 11. Die Übung des Friedhofasketen: *sosānik' anga).* Hinsichtlich der Übung des ‚unter freiem Himmel Lebenden' und des Friedhofasketen (wörtlich Friedhöflers) gilt die genau entsprechende Erklärung.

(12. Die Übung des mit jedem Lager Zufriedenen: *yathā · santhatik' anga).* ‚Jedes Lager' bedeutet: irgend ein Lager. Es ist die Bezeichnung derjenigen Lagerstätte, die einem angewiesen wurde mit den Worten: ‚Diese gehört dir.' Wer es nun zur Regel gemacht hat, in jeder beliebigen Lagerstätte zu wohnen, der gilt als ein ‚mit jedem Lager Zufriedener', und die Übung eines solchen gilt als die Übung des ‚mit jedem Lager Zufriedenen'.

(13. Die Übung des Stetigsitzers: *nesajjik' anga).* Wer das Liegen verwirft und es zur Regel gemacht hat, (auch bei Nacht) im Sitzen zu verweilen, der gilt als Stetigsitzer, und die Übung eines solchen gilt als die Übung des Stetigsitzers.

Alle diese nun heißen Läuterungsübungen *(dhutanga,* eigentlich Abschüttelungsmittel'), weil sie Hilfsmittel *(anga)*[11] sind für den Mönch, der ein ‚Abschüttler' *(dhuta)* ist, insofern er eben vermittels dieses oder jenes auf sich genommenen Gelübdes die befleckenden Leidenschaften abgeschüttelt hat. Oder, sie heißen so, weil ihr Hilfsmittel *(anga)* das Wissen *(ñāṇa)* ist, das wegen des Abschüttelns der befleckenden Leidenschaften mit dem Namen ‚Abschüttelung' *(dhuta)* bezeichnet wird. Oder auch, sie heißen so, weil sie ‚Abschüttelungen' sind, insofern sie die feindlichen Dinge abschütteln, und weil sie die Hilfsmittel zum rechten Wandel sind. So also hat man hier die Erklärung hinsichtlich der Bedeutung zu verstehen.

Merkmale, Wesen, Äußerung und Grundlage

Alle diese Läuterungsübungen haben als Merkmal *(lakkhaṇa)* den Willen *(cetanā)*, sie als Gelübde auf sich zu nehmen. Auch im Kommentar [15] heißt es: „Es ist die Person, die das Gelübde auf sich nimmt. Geist *(citta)* und Geistesfähigkeiten *(cetasika)* sind das, womit man das Gelübde auf sich nimmt. Im Willen *(cetanā)* aber, das Gelübde zu befolgen besteht die Läuterungsübung. Das, was man verwirft, ist das Objekt."

Diese Läuterungsübungen aber haben als ihr ‚Wesen' *(rasa)* das Zerstören der Gier. Ihre ‚Äußerung' *paccupaṭṭhāna)* besteht in Gierlosigkeit; und die edlen Eigenschaften wie Bedürfnislosigkeit usw. bilden ihre ‚Grundlage' *(padaṭṭhāna)*.

So hat man hier die Erklärung hinsichtlich der Merkmale usw. zu 62
verstehen.

Aufsichnehmen als Gelübde, Ausübungsvorschriften, Einleitung, Übertretung und Segnungen

Hinsichtlich der fünf Punkte, wie des Aufsichnehmens als Gelübde, der Ausübungsvorschriften usw., aber gilt folgendes:

Bei Lebzeiten des Erhabenen hatte man diese Läuterungsübungen alle in Gegenwart des Erhabenen als Gelübde auf sich zu nehmen; nach seinem Dahinscheiden aber vor einem der Hauptjünger *(mahā-sāvaka)*. In Ermangelung eines solchen aber mag man sie vor einem ‚Triebversiegten' *(khīṇâsava)* auf sich nehmen — vor einem ‚Niewiederkehrenden' *(anāgāmin)* — einem ‚Einmalwiederkehrenden' *(sakad-āgāmin)* — einem ‚Stromeingetretenen' *(sotâpanna)* [16] — einem ‚Dreikorbkenner' [17] — einem ‚Kenner von zwei Körben' — einem ‚Kenner von einem Korb' [18]— einem Kenner von einer Sammlung [19] — einem Kommentarlehrer — und in Ermangelung eines solchen von einem Befolger der Läuterungsübungen; und wenn es an einem solchen fehlt, soll man den Platz um den Schrein herum kehren, sich darauf in Hockstellung hinsetzen und, als ob man zum Allerleuchteten spräche, die Läuterungsübungen als Gelübde auf sich nehmen. Ferner mag man auch ganz für sich das Gelübde tun. Hier mag man anführen die Geschichte von dem ältesten unter zwei Brüdern, den Ordensälteren vom Cetiyaberge, und seiner Bescheidenheit hinsichtlich der Läuterungsübungen [20].

Bis hierher nun geht die allgemeine Besprechung.

Nunmehr wollen wir hinsichtlich jeder einzelnen Läuterungsübung eine Beschreibung geben von ihrem Aufsichnehmen als Gelübde, den Ausübungsvorschriften, der Einteilung, Übertretung und den Segnungen.

1.

Die Übung des Fetzenkleidträgers
(pamsukūlikanga)

‚Das von Hausleuten gegebene Gewand verwerfe ich; die Übung des Fetzenkleidträgers nehme ich als Gelübde auf mich': in einem von diesen beiden Aussprüchen nimmt man die Übung des Fetzenkleidträgers als Gelübde auf sich. Dies ist somit das Aufsichnehmen des Gelübdes.

Einer, der in dieser Weise die Läuterungsübung als Gelübde auf sich genommen hat, mag den einen oder anderen von den folgenden Lappen auflesen, nämlich: einen Friedhoflappen, Ladenlappen, ein Straßentuch, Kehrichttuch, Geburtstuch, Badetuch, Strandtuch, Heimkehrtuch, einen versengten Lappen, ein von Rindern, Termiten[21] oder Ratten angefressenes Tuch, ein Tuch mit zerrissenen Rändern oder Borten, eine weggenommene Flagge, ein Opferhügeltuch, Mönchsgewand, Krönungstuch, magisch gezeugtes Gewand, das Tuch eines Wanderers, ein vom Wind fortgeblasenes Tuch, ein von Himmelswesen geschenktes Gewand, einen Meerlappen. Denselben hat er dann zu zerreißen, die mürben Stellen desselben zu entfernen und die festen Stücke zu waschen. Darauf hat er sich das Gewand anzufertigen und, das alte von Hausleuten gegebene Gewand ablegend, sich dessen zu bedienen.

Hier nun gilt als ‚Friedhoflappen' ein auf dem Friedhof niedergefallener Lappen. Als ‚Ladenlappen' gilt ein vor die Ladentür geworfener Lappen. Als ‚Straßentuch' gilt ein von Verdienstbegierigen[22]
63 durchs Fenster auf die Straße geworfenes Tuch. Als ‚Kehrichttuch' gilt ein auf den Kehrichtplatz geworfenes Tuch. Als ‚Geburtstuch' gilt ein weggeworfenes Tuch, mit dem man vorher die Unreinheiten des Mutterleibes (nach der Geburt eines Kindes) abgewischt hat. Man sagt, die Mutter des Ministers Tissa habe mit einem Tuche, das Hunderte wert war, die Unreinigkeiten ihres Leibes abgewischt und dann dasselbe auf die Talvella-[23] Straße (bei Anurādhapura) werfen lassen, in der Erwartung, daß Fetzenkleidträger es auflesen möchten. Und Mönche hätten es aufgepickt, eben bloß um zerrissene Stellen (an ihren eigenen Gewändern) auszubessern. Als ‚Badetuch' gilt das Tuch, das die Leute, nachdem sie vom Teufelsaustreiber[24] bis zum Kopfe gewaschen wurden[25], beim Fortgehen als unglückbringend weggeworfen haben. Als ‚Strandtuch' gilt ein am Badestrand weggeworfenes Tuch. Als ‚Heimkehrtuch' (wörtlich ‚Hingang und Rückkehr') gilt das Tuch, das die Leute, die auf den

Friedhof gehen, nach ihrer Rückkehr beim Baden gebrauchen und danach wegwerfen. Als ‚versengter Lappen' gilt ein Lappen, der an verschiedenen Stellen vom Feuer versengt ist; einen solchen Lappen nämlich werfen die Menschen fort. Was ‚von Rindern usw. angefressene Lappen' sind, ist klar verständlich; auch solche werfen die Menschen fort. Eine ‚weggenommene Flagge' bedeutet: wenn die Menschen ein Schiff besteigen, so richten sie vor dem Besteigen des Schiffes (am Ufer) eine Flagge auf; sobald jene nun außer Sicht sind, darf man sich die Flagge wegnehmen. Auch eine Flagge, die man auf dem Schlachtfelde aufgerichtet hat, darf man wegnehmen, sobald die beiden Heere fortgezogen sind. Als ‚Opferhügeltuch' gilt ein Tuch, das man über einen Termitenhügel geworfen und (den Schlangen) zum Opfer gebracht hat[26]. Als ‚Mönchsgewand' gilt ein einem Mönche gehörendes Gewand[27]. Als ‚Krönungstuch' gilt ein auf der Krönungsstätte eines Königs fortgeworfenes Tuch. Als ‚magisch gezeugtes Gewand' gilt das Gewand eines Mönches, der mit den Worten: ‚Komm her, o Mönch!' aufgenommen wurde[28]. Als ‚Tuch eines Wanderers' gilt ein auf dem Wege hingefallenes Tuch; ein Tuch aber, das der Eigentümer aus Unachtsamkeit hat hinfallen lassen, darf man erst nehmen, nachdem man eine Zeit lang gewartet hat. Als ‚vom Wind fortgeblasenes Tuch' gilt ein Tuch, das vom Winde fortgerissen und in weiter Ferne zu Boden geführt wurde; ein solches aber darf man nur dann nehmen, wenn man die Eigentümer nicht erblickt. Als ein ‚von Himmelswesen geschenktes Gewand' gilt das Gewand des Ordensälteren Anuruddha, das ihm von Himmelswesen geschenkt wurde (Dhp. Komm. II. p. 173 f.). Als ‚Meerlappen' gilt ein von den Meereswellen ans Land gespülter Lappen[29].

Ein Tuch aber, das gegeben wurde (mit den Worten): ‚wir geben es der Mönchsgemeinde', oder das von einem auf die Suche nach Tüchern Gehenden erlangt wurde, das gilt nicht als Fetzenkleid. Als Fetzenkleid gilt ebenfalls weder ein wegen der hohen Zahl der Ordensjahre von Mönchen geschenktes[30] Gewand, noch ein für eine Klosterwohnung bestimmtes Gewand. Was einem aber nicht aus solchem Grunde geschenkt wurde[31], das gilt als Fetzenkleid. Ein Gewand aber, das von Spendern einem Mönche zu Füßen hingelegt, von diesem Mönche aber dann dem Fetzenkleidträger als Geschenk überreicht wurde, das gilt da in einer Hinsicht als echt. Und auch das Gewand, das, einem Mönche als Geschenk überreicht, von diesem aber (dem Fetzenkleidträger) zu Füßen gelegt wurde, auch das gilt in einer Hinsicht als echt. Das Gewand aber, das einem Mönche zu Füßen gelegt und von diesem dann in derselben Weise (dem Fetzenkleidträger) gegeben wurde, das gilt beiderseits als echt. Das 64
Gewand jedoch, das ein Mönch durch Überreichung erhalten hat, und das

er dann (dem Fetzenkleidträger) überreicht, das nennt man ein unwertes Gewand. Wenn nun der Fetzenkleidträger auf diese Weise die verschiedenen Arten der Fetzenkleider kennt, mag er sich des Gewandes bedienen. Dieses nun sind hierbei die Ausübungsvorschriften.

Folgendes aber ist die Einteilung. Dreierlei Fetzenkleidträger gibt es: den hervorragenden, den mittelmäßigen und den schlaffen. Darunter gilt als der hervorragende, wer bloß einen Friedhoflappen (und ähnliche Lappen) aufliest. Wer ein Gewand aufliest, das man hingelegt hat (in der Erwartung), daß ein Mönch (Hausloser) es auflesen würde: ein solcher gilt als mittelmäßig; und wer ein Gewand nimmt, das man ihm gibt, indem man es ihm zu Füßen legt: der gilt als der schlaffe.

Sobald aber einer von diesen ein von Hausleuten gegebenes Gewand zu eigener Freude und Befriedigung annimmt, in diesem Augenblick gilt die Läuterungsübung als übertreten. Dies also gilt als die Übertretung.

Folgendes aber sind die Segnungen, nämlich: die Tatsache [32], daß man einen den Grundlagen *(nissaya)* [33] angemessenen Wandel führt, gemäß dem Ausspruch (Mahāvagga): ‚Das Mönchsleben stützt sich auf das Fetzenkleid; ferner: Festigung im ersten ‚edlen Brauche'; Freisein von der Sorge des Überwachens; ein von anderen unabhängiges Leben; Freisein von Furcht vor Dieben; Freisein von Genußsucht; Besitz eines den Mönchen angemessenen Bedarfsgegenstandes; Besitz eines von den Bedarfsgegenständen, die vom Erhabenen als gering, leicht erlangbar und untadelig gepriesen wurden; die Tatsache, daß man dadurch Vertrauen erweckt; das Reifen der Früchte der Bedürfnislosigkeit usw.; Pflege des rechten Wandels; Befolgung des Beispiels durch die Nachfolger.

Gleichwie, gerüstet mit dem Panzer,
Im Kampf der Ritter hell erstrahlt,
So strahlt der Fetzenträgermönch
Im Kampfe gegen Mahrens [34] Heer.

Wer trüg' nicht gern solch Fetzenkleid,
Wie es der Weltenmeister trug,
Und wies' nicht Käsikleider [35] ab,
Und anderen Gewänderprunk!

So möge denn der Bettelmönch,
Ans eigene Versprechen denkend, [36]
Am Fetzenkleide Freude finden,
Das zu dem Kampfasketen paßt.

Bis hierher nun geht hinsichtlich der Übung des Fetzenkleidträgers die Beschreibung des Aufsichnehmens als Gelübde, der Ausübungsvorschriften, Einteilung, Übertretung und Segnungen.

2.

Die Übung des Dreigewandträgers

(tecīvarikanga)

Unmittelbar hierauf folgt die Übung des Dreigewandträgers. ‚Ein viertes Gewand verwerfe ich; die Übung des Dreigewandträgers nehme ich als Gelübde auf mich': in einem von diesen beiden Aussprüchen nimmt man die Übung als Gelübde auf sich. 63

Wenn jener Dreigewandträger nun einen Gewandstoff erhalten hat, so darf er ihn solange beiseite legen, als er infolge Unwohlseins die Gewänder nicht anfertigen kann, oder keinen Sachverständigen[37] findet, oder ihm irgend etwas von den Dingen wie Nadel u. dgl. fehlt. Sobald die Gewänder aber gefärbt sind, darf er sie nicht länger beiseite legen; zum Dieb der Läuterungsübungen würde er dann. Das nun sind die Ausübungsvorschriften für ihn[38].

Der Einteilung nach aber ist auch dieser Asket von dreierlei Art. Hier nun hat der hervorragende Asket beim Färben zuerst entweder das Untergewand (Lendentuch) oder das einfache Obergewand zu färben und es sodann anzulegen; darauf hat er das andere zu färben. Dann hat er dieses anzulegen und das Doppelgewand zu färben. Das Doppelgewand aber darf er nicht anlegen; das gilt als seine Pflicht, wenn er in einem Dorfkloster wohnt. Wohnt er jedoch im Walde, so darf er beide Gewänder auf einmal waschen und färben. Damit er aber das gelbe Gewand, sobald er jemanden erblickt, (von dem Platze zum Trocknen) wegholen und auf sich decken kann, soll er sich an eine Stelle nahebei hinsetzen. Für den mittelmäßigen Asketen aber findet sich in dem Färbhause ein gelbes Färbergewand. Dieses mag er anziehen oder sich umlegen, wenn er sich mit dem Färben beschäftigen will. Der schlaffe Asket mag beim Färben Gewänder von seinen Mitmönchen anziehen oder umlegen. Auch eine dort befindliche Decke ist ihm gestattet, doch darf er nicht damit umhergehen. Ebenfalls darf er ein Gewand von Mitmönchen von Zeit zu Zeit

gebrauchen. Dem Dreigewandträger aber ist als viertes[39] bloß ein gelbes Achseltuch (Weste: *aṁsa-kāsāva*) gestattet; dasselbe muß eine Spanne (= 12 Finger) breit und drei Ellen[40] lang sein.

Im Augenblick jedoch, wo diese Dreigewandträger ein viertes Gewand annehmen, ist ihre Läuterungsübung übertreten. Dies nun gilt hierbei als die Übertretung.

Folgendes aber sind die Segnungen: der Dreigewand-Mönch ist zufrieden mit dem Gewande, das seinen Leib bedeckt; darum nimmt er, wenn er wandert, stets dieses mit sich wie ein Vogel (seine Flügel); und solche Vorzüge stellen sich ein, wie: mäßige Geschäftigkeit, Vermeidung von Anhäufung von Gewändern, nüchterne Lebensweise, Überwindung der Gier nach Extragewändern, Mäßigkeit selbst beim Erlaubten, Entsagungsstrenge und das Reifen der Früchte der Bedürfnislosigkeit usw.

66 Die Gier verwerfend nach den Extrakleidern,
Vermeidend jede Anhäufung von Dingen,
Erfährt den Segen der Zufriedenheit
Der weise Kämpfer mit dem Dreigewand.

Dem Vogel gleich, der in den Lüften kreist,
Soll, wer im Glücke sich ergehen will,
Als edler Kämpfer mit dem Dreigewand,
Der Zügelung in Kleidern sich erfreu'n.

Dieses nun ist hinsichtlich der Übung des Dreigewandträgers die Beschreibung des Aufsichnehmens als Gelübte, der Ausübungsvorschriften, Einteilung, Übertretung und Segnungen.

3.

Die Übung des Brockensammlers
(piṇḍapātikanga)

Auch die Übung des Brockensammlers nimmt man in einem von folgenden beiden Aussprüchen als Gelübde auf sich, nämlich: ‚Jede Extragabe[41] verwerfe ich; die Übung des Brockensammlers nehme ich als Gelübde auf mich'.

Der Brockensammler nämlich darf vierzehn Arten von Speisen nicht annehmen, nämlich: für die Ordensgemeinde gegebene Speise *(sangha-*

bhatta) (für einen oder mehrere Mönche) ausdrücklich bestimmte Speise, [42] bei einer Einladung gegebene Speise, durch (vorher verteilte) Ausweisstäbchen erhältliche Speise, [43] halbmonatlich gegebene Speise, an Uposathatagen (bei Vollmond, Neumond und Halbmond) gegebene Speise, bei Beginn des zunehmenden und abnehmenden Mondes gegebene Speise, für Besucher bestimmte Speise, für reisende Mönche bestimmte Speise, Krankenkost, Speise für Krankenwärter, für ein Kloster gegebene Speise, vom Hauptspender (zum Geben bereitgestellte) Speise, [44] (von den Dorfbewohnern) der Reihe nach gegebene Speise. Wenn man aber nicht zu ihm spricht in der Weise, wie: ‚Nehmt von dieser der Ordensgemeinde gegebenen Speise usw.', sondern bloß sagt: ‚In unserem Hause erhält die Ordensgemeinde Almosen; mögest auch du von der Almosenspeise annehmen!': in diesem Falle mag er von der Speise annehmen. Gestattet ist ebenfalls die von der Ordensgemeinde nach Ausweisstäbchen verteilte derbe Speise, [45] ebenso auch im Kloster gekochte Speise. [46] Das nun sind die Ausübungsvorschriften für ihn.

Der Einteilung nach ist auch dieser Asket von dreierlei Art. Hier nun nimmt der hervorragende Asket sowohl Speisen an, die man von vorn heranbringt. Auch, vor der Tür stehend, gibt er seinen Almosentopf denen, die ihn entgegennehmen; auch die (in seinem Almosentopfe durch Geber) in die Speisehalle [47] gebrachte Speise nimmt er an, wenn man sie ihm gibt. Doch nicht setzt er sich an diesem Tage hin und nimmt dort (auf Einladung hin) Almosenspeise an. [48] Der mittelmäßige Asket setzt sich zwar an diesem Tage hin und nimmt Almosenspeise an, doch sagt er kein Mahl für den folgenden Tag zu. Der lässige Asket sagt ein Mahl sowohl für den folgenden als auch für den nächstfolgenden Tag zu. Diese beiden letzteren Asketen gewinnen nicht das Glück der Unabhängigkeit, der hervorragende aber gewinnt es. Einst, so sagt man, fand in einem Dorfe (ein Vortrag über die) ‚edlen Bräuche' statt, und ein hervorragender Almosengänger sprach zu den beiden anderen: ‚Freunde' lasset uns gehen, um das Gesetz zu hören!' Der eine von diesen aber erwiderte: ‚Ein gewisser Mann, o Ehrwürdiger, hat mich gebeten, (zum Essen) zu bleiben'. Und der andere sprach: ‚Ehrwürdiger, ich habe jemandem für morgen zum Almosenmahle zugesagt'. Auf diese Weise versäumten die beiden (den Gesetzesvortrag). Jener erstere aber begab sich dorthin, nachdem er ganz früh am Morgen um Almosen gegangen war, und er erfreute sich des Genusses am Gesetze.

---

67 Sobald nun diese drei Asketen eine Extragabe, wie für die Ordensgemeinde gegebene Speise usw., annehmen, in diesem Augenblick übertreten sie die Läuterungsübung. Dies nun gilt hierbei als die Übertretung.

Folgendes aber sind die Segnungen, nämlich: die Tatsache, daß man einen den Grundlagen angemessenen Wandel führt, gemäß dem Ausspruch: ‚Das Mönchsleben stützt sich auf die Almosenbrocken'; Festigung im zweiten edlen Brauche; ein von anderen unabhängiges Leben; Besitz eines von den Bedarfsgegenständen, die vom Erhabenen als gering, leicht erlangbar und untadelig gepriesen wurden; Unterdrückung der Trägheit; reine Lebensweise; vollkommene Befolgung der Übungsregeln;[48] die Tatsache, daß man von anderen nicht unterstützt zu werden braucht; daß man anderen (nämlich den armen Spendern) eine Gunst erweist; Überwindung des Dünkels; Zügelung der Geschmäckigkeit; die Tatsache, daß man nicht ausschreitet gegen die Regeln hinsichtlich eines Mahles für mehrere (bis vier) Mönche oder hintereinander gegebener Mahlzeiten oder gegen die Regeln des Umganges; ein mit Bedürfnislosigkeit usw. im Einklang stehendes Leben; Pflege des rechten Wandels; Mitleid mit den Nachfolgern.

Zufrieden mit der Brockenspeise
Und unabhängig von den andern,
Entronnen aller Nahrungsgier,
Weilt allwärts sicher der Asket.

Die Trägheit überwindet er,
Sein eigen Leben[49] läutert sich;
Drum möge niemals niedrig achten
Den Bettelgang der weise Mann.

Denn:

Den Mönch, der sich die Brocken sammelt,
Bloß sich erhaltend, keinen andern,
Beneiden selbst die Himmelswesen,
Denn nicht hängt er an Ruhm und Gut.

Dies nun ist hinsichtlich der Übung des Brockensammlers die Beschreibung des Aufsichnehmens als Gelübde, der Ausübungsvorschriften, Einteilung, Übertretung und Segnungen.

4.

Die Übung des Von-Haus-zu-Haus-Gängers
(sapadāna-cārikanga)

Auch die Übung des ‚Von-Haus-zu-Haus-Gängers' nimmt man in einem von folgenden beiden Aussprüchen als Gelübde auf sich, nämlich: ‚Den unterbrochenen (oder: gierigen) Almosengang[51] verwerfe ich; die Übung des Von-Haus-zu-Haus-Gängers nehme ich als Gelübde auf mich'.

‚Der Von-Haus-zu-Haus-Gänger' nun soll, sobald er sich am Eingang zum Dorfe befindet, feststellen, ob keine Gefahr (durch Elefanten usw.) im Wege ist. Das Dorf oder die Straße, wo sich eine Gefahr bietet, soll er meiden und anderwo hingehen. Wenn er vor einer Haustür oder auf der Straße oder im Dorf nichts erhält, soll er dieses nicht als Dorf ansehen, sondern fortgehen. Den Ort aber, wo er etwas erhält, darf er nicht verlassen und anderswo hingehen. Ein solcher Mönch nun sollte sich zeitig zum Dorf begeben, denn so wird er imstande sein, einen ungünstigen Ort zu verlassen und anderwärts hinzugehen. Wenn man aber in seinem 68
Kloster Gaben gibt oder auf der Straße die Leute herankommen und, seine Schale entgegennehmend, ihm Almosenspeise geben, so darf er sie annehmen. Auch wenn er zur Zeit des Almosenganges auf seinem Wege ein Dorf erreicht, so soll er es nicht übergehen. Und wenn er dort nichts oder nur wenig erhält, soll er der Reihe nach von Dorf zu Dorf gehen. Das nun sind die Ausübungsvorschriften für ihn.

Hinsichtlich der Einteilung ist auch dieser Asket von dreierlei Art. Hier nun nimmt der hervorragende Asket keine Speise an, die man von vorn oder hinten herangebracht hat (d. i. bevor er ein Haus erreicht oder nachdem er es schon verlassen hat), oder die man zur Speisehalle bringt und ihm dort anbietet. Sobald er aber die Tür (eines Hauses) erreicht hat,[52] gibt er die Schale ab. Hinsichtlich dieser Läuterungsübung gibt es keinen, der dem Ordensälteren Mahā-Kassapa gliche. Auch der Ort, wo er seine Schale abgab, ist wohlbekannt[53]. Der mittelmäßige Asket nimmt sowohl die Almosenspeise, die man von vorn oder hinten herangebracht hat, als auch gibt er, sobald er an die Tür kommt, die Schale ab; aber er setzt sich nicht hin, um die Almosenspeise abzuwarten. Hierin gleicht er dem hervorragenden Brockensammler. Der schlaffe Asket aber setzt sich an diesem Tage hin und wartet.

Sobald jedoch bei diesen drei Asketen sich eine Unterbrechung bei ihrem Almosengange zeigt[54], in diesem Augenblicke übertreten sie die Läuterungsübung. Dies nun gilt hierbei als die Übertretung.

Folgendes aber sind die Segnungen, nämlich: die Tatsache, daß man in den Familien stets ein Neuling bleibt;[55] daß man dem Monde gleicht;[56] Überwindung der Scheelsucht hinsichtlich der Familien;[57] gleichmäßige Gunstbezeigung für alle; Freisein von den Nachteilen eines in den Familien verkehrenden Mönches; keine Lust an Einladungen; Unbekümmertheit bei Darbringung von Gaben; ein mit der Bedürfnislosigkeit im Einklang stehendes Leben.

Dem Monde gleich, stets Neuling in den Häusern,
Nicht selbstig, allen gleiche Gunst gewährend,
Frei von den Schäden des Familienfreundes
Ist, wer um Speise geht von Haus zu Haus.

D'rum wer ein freies Leben wünscht auf Erden,
Vermeid' kein einzig' Haus beim Bettelgang.
Gesenkten Blicks, ein Joch weit vor sich blickend,
Sollt' er, der Weise, geh'n von Haus zu Haus.

Dies nun ist hinsichtlich der Übung des ‚Von-Haus-zu-Haus-Gängers' die Beschreibung des Aufsichnehmens als Gelübde, der Ausübungsvorschriften, Einteilung, Übertretung und Segnungen.

5.

69 ## Die Übung des Einmal-Essers
(ekâsanikanga)

Auch die Übung des Einmal-Essers nimmt man in einem von folgenden beiden Aussprüchen als Gelübde auf sich, nämlich: ‚Das Essen bei mehreren Sitzungen verwerfe ich; die Übung des Einmal-Essers nehme ich als Gelübde auf mich'.

Wenn nun jener Einmal-Esser sich in die Speisehalle setzt, soll er sich nicht auf dem Sitze des Ordensälteren niederlassen, sondern vor dem Niedersitzen einen angemessenen Sitz ausfinden: ‚Dieser Sitz wird mir wohl zukommen'. Wenn aber, vor Beendigung des Mahles, sein Lehrer oder Berater kommt, soll er seine Pflicht tun und sich erheben (zum

Zeichen der Ehrerbietung). Der Ordensältere Tipiṭaka-Cūlâbhaya aber sagt: ‚Er mag (um das Gelübde nicht zu übertreten) seinen Sitz beibehalten und sein Mahl fortsetzen. Wer sein Mahl noch nicht beendet hat, mag zwar seine Pflicht erfüllen (sich erheben), das Mahl aber darf er dann nicht mehr essen. Dies sind die Ausübungsvorschriften für ihn.

Hinsichtlich der Einteilung ist auch dieser Asket von dreierlei Art. Hat der hervorragende unter den Asketen einmal seine Hand bei irgend welcher Speise zurückgezogen — sei's wenig oder viel, — so ist es ihm nicht erlaubt, darauf noch weitere Speisen anzunehmen. Selbst wenn die Leute Butteröl usw. bringen, aus dem Grunde, daß er, der Ordensältere, noch nichts gegessen habe, so sind diese Dinge nur zu Arzneizwecken erlaubt, nicht aber als Nahrung. Der mittelmäßige Asket aber darf, solange die Speise in seiner Almosenschale noch nicht zu Ende ist, noch weitere Speise annehmen. Ein solcher gilt fürwahr als ‚durch die Speisen begrenzt'. Der schlaffe Asket mag essen, solange er sich noch nicht vom Sitze erhebt. Ein solcher gilt fürwahr als ‚durch Wasser begrenzt', weil er solange beim Essen bleibt, solange er nicht das Wasser zum Reinigen der Schale genommen hat; oder er gilt als ‚durchs Sitzen begrenzt', weil er solange ißt, solange er sich nicht erhebt.

Sobald aber diese drei Asketen bei verschiedenen Sitzungen Speise zu sich nehmen, in diesem Augenblick übertreten sie die Läuterungsübung. Dies nun gilt hierbei als die Übertretung.

Folgendes aber sind die Segnungen, nämlich: Gesundheit, Unbedrücktheit, Beweglichkeit, Kraft, Wohlsein, Fernhaltung von Übertretungen durch Essen nichtübergebliebener Speisen[58], Unterdrückung der Geschmäckigkeit, und eine der Bedürfnislosigkeit usw. entsprechende Lebensweise.

Den Mönch, der sich mit einem Mahl begnügt,
Quält[59] kein durch's Essen aufgestieg'ner Schmerz;
Und, frei von Gier nach lieblichen Genüssen,
Läßt nimmer er sein eignes Werk[60] im Stich[61].

D'rum finde laut'ren Herzens der Asket
Gefallen an nur einem einz'gen Mahl,
Denn solches ist ein Quell des Wohlbefindens,
Von Reinen und Entsagungsfroh'n befolgt[62].

Dies nun ist hinsichtlich der Übung des Einmal-Essers die Beschreibung des Aufsichnehmens als Gelübde, der Ausübungsvorschriften, Einteilung, Übertretung und Segnungen.

6.

70 ## Die Übung des Topfspeisers
(pattapiṇḍikanga)

Auch die Übung des Topfspeisers nimmt man in einem von folgenden beiden Aussprüchen als Gelübde auf sich, nämlich: ‚Ein zweites [63] Gefäß verwerfe ich; die Übung des Topfspeisers nehme ich als Gelübde auf mich.'

Wenn jener Topfspeiser aber, während er Reissuppe [64] verzehrt, in einem Gefäße Zuspeise (von gewürztem Gemüse, Fleisch, Fisch usw.) erhält, so soll er zuerst entweder die Zuspeise oder die Reissuppe verzehren. Denn wenn er jene zur Reissuppe tut [65], so wird, im Falle er Zuspeise von stinkendem Fisch [66] usw. hineintut, die Reissuppe widerlich. Er soll aber nicht etwas genießen, das er widerlich gemacht hat. Dies wurde also mit Hinsicht auf solcherart Zuspeise gesagt. Etwas aber, das nicht widerlich ist, wie Honig, Zucker u. dgl., mag er hineintun. Ferner soll er beim Nehmen genau das rechte Maß einhalten. Rohes Gemüse [67] mag er mit der Hand nehmen und dazu essen; oder wenn er das nicht tut, soll er es in den Topf tun. Da er aber jedes zweite Gefäß verworfen hat, darf er auch keine weiteren Baumblätter [68] (als Teller) gebrauchen. Dieses sind die Ausübungsvorschriften für ihn.

Hinsichtlich der Einteilung ist auch dieser Asket von dreierlei Art. Der hervorragende unter den Asketen darf beim Essen aus seiner Schale keine Abfälle wegwerfen, ausgenommen beim Verzehren von Zuckerrohr. Auch darf er die Reisklumpen, sowie Fisch, Fleisch und Kuchen vor dem Verzehren nicht zerteilen. Der mittelmäßige Asket aber darf sie vor dem Verzehren mit der Hand zerteilen; als ‚Handasketen' bezeichnet man diesen. Den schlaffen Asketen bezeichnet man als ‚Topfasketen', weil er alles, was man in den Almosentopf hineintun kann, vor dem Verzehren mit der Hand oder den Zähnen zerteilen mag.

In dem Augenblick jedoch, wo diese drei ein zweites Gefäß annehmen, übertreten sie die Läuterungsübung. Dies nun gilt hierbei als die Übertretung.

Folgendes aber sind die Segnungen, nämlich: Austreibung der Begierde nach den vielen Geschmacksobjekten; Überwindung der Unersättlichkeit; die Tatsache, daß man bloß den Nutzen der Nahrung im Auge hat; keine Mühe mit dem Wegräumen von Schüsseln; keine Verwirrung beim Essen; eine der Bedürfnislosigkeit usw. angemessene Lebensweise.

Nicht mehr verwirrt durch viele Schüsseln,
Die Augen [69] vor sich hin gewandt [70],
Und, pflichttreu, die Geschmäckigkeit
Mit allen Wurzeln rottend aus,

Verkörpernd die Zufriedenheit [71],
Das Herz von Heiterkeit erfüllt: —
Wer mag wohl so sein Mahl verzehren?
Wer anders als der ‚Topfesser' [72] ?

Dieses nun ist hinsichtlich der Übung des Topfspeisers die Beschreibung des Aufsichnehmens als Gelübde, der Ausübungsvorschriften, Einteilung, Übertretung und Segnungen.

7.

Die Übung des die spätere Speise Verwerfenden
(khalupacchāpiṇḍikanga)

71

Auch die Übung des die spätere Speise Verwerfenden nimmt man in einem von folgenden beiden Aussprüchen als Gelübde auf sich, nämlich: ‚Übergelassene Speise [73] verwerfe ich; die Übung des die spätere Speise Verwerfenden nehme ich als Gelübde auf mich.'

Sobald nun ein solcher eine Speise zurückgewiesen hat [74], darf er nicht von neuem wieder sich Speise annehmbar machen lassen und davon verzehren [75]. Dieses sind die Ausübungsvorschriften für ihn.

Hinsichtlich der Einteilung ist auch dieser Asket von dreierlei Art. Weil nun hinsichtlich der ersten Almosenspeise es nicht so etwas gibt wie Zurückweisen, beim Verzehren derselben aber für den (eine weitere Speise) Verwerfenden noch eine andere vorhanden ist, darum nimmt der hervorragende Asket, nachdem er die erste Speise verzehrt hat, nach solchem Zurückweisen keine zweite Speise mehr zu sich. Der mittelmäßige Asket aber ißt bloß noch diejenige Speise, bei der er (eine weitere Speise) zurückgewiesen hat. Der schlaffe Asket aber ißt solange, als er sich nicht vom Sitze erhebt.

Sobald aber diese drei, nachdem sie eine Speise zurückgewiesen haben, sich (von neuem wieder) Speisen annehmbar machen lassen und davon genießen, in diesem Augenblicke übertreten sie die Läuterungsübung. Dies nun gilt hierbei als die Übertretung.

Folgendes aber sind die Segnungen, nämlich: Fernhaltung von Übertretungen durch Verzehren nicht übergelassener Speisen [78]; keine Überfüllung des Leibes; keine Aufspeicherung von Speisen; kein wiederholtes Suchen danach; und eine der Bedürfnislosigkeit usw. angemessene Lebensweise.

Nicht quälet sich der Weise ab mit Suchen,
Nicht speichert er sich Speisevorrat auf;
Die Überfüllung seines Leibes meidet
Der Mönch, der jedes weit're Mahl verwirft.

Der Mönch, gewillt die Fehler abzuschütteln,
Befolge darum diese Läut'rungsübung,
Die, einstmals vom Glückseligen gepriesen,
Zufriedenheit und andres Gutes zeugt.

Dieses nun ist hinsichtlich der Übung des die spätere Speise Verwerfenden die Beschreibung des Aufsichnehmens als Gelübde, der Ausübungsvorschriften, Einteilung, Übertretung und Segnungen.

8.

Die Übung des Waldasketen

(āraññikanga)

Auch die Übung des Waldasketen nimmt man in einem von folgenden beiden Aussprüchen als Gelübde auf sich, nämlich: ‚Die Wohnstätte im Dorfe verwerfe ich; die Übung des Waldasketen nehme ich als Gelübde auf mich.'

Ein solcher Waldasket soll die Dorfbehausung verlassen und im Walde den Anbruch der Morgendämmerung [77] abwarten. Hier nun bezieht sich ‚Dorfbehausung' auf das Dorf selber, zusammen mit seiner Umgebung. Als ‚Dorf' gilt irgend ein Dorf, ob aus einem einzigen Hause oder aus vielen Häusern bestehend, von einem Walle umgeben oder nicht, von
72 Menschen bewohnt oder unbewohnt [78]; sogar eine Karawane, die seit über vier Monaten ihr Lager aufgeschlagen hat, gilt als Dorf. Sagen wir, ein von einem Walle umgebenes Dorf habe zwei Torschwellen [79], etwa wie Anurādhapura, so zeigt der Steinwurf eines mittelstarken Mannes von der inneren Torschwelle [80] aus die (Grenze der) Dorfumgebung an. Die Vinaya-Gelehrten aber sagen so: ‚Gesetzt, junge Leute, um ihre eigene Kraft zu zeigen, schleuderten mit ausgestrecktem Arme einen Stein, so gilt die Strecke bis zur Fallstelle des geschleuderten Steines als das Merkmal

für die (Ausdehnung der) Dorfumgebung. Die Sutta-Gelehrten hingegen sagen, es sei die (Strecke bis zur Fallstelle) eines Steines, den man geworfen habe, um die Krähen abzuhalten. Wenn nun bei einem nicht umwallten Dorfe eine an der Tür des allerletzten Hauses stehende Frau aus einem Gefäße Wasser schleudert, so gilt die Fallstelle als die (Grenze der) Hausumgebung; von da eine Steinwurfweite in besagter Weise zeigt (die Grenze) des Dorfes an, eine zweite die Grenze der Dorfumgebung [81].

Als ‚Wald' gilt nach der Vinaya-Erklärung alles, was sich außerhalb von Dorf und Dorfumgebung befindet; nach der Abhidhamma-Erklärung (Vibh. p. 251) aber gilt als ‚Wald' alles, was sich nach dem Hinaustreten außerhalb der Torschwelle befindet. Hier in dieser Sutta-Darstellung [82] ist eine Waldbehausung [83] zum wenigsten fünfhundert Bogenlängen entfernt. Diese Entfernung ist mittels eines Meistersbogens [84] zu messen und festzustellen, u. zw. bei einem eingefriedigten Dorfe von der Torschwelle ab, und bei einem nicht-eingefriedigten Dorfe von der Fallstelle des ersten Steinwurfs ab bis zur Klostereinfriedigung. Ist aber das Kloster nicht umfriedigt, so nehme der Mönch beim Messen als Grenze die zu allernächst stehende Wohnstätte an, oder die Speisehalle, die ständige Versammlungshalle, den Bodhibaum oder den Schrein, selbst wenn diese weit von seiner Wohnstätte sein sollten: so heißt es in den Vinaya- Kommentaren. Im Kommentar zur Sammlung der Mittleren Reden jedoch heißt es, man solle die Umgebung des Klosters genau in der Weise wie beim Dorfe [85] festlegen [86] und dann die Strecke innerhalb der drei Steinwurfstellen messen; dieses Maß gilt hier. Ist nun zwar das Dorf in der Nähe und sind die Stimmen der Menschen den im Kloster Weilenden hörbar, kann man aber wegen dazwischen liegender Hindernisse, wie Berge, Flüsse und dgl., nicht in gerader Richtung dorthin gelangen, sondern geschieht der natürliche Zugang vermittels eines Bootes: in diesem Falle hat man auf diesem (Wasser-)Wege fünfhundert Bogenlängen abzumessen. Sollte aber einer den Weg nach dem nahen Dorfe hier und da versperren, um die Übung möglich zu machen, so gilt er als ‚Dieb der Läuterungsübung'. Ist nun der Berater oder Lehrer des Waldmönches krank und erlangt in jenem Walde keine Heilmitel, so hat er ihn zu einem Dorfkloster zu bringen und ihm aufzuwarten. Ganz in der Frühe aber soll er wieder 73
von dort aufbrechen, um an dem für die Übung vorgeschriebenen Orte (nämlich dem Walde) den Anbruch der Morgendämmerung abzuwarten. Wenn jedoch beim Anbruch der Morgendämmerung die Krankheit jenes Ordensälteren zunimmt, so soll er sich bloß mit ihm beschäftigen und nicht um Reinheit der Läuterungsübung besorgt sein. Dies sind die Ausübungsvorschriften für ihn.

Hinsichtlich der Einteilung ist auch dieser Asket von dreierlei Art. Der hervorragende von den Asketen sollte jederzeit im Walde den Anbruch der Morgendämmerung abwarten. Der mittelmäßige Asket mag die vier Regenmonate im Dorfe verleben, der schlaffe Asket sogar noch die Wintermonate. Auch wenn diese drei innerhalb der für sie bestimmten Zeit[87] aus dem Walde gekommen sind und im Dorfkloster die Lehre hören, so gilt, selbst wenn inzwischen die Morgendämmerung bereits angebrochen ist, ihre Läuterungsübung nicht als übertreten. Und auch wenn, nachdem sie die Lehre angehört haben, unterwegs beim Zurückkehren die Morgendämmerung anbricht, auch dann gilt ihre Läuterungsübung noch nicht als übertreten.

Wenn aber, nachdem der Lehrredner sich erhoben hat, jene denken: ‚Lasset uns vor dem Gehen ein wenig ausruhen!' und dann, während sie noch am Schlafen sind, die Morgendämmerung anbricht, oder auch wenn sie auf ihren eigenen Wunsch hin im Dorfkloster den Anbruch der Morgendämmerung abwarten: in diesem Falle gilt ihre Läuterungsübung als übertreten. Dies nun gilt hierbei als die Übertretung.

Folgendes aber sind die Segnungen: während der Waldasket im Geiste sich in der Wahrnehmung des Waldes ergeht, ist er imstande, die noch nicht erreichte Sammlung zu erreichen oder die erreichte Sammlung zu bewahren; auch der Meister ist mit einem solchen zufrieden, denn er sagt: „Insofern, Nāgita, bin ich mit dem Waldleben jenes Mönches zufrieden"; keinerlei unheilsame Formen und dgl. zerstreuen den Geist des in abgelegener Behausung Lebenden; frei von Schrecken ist er; dem Lebensdrange entsagt er; am Glücke der Abgeschiedenheit empfindet er Geschmack; auch der Zustand des Fetzenkleidträgers usw. sagt ihm zu.

Ganz abgeschieden, abgeschlossen,
In einsamer Behausung froh,
Erfreut der Mönch des Meisters Herz
Durch seinen Aufenthalt im Wald.

Das Glück, das der Asket gewinnt,
Der einsam in dem Walde lebt,
Bekommen nicht zu kosten je
Die Götter samt dem Götterfürst.

Das Kleid aus aufgeles'nen Fetzen
Als Panzer auf dem Leibe tragend,
Die andern Hilfsmittel als Waffen:[88]
So zieht zum Kampf er in den Wald.

Und bald gelingt's ihm zu bezwingen
Den Mahr samt seiner Heeresmacht.
So möge denn der weise Mönch
Sich an dem Waldleben erfreu'n.

Dies nun ist hinsichtlich der Übung des Waldasketen die Beschreibung des Aufsichnehmens als Gelübde, der Ausübungsvorschriften, Einteilung, Übertretung und Segnungen.

9.

Die Übung des Baumasketen

(rukkha-mūlikanga)

74

Auch die Übung des Baumasketen nimmt man in einem von folgenden beiden Aussprüchen als Gelübde auf sich, nämlich: ‚Eine gedeckte Behausung verwerfe ich; die Übung des Baumasketen nehme ich als Gelübde auf mich.'

Ein solcher Baumasket aber soll folgende Bäume vermeiden, nämlich: einen auf der Landesgrenze stehenden Baum,[89] einen Opferbaum,[90] einen Harzbaum, einen Fruchtbaum, einen von Fledermäusen bewohnten Baum, einen Baum mit Löchern,[91] einen mitten im Klosterhof stehenden Baum. Er soll sich einen in der Nachbarschaft des Klosters stehenden Baum auswählen. Das sind die Ausübungsvorschriften für ihn.

Hinsichtlich der Einteilung ist auch dieser Asket von dreierlei Art. Der hervorragende unter den Asketen darf, nachdem er sich einen ihm zusagenden Baum gewählt hat, den Platz darunter nicht herrichten lassen, sondern soll mit dem Fuße die abgefallenen Blätter[92] beiseite schieben und dann dort wohnen. Der mittelmäßige Asket aber darf diesen Platz von Leuten, die gerade dort hinkommen, herrichten lassen. Der schlaffe Asket aber mag, bevor er dort wohnt, die Novizen des Klosters herbeirufen und sie veranlassen, den Platz zu säubern, zu ebnen, mit Sand zu bestreuen und ihn mit einer Mauer einzufriedigen und daran ein Tor anzubringen. An einem Festtage[93] aber darf der Baumasket nicht dort bleiben, sondern muß sich anderswo an einen versteckten Ort hinsetzen.[94]

Sobald nun aber diese drei Asketen ihre Wohnung in einer gedeckten Behausung nehmen, in diesem Augenblick übertreten sie die Läuterungsübung. Die Lehrer des Aṅguttara-Nikāya jedoch sagen, daß diese erst

dann die Läuterungsübung übertreten, wenn sie wissentlich in einem gedeckten Hause den Anbruch der Morgendämmerung abwarten. Dies nun gilt hiebei als die Übertretung.

Folgendes aber sind die Segnungen, nämlich: die Tatsache, daß man einen den Grundlagen angemessenen Wandel führt, gemäß dem Ausspruch: ‚Das Mönchsleben stützt sich auf das Wohnen am Fuße eines Baumes'; Besitz eines von den Bedarfsgegenständen, die vom Erhabenen als gering, leicht erlangbar und untadelig gepriesen wurden (ib.); die Tatsache, daß beim häufigen Anblick der sich verändernden Blätter des Baumes [95] der Gedanke der Vergänglichkeit geweckt wird; keine Scheelsucht hinsichtlich der Wohnstätte und kein Hang zu äußerer Tätigkeit; das Zusammenleben mit den (Baum-) Geistern; und eine der Bedürfnislosigkeit usw. angemessene Lebensweise.

Was gliche wohl dem Fuß des Baumes
Als Wohnung für den Einsamen,
Die Buddha pries, der Edelste,
Als eine Stütze für den Mönch.

Denn, pflichttreu, abgeschieden wohnend
Am Fuße eines großen Baumes,
Der alle Wohnungsgier verscheucht
Und von den Geistern wird bewacht [96]

75 Sieht er die Blätter sich verändern,
Erst rot, dann grün, beim Fallen gelb,
Und dabei wird er völlig los
Den Glauben an Beständigkeit.

Mög' d'rum der Weise nicht verschmähen
Die abgeschiedne Baumbehausung,
Die Stätte der Vertiefungsfrohen,
Die Erbschaft der Erleuchteten [97].

Dies nun ist hinsichtlich der Übung des Baumasketen das Aufsichnehmen als Gelübde, der Ausübungsvorschriften, Einteilung, Übertretung und Segnungen.

10.

Die Übung des unter freiem Himmel Lebenden
(abbhokāsikanga)

Auch die Übung des unter freiem Himmel Lebenden nimmt man in einem von beiden folgenden Aussprüchen als Gelübde auf sich, nämlich:

‚Eine gedeckte Behausung, wie auch den Fuß eines Baumes, verwerfe ich; die Übung des unter freiem Himmel Lebenden nehme ich als Gelübde auf mich.'

Ein solcher unter freiem Himmel lebender Asket aber mag in das Uposatha-Gebäude eintreten, um die Lehre zu hören oder wegen der Uposatha-Feier. Regnet es nun, nachdem er dort eingetreten ist, so soll er während des Regens nicht hinausgehen, sondern erst dann, wenn der Regen aufgehört hat. In die Speisehalle oder Feuerhalle mag er eintreten, um seine Pflichten zu erfüllen; er mag die älteren Mönche in der Speisehalle zum Essen bitten; und wenn er unterweist oder sich unterweisen läßt, mag er in eine gedeckte Behausung eintreten und die draußen verkehrt aufgestellten Betten, Stühle u. dgl. nach innen bringen. Wenn er unterwegs einen Bedarfsgegenstand (wie Schale, Gewand usw.) eines älteren Mönches trägt, darf er während des Regens in ein auf halbem Wege befindliches Haus eintreten. Trägt er aber nichts, so darf er sich nicht beeilen, mit der Absicht in dem Hause zu bleiben, sondern in gewöhnlichem Gange sich bewegend mag er in das Haus eintreten und solange bleiben, bis der Regen vorüber ist und dann weitergehen. Dieses sind die Ausübungsvorschriften für ihn. Genau dieselbe Erklärung gilt auch für den Baumasketen.

Hinsichtlich der Einteilung ist auch dieser Asket von dreierlei Art. Der hervorragende von den Asketen nun darf nicht dicht bei einem Baume oder Felsen oder Hause wohnen; sondern ganz unter freiem Himmel muß er sich seine Hütte aus Gewändern herrichten und darin wohnen. Der mittelmäßige Asket mag bei einem Baume oder Felsen oder Hause wohnen, aber nicht dort untertreten. Für den schlaffen Asketen ist auch ein nicht (gegen die vom Berge herabströmenden Regenmassen) mit Tropfrinne versehener Felsvorsprung gestattet, oder eine Laube aus Zweigen, oder ein gestärktes Tuch [98], oder eine von Feldhütern verlassene und dort im Felde stehengebliebene Hütte.

Sobald aber diese drei Asketen des Wohnens wegen in ein gedecktes Haus oder unter einen Baum treten, in diesem Augenblicke gilt ihre Läuterungsübung als übertreten; nach den Lehren des Anguttara aber 76
erst dann, wenn sie wissentlich dort den Anbruch [99] der Morgendämmerung abwarten. Dies nun gilt hierbei als die Übertretung.

Folgendes aber sind die Segnungen, nämlich: das Zunichtemachen der durch eine Wohnung bedingten Störungen; Vertreibung von Stumpfheit und Mattigkeit; das Würdigsein solches Lobes: wie: „Ohne Haus und Hasten leben meine Mönche wie das Wild des Waldes" (S. IX. 4); Freisein von Hasten, allerwärts Gesichertsein; und eine der Bedürfnislosigkeit entsprechende Lebensweise.

Ein Lager unter freiem Himmel,
Mit goldnem Sternenzelt bedacht [100],
Beleuchtet von des Mondes Licht,
Ist leicht erlangt und mönchsgemäß.

Der Mönch, dort seine Wohnung wählend,
Im Geiste frei gleichwie das Wild,
Verscheuchet stumpfe Mattigkeit,
Der Lust zur Geisteszucht geneigt [101].

Und bald darauf wird ihm zuteil
Der Einsamkeit süßer Genuß.
Am Leben unter freiem Himmel
Mög' d'rum der Weise sich erfreu'n.

Dies nun ist hinsichtlich der Übung des unter freiem Himmel Lebenden die Beschreibung des Aufsichnehmens als Gelübde, der Ausführungsvorschriften, Einteilung, Übertretung und Segnungen.

11.

Die Übung des Friedhofasketen

(sosānikanga)

Auch die Übung des Friedhofasketen nimmt man in einem von folgenden beiden Aussprüchen als Gelübde auf sich, nämlich: ‚Einen anderen Ort als den Friedhof verwerfe ich; die Übung des Friedhofasketen nehme ich als Gelübde auf mich.'

An einem Orte nun aber, den die Menschen, nach Gründung [102] eines Dorfes, für den Friedhof bestimmen, darf ein solcher Friedhofasket nicht wohnen, denn bevor dort noch keine Leiche verbrannt ist, gilt dieser nicht als Friedhof. Wenn andererseits aber ein Friedhof, seit der Zeit, wo dortselbst Leichen verbrannt wurden, sogar bereits zwölf Jahre lang aufgegeben wurde, so ist dieser doch immer noch ein Friedhof. Während nun der Mönch dort lebt, darf er niemanden veranlassen, Wandelgang, Laube u. dgl. herzurichten, Stuhl und Bett aufzustellen oder Wasser zum Trin-

ken und Waschen zu bringen; und er darf nicht, während er dort wohnt, die Lehre vortragen. Schwer, wahrlich, ist diese Läuterungsübung. Daher soll er, um aufsteigende Gefahren abzuwenden, den Älteren der Ordensgemeinde oder den königlichen Aufseher in Kenntnis setzen und dann dort unermüdlich verweilen [103]. Beim Auf- und Abgehen soll er mit halbgeöffneten Augen nach der Verbrennungsstätte blicken [104]. Auch beim 77
Hingehen zum Friedhof soll er vom Hauptwege abbiegen und auf einem Seitenpfade sich hinbegeben [105]. Schon bei Tage sollte er jeden Gegenstand feststellen, denn dann wird ihm dieser bei Nacht keinen Schrecken einflößen [106]. Und wenn Unholde in der Nacht heulend und jammernd umherstreifen, soll er nichts nach ihnen werfen. Unstatthaft ist es, selbst für einen einzigen Tag nicht nach dem Friedhof zu gehen. Die Lehrer des Anguttara aber sagen, nachdem er die mittlere Nachtwache auf dem Friedhof verbracht habe, dürfe er in der letzten Nachtwache zurückkehren. Nicht darf er solche Kau- oder Eßwaren genießen, die den Unholden lieb sind, wie zerriebene Sesamkörner, Bohnenreis [107], Fisch [108], Fleisch, Milch, Öl, Zucker u. dgl. In eine Familie sollte er nicht eintreten [109]. Dieses nun sind die Ausübungsvorschriften für ihn.

Hinsichtlich der Einteilung ist auch dieser Asket von dreierlei Art. Der hervorragende Asket nun soll dort wohnen, wo beständig Leichenverbrennungen stattfinden, beständig Leichen umherliegen, beständig Weinen zu hören ist. Der mittelmäßige Asket mag wohnen, wo eines von diesen drei Dingen anzutreffen ist. Der lässige Asket mag wohnen an einem Orte, der gerade noch die oben erwähnten Merkmale eines Friedhofs aufweist [110].

Sobald nun aber diese drei Asketen ihre Lager anderwo als auf dem Friedhofe aufschlagen, übertreten sie die Läuterungsübung. Die Lehrer des Anguttara aber sagen, daß ihre Übung erst an demjenigen Tage übertreten werde, an dem sie nicht zum Friedhof gehen. Dies nun gilt hierbei als die Übertretung.

Folgendes aber sind die Segnungen, nämlich: Gewinnung der Betrachtung über den Tod; ein Leben frei von Lässigkeit; Gewinnung der Vorstellung des Ekels; Vertreibung sinnlicher Begierde; häufiger Anblick der wahren Beschaffenheit des Körpers; große Ergriffenheit; Aufgeben des Gesundheitsdünkels, des Jugenddünkels und des Lebensdünkels (s. A. III. 38 f); Bezwingung von Angst und Schrecken; Achtung und Ehrerbietung seitens der Unholde; und eine der Bedürfnislosigkeit entsprechende Lebensweise.

Kraft der Betrachtung über's Sterben mag den Friedhofsmönch,
Selbst wenn er schläft, kein Lässigkeitsvergehen je beschleichen.
In ihm, der so viel Leichen Tag für Tag zu seh'n bekommt,
Da mag das Herz nicht der Gewalt der Sinnengierde weichen.

In äußerste Ergriffenheit gerät er, nicht in Wahn,
Und gründlich kämpfet er im Suchen nach dem höchsten Frieden.
So möge darum man, das Herz dem Nirwahn zugetan,
Befolgen diese Übung, die solch reiche Frucht kann bieten.

Dies nun ist hinsichtlich der Übung des Friedhofasketen die Beschreibung des Aufsichnehmens als Gelübde, der Ausübungsvorschriften, Einteilung, Übertretung und Segnungen.

12.

78 ## Die Übung des mit jedem Lager Zufriedenen
(yathāsanthatikanga)

Auch die Übung des mit jedem Lager Zufriedenen nimmt man in einem von folgenden Aussprüchen als Gelübde auf sich, nämlich: ‚Das gierige Suchen nach einer Wohnstätte verwerfe ich; die Übung des mit jedem Lager Zufriedenen nehme ich als Gelübde auf mich.'

Mit jeder Lagerstätte, die man einem solchen anbietet, mit den Worten: ‚Diese ist für dich', damit muß er zufrieden sein und darf keinen anderen veranlassen, seinen Platz zu räumen. Das sind die Ausübungsvorschriften für ihn.

Hinsichtlich der Einteilung ist auch dieser Asket von dreierlei Art. Der hervorragende von den Asketen nun darf hinsichtlich der für ihn bestimmten Wohnstätte nicht fragen, ob sie ferne sei oder nahe, oder durch Unholde, Schlangen u. dgl. gefährdet, oder ob es dort heiß oder kühl sei. Der mittelmäßige Asket hingegen darf danach fragen, doch nicht hingehen und sich die Wohnstätte ansehen. Der lässige Asket aber darf hingehen und sich dieselbe ansehen [111], und wenn sie ihm nicht gefällt, eine andere nehmen.

Sobald aber diese drei Asketen gieriges Suchen nach einer Wohnstätte befällt, gilt die Läuterungsübung als übertreten. Dies nun gilt hierbei als die Übertretung.

Folgendes aber sind die Segnungen, nämlich: Befolgung der Mahnung, die da sagt, daß man mit allem, was man erhält, zufrieden sein solle; Bedachtsein auf das Wohlbefinden der Mitmönche; Verwerfung der Gedanken von ‚gewöhnlich' und ‚fein'; Überwindung von Zuneigung und Abneigung; Versperrung des Zuganges für die Unersättlichkeit; und eine der Bedürfnislosigkeit usw. entsprechende Lebensweise.

Der Mönch, dem jedes Lager recht ist [112],
Mit allem was er kriegt zufrieden,
Ruht glücklich, ruhet unbesorgt [113]
Auf einem Graslager sogar.

Nicht gieret er nach feinem Lager,
Grollt nicht, wenn er ein schlechtes kriegt,
Denn allezeit hat er im Sinn
Der jüngern Ordensbrüder Wohl.

Der Weise drum' mög' freudig üben
Zufriedenheit mit jedem Lager,
Die Hunderte von Edlen übten,
Und die der Fürst der Denker pries.

Dies nun ist hinsichtlich der Übung des mit jedem Lager Zufriedenen die Beschreibung des Aufsichnehmens als Gelübde, der Ausübungsvorschriften, Einteilung, Übertretung und Segnungen.

13.

Die Übung des Stetigsitzers

(nesajjikanga)

Auch die Übung des Stetigsitzers nimmt man in einem von folgenden Aussprüchen als Gelübde auf sich, nämlich: ‚Das Liegen verwerfe ich; die Übung des Stetigsitzers nehme ich als Gelübde auf mich.'

Ein solcher Stetigsitzer nun sollte in einer der drei Nachtwachen sich erheben und auf- und abwandern; denn von den (vier) Körperstellungen [114] ist ihm bloß das Liegen untersagt. Dieses sind die Ausübungsvorschriften für ihn.

Hinsichtlich der Einteilung ist auch dieser Asket von dreierlei Art. 79
Dem hervorragenden von den Asketen nun ist ein Stuhl mit Rückenlehne [115] nicht erlaubt, ebenso keine Sitzstellbindung [116], oder ein Schaukel-

brett [117]. Dem mittelmäßigen Asketen ist irgend einer von diesen drei Sitzen gestattet. Dem lässigen Asketen aber ist sowohl ein Stuhl mit Rückenlehne erlaubt, wie auch eine Sitzstellbindung oder ein Schaukelbrett oder Kissen oder ein fünfteiliger oder siebenteiliger Stuhl. Als fünfteilig gilt ein Stuhl mit einer Rückenlehne, und als siebenteilig ein Stuhl, der eine Rückenlehne und je zu beiden Seiten eine Armlehne hat [118]. Einen solchen Stuhl soll man dem Ordensälteren Mīḷhābhaya [119] angefertigt haben. Der Ordensältere aber wurde zu einem ‚Niewiederkehrenden' *(anāgāmin)* und erreichte später das Nirwahn.

Sobald nun diese drei Asketen sich niederlegen, gilt ihre Läuterungsübung als übertreten. Dies nun gilt hierbei als die Übertretung.

Folgendes aber sind die Segnungen, nämlich: Zerstörung der Geistesfessel, von der es heißt: ‚Hingegeben ist er dem Genusse des Liegens und Sichumherwälzens, dem Genusse des Schlummers (A. IV. 17); ferner, die Befähigung zur Ausübung aller geistigen Übungsobjekte *(kammaṭṭhāna)*; eine gefällige Haltungsweise; Befähigung zu angestrengter Willenskraft; Pflege des rechten Wandels.

Die Beine unter sich gekreuzt,
Hochaufgerichtet seinen Leib:
So sitzend bringet der Asket
In Unruhe des Mahrens Herz [120].

Und fern der Lust am Schlaf und Liegen,
Gestählt in seiner Willenskraft,
Läßt er, am Sitzen stets erfreut,
Erstrahlen hell den Büßerhain [121].

Und überweltliche Verzückung
Und Freude werden ihm zuteil.
Die Regel eines Stetigsitzers
Befolge drum, wer weise ist.

Dies nun ist hinsichtlich der Übung des Stetigsitzers die Beschreibung des Aufsichnehmens als Gelübde, der Ausübungsvorschriften, Einteilung, Übertretung und Segnungen.

Nun folgt die Beschreibung an Hand der Strophe [122]:

„Ferner hat man die Erklärung zu kennen
Mit Hinsicht auf die *Moralische Dreiteilung*,
Die *Analyse der Begriffe ‚dhuta' usw.*,
Und ihre *Zusammenfassung* und *Zerlegung*".

Mit Hinsicht auf die moralische Dreiteilung [123]

Alle diese Läuterungsübungen mögen mit Hinsicht auf die ‚Schulungbeflissenen' *(sekha)*, die ‚Weltlinge' *(puthujjana)* und die ‚Triebversiegten' *(khīnâsava)* ‚moralisch' *(kusala,* karmisch-heilsam) sein oder ‚moralisch unbestimmt' *(avyākata,* karmisch-neutral) [124]; eine ‚immoralische' 82
(a-kusala, karmisch-unheilsam) Läuterungsübung aber gibt es nicht. Wer da sagen sollte, daß es auch eine immoralische Läuterungsübung gebe, gemäß der Worte (A. V. 181): „Erfüllt von Wünschen, von Wünschen überkommen, lebt er im Walde usw.", dem hätte man zu erwidern: ‚Wir behaupten nicht, daß es keinen gebe, der mit immoralischer Gesinnung im Walde lebte; denn wer immer im Walde seine Wohnung hat, ist ein Waldbewohner, und dieser mag voll übler Wünsche sein, oder er mag nur wenig Wünsche haben. Diese Übungen aber heißen deshalb Läuterungsübungen (eigentlich ‚Abschüttlungsmittel', *dhut'-anga)* weil sie die Hilfsmittel für denjenigen Mönch sind, der ein ‚Abschüttler' *(dhuta)* ist, dadurch eben, daß er vermittels dieser oder jener auf sich genommenen Übungen die Leidenschaften abgeschüttelt hat; oder sie heißen ‚Abschüttlungsmittel', weil sie das des Abschüttelns der Leidenschaften wegen ‚Abschüttlung' *(dhuta)* genannte Wissen als ‚Hilfsmittel' *(anga)* haben. Oder aber sie werden so genannt, weil sie ‚Abschüttler' sind, insofern sie die feindlichen Eigenschaften abschütteln, und weil sie ‚Hilfsmittel' sind für den Pfad. Niemanden aber gibt es, der aufgrund seiner immoralischen Gesinnung ein ‚Abschüttler' würde und diese Mittel befolgte [125]. Man wird dann von Abschüttlungsmitteln sprechen, von denen das Immoralische, als Hilfsmittel genommen, nichts abschüttelt; und auch schüttelt das Immoralische nicht die Gier für Gewänder u. dgl. ab und ist kein Hilfsmittel für den Pfad. Darum wurde mit Recht behauptet, daß es keine immoralische Läuterungsübung gibt. Und für diejenigen, für die die Läuterungsübung außerhalb der moralischen Dreiteilung steht, für die gibt es eben in Wirklichkeit keine Läuterungsübung. Und durch die Abschüttlung von welcher Leidenschaft sollte diese in Wirklichkeit nicht vorhandene Übung eine Läuterungsübung sein? Auch der Ausspruch: ‚Die Läuterungsübung als Gelübde auf sich nehmend lebt er', spricht gegen jene. Darum sollte man (ihre Worte) nicht annehmen [126].

Dies ist die Beschreibung der Läuterungsübungen mit Beziehung auf die Moralische Dreiteilung.

Analyse der Begriffe ‚dhuta' usw.

Hinsichtlich der Analyse von *‚dhuta'* usw.: Was *‚dhuta'* ist, sollte man verstehen; was *‚Dhuta-Lehrer'* ist, sollte man verstehen; was *‚Dhuta-*

Zustände' sind, sollte man verstehen; was ‚*Dhuta-Mittel*' sind, sollte man verstehen. *Für wen* die Ausübung der *Dhuta-Mittel heilsam* ist, sollte man verstehen.

Hier nun versteht man unter ‚*dhuta*' (Abschüttler oder Abschüttlung) entweder einen Menschen, der die Leidenschaften abgeschüttelt hat, oder die die Leidenschaften abschüttelnde Eigenschaft.

Den Begriff ‚*Dhuta-Lehrer*' aber hat man hier so zu verstehen: es gibt einen, der ein *Dhuta* (Abschüttler = Befolger der Läuterungsübungen) ist, aber kein *Dhuta-Lehrer* (Lehrer der Läuterungsübungen); es gibt einen, der kein *Dhuta* ist, wohl aber ein *Dhuta-Lehrer;* es gibt einen, der weder ein *Dhuta* ist, noch ein *Dhuta-Lehrer;* es gibt einen, der sowohl ein *Dhuta* ist, als auch ein *Dhuta-Lehrer*. Wer da durch eine Läuterungsübung (‚Abschüttlungsmittel') die eigenen Leidenschaften abgeschüttelt hat, die anderen aber in der Läuterungsübung nicht unterweist und unterrichtet, ein solcher ist ein *Dhuta*, aber kein *Dhuta-Lehrer*, gleichwie der Ordensältere Bakkula, von dem gesagt wurde: „Dieser ehrwürdige Bakkula ist
81 ein *Dhuta*, aber kein *Dhuta-Lehrer*." Wer aber nicht die eigenen Leidenschaften vermittels der Läuterungsübungen abgeschüttelt hat, sondern bloß die anderen in den Läuterungsübungen unterweist und unterrichtet, ein solcher ist kein *Dhuta*, sondern bloß ein *Dhuta-Lehrer*, gleichwie der Ordensältere Upananda, von dem es heißt: „Dieser ehrwürdige Upananda, der Sakyersohn, ist kein *Dhuta*, sondern bloß ein *Dhuta-Lehrer*." Bei wem beides nicht zutrifft, der ist weder ein *Dhuta* noch ein *Dhuta-Lehrer*, gleichwie der ehrwürdige Lāḷudāyī, von dem es heißt: „Dieser ehrwürdige Lāḷudāyī ist weder ein *Dhuta* noch ein *Dhuta-Lehrer*." Bei wem jedoch beides zutrifft, der ist sowohl ein *Dhuta* als auch ein *Dhuta-Lehrer*, gleichwie der ‚Heerführer des Gesetzes' (d. i. Sāriputta), von dem es heißt: „Dieser ehrwürdige Sāriputta ist sowohl ein *Dhuta* als auch ein *Dhuta-Lehrer*."

‚Die *Dhuta-Eigenschaften* sollte man verstehen' bedeutet: die fünf den *Dhutanga*-Willen (Läuterungswillen) begleitenden Eigenschaften, wie Bedürfnislosigkeit, Genügsamkeit, Entsagungsstrenge, Abgeschiedenheit und ‚Interesse daran' [127], diese gelten als die *Dhuta*-Eigenschaften (Läuterungseigenschaften), und zwar gemäß dem Ausspruche: „Gestützt auf Bedürfnislosigkeit usw." Hiervon nun fallen Bedürfnislosigkeit und Genügsamkeit unter ‚Gierlosigkeit' *(a-lobha);* Entsagungsstrenge und Abgeschiedenheit fallen unter die beiden Eigenschaften ‚Gierlosigkeit' und ‚Unverblendung' *(a-moha).* Das ‚Interesse daran' *(idam-atthitā)* aber ist dasselbe wie Erkenntnis *(ñāṇa).* Hier nun schüttelt man durch Gierlosigkeit die Gier *(lobha)* nach den (durch das Gelübde) verworfenen Gegenständen [128] ab; durch Unverblendung schüttelt man die Verblendung

(moha) ab, die die Nachteile[129] jener[130] Gegenstände verhüllt. Ferner: durch Gierlosigkeit schüttelt man ab den durch Gebrauch der erlaubten Dinge entstandenen Hang zur ‚Sinnenlust' *(kāma-sukha)*, und durch Unverblendung den aufgrund übertriebener Entsagungsstrenge *(atisallekha)* bei Befolgung der Läuterungsübungen entstandenen Hang zur ‚Selbstqual' *(attakilamatha)*. Darum hat man diese Dinge als Dhuta-Eigenschaften zu verstehen.

Als *Dhuta-Mittel* hat man zu verstehen die dreizehn Läuterungsübungen, nämlich: die Übung des Fetzenkleidträgers, die Übung des Dreigewandträgers, die Übung des Brockensammlers, die Übung des Von-Haus-zu-Haus-Gängers, die Übung des Einmal-Essers, die Übung des Topfspeisers, die Übung des die spätere Speise Verweigernden, die Übung des Waldasketen, die Übung des Baumasketen, die Übung des unter freiem Himmel Lebenden, die Übung des Friedhofasketen, die Übung des mit jedem Lager Zufriedenen und die Übung des Stetigsitzers. Diese wurden hinsichtlich der Bedeutung, der Merkmale usw. bereits erklärt.

Für wen ist die Ausübung der *Dhuta*-Mittel oder Läuterungsübungen *heilsam?* Für eine gierige Natur ebenso wie für eine verblendete Natur. Und warum?. Eben weil die Befolgung der Läuterungsübungen ein schmerzhafter Weg ist und ein Leben der Entsagungsstrenge. Aufgrund des schmerzhaften Weges aber kommt die Gier zur Ruhe, und aufgrund der Entsagungsstrenge schwindet in dem Strebsamen die Verblendung. Oder: für eine ärgerliche Natur ist hierunter auch die Befolgung der Übungen des Waldasketen und des Baumasketen heilsam. Denn, insofern man dort (im Walde oder unter einem Baum) ohne Reibung lebt[131], kommt in einem auch die Gehässigkeit zur Ruhe[132].

Dies ist nun die Beschreibung hinsichtlich der Analyse der Begriffe ‚*dhuta*' usw.

Zusammenfassung und Zerlegung

82

Diese Läuterungsübungen nun bilden, *zusammengefaßt*, drei Hauptübungen und fünf unverbundene Übungen, d. i. zusammen acht. Darunter gelten als die drei Hauptübungen: die Übung des Von-Haus-zu-Haus-Gängers, des Einmal-Essers und des unter freiem Himmel Lebenden. Denn wer die Übung des Von-Haus-zu-Haus-Gängers befolgt, wird auch die Übung des Brockensammlers befolgen; und wer die Übung des Einmal-Essers befolgt, für den werden auch die Übungen des Topfspeisers und des die spätere Speise Verweigernden leicht zu befolgen sein; und wer die Übung des unter freiem Himmel Lebenden befolgt, was sollte der bei den Übungen des Baumasketen und des mit jedem Lager Zu-

friedenen noch zu befolgen haben? Dieses sind somit die drei Hauptübungen; und die fünf unverbundenen Übungen sind: die des Waldasketen, Fetzenkleidträgers, Dreigewandträgers, Stetigsitzers und des Friedhofasketen; somit zusammen acht Übungen.

Ferner gibt es vier Gruppen von Übungen, nämlich: zwei das Gewand, fünf die Almosenspeise, fünf die Wohnstätte und eine die Willenskraft betreffend. Darunter ist die Übung des Stetigsitzers diejenige Übung, die die Willenskraft betrifft; die übrigen sind klar verständlich.

Fernerhin bilden die sämtlichen Übungen mit Hinsicht auf Abhängigkeit zwei Gruppen, nämlich: zwölf von den Bedarfsgegenständen abhängige Übungen und eine von der Willenskraft abhängige Übung (näml. die des Stetigsitzers).

Auch als ‚zu befolgend' und ‚nicht zu befolgend' bilden sie zwei Gruppen: in wem nämlich bei Befolgung der Läuterungsübungen das geistige Übungsobjekt *(kamma-ṭṭhāna)* anwächst, der soll die Übungen befolgen; bei wem aber das Übungsobjekt nachläßt, der soll sie nicht befolgen. In wem nun das Objekt stets anwächst, nie nachläßt — gleichviel ob er die Läuterungsübung befolgt oder nicht — selbst dieser sollte aus Mitleid mit den Nachfolgern die Übungen befolgen. Und auch, in wem das Objekt — weder beim Befolgen noch beim Nichtbefolgen der Übung — nicht anwächst, auch dieser sollte sie befolgen um der in Zukunft bleibenden Eindrücke willen.

Obgleich nun auf diese Weise die Übungen als zu befolgend und nicht zu befolgend von zweifacher Art sind, so sind doch alle hinsichtlich des Willens *(cetanā)* von einer Art, denn die Läuterungsübung und der Wille bei ihrer Befolgung sind eines. Auch im Kommentar (Mahā-Aṭṭhakathā?) heißt es: „Den Willen nennt man die Läuterungsübung."

Zerlegt gibt es zweiundvierzig Läuterungsübungen: dreizehn für die Mönche, acht für die Nonnen, zwölf für die Novizen, sieben für die Lernenden und weiblichen Novizen, zwei für die Anhänger und Anhängerinnen. Wenn unter freiem Himmel sich ein Friedhof befindet, der den Anforderungen für die Übung des Waldasketen genügt, so ist schon ein einziger Mönch allein imstande, gleichzeitig von sämtlichen Läuterungsübungen Gebrauch zu machen.

Zwei Läuterungsübungen aber sind den Nonnen schon durch ihre Regeln verboten: die Übung des Waldasketen und die Übung des die
88 spätere Speise Verweigernden; die Übung des unter freiem Himmel Lebenden, des Baumasketen und des Friedhofasketen: diese drei Übungen aber sind für sie schwer einzuhalten, denn den Nonnen ist es nicht gestattet, ohne eine Gefährtin zu leben. Und an solchem Orte ist schwerlich eine Gefährtin mit gleicher Gesinnung zu finden. Und sollte selbst die

Nonne eine solche finden, so würde sie nicht dem geselligen Leben entgehen. Aus diesem Grunde aber würde der Zweck, demzuliebe sie die Läuterungsübung befolgt, nicht erfüllt werden. Wegen der Unmöglichkeit also, davon Gebrauch zu machen, werden diese fünf Läuterungsübungen ausgenommen, und somit hat man für die Nonnen nur acht Läuterungsübungen anzunehmen.

Von den genannten Läuterungsübungen aber sind, mit Ausnahme der Übung des Dreigewandträgers, die übrigen zwölf als für die Novizen bestimmt anzusehen und sieben für die Lernenden und die weiblichen Novizen. Für die Anhänger und Anhängerinnen aber sind zwei Läuterungsübungen geeignet und möglich zu befolgen, nämlich: die Übung des Einmal-Essers und die Übung des Topfspeisers. Somit gibt es zerlegt zweiundvierzig Läuterungsübungen. Dies nun ist die Beschreibung der Läuterungsübungen hinsichtlich ihrer Zusammenfassung und Zerlegung.

Was also den ‚Weg zur Reinheit' anbetrifft, der unter den Gesichtspunkten ‚Sittlichkeit, Sammlung und Einsicht' gezeigt wurde in dem Verse *(p. 1)* ‚Der weise Mann, der, sittlich fest,' davon wurde somit hier gegeben die ‚Darstellung der Läuterungsübungen', die man zu befolgen hat um jene Tugenden wie Bedürfnislosigkeit, Genügsamkeit usw. zu erwirken, durch welche die Läuterung der oben besprochenen Sittlichkeit zustandekommt.

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 2. Teil: die Darstellung der Läuterungsübungen.

SAMMLUNG
(SAMADHI)

Dritter Teil

Entgegennahme des geistigen Übungsobjektes

(kammaṭṭhāna-gahaṇa)

Wer feststeht in dieser Sittlichkeit, die solcherart vermittels der durch Befolgung der Läuterungsmittel erwirkten Tugenden wie Bedürfnislosigkeit usw. geläutert wurde, ein solcher hat die unter dem Gesichtspunkt ‚Geist' angedeutete ‚Sammlung' *(samādhi)* zu entfalten, gemäß den Worten (p. 1): „Der weise Mann, der, sittlich fest, *den Geist entfaltet* und das Wissen."

Bei solch kurz gefaßter Anweisung indessen ist es nicht leicht, diese Sammlung zu verstehen, geschweige denn zu entfalten. Um daher eine ausführliche Darstellung derselben zu geben und die Methode ihrer Entfaltung zu zeigen, hat man folgende Fragen aufzuwerfen: [1]

Was ist Sammlung?

In welchem Sinne ist Samlung zu verstehen?

Was sind Merkmal, Wesen, Äußerung und Grundlage der Sammlung?

Wieviele Arten der Sammlung gibt es?

Worin besteht ihre Unreinheit?

Worin besteht ihre Reinheit?

Wie ist die Sammlung zu entfalten?

Welchen Segen bringt die Entfaltung der Sammlung?

Folgendes sind die Antworten hierauf:

Was ist Sammlung (samādhi)?

Sammlung ist vielartig und mannigfaltig. Eine Antwort zu versuchen, [2] um dies alles darzustellen, möchte nicht den beabsichtigten Sinn klarmachen und überdies zu Verwirrung führen. Daher erklären wir bloß

mit Rücksicht auf die hier gemeinte Sammlung: Sammlung ist die ‚Einspitzigkeit' *(ekaggatā,* d. h. Einobjektigkeit oder Gerichtetsein auf ein einziges Objekt) des heilsamen Bewußtseins.

In welchem Sinne ist Sammlung zu verstehen?

Sammlung *(samādhi: sam + ā + √dhā = Fest-zusammen-gefügtsein)* ist zu verstehen im Sinne von festem Zusammenhalten *(sam-ā-dhāna).* Und was bedeutet dieses feste Zusammenhalten? Man bezeichnet damit das ‚gleichmäßige und vollkommene Festhalten' *(samaṁ sammā ca ādhānaṁ)* und Verharren des Geistes und der Geistesfähigkeiten bei einem einzigen
85 Vorstellungsobjekte *(ārammaṇa).* Jene Fähigkeit also, kraft derer Geist und Geistesfähigkeiten bei einem einzigen Vorstellungsobjekte gleichmäßig und vollkommen unverwirrt und unzerstreut verharren, diese hat man als das feste Zusammenhalten zu verstehen.

Was aber sind Merkmal, Wesen, Äußerung und Grundlage der Sammlung?

Die Sammlung hat als Merkmal das Unverwirrtsein, als Wesen die Aufhebung der Verwirrung, als Äußerung die Unerschütterlichkeit, als Grundlage aber das Glücksgefühl gemäß den Worten (z. B. M. 7): „Des Glücklichen Geist sammelt sich."[1]

Wieviele Arten der Sammlung gibt es?

I. Hinsichtlich des Merkmals des Unverwirrtseins ist die Sammlung bloß von einer Art.

II. Zweifach ist sie: 1. als angrenzend oder voll; ebenso: 2. als weltlich oder überweltlich; 3. als mit Verzückung verbunden oder frei von Verzückung; 4. als freudeverbunden oder gleichmutverbunden.

III. Dreifach ist sie: 1. als niedrig, mittelmäßig oder erhaben; ebenso: 2. als mit Gedankenfassung und Diskursivem Denken verbunden, von Gedankenfassung frei und bloß mit Diskursivem Denken verbunden, oder von Gedankenfassung und Diskursivem Denken frei; 3. als verzückungverbunden, glücksgefühlverbunden, oder gleichmutverbunden; 4. als begrenzt, entfaltet oder unbegrenzt.

IV. Vierfach ist sie: 1. als mit mühsamem Fortschritt und langsamem Erkennen verbunden usw.; ebenso: 2. als begrenzt und mit begrenztem

Vorstellungsobjekt verbunden usw.; 3. hinsichtlich der Bestandteile der vier Vertiefungen; 4. als mit Abnahme verbunden usw.; 5. als der sinnlichen Sphäre angehörend usw.; 6. als durch Absicht, Willenskraft, Bewußtsein oder Erwägung beherrscht.

V. Fünffach ist sie hinsichtlich der Bestandteile der fünf Vertiefungen gemäß der Fünfereinteilung.

I. Der Einerteil hierunter ist klar und verständlich.

II. 1. Im Zweierteil gilt als *„Angrenzende Sammlung" (upacāra-samādhi)* diejenige Einspitzigkeit des Geistes, die erreicht wird durch die 6 Betrachtungsobjekte,[4] die Betrachtung über den Tod, die Betrachtung über den Frieden, die Vorstellung des Ekels der Nahrung, die Analyse der 4 Elemente, sowie jede Einspitzigkeit des Geistes, die der vollen Sammlung vorausgeht. Als *„Volle Sammlung" (appanā-samādhi)* aber gilt diejenige Einspitzigkeit, die unmittelbar auf die „Vorbereitung" (zur 1. Vertiefung) folgt, gemäß dem Ausspruche (Tika-Paṭṭh.; s. Guide VII): „Die Vorbereitung *(parikamma)* zur 1. Vertiefung bildet die Bedingung zur 1. Vertiefung im Sinne einer unmittelbaren Aufeinanderfolge usw."[5] Auf diese Weise ist die Sammlung zweifach: angrenzend oder voll.[6]

In der 2. Zweiergruppe gilt als *„weltliche Sammlung" (lokiya-samādhi)* die Einspitzigkeit des verdienstvollen Bewußtseins auf den drei Daseinsstufen[7], und als *überweltliche Sammlung" (lokuttara-samādhi)* die mit den edlen Pfaden (des Stromeingetretenen usw.) verbundene Einspitzigkeit des Geistes. Auf diese Weise ist die Sammlung zweifach: weltlich oder überweltlich.

In der 3. Zweiergruppe gilt als *„mit Verzückung (pīti) verbundene Sammlung" (sappītika-samādhi)* die Einspitzigkeit des Geistes in den zwei ersten Vertiefungen gemäß der Viereinteilung, und in den drei ersten Vertiefungen gemäß der Fünfereinteilung; als *„von Verzückung* 86
freie Sammlung" (nippītika-samādhi) gilt die Einspitzigkeit in den übrigen[8] beiden Vertiefungen. Die Angrenzende Sammlung aber mag mit oder ohne Verzückung sein. Auf diese Weise ist die Sammlung zweifach: mit Verzückung verbunden oder frei von Verzückung.

In der 4. Zweiergruppe gilt als *„glücksgefühlverbundene (sukha-sahagata) Sammlung"* die Einspitzigkeit des Geistes in den drei ersten Vertiefungen gemäß der Viereinteilung, und in den 4 ersten Vertiefungen gemäß der Fünfereinteilung; als *„gleichmutverbundene (upekkhā[9]) Sammlung"* gilt die Einspitzigkeit in der übrigbleibenden Vertiefung

(d. i. der 4. bzw. 5.). Die Angrenzende Sammlung aber mag glücksgefühlverbunden oder gleichmutverbunden sein. Auf diese Weise ist die Sammlung zweifach: glücksgefühlverbunden oder gleichmutverbunden.

III. In der 1. unter den Dreiergruppen gilt als *„niedrig"* die eben erst erlangte Sammlung, als *„mittelmäßig"* die nicht sehr stark entfaltete Sammlung, als *„erhaben"* die stark entfaltete und bemeisterte Sammlung. Auf diese Weise ist die Sammlung dreifach: niedrig, mittelmäßig oder erhaben.

In der 2. Dreiergruppe gilt als *„mit Gedankenfassung (vitakka) und Diskursivem Denken (vicāra)[9] verbundene Sammlung"* *(savitakka-savicāro samâdhi)* die Sammlung in der ersten Vertiefung, ebenso die angrenzende Sammlung; als *„von Gedankenfassung freie und bloß mit Diskursivem Denken verbundene Sammlung"* *(avitakka-vicāramatto samādhi)* gilt die zweite Vertiefung gemäß der Fünfereinteilung. Denn wer, bloß in der Gedankenfassung nicht aber im Diskursivem Denken einen Nachteil erblickend, bloß die Gedankenfassung zu überwinden sucht und so die erste Vertiefung überwindet, der erreicht die „von Gedankenfassung freie und bloß mit Diskursivem Denken verbundene Sammlung". Mit Rücksicht auf diese Vertiefung wurde die Sammlung so genannt. Als *„von Gedankenfassung und Diskursivem Denken freie Sammlung"* *(avitakkâvicāro samādhi)* gilt die Einspitzigkeit von der zweiten Vertiefung ab gemäß der Vierereinteilung, und von der dritten Vertiefung ab gemäß der Fünfereinteilung. Auf diese Weise ist die Sammlung dreifach: mit Gedankenfassung und Diskursivem Denken verbunden usw.

In der 3. Dreiergruppe gilt als *„verzückungverbundene Sammlung"* *(pīti-sahagata-samādhi)* die Einspitzigkeit in den beiden ersten Vertiefungen gemäß der Vierereinteilung, und in den drei ersten Vertiefungen gemäß der Fünfereinteilung; als *„glücksgefühlverbundene Sammlung"* *(sukha-sahagata-samādhi)* gilt die Einspitzigkeit in der dritten bzw. vierten Vertiefung, gemäß eben dieser[10] beiden Einteilungen; als *„gleichmutverbundene Sammlung"* *(upekkhā-sahagata-samādhi)* gilt die Einspitzigkeit in der übrigbleibenden Vertiefung (d. i. der vierten bzw. fünften Vertiefung). Die Angrenzende Sammlung aber ist entweder mit Verzückung und Glücksgefühl verbunden, oder gleichmutverbunden. Auf diese Weise ist die Sammlung dreifach: verzückungverbunden usw.

In der 4. Dreiergruppe gilt als *„begrenzte Sammlung"* *(paritta-samādhi)* die Einspitzigkeit auf der Angrenzenden Stufe, als *„entfaltete Sammlung"* *(mahaggata-samādhi)* die Einspitzigkeit des verdienstvollen

Bewußtseins in der feinkörperlichen und unkörperlichen Sphäre (s. B. Wtb.: *avacara);* als *„unbegrenzte Sammlung" (appamāṇa-samādhi)* die mit den edlen Pfaden verbundene Einspitzigkeit des Geistes (= überweltliche S.; s. 2. Zweiergruppe). Auf diese Weise ist die Sammlung dreifach: begrenzt, entfaltet oder unbegrenzt.

IV. In der 1. unter den Vierergruppen gibt es *„mit mühsamem Fortschritt und langsamem Erkennen verbundene Sammlung"; „mit mühsamem Fortschritt und schnellem Erkennen verbundene Sammlung"; „mit mühelosem Fortschritt und langsamem Erkennen verbundene Sammlung"; „mit mühelosem Fortschritt und schnellem Erkennen verbundene Sammlung"* (ausf. A. IV. 162). Als Fortschritt *(paṭipadā)* wird hier bezeichnet diejenige Entfaltung der Sammlung, die vom Beginn der Inangriffnahme [11] ab bis zur Annäherung an diese oder jene Vertiefung aufsteigt und anhält. Als Erkennen *(abhiññā)* aber wird bezeichnet das von der Angrenzungsstufe ab bis zur vollen Sammlung andauernde Wissen. Für den einen nun ist infolge häufigen Aufsteigens feindlicher Eigenschaften, wie der geistigen Hemmungen usw., jener Fortschritt mühsam und qualvoll, d. h. eine nicht leichte Übung [12]; für den anderen aber ist er infolge der Abwesenheit 87
dieser Dinge mühelos. Auch das Erkennen ist bei dem einen langsam, schwach, nicht rasch fortschreitend; bei dem anderen aber ist es schnell, nicht schwach, und rasch fortschreitend [13]. Von den zuträglichen und unzuträglichen Dingen, von den nötigen Vorbereitungen, wie die Beseitigung der äußeren Hindernisse usw., und von der Befähigung zur vollen Sammlung, was wir später alles beschreiben werden [14], wer da das Unzuträgliche übt, dem ist ein mühsamer Fortschritt und langsames Erkennen beschieden, und wer das Zuträgliche übt, ein müheloser Fortschritt und schnelles Erkennen. Wer aber zuerst das Unzuträgliche und später das Zuträgliche, oder zuerst das Zuträgliche und später das Unzuträgliche übt, dessen Zustand ist als gemischt zu betrachten (d. i. mühsamer Fortschritt und schnelles Erkennen, bzw. müheloser Fortschritt und langsames Erkennen). Ebenso, wenn man, ohne die nötigen Vorbereitungen wie Beseitigung der äußeren Hindernisse usw. getroffen zu haben, sich der Geistesentfaltung hingibt, so ist einem ein mühsamer Fortschritt beschieden, in umgekehrtem Falle ein müheloser Fortschritt. Wer aber die Befähigung zur vollen Sammlung sich nicht erwirbt, dem ist ein langsames Erkennen beschieden; und wer sie sich erwirbt, ein schnelles Erkennen.

Ferner mag man auch mit Hinsicht auf Begehren und Verblendung, und mit Hinsicht auf die Übung von Gemütsruhe *(samatha)* und Hellblick *(vipassanā),* die Einteilungen jener Eigenschaften (des Fortschrittes und des Erkennens) betrachten. Wer nämlich von Begehren überwältigt [15] ist,

dem ist ein mühsamer Fortschritt [16] beschieden, und wer nicht davon überwältigt ist, ein müheloser. Und wer von Verblendung überwältigt ist, dem ist ein langsames Erkennen beschieden, und wer nicht davon überwältigt ist, ein schnelles. Und wer sich in Gemütsruhe nicht geübt hat, bei dem ist der Fortschritt mühsam, und wer sich darin geübt hat, bei dem ist er mühelos. Wer sich aber im Hellblick nicht geübt hat, bei dem kommt das Erkennen langsam, und wer sich darin geübt hat, bei dem kommt es schnell.

Auch mit Hinsicht auf die Leidenschaften *(kilesa,* wörtlich Trübungen) und die geistigen Fähigkeiten *(indriya)* hat man ihre Einteilung zu betrachten. Bei scharfen Leidenschaften und stumpfen Fähigkeiten nämlich ist der Fortschritt mühsam und das Erkennen langsam, bei scharfen Fähigkeiten aber das Erkennen schnell. Bei schwachen Leidenschaften und stumpfen Fähigkeiten ist der Fortschritt mühelos und das Erkennen langsam, bei scharfen Fähigkeiten aber das Erkennen schnell. Wer somit, mit Rücksicht auf diesen Fortschritt und das Erkennen, durch mühsamen Fortschritt und langsames Erkennen die Sammlung erreicht, dessen Sammlung gilt als mit mühsamem Fortschritt und langsamem Erkennen verbunden. Die entsprechende Erklärung gilt bei den übrigen drei Arten der Sammlung. Auf diese Weise ist die Sammlung vierfach: mit mühsamem Fortschritt und langsamem Erkennen verbunden usw.

In der 2. Vierergruppe gibt es eine „begrenzte Sammlung mit begrenztem Vorstellungsobjekt"; eine „begrenzte Sammlung mit unbegrenztem Vorstellungsobjekt; eine „unbegrenzte Sammlung mit begrenztem Vorstellungsobjekt; eine „unbegrenzte Sammlung mit unbegrenztem Vorstellungsobjekt". Darunter gilt als *„begrenzt"* diejenige Sammlung, die noch unvertraut ist und einer höheren Vertiefung
88 nicht als Grundlage dienen kann. Als *„mit einem begrenzten Vorstellungsobjekt verbunden"* gilt diejenige Sammlung, die bei einem unerweiterten Vorstellungsobjekte entstanden ist. Als *„unbegrenzt"* gilt diejenige Sammlung, die bemeistert und wohl entfaltet ist und einer höheren Vertiefung als Grundlage dienen kann. Als *„mit unbegrenztem Vorstellungsobjekt verbunden"* gilt diejenige Sammlung, die bei einem erweiterten Vorstellungsobjekte entstanden ist. Die Erklärung der Verschiedenartigkeit (der vier Arten der Sammlung) aber läßt sich aus der Verschiedenartigkeit der besprochenen Merkmale verstehen. Auf diese Weise ist die Sammlung vierfach: begrenzt mit begrenztem Vorstellungsobjekt usw.

In der 3. Vierergruppe gibt es vier Arten der Sammlung, gebildet von den Gliedern der 4 Vertiefungen *(jhāna).* Die 1. Vertiefung nämlich ist fünfgliedrig aufgrund von Gedankenfassung, Diskursivem Denken, Ver-

zückung, Glücksgefühl, Sammlung *(vitakka, vicāra, pīti, sukha, samādhi)*, worin die 5 Hemmungen *(nīvaraṇa)* zurückgedrängt [17] sind [18]. Die 2. Vertiefung, in der das Gedankenfassen und Diskursive Denken ‚gestillt' sind, ist dreigliedrig (Verzückung, Glücksgefühl, Sammlung). Die von Verzückung losgelöste 3. Vertiefung ist zweigliedrig (Glücksgefühl, Sammlung). Die 4. Vertiefung ist aufgrund der mit Gleichmutsgefühl verbundenen Sammlung zweigliedrig (Gleichmut, Sammlung). Auf diese Weise ist die Sammlung vierfach aufgrund der Glieder der vier Vertiefungen.

In der 4. Vierergruppe ist die Sammlung *„mit Abnahme verbunden" (hāna-bhāgiya-samādhi); „mit Stillstand verbunden" (ṭhiti-bh.-s.); „mit Fortschritt verbunden" (visesa-bh.-s.) „mit Durchdringung verbunden" (nibbedha-bh.-s.)*. Dabei hat man das Verbundensein mit Abnahme zu verstehen im Sinne des Aufsteigens feindlicher Eigenschaften, das Verbundensein mit Stillstand: im Sinne des Stillstehens [19] der entsprechenden Achtsamkeit, das Verbundensein mit Fortschritt: im Sinne der Erreichung höherer Vorzüge, das Verbundensein mit Durchdringung: im Sinne des Aufsteigens [20] der mit Abwendung verbundenen Vorstellungen und Erwägungen. Wie es heißt (vgl. Pts. I. 35 f.): „Wenn demjenigen, der die erste Vertiefung erreicht hat, mit Sinnlichkeit verbundene Vorstellungen und Erwägungen aufsteigen, so gilt das als mit Abnahme verbundenes Wissen. Wenn die (der Vertiefung) entsprechende Achtsamkeit stillesteht, so gilt das als mit Stillstand verbundenes Wissen. Wenn von Gedankenfassung freie Vorstellungen und Erwägungen aufsteigen, so gilt das als mit Fortschritt verbundenes Wissen. Wenn mit Abwendung *(nibbidā)* und Loslösung *(virāga)* verbundene Vorstellungen und Erwägungen aufsteigen, so gilt das als mit Durchdringung verbundenes Wissen." Auch die mit diesem Wissen verbundenen Arten der Sammlung sind vier. Auf diese Weise ist die Sammlung vierfach: mit Abnahme verbunden usw.

In der 5. Vierergruppe gibt es vier Arten der Sammlung, nämlich: die *„der sinnlichen Sphäre angehörende Sammlung" (kāmâvacara-samādhi)*, die *„der Feinkörperlichen Sphäre angehörende Sammlung" (rūpâvacara°)*, die *„der Unkörperlichen Sphäre angehörende Sammlung" (arūpâvacara°)*, die *(im Karmaprozesse) „Nicht-Eingeschlossene (apariyāpanna; d. i. überweltliche, mit den Stufen der Heiligkeit verbundene) Sammlung"*. Unter diesen gilt als die der sinnlichen Sphäre angehörende Sammlung jede Angrenzende *(upacāra)* Einspitzigkeit des Geistes. Ebenso bestehen die übrigen drei Arten der Sammlung in der Einspitzigkeit des verdienstvollen Bewußtsein in der Feinkörperlichen Sphäre usw. Auf diese Weise ist die Sammlung vierfach: der sinnlichen Sphäre angehörend usw.

In der 6. Vierergruppe gilt folgendes: „Wenn der Mönch während er die Absicht *(chanda)* vorherrschen läßt, die Sammlung oder die Ein-
89 spitzigkeit des Geistes erreicht, so nennt man diese die Sammlung der Absicht. Wenn der Mönch, während er die Willenskraft *(viriya)* — das Bewußtsein *(citta)* — die *Erwägung (vīmaṁsā)* vorherrschen läßt, die Sammlung oder Einspitzigkeit des Geistes erreicht, so nennt man diese die Sammlung der Erwägung." (Vibh. p. 216 f.) Auf diese Weise ist mit Hinsicht auf den vorherrschenden Einfluß die Sammlung vierfach.

V. In der Fünfergruppe gilt als zweite Vertiefung das, was in der Viereinteilung als zweite Vertiefung beschrieben wurde, jedoch bereits nach der bloßen Überwindung der Gedankenfassung (näml. Diskurs. Denken, Verzückung, Glücksgefühl, Sammlung); und als dritte Vertiefung gilt sie nach Überwindung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken(näml. Verzückung, Glücksgefühl, Sammlung). Infolge dieser Zweiteilung hat man somit fünf Vertiefungen anzunehmen. Und die fünf Arten der Sammlung sind gebildet durch die Glieder dieser Vertiefungen. Auf diese Weise hat man aufgrund der Glieder der fünf Vertiefungen ihre Fünffältigkeit zu verstehen.

Was ist das Getrübtsein (saṅkilesa) der Sammlung, und was ist ihre Reinheit (vodāna)?

Die Antwort hierauf ist in Vibhanga (p. 343) gegeben. Dort nämlich heißt es: „Als Unreinheit gilt der mit Abnahme verbundene Zustand, als Reinheit der mit Fortschritt verbundene Zustand". Wenn da nun einem, der die erste Vertiefung erreicht hat, mit Sinnlichkeit verbundene Vorstellungen und Erwägungen aufsteigen, so ist dies das mit Abnahme verbundene Wissen: auf diese Weise hat man hier den mit Abnahme verbundenen Zustand aufzufassen. Wenn dabei aber von Gedankenfassung freie Vorstellungen und Erwägungen aufsteigen, so gilt dies als das mit Fortschritt verbundene Wissen: auf diese Weise hat man den mit Fortschritt verbundenen Zustand aufzufassen.

Wie ist die Sammlung zu entfalten?

Was da nun jene Sammlung anbetrifft, die in der zweifachen Einteilung in „weltlich" und „überweltlich" usw. als mit den edlen Pfaden (des Stromeingetretenen, Einmalwiederkehrenden, Niewiederkehrenden

und Heiligen; s. B. Wtb.: *ariyapuggala)* verbunden bezeichnet wurde, so ist deren Entfaltungsmethode *(bhāvanā-naya)* in der Methode von der Wissensentfaltung (XIV—XXIII) eingeschlossen. Denn ist einmal das Wissen entfaltet, so ist auch jene überweltliche *(lokuttara)* Sammlung entfaltet [21]; darum hat man jener zuliebe solche Entfaltung zu üben; und nichts lehren wir unabhängig davon. Was aber diese weltliche *(lokiya)* Sammlung anbetrifft, so hat man zuerst in der besprochenen Weise seine Sitten zu läutern; und dann, in der völlig geläuterten Sittlichkeit gefestigt, *hat man, wenn da von den zehn äußeren Hindernissen noch eines vorhanden ist, dasselbe zu beseitigen. Darauf hat man sich zu einem Meditationslehrer* (eigentlich „Geber des Übungsobjektes") [22], *einem edlen Freunde, zu begeben und sich von den vierzig geistigen Übungsobjekten ein seiner eigenen Natur angemessenes geistiges „Übungsobjekt" (kammaṭṭhāna) geben zu lassen. Alsdann soll man eine für die Entfaltung der Sammlung ungeeignete Klosterwohnung aufgeben und in einem geeigneten Kloster wohnen. Und nachdem man die kleinen Hindernisse beseitigt hat, soll man, ohne irgend eine Anweisung hinsichtlich der geistigen Entfaltung zu übergehen, die Sammlung entfalten.* Dies ist die kurze Erklärung dafür.

Folgendes aber ist die ausführliche Erklärung:

Was die Worte anbetrifft: „*Wenn da von den zehn äußeren Hindernissen noch eines vorhanden ist, so hat man dasselbe zu beseitigen*", so gilt da folgendes:

Zehn äußere Hindernisse *(palibodha)* [23] gibt es: Wohnung, Familie, 90
Gaben, Schülergemeinde, als fünftes Bauarbeiten, ferner Reise, Verwandtschaft, Krankheit, Bücher und magische Kraft: insgesamt zehn. Unter diesen bedeutet „Wohnung" das in der Wohnung bestehende Hindernis. Die entsprechende Erklärung gilt auch für „Familie" usw.

1. Hier nun bezeichnet man als „*Wohnung*" ein inneres Gemach, oder eine Zelle [24], oder ein ganzes Ordenskloster. Dies ist jedoch nicht für jeden ein Hindernis. Wer da aber bei Ausbesserungsarbeiten und dergl. in Eifer gerät, oder sich viele Sachen anhäuft, oder an irgendeiner Beschäftigung interessiert ist und dadurch beansprucht wird, für einen solchen besteht da ein Hindernis, für einen anderen nicht. Hierzu folgende Geschichte:

Zwei Söhne aus guter Familie, so erzählt man, verließen einst Anurādhapura [25] und vollzogen im Thūpakloster ihre Weltentsagung *(pabbajjā)*. Der eine von ihnen lernte die beiden (Vergehens-)Register [26] auswendig; und nachdem er dortselbst fünf Regenzeiten *(vassa)* verlebt und die Pavāraṇāfeier befolgt hatte [27], begab er sich nach der Ostbergkette *(Pācīnakhaṇḍarāji)* [28] und wohnte dort ganz allein. Der andere aber blieb an demselben Orte wohnen. Nachdem nun jener, der nach der Ostberg-

kette gegangen war, dort schon lange gewohnt hatte und bereits Ordensälterer *(thera)* geworden war, dachte er: ‚Gut eignet sich dieser Ort zur Abgeschiedenheit. Komm', laß mich's auch meinem Freunde mitteilen.' Und er machte sich auf den Weg und erreichte nach und nach das Thūpakloster. Ihn schon beim Eintreten erblickend, ging der an Ordensjahren gleichaltrige Ordensältere auf ihn zu, nahm Almosenschale und Übergewand entgegen und erfüllte seine Empfangspflichten gegen ihn. In die Wohnstätte eingetreten, dachte der besuchende Ordensältere: ‚Nun wird mir gewiß mein Freund Butteröl oder Zucker oder irgend ein Getränk kommen lassen, denn schon lange lebt er bei dieser Stadt.' Nachdem er aber am Abend nichts erhalten hatte, dachte er am folgenden Morgen: ‚Nun wird er mir gewiß von den Unterstützern empfangene Reissuppe und Kauwaren schicken'. Da er aber auch davon nichts bemerkte, dachte er: ‚Es wird wohl niemand zum schicken da sein; gewiß wird man mir solches geben, wenn ich zum Dorfe gehe.' So ging er denn ganz früh mit seinem Freunde zum Dorf (um Almosen). Nachdem aber jene beiden beim Durchwandern einer Straße nur einen einzigen Löffel Reissuppe erhalten hatten, setzten sie sich in die Sitzhalle und verzehrten dieselbe. Da dachte der Besucher: ‚Reissuppe scheint es wohl nicht regelmäßig zu geben; doch jetzt zur Essenszeit werden die Leute schon wohlschmeckende Speise senden.' Nachdem er darauf auch zur Essenszeit bloß das auf dem Almosengange Erlangte verzehrt hatte, sprach er: „Sag, Ehrwürdiger, fristest du dein Leben stets auf diese Weise?" „Gewiß, Bruder." „Ehrwürdiger, die Ostbergkette ist ein angenehmer Ort, lasset uns dort hin-
91 gehen!" Die Stadt aber durchs Südtor verlassen habend, schlug der Ordensältere den Weg nach dem Dorfe Kumbalhala [29] ein. Da sprach der andere: „Warum hast du, Ehrwürdiger, denn diesen Weg eingeschlagen?" „Hast du denn nicht, o Bruder die Ostbergkette gepriesen?" „Sag, Ehrwürdiger, besitzest du denn an diesem Orte, an dem du doch schon so lange Zeit gewohnt hast, gar keine Extragegenstände?" „Nein [30], Bruder; Bett und Stuhl sind Ordenseigentum, diese sind wieder an ihre Plätze gebracht, und etwas anderes ist nicht da." „Mein Wanderstab aber, o Ehrwürdiger, und mein Ölschlauch und mein Sandalensack sind noch dort." „Erst einen Tag, Bruder, hast du hier gewohnt und schon so viel angehäuft?" „Ja, Ehrwürdiger." Und indem er erfreuten Herzens den Ordensälteren ehrerbietig grüßte, sagte er: „Für solche wie dich, o Ehrwürdiger, ist allerwärts das Waldleben. Das Thūpakloster ist die Aufbewahrungsstätte für die Reliquien von vier Erleuchteten [31], im Bronzepalast (Lohapāsāda) kann man leicht die Lehre zu hören bekommen, und der Anblick der Großen Pagode ist einem vergönnt, sowie der Besuch bei den Ordensälteren. Es ist gewissermaßen noch gerade so wie zur Zeit des

Erleuchteten. Bleibe nur hier wohnen." Am folgenden Tage aber nahm er Schale und Übergewand und zog allein fort. Für einen Mönch wie jenen bildet die Wohnung kein Hindernis.

2. Mit *„Familie"* ist gemeint die Familie der Verwandten oder die (dem Mönche) aufwartende Familie. Wer nämlich mit der ihm aufwartenden Familie eng verbunden lebt, in der Weise, daß er sich wohlfühlt, wenn es dieser Familie gut geht usw., für einen solchen bildet schon die aufwartende Familie ein Hindernis; ja, ohne Begleitung dieser Leute geht er nicht einmal zum angrenzenden Kloster, um die Lehre zu hören. Für einen anderen aber bilden selbst die Eltern kein Hindernis, wie z. B. für jenen jungen Mönch, den Neffen des im Korandakakloster [32] wohnenden Ordensälteren. Derselbe ging, wie es heißt, des Erlernens der Texte halber nach Ruhuṇu. [33] Und die Laienanhängerin *(upāsikā)*, die Schwester der Ordensälteren, bat beständig den Ordensälteren um Nachrichten über jenen (ihren Sohn). Eines Tages [34] nun ging der Ordensältere auf Ruhuṇu zu, mit der Absicht, den jungen Mönch zurückzuholen. Auch der junge Mönch brach von Ruhuṇu auf, denkend: ‚Schon lange wohne ich hier; ich will nun meinen Berater *(upajjhāya)* aufsuchen und Nachrichten über die Laienanhängerin erfahren. Dann will ich wieder zurückkehren.' Beide nun trafen sich am Ufer des (Mahawäli-) Flusses. [35] Nachdem der junge Mönch am Fuße eines Baumes dem Ordensälteren seine Aufwartung gemacht hatte, teilte er auf die Frage, wohin er gehe, seine Absicht mit „Gut hast du daran getan", sagte der Ordensältere, „auch die Laienanhängerin fragt immer nach dir. Auch ich bin deswegen gekommen. Gehe du nun! Ich aber will hier die Regenzeit verbringen." Damit entließ er ihn. Gerade beim Antrittstage der Regenzeit nun erreichte 92
dieser das Kloster. Und die von seinem Vater erbaute Wohnstätte fiel gerade ihm zu. Am folgenden Tage kam sein Vater und fragte, wer seine Wohnstätte erhalten habe. Und als er erfuhr, daß es ein besuchender junger Mönch sei, begab er sich zu diesem, begrüßte ihn ehrerbietig und sprach: „Ehrwürdiger, wer in unserer Wohnstätte die Regenzeit *(vassa)* antritt, der hat eine Pflicht." [36] „Welche denn, Anhänger?" „Drei Monate lang hat er stets in unserem Hause die Almosenspeise zu empfangen, und nach der Pavāraṇāfeier hat er beim Weggehen von uns Abschied zu nehmen." Schweigend [37] willigte jener ein. Und der Laienanhänger ging zu seinem Hause und sagte: „In unserer Wohnstätte ist ein junger würdiger Mönch angelangt; wir sollten ihm mit Achtung aufwarten." „Gut," stimmte die Laienanhängerin bei und bereitete vorzügliche harte und weiche Speisen. Zur Essenszeit nun kam der junge Mönch zum Hause seiner Verwandten, und niemand erkannte ihn. Und nachdem er dort drei Monate lang Almosenspeise eingenommen und die Regenzeit beendet

hatte, nahm er Abschied, indem er sagte: „Ich will nun gehen." Seine Verwandten aber baten ihn, erst am folgenden Tage zu gehen; und am folgenden Tage speisten sie ihn in ihrem Hause, füllten dann seinen Ölschlauch, gaben ihm einen Klumpen Zuckermasse und ein neun Fuß langes Übergewand und sagten: „Ihr möget nun gehen, Ehrwürdiger." Darauf gab dieser seinen Dank *(anumodana)* und machte sich auf den Weg nach Ruhuṇu. Und sein Berater, der auch nach Beendigung der Pavāraṇāfeier den Rückweg eingeschlagen hatte, traf ihn wieder genau an derselben Stelle, wo er ihn früher getroffen hatte. Dieser nun erfüllte am Fuße eines Baumes seine Begrüßungspflichten gegen den Ordensälteren. Und der Ordensältere fragte ihn: „Nun, mein lieber Freund, hast du die Anhängerin gesehen?" „Ja, Ehrwürdiger," erwiderte dieser und berichtete alles, was sich zugetragen hatte. Und nachdem er die Füße des Ordensälteren mit Öl gesalbt hatte, bereitete er ihm aus dem Zucker ein Getränk und ließ ihn trinken. Darauf gab er ferner dem Ordensälteren jenes Übergewand, grüßte ihn ehrerbietig, und mit den Worten: „Für mich, o Ehrwürdiger, ist Ruhuṇu der geeignete Ort" zog er weiter. Nachdem nun der Ordensältere zurückgekehrt war, ging er am folgenden Tage zum Dorfe Koraṇaka. Dort stand die Laienanhängerin wartend, indem sie beständig die Straße entlag sah, denkend: ‚Ach, jetzt wird mein Bruder kommen zusammen mit meinem Sohn! Jetzt wird er kommen!' Als sie ihn aber ganz allein kommen sah, dachte sie: ‚Ach, mein Sohn wird gewiß tot sein! Der Ordensältere kommt ja ganz allein.' Und sie fiel dem Ordensälteren zu Füßen, indem sie laut klagte und weinte. Der Ordensältere aber tröstete sie, indem er ihr die ganze Sache mitteilte und sagte, daß der Jüngling sicherlich in seiner Bedürfnislosigkeit sich nicht zu erkennen
93 gegeben habe und fortgegangen sei. Und er nahm jenes Übergewand aus seinem Almosensack und zeigte es ihr. Entzückt und das Gesicht nach der Richtung gewandt, in der ihr Sohn fortgezogen war, sprach die Anhängerin, sich auf ihre Brust legend und ihre Verehrung darbringend: „Ja, der Erhabene hatte sicher einen solchen Mönch wie meinen Sohn im Sinne, als er den rechten Wandel darlegte in der Sutte vom Wagengespann (M. 24), in der Sutte an Nālaka (Snp. 679—723), in der Sutte von der Eile (Snp. 915—934), in der Sutte von den Edlen Bräuchen (A. IV. 28), die die Zufriedenheit mit den vier Bedarfsgegenständen [88] und die Freude an der Geistesentfaltung preist. Obgleich drei Monate lang im Hause seiner eigenen leiblichen Mutter speisend, wollte er nicht einmal sagen, daß er mein Sohn und ich seine Mutter sei. Oh, welch wunderbarer Mensch!"

Für einen solchen Mönch bildet selbst Vater und Mutter kein Hindernis, geschweige denn eine fremde Familie, wie die der Unterstützer.

3. Als *„Gaben"* *(lābha)* gelten die vier Bedarfsgegenstände (Gewand, Almosenspeise, Wohnstätte, Arznei). Wie aber können dieselben ein Hindernis bilden? An jedem Orte, zu dem ein tugendhafter Mönch kommt, beschenken ihn die Menschen mit den Bedarfsgegenständen und vielem Zubehör. Indem er jenen aber seinen Dank abstattet und das Gesetz vorträgt, findet er keine Gelegenheit, die Pflichten eines Mönches zu erfüllen. Vom Aufgang der Morgendämmerung ab bis zur ersten Nachtwache wird sein Zusammensein mit den Menschen nicht unterbrochen. Und ganz frühe am folgenden Morgen kommt man wieder mit einer Fülle von Almosenspeisen und spricht zu ihm: ‚Ehrwürdiger, jener Anhänger oder jene Anhängerin, jener Minister oder jene Ministerstochter wünschen dich zu sehen.' ‚So nimm denn Schale und Gewand, Bruder' sagt er und ist so jederzeit zum Gehen bereit und stets beschäftigt. Für einen solchen Mönch aber bilden jene Bedarfsgegenstände ein Hindernis. Darum soll dieser die Gesellschaft verlassen und sich ganz allein an einen Ort begeben, wo man ihn nicht kennt. Auf solche Weise wird das Hindernis beseitigt.

4. Als *„Schülergemeinde"* *(gaṇa)* gilt eine in den Sutten oder im Abhidhamma beflissene Schar von Schülern. Wer nun, während er diesen Schülern Erklärungen gibt und Fragen beantwortet, keine Gelegenheit findet, die Pflichten eines Mönches zu erfüllen, für einen solchen eben bildet die Schülergemeinde ein Hindernis; und dieses Hindernis hat er in der folgenden Weise zu beseitigen: Wenn jene Mönche bereits einen großen Teil (einer Textsammlung) durchgenommen haben und nur noch wenig davon übrig bleibt, so soll er diesen zuerst zu Ende bringen und sich dann in den Wald begeben. Haben aber die Mönche erst einen kleinen Teil durchgenommen und bleibt noch viel übrig, so gehe er, ohne jedoch 94
eine Meile zu überschreiten, zu einem anderen innerhalb des Umkreises lebenden Lehrer einer Schülergemeinde und spreche zu ihm: ‚Möge der Verehrte jenen Mönchen mit seinen Belehrungen usw. zur Seite stehen.' Findet er aber einen solchen nicht, so soll er sagen: ‚Brüder, ich habe da eine Pflicht zu erfüllen. Geht nach anderen Plätzen, die euch zusagen!' Und damit soll er seine Schülergemeinde verlassen und seine eigene Aufgabe erfüllen.

5. Als *„Bauarbeiten"* gelten Neubauarbeiten. Wer sich damit abgibt, muß wissen, was er von dem Zimmermann und anderen gemacht hat bekommen, und was nicht;[39] und er hat sich abzumühen wegen der bereits verrichteten und wegen der noch unverrichteten Arbeit. Und so bildet diese Beschäftigung in jeder Weise[40] ein Hindernis. Auch dieses Hindernis soll er in der folgenden Weise beseitigen: Wenn nur noch

wenig Arbeit übrig bleibt, soll er sie erst beenden. Wenn aber noch viel zu tun übrig bleibt und es sich um Neubauarbeiten für den Orden handelt, so soll er diese der Ordensgemeinde oder den durch den Orden beauftragten Mönchen überlassen. Handelt es sich aber um sein persönliches Eigentum, so soll er die Arbeit den durch ihn selber beauftragten Mönchen überlassen, und falls er solche nicht findet, die Sache dem Orden übergeben und fortgehen.

6. Als *„Reisen"* gilt das Wandern auf der Straße. Von wem nämlich irgendwo einer die Novizenweihe zu erhalten wünscht, oder wer sich irgend einen Bedarfsgegenstand verschaffen muß und, solange ihm dies nicht möglich ist, sich nicht beruhigen kann, für einen solchen ist es sehr schwer, den Gedanken des Reisens aufzugeben, selbst wenn er sich in den Wald begeben hat und die Pflichten des Mönches erfüllt. Darum mag er gehen und jene Angelegenheit erst zu Ende führen und dann voll Eifer die Pflichten eines Mönches erfüllen.

7. Als *„Verwandte"* gelten im Kloster der Lehrer und der Unterweiser, die Mitbewohner und Schüler, sowie die Mönche unter demselben Lehrer oder Unterweiser; im Hause aber gelten als Verwandte Vater, Mutter, Bruder usw. Wenn diese nun krank sind, bilden sie für den Mönch ein Hindernis. Darum soll der Mönch das Hindernis dadurch beseitigen, daß er jene pflegt und gesund macht. Unter diesen gilt sein Unterweiser, solange er sich noch nicht mit Leichtigkeit erhebt, noch als krank und soll von ihm selbst das ganze Leben lang gepflegt werden, genau so wie der Lehrer seiner Novizenweihe *(pabbajjâcariya)*, der Lehrer seiner Mönchsweihe *(upasampadâcariya = upajjhāya)*, seine Mitbewohner, die von ihm zu Mönchen oder Novizen Geweihten, die Schüler und die Mönche unter demselben Berater *(upajjhāya)*. Aber der ihn unterstützende *(nissaya)*[41] oder unterrichtende Lehrer, sowie die Mönche unter demselben Lehrer sollen solange gepflegt werden, solange die Unterstützung und der Unterricht nicht aufgehoben werden. Wer aber dazu imstande ist, sollte diese auch noch nachher pflegen. Seine Eltern soll der Mönch genau so pflegen wie seinen Berater. Denn wenn auch jene selbst von königlichem
95 Stande sind, aber von ihrem Sohne die Pflege erwarten, so soll er sie pflegen. Und wenn sie keine Arzneien haben, soll er seine eigenen hingeben. Hat er aber keine, so soll er, selbst auf dem Almosengange, danach suchen und sie ihnen dann geben. Seinen Geschwistern aber soll er die ihnen gehörende Arznei zubereiten und geben. Haben diese aber keine, so mag er ihnen seine eigene leihen und sie später annehmen, falls er sie zurückerhält; erhält er sie aber nicht zurück, so darf er die Geschwister nicht deswegen mahnen. Einem nicht mit ihm blutsverwandten

Gatten seiner Schwester aber soll er weder Arznei bereiten noch geben; sondern er soll sie seiner Schwester übergeben und sie bitten, diese ihrem Gatten zu geben. Auch hinsichtlich des Weibes seines Bruders gilt genau dieselbe Erklärung. Da aber die Kinder desselben mit ihm blutsverwandt sind, darf er für sie Arznei bereiten.

8. Unter *„Krankheit"* hat man irgend ein Leiden zu verstehen. Dadurch daß diese einen belästigt, bildet sie ein Hindernis. Darum hat man dieses durch arzneiliche Behandlung zu beseitigen. Wenn aber trotz mehrtägiger arzneilicher Behandlung die Krankheit nicht schwindet, so soll man seine eigene Person tadeln, mit den Worten: ‚Nicht bin ich dein Sklave oder Knecht; denn gerade, daß ich dich so gepflegt habe, bin ich nun in Leiden geraten in dieser Daseinsrunde *(saṁsāra-vaṭṭa)*, deren Anfang unausdenkbar ist.' Und alsdann soll man seine Mönchspflicht erfüllen.

9. Mit *„Büchern"* *(gantha)* ist gemeint die Beschäftigung mit dem Erlernen der Texte. Doch nur für den, der beständig mit Auswendiglernen und dergl. beschäftigt ist, bildet dieses ein Hindernis, nicht für einen anderen. Hierzu erzählt man sich folgende Geschichten:

Der Ordensältere Deva, der Lehrer der Mittleren (Majjhima) Reden, begab sich einst, wie es heißt, zu einem im Malayagebiete [42] wohnenden Ordensälteren Deva und bat ihn um ein geistiges Übungsobjekt. Der Ordensältere fragte: „Wie, Bruder, steht es mit deinem Erlernen der Texte?" — „Mit der Sammlung der Mittleren Reden, o Ehrwürdiger, bin ich vertraut." — „Die Sammlung der Mittleren Reden ist schwer im Gedächtnis zu bewahren. Während man das Untere Halbhundert noch auswendig lernt, kommt schon das Mittlere Halbhundert, und, während man dieses noch auswendig lernt, das Obere Halbhundert. Was willst du da mit einem geistigen Übungsobjekte?" — „Wenn ich, o Ehrwürdiger, von dir ein geistiges Übungsobjekt erhalten habe, werde ich keine Texte mehr lesen." Nachdem er nun ein geistiges Übungsobjekt empfangen und sich neunzehn Jahre [43] lang nicht mehr mit dem Erlernen der Texte beschäftigt hatte, erreichte er im zwanzigsten Jahre die Heiligkeit. Darauf sprach er zu den des Lernens wegen gekommenen Mönchen: „Zwanzig Jahre lang, ihr Brüder, habe ich mir keine Texte mehr angeschaut, und 96
doch habe ich darin Übung erlangt. So möget ihr denn beginnen." Und vom Anfang an bis zum Ende hatte er auch nicht bei einem einzigen Worte irgend welchen Zweifel.

Auch der auf dem Käraliberg [44] (bei Anurādhapura) wohnende Ordensältere Nāga verwarf achtzehn Jahre lang das Erlernen der Texte; dann aber trug er den Mönchen Dhātu-Kathā (3. Buch des Abidhamma;

s. Guide III) vor. Und als diese dasselbe zusammen mit den im Dorfe wohnenden Ordensälteren verglichen, war da auch nicht eine einzige Frage in verkehrter Ordnung anzutreffen.

Auch der Ordensältere Tipiṭaka-Cūḷâbhaya im Großen Kloster (bei Anurādhapura) ließ, ohne den Kommentar [45] gelernt zu haben, die Goldtrommel erschallen und bekannt machen: „Im Kreise der in den fünf Schriftsammlungen *(nikāya)* Beflissenen werde ich die Drei Körbe *(tipiṭaka)* erklären [46]." Die Mönchsgemeinde aber sprach: „Von welchen Lehrern stammt dein Wissen? Bloß, was du von deinen eigenen Lehrern gelernt hast, magst du erklären, andernfalls [47] erlauben wir dir nicht zu sprechen." Auch sein Berater *(upajjhāya)* fragte ihn, als er zu seiner Aufwartung gekommen war: „Bruder, du läßt da die Trommel erschallen?" „Ja, o Ehrwürdiger." „Aus welchem Grunde?" „Die Texte, o Ehrwürdiger, will ich erklären." „Bruder Abhaya, wie erklären deine Lehrer diese Stelle?" „So und so erklären sie dieselbe, o Ehrwürdiger." „Hm," wehrte der Ordensältere ab. Und dreimal behauptete jener auf immer wieder andere Weise; „So und so erklären sie dieselbe, o Ehrwürdiger." Der Ordensältere aber, der alles mit „Hm" abwehrte, sprach: „Anfangs, Bruder, hast du von der Erklärungsweise deiner Lehrer geredet. Da du es aber nicht aus dem Munde deiner Lehrer gelernt hast, warest du außerstande, daran festzuhalten, daß deine Lehrer es so erklärt hätten. Geh' nun und lerne es von deinen Lehrern!" „Wohin, o Ehrwürdiger, soll ich gehen?" „Jenseits des Mahaväliflusses, im Ruhuṇugebiete, da wohnt im Tarahalbergkloster [48] ein Ordensälterer namens Mahâ-Dhammarakkhita, der in allen Texten bewandert ist. Zu diesem begib dich hin." „Gut, o Ehrwürdiger," sagte jener, grüßte ehrfurchtsvoll den Ordensälteren und begab sich zusammen mit fünfhundert Mönchen dorthin.

Dort angelangt begrüßte er den Ordensälteren ehrerbietig und setzte sich nieder. Der Ordensältere aber fragte ihn, warum er gekommen sei. „Um die Lehre zu vernehmen, o Ehrwürdiger." „Bruder Abhaya, betreffs der Sammlung der Langen *(Dīgha)* und Mittleren *(Majjhima)* Reden befragt man mich von Zeit zu Zeit, die übrigen Texte aber habe ich dreißig Jahre lang nicht mehr angeschaut. Immerhin magst du des Abends bei mir die Texte wiederholen, bei Tage will ich sie dir dann erklären." „Gut, o Ehrwürdiger," erwiderte dieser und tat so. Nachdem man nun am Eingange zur Mönchszelle eine große Halle errichtet hatte, kamen Tag für Tag die Dorfbewohner, um die Lehre zu hören. Und der Ordensältere
97 legte das, was er in der Nacht wiederholt hatte, bei Tage dar. Und nachdem er der Reihe nach die Vorträge beendet hatte, setzte er sich zu dem Ordensälteren Abhaya auf eine Matte und sprach: „Bruder, gib mir ein geistiges Übungsobjekt!" „Was sagst du da, o Ehrwürdiger? Habe ich

denn nicht von dir die Lehre gelernt? Wie könnte ich dir etwas vortragen, was du nicht schon wüßtest?" Darauf sprach der Ordensältere zu ihm: „Etwas anderes, o Bruder, ist dieser Weg des Verwirklichens [49]." Damals soll der Ordensältere Abhaya ein „Stromeingetretener" gewesen sein. Und nachdem dieser dem Ordensälteren ein geistiges Übungsobjekt gegeben hatte und zurückgekehrt war, kam ihm zu Ohren, daß der Ordensälteren, während er im Bronzepalast *(Lohapāsāda)* die Lehre vortrug, das Nirwahn erreicht habe. Auf diese Kunde hin sprach er: „Bringt mir, o Brüder, mein Gewand!" Und sobald er das Gewand angelegt hatte, sprach er: „Angemessen, o Brüder, ist unserem Lehrer der Pfad der Heiligkeit. Aufrichtig und weise [50] war unser Lehrer. Zu seinem eigenen Schüler, der unter ihm die Lehre gelernt hat, hat er sich auf die Matte gesetzt und ihn gebeten, ihm ein geistiges Übungsobjekt mitzuteilen. Angemessen, o Brüder, ist dem Ordensälteren der Pfad der Heiligkeit."

Für solche Mönche bilden die Bücher kein Hindernis.

10. Unter *„magischer Fähigkeit" (iddhi)* ist die weltliche magische Fähigkeit zu verstehen. Diese [51] nämlich ist wie ein Säugling oder wie junges Getreide schwer am Leben zu erhalten; denn schon beim geringsten Anlasse schwindet sie. Sie bildet jedoch ein Hindernis bloß für den Hellblick *(vipassanā)* nicht für die Sammlung *(samādhi)*, weil sie eben nur nach Erreichung der Sammlung erreichbar ist. Daher muß der nach Hellblick Strebende das in der magischen Fähigkeit bestehende Hindernis beseitigen, der andere (nach Sammlung Strebende) aber die übrigen (neun Hindernisse).

Bis dahin geht die ausführliche Beschreibung der Hindernisse.

„Man hat sich zu seinem Meditationslehrer (kammaṭṭhāna-dāyaka: Geber des Übungsobjektes), *einem edlen Freunde (kalyāṇa-mitta), zu begeben."* Hier nun unterscheidet man zweierlei geistige Übungsobjekte: ein allerwünschtes Übungsobjekt *(sabbatthaka-kammaṭṭhāna)* und ein beständig zu pflegendes Übungsobjekt *(pārihāriya-kammaṭṭhāna)*. Als allerwünschtes Übungsobjekt gilt das Wohlwollen *(mettā)* gegen die Mönchsgemeinde usw., ebenso die Todesbetrachtung und, nach einigen, auch die Vorstellung der Unreinheit.

Der sich übende Mönch nämlich hat sich zu allererst auf die innerhalb der Klostereingrenzung wohnende Mönchsgemeinde zu beschränken und Wohlwollen gegen sie zu entfalten, in dem Gedanken: ‚Mögen diese glücklich sein und frei von Leiden!'; dann gegen die innerhalb der Klostereingrenzung wohnenden Gottheiten, dann gegen die führenden Personen

des in seinem Bereiche liegenden Dorfes; dann, von den dort wohnenden Menschen ausgehend, gegen alle Lebewesen. Durch sein Wohlwollen gegen die Mönchsgemeinde nämlich erzeugt ein solcher unter seinen Mitbewohnern ein sanftmütiges Wesen, und angenehm leben diese in seiner Gemeinschaft. Infolge seines Wohlwollens aber gegen die innerhalb der Klostereingrenzung lebenden Gottheiten wird er von den sanftmütig gemachten
98 Gottheiten mit gerechtem Schutze vollkommen versehen. Infolge seines Wohlwollens gegen die führenden Personen in dem in seinem Bereiche liegenden Dorfe wird er von den in ihren Gedankengängen[52] sanft gemachten Führern hinsichtlich seiner Bedarfsgegenstände mit gerechtem Schutze vollkommen versehen. Infolge seines Wohlwollens gegen die dort lebenden Menschen wird er von diesen friedlich gesinnten Menschen nicht mißachtet. Infolge seines Wohlwollens gegen alle Wesen bewegt er sich allerwärts ungehindert.

Infolge seiner Betrachtung über den Tod aber gibt er in dem Gedanken, daß er sicher[53] sterben müsse, das verkehrte Suchen auf, und von immer weiter anwachsender Ergriffenheit erfüllt, lebt er ohne an etwas zu haften.

Wer aber im Geiste die Vorstellung der Unreinheit geübt hat, dem können selbst himmlische Objekte das Herz nicht mehr durch Gier gefangen nehmen.

Weil ein derartiges Übungsobjekt infolge seines großen Nutzens eben überall erwünscht[54] und begehrenswert ist und das Objekt (eigentlich Platz, Grundlage) der beabsichtigten und mit geistiger Übung verbundenen Tätigkeit bildet, so wird es als allerwünschtes Übungsobjekt bezeichnet. Insofern aber dasjenige unter den vierzig Übungsobjekten, das der Natur irgendeines Menschen angemessen ist, von diesem beständig zu pflegen ist und die Grundlage bildet zu immer höherer geistiger Entfaltungstätigkeit, darum wird dieses ein beständig zu pflegendes Übungsobjekt genannt.

Wer somit dieses zweifache Übungsobjekt gibt, der gilt als der ‚Geber des Übungsobjektes'. Ein solcher Meditationslehrer und edler Freund ist hier gemeint.

Geliebt, geachtet und geehrt,
Das Böse tadelnd, nachgiebig,
Ein Mensch, der tiefe Lehren spricht,
Nie ansporn zu verkehrter Tat.[55]

Ein mit solchen und ähnlichen Vorzügen ausgestatteter äußerst wohlwollender, in vorgerücktem Alter befindlicher edler Freund ist hier gemeint[56]. „Auf mich wahrlich, Ānanda, als edlen Freund sich stützend, werden die der Geburt unterworfenen Wesen von der Wiedergeburt

befreit usw." (S. III.): nach diesen Worten ist der Allerleuchtete ein mit allen Vorzügen ausgestatteter edler Freund. Daher gilt das bei seinen Lebzeiten von ihm, dem Erhabenen, entgegengenommene Übungsobjekt als wohl empfangen [57]. Nach seinem Dahinscheiden aber mochte man von demjenigen, der von den achtzig Hauptjüngern noch am Leben war, sich das Übungsobjekt geben lassen. In Ermangelung eines solchen nun mag man das Übungsobjekt, das man zu empfangen wünscht, von einem Heiligen sich geben lassen, der vermittels desselben die vier oder fünf Vertiefungen erweckt hat und, den die Vertiefungen zur Grundlage habenden Hellblick *(vipassanā)* entfaltend, zur Triebversiegung gelangt ist (s. B. Wtb.: *samatha-vipassanā*, 3). Erklärt wohl aber der Triebversiegte von sich, daß er ein Triebversiegter sei? Was soll man da sagen? Ja, den Zustand des Ausübenden kennend erklärt er solches. Hat denn der Ordensältere Assagutta, als er von einem gewissen Mönche, der ein Übungsobjekt in Angriff genommen hatte, erkannte, daß dieser ein 99
Übungsobjekt übte, nicht wohl sein Lederstück in der Luft ausgebreitet und, mit untergeschlagenen Beinen darauf sitzend, ein geistiges Übungsobjekt gewiesen?

Wenn man also einen Triebversiegten findet, so ist es gut; wenn nicht, so mag man sich ein Übungsobjekt allemal von dem besten unter den Mönchen geben lassen, sei's von einem Niewiederkehrenden, Einmalwiederkehrenden, Stromeingetretenen, einem vertiefungsmächtigen Weltlinge *(jhāna-lābhī-puthujjana)*, einem Dreikorbkenner [58], Zweikorbkenner oder Einkorbkenner. Und wenn es an einem solchen fehlt, mag man sich das Übungsobjekt von einem solchen Mönche geben lassen, der eine Textsammlung zusammen mit Kommentar auswendig kennt, und der von Natur aus gewissenhaft ist. Ein solcher nämlich ist ein Bewahrer der Satzung, ein Hüter der Überlieferung, ein Beschützer der Bräuche, ein Lehrer, der an der Auffassung der Meister festhält und nicht bloß seine eigene Meinung vorbringt. Eben darum taten die früheren Ordensälteren den Ausspruch [59]: „Der Gewissenhafte wird Hüter sein! Der Gewissenhafte wird Hüter sein!" Die oben erwähnten Jünger, wie der Triebversiegte usw., erklären bloß den durch sie selber betretenen Pfad. Der Wissensreiche aber, der diesen und jenen Meister aufgesucht und sich in den Texten und Erklärungen vervollkommnet hat und darum hier und da die Lehrreden und die Gründe in Betracht zieht und das Zuträgliche und das Unzuträgliche gegenüber stellt, dieser wird, wie ein im Dickicht wandernder Elefant, die große Fährte weisen und das Übungsobjekt darlegen. Daher soll man zu einem solchen Meditationslehrer und edlen Freunde hingehen und, nach Erfüllung der Aufwartungspflichten gegen ihn, sich das Übungsobjekt geben lassen.

Wenn man aber einen solchen [60] schon in demselben Kloster findet, so ist es gut; wenn nicht, so hat man sich dorthin zu begeben, wo ein solcher wohnt. Wenn man sich aber dorthin begibt, gehe man nicht mit gewaschenen, eingeölten Füßen, trage keine Sandalen, keinen Schirm, versehe sich nicht mit einer Tube Öl, Honig, Zucker usw. und sei nicht von seinen Schülern begleitet. Wenn man hingeht, soll man die Pflichten eines Besuchers erfüllen und, seine eigene Schale und sein Gewand selber tragend, in jedem Kloster, in das man unterwegs eintritt, überall die verschiedenen Pflichten erfüllen und dabei hinsichtlich der Bedarfsgegenstände äußerst genügsam sein und von äußerst entsagungsstrengem Benehmen. Und wenn man ins Kloster eintritt, soll man ein schon unterwegs brauchbar gemachtes Zahnstäbchen mitnehmen. Und nicht soll man in eine andere Zelle eintreten, denkend: ‚Einen Augenblick will ich mich ausruhen, meine Füße reinigen, salben usw. und dann meinen Lehrer aufsuchen.' Und warum nicht? Wenn nämlich dort mit dem Lehrer nicht übereinstimmende Mönche sein sollten, so möchten diese nach dem Grunde des Kommens fragen und über den Lehrer Tadel äußern und so in einem den Vorwurf
100 wachrufen: ‚Wenn du zu diesem gehst, dann bist du verloren [61]; und als Folge davon möchte man dann wieder zurückkehren. Daher soll man nach der Wohnstätte des Lehrers fragen und geradeswegs dort hingehen. Ist der Lehrer jünger, so soll man sein Entgegennehmen von Almosenschale und Gewand usw. nicht dulden. Ist er älter, so soll man den Ordensälteren ehrerbietig begrüßen und stehen bleiben; und wird man aufgefordert, Almosenschale und Gewand niederzulegen, so soll man diese niederlegen; und wird einem gesagt, etwas Wasser zu trinken [62], so mag man trinken, wenn man will; wird einem aber gesagt die Füße zu waschen, so soll man diese vorerst nicht waschen, denn falls der Lehrer das Wasser selber geholt hat, würde sich solches nicht geziemen. Wenn einem aber gesagt wird: ‚Wasche dich, Bruder, ich habe das Wasser nicht gebracht, sondern andere,' so mag man sich an einem versteckten Ort, wo einen der Lehrer nicht sieht, unter freiem Himmel oder zur Seite des Klosters hinsetzen und die Füße waschen. Bringt der Lehrer die Öltube heran, so soll man sich erheben und diese mit beiden Händen voll Ehrerbietung entgegennehmen. Würde man diese nämlich nicht annehmen, so möchte der Lehrer vermuten, daß man von nun ab solchen Gebrauch [63] verschmähe. Nimmt man sie aber an, so soll man nicht zuerst die Füße einsalben; denn falls dieses das zum Gliedereinschmieren des Lehrers bestimmte Öl sein sollte, wäre solches ungebührlich. Daher soll man zuerst sein Haupt einsalben und dann die Schultern usw. Wenn einem aber gesagt wird, daß dieses Öl für den allgemeinen Gebrauch [64] sei und man sich die Füße damit einsalben solle [65], so mag man sich die Füße salben

und dann die Öltube, falls sie der Lehrer annimmt, übergeben mit den Worten: ‚Diese Öltube gebe ich zurück, o Ehrwürdiger'. Und vom Tage der Ankunft ab [66] soll man noch nicht darum bitten, einem ein Übungsobjekt mitzuteilen. Vom zweiten Tage aber ab soll man, falls der Lehrer schon einen Aufwärter von früher her hat, diesen darum bittend den Aufwartungsdienst selber besorgen. Wenn dieser jedoch, selbst auf Bitten hin, nicht nachgibt, so soll man, sobald die Gelegenheit sich dazu bietet, den Aufwartungsdienst tun [67]. Dabei soll man dreierlei Zahnstäbchen anbieten: kleine, mittlere und große. Und man soll zweierlei Wasser bereitstellen: heißes und kaltes, zum Waschen des Gesichtes und zum Baden. Dann soll man genau dasselbe, was der Lehrer drei Tage lang benutzt hat, jedesmal anbieten. Wenn jedoch der Lehrer, ohne einen Unterschied zu machen, dieses oder jenes benutzt, möge man anbieten, was erhältlich ist. Wozu der vielen Worte [68]? Hat doch alles, was man zu tun hat, der Erhabene in den Khandhaka's *(Vinaya)* als rechtes Benehmen dargelegt, in den Worten: „Der Schüler *(antevāsika)*, ihr Mönche, hat sich gegen seinen Lehrer recht zu benehmen. Dies nun gilt 101
hier als das rechte Benehmen [69]: ganz zeitig soll er sich erheben, dann die Sandalen ablegend und das einfache Obergewand über eine Schulter werfend, dem Lehrer Zahnstäbchen und Mundwasser darreichen und den Sitz bereiten. Wenn Reissuppe da ist, soll er die Schale spülen und die Reissuppe auftragen usw." Also durch Ausübung des Aufwartungsdienstes den Lehrer befriedigend, soll man ihm am Abend ehrerbietigen Gruß darbieten; und mit den Worten: ‚Geh' entlassen, soll man gehen. Fragt nun jener, warum man gekommen sei, so soll man den Grund seines Kommens angeben. Wenn er zwar nicht danach fragt, doch sich seinen Dienst gefallen läßt, so soll man nach Verlauf von zehn Tagen oder einem halben Monat an einem Tage, auch wenn man (am Abend) entlassen wird, vor dem Weggehen um Erlaubnis bitten und den Grund seines Kommens mitteilen. Oder, zur Unzeit hingehend, soll man, nach dem Grund des Kommens befragt, denselben angeben. Bittet einen nun jener, in der Frühe zu kommen, so soll man eben in der Frühe hingehen. Sollte einen aber zu dieser Zeit infolge einer Gallenerkrankung der Leib schmerzen, oder infolge von Verdauungsschwäche die Speise von einem nicht verdaut werden, oder einen irgend ein anderes Leiden bedrücken, so soll man dies den Tatsachen gemäß mitteilen; und die einem passende Zeit mitteilend, soll man sich zu dieser Zeit hinbegeben. Wenn einem nämlich zu unpassender Zeit das Übungsobjekt mitgeteilt wird, kann man ihm keine Aufmerksamkeit schenken [70].

Dies nun ist die ausführliche Erklärung der Worte: „Man hat sich zu einem Medidationslehrer, einem edlen Freunde, zu begeben."

(Die Einteilung der verschiedenen Naturen)

„Der eigenen Natur angemessen": — in diesem Ausdrucke versteht man unter ‚Natur' sechserlei Naturen: die begehrliche, ärgerliche, verblendete, vertrauensvolle, verständnisvolle und geistig-unruhige Natur. Einige [71] aber nehmen noch 4 weitere an aufgrund der Verbindung und Vereinigung von Begehren usw. (d. i. begehrlich-ärgerliche Natur, begehrlich-verblendete Natur, ärgerlich-verblendete Natur, begehrlich-ärgerlich-verblendete Natur); ebenso 4 aufgrund der Verbindung von Vertrauen usw. (d. i. vertrauensvoll-verständnisvolle Natur, vertrauensvoll-unruhige Natur, verständnisvoll-unruhige Natur, vertrauensvoll-verständnisvoll-unruhige Natur): das sind, zusammen mit diesen 8, insgesamt 14 Naturen. Wenn man aber in dieser Weise eine Einteilung geben will, so kommen durch Verbindung von Begehren, Ärger, Verblendung mit Vertrauen, Verständnis, geistiger Unruhe zahlreiche Naturen zustande. Daher hat man also zusammengefaßt bloß sechs Naturen anzunehmen. Natur, ursprünglicher Zustand und vorwiegender Charakter sind dem Sinne nach dasselbe.

102 Aufgrund dieser Naturen gibt es sechs Arten von Individuen: den Begehrlichgearteten *(rāga-carita)*, Ärgerlichgearteten *(dosa°)*, Verblendetgearteten *(moha°)*, Vertrauensvollgearteten *(saddhā°)*, Verständnisvollgearteten *(buddhi°)* [72], Geistig-unruhig-Gearteten *(vitakka°)*.

Unter diesen nun gleicht der Begehrlichgeartete *(rāga-carita)* dem Vertrauensvollgearteten *(saddhā°)*; denn beim Auftreten von etwas Verdienstvollem ist in dem Begehrlichgearteten das Vertrauen stark infolge seiner dem Begehren ähnlichen Beschaffenheit: [73] wie nämlich auf schuldvollem Gebiet das Begehren anhänglich ist und nicht sehr schroff, so ist es das Vertrauen auf verdienstvollem Gebiete; und wie das Begehren nach den sinnlichen Objekten sucht, so sucht das Vertrauen nach den Tugenden der Sittlichkeit usw.; und wie das Begehren vom Unheilsamen nicht losläßt, so läßt das Vertrauen nicht vom Heilsamen los.

Der Ärgerlichgeartete *(dosa-carita)* aber gleicht dem Verständnisvollgearteten *(buddhi°)*; denn beim Auftreten von etwas Verdienstvollem ist im Ärgerlichgearteten die Einsicht stark, eben weil diese ähnliche Eigenschaften hat wie der Ärger: wie nämlich auf schuldvollem Gebiete der Ärger ohne Zuneigung ist und sich nicht an das Objekt klammert, so ist es mit der Einsicht auf verdienstvollem Gebiete; und wie der Ärger nach nicht vorhandenen Fehlern sucht, so spürt die Einsicht die vorhandenen Fehler auf; und wie sich der Ärger in der Vermeidung der Wesen äußert, so äußert sich die Einsicht in der Vermeidung der (die Wiedergeburt bedingenden) Karmaformationen.

Der Verblendetgeartete *(moha-carita)* aber gleicht dem Geistig-unruhig-Gearteten *(vitakka°)*, denn während der Verblendetgeartete sich darum bemüht [74], die noch nicht aufgestiegenen verdienstvollen Zustände zu erwecken, steigen ihm häufig hemmende Gedanken auf, eben weil diese ähnliche Merkmale haben wie die Verblendung; wie nämlich die Verblendung infolge ihrer völligen Verworrenheit [75] unbeständig ist, so ist es das Denken infolge der vielartigen Gedanken; und wie die Verblendung infolge des Mangels an durchdringendem Blicke unbeständig ist, so is es das Denken infolge der schnellen Gedankentätigkeit [76].

Andere nun behaupten, daß es auf Grund von Begehrsucht *(taṇhā)*, Dünkel *(māna)* und Ansichten *(diṭṭhi)* noch drei weitere Naturen gebe. Da aber hierbei ‚Begehrsucht' dasselbe ist wie ‚Begehren' *(rāga)* [77] und der Dünkel damit verbunden ist, so gehen eben diese beiden Naturen über die begehrliche Natur nicht hinaus. Und da die Ansichten ihren Grund in der Verblendung haben (s. Tab. I. 32), so geht die ansichtbehaftete Natur über die verblendete Natur nicht hinaus.

Wodurch aber sind jene Naturen bedingt? Und wie kann man erkennen, daß dieser Mensch begehrlich geartet ist, jener aber eine von den übrigen Naturen besitzt, wie eine ärgerliche Natur usw.? Und für welcherart Menschen [78] ist dieses und jenes heilsam?

(Die Entstehung der verschiedenen Naturen)

Einige [79] sagen nun, die drei früheren Naturen seien bedingt durch vorgeburtliches Wirken, sowie durch die Elemente und die Körpersäfte.

Der Begehrlichgeartete *(rāga-carita)* nämlich habe in früherer Geburt eine angenehme Beschäftigung und viele reine Werke ausgeübt; oder, aus dem Himmel abgeschieden, sei er hier wiedergeboren worden. Der Ärgerlichgeartete *(dosa-carita)* aber habe in früherer Geburt viele feindselige Handlungen, wie Stechen, Schlagen und Binden, ausgeübt; oder aus der Hölle *(niraya)* oder dem Dämonenreich abgeschieden, sei er hier wiedergeboren worden. Der Verblendetgeartete *(moha-carita)* habe in 103
früherer Geburt häufig berauschende Getränke getrunken und das Lernen und Befragen vernachlässigt; oder aus dem Tierreich abgeschieden, sei er hier wiedergeboren worden. Auf diese Weise, sagen sie, seien die Naturen durch früheres Wirken bedingt.

Durch das Überwiegen zweier Elemente aber sei der Mensch verblendet geartet, nämlich des festen und flüssigen Elementes; durch das Überwiegen der beiden anderen sei er ärgerlich geartet; infolge der Gleichmäßigkeit aller Elemente aber sei er begehrlich geartet. Und hin-

sichtlich der Körpersäfte: wer zuviel Schleim hat, sei begehrlich geartet, und wer zuviel Wind hat, verblendet geartet; oder wer zuviel Schleim hat, sei verblendet geartet, und wer zuviel Wind hat, begehrlich geartet. Auf diese Weise, so sagen diese, seien die Naturen durch die Elemente und durch die Körpersäfte bedingt.[80]

Weil da nun sowohl diejenigen, die in früherer Geburt eine angenehme Beschäftigung und viele gute Werke ausgeübt haben, als auch die aus dem Himmel Abgeschiedenen und hier Wiedergeborenen nicht alle begehrlich geartet sind, und auch die übrigen nicht alle ärgerlich oder verblendet geartet sind, so gibt es eben nach dieser erwähnten Methode keine Feststellung[81] aufgrund des Überwiegens der Elemente. Und in der Feststellung aufgrund der Körpersäfte sind Begehren und Verblendung beide schon genannt; auch dies steht mit dem Früheren und Späteren in Widerspruch. Was aber solche Naturen anbetrifft wie die vertrauensvolle Natur usw., so wird da auch nicht von einer einzigen der Grund angegeben. Daher ist dies alles eine unbestimmte Aussage.

Folgendes nun ist die Erklärung hierüber in Übereinstimmung mit der Meinung der Kommentarlehrer. Denn so heißt es in der „Verkündung vom Überwiegen" (Dhs. Kom. p. 267): —

„Durch vorgeburtliche Gründe bedingt überwiegen die Wesen in Begehren oder Ärger oder Verblendung oder Gierlosigkeit oder Haßlosigkeit oder Unverblendung.[82]

„In wem nämlich zur Zeit des Anhäufens von Taten *(kammâyûhana)* das Begehren stark, die Gierlosigkeit (Selbstlosigkeit) aber schwach ist, und Haßlosigkeit (Wohlwollen) und Unverblendung (Wissen) stark, Ärger und Verblendung aber schwach sind, bei dem kann die schwache Gierlosigkeit das Begehren nicht bezwingen; wohl aber können seine starke Haßlosigkeit und Unverblendung den Ärger und die Verblendung bezwingen. Wer daher aufgrund einer durch solches Wirken *(karma)* gezeugten Wiedergeburt ins Dasein getreten ist, ein solcher ist begehrlich, von froher Natur, ohne Zorn, einsichtsvoll, und seine Erkenntnis gleichet einem Diamanten.

„In wem aber bei Anhäufung von Taten Begehren und Ärger stark, Gierlosigkeit und Haßlosigkeit aber schwach sind, und Unverblendung stark, Verblendung aber schwach ist, ein solcher wird, entsprechend der früheren Erklärung, sowohl begehrlich als auch ärgerlich sein, aber einsichtsvoll und von diamantgleicher Erkenntnis, gleichwie der Ordensältere Dattâbhaya.

„In wem aber bei Anhäufung von Taten Begehren, Haßlosigkeit und Verblendung stark, die übrigen Eigenschaften aber schwach sind, ein solcher wird, entsprechend der früheren Erklärung, sowohl begehrlich als

auch dumm sein, aber von froher Natur, ohne Zorn, gleichwie der Ordensältere Bâkulo.

„Ebenso, in wem bei Anhäufung von Taten alle drei: Begehren, Ärger und Verblendung stark, Gierlosigkeit usw. aber schwach sind, ein solcher wird, entsprechend der früheren Erklärung, sowohl begehrlich als auch ärgerlich und verblendet sein.

„In wem aber bei Anhäufung von Taten Gierlosigkeit, Ärger und 104
Verblendung stark, die übrigen Eigenschaften aber schwach sind, ein solcher wird, entsprechend der früheren Erklärung, gierlos sein, mit wenigen Leidenschaften behaftet, und selbst beim Anblick eines himmlischen Objektes unerschütterlich, aber er wird ärgerlich sein und stumpf in Erkenntnis.

„In wem aber bei Anhäufung von Taten Gierlosigkeit und Haßlosigkeit und Verblendung stark, die übrigen Eigenschaften aber schwach sind, ein solcher wird, entsprechend der früheren Erklärung, gierlos, haßlos und von froher Natur [88] sein, aber dumm.

„Ebenso, in wem bei Anhäufung von Taten Gierlosigkeit, Haß und Unverblendung stark, die übrigen Eigenschaften aber schwach sind, ein solcher wird, entsprechend der früheren Erklärung, gierlos und einsichtsvoll sein, aber böse und zornig.

„Ebenso, in wem bei Anhäufung von Taten alle drei: Gierlosigkeit, Haßlosigkeit und Unverblendung stark, Begehren usw. aber schwach sind, ein solcher wird, entsprechend der früheren Erklärung, begehrlos, haßlos und einsichtsvoll sein, gleichwie der Ordensältere Mahâ-Sangharakkhita."

Der in diesem Texte nun als begehrlich Bezeichnete gilt als der Begehrlichgeartete, der Ärgerliche als der Ärgerlichgeartete und der Dumme als der Verblendetgeartete; der Einsichtsvolle aber gilt als der Verständnisvollgeartete; und der Gierlose und der Haßlose gelten wegen ihrer zuversichtlichen Natur als die Vertrauensvollgearteten.

Oder, wie einer, der einem von Unverblendung begleiteten (vorgeburtlichen) Wirken *(karma)* entsprang, verständnisvoll geartet ist, so auch ist, wer einem von festem Vertrauen begleiteten Wirken entsprang, vertrauensvoll geartet; und wer einem von sinnlichen und anderem Denken begleiteten Wirken entsprang, ist geistig-unruhig geartet. Wer einem von gemischten Eigenschaften, wie Begehren usw., begleiteten Wirken entsprang, der ist von gemischter Art.

Das wiedergeburterzeugende Wirken *(karma)* also, das von der einen oder anderen der Eigenschaften, wie Begehren usw., begleitet ist, dieses ist als die Bedingung zur Entstehung der verschiedenen Naturen zu betrachten.

(Das Erkennen der verschiedenen Naturen)

Hinsichtlich der Frage nun, wie man erkennen könne, ob ein Mensch begehrlich geartet sei usw., da gilt folgende Regel:

An Körperhaltungen, Verrichtungen,
Am Essen, Schauen und so weiter,
Am Auftreten von Eigenschaften:
Daran erkennt man die Naturen.

„*An Körperhaltungen*" bedeutet da: — Wenn der Begehrlichgeartete mit seinem natürlichen Gange geht, so schreitet er voll Anmut; langsam und gleichmäßig setzt er seinen Fuß nieder, gleichmäßig erhebt er ihn, und seinen Fuß hält er hoch gewölbt [84]. Der Ärgerlichgeartete geht als ob er mit seiner Fußspitze den Boden aufgrabe; hastig setzt er seinen Fuß nieder, hastig erhebt er ihn, und mit seinem Fuße gräbt er den Boden auf [85]. Der Verblendetgeartete hat einen verworrenen Gang; gleichsam
105 zögernd setzt er seinen Fuß nieder, gleichsam zögernd erhebt er ihn, und sein Schritt ist gewaltsam gehemmt [86]. Auch anläßlich der Rede an Māgandhiya heißt es [87]:

„Der Gierbehaftete hält hoch gewölbt den Fuß,
Der Zornige gräbt mit dem Fuß den Boden auf;
Gewaltsam aber scheint gehemmt des Toren Fuß,
Des Wahnenthüllten Fuß jedoch ist solcher Art."

Auch das Stehen [88] des Begehrlichgearteten ist anmutig und macht einen freundlichen Eindruck, das des Ärgerlichgearteten sieht steif aus, und das des Verblendetgearteten sieht verworren aus. Auch für das Sitzen gilt dieselbe Erklärung.

Der Begehrlichgeartete macht, ohne zu hasten, in ordentlicher Weise sein Bett zurecht, legt sich langsam nieder, hält seine Glieder zusammen und schläft in anmutiger Weise; aufgefordert aufzustehen, erhebt er sich nicht sofort, [89] sondern, als wäre er besorgt, gibt er langsam Antwort. — Der Ärgerlichgeartete macht hastig auf diese oder jene Weise sein Bett, und seine Brauen zusamenziehend, wirft er seinen Körper nieder und schläft; aufgefordert aufzustehen, erhebt er sich sofort, und, als wäre er erzürnt, gibt er Antwort. — Der Verblendetgeartete macht sein Bett in unordentlicher Weise; und seinen Körper hin und her wälzend, schläft er meistens mit dem Gesicht nach unten; aufgefordert aufzustehen aber macht er ‚Hm' und erhebt sich träge.

Weil nun der Vertrauensvollgeartete usw. dem Begehrlichgearteten usw. gleicht, so ist auch die Bewegungsweise beider die gleiche. Auf diese Weise mag man an den Körperhaltungen die Naturen erkennen.

„An den Verrichtungen": — Was die Verrichtungen wie Kehren usw. anbetrifft, so faßt der Begehrlichgeartete den Besen in richtiger Weise an, und ohne zu hasten und den Sand zu verstreuen kehrt er sauber und eben, gleichsam also ob er eine Menge edler Indusblumen[90] ausstreue. — Der Ärgerlichgeartete faßt den Besen derb an, und in hastiger Art den Sand auf beiden Seiten aufhäufend, kehrt er unter lautem Geräusch unsauber und uneben. — Der Verblendetgeartete faßt den Besen lose an, und den Sand aufwirbelnd und durcheinanderwerfend, kehrt er unsauber und uneben. — Und wie beim Kehren, so bei allen Verrichtungen[91], wie Waschen und Färben der Gewänder usw., zeigt sich der Begehrlichgeartete geschickt, anmutig, ebenmäßig und voll Sorgfalt, der Ärgerlichgeartete aber hart, steif und unharmonisch, und der Verblendetgeartete ungeschickt, verwirrt[92], unharmonisch und ungenau[93]. — Auch wenn der Begehrlich- 106
geartete das Gewand trägt, trägt er es nicht zu fest, nicht zu lose, sondern voll Anmut und so, daß es den Körper ringsherum bedeckt; beim Ärgerlichgearteten liegt das Gewand zu fest an und bedeckt nicht den Körper ringsherum; beim Verblendetgearteten ist es lose und in Verwirrung. — In Übereinstimmung mit diesen kann man auch, wegen ihrer Ähnlichkeit damit, die Menschen von vertrauensvoller Natur usw. erkennen. Auf diese Weise mag man die Naturen an den Verrichtungen erkennen.

„Am Essen": — Der Begehrlichgeartete ist ein Freund von milden und süßen Speisen; beim Essen formt er, ohne zu hasten, runde, nicht zu große Reisballen und empfindet dabei den verschiedenartigen Geschmack; hat er aber irgend etwas Wohlschmeckendes erhalten, so empfindet er Freude. — Der Ärgerlichgeartete liebt herbe und saure Speisen; beim Essen formt er Ballen, die so groß sind wie sein Mund, und er ißt hastig und ohne den Geschmack zu empfinden; hat er aber etwas Übelschmeckendes erhalten, so wird er verdrossen. Der Verblendetgeartete hat keine bestimmte Neigung; beim Essen formt er kleine, nicht runde Ballen, währenddessen er (die Abfälle) in die Schüssel wirft, seinen Mund beschmiert und zerstreuten Geistes an dies und jenes denkt. — In Übereinstimmung mit diesen kann man auch, wegen der Ähnlichkeit damit, die Menschen von vertrauensvoller Natur usw. erkennen. Auf diese Weise mag man die Naturen am Essen erkennen.

„Am Schauen usw.": — Schon beim Anblicke einer auch nur wenig entzückenden Erscheinung schaut der Begehrlichgeartete lange hin, als ob er ganz bezaubert sei; und an einem kleinen Vorzuge haftet er und gibt selbst einen vorhandenen Fehler nicht zu; auch beim Weggehen entfernt er sich mit Bedauern, gleichsam als wolle er sich gar nicht davon trennen. — Der Ärgerlichgeartete aber fühlt sich schon beim Anblick einer

auch nur wenig unschönen Erscheinung gleichsam belästigt und schaut nicht lange hin; bei einem kleinen Fehler aber fühlt er sich abgestoßen, und einen selbst vorhandenen Vorzug gibt er nicht zu; auch beim Weggehen entfernt er sich ohne Bedauern, gleichsam als trenne er sich gerne davon. — Der Verblendetgeartete aber verläßt sich auf die Anderen, was für eine Erscheinung auch immer er erblickt; hört er, wie ein anderer tadelt, so tadelt er auch; hört er, wie er lobt, so lobt er auch; selber aber ist er infolge seiner in Unwissenheit bestehenden Gleichgültigkeit völlig indifferent. Diese Erklärung gilt auch beim Vernehmen von Tönen usw. — In Übereinstimmung mit diesen kann man, wegen ihrer Ähnlichkeit damit, auch die Menschen von vertrauensvoller Natur usw. erkennen. Auf diese Weise mag man am Schauen usw. die Naturen erkennen.

„*Am Aufsteigen von geistigen Zuständen*": — Im Begehrlichgearteten treten häufig solche Dinge auf, wie: Gleisnerei, Hinterlist, Dünkel, üble Ehrbegierde, Unbescheidenheit, Ungenügsamkeit, Putzsucht, Unbeständig-
107 keit usw.; — im Ärgerlichgearteten: Zorn, Wut, Verkleinerungssucht[94], Herrschsucht, Neid, Geiz usw.; — im Verblendetgearteten: Stumpfheit, Mattigkeit, Aufgeregtheit[95], Gewissensunruhe, Zweifel, Hartnäckigkeit[96], Unnachgiebigkeit usw.; — im Vertrauensvollgearteten: Freigebigkeit, Freude am Besuchen der Edlen, Freude am Hören der edlen Lehre, große Fröhlichkeit, Offenheit, Unverstecktheit, Vertrauen zu vertrauenverdienenden Dingen usw.; — im Verständnisvollgearteten: Nachgiebigkeit, edle Freundschaft, Mäßigkeit beim Mahle, Achtsamkeit und Wissensklarheit, Neigung zur Wachsamkeit, Begeisterung hinsichtlich begeisterungverdienender Dinge, ernstes Streben voller Begeisterung usw.; — im Geistig-unruhig-Gearteten: übermäßige Plauderei, Freude an Geselligkeit, Unlust an der Ausübung verdienstvoller Dinge, geistige Unbeständigkeit, ‚Rauchen' bei Nacht, ‚Flackern' bei Tage[97], Hin- und -her-Hasten usw. Auf diese Weise mag man am Aufsteigen der geistigen Zustände die Naturen erkennen.

Da nun aber diese Methode die Naturen zu erkennen, weder im Kanon noch im Kommentar vollständig überliefert, sondern das Ganze nur gemäß der Meinung der Lehrer berichtet ist, so braucht man dies nicht als etwas Wesentliches aufzufassen. Denn die erwähnte Körperhaltung usw. des Begehrlichgearteten können auch die Ärgerlichgearteten usw. ausführen, wenn sie unermüdlich dabei beharren. Und bei Menschen gemischter Artung haben Körperhaltungen usw. keine besonderen Merkmale. Die aber in den Kommentaren erwähnte Art, die Naturen zu erkennen, hat man als wesentlich aufzufassen. Denn es heißt:

„Ein Lehrer mit herzdurchschauender Erkenntnis wird das geistige

Übungsobjekt darlegen, nachdem er des Schülers Natur erkannt hat. Ein anderer aber soll den Schüler darob befragen." Ob somit ein Mensch begehrlich geartet ist oder eine von den übrigen Naturen besitzt, wie eine ärgerliche Natur usw., das mag man erfahren entweder vermittels der herzdurchschauenden Erkenntnis oder dadurch, daß man den Betreffenden darüber befragt.

(Das für die verschiedenen Naturen Heilsame)

„Für welcherart Menschen ist dieses oder jenes heilsam?" — Eine der folgenden Wohnungen, wie eine Gras- oder Blätterhütte usw., mit unsauberem Sockel, unmittelbar auf der Erde ruhend, ohne abfallenden Boden, staubbedeckt, von Fledermäusen[98] heimgesucht, morsch und zerfallen, zu hoch oder zu niedrig, mitten in dürrer Einöde, voller Gefahren, unrein, eine Wohnung zu der ein unebener Weg führt und in 128
welcher Bett und Stuhl voller Wanzen[99] sind, häßlich und unschön, bei deren bloßem Anblick einem Ekel aufsteigt: eine solche Wohnung eignet sich für den Begehrlichgearteten. — Geeignet sind für ihn auch ein Unter- und Obergewand mit zerrissenen Rändern, voll von überall herumhängenden Fäden, einem Netzkuchen ähnlich, rauh anzufassen wie ein hänfernes Tuch, beschmutzt, schwer, mühsam zu tragen. — Auch eine häßlich aussehende Almosenschale eignet sich für ihn, und zwar eine irdene Schale oder eine mit Nieten beschlagene eiserne Schale, schwer, unförmig, ekelhaft wie ein Totenschädel. — Auch der Weg für seinen Almosengang sei unbequem, weit zum Dorfe und uneben. — Auch für seinen Almosengang empfiehlt sich ein Dorf, wo die Menschen so tun als ob sie ihn nicht sähen, und, nachdem er auch nicht bei einem einzigen Hause Almosen erhalten hat, jene ihn beim Verlassen des Dorfes, mit den Worten: ‚Kommt, o Ehrwürdiger!' in die Sitzhalle eintreten heißen, ihm Grütze und Reis geben und dann, als ob sie eine Kuh in den Stall geführt hätten, weggehen ohne sich zu verabschieden. — Gut für ihn sind auch häßliche und übelaussehende Aufwärter, Knechte oder Arbeiter, die beschmutzte Kleider tragen, übel riechen und Abscheu erwecken, und die beim Aufwarten ohne Achtung die Grütze und den Reis gleichsam hinwerfen. — Gut für ihn sind auch dürftige, übelaussehende, aus Hirse, Kudruse, Bruchreis usw. hergestellte[100] Suppe, Speise und Kauwaren; ferner verdorbene Buttermilch, saure Grütze, Zuspeisen aus alten Gemüsen, oder was sonst irgend wie nur zum Füllen des Leibes dient. — Als Körperstellung eignet sich für ihn das Stehen oder Auf- und Abgehen. — Von den Farbenkasinas, wie dem Blaukasina usw. eignet sich für den Begehrlichgearteten ein Objekt von unsauberer Farbe.

Für den Ärgerlich Gearteten eignet sich eine solche Wohnung, die weder zu hoch ist noch zu niedrig, die versehen ist mit Schatten und Wasser, wohlangelegt mit Mauern, Säulen und Treppen, verziert mit ganz vollendet ausgeführtem Girlanden- und Rankenwerk und erstrahlend durch die mannigfachen Malereien, ausgestattet mit einem ebenen, glatten, weichen Fußboden, und gleichsam wie ein Brahmapalast mit einem aus Blumengewinden und bunt gefärbten Tüchern bestehenden Baldachin geschmückt, versehen mit Bett und Stuhl, die mit reinen entzückenden Decken überzogen sind, ganz durchströmt vom Dufte der des Wohlgeruches wegen hier und da ausgestreuten Blumen, sodaß die Wohnung schon beim bloßen Anblicke Entzücken und Freude erzeugt. — Auch der Weg zu seiner Wohnung soll frei sein von jederart Gefahr, sauber,
109 eben, schön angelegt und zurechtgemacht. Die erforderliche Wohnstätte darf aber auch nicht allzu reichhaltig sein, um den Insekten, Wanzen [161], Schlangen, Mäusen usw., den Zutritt abzuschneiden; und bloß ein einziges Bett und einen einzigen Stuhl soll sie haben. — Vom Besten aber, was es an Chinastoffen, Somārastoffen, Seide, Baumwolle, feinem Leinen und dergleichen gibt, daraus soll seine einfache und doppelte Unter- und Oberkleidung gemacht sein, leicht, in der für Mönche angemessenen Weise wohl gefärbt und von lauterer Farbe. — Seine Almosenschale sei aus Eisen, poliert, fleckenlos, wie eine Wasserblase oder ein Edelstein von vollendeter Form, und von einer für Mönche angemessenen völlig lauteren Farbe. — Der Weg zum Almosengang sei ohne Gefahr, eben, bequem, nicht zu weit oder zu nahe zum Dorfe. — Auch für seinen Almosengang eignet sich ein solches Dorf, wo die Menschen in der Erwartung, daß der Ehrwürdige nun kommen werde, an einer mit Wasser besprengten und gekehrten Stelle einen Sitz hergerichtet haben und ihm entgegengehend seine Almosenschale in Empfang nehmen, ihn ins Haus eintreten lassen, ihn bitten auf einem vorbereiteten Sitze sich niederzusetzen und ihm ehrerbietig und eigenhändig aufwarten. — Seine Aufwärter seien von stattlicher Erscheinung und voll Anmut, gut gewaschen und gesalbt, duftend nach Räucherwerk, Riechstoffen und Blumen, mit vielerlei bunten, sauberen und entzückenden Gewändern bekleidet, mit Schmucksachen geputzt und gewissenhaft in ihren Arbeiten. — Auch Grütze, Reis und Kauwaren seien vollkommen im Aussehen, Duft und Geschmack, gehaltvoll, lieblich, in jeder Weise vorzüglich, und seien ihm auf Wunsch erlangbar. — Als Körperstellung eignet sich für ihn das Liegen oder Sitzen. — Von den Farbenkasinas, wie dem Blaukasina usw., eignet sich für den Ärgerlichgearteten irgend eines von ganz lauterer Farbe.

Der Verblendetgeartete soll eine Wohnstätte haben, von wo der Aus-

blick nach jeder Richtung hin ungehemmt ist und ihm beim Sitzen die offenen Himmelsgegenden sichtbar sind. — Von den Körperstellungen eignet sich für ihn das Auf- und Abgehen. — Sein Kasina-Objekt sei nicht begrenzt und klein wie eine kleine Seihe oder Untertasse, denn bei Raumbeschränkung gerät sein Geist noch mehr in Verblendung. Darum ist ein weites, großes Kasina am Platze. — Das Übrige ist genau dasselbe wie das, was für den Ärgerlichgearteten [102] angegeben wurde. Diese Dinge sind also für den Verblendetgearteten geeignet.

Für den Vertrauensvollgearteten eignen sich alle für den Ärgerlichgearteten angegebenen Bestimmungen. Von den Vorstellungsobjekten eignen sich für ihn die Objekte der Betrachtungen (über den Erleuchteten, das Gesetz usw.; s. VII).

Für den Verständnisvollgearteten gibt es, was Wohnstätte usw. anbetrifft, nichts was ungünstig wäre.

Der Geistig-unruhig-Geartete darf keine Wohnstätte haben, die offen 110
ist, mit freiem Ausblick nach jeder Richtung, wo ihm beim Sitzen liebliche Gärten, Haine und Teiche sichtbar sind, ganze Reihen [103] von Dörfern, Märkten und Landschaften, sowie blauschimmernde Berge, denn solches bildet einen Anlaß zum Umherschweifen [104] seiner Gedanken. Darum soll er in einer tiefliegenden, am Eingang zu einer Höhle befindlichen und im Gehölz versteckten Wohnstätte wohnen, ähnlich der Elefanten-Talschlucht oder der Mahindahöhle. — Sein Vorstellungsobjekt darf kein großes sein, denn solches bildet einen Anlaß zum Umherschweifen seiner Gedanken, sondern er soll ein kleines Vorstellungsobjekt haben. — Alles Übrige stimmt mit dem überein, was mit Rücksicht auf den Begehrlichgearteten angegeben wurde. Dies sind also die Dinge, die für den Geistig-unruhig-Gearteten heilsam sind.

Dies nun ist anläßlich der Worte: „Der eignen Natur angemessen" die ausführliche Erklärung der erwähnten Naturen hinsichtlich ihrer Einteilung, Entstehung [105], Erkennung und dessen, was für sie heilsam ist.

Noch nicht aber ist das den Naturen angemessene Übungsobjekt in jeder Weise klargelegt; dieses jedoch wird in der ausführlichen Darlegung der hier unmittelbar folgenden Übersicht von selber klar werden. Was die Aussage betrifft, daß der Mönch sich von den 40 Übungsobjekten eines geben lassen solle, so ist die Darstellung dieser Übungsobjekte in der folgenden zehnfachen Weise zu verstehen, nämlich: —

Hinsichtlich ihrer Aufzählung; hinsichtlich ihrer Erzeugung von Angrenzender oder Voller Sammlung; hinsichtlich ihrer Einteilung gemäß den Vertiefungen; hinsichtlich der Überwindungen; hinsichtlich der Er-

weiterung und Nichterweiterung (der Übungsobjekte); hinsichtlich der Vorstellungen; hinsichtlich der Daseinsstufen; hinsichtlich des Auffassens der Objekte; als Grundlagen (zu den höheren Erreichungen); hinsichtlich des Geeignetseins für die verschiedenen Naturen.

Die 40 Übungsobjekte (kamma-ṭṭhāna)

„Hinsichtlich ihrer Aufzählung": — dies wird hier gesagt mit Beziehung auf die 40 Übungsobjekte. Hier nun gelten als die 40 Übungsobjekte: 10 Kasinas, 10 Ekelobjekte, 10 Betrachtungen, 4 Göttliche Verweilungszustände, 4 Unkörperliche Gebiete, 1 Vorstellung und 1 Analyse. —

Hierunter gelten als die 10 Kasinas folgende: das Erdkasina (IV), Wasserkasina, Feuerkasina, Windkasina, Blaukasina, Gelbkasina, Rotkasina, Weißkasina, Lichtkasina, Raumbegrenzungskasina [106] (s. V).

Die 10 Ekelobjekte *(asubha)* sind: das Aufgedunsene Objekt, das Blauverfärbte Objekt, das Eitrige Objekt, das Aufgespaltene Objekt, das Angenagte Objekt, das Umhergestreute Objekt, das Zerhackte und Umhergestreute Objekt, das Blutige Objekt, das Wurmige Objekt, das Knochenobjekt [107] (s. VI).

Die 10 Betrachtungen *(anussati)* sind: die Betrachtung über den Erleuchteten, das Gesetz, die Jüngergemeinde, die Sittlichkeit, die Freigebigkeit, die Himmelswesen, den Tod, den Körper, die Ein- und Ausatmung, den Frieden (s. VII. VIII).

111 Die 4 Göttlichen Verweilungszustände *(brahma-vihāra)* sind: Allgüte, Mitleid, Mitfreude, Gleichmut (s. IX).

Die 4 Unkörperlichen Gebiete *(āruppa)* sind: das Raumunendlichkeitsgebiet, das Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet, das Nichtsheitgebiet, das Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet (s. X).

Die eine Vorstellung ist die Vorstellung des Ekels hinsichtlich der Nahrung *(āhāre paṭikūla-saññā;* s. XI. 1).

Die eine Analyse ist die Analyse der vier Elemente *(catu-dhātu-vavatthāna;* s. XI. 2).

So also hat man die Darstellung hinsichtlich der Aufzählung zu verstehen.

„Hinsichtlich ihrer Erzeugung von Angrenzender oder Voller Sammlung"; — Unter diesen Übungsobjekten führen 10 zu ‚Angrenzender Sammlung' *(upacāra-samādhi)*, nämlich: mit Ausnahme von der Betrachtung über den Körper und Ein- und Ausatmung, führen alle die übrigen 8 Betrachtungen zu Angrenzender Sammlung; ferner die Vor-

stellung des Ekels hinsichtlich der Nahrung und die Analyse der 4 Elemente. Die übrigen Übungsobjekte führen zu ‚Voller Sammlung' *(appanā-samādhi)*.

Das also gilt hinsichtlich ihrer Erzeugung von Angrenzender und Voller Sammlung.

„Hinsichtlich ihrer Einteilung gemäß den Vertiefungen": — Unter den zu Voller Sammlung führenden Übungen erzeugen die 10 Kasinas und die Betrachtung über Ein- und Ausatmung die 4 Vertiefungen *(jhāna)*. Die 10 Ekelobjekte und die Betrachtung über den Körper erwirken die 1. Vertiefung. Die ersten 3 ‚Göttlichen Verweilungszustände' erzeugen 3 Vertiefungen. Der 4. Göttliche Verweilungszustand (Gleichmut) und die Unkörperlichen Gebiete erzeugen die 4 Vertiefungen.

Das also gilt hinsichtlich ihrer Einteilung gemäß den Vertiefungen.

„Hinsichtlich der Überwindungen": — Zweierlei Überwindungen gibt es: Überwindung der (Vertiefungs-) Glieder und Überwindung der Vorstellungen.

Hier nun findet bei allen die 3 oder 4 Vertiefungen erzeugenden Übungen eine Überwindung der Vertiefungsglieder statt, weil bei eben jenen [108] Vorstellungen nur durch Überwindung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken *(vitakka-vicāra)* usw. (d. i. Verzückung und Glücksgefühl) die 2. Vertiefung und die übrigen Vertiefungen erreicht werden können. Ebenso ist es auch beim 4. ‚Göttlichen Verweilungszustand' (dem Gleichmut), denn auch dieser ist nur erreichbar durch Überwindung des Frohsinns bei der Vorstellung von Allgüte usw.

In den 4 Unkörperlichen Gebieten aber findet eine Überwindung der Vorstellungen statt. Das Raumunendlichkeitsgebiet ist nur zu erlangen durch Überwindung eines der ersten 9 Kasinas. Und die Gebiete wie das der Bewußtseinsunendlichkeit usw. sind erreichbar nur durch Überwindung des Raumes (genauer: des Raumunendlichkeitsgebietes) usw.

Bei den übrigen Übungen findet keine Überwindung statt.

Das also gilt hinsichtlich der Überwindungen.

„Hinsichtlich der Erweiterung und Nichterweiterung": — Von diesen 40 geistigen Übungsobjekten darf man nur die 10 Kasinas [109] erweitern; denn wieviel Raum man auch immer mit dem Kasina durchdringt, innerhalb dieses Raumes ist man imstande, mit dem Himmlischen Ohre Töne zu vernehmen, mit dem Himmlischen Auge Formen zu erblicken, und der anderen Wesen Herzen im Geiste zu erkennen (XIII).

Die Betrachtung über den Körper und die Ekelobjekte aber darf man nicht erweitern. Und warum nicht? Weil sie durch den Raum begrenzt sind und in ihrer Erweiterung kein Vorteil besteht. Das durch den Raum

bedingte Begrenztsein dieser Übungsobjekte wird klar werden in der Methode ihrer Entfaltung. Würden aber diese Übungsobjekte erweitert,
112 so wüchse bloß der Leichenhaufen an, und keinerlei Vorteil bestünde darin. Auch in der Erklärung auf die Frage des Sopaka heißt es: „Deutlich, o Erhabener, ist die Wahrnehmung der Form, nicht-deutlich aber die Wahrnehmung eines Skelettes." Dort nämlich wird im Sinne der Erweiterung des geistigen Bildes *(nimitta)* die Wahrnehmung der Form als deutlich bezeichnet, die Wahrnehmung des Skelettes aber im Sinne der Nichterweiterung als nicht-deutlich. Wenn da gesagt wird: „Diese ganze Erde durchdrang ich mit der Vorstellung eines Skelettes", so wurde dies gesagt, weil in dem diese Vorstellung Gewinnenden das Objekt anwesend zu sein scheint. Gerade wie nämlich zur Zeit des Dhammasoka ein indischer Kuckuck, als er ringsherum in den Spiegelwänden sein eigenes Spiegelbild erblickte, in allen Richtungen Kuckucke wahrzunehmen glaubte und alsbald seine liebliche Stimme ertönen ließ, ebenso auch meinte der Ordensältere, als er bei Gewinnung der Skelettvorstellung das in jeder Richtung anwesende geistige Bild *(nimitta)* wahrnahm, daß auch die ganze Erde von Skeletten erfüllt sei. Widerspricht aber in diesem Falle das nicht wohl der Behauptung, daß die durch die Ekelobjekte gewonnenen Vertiefungen ungewöhnlich große Vorstellungen hätten? Nein, es widerspricht dem nicht, denn der eine gewinnt das geistige Bild bei einem großen aufgedunsenen Leichnam, der andere aber bei einem kleinen. Auf diese Weise hat bei dem einen die Vertiefung eine begrenzte Vorstellung, bei dem anderen eine ungewöhnlich große. Oder: wer, ohne einen Nachteil im Erweitern zu erblicken, dieses (Ekelobjekt) erweitert, hinsichtlich eines solchen spricht man von einer ungewöhnlich großen Vorstellung. Insofern aber kein Vorteil im Erweitern besteht, soll man diese Vorstellungen nicht erweitern. Und ebenso wie diese, soll man auch die übrigen (der 10 Betrachtungen) nicht erweitern. Und warum nicht? Weil z. B. bei demjenigen, der unter diesen Vorstellungen das in Ein- und Ausatmung bestehende Objekt erweitert, bloß die Luftmenge zunimmt [110], (das Objekt) aber durch den Raum begrenzt ist (durch Nasenspitze und Oberlippe, sagt Parākr.). Weil sonst solches mit Nachteil verknüpft und das Objekt begrenzt ist, darum soll man dasselbe nicht erweitern. In den Göttlichen Verweilungszuständen (Güte, Mitleid, Mitfreude, Gleichmut) nun bilden die Wesen das Vorstellungsobjekt; würde man also dieses Objekt der Göttlichen Verweilungszustände erweitern, so nähme eben bloß die Menge der Wesen [111] zu; dazu aber liegt keine Notwendigkeit vor. Somit soll man diese Objekte nicht erweitern [112]. Wenn es aber heißt: „Mit einem von Güte erfüllten Geiste durchdringt er eine Richtung usw.", so wurde dies des Einbe-

zugs wegen gesagt. Wer nämlich der Reihe nach, erst hinsichtlich einer Wohnung, dann hinsichtlich von zwei Wohnungen usw., die Wesen in der einen Richtung einbeziehend, das Wohlwollen entfaltet, von dem heißt es zwar, daß er eine Richtung durchdringt [113], aber nicht, daß er das 113
Objekt (geistige Bild) erweitert. Und hierbei gibt es keinerlei geistiges ‚Gegenbild' *(paṭibhāga-nimitta)*, das jener erweitern könnte. Das Begrenztsein und Unbegrenztsein der Vorstellungen ist hier bloß im Sinne des Einbezugs (von lebenden Wesen) zu verstehen.

Auch von den Unkörperlichen Vorstellungen soll die Raumvorstellung nicht erweitert werden, weil darin das Kasina aufgehoben ist [114]; jene Raumvorstellung nämlich soll man nur mit Hinsicht auf das Schwinden des Kasina erwägen. Darüber hinaus gibt es nichts, auch wenn man sie zu erweitern (versucht). Das Bewußtsein (Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet) soll man nicht erweitern, weil es ein realer Zustand *(sabhāva-dhamma)* [115] ist; ein realer Zustand nämlich läßt sich nicht erweitern. Das Schwinden des Bewußtseins (das Nichtsheitgebiet) soll man nicht erweitern, weil es lediglich in der Abwesenheit des Bewußtseins besteht. Die Vorstellung der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung soll man nicht erweitern, weil sie ein realer Zustand ist; die übrigen Vorstellungen (die 10 Betrachtungen: über Buddha usw.), weil sie ohne geistiges ‚Gegenbild' *(paṭibhāga-nimitta)* sind; ein geistiges ‚Gegenbild' könnte man nämlich erweitern. Die Betrachtungen über Buddha usw. aber sind Vorstellungen ohne geistiges ‚Gegenbild'; darum vermag man diese nicht zu erweitern.

Das nun gilt hinsichtlich des Erweiterns und Nichterweiterns.

„Hinsichtlich der Vorstellungen": — Von diesen 40 Übungsobjekten bestehen 22 in Vorstellungen mit geistigem ‚Gegenbild' *(paṭibhāga-nimitta)*, nämlich die 10 Kasinas, die 10 Ekelobjekte, die Betrachtung über Ein- und Ausatmung und die Betrachtung über den Körper; die übrigen 18 bestehen in Vorstellungen ohne Gegenbild.

Ebenso haben 12 von den Übungen ‚reale Zustände' *(sabhāva-dhamma)* als Vorstellungen, nämlich: von den 10 Betrachtungen, ausnehmend die Betrachtung über Ein- und Ausatmung und die Betrachtung über den Körper, alle übrigen 8 Betrachtungen; ferner die Vorstellung des Ekels bei der Nahrung, die Analyse der 4 Elemente, das Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet und das Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet. Die 22 mit dem geistigen (Gegen-) Bild verbundenen Vorstellungen, nämlich: die 10 Kasinas, die 10 Ekelobjekte, die Betrachtung über Ein- und Ausatmung und die Betrachtung über den Körper, sowie die übrigen 6 (d. i. die 4 Göttlichen Verweilungszustände, Raumunendlichkeit, Nichtsheit): diese sind unwirkliche Objekte [116].

Ebenso haben folgende 8 Übungen bewegliche Vorstellungsobjekte, und zwar zu Beginn (d. i. vor Eintritt des Gegenbildes), nämlich: das Eitrige Objekt, das Blutige Objekt, das Wurmige Objekt, die Betrachtung über Ein- und Ausatmung, das Wasser-, Feuer- und Windkasina, und unter den Lichtkasinas die Vorstellung der leuchtenden Sonnenscheibe usw.; das Gegenbild jedoch ist durchaus stetig. Die übrigen haben keine beweglichen Vorstellungsobjekte.

Das nun gilt hinsichtlich der Vorstellungen.

„Hinsichtlich der Daseinsebenen": — Was diese betrifft, finden sich folgende 12 Vorstellungen nicht bei den Himmelswesen, nämlich: die 10 Ekelobjekte, die Betrachtung über den Körper und die Vorstellung des Ekels hinsichtlich der Nahrung. 13 Vorstellungen, nämlich diese 12 und die Betrachtung über Ein- und Ausatmung, finden sich nicht in der Brahmawelt. In dem Unkörperlichen Dasein aber gibt es nichts außer[117] den 4 Unkörperlichen Zuständen. Unter den Menschen dagegen bestehen alle diese Vorstellungen. Das nun gilt hinsichtlich der Daseinsebenen.

114 *„Hinsichtlich des Auffassens der Objekte"*: — Hier nun hat man die Erklärung im Sinne von Auffassen vermittels des Sehens, Berührens oder Wissens (eigentlich Gehörten, Gelernten) zu verstehen.

Folgende 19 Vorstellungen sind vermittels des Sehens aufzufassen, nämlich: abgesehen vom Windkasina, alle übrigen 9 Kasinas; ferner die 10 Ekelobjekte. Der Sinn ist der, daß man das Objekt zuerst mit dem Auge wiederholt zu betrachten und dann (im Geiste) aufzufassen hat.

Bei der Betrachtung über den Körper hat man die 5 Bestandteile endend mit ‚Haut' (d. s. Kopfhaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut) vermittels des Sehens aufzufassen, die übrigen vermittels des Wissens. Somit hat man die Vorstellung in dieser Betrachtung (über den Körper) vermittels des Sehens und Wissens aufzufassen.

Die Betrachtung über Ein- und Ausatmung ist vermittels des Berührens (Tastempfindens) aufzufassen, das Windkasina vermittels des Sehens und Berührens, die übrigen 18 vermittels des Wissens.

Hierbei nun können der Göttliche Verweilungszustand ‚Gleichmut' und die 4 Unkörperlichen Gebiete von einem Anfänger nicht aufgefaßt werden; die übrigen 35 Vorstellungen aber kann er auffassen.

Das nun gilt hinsichtlich des Auffassens.

„Als Grundlage (Bedingung)": — Unter diesen geistigen Übungsobjekten aber bilden, abgesehen vom Raumkasina, alle übrigen 9 Kasinas die Grundlagen zu den Unkörperlichen Zuständen; und die 10 Kasinas bilden die Grundlagen zu den Höheren Geisteskräften *(abhiññā)*, die 3 Göttlichen Verweilungszustände (Güte, Mitleid, Mitfreude) zum 4.

Göttlichen Verweilungszustand (Gleichmut), die jedesmal niederen Unkörperlichen Zustände zu den jedesmal höheren, das Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet zum Erlöschungszustande *(nirodha-samāpatti);* und alle diese Übungen sind mit Wohlsein verbundene Zustände und bilden die Grundlagen zum Hellblick *(vipassanā)* und zu glücklichen Daseinsformen.[118] Das also gilt betreffs der Übungen als Grundlagen.

„Hinsichtlich des Geeignetseins für die verschiedenen Naturen": — Hier nun hat man die Feststellung betreffs des Geeignetseins der Übungen für die verschiedenen Naturen zu kennen. Nämlich, für den Begehrlichgearteten eignen sich darunter 11 geistige Übungsobjekte, und zwar die 10 Ekelobjekte und die Betrachtung über den Körper. Für den Ärgerlichgearteten eignen sich 8 Übungen, nämlich die 4 Göttlichen Verweilungszustände und die 4 Farbenkasinas. Für den Verblendetgearteten und Geistig-unruhig-Gearteten eignet sich bloß eine Übung, und zwar die Betrachtung über Ein- und Ausatmung. Für den Vertrauensvollgearteten eignen sich die ersten 6 Betrachtungen (über Buddha, das Gesetz, die Jüngerschaft, die Sittlichkeit, die Freigebigkeit, die Himmelswesen). Für den Verständnisvollgearteten eignen sich 4 Übungen: die Betrachtung über den Tod, die Betrachtung über den Frieden, die Analyse der 4 Elemente und die Vorstellung des Ekels hinsichtlich der Nahrung. Die übrigen Kasinas (d. i. die 4 Farbenkasinas abgerechnet) und die 4 Unkörperlichen Zustände eignen sich für alle Naturen. Unter den Kasinas eignet sich ein kleines Objekt für den Geistig-unruhig-Gearteten, ein großes für den Verblendetgearteten.

Auf diese Weise hat man die Feststellung hinsicht des Geeignetseins der Übungen für die verschiedenen Naturen zu verstehen. Alles dieses aber wurde gesagt mit Rücksicht auf das direkt Entgegengesetzte sowie auf das ganz besonders Geeignete. Für den Begehrlichgearteten, Ärgerlichgearteten und Verblendetgearteten gibt es keine Entfaltung des Guten, die nicht hemmend (auf die Leidenschaften) einwirkte; und für den Vertrauensvollgearteten, Verständnisvollgearteten und Geistig-unruhig-Gearteten gibt es keine Entfaltung des Guten, die nicht förderlich wäre. Auch in der Meghiyasutte (A. IX. 3 und Ud. IV. 1) heißt es: „Vier Dinge sind fernerhin zu entfalten: die Ekelvorstellung ist zu entfalten zur Überwindung der Gier, die Güte ist zu entfalten zur Überwindung des Übelwollens, die Betrachtung über Ein- und Ausatmung ist zu entfalten zur Stillung der Gedanken, die Vorstellung der Vergänglichkeit ist zu entfalten zur Ausrottung[119] des Ichdünkels." Auch in der Rāhula-Sutte (M. 62)[120] wurden für einen Einzigen (den Rāhula) 7 geistige Übungs- 115

objekte gelehrt, in den Worten: „Die Entfaltung der Güte, Rāhula, mögest du üben [121] usw." Somit darf man sich nicht an bloße Worte hängen, sondern soll überall den Sinn erforschen.

Folgendes nun ist da eine untersuchende Besprechung der Übungsobjekte [122], gemäß den Worten: „Er soll sich ein geistiges Übungsobjekt geben lassen."

„Er soll sich geben lassen": — Die Erklärung der Bedeutung dieses Ausdruckes ist folgende: Der Übungsbeflissene hat sich hinzubegeben zu einem edlen Freunde, nach Art wie er beschrieben wurde anläßlich der Worte: „Man hat sich zu seinem Meditationslehrer, einem edlen Freunde, zu begeben;" und dem Erleuchteten, dem Erhabenen, oder seinem eigenen Lehrer soll er sein Selbst ganz hingeben und, von Neigung und Hingabe erfüllt, um das geistige Übungsobjekt bitten.

Dabei hat er dem Erleuchteten, dem Erhabenen, sein eigenes Selbst in den Worten hinzugeben: ‚Dies mein eigenes Leben will ich dir weihen!' Denn, ohne sein Selbst hingegeben zu haben, möchte, wenn beim Verweilen in abgeschiedenen Wohnstätten eine Schreckvorstellung in Erscheinung tritt, er unfähig sein standzuhalten; und er möchte sich ins Dorf begeben und, im geselligen Verkehr mit den Hausleuten, sich verkehrtem Suchen hingeben und in Unglück und Elend geraten. Wer aber sein eigenes Leben hingibt, dem steigt, selbst wenn bei ihm eine Schreckvorstellung in Erscheinung tritt, keine Furcht auf. Und wer bei sich den Gedanken erwägt: ‚Oh, du Weiser, hast du denn nicht am ersten Tage [123] dein Selbst den Erleuchteten geweiht?', in einem solchen eben steigt Freude auf.

Wenn da z. B. ein Mann ein wertvolles Benaresgewand besitzt und ihm dieses von Mäusen oder Insekten zernagt wird, so steigt ihm Kummer auf. Schenkt er dieses aber einem Mönche, der ohne Gewand ist, so steiget ihm Freude auf, selbst wenn er sieht, wie jener dasselbe in Stücke zerteilt [124]. In derselben Weise hat man jene Sache zu verstehen [125]. Auch wer sein Selbst seinem Lehrer weihen will, soll die Worte aussprechen: ‚Dies mein eigenes Leben, o Ehrwürdiger, will ich dir weihen!' Denn wer sein Selbst auf diese Weise nicht hingegeben hat, der läßt sich nicht tadeln, oder ist widerspenstig, oder geht, wohin er will, ohne auf eine Ermahnung zu hören, oder seinen Lehrer zu befragen. Einem solchen aber hilft der Lehrer weder in weltlicher noch geistiger Hinsicht, und nicht läßt er ihn einen tiefsinnigen Text erlernen. Indem ihm aber diese zweifache Hilfe
116 nicht zuteil wird, faßt er in der Lehre keinen festen Fuß und gerät nach kurzer Zeit entweder in Sittenlosigkeit oder tritt wieder in den weltlichen

Stand zurück. Wer aber sein eigenes Leben seinem Lehrer geweiht hat, der ist weder dem Tadel unzugänglich, noch geht [126] er wohin er will, sondern er ist nachgiebig und lebt in Abhängigkeit von seinem Lehrer. Und indem ihm von seinem Lehrer die zweifache Hilfe (weltliche und geistige) zuteil wird, bringt er es in der Lehre zum Wachsen, Gedeihen und zur Entfaltung, gleichwie die Schüler des Ordensälteren Cūḷatissa, des Almosengängers.

Zu dem Ordensälteren, so heißt es, kamen einst drei Mönche. Der eine von ihnen sprach: „Wenn es hieße, daß es für euer Heil wäre, so wäre ich imstande, in einen hundert Mann tiefen Abgrund hinabzuspringen." Der zweite sprach: „Wenn es hieße, daß es für euer Heil wäre, so wäre ich imstande, den Körper von der Ferse ab auf einem Felsen aufreibend, dieses eigene Leben restlos aufzugeben." Der dritte sprach: „Wenn es hieße, daß es für euer Heil wäre, so wäre ich imstande, das Ein- und Ausatmen zu unterdrücken und den Tod zu erleiden." Und der Ordensältere dachte: ‚Wahrlich, geeignet sind diese Mönche' und lehrte sie ein Übungsobjekt. Und in seiner Weisung verharrend, erreichten alle drei die Heiligkeit. Hierin also besteht der Segen der Hingabe des eigenen Selbstes. Darum wurde gesagt, daß der Übungsbeflissene dem Erleuchteten, dem Erhabenen, sein Selbst weihen solle.

„Von Neigung und Hingebung erfüllt" bedeutet: Jener Übungsbeflissene soll in sechsfacher Weise von Neigung erfüllt sein, nämlich hinsichtlich der Gierlosigkeit usw. Wer nämlich von solcher Neigung erfüllt ist, der erreicht eine von den drei Arten der Erleuchtung [127]. Denn es heißt: „Sechs Neigungen *(ajjhāsaya)* führen die Bodhisats (Erleuchtungswesen) zur Erleuchtungsreife: der Gierlosigkeit geneigt erblicken die Bodhisats in der Gier ein Übel, der Haßlosigkeit geneigt erblicken sie im Hasse ein Übel, der Unverblendung geneigt erblicken sie in der Verblendung ein Übel, der Entsagung [128] geneigt erblicken sie im Hausleben ein Übel, der Abgeschiedenheit geneigt erblicken sie in der Geselligkeit ein Übel, der Entrinnung geneigt, erblicken sie in jeder Daseinsfährte ein Übel." Die Stromeingetretenen, Einmalwiederkehrenden, Niewiederkehrenden, Triebversiegten, Einzelerleuchteten und Allerleuchteten (s. Pug. 47—50, 29, 28), alle diese nämlich haben auf eben diese sechserlei Weise das jedesmal selber zu erreichende Ziel erreicht. Daher soll der Übungsbeflissene auf diese sechserlei Weise von Neigung erfüllt sein.

Von Hingebung zu folgenden Dingen aber soll er erfüllt sein, nämlich von Hingebung, Ehrfurcht und Neigung hinsichtlich der Sammlung, 117
(samādhi), und von Hingebung, Ehrfurcht und Neigung hinsichtlich des Nirwahns *(nibbāna)*.

Wer in dieser Weise von Neigung und Hingebung erfüllt um ein

geistiges Übungsobjekt bittet, dessen Gedankengänge vermag der mit dem Wissen von der Gedankendurchdringung begabte Lehrer zu durchschauen, und dessen Natur vermag er zu erkennen. Ein anderer (nicht solcherart begabter Lehrer) aber mag solches erkennen, wenn er auf diese oder ähnliche Weise fragt: ‚Was treibst du?' Oder: ‚Welche Dinge steigen häufig in dir auf?' Oder: ‚Bei welcher Erwägung fühlst du dich wohl?' Oder: ‚Zu welcher Übung neigt dein Geist?' Und solches erkennend, vermag er ihm ein seiner Natur angemessenes geistiges Übungsobjekt mitzuteilen. Und der Mitteilende soll dieses in dreierlei Weise tun: Wer ursprünglich schon ein geistiges Übungsobjekt auf sich genommen hat, dem soll er das Übungsobjekt während einer oder zwei Sitzungen mitteilen und es ihn erlernen lassen; einem, der bei ihm wohnt, soll er jedesmal beim Kommen das Übungsobjekt mitteilen; einem, der nach Entgegennahme des Übungsobjektes sich anderswo hinbegeben möchte, soll er das Übungsobjekt nicht zu kurz und nicht zu ausführlich darlegen. Hierbei nun soll er, wenn er das Erdkasina erklärt, auf folgende neun Gesichtspunkte aufmerksam machen, nämlich: die vier Unvollkommenheiten des Kasina, die Herstellungsweise des Kasina, die Methode das hergestellte Kasina zu entfalten, die zweierlei geistigen Bilder (das Aufgefaßte Bild und das Gegenbild), die zweierlei Sammlung (angrenzende und volle), die sieben günstigen und ungünstigen Bedingungen, die zehnfache Fertigkeit in der Vollen Sammlung, das Gleichmaß der Kraft, die Ausübungsmethode der vollen Sammlung. Auch von den übrigen Übungsobjekten soll er jedem das ihm angemessene Übungsobjekt mitteilen. Alles dies wird bei den Ausübungsbestimmungen (s. IV) betreffs der Entfaltung verständlich werden. Während aber solcherart das geistige Übungsobjekt besprochen wird, soll jener Übungbeflissene beim Hören das Objekt auffassen.

„*Das Objekt auffassen*" bedeutet: jedesmal diesen und jenen Gesichtspunkt verbinden, in der Weise: ‚Dies ist die frühere Stelle, dies die spätere Stelle, dies die Bedeutung, dies der Zweck, dies das Gleichnis. Denn wer so beim aufmerksamen Hinhören das Übungsobjekt aufgefaßt hat, der hat es richtig aufgefaßt. Und eben dadurch gelingt bloß einem solchen die Erreichung eines Fortschrittes, keinem anderen. Dies ist die Erklärung der Bedeutung von dem Ausdrucke „auffassen".

Bis hierher nun sind in jeder Hinsicht ausführlich erklärt die Worte: „Darauf hat man sich zu einem Meditationslehrer, einem edlen Freunde, zu begeben und sich von den vierzig geistigen Übungsobjekten ein seiner eigenen Natur angemessenes geistiges Übungsobjekt geben zu lassen."

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit' 3. Teil: die auf die Entfaltung der Sammlung sich beziehende Darstellung von der Entgegennahme des geistigen Übungsobjektes.

Das Erdkasina

(paṭhavi-kasiṇa)

Mit Hinsicht nun auf die Worte: *„Alsdann soll man eine für die Entfaltung der Sammlung ungeeignete Klosterwohnung aufgeben und in einem geeigneten Kloster wohnen"* da gilt folgendes: Wer schon, während er mit seinem Lehrer in ein und demselben Kloster wohnt, sich wohl fühlt [1], der mag dortselbst wohnen bleiben und seine geistige Übung vervollkommnen. Fühlt er sich aber dort nicht wohl, so mag er in einem anderen, geeigneten Kloster wohnen, das ein viertel [2] oder halbes oder auch ein ganzes Yojana entfernt liegt. Denn wenn in diesem Falle hinsichtlich irgend eines [3] Punktes seiner geistigen Übung ein Zweifel besteht oder Zerstreuung seiner Achtsamkeit eingetreten ist, so wird, nachdem er ganz in der Frühe seine Pflichten im Kloster erfüllt hat und unterwegs um Almosen gegangen ist, es ihm möglich sein, unmittelbar nach Beendigung der Mahlzeit sich zum Wohnorte seines Lehrers zu begeben und an jenem Tage bei seinem Lehrer das geistige Übungsobjekt klarzustellen; und am zweiten Tage nach ehrerbietiger Begrüßung seines Lehrers kann er sich wieder fortbegeben, unterwegs um Almosen gehen und ganz ohne Ermüdung [4] zu seinem eigenen Wohnorte zurückkehren. Wer aber selbst innerhalb eines Yojana keinen angenehmen Ort findet, der soll zuerst alle zweifelhaften Stellen hinsichtlich des Übungsobjektes klarstellen, dann das Übungsobjekt vervollkommnen und seine Achtsamkeit darauf heften; danach soll er das zur Entfaltung der Sammlung ungeeignete Kloster aufgeben und in einem geeigneten Kloster wohnen, auch wenn es für ihn weit ist dort hinzugehen.

(Das ungeeignete Kloster)

Als ungeeignet nun gilt dasjenige Kloster, das einen der achtzehn Mängel aufweist. Diese achtzehn Mängel nämlich bestehen darin, daß das

Kloster entweder zu groß ist, oder neu, oder verfallen, oder an der Straße liegt, oder daß es dort eine Wasserzisterne[5] gibt, oder Gemüseblätter, oder Blumen, oder Früchte, oder eine Verehrungsstätte[6], oder daß es bei einer Stadt liegt, oder an einem Ort für Holz, oder einem Feld, oder daß dort unverträgliche Menschen wohnen, oder daß es an einer Zollstation liegt, oder im Grenzgebiete, oder auf der Landesgrenze, oder daß
119 dort unheilsame Einflüsse herrschen, oder keine edlen Freunde zu finden sind. Ein Kloster, das einen von diesen achtzehn Mängeln besitzt, ist ungeeignet; dort sollte man nicht wohnen. Und warum nicht?

In einem *großen Kloster* nämlich treffen viele Menschen mit verschiedener Gesinnung zusammen; infolge gegenseitiger Feindseligkeiten erfüllen sie nicht ihre Pflichten: die Plätze um den Bodhibaum sind nicht gekehrt,[7] Wasser zum Trinken und Waschen steht nicht bereit. Angenommen nun, der Übungbeflissene ziehe mit Almosenschale und Gewand versehen hinaus, um in dem im Bereiche liegenden Dorfe um Almosen zu gehen, und er bemerke, daß die Pflichten nicht getan sind, oder daß der Topf für Trinkwasser leer ist, so hat er selber den Dienst zu besorgen und Wasser bereit zu stellen; andernfalls macht er sich durch Vernachlässigung seiner Pflicht eines Dukkaṭa-Vergehens schuldig. Wenn er sich aber mit solchen Dingen abgibt, verstreicht die Zeit, und zu später Mittagsstunde (ins Dorf) eingetreten erhält er nichts mehr, da die Almosenspeise zu Ende ist. Auch während er sich in einsamer Zurückgezogenheit befindet, wird er durch das laute Lärmen der Novizen und jungen Mönche, sowie durch Ordenshandlungen *(sangha-kamma)*[8] gestört.[9] Dort jedoch, wo die Pflichten[10] alle erfüllt werden und auch die übrigen Störungen nicht bestehen, in solchem Kloster mag er wohnen, auch wenn es groß ist.

In einem *neuen Kloster* gibt es viele Neuarbeiten zu verrichten, und wer da nichts tut, über den murrt man. Dort aber, wo die Mönche zu ihm sprechen: ‚Möge nur der Verehrte nach Wunsch seine Asketenpflichten erfüllen, wir werden uns schon mit den Neubauarbeiten befassen', in solchem Kloster mag er wohnen.

In einem *verfallenen Kloster* aber muß man auf vieles aufpassen. Selbst über den, der auf seine eigene Wohnstätte nicht aufpaßt, murrt man; bei dem aber, der darauf aufpaßt, leidet die geistige Übung.

In einem *an der Straße gelegenen Landstraßenkloster* treffen bei Tag und Nacht Besucher ein. Denen, die des Abends kommen, muß man seine eigene Wohnstätte abtreten und selber unter einem Baum oder auf einem Felsen zubringen. Und auch den folgenden Tag geht es genau so. Auf diese Weise besteht keine Möglichkeit zur geistigen Übung. Wo[11] es aber einen derartigen Andrang von Besuchern nicht gibt, dort mag man wohnen.

Als *Zisterne* gilt eine Felsenlache. Hier nämlich trifft des Trinkwassers wegen eine große Menschenmenge zusammen. Auch Schüler von den in der Stadt lebenden und mit den Fürstenfamilien verkehrenden Ordensälteren kommen hierher, um ihre Gewänder zu färben; und wenn sie da um Kessel, Brennholz, Mulde [12] u. dgl. bitten, so muß man ihnen diese Dinge zeigen: ‚An diesem Orte da, an jenem Orte da!' Auf diese Weise ist man 120
die ganze Zeit über beständig in Anspruch genommen [13].

Dort wo es vielerlei *Gemüseblätter* gibt, da pflücken, selbst während der Mönch nach Empfang seines geistigen Übungsobjektes dort sitzend den Tag verbringt, in seiner Nähe die Gemüse sammelnden Frauen ihre Blätter, indem sie singen, und stören so durch Anschlagen ihrer andersgearteten Stimme seine geistige Übung.

Auch dort, wo vielerlei *Blumensträucher* in voller Blüte stehen, findet dieselbe Störung statt.

Dort wo es vielerlei *Früchte* gibt, wie Mangos, Rosenäpfel, Jackfrüchte u. dgl., dort kommen die Menschen, die Früchte haben wollen, und bitten darum. Gibt man ihnen keine, so werden sie über einen böse, oder sie nehmen sie sich mit Gewalt. Und wenn dann der Mönch des Abends [14] aus seiner Meditationshütte herausgetreten ist, beim Auf- und Abwandern im Klosterhofe die Anhänger erblickt und sie fragt, warum sie so gehandelt hätten, so schimpfen sie ihn nach Herzenslust [15] und versuchen, ihn aus seiner Behausung zu vertreiben [16].

Wer aber in einem Kloster wohnt, das eine von aller Welt anerkannte [17] *Verehrungsstätte* besitzt, wie z. B. das Südbergkloster [18] die Elefantenhöhle, der Cetiyaberg oder der Cittalaberg [19], zu dem strömen von allen Seiten verehrungsbegierige Menschen, indem sie ihn als Heiligen verehren. Und daher fühlt er sich unbehaglich. Wem aber jener Platz zuträglich ist, der sollte sich bei Tage anderswo hinbegeben und nur zur Nachtzeit dort weilen.

In einem *bei einer Stadt gelegenen Kloster* zeigen sich störende Erscheinungen. Die Wasser holenden Mägde stoßen einen beim Gehen mit ihren Krügen an; und, obwohl man ihnen ausweicht, machen sie einem keinen Platz. Die führenden Leute aber schlagen mitten im Kloster ihr Zelt auf und setzen sich hinein.

An einem Orte für Holz, wo Holzstücke und holzliefernde Bäume zu finden sind, dort machen es einem die Holzsammlerinnen unerträglich, genau wie die zuvor erwähnten Blumensammlerinnen. Und die Leute sagen sich: ‚Im Kloster da gibt es Bäume, die wollen wir fällen und uns Häuser daraus bauen;' und sie kommen und hauen die Bäume ab. Und wenn dann der Mönch des Abends aus seiner Meditationshütte herausgetreten ist und beim Auf- und Abwandern im Klosterhofe die Anhänger

erblickt und sie fragt, warum sie so gehandelt hätten, so schimpfen sie ihn nach Herzenslust und versuchen, ihn aus seiner Behausung zu vertreiben.

Wo aber das Kloster *an einem Felde gelegen* und ringsum von Feldern umgeben ist, da richten die Leute mitten im Kloster eine Tenne her, dreschen das Korn und lassen es vor dem Kloster [20] trocknen [21]; und noch manche andere Unannehmlichkeiten bereiten sie einem. Auch dort, wo es ein großes Ordensgut gibt, halten die Klosterdiener [22] die Kühe der Familien fest [23], oder sie hindern die regelmäßige Wasserversorgung [24];
121 und die Leute nehmen eine Reisähre [25] und zeigen sie der Ordensgemeinde mit den Worten: ‚Seht, das ist die Arbeit eurer Klosterdiener!' Und aus diesem und jenem Grunde hat man sich zum Hause des Fürsten oder königlichen Ministers zu begeben. Auch ein solches Kloster ist unter den am Felde liegenden Klöstern einbegriffen.

‚*Daß dort unverträgliche Menschen wohnen*' besagt: Wo Mönche wohnen, die untereinander unverträglich und gehässig sind, da behaupten diese in Streit liegenden Mönche, wenn man sie zurückhält und bittet, nicht so zu handeln, daß sie seit Ankunft solches Fetzenträgers zugrunde gerichtet worden seien.

Auch wenn das Kloster *an einer Wasser- oder Land-Zollstation* liegt, bitten die immer dort wieder zu Schiff oder mit Karawanen ankommenden Menschen einen darum, ihnen Platz zu machen, Wasser oder Salz zu geben, und sie stoßen gegen einen und machen es einem unerträglich.

Bei den *im Grenzgebiet* liegenden Klöstern aber sind die Menschen ohne Vertrauen zum Erleuchteten usw.

In einem *auf der Landesgrenze* gelegenen Kloster droht einem Gefahr seitens der Fürsten. Denn der eine Fürst greift das andere Land an, da sich jenes seiner Macht nicht beugt; und auch der andere greift dieses Land an, da sich dieses seiner Macht nicht beugt. Dabei wandert der Mönch bisweilen im Reiche dieses Fürsten, bisweilen in dem jenes Fürsten [26]. Und ihn für einen Späher haltend, schafft man ihm Ungemach und Leiden.

Als das *Herrschen von unheilsamen Einflüssen* gilt entweder der unheilsame Einfluß durch Auftreten von Sehobjekten (usw.) des anderen Geschlechts [27], oder durch Bezaubertwerden durch Unholde. Hierzu folgende Geschichte: Einst, wie es heißt, da wohnte ein Ordensälterer in einem Walde, und eine Unholdin stellte sich an die Tür seiner Blätterhütte; da ging der Ordensältere hinaus und stellte sich vor die Tür. Jene Unholdin aber ging und sang am Ende des Wandelganges; da begab sich der Ordensältere zum Ende des Wandelganges. Jene Unholdin stellte sich nun an den hundert Mann tiefen Abgrund und sang; da aber trat der Ordensältere wieder zurück. Jene Unholdin aber kam voll Ungestüm

auf ihn los, ergriff ihn[28] und sprach: ‚Nicht bloß einen oder zwei von deinesgleichen habe ich schon aufgefressen.“

Das *Nichtfinden von edlen Freunden:* — Dort wo man keinen edlen Freund als Lehrer oder Unterweiser findet, oder keinen, der einem Lehrer oder Unterweiser gleichkommt, da gilt dieses Fehlen von edlen Freunden als ein durchaus großer Mangel.

Somit ist ein Kloster, das einen dieser achtzehn Mängel aufweist, als ungeeignet zu betrachten. Auch in den Kommentaren heißt es:

„Ein Kloster, das sehr groß ist, oder neu,
Verfallen, oder an der Straße liegt,
Zisterne[29], Blätter, Blumen hat,
Und Früchte, und Verehrungsstätte,
Und Holz, und Feld, nah bei der Stadt liegt, 122
Wo Zwietracht herrscht, ein Zollhaus steht,
Im Grenzland, auf der Landesgrenze,
Wo ungünstiger Einfluß herrscht,
Wo keinen edlen Freund man trifft:
Ja, dieses sind die achtzehn Orte,
Die jeder Weise, der sie kennt,
Verwerfen und vermeiden wird,
Wie einen Weg voller Gefahr.“

(Das geeignete Kloster)

Als geeignet aber gilt ein Kloster, das fünf Vorzüge aufweist, als wie: keine übermäßige Entfernung oder übermäßige Nähe von dem im Bereich liegenden Dorfe usw. Vom Erhabenen nämlich wurde gesagt (A. X. 11):

„Wie aber, ihr Mönche, besitzt eine Wohnstätte fünf Vorzüge? Da, ihr Mönche, ist die Wohnstätte nicht zu fern und nicht zu nahe, zum Gehen und Kommen geeignet[30]. Bei Tage ist sie wenig belebt, des Nachts ohne Geräusch und Lärm. Wenig wird man dort belästigt durch Bremsen und Mücken, Wind, Sonne und Kriechtiere. In jener Wohnstätte aber weilend werden dem Mönche ohne Mühe Gewand, Almosenspeise, Lagerstatt und das Nötige an Heilmitteln und Arzneien zuteil. Und in jener Wohnstätte leben ältere Mönche, die ein großes Wissen besitzen, mit der Botschaft vertraut sind, Bewahrer des Gesetzes, Bewahrer der Ordensdisziplin, Kenner der Übersicht (über die Lehren); und zu jenen begibt er sich von Zeit zu Zeit hin und befragt sie, bittet sie um Aufklärung: ‚Wie verhält sich dieses, ihr Ehrwürdigen? Wie hat man dies zu verstehen?‘; und jene Ehrwürdigen enthüllen ihm, was ihm noch unverständlich ist, klären ihn über das noch Unerklärte auf und lösen ihm in mancherlei

zum Zweifel Anlaß gebenden Dingen seinen Zweifel. So, ihr Mönche, besitzt die Wohnstätte fünf Vorzüge."

Dies also ist die ausführliche Erklärung der Worte: ‚Um die Sammlung zu entfalten, soll man eine ungeeignete Klosterwohnung aufgeben und in einem geeigneten Kloster wohnen.'

(Die kleinen Hindernisse)

„Nachdem man die kleinen Hindernisse[31] *beseitigt hat"* besagt: Während man in einem solcherart geeigneten Kloster wohnt, beseitige man auch jene kleinen Hindernisse, die man noch hat. Nämlich langes Haar, Nägel und Barthaare[32] sollte man sich schneiden, die alten Gewänder ausbessern und flicken oder, wenn sie beschmutzt sind, färben; ist ein Rostflecken in der Almosenschale, so sollte man diese ausglühen; Bett, Stuhl u. dgl. sollte man säubern. Dies nun ist die ausführliche Erklärung der Worte: ‚Nachdem man die kleinen Hindernisse beseitigt hat.'

(Die genauen Anweisungen)

„Ohne irgend eine Anweisung hinsichtlich der geistigen Entfaltung (bhāvanā-vidhāna) zu übergehen, soll man die Sammlung entfalten": — Auf diese Worte bezieht sich folgende ausführliche Besprechung der
123 sämtlichen, mit dem Erdkasina beginnenden Übungsobjekte. Der Mönch nämlich, der die kleinen Hindernisse beseitigt hat, sollte, sobald er vom Almosengang zurückgekehrt ist und sein Mahl beendet hat, die durchs Essen bedingte Schlaftrunkenheit vertreiben und an einem abgeschiedenen Orte sich bequem niedersetzend[33] das geistige Bild aufgrund des Erdkasina *(paṭhavi-kasiṇa)*; s. B.Wtb.: *kasiṇa)* auffassen, sei dieses nun besonders hergerichtet oder nicht. Denn es wurde gesagt: ‚Wer das Erdkasina auffaßt, erlangt das geistige Bild entweder bei einer hergerichteten oder nichthergerichteten Erdscheibe, die begrenzt ist[34], nicht unbegrenzt, die ein Ende hat, nicht endlos ist, versehen mit einem Rande, nicht ohne Rand, versehen mit einer Umgrenzung, nicht ohne Umgrenzung, so groß wie ein Sieb oder Teller. Und dieses Bild faßt er gut auf, hält es gut fest, fixiert es gründlich. Und dadurch daß er dieses Bild gut auffaßt, festhält und fixiert und seinen Segen erkennt und, es als etwas Wertvolles betrachtend, Ehrfurcht davor empfindet und es liebgewinnt, bindet er seinen Geist an diese Vorstellung fest, denkend: — ‚Wahrlich, auf diese Weise werde ich Befreiung finden von Alter und Tod.' Und völlig abgeschieden von den sinnlichen Dingen ... erreicht er die erste Vertiefung.

Wer da schon in früherem Dasein, sei es in dieser Disziplin oder als Einsiedler, dem Weltleben entsagt und bereits einmal beim Erdkasina die vier oder fünf Vertiefungen erweckt hat, einem solch begünstigten und auf solche Grundlage gestützten Mönche steigt schon bei nicht besonders hergerichteter Erde — etwa bei einem gepflügten Felde oder einer runden Tenne — das geistige Bild *(nimitta)* auf, wie es bei dem Ordensälteren Mallaka der Fall war. Während jener Ehrwürdige nämlich ein gepflügtes Feld betrachtete, soll ihm in der Größe des Feldes das geistige Bild (das ‚Gegenbild' *paṭibhāga-nimitta*, sagt Paräkr.) aufgestiegen sein. Durch Entfaltung dieses Bildes aber erwirkte er die fünf Vertiefungen; und darauf den die Vertiefungen zur Grundlage habenden Hellblick *(vipassanā)* erweckend erreichte er die Heiligkeit.

Wer sich aber nicht in dieser Weise damit beschäftigt hat[36], der soll, ohne die bei seinem Lehrer gelernten Anweisungen betreffs der geistigen Übungen zu umgehen, bei Herrichtung des Kasina die vier Kasinamängel vermeiden[36]. Das Erdkasina hat vier Mängel, bestehend in der Vermengung mit Blau, Gelb, Rot und Weiß. Daher nehme man keinen Lehm, der blau usw. aussieht, sondern mache das Kasina aus hellbraunem Lehm, wie man ihn im Flußbette findet[37]. Dieses Kasina jedoch richte man nicht 124
mitten im Klosterhofe her, dort wo die Novizen und andere umhergehen; sondern an einem versteckten Orte in der Umgebung des Klosters, unter einem Felsabhange oder in einer Laubhütte, stelle man ein bewegliches oder dort feststehendes Kasina her. Will man ein bewegliches Kasina herstellen, so spanne man zuerst über vier Stöcke (die offenbar in Form eines Sternes zusammenverbunden sind) ein Tuch oder ein Leder oder eine Matte. Dann stelle man eine runde Erdscheibe von besagter Größe her und bestreiche[38] sie mit wohlgeknetetem Lehm, aus dem Gras, Wurzeln, Kies und Sand entfernt worden sind. Diese Scheibe ist bei Beginn der Übung auf dem Boden auszubreiten und zu betrachten. Um aber ein dort feststehendes Kasina herzustellen, treibe man, in Form der Samenkapsel einer Lotusblüte, Pflöcke in den Erdboden und flechte diese mit Ranken zusammen. Sollte dieser[39] Lehm nicht genügen, so tue man darunter noch anderes Material und verfertige oben drüber aus ganz reinem hellbraunen Lehm die runde Scheibe, mit einem Durchmesser von einer Spanne und vier Zoll[40]. Mit Rücksicht auf eben diese Größe nämlich wurde gesagt, daß das Kasina so groß sein solle wie ein Sieb oder ein Teller.

„*Begrenzt, nicht unbegrenzt usw.*" aber wird gesagt wegen des Begrenztseins jenes Kasina. Da[41] nun, nachdem man die Abgrenzung in besagter Größe gemacht hat, ein Holzlöffel (zum Glattstreichen) eine verkehrte Farbe erzeugen würde, so nehme man solchen nicht, sondern

mache vermittels eines abgeschliffenen Steinlöffels das Kasina so glatt wie ein Trommelfell. Dann fege man jenen Platz und nehme ein Bad. Vom Bad zurückgekehrt, setze man sich an einer innerhalb einer Entfernung von zwei und ein halb Ellen [42] von der Kasinascheibe befindlichen Stelle auf einen bereitgestellten und eine Spanne und vier Finger hohen, weich gedeckten Stuhl. Sitzt man nämlich weiter davon ab, so zeigt sich einem die Kasinascheibe nicht deutlich; sitzt man aber näher dabei, so werden die Unvollkommenheiten der Kasinascheibe sichtbar. Und setzt man sich höher, so muß man beim Hinblicken seinen Nacken beugen; setzt man sich aber tiefer, so schmerzen einem die Knie [43]. Darum setze man sich genau in der beschriebenen Weise nieder und erwäge das Elend der Sinnenfreuden, nämlich: „Unbefriedigend sind die Sinnenfreuden [44] usw." (M. 14). Und von Verlangen nach der das Mittel zur Überwindung alles Leidens bildenden Entsagung erfüllt, bringe man durch Nachdenken über die Vorzüge des Erleuchteten, des Gesetzes und der Jüngerschaft [45] die Verzückung und Freude zum Entstehen. Voll von Ehrfurcht gegen diese Übung aber bedenke man, daß dies der Pfad der Entsagung ist, den alle Erleuchteten, Einzelerleuchteten und edlen Jünger gewandelt sind; und man wecke seine Tatkraft, denkend: ‚Bestimmt werde ich durch diese Übung des Glückes der Loslösung teilhaftig werden.' Darauf möge man, indem
125 man die Augen mäßig geöffnet hält, das geistige Bild auffassen und entfalten. Öffnet man seine Augen nämlich zu weit, so ermüden sie, und die Scheibe wird allzu deutlich; daher steigt einem das geistige Bild nicht auf. Öffnet man dagegen die Augen zu wenig, so ist die Scheibe undeutlich, und der Geist wird schlaff; auch auf diese Weise steigt das geistige Bild nicht auf. Darum möge man, gleichsam als betrachte man sein Gesicht im Spiegel, bei mäßig geöffneten Augen das geistige Bild auffassen und entfalten. Die Farbe möge man dabei nicht erwägen, auch nicht über die Merkmale nachdenken. Jedoch soll man die Farbe nicht schwinden lassen, sondern die mit dem zugrunde gelegten Objekt übereinstimmende Farbe beibehalten; dann soll man auf die Bezeichnung einer hervorstechenden Eigenschaft seinen Geist heften und darüber nachdenken. Irgend einen von den Namen für Erde, der einem gefällt und der der eignen Vorstellung entspricht, soll man hersagen, etwa: ‚Ausgedehnte, Mächtige, Fruchtbare, Gewordene, Schätzespendende oder Schätzebergende' [46] usw. Die Bezeichnung ‚Ausgedehnte' *(paṭhavī)* jedoch ist ein allbekannter Name, daher möge man, seiner weiteren Verbreitung wegen, mit den Worten: ‚Ausgedehnte! Ausgedehnte!' die Übung entfalten. Bisweilen mit geschlossenen, bisweilen mit offenen Augen möge man seinen Geist auf das Objekt heften.

Solange bis das ‚Aufgefaßte Bild' *(uggaha-nimitta)* nicht aufsteigt,

möge man sich auf diese Weise hundert oder tausend Mal oder noch öfter üben. Sobald aber während solcher Übung und während man mit geschlossenen Augen sich auf das Objekt konzentriert, einem dasselbe genau so deutlich erscheint wie mit offenen Augen, so gilt das ‚Aufgefaßte Bild' als aufgestiegen. Vom Augenblicke seines Aufsteigens an aber sollte man nicht länger an jenem Orte sitzen bleiben, sondern sich in seine eigene Wohnstätte begeben und dort niedersitzend die Übung entfalten. Um aber die Verzögerung durch das Fußspülen zu vermeiden, ist es wünschenswert, daß man einfach besohlte [47] Sandalen [48] und einen Wanderstab bereit halte [49]. Wenn dann durch irgend einen ungünstigen Umstand einem die noch schwache Sammlung verloren geht, soll man die Sandalen [50] anlegen, den Wanderstab nehmen und sich zu jenem Orte begeben. Dort fasse man das geistige Bild auf und kehre wieder zurück. Dann setze man sich bequem hin und entfalte das geistige Bild, erwäge es immer wieder, bearbeite es mit seinen Gedanken und Erwägungen.

Bei solchem Vorgehen sterben in einem der Reihe nach die geistigen Hemmungen ab, die geistigen Unreinheiten schwinden, der Geist festigt sich in der ‚Angrenzenden Sammlung' *(upacāra-samādhi)*, und das ‚Gegenbild' *(paṭibhāga-nimitta)* kommt zum Entstehen. Der Unterschied nun zwischen diesem und jenem früheren ‚Aufgefaßten Bilde' *(uggaha-nimitta)* ist da folgender: bei dem Aufgefaßten Bilde zeigen sich noch Unvollkommenheiten der Kasinascheibe, das Gegenbild dagegen ist wie eine aus dem Futteral herausgenommene runde Spiegelscheibe, oder wie 126
rein polierte Perlmutter, oder wie die zwischen den Wolken hervorgetretene Mondscheibe, oder wie ein vor einer Gewitterwolke befindlicher Kranich; und durch Durchbrechung des Aufgefaßten Bildes gleichsam hervorgegangen zeigt es sich hundert und tausend Mal klarer als jenes. Und dieses Gegenbild hat weder Farbe noch Gestalt; denn wäre es so beschaffen, so wäre es dem Sehbewußtsein zugänglich, grobstofflich, berührbar und mit den drei Merkmalen behaftet. Dem ist aber nicht so, denn es ist bloß ein in dem Sammlungbesitzenden anwesendes, geistig gezeugtes Bild. Von seinem Erscheinen ab aber sind in dem Mönche die geistigen Hemmungen zurückgedrängt [51] die befleckenden Leidenschaften haben sich gelegt, und der Geist ist in der Angrenzenden Sammlung gefestigt.

Zweierlei Sammlung nämlich gibt es: die ‚Angrenzende Sammlung' *(upacāra-samādhi)* und die ‚Volle Sammlung' *(appanā-samādhi)*, und in zweierlei Weise sammelt sich der Geist: auf der Angrenzenden Stufe und auf der Erreichungsstufe. Auf der Angrenzenden Stufe nun ist der Geist gesammelt infolge des Schwindens der geistigen Hemmungen *(nīvaraṇa)*, auf der Erreichungsstufe aber infolge des Auftretens der (Vertiefungs-)

Glieder (Gedankenfassung, Diskursives Denken, Verzückung, Glücksgefühl, Sammlung).

Dies jedoch ist der Unterschied zwischen den beiden Arten der Sammlung: in der Angrenzenden Sammlung *(upacāra-samādhi)* sind die (Vertiefungs-) Glieder noch nicht stark entwickelt, da sie noch keine Festigkeit erlangt haben. Gleichwie nämlich, wenn man ein kleines Kind aufrichtet und hinstellt, dasselbe immer wieder zu Boden fällt: so auch nimmt beim Aufsteigen der Angrenzenden Sammlung das Bewußtsein bisweilen das geistige Bild zum Vorstellungsobjekte, bisweilen sinkt es ins Unterbewußtsein [52]. — In der Vollen Sammlung (Vertiefung) aber sind die (Vertiefungs-) Glieder stark entwickelt, da sie Festigkeit erlangt haben. Wie nämlich ein starker Mann, nachdem er sich von seinem Sitze erhoben hat, einen Tag lang stehen bleiben kann, so auch mag, nach Aufsteigen der Vollen Sammlung, das Bewußtsein, nachdem es einmal den Strom des Unterbewußtseins durchbrochen hat, einen ganzen Tag oder eine Nacht anhalten [53] u. zw. in Form einer Reihe von verdienstvollen Impulsivmomenten *(javana)* sich fortsetzen.

Was hier nun das gleichzeitig mit der Angrenzenden Sammlung aufsteigende ‚Gegenbild' *(paṭibhāga-nimitta)* anbetrifft, so ist dessen Erweckung äußerst schwierig. Wenn man daher imstande ist, nach Entfaltung dieses Gegenbildes bei eben jener Sitzung schon die volle Sammlung (erste Vertiefung) zu erreichen, so ist es gut; wenn nicht, so soll man dieses Gegenbild gleichsam wie den Embryo eines Weltherrschers unermüdlich hüten. Denn es heißt:

„In dem, der's Gegenbild bewacht,
Verschwindet das erlangte [54] nicht;
Doch wenn es nicht gehütet wird [55],
Zerrinnt stets das erlangte Bild."

---

27 Hierbei nun gilt folgendes als Vorschrift zu seiner Bewachung:

(7 günstige und 7 ungünstige Dinge: *sappāya, asappāya)*

Meid' sieben Dinge, wenn nicht günstig:
Behausung, Bettelgang, Gespräch,
Personen, Speise, sowie Klima,
Und ungünstige Körperstellung.

Erwähl' dir sieben günst'ge Dinge;
Denn wer da handelt solcherart,
Der wird nach gar nicht langer Zeit
Der Vollen Sammlung sich erfreun'n.

Hier nun gilt als ungünstig eine solche *Behausung (āvāsa)*, in der wohnend einem entweder das noch nicht aufgestiegene geistige Bild nicht aufsteigt oder das aufgestiegene Bild schwindet, die noch nicht eingetretene Achtsamkeit nicht eintritt und der ungesammelte Geist sich nicht sammelt. Eine solche Behausung aber, wo einem das geistige Bild aufsteigt und sich festigt, Achtsamkeit eintritt und der Geist sich sammelt, wie dem auf dem Nāgaberg wohnenden Ordensälteren Padhāniya-Tissa: eine solche Wohnstätte ist günstig. In einem Kloster also, wo es viele Wohnstätten gibt, möge man zuerst in jeder jedesmal drei Tage lang wohnen und dann dort, wo einem der Geist sich eint, wohnen bleiben. Während nämlich fünfhundert Mönche, die in der kleinen Nāgahöhle auf Ceylon wohnten, dort ihre geistige Übung aufnahmen, erreichten sie eben infolge der Günstigkeit ihrer Wohnung dortselbst die Heiligkeit. Und endlos ist die Zahl der Sotapans und der anderen edlen Jünger, die, nachdem sie anderswo in die ‚Stufe der Edlen' eingetreten waren, eben dort die Heiligkeit erreichten. Dasselbe trifft auch zu für den Cittalaberg und andere derartige Klöster.

Das Dorf für den *Almosengang (gocara-gāma)* aber, das von der Wohnstätte nach Norden oder Süden [56] nicht zu weit entfernt ist, sondern innerhalb von anderthalb Meilen *(kosa)* [57] liegt, und wo Almosenspeise leicht erlangbar ist: ein solches Dorf ist günstig; im entgegengesetzten Falle ist ein Dorf ungünstig.

Was *Gespräch (bhassa)* anbetrifft, so gilt das in den zweiunddreißig niedrigen Gesprächen [58] einbegriffene Gespräch als ungünstig, denn dieses führt zum Schwinden des geistigen Bildes. Das auf die zehn Gesprächsgegenstände [59] sich beziehende Gespräch aber gilt als günstig. Doch selbst in solchen Gesprächen möge man Maß halten.

Als günstig gilt eine solche *Person (puggala)*, die nicht über niedrige Dinge spricht, die mit Sittlichkeit und anderen Tugenden ausgestattet ist, und durch deren Einfluß einem der ungesammelte Geist sich sammelt oder der gesammelte Geist fester wird. Wer aber bloß der Pflege des Körpers hingegeben ist [60] und niedrige Gespräche führt, ein solcher Mensch gilt als ungünstig. Denn gleichwie das schlammige Wasser das klare Wasser verunreinigt, so auch macht solcher Mensch einen unrein, und durch den Einfluß eines solchen Menschen schwindet einem selbst der Erreichungszustand *(samāpatti* = Vertiefungen), gleichwie dem auf dem Spitzenberg [61] lebenden jungen Mönche [62] — um wieviel eher dann das geistige Bild!

Als *Speise (bhojana)* ist für den einen (nämlich den Ärgerlichgearteten) 128
die süße Speise günstig; für den anderen (nämlich den Begehrlichgearteten) aber die saure.

Auch als *Klima (utu)* eignet sich für den einen ein kaltes Klima, für den anderen ein heißes. Bei welcher Speise und welchem Klima man sich daher wohlfühlt, oder der ungesammelte Geist sich sammelt, der gesammelte Geist fester wird, solche Speise und solches Klima gelten als günstig, andere Speise und anderes Klima aber als ungünstig.

Auch unter den *Körperstellungen (iriyāpatha)* ist für den einen das Auf- und Abwandern günstig, für den anderen aber eine Körperstellung wie das Liegen, Stehen oder Sitzen. Darum soll man diese, gerade wie die Behausung, drei Tage lang erproben; und diejenige Körperstellung, bei welcher der ungesammelte Geist sich sammelt, der gesammelte Geist aber fester wird, diese hat man als günstig zu betrachten, jede andere als ungünstig.

Somit hat man die sieben ungünstigen Dinge zu meiden und die sieben günstigen Dinge zu wählen, denn wer so handelt und häufig das geistige Bild pflegt,[63]

„Der wird nach gar nicht langer Zeit
Der Vollen Sammlung sich erfreu'n."

Wem aber trotz solches Vorgehens diese nicht zuteil wird, der sollte die zehnfache Fertigkeit in der Vollen Sammlung zum Entstehen bringen. Hierfür gilt folgende Methode:

(10fache Fertigkeit in der Vollen Sammlung)

Auf zehnfache Weise hat man nach der *Fertigkeit in der Vollen Sammlung (appanā-kosalla)* zu trachten:

1. Durch Reinigung des Eigentums;
2. Durch Ausgleichung[64] der geistigen Fähigkeiten;
3. Durch Fertigkeit betreffs des geistigen Bildes;
4. Durch Anspannung des Geistes zu einer Zeit, wo er angespannt werden muß;
5. Durch Entspannung des Geistes zu einer Zeit, wo er entspannt werden muß;
6. Durch Anregung des Geistes zu einer Zeit, wo er angeregt werden muß;
7. Durch gleichmütiges Betrachten des Geistes zu einer Zeit, wo er gleichmütig betrachtet werden muß;
8. Durch Vermeidung von geistig ungesammelten Menschen;
9. Durch Umgang mit geistig gesammelten Menschen;
10. Durch die entsprechende Neigung. —

1. Hier nun hat man unter *Reinigung des Eigentums* die Reinigung des subjektiven und des objektiven Eigentums zu verstehen. Hat man nämlich die Kopfhaare oder Nägel oder den Bart schon zu lange stehen, oder ist der Körper mit Schweiß und Schmutz bedeckt, dann ist das subjektive Eigentum schmutzig und unrein. Und hat man ein zerrissenes, beflecktes und übelriechendes Gewand oder eine verwahrloste Wohnstätte, dann ist das objektive Eigentum beschmutzt und unrein. Ist aber 129
das subjektive und objektive Eigentum unrein, so ist auch die mit dem aufgestiegenen Bewußtsein und den Geisteszuständen verbundene Einsicht ungeklärt, gleichwie bei einer Lampe das durch unreinen Lampenbehälter, Docht und Öl [65] bedingte Licht der Flamme unklar ist. Wer aber mit ungeklärter Einsicht die Daseinsgebilde erwägt, bei dem sind auch die Gebilde undeutlich; und auch, während ein solcher sich der geistigen Übung befleißigt, gelangt bei ihm die geistige Übung nicht zum Wachstum, Gedeihen und zur Entfaltung.

Ist aber das subjektive und objektive Eigentum rein, dann ist auch die mit dem aufgestiegenen Bewußtsein und den Geisteszuständen verbundene Einsicht rein und lauter, gleichwie bei einer Lampe das Licht der Flamme, die bei reinem Lampenbehälter, Docht und Öl entsteht, rein und klar ist. Und wer bei völlig lauterer Einsicht die Daseinsgebilde erwägt, bei dem sind auch die Gebilde deutlich; und während ein solcher sich der geistigen Übung hingibt, gelangt bei ihm die geistige Übung zum Wachstum, Gedeihen und zur Entfaltung.

2. Als *Ausgleichung der geistigen Fähigkeiten (indriya)* gilt das Ebenmäßigmachen der geistigen Fähigkeiten, wie Vertrauen, Willenskraft, Achtsamkeit, Sammlung und Wissen (Einsicht) [66].

Besitzt nämlich einer eine starke Fähigkeit des Vertrauens *(saddhindriya)*, aber sind seine übrigen Fähigkeiten schwach, so ist in ihm die Willensfähigkeit *(viriya°)* außerstande die Funktion der Anspannung auszuüben, die Achtsamkeitsfähigkeit *(sati°)* außerstande die Funktion des Gewärtigseins auszuüben, die Sammlungsfähigkeit *(samādhi°)* außerstande die Funktion des Unverwirrtmachens auszuüben, die Wissensfähigkeit *(paññā°)* außerstande die Funktion des Erkennens auszuüben. Darum hat man diese Vertrauensfähigkeit dadurch abzuschwächen, daß man über die Beschaffenheit der geistigen Fähigkeiten nachdenkt, oder dadurch, daß man nicht in solcher Weise nachdenkt, daß in einem dadurch jene Vertrauensfähigkeit zu stark wird. Die Geschichte des Ordensälteren Vakkali bietet hierzu die Erläuterung. [67]

Ist aber die Fähigkeit der Willenskraft zu stark, so ist weder die Vertrauensfähigkeit imstande die Funktion des Entschließens auszuüben,

noch sind die anderen Fähigkeiten imstande die anderen verschiedenen Funktionen auszuüben. Daher hat man diese Fähigkeit der Willenskraft durch Entfaltung von Gestilltheit, Sammlung und Gleichmut abzuschwächen. Hier wiederum hat man die Geschichte des Ordensälteren Soṇa anzuführen [68].

Auch wenn eine von den übrigen Fähigkeiten (Sammlung oder Wissen: *samādhi, paññā)* zu stark entwickelt ist, so ist es verständlich, daß die anderen unfähig sind, ihre eigenen Funktionen auszuüben. Hierbei aber lobt man ganz besonders das Ebenmaß von Vertrauen und Wissen, und das von Sammlung und Willenskraft.

Der Vertrauensstarke mit schwachem Wissen nämlich glaubt blindlings, hat Vertrauen zu unwahren Dingen; und der Wissensstarke mit schwachem Vertrauen neigt zur Durchtriebenheit und ist, gleichwie eine durch Arzneien entstandene Krankheit, unheilbar. Beim Ebenmaße beider Fähigkeiten aber hat man Vertrauen bloß zu etwas Echtem.

Den Sammlungsstarken mit schwacher Willenskraft aber überwältigt
130 die Trägheit, da die Sammlung eben zur Trägheit neigt; und den Willensstarken mit schwacher Sammlung überwältigt die Aufregung, da die Willenskraft eben zur Aufregung neigt. Die mit Willenskraft verbundene Sammlung aber läßt einen nicht der Trägheit verfallen; und die mit Sammlung verbundene Willenskraft läßt einen nicht der Aufregung verfallen; daher hat man jene beiden Fähigkeiten gleichmäßig zu entfalten, denn durch das Ebenmaß beider ist die Volle Sammlung bedingt.

Ferner soll der in Sammlung sich Übende auch starkes Vertrauen besitzen; denn wer also vertraut und Hingebung besitzt, wird die Volle Sammlung erreichen. Hinsichtlich der Sammlung und des Wissens aber soll der in Sammlung sich Übende starke Einspitzigkeit des Geistes besitzen, denn auf diese Weise wird er die Volle Sammlung erreichen.

Der im Hellblick *(vipassanā)* sich Übende soll starkes Wissen *(paññā)* besitzen, denn so wird er die Durchdringung der Merkmale (Vergänglichkeit, Leiden und Unpersönlichkeit aller Daseinsformen) erreichen. Und auch aufgrund des Ebenmaßes dieser beiden wird die Volle Sammlung eintreten.

Die Achtsamkeit *(sati)* aber soll überall stark sein; denn die Achtsamkeit bewahrt den Geist davor, daß er infolge der zur Aufregung neigenden Fähigkeiten, wie Vertrauen, Willenskraft und Wissen, in Aufregung verfällt; und davor, daß er infolge der zur Trägheit neigenden Sammlung in Trägheit verfällt. Daher ist Achtsamkeit überall erwünscht, gleichwie die Würze des Salzes in allen Zuspeisen, oder wie der alle Geschäfte versehende Minister in sämtlichen fürstlichen Angelegenheiten erwünscht ist. Daher heißt es (Mahā-Aṭṭhakathā): ‚Die Achtsamkeit aber wurde

vom Erhabenen als allerwünscht *(sabbatthikā)* bezeichnet[69] Und warum? Weil eben der Geist die Achtsamkeit zur Zuflucht hat, und die Achtsamkeit sein Wächter und Aufwärter ist, und es ohne Achtsamkeit keine Anspannung und Bezähmung des Geistes gibt."

3. Unter *Fertigkeit betreffs des geistigen Bildes (nimitta-kosalla)* versteht man die Fertigkeit, das noch unerzeugte geistige Bild der mit dem Erdkasina und anderen Übungen verbundenen Einspitzigkeit des Geistes[70] zu erzeugen, die Fertigkeit das erzeugte Bild zu entfalten, und die Fertigkeit das durch Entfaltung gewonnene Bild festzuhalten. Dieses ist hier gemeint.

4. Wie aber *spannt man den Geist (citta) an zu einer Zeit, wo er angespannt werden muß?* Wenn man infolge zu schlaffer Willenskraft usw. einen schlaffen Geist hat, so entfalte man nicht die drei Erleuchtungsglieder *(bojjhanga)*[71] Gestilltheit *(passadhi)*, Sammlung *(samādhi)* und Gleichmut *(upekkhā)*, sondern man entfalte bloß die drei Erleuchtungsglieder: Wahrheitsergründung *(dhamma-vicaya)*, Willenskraft *(viriya)* und Verzückung *(piti)*. Vom Erhabenen nämlich wurde gesagt (S. XLVI. 53, 1.): „Gesetzt, ihr Mönche, ein Mann wolle ein kleines Feuer zum Aufflackern bringen, und er werfe darauf ganz feuchtes Gras, feuchten Kuhmist, feuchtes Holz, lasse feuchten Wind zu und bestreue es mit Erde. Möchte da wohl jener Mann imstande sein, jenes kleine Feuer 131
zum Aufflackern zu bringen?" — „Gewiß nicht, o Ehrwürdiger." — „Ebenso auch, ihr Mönche, ist zu einer Zeit, wo der Geist schlaff ist, es nicht angebracht, die Erleuchtungsglieder Gestilltheit, Sammlung und Gleichmut zu entfalten. Und warum nicht? Weil eben der Geist schlaff ist und er daher durch diese Dinge schwerlich aufgerichtet werden kann.[72] Zu einer Zeit, ihr Mönche, wo der Geist schlaff ist, ist es angebracht, die Erleuchtungsglieder Wahrheitsergründung, Willenskraft und Verzückung zu entfalten. Und warum? Weil eben der Geist schlaff ist und er daher durch diese Dinge leicht aufgerichtet werden kann. — Gesetzt, ihr Mönche, ein Mann wolle ein kleines Feuer zum Aufflackern bringen, und er werfe trockenes Gras, trockenen Kuhmist und trockenes Holz darauf, lasse trockenen Wind zu und bestreue es nicht mit Erde. Möchte da wohl jener Mann imstande sein, das Feuer zum Aufflackern zu bringen?" — „Gewiß, o Ehrwürdiger."

Hierbei nun hat man die Entfaltung der Erleuchtungsglieder Wahrheitsergründung, Willenskraft und Verzückung in jedem einzelnen Falle mit Rücksicht auf ihren Nährstoff zu verstehen. Denn es wurde gesagt (ib. 51. II):

„Es gibt, ihr Mönche, karmisch heilsame *(kusala)* und unheilsame *(akusala)* Dinge, tadelige und untadelige Dinge, gemeine und edle Dinge, sowie mit den Gegensätzen ‚Gut' und ‚Böse' verbundene Dinge. Das häufige und gründliche Nachdenken aber hierüber: dies ist der Nährstoff, der zur Entstehung des noch unentstandenen Erleuchtungsgliedes der Wahrheitsergründung *(dhammavicaya-sambojjhanga)* führt, sowie zur Erweiterung, Entwicklung, Entfaltung und Vollendung des bereits entstandenen Erleuchtungsgliedes der Wahrheitsergründung.".

Ebenso: „Es gibt, ihr Mönche, das Element des Sichaufraffens, das Element des Fortstrebens und das Element des beharrlichen Weiterkämpfens. Das häufige gründliche Nachdenken aber hierüber: dies ist der Nährstoff, der zur Entstehung des noch unentstandenen Erleuchtungsgliedes der Willenskraft *(viriya-sambojjhanga)* führt, sowie zur Erweiterung, Entwicklung, Entfaltung und Vollendung des bereits entstandenen Erleuchtungsgliedes der Willenskraft."

Ebenso: „Es gibt, ihr Mönche, die das Erleuchtungsglied der Verzückung veranlassenden Dinge. Das häufige ‚gründliche Nachdenken' *(yoniso manasikāra)* aber hierüber: dies ist der Nährstoff, der zur Entstehung des noch unentstandenen Erleuchtungsgliedes der Verzückung *(pīti-sambojjhanga)* führt, sowie zur Erweiterung, Entwicklung, Entfaltung und Vollendung des bereits entstandenen Erleuchtungsgliedes der Verzückung."

132 Das in Durchdringung *(paṭivedha)* der individuellen und gemeinsamen Merkmale[79] dieser Eigenschaften sich äußernde Nachdenken gilt hierbei als das ‚gründliche Nachdenken' über die karmisch heilsamen und anderen Dinge. Das in Erzeugung der Elemente des Sichaufraffens usw. sich äußernde Nachdenken gilt als das gründliche Nachdenken über die Elemente des Sichaufraffens usw. — Hier nun bezeichnet man mit ‚Element des Sichaufraffens' *(ārambha-dhātu)* die Willenskraft *(viriya)* im ersten Stadium; als ‚Element des Fortstrebens' *(nikkama-dhātu)* gilt die noch stärkere Willenskraft, weil diese sich von der Trägheit losgemacht hat; als ‚Element des beharrlichen Weiterkämpfens' *(parakkama-dhātu)* gilt die noch immer stärkere Willenkraft, weil diese auf immer weitere Gebiete fortschreitet. Die das Erleuchtungsglied der Verzückung veranlassenden Dinge aber sind ein Name für eben jene Verzückung selber. Und das jene Verzückung erzeugende Nachdenken bezeichnet man als das gründliche Nachdenken.

Fernerhin führen sieben Dinge zum Entstehen des Erleuchtungsgliedes der Wahrheitsergründung *(dhammavicaya-sambojjhanga)*, nämlich: Befragung, Reinigung des Eigentums, Ausgleichung der geistigen Fähigkeiten, Vermeidung unverständiger Menschen, Umgang mit einsichts-

vollen Menschen, Nachdenken über die dem Gebiete tiefer Erkenntnis angehörenden Dinge, und die entsprechende Neigung.

Elf Dinge führen zum Entstehen des Erleuchtungsgliedes der Willenskraft *(viriya-sambojjhanga)*, nämlich: Nachdenken über die Schrecken der ‚niederen Daseinsfährten' *(apāya:* Tierreich, Gespensterreich, Dämonenreich, Hölle) usw.: Daß man den Segen erkennt, der da besteht in der Erreichung eines weltlichen oder überweltlichen Vorzuges durch den seine Willenskraft Anstrengenden. Daß man über den zu beschreitenden Weg nachdenkt, in der Weise: ‚Den von dem Erleuchteten, den Einzelerleuchteten und erhabenen Jüngern beschrittenen Weg muß ich gehen; der aber kann von einem trägen Menschen nicht beschritten werden[74]'. Daß man die Almosenspeise heiligt[75], auf daß sie dem Geber hohe Früchte bringe[76].Daß man die Erhabenheit des Meisters erwägt, in der Weise: ‚Kraftanstrengung hat mein Meister gepriesen, und in seiner Weisung ist er unübertreffbar, eine große Stütze für uns, und geehrt wird er nur dadurch, daß man ihn durch rechten Wandel ehrt, auf keine andere Weise.' Daß man die Erhabenheit der Erbschaft erwägt, in der Weise: ‚Die als Edles Gesetz bekannte große Erbschaft soll ich übernehmen, doch von keinem Trägen kann sie übernommen werden.' Daß man durch Heften der Aufmerksamkeit auf die Lichtvorstellung *(āloka-saññā)*[77], durch Veränderung der Körperstellung und durch Aufenthalt im Freien u. dergl. Starrheit und Mattigkeit vertreibt. Daß man träge Menschen meidet. Daß man mit Menschen umgeht, die ihre Willenskraft anstrengen. Daß man die ‚Rechten Anstrengungen' erwägt[78]. Daß man die entsprechende Neigung besitzt.

Elf Dinge führen zum Entstehen des Erleuchtungsgliedes der Verzückung *(pīti-sambojjhanga)*, nämlich: Betrachtung über den Erleuchteten, über das Gesetz, die Jüngergemeinde, die Sittlichkeit, die Freigebigkeit, die Himmelswesen und den Frieden (s. VII); Vermeidung roher Menschen, Verkehr mit liebevollen Menschen, Nachdenken über 133
anregende Sutten und die entsprechende Neigung.

Wenn man nun durch solche Mittel jene Dinge (Erleuchtungsglieder) zum Entstehen bringt, so gilt man als einer, der die Wahrheitsergründung und die übrigen Erleuchtungsglieder entfaltet. Und so spannt man den Geist an zu seiner Zeit, wo er angespannt werden muß.

5. Wie aber *entspannt man den Geist zu einer Zeit, wo er entspannt werden muß?* Wenn immer durch zu angespannte Willenskraft usw. in einem der Geist aufgeregt ist, so soll man abstehen von der Entfaltung der drei Erleuchtungsglieder Wahrheitsergründung, Willenskraft und Verzückung und nur die Erleuchtungsglieder Gestilltheit, Sammlung und

Gleichmut entfalten. Auch vom Erhabenen wurde gesagt (S. XLVI. 53. III, IV).

„Gesetzt, ihr Mönche, ein Mann wolle eine große Feuermasse zum Erlöschen bringen, und er werfe darauf ganz trockene Gräser u. dgl. und streue keine Erde darüber; möchte da wohl jener Mann imstande sein, die große Feuermasse zum Erlöschen zu bringen?" — „Nein, o Ehrwürdiger." — „Ebenso auch, ihr Mönche: zu einer Zeit, wo der Geist aufgeregt ist, zu einer solchen Zeit ist es unangebracht die Erleuchtungsglieder Wahrheitsergründung, Willenskraft und Verzückung zu entfalten. Und warum? Weil eben der Geist aufgeregt ist und man ihn durch solche Dinge schwerlich beruhigen kann [78].

„Zu einer Zeit aber, ihr Mönche, wo der Geist aufgeregt ist, zu einer solchen Zeit ist es angebracht die Erleuchtungsglieder Gestilltheit, Sammlung und Gleichmut zu entfalten. Und warum? Weil eben der Geist aufgeregt ist und man ihn durch solche Dinge leicht beruhigen kann. Gesetzt, ihr Mönche, ein Mann wolle eine mächtige Feuermasse zum Erlöschen bringen, und er werfe darauf feuchtes Holz u. dgl. und streue Erde darüber; möchte da wohl jener Mann imstande sein, die mächtige Feuermasse zum Erlöschen zu bringen?" „Gewiß, o Ehrwürdiger."

Auch hier hat man die Entfaltung der Erleuchtungsglieder wie Gestilltheit, Sammlung und Gleichmut mit Rücksicht auf ihren Nährstoff zu verstehen. Der Erhabene nämlich hat gesagt (S. XLVI. 51. II):

„Es gibt, ihr Mönche, eine Gestilltheit der Geistesfaktoren (eig. der geistigen Gruppen, d. i. Gefühl, Wahrnehmung und Geistesformationen),
134 und eine Gestilltheit des Bewußtseins *(kāya- und citta-passaddhi)*. Das häufige und gründliche Nachdenken aber hierüber: dies ist der Nährstoff, der zum Entstehen des noch nicht entstandenen Erleuchtungsgliedes der Gestilltheit *(passaddhi-sambojjhanga)* führt, sowie zur Erweiterung, Entwicklung und vollen Entfaltung des bereits entstandenen Erleuchtungsgliedes der Gestilltheit."

Ebenso (ib.): „Es gibt, ihr Mönche, das Vorstellungsbild der Gemütsruhe *(samatha-nimitta)*, eine unverwirrte Vorstellung. Das häufige gründliche Nachdenken aber hierüber: dies ist der Nährstoff, der zum Entstehen des noch unentstandenen Erleuchtungsgliedes der Sammlung *(samādhi-sambojjhanga)* führt, sowie zur Erweiterung, Entwicklung und vollen Entfaltung des bereits entstandenen Erleuchtungsgliedes der Sammlung."

Ebenso (ib.): „Es gibt, ihr Mönche, die das Erleuchtungsglied des Gleichmutes [80] veranlassenden Dinge. Das häufige gründliche Nachdenken aber hierüber: dies ist der Nährstoff, der zum Entstehen des noch unentstandenen Erleuchtungsgliedes des Gleichmutes *(upekkhā-samboji-*

langa) führt, sowie zur Erweiterung Entwicklung und vollen Entfaltung des bereits entstandenen Erleuchtungsgliedes des Gleichmutes."

Das mit Rücksicht auf die Erzeugung jener (drei Erleuchtungsglieder Gestilltheit, Sammlung, Gleichmut) angestellte Nachdenken durch Untersuchung des jedesmaligen Grundes, warum in einem Gestilltheit, Sammlung oder Gleichmut aufgestiegen sind: dieses gilt hier an den drei Stellen als das gründliche Nachdenken. ‚Vorstellung der Gemütsruhe' *(samathanimitta)* ist bloß eine Bezeichnung für die Gemütsruhe selber; und ebenso wird diese wegen ihrer Unzerstreutheit ‚unverwirrte Vorstellung' genannt.

Fernerhin führen sieben Dinge zum Entstehen des Erleuchtungsgliedes der Gestilltheit *(passaddhi-sambojjhanga)*: das Genießen ausgewählter Nahrung, das Aufsuchen eines angenehmen Klimas, das Einnehmen einer angenehmen Körperstellung, ebenmäßige Anstrengung, Vermeidung aufbrausender Menschen, Umgang mit Menschen von ruhigem Wesen, die entsprechende Neigung.

Elf Dinge führen zum Entstehen des Erleuchtungsgliedes der Sammlung *(samādhi-sambojjhanga)*: Reinheit des Eigentums, Fertigkeit hinsichtlich des geistigen Bildes *(nimitta)*, Ausgleichung der geistigen Fähigkeiten, rechtzeitige Anspannung des Geistes, rechtzeitige Entspannung des Geistes, Anregung des teilnahmlosen Geistes durch Vertrauen und Ergriffenheit, Gleichmut gegen den in rechter Weise[81] arbeitenden Geist, Vermeidung geistig ungesammelter Menschen, Umgang mit geistig gesammelten Menschen, Nachsinnen über die Vertiefungen und Freiungen und die entsprechende Neigung.

Fünf Dinge führen zum Entstehen des Erleuchtungsgliedes des Gleichmutes *(upekkhā-sambojjhanga)*: Gleichmütigkeit gegen die Wesen; Gleichmütigkeit gegen die Dinge (Gebilde); Vermeidung von Menschen, die Zuneigung haben zu Wesen und Dingen; Umgang mit Menschen, die gleichmütig sind gegen Wesen und Dinge; die entsprechende Neigung.

Indem man nun auf solche Weise durch Erweckung dieser Dinge die Erleuchtungsglieder wie Gestilltheit, Sammlung und Gleichmut entfaltet, 135
entspannt man den Geist zu einer Zeit, wo er entspannt werden muß.

6. Wie aber *regt man den Geist an zu einer Zeit, wo er angeregt werden muß?* Wenn man infolge von Langsamkeit in der Betätigung der Einsicht oder infolge des Nichterlangens des Friedensglückes einen teilnahmslosen Geist hat, so regt man diesen an durch Nachsinnen über die acht Grundlagen der Ergriffenheit *(samvega-vatthu)*. Diese acht Grundlagen der Ergriffenheit sind: — die vier: Geburt, Alter, Krankheit, Tod, und das Leiden der niederen Daseinsfährten als fünfte, das im Daseinskreislauf wurzelnde Leiden der Vergangenheit, das im Daseinskreislauf

wurzelnde Leiden der Zukunft, das im Nahrungsuchen wurzelnde Leiden der Gegenwart. Und durch Nachdenken über die Vorzüge des Erleuchteten, des Gesetzes und der Jüngerschaft erweckt man im Geiste Zuversicht. Auf diese Weise regt man den Geist an zu einer Zeit, wo er angeregt werden muß.

7. Wie aber *betrachtet man den Geist mit Gleichmut zu einer Zeit, wo er mit Gleichmut betrachtet werden muß?* Wenn in einem, während man also übt, der Geist unermattet ist, unzerstreut, nicht teilnahmlos, bei der Vorstellung ebenmäßig tätig, in den Prozeß der Gemütsruhe *(samatha-vīthi)* eingetreten, so gerät man bei Anspannung, Entspannung oder Anregung des Geistes nicht in Unruhe, ebenso wenig wie ein Wagenlenker bei Rossen mit gleichmäßigem Gange. Auf diese Weise betrachtet man den Geist mit Gleichmut zu einer Zeit, wo er mit Gleichmut betrachtet werden muß.

8. Als *Vermeidung von geistig ungesammelten Menschen* gilt das sich Fernhalten von geistig zerstreuten Menschen, die den Pfad der Loslösung noch nicht beschritten haben und vielerlei Beschäftigungen hingegeben sind.

9. Als *Umgang mit geistig gesammelten Menschen* gilt es, wenn man von Zeit zu Zeit solche Menschen aufsucht, die den Pfad der Loslösung beschritten haben und Sammlung besitzen.

10. Als *entsprechende Neigung* gilt es, wenn man zur Sammlung neigt, Achtung davor hat, dahin neigt, dahin zielt, dahin strebt: das ist der Sinn: —

So hat man diese auf zehnfache Weise zu erlangende Fertigkeit in der Vollen Sammlung zustande zu bringen.

Wer solcherart die Fertigkeit
In Voller Sammlung sich erringt,
Dem steigt die volle Sammlung auf [82],
Wenn er das Gegenbild erlangt.

Auch wenn bei solcher Übung ihm
Die Volle Sammlung nicht entsteht,
So kämpfe er doch weise weiter
Und gebe nicht die Übung auf.

136 Denn daß ein jugendlicher Mensch,
Der sich dem rechten Kampf entzieht,
Auch nur das kleinste Ziel erreichte:
Ein solcher Fall trifft nimmer sich.

So möge denn der weise Mönch [83],
Des Geistes Wirkensart [84] bewußt,
Sich üben allzeit für und für
Im Ebenmaße seiner Kraft.

D'rum, wenn sein Geist auch wenig nur
Zur Schlaffheit neigt [85], streng' er ihn an,
Bezähm' ihn, wenn er aufgeregt,
Und stelle her sein Ebenmaß.

Des Geistes Wirken wurd' verglichen
Mit einer Biene Tätigkeit,
Mit Blütenstaub [86] und Honigblatt,
Mit Faden, Öltube und Schiff.

Von Unruhe wie Mattigkeit
Den Geist befreiend ganz und gar,
Laß' man ihn immer weiter streben
Dem geistigen Objekte zu.

Hierzu bildet folgendes die Erklärung des Sinnes: Da z. B. bemerkt eine übereifrige Biene an einem gewissen Baume eine blühende Blume, und mit äußerstem Ungestüm forteilend fliegt sie darüber hinaus; diese wird eben wieder zurückfliegen und dort ankommen, wenn der Blütenstaub bereist verschwunden ist. Eine andere, uneifrige Biene, mit langsamer Geschwindigkeit fliegend, gelangt dort an, wenn der Blütenstaub bereits geschwunden ist. Die eifrige Biene aber, die mit ebenmäßiger Geschwindigkeit fliegt, erreicht mit Leichtigkeit den Blütenbüschel, nimmt nach Bedarf von dem Blütenstaub, erlangt Honig und genießt von dem süßen Safte.

Oder, von den Schülern eines Wundarztes, die an einem in einem Becken voll Wasser befindlichen Lotusblatte sich im Gebrauch des Messers üben, zückt ein übereifriger Schüler in aller Eile das Messer und schneidet so entweder das Lotusblatt entzwei oder drückt es in das Wasser ein. Der uneifrige Schüler wagt das Blatt mit dem Messer nicht zu berühren, aus Furcht, daß er es zerschneiden oder ins Wasser eindrücken werde. Der eifrige Schüler aber, der mit ebenmäßiger Anstrengung nur eine Messerspur erzeugt [87], wird in seiner Kunst vollendet, und an geeigneten Orten seinen Beruf ausübend gelangt er zu Vermögen.

Oder, der König gibt das Versprechen: ‚Wer mir einen vier Klafter langen Spinnenfaden bringt, erhält viertausend Geldstücke.' Und ein übereifriger Mann, der mit Ungestüm an einem Spinnenfaden zieht, zerreißt ihn hier und da. Ein anderer, uneifriger Mann, aus Furcht ihn zu

zerreißen, wagt nicht einmal mit der Hand ihn zu berühren. Der eifrige Mann aber, vom Ende aus beginnend, wickelt mit ebenmäßiger Anstrengung den Spinnenfaden um einen Stock und gelangt so zu Vermögen.

137 Oder, ein übereifriger Schiffer fährt bei heftigem Winde mit aufgeblähten Segeln und läßt so das Schiff in fremde Gegend treiben. Ein anderer, uneifriger Schiffer läßt bei schwachem Winde die Segel einziehen und hält so das Schiff auf derselben Stelle fest. Der eifrige Schiffer aber fährt bei schwachem Winde mit vollen Segeln, bei heftigem Winde mit halbem Segel und gelangt so heil an den gewünschten Ort.

Oder, ein Meister spricht zu seinen Lehrlingen: ‚Wer das Öl in die Tube einfüllt, ohne es zu verschütten, bekommt ein Geschenk.' Und ein übereifriger Lehrling, aus Gier nach dem Geschenk, füllt voller Hast das Öl ein und verschüttet es dabei. Ein anderer, uneifriger Lehrling getraut sich nicht einmal das Öl einzuträufeln, aus Furcht er möchte es verschütten. Der eifrige Lehrling aber füllt das Öl mit ebenmäßiger Anstrengung ein und erhält das Geschenk.

Genau so auch verhält es sich mit dem Mönche hinsichtlich des aufgestiegenen geistigen Bildes *(nimitta)*. In der Absicht ganz schnell die Volle Sammlung zu gewinnen, macht er eine heftige Anstrengung, und infolge der übermäßigen Willensanstrengung gerät er in Aufgeregtheit und ist außerstande die Volle Sammlung zu gewinnen. Ein anderer Mönch, das Verkehrte der übermäßigen Willensanstrengung erkennend, schwächt seine Willenskraft ab, indem er sich sagt: ‚Was soll ich jetzt mit der Vollen Sammlung!': und infolge der allzugroßen Schlaffheit seines Willens gerät sein Geist in Trägheit und ist außerstande die Volle Sammlung zu gewinnen. Wer aber seinen Geist, wenn er auch nur wenig schlaff ist, von Schlaffheit freimacht, und, wenn er auch nur wenig aufgeregt ist, von Aufregung freimacht, und ihn mit ebenmäßiger Anstrengung dem geistigen Bilde entgegenführt, ein solcher gewinnt die Volle Sammlung. Und wie ein solcher Mönch soll man sein. Mit Hinsicht auf diese Bedeutung eben wurde gesagt:

‚Des Geistes Wirken wurd' verglichen
Mit einer Biene Tätigkeit,
Mit Blütenstaub und Honigblatt,
Mit Faden, Öltube und Schiff.

‚Von Unruhe wie Mattigkeit
Den Geist befreiend [88] ganz und gar,
Laß' man ihn immer weiter streben
Dem geistigen Objekte zu.'

(1. Vertiefung)

Wer aber auf diese Weise seinen Geist dem geistigen Bilde entgegen führt, in dem gelangt, in dem Gedanken ‚Jetzt wird die Volle Sammlung zustande kommen,' nach Durchbrechung des Unterbewußtseins, das „Aufmerken an der Geistpforte" *(mano-dvārâvajjana)* zum Aufsteigen, indem es jenes Erdkasina zum Vorstellungsobjekte nimmt, das eingetreten ist aufgrund seiner Meditationsübung: ‚Erde, Erde.' Darauf blitzen in eben jener Vorstellung vier oder fünf Impulsivmomente *(javana; s. B. Wtb.)* auf; unter diesen gehört nur der eine am Schlusse der Feinkörperlichen Sphäre *(rūpâvacara)* an, die übrigen aber gehören zur Sinnensphäre. Diese mit Gedankenfassung, Diskursivem Denken, Verzückung, Glücksgefühl und Einspitzigkeit verbundenen Impulsivmomente, die wegen ihrer Vorbereitung für die Volle Sammlung als ‚vorbereitend' *(parikamma)* gelten, diese sind jedoch stärker als die ursprünglichen (gewöhnlichen). Gleichwie das in der Nähe eines Dorfes usw. liegende Gebiet als Dorfnachbarschaft oder Stadtnachbarschaft bezeichnet wird, genau so werden auch diese 138
(Impulsivmomente), weil sie der Vollen Sammlung nahe sind, sich in ihrer Nähe bewegen, als ‚angrenzend' *(upacāra* ‚sich annähernd') bezeichnet; und als ‚anpassend' *(anuloma)*[89] werden sie bezeichnet, weil sie sich den diesen vorangeganenen Vorbereitungen und der später folgenden Vollen Sammlung anpassen; der allerletzte[89] Bewußtseinsmoment hierunter aber wird als ‚reif' *(gotrabhū* ‚geadelt') bezeichnet, weil er das niedere (sinnliche) Gebiet (eig. Geschlecht) überwunden und das erhabene Gebiet erweckt hat.

Wenn man aber diese Wiederholung vermeiden will, bedeutet der erste Moment den ‚vorbereitenden' Bewußtseinsmoment, der zweite den ‚angrenzenden' Moment, der dritte den ‚Anpassungsmoment', der vierte den ‚Reifemoment'. Oder: der erste ist der angrenzende Bewußtseinsmoment, der zweite der Anpassungsmoment, der dritte der Reifemoment, der vierte oder fünfte der volle Erreichungsmoment. Dann ist entweder der vierte (im zweiten Falle) oder der fünfte (im ersten Falle) der Erreichungsmoment der Vollen Sammlung; und das geschieht entweder bei schnellem Verständnis *(khipp'âbhiññā)* oder bei langsamem Verständnis *(dandh'âbhiññā)*.[91] Darauf fällt das Impulsivbewußtsein ab, und die Reihe kommt ans Unterbewußtsein. Der im Abhidhamma gelehrte Ordensältere Godattha aber führt diese Sutte (aus Tika-Paṭṭh.) an. „Die jedesmal vorangehenden heilsamen Geisteszustände sind die Bedingung zu den jedesmal späteren heilsamen Geisteszuständen aufgrund der Wiederholung *(āsevana-paccayena paccayo)*." Und er sagt, daß aufgrund der Wiederholung der jedesmal spätere Geisteszustand stark sei und daher

auch im sechsten und siebenten Impulsivmoment die Volle Sammlung bestehe. Dies wird jedoch in den Kommentaren als eine bloß persönliche Meinung des Ordensälteren bezeichnet und verworfen. Und es wird gesagt:

„Bloß im vierten oder fünften Impulsivmoment *(javana)* besteht die Volle Sammlung, danach gilt das Impulsivbewußtsein als abgefallen und zwar wegen der Nähe[92] des Unterbewußtseins." Dies kann man nicht verwerfen, da es nach gründlicher Untersuchung gesagt wurde. Gleichwie nämlich ein Mann, der auf einen steilen Abhang zueilt, trotzdem er stehen bleiben möchte, dennoch außerstande ist stehen zu bleiben, nachdem er den Fuß auf dem Rande aufgesetzt hat, sondern eben in den Abgrund stürzt: — ebenso wenig auch kann man wegen der Nähe des Unterbewußtseins im sechsten oder siebenten Impulsivmoment die volle Sammlung festhalten. Somit gilt die Auffassung, daß bloß im vierten oder fünften Impulsivmoment die Volle Sammlung besteht.

Jene Volle Sammlung nämlich ist bloß von der Dauer eines einzigen Bewußtseinsmomentes *(eka-citta-kkhaṇika)*. In sieben Fällen gilt nämlich nicht die Einteilung des (normalen) Zeitablaufs (einer Serie der Bewußtseinsstadien; *citta-vīthi)*: im ersten Erreichungsmoment der Vollen Sammlung, in den weltlichen Höheren Geisteskräften *(abhiññā;* XIIf), in den vier Pfaden (der edlen Jünger), in dem auf den Pfad(-moment) unmittelbar folgenden Frucht(-moment), in der unterbewußten Vertiefung *(bhavanga-jjhāna)* im Feinkörperlichen und Unkörperlichen Gebiete, in dem für den Erlöschungszustand *(nirodha-samāpatti)* die Grundlage bildenden Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung, in der Erreichung des Fruchtmomentes *(phala-samāpatti)* durch den aus
139 dem Erlöschungszustand Heraustretenden. Hierunter nun tritt der auf den Pfadmoment unmittelbar folgende Fruchtmoment nicht mehr als dreimal auf, und das die Grundlage zum Erlöschungszustand bildende Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung tritt nicht mehr als zweimal auf. Ein Zeitmaß für das Unterbewußtsein im Feinkörperlichen und Unkörperlichen Gebiete gibt es nicht. In den übrigen Fällen (d. i. in den drei ersten und dem siebenten) besteht bloß ein einziger Bewußtseinsmoment. Somit hat die Volle Sammlung nur die Dauer eines einzigen Bewußtseinsmomentes, darauf erfolgt sein Versinken im Unterbewußtsein *(bhavanga-pāto)*. Alsdann, das Unterbewußtsein durchbrechend, entsteht das Aufmerken *(āvajjana)* (an der Bewußtseinsschwelle) zwecks Rückblickes über die Vertiefung, darauf tritt der Rückblick über die Vertiefung *(jhāna-paccavekkhana)* ein.

Insofern aber trifft für einen solchen Mönch der Ausspruch (M. 27. u. a.) zu: *„Völlig abgeschieden von den sinnlichen Dingen, abgeschieden von den karmisch-unheilsamen Dingen, erreicht er die von Gedankenfassung und*

Diskursivem Denken begleitete, durch Abgeschiedenheit geborene, von Verzückung und Glücksgefühl erfüllte 1. Vertiefung und verweilt darin.“ Damit aber hat er die von 5 Gliedern freie und von 5 Gliedern begleitete, dreifach erhabene, mit 10 Merkmalen ausgestattete und im Erdkasina bestehende 1. Vertiefung erreicht.

„Völlig abgeschieden von den sinnlichen Dingen“ (vivicc'eva kāmehi) bedeutet hier, daß er sich von den sinnlichen Dingen abgesondert, abgetrennt und entfernt hat. Was aber das Wort *‚völlig‘ (eva* gerade, bloß, ganz) in diesem Ausdruck anbetrifft, so ist dasselbe im Sinne der Festlegung aufzufassen. Und da es den Sinn der Bestimmtheit hat, so deutet es an, daß die sinnlichen Dinge — obzwar sie während des Verweilens im Besitze der ersten Vertiefung nicht anwesend sind — dennoch ein Hindernis zu jener ersten Vertiefung bilden, und daß nur durch Aufgeben der sinnlichen Dinge jene erste Vertiefung erreicht werden kann. Und wieso? Indem nämlich (der Ausdruck) ‚Völlig abgeschieden von den sinnlichen Dingen‘ festgelegt wird, wird es klar, daß die sinnlichen Dinge durchaus ein Hindernis sind [93] für diese Vertiefung, und daß bei ihrer Anwesenheit eben jene Vertiefung nicht eintritt, gerade so wie da, wo es dunkel ist, keine Lampe leuchtet. Und bloß durch Aufgeben jener sinnlichen Dinge findet die Erreichung der Vertiefung statt, gleichwie nur nach dem Verlassen des diesseitigen Ufers man das jenseitige Ufer erreicht. Darum machte man diese Festlegung.

Hier nun könnte einer fragen: ‚Warum wurde dieses (d. i. das Wort *‚völlig‘*) bloß an dieser früheren Stelle gebraucht, nicht auch an der späteren? [94] Kann man denn auch, ohne von den karmisch-unheilsamen Dingen abgeschieden zu sein, im Besitze der ersten Vertiefung verweilen?‘

Nein, so ist dies nicht aufzufassen. Denn wegen der Befreiung davon (d. i. von den sinnlichen Dingen) wurde dies an der früheren Stelle gesagt; wegen Überwindung der sinnlichen Sphäre *(kāmadhātu)* nämlich und des Hindernisses der sinnlichen Gier gilt diese Vertiefung als die Entrinnung von allen sinnlichen Dingen. Wie es heißt: „Als Befreiung von den sinnlichen Dingen gilt die Entsagung.“ Aber auch für die spätere Stelle gilt 140
‚eva‘, gerade wie auch in dem Ausspruch (A. IV 239): „Bloß *(eva)* hier, ihr Mönche, findet sich der erste Mönch, hier der zweite Mönch“, obwohl *‚eva‘* bloß an dieser (ersten Stelle) angeführt wird. Denn nicht kann man, ohne sich von diesen ‚sinnlichen Dingen‘ und den anderen als Hemmungen geltenden ‚karmisch-unheilsamen *(akusala)* Dingen‘ getrennt zu haben, den Besitz der ersten Vertiefung [95] erreichen. Daher hat man an beiden Stellen die Festlegung so aufzufassen: *‚völlig (eva) abgeschieden von den sinnlichen Dingen, völlig (eva) abgeschieden von den karmisch-unheilsamen Dingen.‘*

Obgleich nun in dem allgemeinen Ausdruck ‚abgeschieden' alle Arten von Abgeschiedenheit *(viveka)*, wie Abgeschiedenheit (oder Überwindung) durchs Gegenteil usw.,[96] oder Geistesabgeschiedenheit usw., zusammengefaßt sind, so kommen dennoch hier an den beiden Stellen bloß drei Arten der Abgeschiedenheit in Betracht, nämlich: körperliche Abgeschiedenheit *((kāya-viveka)*, geistige Abgeschiedenheit *(citta°)*, und in Zurückdrängung (der unheilsamen Eigenschaften) bestehende Abgeschiedenheit *(vikkhambhana°)*[97]. Sowohl das, was[98] da in Niddesa (MNid. p. 1) als die in den ‚Objekten' bestehenden sinnlichen Dinge *(vatthu-kāmā)* bezeichnet wird, in den Worten: „Welches ist die objektive Sinnlichkeit? Es sind die angenehmen[99] Sehobjekte usw." — als auch das, was an der entsprechenden Stelle in Vibhanga (XII) als die in den ‚befleckenden Leidenschaften' bestehenden sinnlichen Dinge *(kilesa-kāmā)* bezeichnet wird, in den Worten: „Wille ist Sinnlichkeit, Willensgier, Absicht, Gier, Wunschesgier: diese nennt man die sinnlichen Dinge" — alles das hat man als hier eingeschlossen zu betrachten. In diesem Falle nämlich gilt für den Ausdruck ‚abgeschieden von den sinnlichen Dingen' die Bedeutung: ‚abgeschieden von den sinnlichen Objekten'; dadurch wird die körperliche Abgeschiedenheit *(kāya-viveka)* angedeutet. Für den Ausdruck ‚abgeschieden von den karmisch-unheilsamen Dingen' gilt die Bedeutung: ‚abgeschieden von den in den befleckenden Leidenschaften bestehenden sinnlichen Dingen oder auch von allen karmisch-unheilsamen Dingen.' Dadurch wird die geistige Abgeschiedenheit *(citta-viveka)* angedeutet.

Hier also wird durch erstere Abgeschiedenheit unter dem Namen ‚Abgeschiedenheit von den sinnlichen Objekten' das Aufgeben der sinnlichen Freuden erklärt; und durch die zweite Art der Abgeschiedenheit unter dem Namen ‚Abgeschiedenheit von den sinnlichen Leidenschaften' wird erklärt der Gewinn der Entsagungsfreude. Auf diese Weise hat man hinsichtlich der Worte ‚abgeschieden von den sinnlichen Objekten und den sinnlichen Leidenschaften' unter dem ersteren Ausdruck das Aufgeben der Objekte der Leidenschaften als erklärt zu verstehen, und unter dem zweiten Ausdruck das Aufgeben der Leidenschaften; oder, unter dem ersteren das Aufgeben der Grundlagen der Begehrlichkeit und unter dem zweiten das Aufgeben der Torheit; oder, unter dem ersteren die Reinheit der Vorbereitung und unter dem zweiten die Pflege der Gesinnung. Von den hier durch das Wort ‚sinnliche Dinge' bezeichneten (zwei) Arten der Sinnlichkeit gehört erstere dem Gebiete der sinnlichen Objekte an; auf dem Gebiete der sinnlichen Leidenschaften aber ist der durch Wille, Gier usw. bezeichnete mannigfache sinnliche Wille als Sinnlichkeit zu verstehen.

141 Obgleich zwar diese (als sinnliche Gier usw. bezeichnete) Sinnlichkeit in den karmisch-unheilsamen Dingen (2. Stelle) eingeschlossen ist, wird

sie dennoch in Vibhanga (p. 256) als Feind der Vertiefung davon getrennt genannt (an 1. Stelle) in der Weise: „Was sind bei dieser Gelegenheit die sinnlichen Dinge? Wille ist Sinnlichkeit (Willensgier) usw." (s. oben).

Oder, insofern die Sinnlichkeit in den sinnlichen Leidenschaften besteht, wird sie an der ersten Stelle (‚abgeschieden von den sinnlichen Dingen') genannt; insofern sie in den karmisch-unheilsamen Dingen eingeschlossen ist, an der zweiten Stelle (‚abgeschieden von den karmisch-unheilsamen Dingen'). Wegen ihrer Vielartigkeit aber wurde nicht von Sinnlichkeit, sondern von ‚Sinnlichkeiten' (sinnlichen Dingen) gesprochen. Und um jenen den Gliedern der höheren Vertiefungen widerstrebenden, feindlichen Zustand auch der anderen Eigenschaften (wie Ansicht, Dünkel usw.) während eines karmisch-unheilsamen Zustandes zu zeigen, wurden diese in Vibhanga (p. 256) als Hemmungen *(nīvaraṇa)* bezeichnet, in den Worten:

„Was sind bei dieser Gelegenheit die karmisch-unheilsamen Dinge? Es sind Sinnengier, Übelwollen, Starrheit und Mattigkeit, Aufgeregtheit und Gewissenunruhe, Zweifel." — Diese Hemmungen nämlich sind den Gliedern der Vertiefung widerstrebend, und für sie wirken die Vertiefungsglieder feindlich, zerstörend [100] und aufhebend. Denn so wurde im Peṭaka (d. i. Peṭakopadesa) [101] gesagt: „Sammlung *(samādhi)* ist ein Feind der Sinnengier, Verzückung *(pīti)* ein Feind des Übelwollens, Gedankenfassung *(vitakka)* ein Feind der Starrheit und Mattheit, Glücksgefühl *(sukha)* ein Feind der Aufgeregtheit und Gewissenunruhe, Diskursives Denken *(vicāra)* ein Feind des Zweifels."

Auf diese Weise wird hier durch die Stelle ‚Völlig abgeschieden von den sinnlichen Dingen' die in der Zurückdrängung der Sinnengier bestehende Abgeschiedenheit ausgedrückt; mit dem Ausdruck ‚abgeschieden von den karmisch-unheilsamen Dingen' die in der Zurückdrängung der fünf Hemmungen bestehende Abgeschiedenheit.

Läßt man aber die Wiederholung fort, so wird eben durch die erste Stelle die in der Zurückdrängung der Sinnengier (1. Hemmung) bestehende Abgeschiedenheit ausgedrückt, durch die zweite Stelle die in der Zurückdrängung der übrigen (vier) Hemmungen bestehende Abgeschiedenheit. — Ebenso wird, hinsichtlich der drei Wurzeln des Unheilsamen (Gier, Haß, Verblendung), durch die erste Stelle die Zurückdrängung der auf die fünf verschiedenen Sinnenobjekte sich beziehenden Gier ausgedrückt; durch die zweite Stelle die Zurückdrängung des auf die verschiedenen Arten des Verdrusses usw. sich beziehenden Hasses und der Verblendung. — Oder, was die geistigen Zustände wie die Ströme (der Leidenschaften) u. dgl. anbetrifft, so bezeichnet die erste Stelle die Zurückdrängung der sinnlichen Flut, der sinnlichen Fesselung, des sinnlichen

Triebes, des sinnlichen Anhaftens, des körperlichen Bandes der Habgier, der Fessel der Sinnengier; und die zweite Stelle bezeichnet die Zurückdrängung der übrigen Fluten, Fesselungen, Triebe, Anhaftungen, körperlichen Bande und Fesseln. — Ferner bezeichnet die erste Stelle die Zurückdrängung des Begehrens und der damit verbundenen Erscheinungen, die zweite die des Nichtwissens und der damit verbundenen Erscheinungen. — Ferner auch bezeichnet die erste Stelle die in der Zurückdrängung der acht gierverbundenen Bewußtseinsarten bestehende Abgeschiedenheit, die zweite die in der Zurückdrängung der übrigen vier unheilsamen Bewußtseinsarten bestehende Abgeschiedenheit. So ist dies zu verstehen.

Dies nun ist die Erklärung des Sinnes hinsichtlich des Ausdrucks ‚völlig abgeschieden von den sinnlichen Dingen, abgeschieden von den karmisch-unheilsamen Dingen'.

Insofern nun die Überwindungsglieder der ersten Vertiefung dargelegt sind, wird nunmehr, um die Verbindungsglieder darzulegen, gesagt: *„Von Gedankenfassung und Diskursivem Denken begleitet"*.

142 Hierbei ist *„Gedankenfassung" (vitakka)* dasselbe wie Erfassen eines Gedankens und bezeichnet ein ‚Anschlagen' (d. i. Bearbeiten des Objekts). Ihr Merkmal ist, daß sie das Bewußtsein auf das Objekt einstellt; ihr Wesen besteht darin, daß sie einen Anstoß, einen gründlichen Anstoß gibt. Denn auf diese Weise, heißt es, gibt der Übungsbeflissene der Vorstellung vermittels der Gedankenfassung einen Anstoß und bearbeitet sie in Gedanken. Sie äußert sich darin, daß sie den Geist auf das Objekt hinlenkt.

Als *„Diskursives Denken" (vicāra)* gilt das ‚Umherwandern', das Hin- und Herwandern (des Geistes). Sein Merkmal besteht im ‚Überstreichen' (= Überlegen, Erwägen) des Vorstellungsobjektes, sein Wesen in der kontinuierlichen Verbindung mit den gleichzeitig entstehenden (Gedankengängen), seine Äußerung in der fortgesetzten Tätigkeit des Geistes.

Wenn auch die Gedankenfassung und das Diskursive Denken bisweilen nicht getrennt sind [102], so bildet doch die ‚Gedankenfassung' wegen ihrer Derbheit und ihres Vorangehens — gerade wie das Anschlagen einer Glocke — den ersten Anstoß für den Geist; das ‚Diskursive Denken' aber besteht infolge seiner Subtilität und seiner Natur des ‚Überstreichens' — gerade wie das Nachtönen der Glocke — in fortgesetzter Tätigkeit. Unter diesen befindet sich die ‚Gedankenfassung' beim ersten Aufsteigen eines Bewußtseinszustandes in Erregung und Unruhe— gleichwie bei einem Vogel, der in die Luft fliegen will, der erste Flügelschlag; oder wie bei einer Biene, die ihren Sinn auf den Duft gerichtet hat, das Hinfliegen zur Lotusblüte. Das ‚Diskursive Denken' dagegen ist eine friedliche Tätigkeit des Geistes, kein allzu bewegter Zustand, und gleicht dem Aus-

breiten [103] der Flügel bei einem in die Lüfte emporgeflogenen Vogel, oder dem Umherschwirren einer Biene über der Lotusblüte, zu der sie hingeflogen ist.

Im Kommentar zum Zweierbuch (A) wird gesagt, daß, insofern die ‚Gedankenfassung' *(vitakka)* darin bestehe, den Geist auf das Objekt einzustellen, sie dem Fluge eines mächtigen Vogels gleiche, der, nachdem er mit beiden Flügeln den Wind gefaßt hat, die Flügel anhält und die Lüfte durchfliegt; und vom ‚Diskursivem Denken' *(vicāra)* wird gesagt, daß dasselbe, insofern es im ‚Überstreichen' (des Vorstellungsobjektes) bestehe, dem Fliegen eines Vogels gleiche, der, um den Wind zu fassen, die Flügel in Bewegung hält. Das trifft zu bei ununterbrochener Fortdauer. Der Unterschied dieser beiden aber tritt deutlich hervor in der ersten und zweiten Vertiefung (der Fünfereinteilung). Ferner: wenn man ein mit Schmutz behaftetes Bronzegefäß mit der einen Hand festhält und mit der anderen mit Hilfe von Putzpulver, Öl und einem Haarbüschel gründlich auswischt, so gleicht die festhaltende Hand der Gedankenfassung, das gründliche Auswischen aber dem Diskursiven Denken. Ebenso: wenn ein Töpfer durch Anschlagen des Griffes die Scheibe in Drehung versetzt und ein Gefäß herstellt, so gleicht dabei die (den Lehmkloß) festpressende Hand der Gedankenfassung, die hierhin und dorthin sich bewegende [104] 143
andere Hand aber dem Diskursiven Denken. Fernerhin gleicht beim Ziehen eines Kreises die in dem Mittelpunkt festgehaltene [105] feststehende Zirkelspitze der (den Geist in der Vorstellung) befestigenden Gedankenfassung, die äußere den Kreis beschreibende Zirkelspitze aber dem (die Vorstellung) ‚überstreichenden' Diskursiven Denken. Weil somit die erste Vertiefung von dieser Gedankenfassung und diesem Diskursiven Denken begleitet ist [106], gleichwie ein Baum mit Blüten und Früchten ausgestattet ist, darum nennt man diese Vertiefung ‚von Gedankenfassung und Diskursivem Denken begleitet'.

In Vibhanga (XII) wird zwar die Darlegung mit Beziehung auf die Person (statt auf die Vertiefung) gegeben, in den Worten: „Mit dieser Gedankenfassung und diesem Diskursiven Denken ist ‚er' ausgestattet, völlig ausgestattet usw.", doch ist auch hier der Sinn in genau derselben Weise aufzufassen.

In dem Ausdruck „*viveka-jaṁ*" (wörtlich ‚abgeschiedenheitgezeugt') bedeutet *viveka* (Abgeschiedenheit) soviel wie Abtrennung; gemeint ist das Verschwinden der Hemmungen. Oder: als Abgeschiedenheit gilt das Abgeschiedensein; gemeint ist die von den Hemmungen abgeschiedene und mit den Vertiefungen verbundene Ansammlung von Eigenschaften. Daher bedeutet *viveka-jaṁ* entweder: *durch* jene Abgeschiedenheit oder *in* jener Abgeschiedenheit gezeugt.

In dem Ausdruck *„von Verzückung und Glücksgefühl erfüllt"* *(pīti-sukha)* bedeutet *„Verzückung"* *(pīti,* freudige Anteilnahme, Interesse, Begeisterung usw.) soviel wie ‚freudig erregen'[107]. Das Merkmal der Verzückung besteht im Liebgewinnen (des Objekts)[108], ihr Wesen im Anregen des Körpers und des Geistes[109], oder im Durchdringen[110] von Körper und Geist, ihre Äußerung in Gehobenheit.

Die Verzückung nun ist von fünferlei Art: leichte Verzückung, momentane Verzückung, überströmende Verzückung, emportreibende Verzückung und durchdringende Verzückung.

Unter diesen vermag die ‚leichte Verzückung' *(khuddikā pīti)* bloß ein Haarsträuben am Körper zu erzeugen. — Die ‚momentane Verzückung' *(khaṇikā pīti))* gleicht dem von Augenblick zu Augenblick zuckenden Blitze[111]. — Und gleichsam wie die Woge das Meerufer (überflutet und sich daran bricht), so bricht sich die ‚überströmende Verzückung' *(okkantikā pīti)* nach wiederholtem Überfluten des Körpers. — Die ‚emportreibende Verzückung' *(ubbega-pīti)* ist mächtig; sie treibt den Körper in die Höhe und besitzt das Merkmal, daß sie denselben in die Lüfte emporsteigen läßt. So nämlich erging es dem im Puṇṇavallika-Kloster[112] wohnenden Ordensälteren Mahātissa. Derselbe hatte sich am Abend eines Vollmondtages zum Pagodenhofe begeben; und beim Anblick des Mondlichtes, sein Gesicht der großen Pagode zugewandt, und aufgrund der schon früher vor der Großen Pagode (bei Anurādhapura) gehabten Vorstellung[113] ‚Wahrlich, in diesem Augenblicke verehren die vier Jüngergemeinden (Mönche, Nonnen, Anhänger, Anhängerinnen) die Große Pagode', brachte er die mit der Vorstellung des Erleuchteten verbundene emportreibende[114] Verzückung zum Aufsteigen. Und wie ein auf einem Zementboden aufgeschlagener Spielball[115] stieg er in die Lüfte empor und kam auf den Hof der großen Pagode zu stehn. Ebenso auch ist in dem beim Girikaṇḍaka-Vihāra[116] (Felsbergkloster) liegende Dorf Vattakālaka eine Haustochter infolge der mit intensiver Vorstellung des Erleuchteten verbundenen emportreibenden Verzückung in die Lüfte emporgestiegen. Wie es heißt, waren ihre Eltern, um die Lehre zu hören,
144 am Abend zum Kloster gegangen und hatten ihr beim Weggehen gesagt: „Liebe Tochter, du bist schwanger[117]; du kannst nicht zur Unzeit umherwandern. Wir wollen die Lehre anhören und das (dadurch erwirkte) Verdienst *(patti)* auf dich[118] übertragen[119]." Obgleich jene auch gerne hingegangen wäre, vermochte sie doch nicht den Worten ihrer Eltern zuwider zu handeln und blieb zu Hause. Während sie aber im Hofe ihres Hauses stand und beim Mondscheine nach dem Hof der Himmelspagode[120] schaute, erblickte sie das Darbringen von Lichtern vor der Pagode und sah, wie die vier Jüngergemeinden (Mönche, Nonnen, Anhänger und

Anhängerinnen) Blumen, Riechstoffe und dergleichen vor der Pagode opferten und dieselbe ehrfurchtsvoll umwandelten; auch vernahm sie den Klang der gemeinschaftlichen Rezitation der Mönchsgemeinde. Da dachte sie: ‚Wahrlich, gesegnet sind doch jene, die die Gelegenheit finden, zum Kloster zu gehen und auf solchem Pagodenhofe umherzuwandeln und solch milde Lehrrede anzuhören'; und während sie so die einem Perlenhaufen gleichende Pagode erblickte, stieg die emportreibende Verzückung in ihr auf. Und in die Lüfte emporsteigend, hatte sie schon vor ihren Eltern sich auf den Hof der Himmelspagode niedergelassen [121], hatte der Pagode Verehrung dargebracht und stand da, um die Lehre anzuhören. Darauf kamen ihre beiden Eltern an und fragten sie: „Liebe Tochter, auf welchem Wege bist du denn hierher gekommen?" „Durch die Lüfte bin ich gekommen, nicht auf einem Wege," erwiderte sie. „Liebe Tochter, durch die Lüfte wandern bloß die Triebversiegten [122]; wie bist du also gekommen?" Auf diese Worte hin sprach jene: „Während ich beim Mondscheine nach der Pagode schauend dastand, erhob sich in mir eine mit der Vorstellung des Erleuchteten verbundene mächtige Verzückung. Ich wußte nicht, stand ich oder saß ich; zugleich aber mit dem aufgefaßten Vorstellungsbilde erhob ich mich in die Lüfte und kam auf den Pagodenhof zu stehen." Auf diese Weise hat die emportreibende Verzückung die Eigenschaft, einen in die Lüfte emporzuheben. — Beim Aufsteigen der ‚durchdringenden Verzückung' *(pharaṇā-pīti)* aber ist der ganze Körper davon erfüllt und wie eine aufgeblasene, gefüllte Blase, oder wie das von einer großen Wasserflut erfüllte Berginnere.

Indem nun diese fünffache Verzückung zum Entstehen und zur Reife gelangt, bewirkt sie ein zweifaches Gestilltsein *(passaddhi)*: Gestilltsein der Geistesfaktoren *(kāya-passaddhi)* und Gestilltsein des Bewußtseins *(citta-passadhi)*. Während aber das Gestilltsein zum Entstehen und zur Reife gelangt, bewirkt es ein zweifaches Wohlgefühl: körperliches und geistiges. Und während das Wohlgefühl zum Entstehen und zur Reife gelangt, bewirkt es eine dreifache Sammlung: Momentane Sammlung, Angrenzende Sammlung und Volle Sammlung. Die dabei [123] als Grundlage der Vollen Sammlung [124] anwachsende und mit der Sammlung sich vereinigende durchdringende Verzückung *(pharaṇā-pīti)* aber: diese ist hier gemeint. [125]

Der zweite Begriff, das *„Glücksgefühl"* *(sukha)*, bedeutet das Beglücktsein [126], oder es heißt *‚su-kha'*, weil es das körperliche und geistige Bedrücktsein gründlich (= *su-*) aufzehrt (√*khād*) oder zerstört (√*khan*) [127]. Das Merkmal desselben besteht im Wohlbefinden, sein Wesen im Anwachsenlassen der damit verbundenen Geisteszustände, und seine Äußerung in Unterstützung derselben. Wenn auch beide (Verzückung 145

und Glücksgefühl) häufig ungetrennt sind[128], so gilt doch die Zufriedenheit bei Erlangung des erwünschten Objekts als ‚Verzückung', und das Genießen des erlangten Genußobjektes *(rasânubhavana)* als ‚Glücksgefühl'. Wo immer Verzückung ist, da ist Glücksgefühl. Wo aber Glücksgefühl ist, da ist nicht notwendigerweise Verzückung[129]. Verzückung *(pīti)* ist in der ‚Gruppe der Geistesformationen' *(sankhārakkhandha)* eingeschlossen, das Glücksgefühl *(sukha)* aber in der des ‚Gefühls' *(vedanā-kkhandha)*.

Verzückung gleicht der Empfindung, die ein in der Wüste Schmachtender[130] hat, sobald er Wald oder Wasser erblickt, oder davon hört; Glücksgefühl dagegen gleicht dem Empfinden, das er beim Eintritt in den Waldesschatten und beim Genießen des Wassers hat. Eben wegen der Deutlichkeit bei diesen beiden Gelegenheiten wurde dies gesagt, wie einzusehen. Weil somit diese Verzückung und dieses Glücksgefühl jener Vertiefung eignen oder in jener Vertiefung anwesend sind, darum bezeichnet man jene Vertiefung als ‚von Verzückung und Glücksgefühl erfüllt'. Oder aber, *pīti-sukham* bedeutet, nach Analogie von *dhammavinayo* (Gesetz und Disziplin) usw., ‚Verzückung und Glücksgefühl'. Weil nun in Abgeschiedenheit gezeugte Verzückung und Glücksgefühl dieser Vertiefung eignen oder in dieser Vertiefung anwesend sind, so gilt auch diese Vertiefung als ‚von der in der Abgeschiedenheit gezeugten Verzückung und Glücksgefühl erfüllt'. Denn gleichwie die Vertiefung, so sind auch darin Verzückung und Glücksgefühl in der Abgeschiedenheit gezeugt; weil nun diese Dinge der Vertiefung eignen, daher ist es ebenfalls richtig, diese Vertiefung durch ein einziges Wort zu bezeichnen, nämlich als: ‚in Abgeschiedenheit gezeugte Verzückung und Glücksgefühl besitzend'[131]. In Vibhanga (p. 257) jedoch heißt es so: „Dieses Glücksgefühl ist von dieser Verzückung begleitet usw." Aber auch dort hat man den Sinn in der gleichen Weise zu verstehen.

Der Ausdruck *„erste Vertiefung"* wird später erklärt werden.

„Upasampajja" wird erklärt als ‚hingelangt seiend, erreicht habend'; oder aber als ‚gewonnen-habend, erwirkt-habend'. In Vibhanga (XII) aber heißt es: *„Upasampajja* bedeutet der ersten Vertiefung Gewinnung, völlige Gewinnung, Erlangung, völlige Erlangung, Erreichung (wörtlich Berührung)[132], Verwirklichung, Besitzergreifung." Aber auch der Sinn dieser Stelle ist in derselben Weise aufzufassen.

„Er verweilt" bedeutet: beim Verweilen in der entsprechenden Körperstellung in den Besitz der solcherart erklärten Vertiefung gelangt, zeigt er des eigenen Körpers Stellung, Gehaben, Verhalten, Haltung, Verharren, Benehmen und Verweilen. In Vibhanga nämlich heißt es:
146 „ ‚Er verweilt' bedeutet: er nimmt eine Stellung ein, gehabt sich, verhält

sich, hält sich, verharrt, benimmt sich, verweilt; darum sagt man ‚er verweilt'."

Wenn aber gesagt wird: *‚von 5 Gliedern frei und von 5 Gliedern begleitet'*, so hat man da unter dem Befreitsein von den fünf Gliedern zu verstehen das Schwinden der 5 Hemmungen *(nīvaraṇa)*: Sinnengier, Übelwollen, Starrheit und Mattheit, Aufgeregtheit und Gewissensunruhe, Zweifel. Denn solange diese nicht geschwunden sind, steigt keine Vertiefung auf: darum nennt man diese die Überwindungsglieder. Denn obgleich im Augenblick der Vertiefung auch die anderen unheilsamen Dinge schwinden, so sind doch diese in besonderem Grade Hindernisse für die Vertiefung. Nämlich, durch ‚Sinnengier' *(kāma-cchanda)* an die vielen Sinnenobjekte gefesselt, festigt der Geist sich nicht in der Einheitsvorstellung; oder, von Sinnengier überwältigt, betritt er nicht den Weg zur Überwindung der Sinnenwelt *(kāma-dhātu)*. Durch ‚Übelwollen' *(vyāpāda)* gegen ein Objekt belästigt, verläuft (die Geistestätigkeit) nicht ununterbrochen. Durch ‚Starrheit und Mattigkeit' *(thīna-middha)* überwältigt, ist er ungelenk. Durch ‚Aufgeregtheit und Gewissensunruhe' *(uddhacca-kukkucca)* verzehrt, schweift er voller Unruhe umher. Von ‚Zweifel' *(vicikicchā)* geplagt, betritt er nicht den die Erlangung der Vertiefungen bewirkenden[133] Weg. Insofern also diese (fünf Hemmungen) in besonderem Grade Hindernisse sind für die Vertiefung, werden sie als Überwindungsglieder *(pahānanga)* bezeichnet.

Das ‚Begleitetsein von 5 Gliedern' *(jhānanga*, Vertiefungsglieder) aber hat man zu verstehen mit Rücksicht auf die Entstehung dieser 5 Zustände wie: Gedankenfassung, Diskursives Denken, Verzückung, Glücksgefühl und geistige Einspitzigkeit. Denn die Gedankenfassung *(vitakka)* stellt den Geist auf das Objekt ein, das Diskursive Denken *(vicāra)* aber hält ihn in Tätigkeit[134], und in dem mit Hilfe dieser beiden (der Gedankenfassung und des Diskursiven Denkens) in der Erlangung von Unzerstreutheit erfolgreichen Geiste erweckt die durch erfolgreiche Übung entstandene Verzückung *(pīti)* eine freudige Erregung, und das Glücksgefühl *(sukha)* bewirkt seine Entfaltung. Durch dieses Festigen, Intätigkeithalten, Befriedigen und Entfalten aber unterstützt, festigt[135] die Einspitzigkeit *(ekaggatā)* den mit den übrigen Erscheinungen verbundenen Geist[136] gleichmäßig und vollkommen in der Einheitsvorstellung. Sobald nämlich diese fünf Dinge aufgestiegen sind, gilt die Vertiefung als eingetreten. Daher werden jene als die fünf Begleitungsglieder der Vertiefung bezeichnet. Daher hat man es so anzunehmen, daß es keine andere Vertiefung gibt als eine solche, die von jenen (fünf Faktoren) begleitet ist.

Wie nämlich aufgrund der Anzahl der einzelnen Teile man von dem vierfachen Heere[137] spricht, dem fünffachen Musikspiel[138], oder dem

Achtfachen Pfade, genau so hat man es zu verstehen, wenn diese Ver-
147 tiefung eben auf Grund der Anzahl der einzelnen Glieder als fünfgliederig oder ‚von 5 Gliedern begleitet' bezeichnet wird. Obzwar diese fünf Glieder auch im Momente der Angrenzenden Sammlung bestehen, und auch in der Angrenzenden Sammlung intensiver sind als in dem gewöhnlichen Bewußtsein, so sind doch hier (in der Vertiefung) die die Merkmale der Feinkörperlichen Sphäre besitzenden (fünf Glieder) intensiver als in der angrenzenden Sammlung. Hier nämlich steigt die Gedankenfassung auf, indem sie in äußerst klarer Weise das Bewußtsein auf das Objekt einstellt[139]; das Diskursive Denken, indem es die Vorstellung gründlich ‚überstreicht'; Verzückung und Glücksgefühl, indem beide den ganzen Geistkörper durchdringen. Daher eben wurde gesagt (M. 119): „Keine Stelle an seinem ganzen Geistkörper gibt es, die undurchdrungen bliebe von der in der Abgeschiedenheit gezeugten Verzückung und dem Glücksgefühl." Auch die Sammlung (Einspitzigkeit) steigt auf, indem sie einen so völligen Kontakt mit ihrem Objekt hat[140] wie der Deckel eines Kastens mit dem Kasten darunter. Dies ist der Unterschied, der zwischen diesen (der Vertiefung angehörenden) und jenen anderen (dem Sinnengebiete angehörenden) Erscheinungen besteht. Wenn auch da die Einspitzigkeit an der Stelle ‚von Gedankenfassung und Diskursivem Denken begleitet' nicht erwähnt ist, so ist sie dennoch ein Vertiefungsglied, gemäß der Worte in Vibhanga (XII): „Als Vertiefung gilt: Gedankenfassung, Diskursives Denken, Verzückung, Glücksgefühl und Einspitzigkeit des Geistes." Denn dieselbe Absicht, mit der der Erhabene den Hinweis (‚von Gedankenfassung und Diskursivem Denken erfüllt') gegeben hat, gibt er[141] auch im Vibhanga an.

In dem Ausdruck: *„Dreifach erhaben und mit den zehn Merkmalen ausgestattet"* hat man den dreifachen edlen Zustand mit Hinsicht auf Anfang, Mitte[142] und Ende zu verstehen; und das Ausgestattetsein mit den zehn Merkmalen hat man mit Hinsicht auf die Merkmale von Anfang, Mitte und Ende zu verstehen.

Hierzu folgender Pali-Text (Pts. I. 167f):

„In der ersten Vertiefung bildet die Reinheit der Übung den Anfang, die Entfaltung des Gleichmuts die Mitte, die Befriedigung[143] das Ende.

„In der ersten Vertiefung bildet die Reinheit der Übung *(paṭipadā-visuddhi)* den Anfang: — Wieviele Merkmale hat hiebei der Anfang (der Vertiefung)? Der Anfang hat drei Merkmale: Was für die Vertiefung an Hindernissen[144] besteht, davon wird der Geist geläutert; insofern der Geist davon geläutert ist, erreicht er den mittleren Geisteszustand der Gemütsruhe; und insofern der Geist dieses erreicht hat, treibt es ihn dahin. Daß aber der Geist von den Hindernissen geläutert wird, und

daß infolge seiner Läuterung der Geist den mittleren Zustand der Gemütsruhe erreicht, und daß infolge seines Erreichens der Geist dahin treibt: diese Reinheit der Übung bildet den Anfang der ersten Vertiefung, und diese 3 Merkmale besitzt der Anfang. Darum, heißt es, ist die 1. Vertiefung im Anfang erhaben und ausgestattet mit den 3 Merkmalen.

„Die Entfaltung des Gleichmuts *(upekkhânubrûhaṇā)* bildet die 148
Mitte der ersten Vertiefung: — Wie viele Merkmale hat da die Mitte? Die Mitte hat 3 Merkmale: den geläuterten Geist betrachtet man mit Gleichmut, den zur Ruhe gelangten Geist betrachtet man mit Gleichmut, den auf Einheit gerichteten Geist betrachtet man mit Gleichmut. Daß man aber den geläuterten Geist, den zur Ruhe gelangten Geist und den auf Einheit gerichteten Geist mit Gleichmut betrachtet: diese Entfaltung des Gleichmuts bildet die Mitte der 1. Vertiefung, und diese 3 Merkmale besitzt die Mitte. Darum, heißt es, ist die erste Vertiefung in der Mitte erhaben und ausgestattet mit den drei Merkmalen.

„Die Befriedigung *(sampahaṁsanā)* bildet das Ende der 1. Vertiefung: — Wie viele Merkmale hat da das Ende? Das Ende hat 4 Merkmale: die Befriedigung wegen des Gleichmaßes (wtl.: des Einander-nicht-Überschreitens) der dabei enstandenen Erscheinungen[145], die Befriedigung wegen der einheitlichen Funktionsweise der 5 Geistesfähigkeiten, die Befriedigung wegen der Erweckung der dementsprechenden Willenskraft, die Befriedigung wegen der anhaltenden Übung. Das Ende (der 1. Vertiefung) hat diese vier Merkmale. Darum, heißt es, ist die 1. Vertiefung am Ende erhaben und ausgestattet mit 4 Merkmalen."

Einige [146] nun erklären, als Reinheit der Übung gelte an dieser Stelle die angrenzende Sammlung zusammen mit den vorbereitenden Zuständen, als Entfaltung des Gleichmuts die volle Sammlung, als Befriedigung der Rückblick *(paccavekkhaṇā)*. Da es nun aber in den Palitexten heißt, daß der zur Einheit [147] gelangte Geist zur Reinheit der Übung hindrängt [148], im Gleichmut entfaltet und durch Wissen befriedigt [149] ist, so hat man als Reinheit der Übung die Vorbereitung [150] bloß innerhalb der vollen Sammlung aufzufassen [151], als Entfaltung des Gleichmuts die Funktion des ‚allerwärts die Mitte haltenden' Gleichmuts, als Befriedigung die Vollendung der Funktion des Wissens, das dadurch läuternd wirkt, daß es den Eigenschaften den Zustand des Gleichmaßes usw. verschafft. Und wieso? Zu einer Zeit nämlich, wo die Volle Sammlung aufsteigt, wird der Geist geläutert von der für jene Vertiefung ein Hindernis bildenden und als Hemmung bezeichneten Masse der Leidenschaften. Infolge der Reinheit aber ist er frei von Hemmungen und gewinnt den mittleren Zustand der Ruhe. Als das mittlere Ziel der Ruhe gilt die eingetretene volle Sammlung.

Wenn das unmittelbar vorausgehende Bewußtsein (Reifemoment: *gotrabhū-citta)* aber aufgrund der Veränderung innerhalb derselben Be-
149 wußtseinskontinuität[152] zu solchem Zustand hinführt, heißt es, daß es den mittleren Zustand der Gemütsruhe erreicht. Und infolge solcher[153] Erreichung und der Hingelangung zu solchem Zustande, heißt es, drängt der Geist dorthin. Auf diese Weise hat man die Reinheit der Übung aufzufassen, welche die in dem früheren Bewußtsein (Reifemoment) vorhandenen Eigenschaften vollendet, und zwar durch sein Hinzutreten im Augenblick der ersten Vertiefung. Da man aber wegen der Nicht-Notwendigkeit einer wiederholten Läuterung jenes solcherart geläuterten Bewußtseins keine Anstrengung mehr hinsichtlich der Läuterung macht, so heißt es, daß man den geläuterten Geist mit Gleichmut betrachtet. Da man infolge der Erreichung der Gemütsruhe keine weitere Anstrengung mehr hinsichtlich des Sammelns *(sam-ā-dhāna)* des in Gemütsruhe eingetretenen Bewußtseins macht, so heißt es, daß man das in Gemütsruhe eingetretene Bewußtsein mit Gleichmut betrachtet. Da infolge des Eintretens in die Gemütsruhe und des Vermeidens der Berührung mit den befleckenden Leidenschaften man keine weitere Anstrengung mehr macht mit Hinsicht auf das Gewärtighalten der Einheitsvorstellung durch das der Einheitsvorstellung bereits gewahre Bewußtsein, so heißt es, daß man das der Einheitsvorstellung gewahre Bewußtsein mit Gleichmut betrachtet. Auf diese Weise hat man die Entfaltung des Gleichmuts zu verstehen im Sinne der Funktion des ‚allerwärts die Mitte einhaltenden' Gleichmuts *(tatra-majjhatt' upekkhā)*[154]. Seien es diese in Sammlung *(samādhi)* und Wissen *(paññā)* bestehenden und paarweise verbundenen Erscheinungen (s. B. Wtb.: *samatha-vipassanā),* die solcherart durch Gleichmut entfaltet hierbei entstanden sind und fortdauern, ohne einander (in Intensität) zu überschreiten — seien es jene geistigen Fähigkeiten, wie Vertrauen, Willenskraft, Achtsamkeit, Sammlung und Wissen, die infolge der Befreiung von den vielerlei befleckenden Leidenschaften das eine Ziel, das Ziel der Befreiung, habend fortdauern, — sei es die dementsprechende Willenskraft, die dem Gleichmaß und der einheitlichen Funktionsweise jener (Fähigkeiten) angepaßt ist und die der Mönch[155] erweckt, — sei es die in jenem Augenblick bestehende anhaltende Übung des Vertiefungsbewußtseins:[156] — insofern eben, nach weisem Erkennen aller Nachteile und Vorzüge der Unreinheit und Reinheit, alle diese (obigen vier) Vorgänge infolge des Befriedigtseins, Geläutertseins und Gereinigtseins auf diese und jene Weise entstanden sind, so, heißt es, hat man die Befriedigung zu verstehen mit Rücksicht auf das Erwirken des Gleichmaßes der geistigen Zustände usw. (s. kurz vorh.), sowie mit Rücksicht auf die Erweckung der läuternden Erkenntnis.

Die in der Funktion der Erkenntnis bestehende Befriedigung gilt deshalb als das Ende (der Vertiefung), weil dort [157] die Erkenntnis aufgrund des Gleichmutes klar zutage tritt. Wie es heißt: „Aufgrund des Gleichmutes betrachtet er den so angespannten Geist völlig gleichmütig; aufgrund des Wissens [158] ist die Wissensfähigkeit [159] stark entwickelt, aufgrund des Gleichmuts wird der Geist von den vielartigen befleckenden Leidenschaften befreit, aufgrund dieser Befreiung und des Wissens ist die Wissensfähigkeit stark entwickelt, und aufgrund des Befreitseins haben jene Eigenschaften (Vertrauen, Wissen, Willenskraft und Sammlung) eine gemeinsame Funktion, und in dieser gemeinsamen Funktion besteht die Geistesentfaltung [160]."

In dem Ausdruck nun: *„Er hat die im Erdkasina bestehende 1. Vertiefung (jhāna) erreicht"* sagt man *„erste"* auf Grund der Reihenfolge [161], und auch weil diese Vertiefung zuerst aufgestiegen ist. *„jhāna"* gilt als 150
das ‚Nachsinnen' (*√jhā*, skr. *√dhyā*) über die Vorstellung, oder als das ‚Ausbrennen' (*jhāpana; √jhā*, skr. *√kshā*) der entgegenstrebenden Dinge. Die Erdscheibe aber wird ‚Erdkasina' (Erd-Allheit) genannt wegen ihrer Vollständigkeit [162]. Auch das in Abhängigkeit davon erlangte geistige Bild *(nimitta)* gilt als Erdkasina, ebenso auch die während des geistigen Bildes erlangte Vertiefung. Hier in diesem Zusammenhange hat man somit die Vertiefung als das Erdkasina aufzufassen. Darum wurde gesagt: ‚Er hat die im Erdkasina bestehende erste Vertiefung erreicht.'

Hat aber der Übungsbeflissene in solcher Weise diese Vertiefung erreicht, so hat er genau wie ein aufs Haar treffender Bogenschütze oder ein Koch alle Einzelheiten genau festzustellen. Gesetzt, ein wohlerprobter Bogenschütze übt sich im Schießen auf ein Haar; sobald er nun das Haar trifft, stellt er genau alle Einzelheiten fest betreffs des Aufsetzens der Füße, des Anfassens von Bogen, Sehne und Pfeil: ‚Indem ich mich in solcher Stellung befand, so die Bogenstange, so die Sehne, so den Pfeil anfaßte, habe ich das Haar getroffen.' Und indem er von da ab stets jene Einzelheiten genau so befolgt, trifft er das Haar ohne Fehl. Genau so auch hat der Übungsbeflissene alle Einzelheiten, wie günstige Speise usw., genau festzustellen: ‚Indem ich solche Speise [163] verzehrte und mit solchen Menschen Umgang pflegte, habe ich in solcher Wohnstätte, in solcher Körperstellung, zu solcher Zeit, diese Vertiefung erreicht [164].' Auf diese Weise nämlich wird, selbst wenn jene Vertiefung verloren gegangen ist, er bei Befolgung jener Einzelheiten wieder imstande sein, von neuem die Vertiefung zu erwecken; oder, während er sich mit der ihm noch nicht ganz vertrauten Vertiefung vertraut [165] macht, wird er imstande sein, immer wieder von neuem die Volle Sammlung zu erreichen.

Oder, gleichwie ein geschickter Koch beim Bedienen seines Herrn [166] sich alles merkt, was dieser gerne ißt, und er ihm darauf, nur solche auftragend, Belohnung erhält: genau so merkt sich auch der Mönch, sobald er die Vertiefung erreicht, alle Einzelheiten, wie Speise u. dgl., und indem er dieselben beobachtet, wird er immer wieder der Vollen Sammlung teilhaftig. Darum soll er eben wie jener aufs Haar treffende Bogenschütze, oder wie der Koch, alle Einzelheiten genau feststellen. Auch der Erhabene sagt (S. XLVII. 8): „Gesetzt, ihr Mönche, ein kluger, erprobter, geschickter Koch wartet seinem Fürsten oder königlichen Hofminister [167] mit mannigfachen [168] äußerst schmackhaften Zuspeisen auf, von saurem [169], bitterem, scharfem und süßem Geschmack, brennend oder nicht brennend, gesalzen oder ungesalzen. Jener kluge, erprobte, geschickte Koch nun merkt sich die Eigenart [170] seines Herrn: ‚Diese Zuspeise schmeckt heute meinem Herrn [171], von jener nimmt er sich, von jener nimmt er sich viel, jene lobt er; die vorzügliche saure Zuspeise schmeckt heute meinem Herrn [172], davon nimmt er sich, nimmt er sich viel, lobt sie ... lobt die ungesalzene Zuspeise.' Jener [173] kluge, erprobte, geschickte Koch nun, ihr Mönche, erhält Kleidung, Lohn und Geschenke. Und aus welchem Grunde? Weil eben, ihr Mönche, jener kluge, erprobte, geschickte Koch sich die Eigenart seines Herrn merkt. Ebenso auch, ihr Mönche, verweilt da ein weiser, erfahrener, geschickter Mönch in Betrachtung des Körpers *(kāya)*, in Betrachtung der Gefühle *(vedanā)*, in Betrachtung des Geistes *(citta)*, in Betrachtung der Geistobjekte *(dhamma)*, eifrig, klar bewußt, achtsam, nach Vermeidung weltlichen Begehrens und Kummers. Während er aber in Betrachtung der Daseinserscheinungen verweilt, sammelt sich sein Geist, die Unreinheiten schwinden, und er faßt jenes [174] Vorstellungsbild auf. Und jener weise, erfahrene, geschickte Mönch, ihr Mönche, erlangt sichtbares Wohlsein, ebenso wie die Geistesklarheit. Und warum? Weil, ihr Mönche, eben jener weise, erfahrene, geschickte Mönch das Vorstellungsbild seines eigenen Geistes festhält." Dem Mönche aber, der durch Auffassung des Vorstellungsbildes von neuem wieder jene Merkmale hervorruft, gelingt noch eben gerade die volle Sammlung, aber nicht auf lange Dauer. Denn lange Dauer ist bedingt durch völliges Geläutertsein von den die Sammlung hemmenden Erscheinungen.

151

Ein Mönch nämlich, der in die Vertiefung eintritt, ohne durch Erwägung des Elends der Sinnendinge u. dgl. [175] die Sinnengier *(kāmacchanda)* gründlich zurückgedrängt zu haben, ohne durch innerliches Gestilltsein [176] das innerliche Erbostsein (= Übelwollen: *(vyāpāda)* gründlich gestillt zu haben, ohne durch Erwägung des Elementes des Sichaufraffens usw. Starrheit und Mattheit *(thīna-middha)* gründlich vertrieben zu haben, ohne durch Erwägung des Vorstellungsbildes der Gemütsruhe usw.

Aufregung und Gewissensunruhe *(uddhacca-kukkucca)* gründlich ausgerottet zu haben, und auch ohne die anderen die Sammlung hemmenden Dinge (wie Zweifel: *vicikicchā)* gründlich beseitigt zu haben —: ein solcher Mönch wird aus dieser Vertiefung schnell wieder herauskommen, gleichwie eine Biene aus der unsauberen Behausung, in die sie hineingeraten ist, oder wie ein König, der sich in einen unsauberen Garten begeben hat. Wer aber nach gründlicher Läuterung von den die Sammlung hemmenden Dingen in die Vertiefung eintritt, der bleibt den ganzen Tag über in eben jenem Erreichungszustande, gleichwie eine Biene in der völlig sauberen Behausung, in die sie hineingeflogen ist, oder wie ein König in dem völlig sauberen Garten, den er betreten hat. Darum sagen die alten Meister: 152

„Verscheuch' die Gier nach Sinnendingen, den Verdruß,
Erregtheit, Mattigkeit, als fünftes Zweifel!
Und mit dem Geist das Glück der Einsamkeit erwirkend,
Frohlocke wie der Fürst im schön umzäunten Park!"

Wer also eine lange Dauer (der Vertiefung) wünscht [177], soll, bevor er in die Vertiefung eintritt, die hemmenden Dinge beseitigen; und er soll der vollen Geistesentfaltung wegen das Gegenbild *(paṭibhāga-nimitta)*, so wie er es gerade erlangt hat[178], zur Erweiterung bringen. Dieses (Gegenbild) hat zwei Erweiterungsstufen: die Angrenzende Stufe und die Volle Stufe. Denn, ob man die Angrenzende Stufe erreicht hat oder ob man die Volle Stufe erreicht hat: auf alle Fälle hat man auf einem dieser Gebiete jenes Gegenbild zu erweitern. Darum heißt es, daß man das Gegenbild, geradeso wie man es erlangt hat, erweitern solle.

Dies nun gilt hierbei als die Erweiterungsmethode: der Übungsbeflissene *(yogâvacara)* soll jenes Gegenbild nicht etwa erweitern nach Art, wie Töpfe, Kuchen oder gekochter Reis beim Herstellen sich aufblähen oder wie Schlingpflanzen sich ausbreiten oder Stoff gedehnt wird. Sondern, gleichwie der Bauer die zu pflügende Stelle zuerst mit dem Pfluge abgrenzt und dann innerhalb der Abgrenzung pflügt — oder wie die Mönche beim Herstellen einer Sīmā zuerst die Grenzmerkmale festlegen und dann die Sīmā herstellen: — ebenso soll der Übungbeflissene im Geiste jenes erlangte Gegenbild nach und nach in der Breite von einem, zwei, drei oder vier Finger abgrenzen und das so abgegrenzte Gegenbild erweitern. Ohne es aber vorher abgegrenzt zu haben, soll er es nicht erweitern. Und nachdem er darauf eine Spanne, eine Elle, die vor ihm liegende Zelle, das Kloster, oder Dorf, Stadt, Gegend, Land oder Meer als Grenze nehmend das Gegenbild erweitert hat, soll er schließlich eine Weltsphäre oder ein 153
noch weiteres Gebiet als Grenze nehmen und das Gegenbild erweitern.

Gleichwie nämlich die jungen Schwäne von der Zeit ab, wo sie flügge

geworden sind, erst eine ganz kleine Strecke auffliegen und, sobald sie darin Übung erlangt haben, sich nach und nach Sonne und Mond nähern: — ebenso auch, während der Mönch in der beschriebenen Weise das Gegenbild erst abgrenzt und dann erweitert, erweitert er es schließlich bis zur Grenze einer Weltsphäre oder noch darüber hinaus. Und wo immer er jenes Gegenbild erweitert, da ist es gleichsam wie eine mit hunderten von Pflöcken befestigten Stierhaut, ausgespannt über der Erde, mit ihren Höhen und Tiefen, schwer passierbaren Flüssen und gebirgigen Unebenheiten (siehe Mittlere Sammlung 121). Der Anfänger aber, der bei jenem Gegenbilde die erste Vertiefung erreicht hat, soll sich häufig darin versenken, aber nicht häufig im Rückblicken (auf die Vertiefungsglieder) verweilen; denn wer häufig darauf zurückblickt, in dem treten die Vertiefungsglieder schwerfällig und schwach auf. Und wenn jene in solcher Weise in ihm auftreten, erfüllen sie nicht[179] die Bedingungen, um sich zu einer höheren Vertiefung[180] zu erheben. Und während er sich um solch unvertraute (höhere) Vertiefung abmüht, gerät er aus der 1. Vertiefung heraus und ist außerstande, in die 2. Vertiefung einzutreten. Darum sagt der Erhabene (A. IX. 35):

„Nehmt an, ihr Mönche, einer im Gebirge lebenden Kuh, unverständig, unerfahren, des Gebietes unkundig und unfähig in dem unebenen Gebirge umherzuwandern, käme der Gedanke: ‚Ach, laß mich doch auf noch nicht betretenes Gebiet gehen und noch nicht gekostete Gräser fressen, noch nicht genossenes Wasser trinken!' Und, bevor sie noch richtig den Vorderfuß niedergesetzt hat, möchte sie schon den Hinterfuß aufheben; und nicht möchte es ihr gelingen, das noch nicht betretene Gebiet zu erreichen, um die noch nicht gekosteten Gräser zu fressen und das noch nicht genossene Wasser zu trinken. Und auch zu dem Orte, wo ihr jener Gedanke kam, da vermöchte sie nicht heil zurückzukehren. Und warum nicht? Weil eben jene im Gebirge lebende Kuh, ihr Mönche, unverständig, unerfahren, des Gebietes unkundig und unfähig ist, in dem unebenen Gebirge umherzuwandern. So auch, ihr Mönche, ist da ein gewisser Mönch unverständig, unerfahren, des Gebietes unkundig und unfähig, den Sinnendingen entrückt, in die 1. Vertiefung einzutreten; und auch übt er nicht jenes Vorstellungsbild, erweckt es nicht, entfaltet es nicht, heftet seinen Geist nicht darauf. Dem nun kommt der Gedanke: ‚Ach, laß mich doch durch Aufhebung des Gedankenfassens und Diskursiven Denkens in
154 die 2. Vertiefung eintreten!' Doch ist er nicht imstande, durch Aufhebung des Gedankenfassens und Diskursiven Denkens in die zweite Vertiefung einzutreten. Da denkt er: ‚So laß mich denn, den Sinnendingen entrückt, in die 1. Vertiefung eintreten!' Doch auch dazu ist er nicht imstande. Dieser Mönch, ihr Mönche, gilt als beiderseits verirrt und verloren, gleich-

wie jene im Gebirge lebende unverständige, unerfahrene, des Gebietes unkundige Kuh, die unfähig ist, in dem unebenen Gebirge umherzuwandern."

Daher muß der Übungsbeflissene vorerst in jener ersten Vertiefung in fünffacher Hinsicht die Meisterschaft erlangen. Hierbei nun gibt es diese 5 Arten der Meisterschaft *(vasī)*: Meisterschaft im Aufmerken *(āvajjana°)*, Meisterschaft im Eintreten *(samāpajjana°)* in die Vertiefung, Meisterschaft im Festlegen derselben *(adiṭṭhāna°)*, Meisterschaft im Heraustreten *(vuṭṭhāna°)* aus der Vertiefung, Meisterschaft im Rückblick *(paccavekkhaṇa°)*.

Wenn man — wo immer, wann immer, und wielange immer man wünscht — das Aufmerken auf die 1. Vertiefung hinlenkt und dabei sich keine Langsamkeit zeigt, so gilt das als Meisterschaft im Aufmerken.

Wenn man — wo immer, wann immer, und wielange immer man wünscht — in die erste Vertiefung eintritt und beim Eintreten sich keine Langsamkeit zeigt, so gilt das als Meisterschaft im Eintreten in die Vertiefung. In derselben Weise hat man auch die übrigen Arten der Meisterschaft zu erklären.

Dies jedoch ist hier die Erklärung des Sinnes:

Wenn man nach dem Heraustreten aus der 1. Vertiefung zuerst auf die (mit dem Bewußtsein der ersten Vertiefung verbundene) Gedankenfassung das Aufmerken lenkt, so springen nach Durchbrechung des Unterbewußtseins, unmittelbar nach dem stattgefundenen Aufmerken 4 oder 5 Impulsivmomente *(javana)* auf, mit jenem Gedanken *(vitakka)* als Objekt. Darauf entstehen 2 Unterbewußtseinsmomente, und darauf wieder in besagter Weise die Impulsivmomente mit dem Diskursiven Denken *(vicāra)* als Objekt. Wenn man auf diese Weise auf die 5 Vertiefungsglieder den Geist ununterbrochen hinlenken kann, so hat man eben die Meisterschaft im Aufmerken erreicht. Diese den Gipfel der Vollendung bildende Meisterschaft trat beim Erhabenen im doppelten Wunder zutage. Bei keinem anderen aber ist zu einer solchen Gelegenheit eine in schnellerem Aufmerken bestehende Meisterschaft anzutreffen.

Die Fähigkeit des schnellen Eintretens in die Vertiefung wie beim ehrwürdigen Mahā-Moggallāna anläßlich der Bändigung des Dämonenfürsten Nandopananda, das gilt als die Meisterschaft im Eintreten in die Vertiefung.

Die Fähigkeit, auf einen Augenblick oder auf zehn Augenblicke die Zeitdauer festzulegen, das gilt als die Meisterschaft im Entschlusse.

Und die Fähigkeit, ebenso schnell aus ihr herauszutreten, das gilt als die Meisterschaft im Heraustreten aus der Vertiefung. Zur Veranschaulichung dieser beiden Fähigkeiten ist es angebracht, die Geschichte von

155 dem Ordensälteren Buddharakkhita zu berichten. Als nämlich jener Ehrwürdige, acht Jahre nach seiner Ordensweihe, zu Therambatthala (d. i. Mihintale bei Anurādhapura) inmitten der zur Krankenaufwartung des Ordensälteren Maha-Rohanagutta herbeigekommenen dreißigtausend Magiegewaltigen dasaß [181], bemerkte er, wie ein Drachenfürst sich aus den Lüften herabstürzte, um den dem Ordensälteren aufwartenden Fürsten der Schlangendämonen beim Überreichen der Grütze zu ergreifen. Und auf der Stelle erzeugte er einen Berg [182], nahm den Fürsten der Schlangendämonen beim Arm und trat dort hinein. Und der Drachenfürst versetzte dem Berge einen Schlag und floh dann davon. Der Ordensältere (Rohanagutta) aber sprach: „Wenn, ihr Brüder, Rakkhita nicht dagewesen wäre, hätten wir alle Tadel verdient."

Die Meisterschaft im Rückblick aber wurde bereits anläßlich der Meisterschaft im Hinwenden der Aufmerksamkeit besprochen. Denn als die Impulsivmomente beim Überblicken gelten die dort unmittelbar auf das Aufmerken folgenden Impulsivmomente.

(2. Vertiefung)

Nachdem der in diesen 5 Arten der Meisterschaft Vollendete aus der von ihm gemeisterten 1. Vertiefung herausgetreten ist, soll er darin einen Mangel erblicken und sich sagen, daß dieser Erreichungszustand den feindlichen Hemmungen nahe ist und infolge des Grobgeartetseins von Gedankenfassung und Diskursivem Denken nur schwache Vertiefungsglieder besitzt; und die 2. Vertiefung [183] als friedvoll betrachtend, soll er das Verlangen nach der 1. Vertiefung überwinden und um Erreichung der 2. Vertiefung sich bemühen. Wenn ihm dann nach dem Heraustreten aus der 1. Vertiefung, während er klar bewußt auf die Vertiefungsglieder zurückblickt, Gedankenfassung und Diskursives Denken als grobgeartet erscheinen [184], und bloß Verzückung, Glücksgefühl und geistige Einspitzigkeit als friedvoll, so steigt, während er zwecks Überwindung der grobgearteten Glieder und Erlangung der friedvollen Glieder dasselbe Objekt ‚Erde, Erde!' wieder und wieder erwägt, das Aufmerken an der Geistespforte *(mano-dvārâvajjana)* auf, indem es (in dem Gedanken): ‚Jetzt wird die zweite Vertiefung eintreten' das Unterbewußtsein durchbricht und eben jenes Erdkasina als Vorstellung *(ārammaṇa)* nimmt. Alsdann springen bei jener Vorstellung 4 oder 5 Impulsivmomente *(javana)* auf, von denen der eine am Schlusse der 2. Vertiefung der Feinkörperlichen Sphäre angehört, die übrigen aber von der oben beschriebenen Art sind und der Sinnensphäre angehören.

Insofern aber trifft für einen solchen Mönch der Ausspruch (z. B. M. 27) zu: *„Nach Stillung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken erreicht er innerlich die Beruhigung und Einheit des Geistes, die von Gedankenfassung und Diskursivem Denken freie, durch Sammlung entstandene und von Entzückung und Glücksgefühl begleitete 2. Vertiefung". Somit hat er die von 2 Gliedern freie und von 3 Gliedern begleitete, dreifach erhabene, mit 10 Merkmalen ausgestattete und im Erdkasina bestehende 2. Vertiefung erreicht.*

„Nach Stillung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken': — 156
dies wird hier gesagt, weil infolge der Stillung und Überwindung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken diese beiden Glieder im Augenblick der 2. Vertiefung nicht mehr auftreten[185]. In der 2. Vertiefung fehlen zwar die sämtlichen[186] Erscheinungen der 1. Vertiefung, denn in der 1. Vertiefung sind solche Erscheinungen wie Bewußtseinseindruck usw. (Gefühl, Wahrnehmung, Wille usw.) andere, und andere hier (in der 2. Vertiefung). Dennoch wurde, um zu zeigen, wie nach Überwindung des jedesmal grobgearteten Gliedes, von der 1. Vertiefung an, die Erreichung der anderen Vertiefungen erfolgt, bloß gesagt: ‚Durch Stillung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken'. So ist dies zu verstehen.

„Innerlich" (ajjhattaṁ) ist hier zu verstehen mit Beziehung auf das eigene Innere. In Vibhaṅga aber wird ‚innerlich' bloß durch ‚individuell' *(paccattaṁ)* erklärt. Insofern nun hier das eigene Innere gemeint ist, so ist hier der Sinn: ‚In einem selber entstanden, in der eigenen Bewußtseinskontinuität (s. B.Wtb.: *santāna)* aufgestiegen.'

„Beruhigung" (sampasādana): — Als Beruhigung wird das Vertrauen *(saddhā)* bezeichnet[187]. Wegen ihres Verbundenseins mit Beruhigung gilt auch die Vertiefung selber als Beruhigung, gerade wie man auch ein Gewand aufgrund seiner blauen Farbe als etwas Blaues bezeichnet. Oder, jene Vertiefung wird als Beruhigung bezeichnet, weil sie durch ihr Begleitetsein von Beruhigung und durch Stillung des störenden Gedankenfassens und Diskursiven Denkens den Geist beruhigt[188]. In dieser Auslegung des Sinnes gilt als Wortbeziehung: ‚Die Beruhigung des Geistes'[189]. In der früheren Auslegung des Sinnes aber hat man ‚des Geistes' auf *„Einheit" (ekodi-bhāva)* zu beziehen[190]. — Dies nun ist die Konstruktion des Sinnes *(attha-yojana)* hierzu: Weil sie (die Sammlung) als Einziges aufsteigt *(eko udeti),* so nennt man sie *ekodi;* gemeint ist, daß, weil sie nicht von Gedankenfassung und Diskursivem Denken überwuchert wird, sie als Höchstes und Edelstes aufsteigt. Denn auch in der Welt wird der Höchste als der Einzige bezeichnet. Oder auch als ‚von Gedankenfassung und Diskursivem Denken frei, alleinig, ohne Gefähr-

ten' mag man das Wort erklären. Oder aber, *‚udi'* bezeichnet das Aufsteigenlassen *(udāyati)*, d. i. das zum Entstehenbringen der miteinander verbundenen Geisteszustände. *Ekodi* bezeichnet also das, was im Sinne von etwas Bestem das ‚Einzige' *(eko)* und das ‚Erzeugende' *(udi)* ist. Es ist eine Bezeichnung für die Sammlung. Weil somit die zweite Vertiefung dieses ‚Einzige und Erzeugende' *(ekodi)* entfaltet und zum Wachsen bringt, so gilt sie als der *‚Ekodi-Zustand'* [191].

Da nun aber dieses *‚ekodi'* nur dem Geiste zu eigen ist, nicht aber einem Wesen oder Geschöpfe [192], so spricht man von dem Ekodi-Zustande *des Geistes*. Besteht nicht wohl auch in der ersten Vertiefung dieses Vertrauen *(saddhā)* und diese als ‚ekodi' bezeichnete [193] Sammlung? Warum wird also bloß diese Vertiefung als ‚Beruhigung' und ‚Ekodi-Zustand des
157 Geistes' bezeichnet? Es heißt: ‚Gleichwie das durch Wellen und Wogen [194] aufgestörte Wasser nicht völlig klar ist, so auch ist jene erste Vertiefung infolge des störenden Gedankenfassens und Diskursiven Denkens noch nicht völlig abgeklärt. Daher wird sie trotz des anwesenden Vertrauens dennoch nicht als ‚Beruhigung' *(sampasādana)* bezeichnet. Und weil infolge ihrer nicht völligen Abgeklärtheit auch die Sammlung darin noch nicht völlig klar ist [195], so wird jene (1. Vertiefung) auch nicht als ‚Ekodi-Zustand' [196] bezeichnet. Da die zweite Vertiefung aber frei ist von den Hindernissen des Gedankenfassens und Diskursiven Denkens, so hat darin das Vertrauen Spielraum und ist stark entwickelt. Dadurch aber, daß die Sammlung solch starkes Vertrauen zum Begleiter erlangt hat [197], so ist auch sie klar. Daher wird bloß diese 2. Vertiefung in solcher Weise (nämlich als Beruhigung und Ekodi-Zustand des Geistes) bezeichnet. So ist dies zu verstehen. In Vibhanga (p. 258) zwar wird bloß gesagt: „Als Beruhigung gilt Vertrauen, Zuversicht, Hingabe, Verklärtheit; als ‚Einheit' *(ekodi-bhāva)* des Geistes gilt die Festigkeit des Geistes . . . rechte Sammlung". Daß mit diesen Worten jene obige Sinnerklärung nicht im Widerspruch steht, sondern durchaus damit übereinstimmt und sich damit deckt, ist leicht zu ersehen.

„Von Gedankenfassung (vitakka) und Diskursivem Denken (vicāra) frei": — Als ‚frei von Gedankenfassung' gilt die 2. Vertiefung, weil in derselben oder für dieselbe jene nicht mehr besteht, da sie eben durch Geistesentfaltung überwunden wurde. In analoger Weise hat man den Ausdruck ‚frei von Diskursivem Denken' zu verstehen. Auch in Vibhanga (p. 258) heißt es: „Somit ist diese Gedankenfassung und dieses Diskursive Denken beruhigt, zur Ruhe gelangt [198], gestillt, untergegangen und erloschen, aufgegeben [199], fahrengelassen, aufgetrocknet, ausgedörrt, zunichte gemacht. Darum sagt man: ‚von Gedankenfassung und Diskursivem Denken frei.' "

Hier nun hat man eingeworfen: „Ist nicht wohl schon durch den Ausdruck ‚durch Stillung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken' diese Tatsache festgelegt? Warum aber heißt es dann von neuem wieder: ‚von Gedankenfassung und Diskursivem Denken frei'?" Gewiß, diese Tatsache ist bereits festgelegt, doch jene erstere Tatsache (nämlich das Stillen von Gedankenfassung und Diskursivem Denken) erklärt nicht den Sinn der letzteren (nämlich Abwesenheit von Gedankenfassung und Diskursivem Denken). Haben wir denn nicht erklärt, daß jedesmal durch Überkommung des grobgearteten Vertiefungsgliedes, von der 1. Vertiefung ab, der Eintritt in die übrigen Vertiefungen stattfindet und daß, um dies zu zeigen, gesagt wurde: ‚Nach Stillung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken'? Übrigens gilt diese Vertiefung als ‚Beruhigung' wegen der Stillung des Gedankenfassens und Diskursiven Denkens, nicht aber wegen der Stillung der trübenden Leidenschaften; und sie gilt als ‚Einheit' wegen der Stillung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken, nicht aber, wie die Angrenzende Vertiefung, wegen der Überwindung der Hemmungen, und auch nicht, wie die 1. Vertiefung, wegen des Auftretens der Vertiefungsglieder. Somit erklärt jener Ausdruck ‚Nach Stillung von Gedankenfassung usw.' die Grundlage der Beruhigung und der Einheit. Ebenso gilt diese Vertiefung als ‚von Gedankenfassung und Diskursivem Denken frei' wegen der Stillung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken, nicht aber, wie die 3. und 4. Vertiefung oder das Sehbewußtsein usw., wegen ihrer bloßen Abwesenheit darin [200]. Somit erklärt dieser Ausdruck (‚nach Stillung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken') die Grundlage des von Gedankenfassung und Diskursivem Denken freien Zustandes, nicht aber bloß die Abwesenheit von Gedankenfassung und Diskursivem Denken. Der Ausdruck ‚von Gedankenfassung und Diskursivem Denken frei' aber erklärt bloß die Abwesenheit 158
von Gedankenfassung und Diskursivem Denken. Daher muß, wenn auch der frühere Ausdruck schon angeführt wurde, auch dieser noch erwähnt werden.

„Durch Sammlung entstanden" *(samādhi-jaṁ)* bedeutet: entstanden durch die Sammlung der 1. Vertiefung [201] oder durch die damit verbundene Sammlung. Obzwar da auch die 1. Vertiefung durch die damit verbundene Sammlung entstanden ist, so verdient doch bloß diese Sammlung (der 2. Vertiefung) den Namen [202] ‚Sammlung' *(samādhi)*, und zwar deshalb, weil sie infolge der Lähmung und Abwesenheit [203] von Gedankenfassung und Diskursivem Denken gänzlich unerschütterlich und vollkommen gestillt ist. Daher wird, um sie lobend hervorzuheben, bloß s i e als ‚durch Sammlung entstanden' bezeichnet.

Für den Ausdruck *„Von Verzückung und Glücksgefühl erfüllt"* gilt die bereits gegebene Erklärung.

Als *„zweite"* gilt die Vertiefung, weil sie der Aufzählung nach die zweite ist (oder weil sie als die zweite entstanden ist), oder weil man sie als zweite erreicht.

Hinsichtlich der Worte aber: *„von 2 Gliedern frei und von 3 Gliedern begleitet"* [204], da hat man das Befreitsein von den 2 Gliedern im Sinne der Aufhebung von Gedankenfassung *(vitakka)* und Diskursivem Denken *(vicāra)* zu verstehen. Nicht aber schwinden Gedankenfassung und Diskursives Denken schon im Angrenzungsmomente an diese (2. Vertiefung) [205], wie etwa die Hemmungen im Angrenzungszustande an die erste Vertiefung; sondern erst im Augenblick der Vollen Samlung steigt die 2. Vertiefung ohne jene Dinge (Gedankenfassung und Diskursives Denken) auf. Daher werden sie als die Überwindungsglieder [206] dieser (2. Vertiefung) bezeichnet.

Das Begleitetsein von 3 Gliedern aber ist zu verstehen im Sinne des Aufsteigens dieser 3 Glieder: Verzückung *(pīti)*, Glücksgefühl *(sukha)* und Einspitzigkeit des Geistes *(cittass' ekaggatā)*. Wenn es daher in Vibhanga (p. 258) heißt, daß die Vertiefung aus Beruhigung, Verzückung, Glücksgefühl und Einspitzigkeit des Geistes bestehe, so wurde das im allgemeinen Sinne gesagt, um jene Vertiefung mit allen ihren Bestandteilen zu zeigen. Von der Beruhigung aber abgesehen, besteht diese Vertiefung im besonderen Sinne, nämlich hinsichtlich der das Merkmal des Sichversenkens *(upanijjhāna)* besitzenden Glieder, bloß aus 3 Gliedern. Wie es heißt *(Vibh. p. 264)*: „Was ist nun bei dieser Gelegenheit die dreigliedrige Vertiefung? Sie besteht aus Verzückung, Glücksgefühl und Einspitzigkeit des Geistes." Für das Übrige gilt die anläßlich der 1. Vertiefung gegebene Erklärung.

(3. Vertiefung).

Aber wenn auch diese (2. Vertiefung) in solcher Weise erreicht ist und man in der erwähnten Weise die fünffache Meisterschaft besitzt, so soll man doch, nachdem man aus der wohlbemeisterten 2. Vertiefung herausgetreten ist, darin einen Mangel erblicken und bedenken, daß dieser Erreichungszustand einen Feind in der sich nahe befindenden Gedankenfassung und dem Diskursiven Denken besitzt, und daß die Glieder dieser Vertiefung schwach entwickelt sind wegen des Grobgeartetseins der Verzückung, wie beschrieben in den Worten (Vibh. p. 379): „Wegen jener Verzückung [207], die da besteht im Aufschäumen des Geistes, deswegen gilt diese Vertiefung als grob geartet." Und die 3. Vertiefung als friedvoll betrachtend, soll man das Verlangen nach der 2. Vertiefung überwinden und nach Erreichung der 3. Vertiefung streben. Wenn dann nach

dem Heraustreten aus der 2. Vertiefung, während man achtsam, klarbewußt, die Vertiefungsglieder prüft, einem die Verzückung als grobgeartet erscheint, und bloß das Glücksgefühl und die geistige Einspitzigkeit als friedvoll, so steigt, während man zwecks Überwindung der grobgearteten Vertiefungsglieder und Erlangung der friedvollen Glieder dasselbe Vorstellungsbild ‚Erde, Erde!' wieder und wieder erwägt, die ‚Aufmerksamkeit an der Geistespforte' *(mano-dvārâvajjana)* auf, indem diese in dem Gedanken ‚Jetzt wird die dritte Vertiefung eintreten' das Unterbewußtsein durchbricht und eben jenes Erdkasina als Vorstellung *(ārammaṇa)* nimmt. Alsdann springen in eben jener Vorstellung 4 oder 5 Impulsivmomente auf, von denen der eine am Schlusse der Feinkörperlichen Sphäre, u. zw. der 3. Vertiefung, angehört, die übrigen aber von der beschriebenen Art sind und der Sinnensphäre angehören.

Insofern aber trifft für einen solchen Mönch der Ausspruch (M. 27) zu: *„Und nach Loslösung von der Verzückung verweilt er gleichmütig, achtsam, klarbewußt, und ein Glücksgefühl empfindet er in seinem Innern*[209]*, von dem die Edlen sagen: ‚Der Gleichmütige, Achtsame lebt glücklich'; und so gelangt er in den Besitz der 3. Vertiefung." Damit aber hat er die von 1 Glied freie und von 2 Gliedern begleitete, dreifach erhabene, mit 10 Merkmalen ausgestattete und im Erdkasina bestehende 3. Vertiefung erreicht.*

Hier nun hat in dem Ausdruck *„Und nach Loslösung von der Verzückung" (pītiyā ca virāgā) virāga* entweder die Bedeutung von ‚Abscheu' vor der bereits beschriebenen Verzückung, oder von ‚Überwindung' derselben. Das zwischen beiden Worten stehende *‚ca'* (und) aber hat den Sinn des Verbindens; es verbindet sich entweder mit dem Wort ‚Stillung' oder mit ‚Stillung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken'. Wenn es sich bloß mit ‚Stillung' verbindet, so ist die Konstruktion so zu verstehen: ‚Nach Loslösung von der Verzückung und außerdem nach deren Stillung'. In dieser Konstruktion hat *virāga* den Sinn von ‚Abscheu'. Somit ist dies als der Sinn zu verstehen: ‚Durch Abscheu vor der Verzückung und durch deren Stillung'. Wenn *‚ca'* (und) sich aber mit dem Ausdruck ‚Stillung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken' verbindet, so hat man die Konstruktion folgendermaßen zu verstehen: ‚Nach Loslösung von der Verzückung und außerdem nach Stillung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken'. In dieser Konstruktion hat *virāga* den Sinn von Überwindung.' Somit ist dies als der Sinn zu verstehen: ‚Nach Überwindung der Verzückung und nach Stillung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken.'

Allerdings[209] ist dieses Gedankenfassen und Diskursive Denken schon in der 2. Vertiefung gestillt; obige Erklärung jedoch wurde gegeben, um

den Weg zu dieser 3. Vertiefung [210] zu erläutern und sie lobend hervorzuheben. Da aber die Worte gebraucht wurden: ‚Nach Stillung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken', so ersieht man, daß ganz bestimmt [211] die Stillung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken der Weg zu dieser Vertiefung ist. Gleichwie nämlich auch in den Worten (z. B. Pug. 41): „Durch Überwindung der 5 niederen Fesseln (Persönlichkeitsglaube, Zweifel, Haften an Regeln und Riten, Sinnengier, Übelwollen: *sakkāyadiṭṭhi, vicikicchā, sīlabbata-parāmāsa, kāmacchanda, vyāpāda*)" die Überwindung selbst von den nicht erst auf dem 3. Pfade der Heiligkeit (der ‚Nichtwiederkehr') überwundenen 3 Fesseln wie Persön-
160 lichkeitsglaube usw. angedeutet wird [212], und solche lobende Hervorhebung des Pfades die nach seiner [213] Gewinnung Strebenden anfeuert: so auch gilt es hier mit der lobenden Hervorhebung, in der von der Stillung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken gesprochen wird, obgleich diese Dinge nicht erst bei dieser Gelegenheit gestillt werden. Somit wurde dies als der Sinn erklärt: ‚Durch Überwindung der Verzückung und durch Stillung von Gedankenfassung und Diskursivem Denken.'

In dem Ausdruck *„Und gleichmütig verweilt er"* gilt es als Gleichmut *(upekkhā)*, wenn man die Dinge in angemessener Weise sieht; d. h. wenn man sie gleichmäßig und unparteiisch betrachtet. Wer also im Besitze der 3. Vertiefung ist, der gilt, da er eben mit diesem lauteren, vollkommenen, gefestigten Gleichmut ausgestattet ist, als gleichmütig. Gleichmut indessen ist von zehnerlei Art: sechsfacher Gleichmut, Gleichmut als Göttlicher Verweilungszustand, Gleichmut als Erleuchtungsglied, Gleichmut als Willenskraft, Gleichmut hinsichtlich der Daseinsgebilde, Gleichmut als Gefühl, Gleichmut als Hellblick, ‚allerwärts die Mitte einhaltender' Gleichmut, Gleichmut der Vertiefung, Gleichmut der Reinheit.

Unter diesen gilt als der ‚sechsfache Gleichmut' *(chaḷangupekkhā)* jener Gleichmut des Triebversiegten [214], der hinsichtlich der sechs Sinnentore auf dem Gebiete der erwünschten wie unerwünschten sechs Arten der Vorstellungen infolge seines lauteren Wesens sich durch Unerschütterlichkeit auszeichnet, und der erwähnt wird in den Worten (z. B. D. 33): „Erblickt da der triebversiegte Mönch mit dem Auge eine Form, so ist er weder frohgestimmt, noch mißgestimmt, und gleichmütig verweilt er, achtsam, klarbewußt."

Der ‚Gleichmut als Göttlicher Verweilungszustand' *(brahmavihārupekkhā;* IX. 4) aber ist jener Gleichmut, der gekennzeichnet ist durch das ‚Einhalten der Mitte' *(majjhatta)* hinsichtlich der Wesen, und der erwähnt wird in den Worten (z. B. D. 13): „Mit einem von Gleichmut erfüllten Herzen die eine Himmelsrichtung durchdringend verweilt er." —

Der ‚Gleichmut als Erleuchtungsglied' *(bojjhangupekkhā)* ist jener 161
Gleichmut, der gekennzeichnet ist durch das Einhalten der Mitte hinsichtlich der zusammen entstandenen Geistesfaktoren und der erwähnt wird in den Worten (z. B. A. IV. 13. 14): „Das Erleuchtungsglied des Gleichmuts entfaltet er, das auf Abgeschiedenheit gegründete."

Der ‚Gleichmut als Willenkraft' *(viriyupekkhā)* ist jener weder zu angespannte, noch zu schlaffe [215], in Willenskraft bestehende Gleichmut, der erwähnt wird in den Worten (z. B. A. III. 100): „Von Zeit zu Zeit erwägt er das Vorstellungsbild des Gleichmuts."

Der ‚Gleichmut hinsichtlich der Daseinsgebilde' *(sankhārupekkhā)* ist jener Gleichmut, der beim Nachdenken über die Hemmungen usw. und beim gleichmütigen Verharren [216] die Mitte hält und der erwähnt wird in den Worten (Pts. p. 64): „Wieviele Arten des ‚Gleichmutes hinsichtlich der Daseinsgebilde' steigen anläßlich der Sammlung *(samādhi)* auf, wieviele anläßlich des Hellblicks *(vipassanā)*? 8 Arten des Gleichmuts hinsichtlich der Daseinsgebilde steigen anläßlich der Sammlung auf [217], 10 anläßlich des Hellblicks [218].

Der ‚Gleichmut als Gefühl' *(vedanupekkhā)* ist jener als ‚weder Wohl noch Wehe' *(adukkha-m-asukha)* bezeichnete Gleichmut, der erwähnt wird in den Worten (Dhs. § 156): „Zu einer Zeit, wo ein dem sinnlichen Gebiete angehörender, von Gleichmut begleiteter verdienstvoller Bewußtseinsmoment aufgestiegen ist."

Der ‚Gleichmut als Hellblick' *(vipassanupekkhā)* ist jener beim Untersuchen die Mitte einhaltende Gleichmut, der erwähnt wird in den Worten (M. 106): „Was ist und was war [219], das läßt er fahren, und so erlangt er Gleichmut."

Der ‚allerwärts die Mitte einhaltende Gleichmut' *(tatramajjhattupekkhā)* ist jener Gleichmut der zusammen entstehenden geistigen Dinge, der erwähnt wird in den Worten: „Oder was es da bei den geistigen Dingen wie Wunsch *(chanda)* usw. an Gleichmut gibt."

Der ‚Gleichmut der Vertiefung' *(jhānupekkhā)* ist jener Gleichmut, der da selbst im höchsten Glücksgefühl der 3. Vertiefung kein Abweichen zur Seite aufkommen läßt, und der erwähnt wird in den Worten: „Und nach Loslösung von der Verzückung verweilt er gleichmütig . . ."

Der ‚Gleichmut der Reinheit' *(pārisuddhupekkhā)* ist jener Gleichmut, der hinsichtlich der feindlichen Dinge [220] rein bleibt und sich nicht einmal um Stillung derselben kümmert, und der erwähnt wird in den Worten: „der in der völligen Reinheit der durch Gleichmut gezeugten Achtsamkeit bestehenden 4. Vertiefung."

Der sechsfache Gleichmut, der Gleichmut als Göttlicher Verweilungszustand, als Erleuchtungsglied, der allerwärts die Mitte einhaltende Gleichmut, der Gleichmut der Vertiefung und der Gleichmut der Reinheit: diese sind dabei dem Sinne nach ein und dasselbe, nämlich ‚allerwärts die Mitte einhaltender Gleichmut'. Genau wie die Einteilung in diese und jene Lebensstadien[221] nämlich geschieht diese Einteilung des (allerwärts die Mitte haltenden) Gleichmutes; denn selbst bei ein und demselben Menschen macht man die Einteilung in Kind, Jüngling, Greis, Heerführer, Fürst u. dgl. Daher möge man folgendes einsehen: Da wo von diesen (Arten des Gleichmuts) der sechsfache Gleichmut anzutreffen ist, dort finden sich nicht die anderen, wie der als Erleuchtungsglied geltende Gleichmut usw.; oder da, wo der Erleuchtungsglied-Gleichmut anzutreffen ist, dort finden sich nicht der sechsfache Gleichmut usw.

Genau nun wie diese 6 Arten des Gleichmutes dem Sinne nach von ein und derselben Art sind, so auch sind es der Gleichmut hinsichtlich der Daseinsgebilde *(sankhārupekkhā)* und der Hellblickgleichmut *(vipassanupekkhā)*; bloß als Wissen *(paññā)* nämlich wird dieser Gleichmut nach seinen Funktionen in zwei Arten eingeteilt. — Gesetzt, ein Mann mit einem Gabelstock versehen sucht abends nach einer ins Haus gekrochenen Schlange und sieht diese in einer Spreukammer liegen; darauf schaut er nach, ob es wirklich die Schlange sei oder nicht; und sobald er die drei Kreuze[222] (an der Haube der Schlange) erblickt, ist er nicht mehr im Zweifel darüber und ist gleichgültig hinsichtlich der Untersuchung, ob es
162 eine Schlange sei oder nicht. Ebenso auch: der Gleichmut, der da nach Erkennung der drei Daseinsmerkmale (Vergänglichkeit, Elend und Unpersönlichkeit) in dem Hellblickbeflissenen vermöge seines Hellblickwissens[223] beim Untersuchen der Daseinsgebilde als vergänglich usw. aufsteigt, dieser gilt als der Hellblickgleichmut *(vipassanupekkhā)*. — Gesetzt nun aber, jener Mann hat die Schlange mit dem Gabelstocke[224] festgefaßt und denkt: ‚Wie, wenn ich nun diese Schlange, ohne sie zu verletzen, und ohne mich von ihr beißen zu lassen, losließe?' Und indem er bloß danach sucht sie freizulassen, ist er hinsichtlich des Festhaltens gleichgültig. Ebenso auch: das ‚Einhalten der Mitte' *(majjhattatā)* beim ‚Erfassen' der Daseinsgebilde, während man infolge des Erkennens der drei Daseinsmerkmale die drei Daseinsgebiete gleichsam als in Flammen stehend betrachtet, dies gilt als der Gleichmut hinsichtlich der Daseinsgebilde. — Ist somit der Hellblickgleichmut erreicht, so ist auch der Gleichmut hinsichtlich der Daseinsgebilde erreicht. Aufgrund dieser als das ‚Einhalten der Mitte' geltenden Funktion beim ‚Untersuchen' und ‚Erfassen' aber zerfällt dieser Gleichmut in zwei Arten.

Der als Willenkraft *(viriyupekkhā)* und der als Gefühl geltende Gleichmut *(vedanupekkhā)* aber sind sowohl von einander als auch von den übrigen[225] Arten des Gleichmuts dem Sinne nach durchaus verschieden.

Somit ist von diesen Arten des Gleichmuts hier (in der 3. Vertiefung) der Vertiefungsgleichmut *(jhānupekkhā)* gemeint. Derselbe hat das ‚Einhalten der Mitte' zum Merkmal, sein Wesen besteht im Nichthingeneigtsein (Nichtgenießen)[226], seine Äußerung im Unbesorgtsein, seine Grundlage in Loslösung von der Verzückung. Hier wird nun eingeworfen: „Ist denn dieser Vertiefungsgleichmut dem Sinne nach nicht genau derselbe wie der ‚allerwärts die Mitte einhaltende Gleichmut?' Dieser aber besteht auch in der 1. und 2. Vertiefung. Daher wäre auch dort der Vertiefungsgleichmut zu erwähnen in den Worten: ‚gleichmütig verweilt er'. Warum nun wird er dort nicht erwähnt?" — Wegen seiner dort nicht völlig klaren Funktion. Denn seine Funktion ist dort deshalb nicht völlig klar, weil er da eben noch von Gedankenfassung und Diskursivem Denken beherrscht wird. Insofern er aber hier (in der 3. Vertiefung) von Gedankenfassung und Diskursivem Denken nicht beherrscht wird, erfüllt er, gleichsam mit erhobenem Haupte, seine Funktion völlig klar. Darum wurde er nur hier angeführt. — Die Sinnerklärung der Stelle ‚und gleichmütig verweilt er' ist nun in jeder Weise zu Ende geführt.

In dem Ausdrucke *„achtsam und klarbewußt" (sato ca sampajāno)* nun bedeutet ‚achtsam', daß man einer Sache gedenkt (sich erinnert); und ‚klarbewußt', daß man etwas klar weiß. Mit Beziehung auf eine Person *(‚er')* wird hier von ‚Achtsamkeit' *(sati)* und ‚Bewußtseinsklarheit' *(sampajañña)* gesprochen[227]. Dabei besteht das Merkmal der Achtsamkeit im Gedenken (Sicherinnern), ihr Wesen im Nichtvergessen[228], ihre Äußerung im Beschützen[229]. Das Merkmal der Bewußtseinsklarheit aber besteht im Unbetörtsein, ihr Wesen im Untersuchen, ihre Äußerung im Ergründen.

Obgleich da diese Achtsamkeit und Bewußtseinsklarheit auch in den früheren Vertiefungen bestehen, — denn ohne Achtsamkeit und Bewußtseinsklarheit gelingt einem nicht einmal die bloße Angrenzende Sammlung, geschweige denn die Volle Sammlung[230] — so ist doch infolge des grobgearteten Zustandes jener Vertiefungen[231] der Gang des Bewußtseins, gleichwie eines Menschen Gang auf dem Erdboden, angenehm; unklar darin aber ist die Funktion der Achtsamkeit und Bewußtseinsklarheit. Aufgrund der durch Überwindung der groben Vertiefungsglieder (wie Gedankenfassung, Diskursives Denken, Verzückung) bedingten Subtilität dieser 3. Vertiefung aber ist zu erwarten, daß der Gang des Bewußtseins von der Funktion der Achtsamkeit und Bewußtseinsklarheit

begleitet ist, gleichwie des Menschen Wanderung im ‚Höllenstrom der Messerschneiden'. Daher wurde es bloß hier (d. i. hinsichtlich der 3. Vertiefung) gesagt. Ein weiterer Grund: Gleichwie, wenn ein milchtrinkendes[232] Kalb von der Kuh entfernt wird, es im unbewachten Augenblicke wieder zur Mutter eilt, in derselben Weise möchte jenes von der Entzückung sich entfernt habende Glücksgefühl der 3. Vertiefung, sobald es nicht mehr durch Achtsamkeit und Bewußtseinsklarheit bewacht wird, wiederum der Verzückung zueilen und sich mit der (der 2. Vertiefung angehörenden) Verzückung vereinen. Aber auch[233] an dem Glücksgefühl hängen die Wesen; und dieses (von Verzückung nicht begleitete Glücksgefühl der 3. Vertiefung) ist ein überaus liebliches Glücksgefühl, insofern es eben darüber hinaus kein höheres Glücksgefühl gibt. Doch nur aufgrund der Achtsamkeit und Bewußtseinsklarheit besteht hier kein Haften am Glücksgefühl, nicht auf andere Weise. Um nun diesen Unterschied in der Bedeutung zu zeigen, wurde dieser Ausdruck (‚achtsam, klarbewußt') bloß hier (hinsichtlich der 3. Vertiefung) angeführt. So ist das zu verstehen.

Nun betreffs der Stelle *„Und ein Glücksgefühl empfindet er in seinem Innern (wörtlich Körper)"*. Weil nämlich jener (in der 3. Vertiefung Verweilende) ein mit dem ‚Geistkörper' *(nāma-kāya)*[234] verbundenes Glücksgefühl besitzt, oder weil infolge der Entstehung jenes mit dem Geistkörper verbundenen Glücksgefühls sein stofflicher Körper *(rūpa-kāya)*[235] von einem überaus feinen Stoffe berührt wird, durch dessen Berührung er, selbst noch nachdem er sich schon aus der Vertiefung erhoben hat, ein (körperliches) Glücksgefühl empfinden mag[236], deshalb heißt es in der Darlegung dieser Sache — trotzdem es für den die 3. Vertiefung Besitzenden keine Neigung zur Glücksempfindung mehr gibt — dennoch: ‚Und ein Glücksgefühl empfindet er in seinem Körper.'

Hinsichtlich der Worte nun *„Wovon die Edlen sprechen: ‚Der Gleichmütige, Achtsame weilt glücklich'"* da ist der Sinn: Was da auch aufgrund der Vertiefung und angesichts der Vertiefung der Erleuchtete und die übrigen Edlen über den im Besitz der 3. Vertiefung weilenden Menschen aussagen, lehren, bekannt geben, feststellen, enthüllen, darlegen, klarmachen, verkünden und an Lob aussprechen, nämlich: ‚Der Gleichmütige, Achtsame weilt glücklich': in den Besitz jener 3. Vertiefung tritt er ein. Dies ist hier als der Zusammenhang zu verstehen.

Warum aber loben ihn jene so? Weil er Lob verdient. Und er verdient Lob, weil er selbst in der von äußerst lieblichem Glücksgefühl erfüllten, am Gipfel der Glückseligkeit angelangten 3. Vertiefung gleichmütig bleibt und darin nicht vom Hange zum Glücksgefühl fortgerissen wird und er aufgrund der gewärtigen Achtsamkeit derart achtsam ist, daß keine

Verzückung mehr aufsteigt, und weil er mit seinem Geistkörper jenes den Edlen teure, von edlen Menschen gepflegte unbefleckte Glück empfindet. So hat man es zu verstehen, wenn die Edlen, indem sie jene solches Lob 164
verdienenden Eigenschaften verkünden, ihn in den Worten preisen: ‚Glücklich weilt der Gleichmütige, der Achtsame.'

Als *„dritte"* gilt die Vertiefung, weil sie der Aufzählung nach die dritte ist, oder auch weil man sie als die dritte erreicht.

Wenn aber gesagt wird: *„von 1 Gliede frei und von 2 Gliedern begleitet"*, so hat man da das Befreitsein von 1 Gliede im Sinne von Überwindung der ‚Verzückung' *(pīti)* zu verstehen. Diese [287] aber schwindet im Augenblicke der Vollen Erreichung (der 3. Vertiefung), genau wie Gedankenfassung und Diskursives Denken im (Augenblick der vollen Erreichung) der 2. Vertiefung [288] schwinden. Darum wird sie die Verzückung als Überwindungsglied dieser (3. Vertiefung) bezeichnet.

Das Begleitetsein von 2 Gliedern aber ist zu verstehen im Sinne des Aufsteigens dieser beiden Glieder: Glücksgefühl *(sukha)* und Einspitzigkeit des Geistes *(cittass' ekaggatā)*. Wenn es daher in Vibhanga (p. 260) heißt, daß die 3. Vertiefung aus Gleichmut, Achtsamkeit, Wissensklarheit, Glücksgefühl und Einspitzigkeit des Geistes besteht, so wurde dies im allgemeinen Sinne gesagt, um jene Vertiefung mit allen ihren Bestandteilen zu zeigen. Abgesehen aber von Gleichmut, Achtsamkeit und Wissensklarheit, besteht diese Vertiefung im besonderen Sinne, nämlich hinsichtlich der das Merkmal der Versenkung besitzenden Glieder, bloß aus zwei Gliedern, wie es heißt (Vibh. p. 264 f): „Was ist nun bei dieser Gelegenheit die zweigliedrige Vertiefung? Sie besteht aus Glücksgefühl und Eingipfeligkeit des Geistes." Für das Übrige gilt die anläßlich der 1. Vertiefung gegebene Erklärung.

(4. Vertiefung)

Aber wenn auch diese 3. Vertiefung in solcher Weise erreicht ist und man in der erwähnten Weise die Meisterschaft besitzt, so soll man doch, nachdem man aus der wohlgemeisterten 3. Vertiefung herausgetreten ist, darin einen Mangel erblicken und bedenken, daß dieser Erreichungszustand einen Feind in der sich nahe befindenden Verzückung besitzt und daß die Glieder dieser Vertiefung infolge des Grobgeartetseins des Glücksgefühls schwach entwickelt sind, wie beschrieben in den Worten: „Wegen jenes Glücksgefühls, das da besteht im Hingeneigtsein *(ābhoga)* des Geistes, deswegen gilt diese Vertiefung als grobgeartet." Und die 4. Vertiefung als friedvoll betrachtend, soll man das Verlangen nach der 3. Ver-

tiefung überwinden und nach Erreichung der 4. Vertiefung streben. Wenn dann, nach dem Heraustreten aus der dritten Vertiefung, während man achtsam, klarbewußt die Vertiefungsglieder prüft, einem das im Frohsinn bestehende geistige Glücksgefühl als grobgeartet erscheint, und bloß das Gleichmutsgefühl und die Einspitzigkeit des Geistes als friedvoll, so steigt, während man zwecks Überwindung der grobgearteten Vertiefungsglieder und Erlangung der friedvollen Glieder dasselbe Vorstellungsbild ‚Erde! Erde!' wieder und wieder erwägt, die Aufmerksamkeit an der Geistespforte auf, indem sie, in dem Gedanken: ‚Jetzt wird die 4. Vertiefung eintreten', das Unterbewußtsein durchbricht und eben jenes Erdkasina als Vorstellung nimmt. Alsdann springen bei eben jener Vorstellung 4 oder
165 5 Impulsivmomente auf [280], von denen der eine am Schlusse der Feinkörperlichen Sphäre und 4. Vertiefung angehört, die übrigen aber von der beschriebenen Art sind und der Sinnensphäre angehören.

Folgende Eigentümlichkeit jedoch besteht da: Da das glückliche Gefühl für das leidlos-freudlose Gefühl keine ‚in Wiederholung bestehende Bedingung' *(āsevana-paccaya)* bildet und in der 4. Vertiefung das leidlos-freudlose Gefühl aufsteigen muß, darum sind jene (4 oder 5 Impulsivmomente) mit gleichmütigem Gefühl verbunden, und eben infolge des Verbundenseins mit Gleichmut fehlt hierin auch die Verzückung.

Insofern aber trifft für einen solchen Mönch der Ausspruch (z. B. M 27) zu: *„Nach dem Schwinden von Wohl und Wehe und dem schon früheren Erlöschen von Frohsinn und Trübsinn, tritt er ein in den Besitz der leidlos-freudlosen, in der völligen Reinheit der durch Gleichmut gezeugten Achtsamkeit bestehenden 4. Vertiefung." Damit aber hat er die von 1 Gliede freie und von 2 Gliedern begleitete, dreifach erhabene, mit 10 Merkmalen ausgestattete und im Erdkasina bestehende 4. Vertiefung erreicht.*

„Nach dem Schwinden von Wohl und Wehe" bedeutet hier: nach Schwinden von körperlichem Wohl und Wehe.

„Schon früher" besagt, daß dieses Schwinden schon vorher stattfand, nicht erst im Augenblicke der 4. Vertiefung.

„Nach dem Erlöschen von Frohsinn und Trübsinn" wurde gesagt wegen des bereits früher stattgefundenen Erlöschens und Schwindens dieser beiden Dinge: des geistigen Wohlgefühls und des geistigen Wehegefühls. Wann aber findet deren Schwinden statt? Zur Zeit des Angrenzungszustandes an die 4 Vertiefungen. Der Frohsinn (= Glücksgefühl) nämlich schwindet zur Zeit des Angrenzungszustandes an die 4. Vertiefung; körperliches Wehegefühl, Trübsinn und körperliches Wohlgefühl schwinden zur Zeit des Angrenzungszustandes an die 1., 2. und 3. Vertiefung. Auf solche Weise hat man zu verstehen das Schwinden von

körperlichem Wohl und Wehe, von Frohsinn und Trübsinn, obzwar diese Dinge nicht in der Reihenfolge der Überwindung genannt[240], sondern, genau wie im Indriya-Vibhanga (Vibh. p. 122), auch hier in der Reihenfolge der Aufzählung der Fähigkeiten *(indriya;* s. XVI) angegeben sind.

Wenn diese Dinge aber bereits zur Zeit des Angrenzungszustandes an diese oder jene Vertiefung schwinden, warum wird dann erst in den Vertiefungen[241] ihre Aufhebung gelehrt, in den Worten (S. XLVIII, 40): „Und wo gelangt die aufgestiegene Fähigkeit ‚(körperliches) Wehegefühl' zum restlosen Erlöschen? Da, ihr Mönche, tritt der Mönch, völlig abgeschieden von den sinnlichen Dingen . . . ein in den Besitz der 1. Vertiefung: hier gelangt die aufgestiegene Fähigkeit ‚(körperliches) Wehegefühl' zum restlosen Erlöschen. Wo aber gelangt die aufgestiegene Fähigkeit ‚Trübsinn' . . . ‚(körperliches) Wohlgefühl' . . . ‚Frohsinn' zum restlosen Erlöschen? Da, ihr Mönche, tritt der Mönch, nach dem Schwinden von Wohl und Wehe . . . ein in den Besitz der 4. Vertiefung: hier gelangt die aufgestiegene Fähigkeit ‚Frohsinn' zum restlosen Erlöschen." — Solches wurde eben gesagt mit Hinsicht auf das äußerste Erlöschen. Das äußerste Erlöschen dieser Zustände in der 1. Vertiefung usw. ist nämlich keine gewöhnliche Aufhebung; zur Zeit des Angrenzungszustandes aber besteht bloß eine gewöhnliche Aufhebung, nicht das äußerste Erlöschen. 166

So z. B. mag bei dem vielartigen Aufmerken *(nānâvajjane)* das Element des körperlichen Wehegefühls *(dukkha)*, obzwar während des Angrenzungszustandes an die 1. Vertiefung aufgehoben, dennoch darin aufsteigen infolge Belästigung durch Stechmücken, Moskiten und dergl., oder infolge Gequältseins durch unebenen Sitz; nicht aber mag dies eintreten innerhalb der Vollen Sammlung. Oder, obzwar das körperliche Wehegefühl im Angrenzungszustande aufgehoben ist, ist es dennoch nicht gründlich erloschen, und zwar weil es nicht vernichtet wurde durch die entgegengesetzte Eigenschaft. Innerhalb der Vollen Sammlung jedoch ist aufgrund der Durchdringung von Verzückung der ganze (Geist-) Körper von Wohlgefühl erfüllt; und bei wem der (Geist-) Körper von Wohlgefühl erfüllt ist, bei dem ist das Element des Wehegefühls gründlich erloschen, weil es eben durch die entgegengesetzte Eigenschaft (Wohlgefühl) vernichtet wurde. — Weil nun bei Vorhandensein der ebenfalls durch Gedankenfassung und Diskursives Denken bedingten körperlichen Erschöpfung und geistigen Beklemmung das Element des Trübsinns *(domanassa)* aufsteigt, bei Abwesenheit von Gedankenfassung und Diskursivem Denken aber nicht aufsteigt, und da, wo es aufsteigt, solches nur bei Anwesenheit von Gedankenfassung und Diskursivem Denken geschieht, und in dem Angrenzungszustande an die 2. Vertiefung Gedankenfassung und Diskursives Denken noch nicht geschwunden sind, so mag bei

vielartigem Aufmerken das Element des Trübsinns — obgleich im Angrenzungszustande an die 2. Vertiefung geschwunden — dennoch dort aufsteigen; nicht aber mag das geschehen in der 2. Vertiefung, weil eben dort die Bedingungen hierfür geschwunden sind. — Ebenso mag das Element des körperlichen Wohlgefühls *(sukha)*, obzwar im Angrenzungszustande an die 3. Vertiefung geschwunden, dennoch dort im Körper aufsteigen, während er von dem durch Verzückung entstandenen überaus feinen Stoffe durchdrungen ist; nicht aber mag dies geschehen innerhalb der 3. Vertiefung, denn in der 3. Vertiefung ist die die Bedingung zum körperlichen Wohlgefühl bildende Verzückung gänzlich erloschen[242]. — Ebenso mag im Angrenzungszustande an die 4. Vertiefung, obwohl dort das Element des Frohsinns *(somanassa)* geschwunden ist, dieses dennoch darin aufsteigen, und zwar weil es noch in der Nähe (d. i. in der 3. Vertiefung) anzutreffen ist, und weil, da der Gleichmut noch nicht die Volle Sammlung erreicht hat, jenes (Element des Frohsinns) noch nicht völlig überwunden ist; nicht aber mag dies innerhalb der 4. Vertiefung geschehen. Eben deshalb wurde an diesen und jenen Stellen das Wort ‚restlos' gebraucht, wie z. B.: „Hier gelangt das aufgestiegene Element des Wehegefühls zum restlosen Erlöschen."

Hier nun wird die Frage aufgeworfen: „Wenn aber auf diese Weise jene Gefühle bereits im Angrenzungszustand an diese oder jene Vertiefung geschwunden sind, warum werden sie dann hier (hinsichtlich der 4. Vertiefung) angeführt[243]?" Des leichteren Erfassens wegen. Jenes weder leidvolle noch freudvolle Gefühl nämlich, das hier als ‚leidlos-freudlos' bezeichnet wird, ist subtil, schwer zu erkennen, ist nicht leicht zu erfassen. Um z. B. einen wilden Stier leicht einzufangen, — der sich, wie auch immer man sich ihm nähert, nicht einfangen läßt — treibt der Rinderhirt
167 alle herangekommenen Rinder in eine Hürde, und während er die Rinder der Reihe nach wieder hinaus läßt, läßt er jenes Rind, sobald es kommt, festhalten mit den Worten: ‚Dieses ist es, haltet es fest!' So auch hat der Erhabene des leichteren Erfassens wegen alle jene Gefühle zusammengefaßt. Indem er nämlich diese so zusammengefaßten Gefühle darlegte, konnte das, was weder körperliches Wohlgefühl noch Wehegefühl, weder Frohsinn noch Trübsinn ist, als leidlos-freudloses Gefühl erfaßt werden.

Ferner muß man wissen, daß diese Gefühle erwähnt wurden, um die Bedingungen der leidlos-freudlosen Gemütserlösung zu zeigen. Die Bedingungen nämlich hierzu sind das Schwinden von körperlichem Wohlgefühl und Wehegefühl, von Frohsinn und Trübsinn. Wie es heißt (M. 43): „Vier Bedingungen, o Bruder, gibt es zur Erreichung der leidlos-freudlosen Gemütserlösung *(adukkhamasukhā cetovimutti)*. Da, o Bruder, tritt der Mönch, nach dem Schwinden von Wohl und Wehe usw., ein in

den Besitz der 4. Vertiefung. Dies, o Bruder, sind die 4 Bedingungen zur Erreichung der leidlos-freudlosen Gemütserlösung."

Oder, gleichwie die bereits anderwärts (d. i. auf dem Pfade des Stromeintritts) überwundenen Fesseln, wie Persönlichkeitsglaube, Zweifel und Haften an Regeln und Riten, bei Beschreibung des 3. Pfades (der Niewiederkehr), dortselbst als überwunden erwähnt werden, in derselben Weise sind auch, zwecks Beschreibung dieser 4. Vertiefung, jene Gefühle als an dieser Stelle erwähnt aufzufassen. Oder auch, um das hier durch Zerstörung der Grundlagen bedingte große Entferntsein von Gier und Haß zu zeigen, sind diese Gefühle als erwähnt aufzufassen. Denn unter diesen ist das (körperliche) Wohlgefühl eine Bedingung zum Frohsinn, der Frohsinn eine Bedingung zur Gier; das (körperliche) Wehegefühl eine Bedingung zum Trübsinn, der Trübsinn eine Bedingung zum Hasse. Und durch Zerstörung des (körperlichen) Wohlgefühls usw. sind in dieser (4. Vertiefung) Gier und Haß samt ihren Bedingungen zerstört und damit in weite Ferne gerückt.

In dem Ausdruck *‚leidlos-freudlos'* ist ‚leidlos' bedingt durch die Abwesenheit des Wehegefühls, und ‚freudlos' durch die Abwesenheit des Wohlgefühls. Man bezeichnet damit hier jenes das Wohl- und Wehegefühl hemmende dritte Gefühl, nicht aber bloß die Abwesenheit von Wohlgefühl und Wehegefühl. Das dritte Gefühl, d. i. ‚weder Wohlgefühl noch Wehegefühl', wird auch als ‚Gleichmut' bezeichnet. Von diesem hat man zu wissen, daß er gekennzeichnet ist durch das den erwünschten und unerwünschten Dingen entgegengesetzte Empfinden, daß sein Wesen im ‚Einhalten der Mitte' besteht, seine Äußerung undeutlich ist [244], und daß die Aufhebung des Wohl- und Wehegefühls [245] seine Grundlage bildet.

„upekkhā-sati-pārisuddhi" (‚Reinheit der Gleichmutsachtsamkeit') bedeutet: die völlige Reinheit *(pārisuddhi)* der durch Gleichmut *(upekkhā)* gezeugten Achtsamkeit *(sati)*. In dieser 4. Vertiefung nämlich ist die Achtsamkeit äußerst rein; und solche Reinheit der Achtsamkeit ist eben durch Gleichmut erzeugt, nicht auf andere Weise; darum wird diese Vertiefung als die ‚Reinheit der Gleichmutsachtsamkeit' bezeichnet. Auch in Vibhanga (p. 261) heißt es: „Diese Achtsamkeit ist infolge jenes Gleichmutes klar, rein und geläutert; daher wird sie als ‚Reinheit der Gleichmutsachtsamkeit' bezeichnet." Und jener Gleichmut, aufgrund dessen hier die 168
Reinheit der Achtsamkeit besteht, ist der Bedeutung nach als das ‚Allerwärts-die-Mitte-Einhalten' *(tatra-majjhattatā)* aufzufassen. Nicht aber ist hier infolge dieses Gleichmuts ausschließlich bloß die Achtsamkeit [246] rein, sondern auch sämtliche damit verbundenen geistigen Dinge sind es, mit Achtsamkeit bloß als Leitwort wurde die Erklärung gegeben.

Gleichwie bei Tage die Mondsichel infolge des Überstrahltwerdens

durch das Sonnenlicht und infolge ihrer Milde oder eigenen Wohltätigkeit, bevor ihr die Allen gemeinsame Nacht zuteil wird, — obzwar bei Tage auch vorhanden — dennoch undeutlich und unklar ist: so auch ist der der Mondsichel gleichende ‚allerwärts die Mitte einhaltende' Gleichmut[247], obzwar in den ersten drei Vertiefungen anwesend, trotz seiner Anwesenheit dortselbst dennoch unrein, und zwar weil er unterlegen ist der Macht der feindlichen Dinge wie Gedankenfassung usw., und weil ihm das der Allen gemeinsamen Nacht gleichende Gleichmutsgefühl noch nicht zuteil geworden ist. Und auch die mit jenem unreinen (Gleichmut) zusammen entstandenen Dinge, wie Achtsamkeit usw., sind unrein, gleichwie das Licht jener bei Tage unklaren Mondsichel; deshalb wird keine von diesen (3 ersten) Vertiefungen als ‚Reinheit der Gleichmutsachtsamkeit' bezeichnet. Da aber hier (in der 4. Vertiefung) der Geichmut nicht durch die Macht der feindlichen Dinge, wie Gedankenfassung usw., überwältigt wird und ihm das der Allen gemeinsamen Nacht gleichende Gleichmutsgefühl[248] zuteil wird, so ist jener der Mondsichel gleichende ‚allerwärts die Mitte einhaltende' Gleichmut außerordentlich rein. Und infolge seiner Reinheit sind auch die gleichzeitig damit entstandenen Dinge, wie Achtsamkeit usw., rein und klar, gleichwie das Licht der hellen Mondsichel. Daher mag man verstehen, daß bloß diese 4. Vertiefung als ‚Reinheit der Gleichmutsachtsamkeit' bezeichnet wurde.

Als *‚vierte'* gilt die Vertiefung, weil sie der Aufzählung nach die vierte ist, oder weil man sie als die vierte erreicht.

Wenn aber gesagt wird: *„von 1 Gliede frei und von 2 Gliedern begleitet"*, so hat man da das Befreitsein von dem einen Gliede im Sinne von Schwinden des Frohsinns *(somanassa-sukha)* zu verstehen. Dieser Frohsinn aber schwindet schon in den (drei) vorangehenden Impulsivmomenten *(javana)* desselben Bewußtseinsprozesses; daher wird derselbe als Überwindungsglied dieser Vertiefung bezeichnet.

Das Begleitetsein von 2 Gliedern aber ist zu verstehen als das Aufsteigen dieser beiden Dinge: Gleichmut *(upekkhā)* und Einspitzigkeit des Geistes *(cittass' ekaggatā)*. Für das Übrige gilt die anläßlich der 1. Vertiefung gegebene Erklärung. —

Bis dahin nun geht die Erklärung mit Beziehung auf die Viervertiefung.

Wer aber die Fünfervertiefung[249] erweckt, soll, nachdem er aus der bemeisterten 1. Vertiefung herausgetreten ist, einen Mangel darin[250] erblicken, daß dieser Erreichungszustand Feinde in den nahebefindlichen Hemmungen hat und infolge des Grobgeartetseins der Gedankenfassung
69 nur schwache Vertiefungsglieder besitzt; dann soll er die 2. Vertiefung

als friedvoll betrachten, das Verlangen nach der 1. Vertiefung überwinden und nach Erreichung der 2. Vertiefung streben.

Wenn ihm dann nach dem Heraustreten aus der 1. Vertiefung, während er achtsam, klarbewußt die Vertiefungsglieder prüft, bloß die Gedankenfassung als grobgeartet erscheint, das Diskursive Denken und die übrigen Glieder aber als friedvoll, so steigt, während er zwecks Überwindung des grobgearteten Vertiefungsgliedes und Erlangung der friedvollen Glieder dasselbe Vorstellungsbild ‚Erde! Erde!' wieder und wieder erwägt, in der besprochenen Weise die 2. Vertiefung auf. Diese 2. Vertiefung hat bloß die Gedankenfassung *(vitakka)* als Überkommungsglied, und anwesend sind die 4 Begleitungsglieder, nämlich Diskursives Denken, Verzückung, Glücksgefühl und Einspitzigkeit des Geistes*(vicāra, pīti, sukha, cittass' ekaggatā)*. Das Übrige verhält sich in der besprochenen Weise.

Aber wenn auch diese 2. Vertiefung in solcher Weise erreicht ist und er in der erwähnten Weise die fünffache Meisterschaft besitzt, so soll er doch, nachdem er aus der wohlgemeisterten 2. Vertiefung herausgetreten ist, darin einen Mangel erblicken und bedenken, daß dieser Erreichungszustand einen Feind in der nahe befindlichen Gedankenfassung besitzt, und daß die Glieder dieser Vertiefung schwach entwickelt sind wegen des Grobgeartetseins des Diskursiven Denkens. Und die 3. Vertiefung als friedvoll betrachtend, soll er das Verlangen nach der 2. Vertiefung überwinden und nach Erreichung der 3. Vertiefung streben. Wenn ihm dann nach dem Heraustreten aus der 2. Vertiefung, während er achtsam, klarbewußt, die Vertiefungsglieder prüft, bloß das Diskursive Denken als grobgeartet erscheint, Verzückung und die übrigen Glieder aber als friedvoll, so steigt, während er zwecks Überwindung des grobgearteten Vertiefungsgliedes und Erlangung der friedvollen Glieder dasselbe Vorstellungsbild ‚Erde! Erde!' wieder und wieder erwägt, in der besprochenen Weise die 3. Vertiefung auf.

Diese Vertiefung hat bloß das Diskursive Denken *(vicāra)* als Überwindungsglied, und anwesend sind 3 Begleitungsglieder, nämlich Verzückung, Glücksgefühl und geistige Einspitzigkeit *(pīti, sukha, citass' ekaggatā)*, genau wie in der 2. Vertiefung nach der Viereinteilung. Das Übrige verhält sich in der besprochenen Weise.

Was also in der Viereinteilung die 2. Vertiefung ist, das ist in der Fünfeinteilung die durch Zweiteilung hervorgegangene 2. und 3. Vertiefung. Und was dort als 3. und 4. Vertiefung gilt, das bildet hier die 4. und 5. Vertiefung. Die 1. Vertiefung ist dieselbe.

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 4. Teil: die auf die Entfaltung der Sammlung sich beziehende Darstellung des Erdkasinas.

Fünfter Teil

Die übrigen neun Kasinas

2. Das Wasserkasina
(āpo-kasiṇa)

Nunmehr kommt die ausführliche Besprechung des unmittelbar auf das Erdkasina folgenden Wasserkasinas. Gerade nun wie beim Erdkasina, soll auch, wer das Wasserkasina zu entfalten wünscht, sich bequem hinsetzend, das Objekt im Wasser auffassen. Die Erklärungen der Worte: „Ob hergerichtet oder nicht hergerichtet usw." sind alle ausführlich anzugeben; und wie hier, so überall (in den Kasinas). Denn von nun ab werden wir diese Worte nicht mehr anführen, sondern bloß noch das sich davon Unterscheidende besprechen. Auch hier beim Wasserkasina steigt dem Verdienstvollen, der in früherem Dasein sich darin geübt hat, schon bei nicht besonders hergerichtetem Wasser — etwa einem Teiche, einem Weiher, einem Salzsee [1] oder dem Meere — das geistige Bild auf, gleichwie dem Ordensälteren Cūḷa-Sīva. Von diesem Ehrwürdigen nämlich sagt man, daß er, auf Gewinn und Ehre verzichtend und in der Absicht in der Abgeschiedenheit zu leben, in Mantoṭa [2] ein Schiff bestiegen habe, und daß ihm, als er unterwegs auf seiner Fahrt nach Indien das große Meer betrachtete, das mit jenem Meere ganz übereinstimmende *(paṭibhāga)* Kasinabild aufgestiegen sei.

Wer aber in früherem Dasein sich nicht darin geübt hat, vermeide die vier Kasinafehler [3] und nehme kein Wasser, das blau, gelb, rot oder weiß aussieht, sondern Regenwasser, das, ohne noch mit der Erde in Berührung gekommen zu sein, er in der Luft mit einem reinen Tuche aufgefangen hat; oder anderes ebensolches klares, ungetrübtes Wasser. Und damit fülle er seine Almosenschale oder einen Wassertopf bis zum Rande voll. Dann stelle er diesen an einem nach erwähnter Art versteckten Orte in der Klosterumgebung nieder. Darauf, sich bequem hinsetzend, beachte er weder [4] die Farbe, noch erwäge er das Merkmal des Wassers [5], sondern

lasse das geistige Bild das Aussehen des als Grundlage dienenden Wassers annehmen, indem er mit Rücksicht auf das Überwiegen (des Wasserelementes; s. XI. 2) seinen Geist auf den vulgären Begriff ‚Wasser' hefte und von den Bezeichnungen für Wasser, wie *ambu, udaka, vāri, salila* usw., unter Wiederholung der darunter bekanntesten Bezeichnung *‚āpo! āpo!'* die Übung entfalte. Wer auf diese Weise die Übung entfaltet, dem steigen nacheinander genau in der besprochenen Weise die beiden geistigen Bilder auf.

Dabei aber tritt das Aufgefaßte Bild *(uggaha-nimitta)* gleichsam zitternd auf. Wenn das Wasser mit Blasen und Schaum bedeckt ist, so 171
tritt bloß ein solches Bild auf, und es kommen Kasinafehler zum Vorschein. Das Gegenbild *(paṭibhāga-nimitta)* aber zeigt sich völlig unbeweglich[8] wie ein in der Luft befestigter Kristallfächer oder eine runde kristallene Spiegelscheibe; und gleichzeitig mit dem Auftreten dieses Gegenbildes erlangt man die Angrenzende Vertiefung *(upacāra-jjhāna)* und, in besagter Weise, die 4[7] bezw. 5 Vertiefungen.

3. Das Feuerkasina
(tejo-kasiṇa)

Auch wer das Feuerkasina zu entfalten wünscht, hat im Feuer das Objekt aufzufassen. Wenn nun der Verdienstvolle, der in früherem Dasein sich darin geübt hat, selbst bei nicht hergerichteten Feuer das Objekt ergreift, so steigt ihm dennoch das geistige Bild auf, wo immer er eine Flamme betrachtet, sei es in einer Lampe, einem Ofen, einem Töpferherd oder einem Waldbrand, gleichwie dem Ordensälteren Cittagutta. Als nämlich jener Ehrwürdige an dem zum Hören der Lehre bestimmten Tage gerade in das Uposathagebäude eintrat und dabei die Flamme der Lampe betrachtete, stieg ihm das geistige Bild auf.

Von einem anderen aber (d. i. von einem, der sich in früherem Dasein darin nicht geübt hat) soll das Objekt besonders hergerichtet werden. Dies ist hierbei die Herstellungsweise: Man spalte glatte, kernige Hölzer, trockne sie und mache sie dann in ganz kleine Stücke[8]. Darauf begebe man sich an den Fuß eines geeigneten Baumes oder in eine Hütte, lege das Holz zu einem Haufen zusammen, als ob man Töpfe brennen wollte, und zünde jenen an. Sodann mache man in eine geflochtene Matte[9], ein Leder, oder ein Stück Tuch, ein Loch mit einem Durchmesser von einer Spanne und vier Zoll, hänge dieses vor sich auf und setze sich genau in der (anläßlich des Erdkasinas) beschriebenen Weise nieder. Dann, ohne dem Gras und Holz darunter, noch den Rauchspitzen darüber Beachtung

zu schenken, ergreife man in der dazwischen befindlichen dicken Flamme das Objekt. Farben, wie Blau, Gelb, Rot und Weiß beachte man nicht, noch erwäge man das in der Hitze bestehende Merkmal, sondern lasse das geistige Bild das Aussehen des als Grundlage dienenden Feuers annehmen, indem man von den Bezeichnugen für Feuer, wie *pāvaka* (d. i. das ‚Leuchtende'), *kaṇhavattini* (d. i. das ‚Schwarzgestreifte'), *jātaveda* (d. i. die ‚echte Begeisterung'), *hatāsana* (d. i. der ‚Opferverzehrer') usw., unter Wiederholung der darunter bekanntesten Bezeichnung *‚tejo! tejo!'* (eig. das Durchstrahlende') die Übung entfalte. Wer auf diese Weise die Übung entfaltet, dem steigen nacheinander in der besprochenen Weise die beiden geistigen Bilder auf.

Dabei erscheint das Aufgefaßte Bild *(uggaha-nimitta)* wie eine
172 Flamme, die sich immer wieder zerteilt und herabsinkt. Wer aber das Objekt in nicht besonders hergerichtetem Feuer ergreift, dem zeigen sich Kasinafehler; und ein brennendes Holzstück [10], oder ein Haufen glühender Kohlen, oder Asche oder Rauch kommen zum Vorschein. Das Gegenbild *(paṭibhāga-nimitta)* aber erscheint unbeweglich wie ein in der Luft befestigtes Stück roten Tuches, oder ein goldener Fächer, oder eine goldene Säule; und gleichzeitig mit dem Auftreten dieses Gegenbildes erlangt man die Angrenzende Vertiefung und, in besagter Weise, die 4 [11] bzw. 5 Vertiefungen.

4. Das Windkasina
(vāyo-kasiṇa)

Auch wer das Windkasina zu entfalten wünscht, hat das Objekt im Winde aufzufassen, und das entweder aufgrund des Sehens oder der Berührung. In den Kommentaren [12] nämlich heißt es: „Beim Auffassen des Windkasinas fasst man das Objekt im Winde auf und wendet seine Aufmerksamkeit auf den Wipfel eines (im Winde) sich hin und her bewegenden Zuckerrohres oder Bambusrohres oder Baumes oder der Haare; oder aber man beachtet den einem auf den Kopf blasenden Wind." Wenn man daher sieht, wie eine in gleicher Höhe mit dem Kopfe befindliche dicht belaubte Zucker- oder Bambusstaude oder ein Baum oder das Haupt eines Mannes mit vier Zoll langem dichten Haare vom Winde gepeitscht wird, so festige man die Achtsamkeit also: ‚Dieser Wind bläßt an diese Stelle'; oder man hefte die Achtsamkeit auf diejenige Stelle seines Körpers, die der durch ein Fenster oder eine Öffnung in der Wand einströmende Wind trifft, und entfalte die Übung, indem man von den Bezeichnungen für Wind, wie *māluta, anila* usw., mit Rücksicht auf die bekannteste Bezeichnung, ‚vāyo! vāyo!' hersagt.

Dabei erscheint das Aufgefaßte Bild zitternd wie der Dunstkreis des gerade vom Ofen abgenommenen Reisbreis. Das Gegenbild aber ist fest und unbeweglich. Das Übrige ist in der besprochenen Weise zu verstehen.

5. Das Blaukasina
(nīla-kasiṇa)

Hierauf nun folgt: „Wer das Blaukasina auffaßt, faßt das Objekt bei etwas Blauem auf, sei es einer Blume, einem Tuch oder einer farbigen Substanz." Gemäß diesen Worten nun steigt dem Verdienstvollen, der in früherem Dasein sich darin geübt hat, schon das geistige Bild auf, sobald er bloß einen entsprechenden Blumenstrauch [13] oder an Verehrungsstätten ausgestreute Blumen, oder irgendein Gewand, oder einen Saphir von blauer Farbe erblickt.

Ein anderer aber sammle blaue Lotusblüten, Schamblumen (Clitorien) [14] 123
u. dgl. und fülle mit diesen Blütenblättern einen Korb oder Korbdeckel ganz voll, und verteile sie dann so, daß keine Fasern oder Stiele mehr zu sehen sind. Oder er fülle den Korb mit einem blauen Tuche aus, das er zu einem Bündel zusammen gebunden hat; oder er binde das Tuch nach Art eines Paukenfells über dem Rand der Korböffnung fest. Oder mit einer der Substanzen wie Metallblau [15], Blattblau oder Collyriumblau mache er in der für das Erdkasina angegebenen Weise entweder eine bewegliche (tragbare) Kasinascheibe, oder aber eine (feste) Kasinascheibe an der Wand und grenze sie durch eine andere Farbe ab. Dann richte er in der für das Erdkasina angegebenen Weise seine Aufmerksamkeit darauf, sprechend: ‚Blau! Blau!'.

Auch hier zeigen sich bei dem Aufgefaßten Bilde Kasinafehler, und zwischen den Blütenblättern liegende Fasern, Stiele usw. erscheinen. Das Gegenbild aber, von der Kasinascheibe losgelöst, erscheint wie ein in der Luft schwebender kristallener Fächer. Das Übrige ist in der besprochenen Weise zu verstehen.

6. Das Gelbkasina
(pīta-kasiṇa)

Auch für das Gelbkasina gilt dieselbe Methode. Es heißt nämlich: „Wer das Gelbkasina auffaßt, faßt das Objekt bei etwas Gelbem auf, sei es einer Blume, einem Tuch oder einer farbigen Substanz." Somit steigt auch hierbei dem Verdienstvollen, der in früherem Dasein sich darin geübt hat, schon das geistige Bild auf, sobald er bloß einen solchen Blumen-

strauch oder ausgestreute Blumen oder irgend ein gelbes Gewand oder eine gelbe Substanz erblickt, gleichwie dem Ordensälteren Cittagutta. Diesem Ehrwürdigen nämlich, sagt man, stieg, als er auf dem Cittalaberg der Darbringung von Sappanblüten auf dem Altar zusah, sofort beim Anblick desselben das geistige Bild in Größe des Altars auf.

Ein anderer aber mache sich ein Kasina in der für das Blaukasina angegebenen Weise, sei es aus Kaṇṇikāra [16] oder ähnlichen Blüten, oder aus einem gelben Tuche oder einer farbigen Substanz, und richte dann seine Aufmerksamkeit darauf, sprechend: ‚Gelb! Gelb!' Das Übrige ist genau wie zuvor.

7. Das Rotkasina
(lohita-kasiṇa)

Auch für das Rotkasina gilt dieselbe Methode. Denn es heißt: „Wer das Rotkasina auffaßt, faßt das Objekt bei etwas Rotem auf, sei es einer
174 Blume, einem Tuch oder einer farbigen Substanz." Demgemäß steigt auch hier dem Verdienstvollen, der in früherem Dasein sich darin geübt hat, schon das geistige Bild auf, sobald er bloß einen mit Eibischblüten [17] oder ähnlichen Blumen bedeckten Strauch erblickt, oder auch beim Anblick von ausgestreuten Blumen oder irgend eines Tuches, eines Edelsteines oder einer Substanz von roter Farbe.

Ein anderer aber mache sich in der für das Blaukasina angegebenen Weise ein Kasina, sei es aus einfachen oder gefüllten Eibischblüten, oder roten Amarantblüten [18] u. dgl., oder aus rotem Tuch oder einer roten Substanz. Dann hefte er seine Aufmerksamkeit darauf, wiederholend ‚Rot! Rot!' Das Übrige ist ganz das gleiche wie früher.

8. Das Weißkasina
(odāta-kasiṇa)

Auch hinsichtlich des Weißkasinas heißt es: „Wer das Weißkasina auffaßt, faßt das Objekt in etwas Weißem auf, sei es einer Blume, einem Tuch oder einer farbigen Substanz." Gemäß diesen Worten [19] steigt dem Verdienstvollen, der in früherem Dasein sich darin geübt hat, schon das geistige Bild auf, sobald er bloß einen solchen Blumenstrauch erblickt, oder beim Anblick ausgestreuter Blüten wie Jasmin, Sambak u. dgl., oder eines Haufens weißer Lotusblüten, oder irgend eines Tuches oder einer Substanz von weißer Farbe. Bei einer runden Zinn- oder Silberplatte oder der Mondscheibe steigt ihm das geistige Bild bestimmt auf.

Ein anderer aber stelle aus weißen Blumen der besprochenen Art oder aus weißem Tuche oder einer weißen Substanz in der für das Blaukasina angegebenen Weise ein Kasina her und hefte dann seine Aufmerksamkeit darauf, wiederholend: ‚Weiß! Weiß!' Für das Übrige gilt genau das Gleiche wie zuvor.

9. Das Lichtkasina
(āloka-kasiṇa)

Was das Lichtkasina aber anbetrifft, heißt es: „Wer das Lichtkasina auffaßt, faßt das Objekt bei etwas Hellem auf, sei es ein Mauerloch, ein Schlüsselloch oder die Fensteröffnung." Gemäß diesen Worten steigt dem Verdienstvollen, der in früherem Dasein sich darin geübt hat, schon das geistige Bild auf, sobald er bloß jenen runden Lichtfleck erblickt, den das durch ein Loch in der Wand eintretende Sonnen- oder Mondlicht an der Wand oder auf dem Boden hervorruft, oder sobald er einen runden Lichtfleck betrachtet, den das durch dichtbelaubte Baumäste oder eine dicht mit Zweigen gedeckte Hütte durchdringende Licht auf dem Boden erzeugt.

Ein anderer aber soll jene Lichtscheibe in der besagten Art entfalten, wiederholend: ‚Helle! Helle!' oder ‚Licht! Licht!' Ist es ihm auf diese Weise nicht möglich, so zünde er in einem Topfe ein Licht an, verschließe die Öffnung des Topfes, mache dann ein Loch in den Topf und stelle diesen (mit der Öffnung) der Wand zugekehrt. Das durch jenes Loch heraus-
dringende Licht erzeugt an der Wand eine Lichtscheibe. Diese möge er 175
entfalten, mit den Worten: ‚Licht, Licht!' Dieselbe bleibt länger bestehen als die übrigen.

Hierbei nun gleicht das Aufgefaßte Bild genau der an der Wand oder auf dem Fußboden entstandenen Lichtscheibe. Das Gegenbild aber gleicht einem dichten hellen Lichtbündel. Für das Übrige gilt genau das Gleiche wie zuvor.

10. Das Raumbegrenzungskasina
(paricchinnākāsa-kasiṇa)

Auch hinsichtlich des Raumbegrenzungskasina heißt es: „Wer das Raumkasina auffaßt, faßt das Objekt hinsichtlich eines (abgegrenzten) Raumes auf, sei es ein Mauerloch, ein Schlüsselloch oder eine Fenster-
öffnung." Gemäß diesen Worten steigt dem Verdienstvollen, der in früherem Dasein sich darin geübt hat, schon beim Anblick irgend eines Loches in der Mauer usw. das geistige Bild auf.

Ein anderer aber mache in einer gut gedeckten Schutzhütte, oder in irgend einem Leder, einer Matte oder dgl. [20], ein Loch von einer Spanne und vier Zoll Durchmesser. Und eben dieses Loch, das in der durch ein Mauerloch u. dgl. gebildeten Öffnung [21] besteht, entfalte er als Objekt, mit den Worten: ‚Raum! Raum!'

Hierbei gleicht das Aufgefaßte Bild dem Loche, zusammen mit der Mauerumgrenzung usw. Selbst wenn man versucht es zu erweitern, wächst es nicht an. Das Gegenbild dagegen erscheint ganz wie eine Raumscheibe, und wenn man es entfaltet, wächst es an. Das Übrige ist ganz wie in der für das Erdkasina angegebenen Weise zu verstehen.

Dies sind die 10 Kasinas [22], die der Zehnfach-Mächtige [23], der Allerkenner, hat verkündet.
Sie sind die Grundlagen der 4 und 5 Vertiefungen Feinkörperlicher Sphäre.
Hat diese man sich also gut gemerkt samt ihrer [24] richtigen Entfaltungsweise,
So lerne man darauf die weiter'n Einzelheiten über diese Dinge kennen.

Was nämlich diese Übungen anbetrifft, so gelingt es einem aufgrund des *Erdkasinas* ‚obwohl bloß einer seiend, sich zu vervielfältigen' usw. (s. XII); in den Lüften oder auf dem Wasser Erde zu erzeugen und darauf zu Fuße zu wandeln, oder darauf eine stehende oder sitzende Haltung usw. anzunehmen; in begrenzter oder unbegrenzter Weise die Überwindungsgebiete zu gewinnen (s. B. Wtb.: *abhibhâyatana).*

Aufgrund des *Wasserkasinas* gelingt es einem, in der Erde auf- und unterzutauchen; Wasser und Regen hervorzurufen; Meer u. dgl. zu erzeugen; Erde, Berge, Paläste u. dgl. erbeben zu lassen.

Aufgrund des *Feuerkasinas* gelingt es einem, Rauch oder Flammen auszusenden; einen Regen glühender Kohlen hervorzurufen; durch (eigenes) Feuer (anderes) Feuer zum Schwinden zu bringen; was immer
176 man wünscht, in Brand aufgehen zu lassen; Licht zu erzeugen, um mit dem Himmlischen Auge Gestalten wahrzunehmen; zur Zeit des Völligen Nirwahns (Erlöschens) [25] seinen Körper vom Feuerelemente verzehren zu lassen u. dgl. mehr.

Aufgrund des *Windkasinas* gelingt es einem, mit Windeseile sich fortzubewegen, Wind und Regen zu erzeugen und dergleichen mehr.

Aufgrund des *Blaukasinas* gelingt es einem, blaue Gestalten in Erscheinung treten zu lassen, Dunkelheit zu erzeugen, je nach den schönen und unschönen Farben die Überwindungsgebiete zu erringen, die Schönheitsbefreiung zu erreichen u. dgl. mehr (s. B. Wtb.: *abhibhâyatana).*

Aufgrund des *Gelbkasinas* gelingt es einem, gelbe Gestalten in Erscheinung treten zu lassen, etwas in Gold zu verwandeln, in oben angegebener Weise die Überwindungsgebiete zu erringen, die Schönheitsbefreiung zu erreichen u. dgl. mehr.

Aufgrund des *Rotkasinas* gelingt es einem, rote Gestalten in Erscheinung treten zu lassen, in der besprochenen Weise die Überwindungsgebiete zu erringen, die Schönheitsbefreiung zu erreichen u. dgl. mehr.

Aufgrund des *Weißkasinas* gelingt es einem, weiße Gestalten in Erscheinung treten zu lassen, geistige Starrheit und Mattheit zu vertreiben, Dunkelheit zu verscheuchen, Licht zu erzeugen, vermittels des Himmlischen Auges Gestalten wahrzunehmen u. dgl. mehr (s. XIII).

Aufgrund des *Lichtkasinas* gelingt es einem, leuchtende Gestalten in Erscheinung treten zu lassen, geistige Starrheit und Mattheit zu vertreiben, Dunkelheit zu verscheuchen, Licht zu erzeugen, vermittels des Himmlischen Auges Gestalten wahrzunehmen u. dgl. mehr.

Aufgrund des *Raumkasinas* gelingt es einem, versteckte Dinge zu enthüllen, selbst im Innern der Erde und der Berge einen Raum hervorzurufen und dort irgend eine Körperstellung einzunehmen, durch Mauern u. dgl. ungehindert hindurch zu schreiten u. dgl. mehr.

Für alle diese Kasinas nun trifft die Einteilung zu: „nach oben, unten, seitwärts, unentzweit, unbegrenzt usw." Denn es heißt (A. X. 29): „Da nimmt einer das Erdkasina wahr, nach oben, unten, seitwärts unentzweit, unermeßlich usw. Hierbei bedeutet *‚nach oben'*: aufwärts, dem Himmelsgewölbe zugewandt; *‚nach unten'*: abwärts, dem Erdboden zugewandt; *‚seitwärts'*: ringsherum begrenzt wie ein kreisrundes Feld. Der eine nämlich entfaltet das Kasina bloß nach oben, der eine nach unten, der eine ringsherum; und so breitet er es auf diese oder jene Weise aus, genau in der Weise wie einer, der mit den Himmlischen Augen Gestalten zu sehen wünscht, das Lichtkasina entfaltet. Darum heißt es: ‚nach oben, unten, seitwärts'. *‚Unentzweit'* besagt, daß ein Kasina in keinen anderen (Kasina-) Zustand übergeht. Denn gleichwie der mitten im Wasser Befindliche auf allen Seiten bloß Wasser um sich hat, nichts anderes: so auch ist das Erdkasina eben bloß Erdkasina, und mit keinem anderen Kasina vermischt es sich. 177

Diese Erklärung gilt überall. *‚Unbegrenzt'* wird es genannt, sofern es für das Kasina keine Grenze in der Ausbreitung gibt; denn wer jenes mit dem Geiste durchdringt, durchdringt es ganz und gar und kennt keine Begrenzung, wie: ‚Dies ist sein Anfang, dies seine Mitte'.

Von denjenigen Wesen aber, von denen es heißt (Pug. 13; A. VI. 87), daß sie „durch ihr Wirken, ihre Leidenschaften oder ihr Kamma-Ergebnis gehemmt sind, ohne Vertrauen und Willenskraft, ohne Einsicht, und unfähig, den rechten Weg und die Vollkommenheit im Guten zu erreichen", von diesen gelingt auch nicht einem einzigen auch nur die Entfaltung eines einzigen Kasinas.

In diesem Ausspruch bedeutet *‚durch Wirken gehemmt'* *(kammâvaraṇa)* soviel wie: behaftet mit einer unmittelbar nachwirkenden Tat (d. i. Vatermord, Muttermord, Heiligenmord, Verwundung eines Buddha oder Ordensspaltung). *‚Durch Leidenschaften gehemmt'* *(kilesa)* sind die mit den ‚mit festbestimmtem Ausgang verbundenen verkehrten Ansichten'[26] Behafteten, sowie die Hermaphroditen und Eunuchen[27]. *‚Durch Karma-Wirkung (vipâka)* gehemmt' sind die ohne oder nur mit zwei karmisch-heilsamen Wurzelbedingungen Geborenen[28]. *‚Ohne Vertrauen'* bedeutet: Mangel an Vertrauen zum Erleuchteten usw. *‚Ohne Willenskraft'* bedeutet: ohne Willenskraft hinsichtlich des rechten Pfades. *‚Ohne Einsicht'* bedeutet: Mangel an weltlicher und überweltlicher rechter Erkenntnis. *‚Unfähig, den rechten Weg und die Vollendung im Guten zu erreichen'* bedeutet: unfähig, den als rechter Weg und Vollendung im Guten geltenden edlen Pfad zu erreichen. Und nicht bloß hinsichtlich der Kasinas, sondern auch hinsichtlich der anderen geistigen Übungen gelingt nicht einem einzigen unter jenen auch nur eine einzige Entfaltung. Daher sollte selbst der von (üblem) Kamma-Ergebnis freie edle Sohn, die hemmenden Taten und hemmenden Leidenschaften schon von ferne meidend, durch Anhören des guten Gesetzes und Anschluß an edle Menschen usw. sein Vertrauen, seine Willenkraft und seine Einsicht entfalten und sich der Befolgung der geistigen Übungen befleißigen.

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 5. Teil: die auf die Entfaltung der Sammlung sich beziehende Darstellung der übrigen Kasinas.

Sechster Teil

Die zehn Ekelobjekte

(asubha-kammaṭṭhāna)

Nach den Kasinas aber wurden aufgezählt die 10 leblosen Ekel- 178
objekte[1], nämlich: das Aufgedunsene Objekt, das Blauverfärbte Objekt, das Eitrige Objekt, das Aufgespaltene Objekt, das Angenagte Objekt, das Umhergestreute Objekt, das Zerhackte und Umhergestreute Objekt, das Blutige Objekt, das Wurmige Objekt, das Knochenobjekt.

Hierunter nun gilt als *‚aufgedunsen'* *(uddhumātaka)*, was nach Versiegung des Lebens durch allmählich sich erhebende Aufschwellungen aufgedunsen ist, gleichwie ein mit Wind aufgeblasener Blasebalg[2]. Das Aufgedunsene aber ist dasselbe wie das Aufgedunsene Objekt; oder, weil dies durch seine Widerlichkeit Abstoßende aufgedunsen ist, deshalb gilt es als das Aufgedunsene Objekt. Eine derartig beschaffene Leiche wird damit bezeichnet.

‚Blauverfärbt' *(vinīlaka)*[3] nennt man etwas von entstellter blauer Farbe. Das Blauverfärbte aber gilt als das Blauverfärbte Objekt; oder, weil das durch seine Widerlichkeit Abstoßende blauverfärbt ist, deshalb gilt es als das Blauverfärbte Objekt. So wird eine Leiche bezeichnet, die an den an Fleisch überwiegenden Stellen rot, an den mit Eiter überhäuften Stellen weiß und häufig auch blau ist, und an der blauen Stelle gleichsam in ein blaues Gewand gehüllt zu sein scheint.

‚Eitrig' *(vipubbaka)* nennt man den an aufgebrochenen Stellen des Körpers hervorquillenden Eiter. Das Eitrige aber ist dasselbe wie das Eitrige Objekt; oder, weil das durch seine Widerlichkeit Abstoßende eitrig ist, deshalb gilt es als das Eitrige Objekt. Eine derartig beschaffene Leiche wird so bezeichnet.

‚Aufgespalten' *(vicchiddaka)*[4] nennt man etwas, das durch Spaltung in zwei Teile geöffnet[5] ist. Das Aufgespaltene aber gilt als das Aufgespaltene Objekt; oder, weil das durch seine Widerlichkeit Abstoßende

aufgespalten ist, gilt es als das Aufgespaltene Objekt. Eine in der Mitte aufgeschnittene Leiche wird so bezeichnet.

179 *‚Angenagt'* *(vikkhāyitaka)* nennt man etwas, das hier und da auf mancherlei Weise von Hunden, Schakalen und anderen Tieren angefressen ist. Das Angenagte aber ist dasselbe wie das Angenagte Objekt; oder, weil das durch seine Widerlichkeit Abstoßende angenagt ist, deshalb gilt es als das Angenagte Objekt. Eine derartig beschaffene Leiche wird so bezeichnet.

‚Umhergestreut' *(vikkhittaka)* nennt man etwas, das auf mannigfache Weise hingestreut ist. Das Umhergestreute aber gilt als das Umhergestreute Objekt; oder, weil das durch seine Widerlichkeit Abstoßende umhergestreut ist, deshalb gilt es als das Umhergestreute Objekt. So wird eine Leiche bezeichnet, deren Teile auf diese und jene Weise umhergestreut sind, hier die Hand, da der Fuß, dort der Kopf.

Als *‚Zerhacktes und Umhergestreutes Objekt'* *(hata-vikkhittaka)* gilt etwas, das zerhackt und wie in der früheren Weise umhergestreut ist. So wird eine Leiche bezeichnet, die, wie von Krähenfüßen zerkratzt, an allen Gliedern mit dem Messer zerhackt und in besagter Weise umhergestreut ist.

Als *‚Blutiges Objekt'* *(lohitaka)* gilt etwas, das Blut ausspritzt*, vergießt, hier und da ausströmen läßt. So bezeichnet man eine Leiche, die mit dem herausgesickerten Blute beschmiert ist.

Mit *puḷava (Ungeziefer)* werden hier die Würmer bezeichnet. Als *‚Wurmiges Objekt'* *(puḷuvaka)* aber gilt etwas, das Würmer auswirft. So bezeichnet man eine mit Würmern angefüllte Leiche.

Die Knochengebilde sind dasselbe wie das *‚Knochenobjekt'* *(aṭṭhika)*; oder, das durch seine Widerlichkeit abstoßende Knochengebilde gilt als das Knochenobjekt. Damit bezeichnet man sowohl das ganze Knochengerippe, als auch einen einzelnen Knochen.

Obige Namen gelten sowohl für die aufgrund dieser Ekelobjekte aufgestiegenen geistigen Bilder *(nimitta)* als auch für die während der geistigen Bilder erlangten Vertiefungen *(jhāna)*.

1. Das Aufgedunsene Objekt

Der Übungbeflissene, der die als Aufgedunsenes Objekt geltende Vertiefung zu entfalten wünscht, dadurch, daß er bei einer aufgedunsenen Leiche das geistige Bild *(nimitta)* erzeugt, begebe sich wie in der beim Erdkasina angegebenen Weise zu einem Lehrer von der beschriebenen Art und nehme das geistige Übungsobjekt entgegen. Indem ihm aber jener das geistige Übungsobjekt erklärt, teile er ihm alles zur Verwirklichung des

Ekelobjektes Nötige mit, abschließend mit den Vorschriften betreffs der Vollen Sammlung[7], nämlich: die Vorschriften betreffs des Hingehens, das Beobachten des Objektes hinsichtlich jeder Stelle, das elffache Erfassen des Objektes, das Beachten des Hin- und Herwegs. Und der Übungsbeflissene sollte alles gut auffassen, sich an eine Wohnstätte von der oben beschriebenen Art begeben und dort wohnen, in der Suche nach dem Aufgedunsenen Objekt.

Sollte er nun, während er also verweilt, die Leute auch davon reden hören, daß an so und so einem Dorftore, Waldeingang, Wege, Bergfuße, Baume oder Leichenfelde eine aufgedunsene Leiche liege, so eile er nicht 182
etwa gleich dorthin wie einer, der in unergründlich tiefes Wasser springt. Und warum nicht? Weil eben bei einer faulen Leiche wilde Tiere und Unholde hausen und somit für ihn dort eine Lebensgefahr bestehen möchte. Oder aber, weil der Weg dorthin durchs Dorftor oder am Badestrand vorbei oder über den Feldrand führt und ihm dort unangemessene Bilder in sein Gesichtsfeld fallen[8], oder weil eben jene Leiche unangemessen für ihn ist. Denn für den Mann ist der weibliche Körper, und für das Weib der männliche Körper unangemessen. Und wenn solch ein Körper erst seit kurzem tot ist, so erscheint er gar noch schön, und dadurch möchte sein Mönchswandel gefährdet werden.

Wer aber von sich glaubt, daß das für einen wie ihn keine ernste Gefahr bedeute, der möge in diesem Glauben hingehen, vor dem Gehen aber den Klosterältesten oder irgendeinen bekannten Mönch davon in Kenntnis setzen. Denn wenn er auf dem Leichenfeld von unliebsamen Vorstellungen, wie Gestalten, Stimmen usw. von Unholden, Löwen, Tigern u. dgl., überwältigt wird und er an allen Gliedern zittert, oder wenn ihm die genossenen Speisen nicht im Leibe bleiben[9] oder irgend eine andere Krankheit auftritt, so wird ihm jener Mönch Almosenschale und Gewand im Kloster gut aufbewahren oder junge Novizen zu ihm senden und für ihn sorgen.

Übrigens, auch Räuber, die das Leichenfeld für einen unverdächtigen Ort halten, treffen dort vor oder nach ihrer Tat zusammen. Von den Menschen[10] verfolgt, werfen sie erst die Sachen vor dem Mönche nieder und fliehen dann davon. Und die Leute ergreifen den Mönch und quälen ihn, da sie glauben, den Dieb mit der Beute gefunden zu haben. Jener Klosterältere aber verschafft ihm Sicherheit, indem er die Menschen aufklärt in den Worten: ‚Quält diesen nicht! Er ist wegen solcher Übung dorthin gegangen und hat es mir vorher gesagt.'

Diesen Vorteil hat es, wenn man beim Gehen die anderen verständigt. Daher verständige man zuerst einen Mönch von der beschriebenen Art und, vom Verlangen nach dem Anblick des Ekelobjektes erfüllt, erwecke

man in sich Begeisterung und Freude und gehe hin, in der Weise, wie es in den Kommentaren beschrieben ist, nämlich gerade wie ein Herrscher von Begeisterung und Freude erfüllt zum Krönungsplatze schreitet, oder wie der Opfernde in die Opferhalle eintritt, oder wie ein Armer einem aufgefundenen Schatze sich nähert. Folgendes nämlich wird dort gesagt:

„Wer das aufgedunsene Objekt auffaßt, geht allein, ohne Gefährten; und gewärtig der ungetrübten Achtsamkeit, die Sinne nach Innen gekehrt und ohne seinen Geist nach Außen hin abschweifen zu lassen, achtet[11] *er*
181 *auf Hin- und Herweg. An dem Orte, an dem das Aufgedunsene Ekelobjekt liegt, verbindet er einen dort befindlichen Felsen, Termitenhügel, Baum, Strauch oder eine Schlingpflanze mit der Vorstellung, mit dem Objekt. Hat er dies getan, so stellt er das Aufgedunsene Ekelobjekt fest hinsichtlich seiner Beschaffenheit. Und jenes Objekt erfaßt er gut, u. zw. mit Hinsicht auf Farbe, Abzeichen, Gestalt, Richtung, Örtlichkeit, Begrenzung, Gelenke, Öffnungen, Vertiefungen, Erhöhungen; betrachtet es mit Hinsicht auf jede Stelle. Er merkt es sich wohl, legt es genau fest. Hat er dies getan, so geht er allein, ohne Gefährten; und gewärtig der ungetrübten Achtsamkeit, die Sinne nach Innen gekehrt und ohne seinen Geist nach Außen hin abschweifen zu lassen, achtet er auf Hin- und Herweg. Auch beim Auf- und Abwandern nimmt er einen der Richtung jenes Objektes angepaßten Gang an; und auch beim Sitzen nimmt er einen der Richtung jenes Objektes angepaßten Sitz an.*

„Worin nun besteht der Zweck und Vorteil, das Objekt hinsichtlich jeder Stelle zu beobachten? Darin daß man nicht verworren wird. Worin aber besteht der Zweck und Vorteil, das Objekt in elffacher Weise zu erfassen? Im Festhalten des Objektes. Und worin besteht der Zweck und Vorteil, auf Hin- und Herweg zu achten? Im Wiederherstellenkönnen des Vorganges.

„Und indem er den Segen der Übung erkennt und sie als etwas Wertvolles betrachtend Ehrfurcht davor empfindet und sie liebgewinnt, bindet er seinen Geist an diese Vorstellung fest, denkend: — ‚Wahrlich, auf diese Weise werde ich Befreiung finden von Alter und Tod!' Und völlig abgeschieden von den sinnlichen Dingen . . . gelangt er in den Besitz der ersten Vertiefung. Und erreicht hat er die erste Vertiefung der Feinkörperlichen Sphäre, den Himmlischen Verweilungszustand und das in Geistesentfaltung bestehende Gebiet des verdienstlichen Wirkens[12]*."*

Wer daher zur Zügelung seines Geistes[13] das Leichenfeld besuchen geht, läute vorher die Glocke und gehe dann mit den versammelten Mönchen dorthin. Wer jedoch wegen dieses Objektes als Hauptübung[14] sich dorthin begibt, *gehe allein, ohne Gefährten,* dabei seine ursprüngliche

Übung nicht aufgebend, sondern im Geiste erwägend. Er nehme einen Spazierstock oder Stab mit, um auf dem Leichenfelde die Gefahren durch Hunde u. dgl. abzuhalten. Er mache, dadurch daß er auf Grund seiner 182
ursprünglichen Übung *seine Achtsamkeit klar gewärtig* halte[15], dieselbe unzerstörbar; und dadurch, daß er *die Sinne nach Innen gekehrt halte, lasse er den Geist nicht nach außen hin abschweifen.*

Schon beim Hinaustreten aus dem Kloster merke er sich das Tor: ‚In solcher Richtung bin ich durch so und so ein Tor hinausgegangen.' Dann stelle er fest, ob der Weg, auf dem er geht, nach Osten, Westen, Norden oder Süden oder irgendeiner Zwischenrichtung führt. Und indem er sich zum Orte hinbegibt, wo sich das Objekt befindet[16], stelle er den zu befolgenden Weg fest, nämlich: ‚An dieser Stelle führt er nach links,[17], an dieser nach rechts; an dieser befindet sich ein Felsen, an dieser ein Termitenhügel, an dieser ein Baum, an dieser ein Strauch, an dieser eine Schlingpflanze'. Er gehe aber nicht gegen den Wind, denn sonst möchte der Leichengeruch in seine Nase dringen und so sein Gehirn angreifen oder bewirken, daß er die Speisen erbrechen muß, oder daß es ihm leid wird hingegangen zu sein. Darum vermeide er den Gegenwind und gehe mit dem Wind. Ist es aber nicht möglich, auf einem in der Windrichtung führenden Wege hinzugelangen — insofern sich ein Berg dazwischen befindet, oder ein Abgrund, Felsen, Zaun, Dornengestrüpp[18], Wasser oder Sumpf — so möge er seine Nase mit dem Saum seines Gewandes verhüllen und so hingehen.

Nachdem er aber auf diese Weise hingelangt ist, betrachte er nicht etwa gleich das Ekelobjekt, sondern stelle erst genau die Richtung fest. Denn in gewisser Richtung stehend erscheint ihm das Objekt nicht deutlich, und der Geist neigt nicht zur Tätigkeit. Daher vermeide er solche Richtung und stelle sich da hin, wo ihm das Objekt deutlich erscheint und der Geist zur Tätigkeit neigt. Er vermeide es, sowohl dem Winde zugekehrt als auch mit dem Winde gerichtet zu stehen. Steht er nämlich dem Winde zugekehrt, so irren, durch den Leichengeruch gequält, seine Gedanken umher; steht er aber mit dem Winde gerichtet, so geraten, falls dort Unholde hausen, diese in Wut und fügen ihm Schaden zu. Daher trete er ein wenig zur Seite, damit er nicht zu sehr in der Windrichtung stehe. Aber auch in solcher Stellung stehe er nicht zu weit und nicht zu nahe, auch nicht dicht bei den Füßen oder dem Kopfe (der Leiche). Steht er nämlich zu weit, so ist das Objekt undeutlich; steht er aber zu nahe, so steigt ihm Furcht auf; oder, steht er dicht bei den Füßen oder dem Kopfe, so erscheint das ganze Ekelobjekt nicht gleichmäßig. Daher stelle er sich beim Hinblicken an eine bequeme Stelle, nicht zu weit und nicht zu nahe von dem mittleren Teile der Leiche.

183 Während er so dasteht, stelle er ringsumher [19] die Gegenstände fest, wie erwähnt in dem Ausspruch: *„An jenem Orte verbindet er einen dort befindlichen Felsen ... oder eine Schlingpflanze mit dem Objekte."* Hierbei nun gilt dies als die Art und Weise des Feststellens: Wenn bei jenem Ekelobjekte in seinem Gesichtsfelde sich ein *Felsen* befindet, so stelle er fest, ob dieser hoch oder niedrig ist, klein oder groß, kupferfarbig, schwarz oder weiß, länglich oder rund. Dann merke er sich: ‚An dieser Stelle ist dies der Felsen, jenes das Ekelobjekt; dies das Ekelobjekt, jenes der Felsen'. Auch wenn sich ein *Termitenhügel* dort befindet, stelle er fest, ob dieser hoch oder niedrig ist, klein oder groß, kupferfarbig, schwarz oder weiß, länglich oder rund. Dann merke er sich: ‚An dieser Stelle ist dies der Termitenhügel, jenes das Ekelobjekt'. Ebenso, wenn sich dort ein *Baum* befindet, stelle er fest, ob es ein Bodhibaum [20] ist oder ein Nigrodhabaum [21], ein Giftfeigenbaum [22], ein Holzapfelbaum, ob er hoch oder niedrig ist, groß oder klein, dunkel oder hell. Dann merke er sich: ‚An dieser Stelle ist dies der Baum, jenes das Ekelobjekt'. Ebenso, wenn es ein *Strauch* ist, stelle er fest, ob es eine Sumpf-Dattelpalme [23] ist, oder ein Karamandastrauch [24], oder Oleander [25], oder Amarant [26], ob hoch oder niedrig, groß oder klein. Dann merke er sich: ‚An dieser Stelle ist dies der Strauch, jenes das Ekelobjekt.' Ebenso, wenn es eine *Schlingpflanze* ist, stelle er fest, ob es Flaschenkürbis, Wassermelone [27], Sarsaparilla [28], Schwarzranke [29] oder Stinkranke [30] ist. Dann merke er sich: ‚An dieser Stelle ist dies die Schlingpflanze, jenes das Ekelobjekt'. Wenn es aber heißt: *‚Er verbindet den Gegenstand mit dem Objekt, mit der Vorstellung'*, so ist eben jenes alles hierin eingeschlossen. Denn durch wiederholtes Feststellen [31] verbindet er den Gegenstand mit dem Ekelobjekt. Insofern er jedesmal die beiden Dinge verbindend feststellt: ‚Dies ist der Felsen, jenes das Ekelobjekt; dies ist das Ekelobjekt, jenes der Felsen' — insofern verbindet [32] er den Gegenstand mit der Ekelvorstellung [33].

Nachdem er aber auf diese Weise (die Gegenstände) mit dem Objekt, mit der Vorstellung, verbunden hat, denke er über die Beschaffenheit jenes Ekelobjektes nach, über sein nicht mit den anderen Objekten gemeinsam habendes eigenes Aufgedunsensein, gemäß dem Ausspruche: *„Er stellt das Objekt hinsichtlich seiner Beschaffenheit fest"*. Der Sinn ist der, daß er das Objekt nach seiner Beschaffenheit und seinem Wesen feststellen soll als geschwürig und aufgedunsen.

Nach solcher Feststellung *erfasse er das Objekt* auf sechsfache Weise:
184 *mit Hinsicht auf Farbe, Abzeichen, Gestalt, Richtung, Örtlichkeit und Begrenzung.* Und in welcher Weise? Der Übungsbeflissene stelle das Objekt

hinsichtlich der Farbe fest, nämlich ob es die Leiche eines dunkeln, hellen oder gelbhäutigen Menschen ist. *Hinsichtlich der Abzeichen* aber soll er nicht etwa feststellen, ob die Leiche männliche oder weibliche Abzeichen hat, sondern ob sie von einem Menschen der ersten, mittleren oder letzten Lebensjahre stammt. *Hinsichtlich der Gestalt* stelle er bei dem aufgedunsenen Objekte fest, daß dies die Gestalt des Kopfes ist, dies des Halses, dies der Hände, dies des Leibes, dies des Nabels, dies der Hüften, dies der Brust, dies der Beine, dies der Füße. *Hinsichtlich der Richtung* aber stelle er fest, daß es bei der Leiche zwei Richtungen gibt: die untere, vom Nabel abwärts; die obere, vom Nabel aufwärts. Oder aber, er stelle fest: ‚Ich befinde mich in dieser Richtung, das Ekelobjekt aber befindet sich in jener.' *Hinsichtlich der Örtlichkeit* aber stelle er fest, daß an dieser Stelle sich die Hände befinden, an dieser die Füße, an dieser der Kopf, an dieser der Rumpf. Oder aber er stelle fest: ‚Ich befinde mich an dieser Stelle, das Ekelobjekt aber befindet sich an jener'. *Hinsichtlich der Begrenzung* stelle er fest: ‚Jener Körper ist unten durch die Fußsohle begrenzt, oben durch den Haarschopf, dazwischen durch die Haut; und bis zu den Begrenzungsstellen ist er mit den zweiunddreißig faulen Stoffen angefüllt'. Oder aber er stelle fest: ‚An dieser Leiche ist dies die Begrenzung der Hände, dies der Füße, dies des Kopfes, dies des Rumpfes'. Oder aber, was auch immer für eine Stelle er an dieser Leiche erfaßt, eben diese soll er also begrenzen: ‚Diese aufgedunsene Stelle ist von solcher Beschaffenheit'.

Für einen Mann jedoch ist der weibliche Körper unangemessen, und für das Weib der männliche Körper. Bei einem unangemessenen Körper aber steigt die Vorstellung (des Ekels) nicht auf, und ein Grund zur Unruhe entsteht. ‚Denn selbst als aufgedunsene [34] Leiche noch fesselt das Weib das Herz des Mannes', wie es im Kommentar zur Sammlung der Mittleren Reden heißt. Daher erfasse er bloß bei einem angemessenen Körper auf diese sechs Weisen das Objekt. Hat einer aber schon unter den früheren Buddhas dieses Objekt geübt, die Läuterungsübungen (besonders des Friedhofasketen) erfüllt, die vier Grundelemente (Festes, Flüssiges, Hitze- und Wind-Element) völlig zergliedert, die Daseinsgebilde völlig erfaßt, das Geistige und Körperliche festgestellt [35], den Gedanken an eine Wesenheit abgeschüttelt, die Mönchsregel erfüllt, und ist durch (vorgeburtliche Eindrücke) beeinflußt, in der Geistesentfaltung geübt, trägt den Keim dazu in sich, ist mit höherer Einsicht begabt, mit nur wenigen Befleckungen behaftet, ein Sohn aus guter Familie: so steigt einem solchen, auf welche Stelle (der Leiche) auch immer er hinblickt, das Gegenbild *(paṭibhāga-nimitta)* auf. Sollte ihm dabei aber dieses noch nicht erscheinen, so wird es ihm erscheinen, sobald er das Objekt in der (obigen) sechsfachen Weise auffaßt. 185

Sollte es ihm auch auf diese Weise nicht erscheinen, so *erfasse er das Objekt* noch auf folgende fünffache Weise: *hinsichtlich der Gelenke, Höhlungen, Vertiefungen, Erhöhungen, hinsichtlich jeder Stelle.*

‚*Hinsichtlich der Gelenke*' bedeutet hier: hinsichtlich der 180 Gelenke. Wie aber sollte er wohl bei der aufgedunsenen Leiche die 180 Gelenke feststellen können! So stelle er denn die Gelenke aufgrund der 14 Hauptgelenke fest: je 3 Gelenke der rechten und linken Hand, des rechten und linken Beines, ein Halsgelenk und ein Hüftgelenk [36].

‚*Hinsichtlich der Öffnungen*': er stelle die als Öffnungen geltenden Zwischräume zwischen Händen und Füßen fest, sowie die Leibhöhlung und die Ohrenlöcher; ferner, ob Auge oder Mund geschlossen oder geöffnet sind.

‚*Hinsichtlich der Vertiefungen*': er stelle bei der Leiche die tiefliegenden Stellen fest, wie Augenhöhle, Mundhöhle, Kehlkopfhöhle; oder aber: ‚Ich stehe in einer Vertiefung, die Leiche aber befindet sich auf einer Erhöhung'.

‚*Hinsichtlich der Erhöhungen*': er stelle bei der Leiche die erhöhten Stellen fest, wie Knie, Brust, Stirn; oder: ‚Ich stehe auf einer Erhöhung, die Leiche aber befindet sich in einer Vertiefung'.

‚*Hinsichtlich jeder Stelle*': er stelle die Leiche an allen Stellen fest; und während er seinen Geist über die ganze Leiche schweifen läßt, hefte [37] er seinen Geist auf diejenige Stelle, die ihm deutlich erscheint, denkend: ‚Das Aufgedunsene Objekt! Das Aufgedunsene Objekt!' Wenn ihm keine solche Stelle erscheint [38], so hefte er seinen Geist auf den mit dem Leib endenden besonders aufgedunsenen Teil, denkend: ‚Das Aufgedunsene Objekt! Das Aufgedunsene Objekt!'

Was nun die Worte anbetrifft: ‚*Und jenes Objekt faßt er gut auf usw.*', so ist Folgendes die entscheidende Erklärung: Der Übungsbeflissene fasse bei jener Leiche in der erwähnten Weise das Objekt gut auf; und, seine Achtsamkeit gründlich festigend, hefte er seinen Geist darauf. Während er dies nun wieder und wieder tut, erwäge er das Objekt wohl, halte es fest. An einer Stelle, nicht zu nahe und nicht zu weit von der Leiche, möge er stehend oder sitzend das Objekt auffassen, indem er es mit
186 offenen Augen betrachte. ‚Abscheulich dieses Aufgedunsene Objekt! Widerlich diese Aufgedunsene Leiche!': so denkend möge er, hundertmal, auch tausendmal die Augen öffnend, das Objekt betrachten und dann jedesmal bei geschlossenen Augen seinen Geist darauf heften. Indem er das in dieser Weise immer und immer wieder tut, wird das Aufgefaßte

Bild *(uggaha-nimitta)* gut aufgefaßt. Wann aber ist das Bild gut aufgefaßt? Wenn ihm das Bild stets wie ein und dasselbe erscheint, ganz gleich ob er es mit offenen Augen betrachtet oder bei geschlossenen Augen den Geist darauf heftet: in diesem Falle ist das Bild gut aufgefaßt.

Hat er nun jenes Bild gut aufgefaßt, gut festgehalten, gut festgestellt, ist er aber dennoch nicht imstande, dabei die vollkommene Entfaltung zu erreichen, so kehre er zu seiner Behausung zurück, und zwar genau wie in der für sein Kommen beschriebenen Weise, nämlich: *„allein, ohne Gefährten* — eben jene geistige Übung erwägend und seine Achtsamkeit gut festigend — *die Sinne in sich gekehrt und ohne seinen Geist nach Außen hin abschweifen zu lassen."* Auch beim Verlassen der Leichenstätte stelle er den Rückweg fest: ‚Dieser Pfad, auf dem ich fortgegangen bin, führt nach Osten oder Westen oder Norden oder Süden oder nach einer Zwischenrichtung; an dieser Stelle führt der Weg nach links[39], an dieser nach rechts; an dieser Stelle befindet sich ein Felsen, an dieser ein Termitenhügel, an dieser ein Baum, an dieser ein Strauch, an dieser eine Schlingpflanze.

Ist er nun nach Feststellung des Rückwegs zurückgekehrt, so *nehme er beim Auf- und Abwandern einen der Richtung jenes Objektes angepaßten Gang an*, d. h. er wandere an einer solchen Stelle auf und ab, die in der Richtung des Ekelobjektes liegt. *Auch beim Sitzen nehme er einen der Richtung jenes Objektes angepaßten Sitz ein.* Sollte sich aber in jener[40] Richtung eine Erdspalte, ein Abhang, Baum, Zaun oder Schlamm befinden und er nicht imstande sein, an einer in jener Richtung liegenden Stelle auf- und abzuwandern und auch durch Mangel an Raum[41] dortselbst einen Sitz herzurichten, so möge er, auch ohne in jene Richtung zu blicken, an einer dem Raum entsprechenden Stelle auf- und abwandern oder niedersitzen; den Geist aber wende er jener Richtung zu.

Hinsichtlich der Antworten nun auf die Fragen, welchen Zweck es habe, *das Objekt hinsichtlich jeder Stelle zu betrachten* usw., nämlich: *„den Zweck, daß man nicht verworren wird usw."*, da ist der Sinn folgender: Wenn man sich zu verkehrter Zeit zu dem Orte des Ekelobjektes hinbegibt und nach Betrachtung des Objektes hinsichtlich jeder Stelle mit offenen Augen hinblickt, um das Bild aufzufassen, und dabei jene Leiche sich aufzurichten, auszubreiten und einen zu verfolgen scheint, so wird 187
man beim Empfinden solcher schrecklichen, grausigen Vorstellung gleichsam geistig verstört, irrsinnig, gerät in Angst, zittert, und die Haare stehen einem zu Berge. In der Tat gibt es unter den im Kanon erklärten achtunddreißig Vorstellungsobjekten kein anderes, das so grausig wäre wie gerade dieses. Bei dieser geistigen Übung wahrlich mag einer der Vertiefung verlustig gehen. Und weshalb? Wegen der äußersten Grausigkeit

dieser Übung. Daher fasse sich der Übungsbeflissene, festige gründlich seine Achtsamkeit, sich sagend: — ‚Daß ein toter Körper sich aufrichten und einen verfolgen sollte, so etwas gibt es nicht! Ja, käme der dabei befindliche Felsen oder die Schlingpflanze zu mir heran, so möchte vielleicht auch die Leiche herankommen. Ebensowenig aber, wie jener Felsen oder jene Schlingpflanze sich nähert, ebensowenig tut es auch die Leiche. Diese bei dir aufgetretene Erscheinung ist deiner Vorstellung entsprungen, aus deiner Einbildung entstanden. Die geistige Übung ist dir heute gewärtig. Fürchte dich nicht, o Mönch!' Auf diese Weise die Angst vertreibend und darüber Belustigung erzeugend, lasse er seinen Geist bei jenem Bilde verweilen. Auf diese Weise erlangt er einen Fortschritt. Mit Rücksicht hierauf aber wurde gesagt, daß das Betrachten des Objektes hinsichtlich jeder Stelle den Zweck habe, daß man nicht verworren werde.

Hat jener Übungsbeflissene nun auf die elffache Weise die Auffassung des Objektes erreicht, so hält er an der geistigen Übung fest. Denn bei geöffneten Augen steigt ihm infolge des Hinschauens das Aufgefaßte Bild *(uggaha-nimitta)* auf, und während er seinen Geist bei jenem Bilde verweilen läßt, steigt ihm das Gegenbild *(paṭibhāga-nimitta)* auf. Dabei aber seinen Geist verweilen lassend erreicht er die Volle Sammlung (1. Vertiefung). Nach dem Verweilen in der Vollen Sammlung [42] entfaltet er den Hellblick *(vipassanā)* und verwirklicht dabei die Heiligkeit. Darum wurde gesagt, daß *das elffache Erfassen des Objektes den Zweck habe (das Objekt) festzuhalten.*

„Der Zweck, auf Hin- und Herweg zu achten, besteht im Wiederherstellen [43] *des Vorganges":* das was hier als das Achten auf Hin- und Herweg bezeichnet wird, hat den Zweck, den Vorgang der geistigen Übung wiederherzustellen. Sollte nämlich, nachdem der Mönch seine geistige Übung aufgefaßt hat, ihn unterwegs bei seiner Rückkehr irgendjemand nach dem Tage befragen: ‚Den wievielten haben wir heute?' oder ihm irgendeine andere Frage stellen, oder ihn begrüßen, so darf er nicht etwa stumm weitergehen, weil er mit der geistigen Übung beschäftigt sei, sondern gebe den Tag an, beantworte die Frage. Weiß er es nicht, so sage er: ‚Ich weiß es nicht' [44]. Vorschriftsmäßige Begrüßung befolge er. Während er das nun tut, schwindet ihm das aufgefaßte, aber noch unentwickelte geistige Bild. Und obgleich ihm dieses schwindet, gebe er, befragt, den Tag an und sage, falls er die Frage nicht beantworten kann, daß er es nicht wisse; weiß er es aber, so sage er es auf der Stelle; auch freundlichen Gruß entbiete er. Erblickt er einen besuchenden Mönch, so befolge er durchaus die gegen einen Gast übliche freundliche Begrüßung. Auch erfülle er alle die übrigen in den Khandhakas (Vatta-kkhandhaka; Vinaya-Piṭaka) aufgezählten Pflichten, wie die betreffs des Pagodenhofes, des Hofes um

den Bodhibaum, des Uposathagebäudes, der Speisehalle, des Feuerraumes[45], des Lehrers, des Unterweisers, der ankommenden und abreisenden Mönche. Indem er nun solche Pflichten erfüllt, schwindet ihm jenes noch unentwickelte geistige Bild. Und sollte er auch den Wunsch haben zur Leichenstätte zu gehen, um das Objekt nochmals aufzufassen, so ist es ihm entweder nicht möglich, dorthin zu gehen, weil jenes vielleicht von wilden Tieren oder Unholden heimgesucht ist, oder das Aufgedunsene Objekt ist am Verschwinden, denn eine aufgeschwollene Leiche geht nach Verlauf von einem oder zwei Tagen in einen blauverfärbten Zustand über. Unter allen geistigen Übungsobjekten gibt es keines, das so schwierig anzutreffen wäre wie gerade dieses. Wenn daher auf solche Weise das geistige Bild geschwunden ist, setze sich der Mönch an seinem nächtlichen Aufenthaltsort[46] oder Tagesaufenthaltsort nieder; und, solange er mit gekreuzten Beinen dasitzt, denke er nach über den Hin- und Herweg: ‚Durch dieses Tor bin ich aus dem Kloster hinausgetreten, den nach dieser Richtung führenden Weg habe ich eingeschlagen, an dieser Stelle bin ich links abgebogen, an dieser rechts; an dieser Stelle des Weges befand sich ein Felsen, an dieser ein Termitenhügel, an dieser ein Baum, ein Strauch, eine Schlingpflanze. Als ich nun auf jenem Wege hingelangt war, erblickte ich an dieser Stelle das Ekelobjekt. In dieser Richtung stehend und überall auf diese und jene Weise die Abzeichen beachtend, faßte ich auf solche Weise das Ekelobjekt auf. In dieser Richtung verließ ich sodann die Leichenstätte, kehrte auf solchem Wege, dieses und jenes tuend, zurück und sitze nun hier.' Während er nun so nachsinnt, offenbart sich ihm jenes Bild und erscheint gleichsam vor ihn hingestellt. Die geistige Übung aber nimmt genau wie in der früheren Weise ihren Lauf. Darum heißt es, daß der Zweck, auf Hin- und Herweg zu achten, im Wiederherstellenkönnen des Vorganges bestehe.

Nunmehr kommen die Worte: *„Und indem er den Segen der Übung erkennt und, sie als etwas Wertvolles betrachtend, Ehrfurcht davor empfindet und sie liebgewinnt, bindet er seinen Geist an diese Vorstellung fest."* Indem nämlich der Mönch, seinen Geist[47] bei dem aufgedunsenen widerlichen Objekte verweilen lassend[48], die Vertiefung erweckt und dann, diese Vertiefung zum Stützpunkt nehmend, den Hellblick *(vipassanā)* entfaltet, möge er des Segens gedenken: ‚Wahrlich, auf diesem Wege werde ich die Befreiung finden von Alter und Tod.'

Gleichwie ein armer Mann, der ein wertvolles Edelsteinkleinod erlangt hat, dieses als Kleinod schätzt, Ehrfurcht davor empfindet und es mit großer Liebe hegend bewacht, denkend: ‚Etwas Seltenes, wahrlich, habe ich erlangt!'; — genau so möge der Übungsbeflissene jenes Objekt als Kleinod schätzen, Ehrfurcht davor empfinden und es voller Liebe be-

wachen, denkend: ‚Zuteil geworden ist mir da dieses so schwer zu erlangende Übungsobjekt, wie einem Armen ein äußerst wertvoller Edelstein.' Denn wer z. B. über die vier Grundelemente nachsinnt, faßt die eigenen vier Grundelemente auf; wer die Betrachtung über Ein- und Ausatmung übt, faßt den Wind in den eigenen Nasenlöchern auf; wer das Kasina übt, macht sich ein solches und entfaltet es nach Belieben; ebenso leicht zu erlangen sind die übrigen Übungsobjekte. Dieses Objekt aber bleibt bloß einen oder zwei Tage bestehen und geht dann in einen blauverfärbten Zustand und dann in andere Zustände über. Nichts gibt es, das schwerer zu erlangen wäre als dieses Objekt!'

An dem nächtlichen Aufenthaltsort wie an dem Tagesaufenthaltsort klammere er immer und immer wieder seinen Geist an das Objekt: ‚Abscheulich, dieses aufgedunsene Objekt! Widerlich diese aufgedunsene Leiche!' Und immer und immer wieder hefte er seinen Geist auf das Objekt, erwäge es, bearbeite es immer wieder mit seinen Gedanken. Während er dies tut, steigt ihm das geistige Gegenbild *(paṭibhāga-nimitta)* auf.

Das nun ist der Unterschied zwischen den beiden Bildern: das ‚Aufgefaßte Bild' *(uggaha-nimitta)* erscheint geradezu unförmig, grausig, ist schrecklich anzusehen; das ‚Gegenbild' *(paṭibhāga-nimitta)* indessen erscheint wie ein an allen Gliedern dicker Mann, der sich vollgefressen hat und am Boden liegt.

Gleichzeitig mit der Erlangung jenes Gegenbildes schwinden die fünf Hemmungen *(nivaraṇa)*, nämlich: Infolge des Nichtbeachtens der äußeren Sinnenobjekte kommt es durch Zurückdrängung *(vikkhambhana)* zum Schwinden der *Sinnengier (kama-cchanda)*. Infolge des Schwindens der Zuneigung schwindet auch das *Übelwollen (vyāpada)*, gleichwie beim Schwinden des Blutes auch der Eiter schwindet. Ebenso schwindet infolge der Willensanspannung die *geistige Starrheit und Mattheit (thina-middha)*. Durch Befolgung des zur Gewissensruhe führenden friedvollen Gesetzes schwindet die *geistige Aufgeregtheit und Gewissensunruhe (uddhacca-kukkucca)*. Durch Verwirklichung des gewonnenen Fortschrittes aber schwindet der *Zweifel (vicikicchā)* über den den Weg weisenden Meister, über den Weg, über des Weges Ziel. Und die Vertiefungsglieder offenbaren sich, nämlich: die durch Befestigung des Geistes in eben jenem Bilde sich kennzeichnende ‚Gedankenfassung' *(vitakka)*; das die Funktion des Überstreichens des Bildes ausübende ‚Diskursive Denken' *(vicāra)*; die durch Erreichung des gewonnenen Fortschrittes bedingte ‚Verzückung' *(pīti)*;[93] das ‚Glücksgefühl' *(sukha)*, das bedingt ist durch die im geistig Verzückten
193 entstandene Beruhigung; ferner die ‚Einspitzigkeit' *(ekaggatā)* des Geistes, die bedingt ist durch das zufolge der Geistessammlung in dem Beglückten entstandene Glücksgefühl.

Somit entsteht in ihm in eben jenem Augenblicke auch die einem Abbild der ersten Vertiefung gleichende ‚Angrenzende Vertiefung' *(upacāra-jhāna)*.

Von hier bis zum Erreichungszustande der ersten Vertiefung, sowie der Meisterschaft, ist alles in der anläßlich des Erdkasinas beschriebenen Weise zu verstehen.

2. *Das Blauverfärbte Objekt*

Alles, was da an Merkmalen erwähnt wurde, beginnend mit dem Hingehen (zur Leichenstätte), gemäß der Erklärung: „Wer das Aufgedunsene Ekelobjekt auffaßt, geht allein, ohne Gefährten, gewärtig der Achtsamkeit usw.": alles das ist nunmehr auch hinsichtlich der anderen Ekelobjekte, wie des Blauverfärbten Objektes usw., genau in der besprochenen Weise zu verstehen, einschließlich der entscheidenden Erklärung, bloß daß man hier und da aufgrund dieses oder jenes Objektes das Wort ‚das Aufgedunsene Objekt' zu ändern hat, in der Weise: „Wer das Blauverfärbte Ekelobjekt auffaßt" oder „Wer das eitrige Ekelobjekt auffaßt" usw.

Dies jedoch ist der Unterschied:

Hinsichtlich des Blauverfärbten Objektes erwecke der Übungsbeflissene im Geiste die Erwägung: ‚Abscheulich solch Blauverfärbtes Objekt! Widerlich solch blauverfärbte Leiche!' Hierbei erscheint das ‚Aufgefaßte Bild' *(uggaha-nimitta)* gesprenkelt, gefleckt. Das ‚Gegenbild' *(paṭibhāga-nimitta)* aber erscheint in hervorstechender Farbe.

3. *Das eitrige Objekt*

Hinsichtlich des Eitrigen Objektes erwecke der Übungsbeflissene im Geiste die Erwägung: ‚Abscheulich solch Eitriges Objekt! Widerlich solch eitrige Leiche!' Das ‚Aufgefaßte Bild' hierbei scheint gleichsam zu fließen [50], während das ‚Gegenbild' unbewegt und fest erscheint.

4. *Das Aufgespaltene Objekt*

Das Aufgespaltene Objekt findet man auf dem Schlachtfelde, oder in einem Räuberwalde, oder auf einem Leichenfelde auf dem die Fürsten die Räuber verstümmeln lassen, oder aber in einer Gegend des Waldes wo die Menschen von Löwen und Tigern zerrissen werden. Wenn daher dem Übungsbeflissenen nach dem Hingehen zu einer solchen Stelle die selbst in verschiedenen Richtungen liegenden Leichenteile bei einem ein-

zigen Blicke in sein Gesichtsfeld fallen, so ist es gut; wenn nicht, so berühre er diese nicht etwa selber mit der Hand, denn durch solche Berührung wird er mit ihnen vertraut [51]. Er lasse daher einen Klosterdiener [52] oder Novizen oder irgend einen Anderen diese Teile an einer Stelle zusammensetzen. Findet er niemanden, so schiebe er vermittels eines Spazierstockes oder Stabes die Leichenteile zusammen, indem er jedesmal zwischen ihnen einen Zoll Zwischenraum lasse. Hat er diese so zusammen gebracht, so erwecke er im Geiste die Erwägung: ‚Abscheulich solch Aufgespaltenes Objekt! Widerlich solch aufgespaltene Leiche!'

Hierbei nun erscheint das ‚Aufgefaßte Bild' gleichsam in der Mitte aufgeschnitten, das ‚Gegenbild' aber ganz ausgefüllt.

5. Das Angenagte Objekt

191 Hinsichtlich des Angenagten Objektes erwecke der Mönch im Geiste die Erwägung: ‚Abscheulich solch Angenagtes Objekt! Widerlich solch angenagte Leiche!' Das ‚Aufgefaßte Bild' erscheint dabei gleichsam hier und da angenagt, das ‚Gegenbild' aber ganz ausgefüllt.

6. Das Umhergestreute Objekt

Auch das Umhergestreute Objekt möge der Übungbeflissene genau wie in der für das Aufgespaltene Objekt beschriebenen Weise, mit je einem Finger Zwischenraum (zwischen den einzelnen Teilen), zusammensetzen oder zusammensetzen lassen. Dann erwecke er im Geiste die Erwägung: ‚Abscheulich solch Umhergestreutes Objekt! Widerlich solche umhergestreuten Leichenteile!' Das ‚Aufgefaßte Objekt' hierbei erscheint mit deutlichen Zwischenräumen, das ‚Gegenbild' aber ganz ausgefüllt.

7. Das Zerhackte und Umhergestreute Objekt

Auch das Zerhackte und Umhergestreute Objekt findet man an solchen Orten, wie anläßlich des Aufgespaltenen Objektes beschrieben. So möge denn der Übungsbeflissene sich dorthin begeben und die Teile in der beschriebenen Weise zusammensetzen oder zusammensetzen lassen, sodaß jedesmal dazwischen ein Zoll Zwischenraum bleibt. Dann erwecke er im Geiste die Erwägung: ‚Abscheulich solch Zerhacktes und Umhergestreutes Objekt! Widerlich solch zerhackte und umhergestreute Leiche!' Das ‚Aufgefaßte Bild' ist hierbei gleichsam wie die Öffnung einer Wunde, das ‚Gegenbild' aber ganz ausgefüllt.

Das Blutige Objekt

Das blutige Objekt findet man auf Schlachtfeldern und ähnlichen Plätzen, wenn den dort Verwundeten, denen Hände und Füße abgeschlagen wurden, (das Blut aus den Wunden fließt), oder wenn aus den Öffnungen der aufgeplatzten Beulen, Geschwüre usw. das Blut hervorquillt. Bei solchem Anblicke aber erwecke der Mönch im Geiste die Erwägung: ‚Abscheulich solch blutiges Objekt! Widerlich solch blutiges Objekt!'

Hierbei nun erscheint das ‚Aufgefaßte Bild' wie eine vom Winde gepeitschte[53] flatternde rote Fahne, das ‚Gegenbild' aber erscheint ruhig.

9. Das Wurmige Objekt

Das Wurmige Objekt bildet sich nach zwei oder drei Tagen, wenn aus den neun offenen Löchern[54] der Leiche Haufen von Würmern hervorkriechen. Übrigens sieht solches Objekt aus wie ein Haufen gekochten Reises, groß wie der Körper von Hund, Schakal, Mensch, Ochse, Büffel, Elefant, Pferd oder Riesenschlange usw. Bei irgend einem von diesen also erwecke der Übungbeflissene im Geiste die Erwägung: ‚Abscheulich solch Wurmiges Objekt! Widerlich solch wurmige Leiche!' Dem Ordensälteren Cūḷatissa, dem Almosengänger, stieg z. B. beim Anblick einer Elefantenleiche im[55] Kāladīgha See das geistige Bild auf. Das ‚Aufgefaßte Bild' hierbei erscheint gleichsam zitternd, das ‚Gegenbild' dagegen ruhig wie ein Haufen gekochten Reises.

10. Das Knochenobjekt

Das Knochenobjekt wird in verschiedener Weise beschrieben in den Aussprüchen (M. 10): „Gleichsam als sähe er eine auf das Leichenfeld hingeworfene Leiche, ein Knochengerippe, noch mit Fleisch und Blut beklebt und von den Sehnen zusammengehalten usw." Der Übung- 192
beflissene begebe sich daher zu dem Orte, wo jenes Knochenobjekt liegt, verbinde die ringsumher befindlichen Gegenstände wie Felsen u. dgl. mit dem Objekte, mit der Vorstellung, merke sich das Objekt nach seiner Beschaffenheit: ‚Dies ist das Knochenobjekt' und fasse es in elffacher Weise auf, wie hinsichtlich der Farbe usw.

Betrachtet er das Objekt aber als etwas der Farbe nach Weißes, so steigt ihm das Bild nicht auf[56], und eine Vermengung mit dem Weißkasina findet statt. Darum betrachte er das Knochenobjekt bloß im Sinne von etwas Widerlichem.

‚Abzeichen' bezeichnet hier die Hände usw.; daher stelle er das Objekt fest mit Hinsicht auf die Abzeichen, wie Hände, Füße, Kopf, Leib, Arme, Hüfte, Oberschenkel [47] und Unterschenkel.

‚Hinsichtlich der Gestalt': er stelle das Objekt fest, ob lang, kurz, rund, viereckig, klein oder groß.

‚Richtung' und *‚Örtlichkeit'* sind ganz in der beschriebenen Weise zu verstehen.

‚Hinsichtlich der Abgrenzung': er stelle das Objekt fest im Sinne der Umgrenzung dieses oder jenes Knochens, fasse dann denjenigen Knochen, der ihm dabei am deutlichsten erscheint, als Objekt auf und gewinne so die Volle Sammlung.

‚Hinsichtlich der Vertiefungen und Erhebungen': er stelle das Objekt fest im Sinne der tiefliegenden und hochliegenden Stellen dieses oder jenes Knochens. Auch hinsichtlich der Örtlichkeit stelle er das Objekt fest, nämlich: ‚Ich stehe in einer Vertiefung, der Knochen aber befindet sich auf einer Erhöhung'; oder: ‚Ich stehe auf einer Erhöhung, der Knochen aber befindet sich in einer Vertiefung'.

‚Hinsichtlich der Gelenke': er stelle das Objekt fest hinsichtlich der Stellen, an denen sich die Knochen jedesmal berühren.

‚Hinsichtlich der Öffnungen': er stelle das Objekt fest hinsichtlich der Zwischenräume zwischen den Knochen.

‚Hinsichtlich jeder Stelle': er stelle das Objekt fest, indem er seinen Geist über jede Stelle (des Objektes) schweifen lasse: ‚An dieser Stelle ist dies das Knochenobjekt'.

Sollte nun selbst auf diese Weise das geistige Bild nicht aufsteigen, so hefte er seinen Geist auf den Stirnknochen. Gerade so nun wie hier, soll er auch bei den früheren Ekelobjekten, wie dem Wurmigen Objekte usw., überall wo es angebracht ist, das elffache Auffassen des Objektes in Betracht ziehen. Die geistige Übung aber gelingt sowohl bei einem ganzen Knochengerippe als auch bei einem einzelnen Knochen. Daher fasse er das Bild bei irgendeinem von diesen Objekten in elffacher Weise auf und erwecke dann im Geiste die Erwägung: ‚Abscheulich solch Knochenobjekt! Widerlich solch Knochenobjekt!'

Hierbei nun sollen (nach den Kommentaren) das ‚Aufgefaßte Bild' und das ‚Gegenbild' einander völlig gleich sein. Das trifft wohl bei einem einzelnen Knochen zu, hinsichtlich des Knochengerippes jedoch ist es eine Tatsache, daß sich im ‚Aufgefaßten Bilde' noch Lücken zeigen, während
195 das ‚Gegenbild' ganz ausgefüllt ist. Aber auch bei einem einzelnen Knochen muß das ‚Aufgefaßte Bild' grausig und schrecklich sein, während das ‚Gegenbild' dadurch, daß es zur Angrenzenden Vertiefung führt,

Verzückung und Freude erzeugen muß. Was nämlich bezüglich dieser Stelle in den Kommentaren gesagt wird, das wird gesagt bloß um eine Einführung zu geben. So z. B. fehlt auch dort (in den Kommentaren) bei den Vier Göttlichen Verweilungszuständen (IX), sowie bei den zehn Ekelobjekten das ‚Gegenbild' *(paṭibhāga-nimitta)*. Denn in den Göttlichen Verweilungszuständen *(brahma-vihāra)* sei schon die Vermengung der Grenzen [58] das geistige Bild; und sobald man bei den 10 Ekelobjekten frei von Zweifel geworden und bloß noch der widerliche Zustand zu sehen sei, bestehe das geistige Bild. Trotz solcher Behauptung treten nichtsdestoweniger unmittelbar nacheinander die beiden geistigen Bilder auf: das ‚Aufgefaßte Bild' und das ‚Gegenbild'.

Das Aufgefaßte Bild erscheint, wie gesagt, unförmig, grausig, schrecklich usw. Was wir also nach gründlicher Untersuchung behauptet haben [59], genau das trifft hier zu. Daß übrigens dem Ordensälteren Mahātissa schon beim bloßen Anblicke der Zähneknochen der ganze Körper des Weibes als Knochenbündel erschien und andere dgl. Berichte, bieten Beispiele hierfür [60].

So hat der Zehnfachmächtige [61], der Tugendreine,
Der Tausendäugige [62], der Ruhmgepriesene,
Die Ekelübungen als Grundlagen erklärt
Für diese oder jene der Vertiefungen.

Hat diese man sich also gut gemerkt
Samt ihrer richtigen Entfaltungsweise,
So möge auch die weiter'n Einzelheiten
Man über diese Dinge kennen lernen.

Wer nämlich bei irgendeiner von diesen Übungen die Vertiefung erreicht hat, der führt, infolge des völligen Zurückgedrängtseins der Gier, einen gierlosen Wandel, genau wie der Gierlose [63]. Nichtsdestoweniger aber sollte man wissen, daß diese erwähnte (zehnfache) Einteilung der Ekelobjekte sowohl aufgrund ihres Erreichens des Aufgedunsenen Zustandes und der übrigen körperlichen Zustände geschieht, als auch mit Rücksicht auf die Einteilung der Begehrlichgearteten.

Während nämlich der tote Körper in einen widerlichen Zustand übergeht, mag er entweder in den aufgedunsenen Zustand übergehen oder in irgendeinen anderen, wie den blauverfärbten Zustand usw. Welchen Zustand der Übungsbeflissene daher auch immer anzutreffen imstande ist, bei dem fasse er das Bild auf, nämlich: ‚Abscheulich solch Aufgedunsenes Objekt!' oder: ‚Abscheulich solch Blauverfärbtes Objekt' usw. Auf diese Weise also hat man zu verstehen, daß aufgrund des Eintretens in die

verschiedenen Zustände die zehnfache Einteilung der Ekelobjekte gelehrt wurde.

Mit Hinsicht auf ihre Verschiedenartigkeit ist das *Aufgedunsene Objekt*, insofern es den Zerfall der körperlichen Form zeigt, geeignet für einen, der lüstern ist nach schönen Formen. Insofern das *Blauverfärbte Objekt* das Schwinden der Hautfarbe zeigt, eignet es sich für einen, der lüstern ist nach schöner Hautfarbe. Insofern das *Eitrige Objekt* den mit
194 den körperlichen Geschwüren [64] verbundenen Gestank zeigt, eignet es sich für einen, der lüstern ist nach dem durch Blumen, Wohlgerüche u. dgl. erzeugten Duft des Körpers. Insofern das *Aufgespaltene Objekt* das innere Durchhöhltsein des Körpers zeigt, eignet es sich für einen, der lüstern ist nach körperlicher Fülle. Insofern das *Angenagte Objekt* die Zerstörung der einst vorhandenen Schwellungen des Fleisches zeigt, eignet es sich für einen, der lüstern ist nach den Schwellungen des Fleisches an den Brüsten und ähnlichen Körperstellen. Insofern das *Umhergestreute Objekt* den Zerfall [65] all der großen und kleinen Gliedmaßen zeigt, eignet es sich für einen, der lüstern ist nach Anmut [66] aller Glieder. Insofern das *Zerhackte und Umhergestreute Objekt* den Zerfall und Wandel des Körperbaues zeigt, eignet es sich für einen, der lüstern ist nach vollendetem Körperbau. Insofern das *Blutige Objekt* die Widerlichkeit des blutbeschmierten Körpers zeigt, eignet es sich für einen, der lüstern ist nach der durch Aufputzen erzeugten Schönheit. Insofern das *Wurmige Objekt* zeigt, wie der Körper zahlreichen Arten von Würmern angehört, eignet es sich für einen, der hinsichtlich des Körpers von der Gier erfüllt ist: ‚Das gehört mir!' Insofern das *Knochenobjekt* die Widerlichkeit der Körperknochen zeigt, eignet es sich für einen, der lüstern ist nach vollkommen schönen Zähnen. Somit ist es zu verstehen, wenn erklärt wird, daß auch mit Rücksicht auf die Einteilung der begehrlichen Naturen die Einteilung der Ekelobjekte eine zehnfache ist.

Gleichwie nun aber in einem Flusse, mit seinen reißenden Fluten und unaufhaltsam eilenden [67] Wassern, das Schiff bloß vermöge des Steuers feststeht und man ohne Steuer es nicht festhalten kann: so auch ist hier infolge der Schwäche der Vorstellung [68] der Geist nur mit Hilfe der Gedankenfassung *(vitakka)* gesammelt und steht fest, und ohne Gedankenfassung (d. i. in der 2.—4. Vertiefung) ist man außerstande ihn festzuhalten. Daher entsteht bei diesen zehn Ekelobjekten bloß die erste Vertiefung, nicht aber die zweite und die übrigen Vertiefungen.

Doch infolge des Erkennens des Segens (denkend): ‚Wahrlich, auf diesem Wege werde ich die Befreiung finden von Alter und Tod', und ebenso infolge der Überwindung der quälenden Hemmungen, steigt selbst bei dieser widerlichen Vorstellung Verzückung und Glücksgefühl auf.

Der Übungsbeflissene gleicht hierbei dem Dreckausfeger, dem aufgrund seines Dreckhaufens Freude aufsteigt, indem er seinen Vorteil bedenkt: ‚Nun werde ich so viel Lohn bekommen'; oder er gleicht einem Kranken, der bei Anwendung von Brech- und Abführmitteln sich über die Stillung der schmerzhaften Krankheit freut.

Obgleich dieses Ekelobjekt zehnfach ist, so ist es doch den Merkmalen nach bloß eines, denn diese zehn Ekelobjekte haben als Merkmal alle eine durchaus unreine, übelriechende, ekelhafte, abstoßende Beschaffenheit. Und nicht bloß bei einem toten Körper erscheint dieses Ekelobjekt mit solchem Merkmale, sondern auch beim lebendigen Körper tritt es zutage, wie z. B. im Falle des Ordensälteren Mahātissa vom Cetiyaberg beim Anblicke der Zahnknochen, oder im Falle des dem Ordensälteren Sangharakkhita aufwartenden Novizen beim Anblicke des auf dem Rücken eines Elefanten befindlichen Königs. Denn genau so wie der tote Körper, ist auch der lebendige Körper etwas Ekelhaftes, nur tritt bei diesem das 195
Merkmal der Unreinheit nicht so hervor, da es durch hinzugekommenen Schmuck verhüllt ist. Seiner Natur nach aber ist dieser Körper eine Anhäufung von über dreihundert Knochen, durch einhundertachtzig Gelenke miteinander verbunden, durch neunhundert Sehnen zusammengehalten, von neunhundert Fleischstücken überzogen, von der feuchten menschlichen Lederhaut überspannt, in die Unterhaut eingehüllt, voller Höhlungen und Löcher, wie eine Ölpfanne beständig sickernd und tröpfelnd, von unzähligen Würmern heimgesucht, eine Quelle der Krankheiten, ein Sitz[69] der Leiden, wie ein aufgebrochenes altes Geschwür beständig aus allen neun schwärigen Öffnungen tröpfelnd, dieser Körper, dem aus beiden Augen und Ohren der Dreck hervorquillt, aus den Nasenlöchern der Rotz, aus dem Munde Speise, Galle, Schleim oder Blut, aus den unteren Öffnungen Kot und Urin, aus den neunundneunzig tausend Poren unreine Schweißabsonderung, dieser Körper, den die Schmeißfliegen und andere Fliegen umschwärmen. Möchte man seinen Körper nicht pflegen, keine Zahnstäbchen gebrauchen, sich nicht das Gesicht waschen, die Kopfhaare ölen, sich nicht baden, bekleiden, bedecken u. dgl., so möchte selbst der König, wenn er in solchem Naturzustande[70], mit wilden, struppigen Haaren, von Ort zu Ort zöge, nicht zu unterscheiden sein von irgendeinem beliebigen Dreckausfeger oder Ausgestoßenen, und zwar weil eben beide Körper in gleicher Weise abstoßend sind. Somit gibt es hinsichtlich des unreinen, übelriechenden, abscheuerregenden und widerlichen Zustandes keinen Unterschied zwischen dem Körper eines Königs und dem eines Ausgestoßenen. Dadurch aber, daß man durch Anwendung der Zahnstäbchen, Waschung des Gesichtes usw. den Schmutz von den Zähnen usw. entfernt, durch verschiedenerlei Kleidung die Schamteile bedeckt,

den Körper mit wohlriechenden Salben von den verschiedensten Farben einreibt, ihn mit Blumen, Schmuck u. dgl. behängt, verleiht man ihm ein solches Aussehen, daß er als ‚Ich' oder ‚Mein' aufgefaßt werden mag [71].

Infolge des Verhülltseins durch diesen dazugekommenen Schmuck aber die sein wahres, eigentliches Wesen kennzeichnende [72] Unreinheit nicht erkennend, begehren die Männer nach den Weibern, und die Weiber nach den Männern. In Wirklichkeit jedoch gibt es an diesem Körper auch nicht die kleinste Stelle, die es wert wäre, daß man danach begehrte. Ist z. B. von den Haaren des Kopfes oder Körpers, den Nägeln, Zähnen, dem Speichel, Rotz, Kot, Urin u. dgl., auch nur ein kleines Teilchen vom Körper herabgefallen, so wollen dies die Menschen nicht einmal mehr mit der Hand berühren, empfinden Abscheu, Scham und Ekel davor. Alle die übrigen Teile aber daran, die genau ebenso widerlich sind, halten die im blinden Wahn Befangenen, entbrannt in Begierde und Liebe zu der Persönlichkeit [73], für die erwünschte, begehrte, unvergängliche, glückliche
196 Persönlichkeit. In diesem Glauben gleichen [74] sie dem alten Schakal, den im Walde beim Anblick des Kiṁsukabaumes [75] der Gedanke quält [76], daß jede nicht vom Baume herabgefallene Blüte ein Stück Fleisch sei. Darum heißt es:

„Sobald der Schakal in dem Wald
Den blüh'nden Kiṁsubaum erblickt,
Läuft er in Eile hin und denkt,
Ein Fleischbaum sei's, den er entdeckt.

„Und jede Blüte, die da fällt,
Zerbeißet er in höchster Gier.
‚Oh!' denkt er, ‚nein, dies ist kein Fleisch.
Dort auf dem Baume hängt es noch.'

„So sollt' der weise Mann nicht bloß
Den Teil, der auf den Boden fällt,
Als widerlich betrachten, sondern
Auch den, der noch am Körper hängt.

„Denn diesen Leib als schön erachtend,
Durch diesen Leib vom Wahn betört,
Begeh'n die Toren böse Dinge
Und werden nicht vom Leid erlöst.

„Darum betracht' der weise Mann
Den Zustand dieses faulen Leib's
— ob lebend [77] oder tot, ganz gleich —
Als jeder wahren Schönheit bar."

Denn es heißt:

„Wie Aas stinkt dieser faule Leib,
Wie eine Grube voller Kot [78].
Verachtet von den Einsichtsvollen,
Erfaßt die Toren Gier danach.

„Ganz von feuchter Haut umwickelt
Ist die große Eiterbeule,
Und aus den neun Löchern allen
Dringet Kotgestank und Fäule.

„Ja, könnte man bei diesem Leibe
Das Innere nach außen kehr'n,
So müßte man zum Stocke greifen,
Um Kräh'n und Hunde abzuwehr'n."

Somit möge der tüchtige Mönch, wo immer sich der Zustand des Ekels zeigt, sei's beim lebendigen oder toten Körper, das Objekt auffassen und die Übung zur Vollen Stufe weiterführen.

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 6. Teil: die auf die Entfaltung der Sammlung sich beziehende Darstellung der Ekelobjekte.

Siebenter Teil

197

Die sechs Betrachtungen

(anussati)

Was die unmittelbar nach den Ekelobjekten aufgezählten 10 Betrachtungen anbetrifft, so gilt da als *„Betrachtung"* (oder ‚Eingedenksein') die Achtsamkeit *(sati)*, insofern sie immer und immer wieder aufsteigt. Oder auch, als ‚Betrachtung' gilt die dem aus Vertrauen hinausgezogenen edlen Sohne angemessene Achtsamkeit, sofern sie eben bloß bei einer solchen Sache aufsteigt, bei der sie aufzusteigen hat.

1. Als *„Betrachtung über den Erleuchteten"* gilt die betreffs des Erleuchteten aufgestiegene Betrachtung; damit bezeichnet man jene Achtsamkeit, die die Vorzüge des Erleuchteten zum Vorstellungsobjekte hat. 2. Als *„Betrachtung über das Gesetz"* gilt die betreffs des Gesetzes aufgestiegene Betrachtung; damit bezeichnet man jene Achtsamkeit, die die Vorzüge des Gesetzes zum Vorstellungsobjekte hat, nämlich sein Rechtverkündetsein usw. 3. Als *„Betrachtung über die Gemeinde"* gilt die betreffs der Gemeinde aufgestiegene Betrachtung; damit bezeichnet man jene Achtsamkeit, die die Vorzüge der Jüngergemeinde zum Vorstellungsobjekte hat, nämlich ihren rechten Wandel usw. 4. Als *„Betrachtung über die Sittlichkeit"* gilt die betreffs der Sittlichkeit aufgestiegene Betrachtung; damit bezeichnet man jene Achtsamkeit, die die Vorzüge der Sittlichkeit zum Vorstellungsobjekte hat, nämlich ihr Ungebrochensein usw. 5. Als *„Betrachtung über die Freigebigkeit"* gilt die betreffs der Freigebigkeit aufgestiegene Betrachtung; damit bezeichnet man jene Achtsamkeit, die die Vorzüge des Gebens zum Vorstellungsobjekte hat, nämlich Freigebigkeit usw. 6. Als *„Betrachtung über die Himmelswesen"* gilt die betreffs der Himmelswesen aufgestiegene Betrachtung; damit bezeichnet man jene Achtsamkeit, die die eigenen Vorzüge, wie Vertrauen usw., zum Vorstellungsobjekte hat und die Himmelswesen zu Zeugen nimmt. 7. Als *„Betrachtung über den Tod"* gilt die betreffs des Todes aufgestiegene Be-

trachtung; damit bezeichnet man jene Achtsamkeit, die das Erlöschen der Lebenskraft zum Vorstellungobjekte hat. 8. *„Auf den Körper gerichtet" (kāya-gatā)* bedeutet: auf den aus den Kopfhaaren usw. bestehenden stofflichen Körper gerichtet, oder sich auf den Körper beziehend. Ob zwar *kāyagatā* und jenes *sati* (Achtsamkeit) *kāyagata-sati* ergeben sollte, so spricht man doch von *kāyagatā-sati* mit ungekürztem Vokal; damit bezeichnet man jene Achtsamkeit, die die Körperteile, wie Kopfhaare usw., zum Vorstellungsobjekte hat. 9. Als *„Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung"* gilt die betreffs des Ein- und Ausatmens aufgestiegene Betrachtung; damit bezeichnet man jene Achtsamkeit, die die Einatmung und Ausatmung zum Vorstellungsobjekte hat. 10. Als *„Betrachtung über den Frieden"* gilt die betreffs des Friedens aufgestiegene Betrachtung; damit bezeichnet man die die Aufhebung alles Leidens zum Vorstellungsobjekte habende Achtsamkeit.

1. Die Betrachtung über den Erleuchteten
(buddhânussati)

Der von unerschütterlichem Vertrauen erfüllte Übungsbeflissene, der 198
von diesen zehn Betrachtungen zunächst die Betrachtung über den Erleuchteten zu entfalten wünscht, begebe sich an eine geeignete Wohnstätte in der Einsamkeit; und abgeschieden gedenke er der Vorzüge des Erleuchteten, des Erhabenen, und zwar in der Weise: *‚Dieser Erhabene, wahrlich, ist der Heilige, der Allerleuchtete, der im Wissen und Wandel Vollkommene, der Wohlgefahrene, der Weltenkenner, der unvergleichliche Lenker der zu bezähmenden Männer, der Meister der Himmelswesen und Menschen, der Erleuchtete, der Erhabene.'* Hierbei nun ist folgendes die Art und Weise der Betrachtung: ‚Dieser Erhabene, wahrlich, ist der Heilige; er, wahrlich, ist der Allerleuchtete; ... usw. ... er, wahrlich, ist der Erhabene.' Auf diese Weise stelle man die Betrachtung an. Und aus den folgenden verschiedenen Gründen wurde solches gesagt.

1. Weil er nämlich ‚entfremdet' ist, ‚die Feinde erschlagen', ‚die Radspeichen zertrümmert hat', der Bedarfsgegenstände ‚würdig' ist, hinsichtlich übler Handlungen nichts zu verheimlichen hat: aus diesen Gründen, wahrlich, gedenkt man des Erhabenen als des *‚Arahat' („Heiligen")*.

Weil er allen befleckenden Leidenschaften ‚entfremdet' *(āra-ka)* ist und, weit, weit davon, auf dem Pfade weilend die befleckenden Leidenschaften mitsamt den anhaftenden Eindrücken zerstört hat, darum gilt er infolge solches Entfremdetseins als der *‚Arahā'* [1] (der ‚Entfremdete').

Womit er nicht behaftet ist,
Dem gilt als fern, entfremdet, er.
Weil keine Schuld ihm haftet an,
Drum gilt als Arahā der Herr.

Und weil auf dem Pfade der Heiligkeit er die ‚Feinde' *(arī, arayo)*, nämlich die befleckenden Leidenschaften, ‚erschlagen' *(hata)* hat, darum gilt er auch infolge des Erschlagenhabens der Feinde als der *‚Arahat'* (der ‚Feinderschlager').

Weil mit dem Schwert des Wissens er,
Der Herr, die Feinde all erschlug,
Die Gier wie jeden andern Feind,
Drum gilt er als der Arahat.

Auch darum gilt er als der *‚Arahat'*, weil er die ‚Radspeichen' *(ara)* ‚zertrümmert' *(hata)* hat; denn am Bodhithrone, mit den Füßen der Tatkraft auf dem Boden der Sittlichkeit feststehend und mit dem Arme des Vertrauens die karmazerstörende Erkenntnisaxt schwingend, zertrümmerte er alle Speichen jenes, an dem dreifachen Daseinsgefährt befestigten und seit anfangslosen Zeiten sich drehenden Daseinsrades *(saṁsāra-cakka)*, das Unwissenheit und Daseinsbegehren als Nabe hat, verdienstvolle und andere Karmaformationen als Speichen, Alter und Tod als Felgen, und durchdrungen ist von der durch den Eintritt der üblen Triebe gebildeten Achse. Oder aber, als Daseinsrad bezeichnet man die in ‚seinem Anfang unausdenkbare Daseinsrunde; als Nabe die Unwissenheit *(avijjā)*, da diese den Ausgangspunkt bildet; als Felge das Altern und Sterben, da diese Dinge den Abschluß bilden; als Speichen die übrigen zehn Glieder der Daseinsrunde (d. i. des *Paṭicca-samuppāda*, der Bedingten Entstehung aller Daseinserscheinungen; s. Teil XVII), da diese die Unwissenheit zum Ausgangspunkt und das Altern und Sterben zum Abschluß haben.

Hier nun gilt die (I) Unwissenheit *(avijjā)* als das Nichtwissen hinsichtlich des Leidens, seiner Entstehung, Erlöschung und des dahin führenden Pfades. — Die Unwissenheit im sinnlichen Dasein *(kāma-bhava)* nun
199 ist die Bedingung zu den (II) ‚Karmaformationen' *(saṅkhāra)* im sinnlichen Dasein, die Unwissenheit im feinkörperlichen Dasein *(rūpa-bhava)* die Bedingung zu den Karmaformationen im feinkörperlichen Dasein, die Unwissenheit im unkörperlichen Dasein *(arūpa-bhava)* die Bedingung zu den Karmaformationen im unkörperlichen Dasein. — Die Karmaformationen im sinnlichen Dasein sind die Bedingungen zum (III) ‚Wiedergeburtsbewußtsein' *(paṭisandhi-viññāṇa)* im sinnlichen Dasein; die entsprechende Erklärung gilt auch für die übrigen Daseins-

arten. — Das Wiedergeburtsbewußtsein im sinnlichen Dasein ist die Bedingung zum (IV) ‚Geistigen und Körperlichen' *(nāma-rūpa)* im sinnlichen Dasein. Dementsprechend ist es im feinkörperlichen Dasein; im unkörperlichen Dasein aber ist es die Bedingung bloß zum Geistigen. — Das Geistige und Körperliche im sinnlichen Dasein ist die Bedingung zu den (V) 6 ‚Grundlagen' *(āyatana:* 5 Sinnenorgane und Bewußtsein) im sinnlichen Dasein, das Geistige und Körperliche im feinkörperlichen Dasein die Bedingung zu 3 Grundlagen (Auge, Ohr, Bewußtsein)[2] im feinkörperlichen Dasein, das Geistige im unkörperlichen Dasein die Bedingung zu 1 Grundlage (Bewußtsein) im unkörperlichen Dasein. — Die 6 Grundlagen im sinnlichen Dasein *(kāma-bhava)* sind die Bedingung zu den (VI) 6 ‚Bewußtseinseindrücken' *(phassa)* im sinnlichen Dasein, die 3 Grundlagen im feinkörperlichen Dasein *(rūpa-bhava)* die Bedingung zu den 3 Bewußtseinseindrücken (Seh-, Hör- und Geist-Eindruck) im feinkörperlichen Dasein, die 1 Grundlage (Bewußtsein) im unkörperlichen Dasein *(arūpa-bhava)* die Bedingung zu 1 Bewußtseinseindruck (dem geistigen) im unkörperlichen Dasein. — Die 6 Bewußtseinseindrücke im sinnlichen Dasein sind die Bedingung zu den 6 (VII) ‚Gefühlen' *(vedanā)*[3] im sinnlichen Dasein, die drei Bewußtseinseindrücke (Seh-, Hör- und geistiger Eindruck) im feinkörperlichen Dasein die Bedingung zu den drei Gefühlen[4] dortselbst, der Bewußtseinseindruck (der geistige) im unkörperlichen Dasein die Bedingung zu dem Gefühl (dem geistigen) dortselbst. — Die 6 Gefühle im sinnlichen Dasein sind die Bedingung zu den 6 Gruppen des (VIII) ‚Begehrens' *(taṇhā)*[5], die 3 (durch Seh-, Hör- und geistigen Eindruck entstandenen) Gefühle im feinkörperlichen Dasein die Bedingung zu den 3 (Begehrensgruppen) dortselbst, das eine (durch geistigen Eindruck entstandene) Gefühl im Unkörperlichen Dasein die Bedingung zu der (geistigen) Begehrensgruppe im Unkörperlichen Dasein. — Dieses oder jenes Begehren da und dort ist die Bedingung zu dieser oder jener (IX) ‚Anhaftung' *(upādāna)*. — Die Anhaftung (aber ist die Bedingung) zum (X) ‚Werdeprozeß' *(bhava)* usw. Und wieso?

Da z. B. führt einer, in der Absicht die Sinnenfreuden zu genießen, durch das ‚sinnliche Anhaften' bedingt, einen schlechten Wandel *(duccarita)* in Werken, Worten und Gedanken, und durch die Befolgung eines schlechten Wandels erscheint er auf niederer Fährte wieder. Hierbei nun gilt sein wiedergeburterzeugendes Wirken als der ‚Karma-Prozeß' *(kamma-bhava)*, die aus dem Wirken entsprungenen Daseinsgruppen als der (XI—XII) ‚Wiedergeburts-Prozeß' *(uppatti-bhava)*, die Entstehung der Daseinsgruppen als (XI) ‚Geburt' *(jāti)*, ihr Reifen als (XII) ‚Altern' *(jarā)*, und ihr Zerfall als ‚Sterben' *(maraṇa)*.

Ein anderer, in der Absicht das Himmelsglück zu genießen, führt einen

dementsprechenden guten Wandel *(sucarita)*, und durch Befolgung eines guten Wandels wird er im Himmel wiedergeboren. Hierbei nun gilt dessen wiedergeburterzeugendes Wirken als der ‚Karma-Prozeß' usw.

Ein dritter, in der Absicht das Glück der Brahmawelt zu genießen, entfaltet, durch sinnliches Anhaften bedingt, Güte, Mitleid, Mitfreude oder Gleichmut, und nach vollendeter Etfaltung wird er in der Brahmawelt wiedergeboren. Hierbei nun gilt dessen wiedergeburtverursachendes
100 Karma (Wirken) als der ‚Karmische Werdeprozeß' *(kamma-bhava)*.

Ein vierter, in der Absicht das Glück der Unkörperlichen Welt zu genießen, entfaltet in der entsprechenden Weise das Gebiet der Raumunendlichkeit und die übrigen Erreichungszustände (s. Teil X), und nach vollendeter Entfaltung wird er dort und dort wieder geboren. Hierbei gilt dessen wiedergeburtverursachendes Karma (Wirken) als der ‚Karmische Werdeprozeß' *(kamma-bhava)*, die dem Wirken entsprungenen Daseinsgruppen als der ‚Wiedergeburtsprozeß' *(uppatti-bhava)*, die Entstehung der Daseinsgruppen als die ‚Geburt', ihr Reifen als das ‚Altern', und ihr Zerfall als das ‚Sterben'. Dieselbe Erklärungsweise gilt auch bei den auf die übrigen Anhaftungen [a] sich beziehenden Darstellungen.

Somit bildet diese Unwissenheit die Bedingung, die Karmaformationen aber sind dadurch bedingt entstanden; auch alle beide sind sie bedingt entstanden: solche Weisheit hinsichtlich der Erforschung der Abhängigkeitsbedingungen *(paccaya)* gilt als die ‚Erkenntnis der Beständigkeit des Gesetzes' *(dhamma-ṭṭhiti-ñāṇa)*. Auch im vergangenen wie im künftigen Daseinslauf bildet die Unwissenheit die Bedingung, die Karmaformationen aber sind dadurch bedingt entstanden: auch alle beide sind sie bedingt entstanden; solche Weisheit hinsichtlich der Erforschung der Abhängigkeitsbedingungen gilt als die ‚Erkenntnis der Beständigkeit des Gesetzes'. In derselben Weise sind auch alle die übrigen Glieder zu erklären.

Hier nun bilden Unwissenheit und Karmaformationen (I—II) eine Gruppe; eine andere Gruppe bilden Bewußtsein, Geistiges und Körperliches, die Grundlagen, Bewußtseinseindruck und Gefühl (III—VII); eine andere bilden Begehren, Anhaftung und (Karm.) Werdeprozeß (VIII bis X); eine andere bilden Geburt, Altern und Sterben ((XI—XII).

Von diesen betrifft die erste Gruppe (I—II) die Vergangenheit; die beiden mittleren (3 Zeiten) (III—X) betreffen die Gegenwart; Geburt, Altern und Sterben (XI—XII) die Zukunft.

(20 Daseinsfaktoren). Hierbei nun sind Begehren, Anhaftung und der (karmische) Werdeprozeß (VIII—X) in Unwissenheit und Karmaformationen (I, II) mit einbegriffen, und diese 5 Dinge bilden die Karmarunde *(kamma-vaṭṭa)* der Vergangenheit. — Die 5 mit Bewußtsein beginnen-

den Glieder (III—VII) bilden die Wirkungsrunde *(vipāka-vaṭṭa)* der Gegenwart. — Unwissenheit und Karmaformationen (I, II) sind im Begehren, Anhaftung und dem Werdeprozeß (VIII—X) mit einbegriffen, und diese 5 Dinge bilden die Karmarunde der Gegenwart. — Da nun mit ‚Geburt, Altern und Sterben'[7] Bewußtsein usw. (III—VII) gemeint sind[8], so bilden eben diese 5 Dinge die Wirkungsrunde der Zukunft.

Jene Dinge bilden somit 20 Daseinsfaktoren.

(3-Verknüpfungen.) Dabei nun besteht eine Verknüpfung der Karmaformationen mit dem Bewußtsein, eine Verknüpfung des Gefühls mit dem Begehren, eine Verknüpfung des (karmischen) Werdeprozesses mit der Geburt[9].

In dieser Weise versteht, erkennt, durchschaut und durchdringt der Erhabene in jeder Hinsicht diese Bedingte Entstehung, mit den 4 Gruppen, den 3 Zeiten, den 20 Daseinsfaktoren und den 3 Verknüpfungen. Dies nun gilt aufgrund des Erkennens[10] als Erkenntnis, aufgrund des Verstehens als Wissen. Darum heißt es: „Das im Erfassen der Abhängigkeitsbedingungen bestehende Wissen gilt als die ‚Erkenntnis der Beständigkeit des Gesetzes (der Abhängigkeit)' " [11]. Mit dieser Erkenntnis jene Erscheinungen der Wahrheit gemäß erkennend und sich davon abwendend, loslösend und befreiend, hat der Erhabene die Speichen dieses solcherart beschriebenen Daseinsrades zerschlagen, zerstört und vernichtet. Somit gilt er auch aus dem Grunde, daß er die ‚Speichen' *(ara)* ‚zerrschlagen' *(hata)* hat, als der Ara-hat (der ‚Speichen-zerschlager').

Weil dieses Daseinsrades *Speichen* 201
Mit seinem Weisheitsschwerte er,
Der Weltenlenker, hat *zerschlagen*,
Drum gilt er als der ‚Ara-hat'.

Weil er der höchsten Opfergaben würdig ist, ist er auch würdig des Gewandes und der übrigen Bedarfsgegenstände, sowie der besonderen Verehrung. Darum eben brachten, sobald der Vollendete erschienen war, alle die hochmächtigen Himmelswesen und Menschen anderwärts keine Verehrung mehr dar. So z. B. verehrte der Brahmā Sahampati den Vollendeten mit einer Juwelenkette, die so groß war wie der Berg Meru. Und ihrem Vermögen entsprechend beschenkten ihn andere Himmelswesen und Menschen, wie König Bimbisāra, König Kosala u. a. Selbst anläßlich des bereits erloschenen Erhabenen spendete[12] König Asoka sechsundneunzig Koṭi und ließ über ganz Indien verstreut vierundachtzig tausend Klöster errichten. Was sollte man da noch weitere besondere Ehrenbezeigungen anführen? Somit gilt der Erhabene, weil er der Bedarfsgegen-

stände und anderer Gaben ‚würdig' *(araha)* ist, als der Arahat (der ‚Würdige')[13].

Weil höchster Ehr' und aller nöt'gen Dinge
Der hohe Weltenmeister *würdig* ist,
Verdienet in der Welt der hohe Sieger
Den sinngemäßen Namen Arahat.

Und da er es nicht so macht wie in der Welt gewisse Toren, die sich für Weise halten, aus Furcht vor schlechtem Rufe aber ganz im Geheimen Böses tun, so gilt er eben wegen der Abwesenheit von ‚geheimem' *(raho)* Übeltun als der A-rahā' (der ‚Nicht-Heimliche').

Da keine bösen Taten tut
Der Heilige, *geheim* versteckt,
So ist, fern aller Heimlichkeit,
Er als der A-rahā bekannt.

Somit hat er auf jede Weise den Namen verdient.

Weil er *entfremdet* ist, der Weise,
Den *Feind erschlug*, die Leidenschaft,
Des Daseins *Radspeichen* zerschlug,
Der nöt'gen Dinge *würdig* ist,
Nicht heimlich böse Taten tut,
Drum gilt er als der Arahat.

2. Als ‚*Allerleuchteter*' *(sammā-sambuddha)* aber gilt er, weil er alle Dinge richtig *(sammā)* und ‚aus sich selbst heraus' *(sāmaṁ)* ‚erkannt' *(buddha)* hat. Ja, völlig erleuchtet ist er hinsichtlich aller Dinge, denn die zu erkennenden Dinge (Leiden) hat er erkannt, die zu durchschauenden Dinge durchschaut, die zu überwindenden Dinge (Leidensentstehung: Begehren) hat er überwunden, die zu verwirklichenden Dinge (Leidenserlöschung: Nirwahn), hat er verwirklicht, und die zu entfaltenden Dinge (Pfad) hat er entfaltet. Eben deshalb heißt es (Snp. 558):

„Was zu erkennen ist, hab' ich erkannt,
Entfaltet, was da zu entfalten ist,
Verwunden das zu Überwindende,
Drum, Priester, der Erleuchtete ich bin."

Ferner hat er richtig und aus sich selbst heraus alle Dinge erkannt, indem er jedesmal einen einzelnen Gegenstand vornahm, als wie: ‚Das Auge ist dem Gesetz des Leidens unterworfen; das dieses Auge erzeugende frühere (in früherem Dasein tätige) Begehren[14] aber bildet, da es seine Grundursache ist, die Wahrheit von seiner Entstehung; die Nicht-Fort-

setzung (Stillstand) dieser beiden bildet die Wahrheit von seiner Erlöschung; der seine Erlöschung bewirkende[15] Pfad bildet die Wahrheit vom Pfade.' Die nämliche Erklärung gilt für Gehör, Geruch, Geschmack, Körper und Bewußtsein.

In genau derselben Weise sind auch zu behandeln: die 6 Grundlagen wie Sehobjekt usw., die 6 Bewußtseinsgruppen wie Sehbewußtsein usw., die 6 Bewußtseinseindrücke wie Seheindruck usw., die 6 Gefühle wie das durch Seh-Eindruck entstandene Gefühl usw., die 6 Wahrnehmungen wie Formwahrnehmung usw., die 6 Willensarten wie Willen hinsichtlich der Form usw., die 6 Begehrensgruppen wie Formbegehren usw., die 6 Arten der Gedankenfassung und des Diskursiven Denkens wie hinsichtlich der Formen usw., die 5 Daseinsgruppen wie die Körperlichkeitsgruppe usw., die 10 Kasinas (s. Teil IV—V), die 10 Betrachtungen (VII—VIII), die 10 (Ekel-)Objekte (VI) wie das Aufgedunsene Objekt usw., die 32 Körperbestandteile wie Kopfhaare usw. (VIII. 2), die 12 (6 subjektiven und 6 objektiven) Grundlagen, die 18 Elemente (Auge, Form, Sehbewußtsein usw.) (XV. 2), die 9 Daseinsarten (Werdeprozesse) wie sinnliches Dasein usw., die mit der 1. Vertiefung beginnenden 4 Vertiefungen (IV), die Entfaltung der 4 Unermeßlichkeiten wie Güte, Mitleid, Mitfreude und Gleichmut (IX), die 4 unkörperlichen Erreichungszustände (X), die rückwärts mit Altern und Sterben, vorwärts mit Unwissenheit beginnenden 12 Glieder der ‚Bedingten Entstehung' (XVII). Dies nun ist hierbei die Anordnung eines einzelnen Gegenstandes: ‚Altern und Sterben bilden die Wahrheit vom Leiden, Geburt bildet die Wahrheit von ihrer Entstehung, die Entrinnung von beiden bildet die Wahrheit von ihrer Erlöschung, der ihre Erlöschung bewirkende Pfad bildet die Wahrheit vom Pfade dahin': indem er so jedesmal einen einzelnen Gegenstand vornimmt, ‚erkennt', versteht und durchschaut er alle Dinge ‚richtig' und ‚aus sich selber heraus'. Darum wurde der Ausspruch getan: ‚Als Allerleuchteter aber gilt er, weil er alle Dinge richtig und aus sich selber heraus erkannt hat.'

3 Als *‚Vollkommen im Wissen und Wandel'* aber gilt er, weil er vollkommen ist in den Wissensarten und im Wandel. Hier bezieht sich *‚Wissen' (vijjā)* auf die 3 Wissen[16] oder auch die 8 Wissen. Die 3 Wissen sind in der in der ‚Sutte von Furcht und Angst' (M. 4) beschriebenen Weise zu verstehen, die 8 Wissen wie in der Ambaṭṭha-Sutte (D. 3) angegeben. Dort nämlich sind 8 Wissen angegeben, indem die 6 Höheren Geisteskräfte *(abhiññā)*[17] mit dem Hellblick-Wissen *(vipassanā-ñāṇa)* und der Macht des geistigen Erzeugens (mano-may'iddhi) zusammengefaßt werden. Als *„Wandel" (caraṇa)* sind folgende 15 Dinge zu be-

trachten: Sinnenzügelung, Bewachung der Sinnentore, Maßhalten beim Mahle, Befleißigung in der Wachsamkeit, die 7 Tugenden (Vertrauen, Schamgefühl, Gewissensscheu, reiches Wissen, Tatkraft, Achtsamkeit, Einsicht; A. VII. 3—7) und die 4 Vertiefungen in der feinkörperlichen Sphäre. Diese 15 Dinge werden nämlich deshalb als ‚Wandel' bezeichnet, weil der edle Jünger sich darin ergeht, sich dadurch in der Richtung zum Todlosen bewegt.

Dies alles hat man in der im Mittleren Halbhundert (M. 53) beschriebenen Weise zu verstehen, wo es heißt: „Da, Mahānāma, ist der edle
203 Jünger sittenrein usw." Der Erhabene nun ist mit diesen Arten des Wissens und diesem Wandel ausgestattet, darum nennt man ihn ‚im Wissen und Wandel vollkommen'.

Hier nun bewirkt die Vollkommenheit im Wissen die Allerkenntnis des Erhabenen, die Vollkommenheit im Wandel aber seine große Barmherzigkeit. Mit Hilfe seiner Allerkenntnis das allen Wesen Heilsame und und Unheilsame erkennend, wandte er in seiner großen Barmherzigkeit das Unheilsame von ihnen ab und festigte sie im Heilsamen, wie das eben ein im Wissen und Wandel Vollkommener tut. Daher wandeln seine Jünger auf dem rechten Pfade, nicht aber auf dem üblen Pfade, wie etwa die Jünger der im Wissen und Wandel Unvollkommenen, die Selbstquäler (z. B. A. IV. 198) u. a. m.

4. Als der „*Wohl-Gefahrene*" *(Su-gata)* gilt er wegen seiner „glückverheißenden Fährte", oder weil er „zu hehrer Stätte gelangt" ist, oder weil er „richtig gegangen" ist oder „mit richtiger Rede begabt" ist.

Denn ‚Fährte' wird auch als *gata*, d. i. ‚Gang', bezeichnet; und jene ist bei dem Erhabenen glückverheißend, lauter und untadelig. Und welches ist diese Fährte? Der edle Pfad. Denn auf dieser Fährte ist er ungehemmt zur Stätte der Sicherheit gelangt. Daher gilt er wegen seiner glückverheißenden Fährte als der Su-gata (der ‚Wohl-Gefahrene').

Und zur hehren [18] Stätte, zum todlosen Nirwahn, ist er hingelangt; daher gilt er auch, weil er zur hehren Stätte gelangt ist, als der Su-gata (der ‚zur hehren Stätte Gelangte').

Und ‚richtig gegangen' ist er, ohne in die auf diesem und jenem Pfade geschwundenen Leidenschaften von neuem wieder zurückzufallen. Denn es heißt: „Zu jenen Befleckungen, die ihm auf dem Pfade des Stromeintritts *(sotâpatti-magga)* geschwunden sind, strebt er nicht mehr hin, kehrt er nicht mehr um, kehrt er nicht mehr zurück: darum gilt er als der Su-gata (der Richtig-Gegangene) [19]. . . . . Zu jenen Leidenschaften, die ihm auf dem Pfade der Heiligkeit geschwunden sind, strebt er nicht mehr hin, kehrt er nicht mehr um, kehrt er nicht mehr zurück: darum

gilt er als der Su-gata." Oder, von der Zeit ab, wo der Erhabene[20] zu Füßen des Dīpankara-Buddha[21] lag, bis zu der Zeit, wo er unter dem Bodhibaume saß, solange wirkte er durch seinen die 30 Vollkommenheiten[22] zur Verwirklichung bringenden rechten Wandel für das Heil und Wohl der ganzen Welt; und den Extremen der Ewigkeitslehre und der Vernichtungslehre[23], des Sinnengenusses und der Selbstkasteiung aus dem Wege gehend, ist er auf dem richtigen Wege gegangen. Und auch weil er auf diese Weise richtig gegangen ist, gilt er als der Su-gata (der ‚Richtig-Gegangene').

Auch weil er ‚richtig redet' *(√gad)*, an rechter Stelle das rechte Wort äußert, gilt er auch zufolge seiner richtigen Rede *(gada)*[24] als der Su-gata (der ‚Richtig-Redende'). Hierzu die entsprechende Sutte (M. 58): „Solche Worte, von denen der Vollendete weiß, daß sie unwahr, unbegründet und unheilsam und den anderen unlieb und unangenehm sind, solche Worte spricht der Vollendete nicht. Und auch solche Worte, von denen der Vollendete weiß, daß sie wahr und begründet, aber unheilsam und den anderen unlieb und unangenehm sind, auch solche Worte spricht der Vollendete nicht. Bei solchen Worten aber, von denen der Vollendete 234
weiß, daß sie wahr, begründet und heilsam, wenn auch den anderen unlieb und unangenehm sind, da kennt der Vollendete die richtige Zeit, solche Worte zu äußern. Solche Worte, von denen der Vollendete weiß, daß sie unwahr, unbegründet und unheilsam, wenn auch den anderen lieb und angenehm sind, solche Worte spricht der Vollendete nicht. Und auch solche Worte, von denen der Vollendete weiß, daß sie wahr, begründet, aber unheilsam, wenn auch den anderen lieb und angenehm sind, auch solche Worte spricht der Vollendete nicht. Bei solchen Worten aber, von denen der Erhabene weiß, daß sie wahr, begründet und heilsam, und auch den anderen lieb und angenehm sind, da kennt der Vollendete die richtige Zeit, solche Worte zu äußern." So also hat man ihn zufolge seiner richtigen Rede als den Su-gata zu betrachten.

5. Als *„Weltenkenner" (loka-vidū)* gilt er, weil er auf jede Weise die Welt erkannt hat. Denn der Erhabene hat die Welt mit Hinsicht auf ihre Natur, Entstehung, Erlöschung und den Weg zu ihrer Erlöschung, mithin auf jede Weise erkannt, verstanden und durchdrungen. Wie es heißt (A. IV. 46): „Wahrlich, nicht ist man imstande, o Bruder, das sag' ich, durch Gehen das Ende der Welt zu erkennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen. Doch nicht kann man, o Bruder, das sage ich, ohne der Welt Ende erreicht zu haben, dem Leiden ein Ende machen. Das aber verkünde ich, o Bruder: In eben diesem sechs Fuß hohen, mit Wahr-

nehmung und Bewußtsein behafteten Körper, da ist die Welt enthalten, der Welt Entstehung, der Welt Erlöschung und der zu der Welt Erlöschung führende Pfad."

„Durch Gehen kann man nie gelangen
Bis an das Ende dieser Welt;
Doch, ohn' das Ende zu erreichen,
Wird man das Leiden nimmer los.

„Der Weise darum, der die Welt erkannt hat,
Geheiligt ist, der hat das End' erreicht;
Und der Gestillte, der das End' geschaut hat,
Giert nicht nach dieser, nicht nach jener Welt."

Fernerhin, es gibt drei Welten: die Welt der Gebilde, die Welt der Lebewesen und die Welt des Raumes. Unter diesen hat man die ‚Welt der Gebilde' *(sankhāra-loka)* zu verstehen im Sinne der sich hierauf
205 beziehenden Stelle (A. X. Nr. 27, 28): „Von einer Art ist die Welt: alle Wesen sind von der Nahrung abhängig usw." Die ‚Welt der Lebewesen' *(satta-loka)* ist gemeint an der Stelle (z. B. M. 63): „Ob die Welt ewig ist, oder ob die Welt nicht ewig ist." Die ‚Welt des Raumes' *(okāsa-loka)* ist gemeint in dem Ausspruch (M. 49); „So weit da Sonne und Mond kreisen, die Himmel im Glanze erstrahlen, so weit reicht eine tausendfache Welt: dort herrscht dein Wille." Diese Welten nun hat der Erhabene in jeder Weise erkannt.

So nämlich hat er die Welt der Gebilde in jeder Weise erkannt: ‚Die eine Welt (Weltordnung) gibt es: alle Wesen sind von der Nahrung abhängig. Zwei Welten gibt es: das Geistige und das Körperliche. Drei Welten gibt es: die drei Gefühle[25]. Vier Welten gibt es: die vier Arten der Nahrung[26]. Fünf Welten gibt es: die fünf Anhaftungsgruppen[27]. Sechs Welten gibt es: die sechs subjektiven Grundlagen[28]. Sieben Welten gibt es: die sieben Bewußtseinsstätten. Acht Welten gibt es: die acht Weltgesetze[29]. Neun Welten gibt es: die neun Wesenswelten. Zehn Welten gibt es: die zehn Grundlagen (Sinnenorgane und Objekte). Zwölf Welten gibt es: die zwölf (subjektiven-objektiven) Grundlagen[30]. Achtzehn Welten gibt es: die achtzehn Elemente[31].

Und auch die Welt der Lebewesen hat er in jeder Weise erkannt. Denn er kennt aller Wesen Neigung, kennt ihre Triebe, ihren Wandel, ihre Absichten; kennt die Wesen, deren Augen nur schwach mit Staub[32] bedeckt sind, und die, deren Augen noch stark mit Staub bedeckt sind; kennt die Wesen mit scharfen wie mit stumpfen Fähigkeiten, mit guten wie mit schlechten Eigenschaften, belehrbare wie unbelehrbare, fähige wie unfähige.

Und wie die Welt der Lebewesen, so hat er auch die Welt des Raumes erkannt. Denn er weiß, daß ein einzelnes Weltsystem *(cakka-vāḷa)* in Länge wie Breite je zwölfhundert und dreitausend vierhundertfünfzig (=1203450) Yojanas mißt.

Betreffs ihres Umfanges heißt es:

„Sechsunddreißig Hunderttausend
Zehntausend und dreihundertfünfzig [33]:
Soviele Yojanas beträgt
Der Umkreis dieser ganzen Welt."

Und betreffs der darin befindlichen Erde:

„Zweihunderttausend Yojanas
Und weitere vier Nahutas:
Soviele Yojanas ist diese
So schätzereiche Erde dick."

Und betreffs des sie tragenden Wassers:

„Vierhunderttausend Yojanas
Und weitere acht Nahutas:
So dick ist diese Wassermasse,
Die von dem Wind getragen wird."

Und betreffs des die Wassermasse tragenden Windes:

„Neunhunderttausend Yojanas 206
Und weit're sechzigtausend steigt
Der Wind empor zum Weltenäther [34]: —
Dies man das Weltgebilde nennt"

Und in der so gebildeten Welt:

„Der Meru, höchster aller Berge,
Ist eingetaucht im Weltenmeer
An vierundachtzigtausend Yojanas,
Und ragt genau so hoch empor.

„Und jedesmal um die Hälfte kleiner,
An Tiefe wie an Höhe auch,
Sind jene göttlich mächt'gen Berge,
Kleinodgeschmückt, der Reihe nach:

„Yugándharó, Isadharó,
Karavíko, Sudássanó,
Némíndharó, Vinatakó,
Assakánṇó der mächt'ge Berg [35].

„Auf diesen sieben Felsenbergen [36]
Rings um den Meruberg herum,
Da thronen Götterfürsten,
Manch Himmelswesen, manch ein Geist.

„Fünfhundert Yojanas an Höhe
Mißt das Himālayagebirge,
Dehnt sich dreitausend Yojanas
An Länge und an Breite aus

Und ist mit vierundachtzigtausend
Berggipfeln hier und da gekrönt.

„Indien aber hat den Namen
Jambudīpa, ‚Jambu-Insel'."
Von dem mächt'gen Jambubaume [37],
Den man Nāgabaum auch nennet;

„Sein Stamm ist fünfzehn Meilen dick,
Und fünfzig lang Stamm und Geäst.
Die Breite misset hundert Meilen [38],
Und seine Höhe ebenso."

Und genau so groß wie der Jambubaum ist der bunte Trompetenbaum der Asuren, der Seidenwollenbaum der Garuden (Harpien), der Kadambabaum auf Apara-Goyāna (dem Westkontinente), der Wunschbaum auf Uttara-Kuru (dem Nordkontinente), die Akazie auf Pubba-Videha (dem Ostkontinente) und der Korallenbaum im Himmel der Dreiunddreißig. Darum sagen die alten (Meister:)

„Der Seidenbaum, Trompetenbaum,
Der Jambu, der Korallenbaum,
Der Wunschbaum, der Kadambabaum,
Und sieb'tens der Akazienbaum.

„An zweiundachtzigtausend Meilen
Im Weltenmeer tiefeingetaucht,
Und ebensoviel Yojanas
Zum Himmel ragend hoch empor,
Steht es, das Welten-Ringgebirge,
Die ganze Welt einfassend da."

207 Darin ummißt die Mondscheibe neunundvierzig Yojanas, die Sonnenscheibe fünfzig Yojanas, der Himmel der Dreiunddreißig zehntausend Yojanas, ebenso das Asurenreich, Avīci die große Hölle und Jambudīpa. Aparagoyāna ummißt 7000 Yojanas, ebenso Pubbavideha; Uttara-

kuru ummißt 8000 Yojanas. Jeder von diesen (4) Großen Kontinenten ist jedesmal [39] von 500 kleinen Inseln umgeben. Alles das zusammen gilt als ein Weltbezirk, ein Weltelement. In den Zwischenräumen aber zwischen diesen (d. i. zwischen je 3 sich an den Peripherien berührenden kreisrunden Weltscheiben) befinden sich die Zwischenwelthöllen *(lokantarika-niraya)*[40]. So also hat der Erhabene die endlosen Weltbezirke, die endlosen Weltelemente mit seinem unbegrenzten Buddhawissen erkannt, verstanden und durchdrungen. Somit hat er auch die Welt des Raumes in jeder Weise erkannt. Weil er somit die Welt in jeder Weise erkannt hat, gilt er als der ‚Weltenkenner'.

6. Als *„Unvergleichlich" (anuttara)* aber gilt er, weil es keinen gibt, der an Tugenden sich mehr auszeichnete als er selber und ihn somit überträfe. Denn in der Tugend der Sittlichkeit, ebenso wie in der Tugend der Sammlung, des Wissens, der Erlösung und des Erkenntnisblickes der Erlösung: darin übertrifft er die ganze Welt, darin ist er unvergleichlich, ohnegleichen, ohne Ebenbürtigen, ohne Rivalen, ohne einen der ihm ähnlich wäre. Wie es heißt (S. VI. 2): „Nicht aber sehe ich in der Welt mitsamt ihren Himmelswesen und Mahren . . . sowie in der Schar der Götter und Menschen auch nur einen, der vollkommener in Sittlichkeit wäre als ich." Ebenso sind auch die Sutten wie das vom Höchsten Vertrauen (A. IV. 34) usw., ebenso die Verse: „Nicht habe einen Meister ich usw." (M. 26) auführlich anzugeben.

„Lenker der zu bezähmenden Männer" bedeutet, daß er die zu bezähmenden männlichen Wesen lenkt. Das besagt, daß er sie zähmt, daß er sie zügelt. *„Zu bezähmende Männer"* bedeutet da: unbezähmte, der Zähmung bedürfende männliche Tiere, männliche menschliche Wesen und männliche übermenschliche Wesen. So hat z. B. der Erhabene folgende Tiere bezähmt, ihnen das Gift ausgetrieben und sie in der (dreifachen) Zuflucht (s. B. Wtb.: *tisaraṇa)* und den Sittenregeln gefestigt: Apalāla den Nagākönig, Cūḷodara, Mahodara, Aggisikha, Dhūmasikha, Āravāla den Nāgakönig, Dhanapālaka den Elefanten, und andere. Auch Männer wie Saccaka den Niganṭher (M. 35), Ambaṭṭha den Brahmanenjüngling (D. 3), Pokkharasāti (D. 3), Soṇadaṇḍa (D. 4), Kūṭadanta (D. 5), u. a., 208
ebenso auch männliche nichtmenschliche Wesen, wie die Geister Āḷavaka, Suciloma und Kharaloma (S. X. 12. 3; Snp. I. 10, II. 5), den Götterkönig Sakka (D. 21) u. a.: alle diese hat er durch mannigfaltige Arten der Disziplin gezähmt und gezügelt. Ausführlich wiedergegeben werden sollte auch jene Sutte (A. IV. 111), in der es heißt: „Ich, Kesi, zügele die zu bezähmenden Männer durch Milde, bezähme sie durch Strenge, bezähme sie teils durch Milde, teils durch Strenge usw."

Ferner zähmt der Erhabene auch selbst die bereits Gezähmten, insofern er den in Sittlichkeit Reinen usw.[41] die 1. Vertiefung und dann der Reihe nach die weiteren Vertiefungen erklärt, oder wenn er den ‚Stromeingetretenen' und den übrigen edlen Jüngern das Fortschreiten zu dem jedesmal höheren Pfade zeigt. Oder, der Ausdruck ‚Der unvergleichliche Lenker der zu bezähmenden Männer' hat eben diese eine Bedeutung, daß der Erhabene die zu bezähmenden Männer auf solche Weise lenkt[42], daß sie schon bei einer einzigen Sitzung mit gekreuzten Beinen die acht Richtungen[43] ohne Hemmung durchlaufen. Daher wird er als ‚der unvergleichliche Lenker der zu bezähmenden Männer' bezeichnet. Hier ist die Sutte (M. 137) ausführlich anzugeben, in der es heißt: „Von dem Elefantenbändiger gelenkt, ihr Mönche, läuft der zu bezähmende Elefant in einer geraden Richtung."

7. Als „*Meister*" (*satthā*, Skr. *sāstar; sās* lehren) gilt er, weil er in den höchsten Wahrheiten hinsichtlich des Diesseits wie des Jenseits in angemessener Weise Belehrung erteilt[44].

Ferner bedeutet *satthā* (skr. *sārtha*) auch Karawane. Und der Erhabene ist der „Karawanenführer" (*sattha-vāha*). Wie nämlich der Karawanenführer den Reisenden die Wüste zu durchkreuzen hilft, da wo Räuber oder wilde Tiere hausen, wo es an Nahrung oder Wasser fehlt, und sie hindurch führt, hinaus führt und sie an einen sicheren Ort bringt: genau so auch ist der Erhabene ein Meister und Karawanenführer, der den Reisenden die Wüste zu durchkreuzen hilft, nämlich die Wüste von Geburt usw. Auch in dieser Auslegungsweise mag man hier den Sinn auffassen.

„*Himmelswesen und Menschen*" (*deva-manussā*) wird gesagt mit Beschränkung auf die hochstehenden und fähigen Wesen. Insofern aber der Erhabene auch den Tieren Unterweisung zukommen ließ, ist er auch selbst der Meister der Tiere: auch diese nämlich erreichen beim Hören der Lehre des Erhabenen die Grundlage (der Heiligkeit)[45], und aufgrund eben dieser Grundlage werden sie in der nächsten oder übernächsten Daseinsform der ‚Pfade' und ‚Ziele' teilhaftig. Der Himmelssohn Maṇḍūka (d. i. Frosch) u. a. liefern Beispiele hierfür. Wie man nämlich sagt, hatte, während der Erhabene den Bewohnern der Stadt Campā am Gackersee[46] die Lehre darlegte, ein Frosch in der Stimme des Erhabenen das ‚geistige Bild'
39 erlangt. Ein Kuhhirt aber, der auf seinen Stock gestützt dastand, drückte ihm mit diesem auf den Kopf, und auf der Stelle starb jener Frosch und wurde im Himmel der Dreiunddreißig in einem zwölf Yojana langen schwebenden Goldpalaste wiedergeboren. Dort gleichsam vom Schlafe erwacht und sich von einer Schar Nymphen umgeben sehend, dachte er:

‚Hallo! Auch ich bin hier wiedergeboren? Welche gute Tat habe ich denn vollbracht?' So nachdenkend fand er nichts anderes als die Erlangung des geistigen Bildes in der Stimme des Erhabenen. Und auf der Stelle begab er sich zusammen mit seinem schwebenden Palaste zum Erhabenen und verneigte sich zu seinen Füßen. Der Erhabene, ihn wohl erkennend, fragte ihn also:

„Wer neigt sich da zu meinen Füßen,
Erstrahlet so in Macht und Pracht,
Läßt alle Richtungen erglänzen
Mit seinem hehren Schönheitsglanz?"

„Ein Frosch war ich in früh'rem Leben,
Im Wasser trieb ich mich umher.
Doch als ich diese Lehre hörte,
Hat mich ein Kuhhirt umgebracht." (Vimāna-vatthu 49)

Der Erhabene legte ihm nun die Lehre dar. Und vierundachtzigtausend Lebewesen drangen in die Lehre ein. Auch der Himmelssohn faßte festen Fuß im Ziel des Stromeintrittes, und lächelnd zog er darauf fort.

8. Als *„Buddha"*, *der „Erleuchtete"*, gilt er aufgrund der höchsten Erlösungserkenntnis, weil er nämlich alles, was es irgend an erkennbaren Dingen gibt, erkannt hat. Oder, weil er die vier Edlen Wahrheiten (XVI. 2) sowohl selber erkannt als auch die anderen Wesen hat erkennen lassen, so gilt er auch aus diesem und ähnlichen Gründen als der Buddha. Um diese Tatsache klarzumachen, möge man ausführlich die ganze sich hierauf beziehende Erklärung in Niddesa (p. 457) und Paṭisambhidā (I. 174) angeben, wo es heißt: „Weil er ein ‚Erkenner' *(bujjhitā)* der Wahrheiten ist, darum gilt er als der Buddha. Weil er ein ‚Erleuchter' *(bodhetā)* der Welt ist, darum gilt er als der Buddha." [47].

9. Der *„Erhabene" (bhagavā)* aber ist eine ehrerbietige, ehrfurchtsvolle Bezeichnung für jenen an Tugenden Hervorragenden Höchsten unter allen Wesen. Daher sagen die alten Meister:

" ‚Erhab'ner' ist ein edles Wort,
‚Erhab'ner' ist ein hohes Wort.
Geachtet und geehrt ist er,
Drum den Erhab'nen man ihn nennt."

Oder, ein Name mag von viererlei Art sein: naturgemäß, durch äußere Abzeichen bedingt, ursächlich bedingt, oder zufällig entstanden; und der zufällig entstandene Name, heißt es, ist je nach Belieben durch weltlichen Sprachgebrauch entstanden. Hierbei nun gelten z. B. ‚Kalb', ‚Stier', ‚Ochs' 210
usw. als naturgemäße Namen. ‚Stockträger', ‚Schirmträger', ‚Berüsselter' [48] (Elefant) gelten als durch äußere Abzeichen bedingte Namen. ‚Drei-

wissensbegabter', ‚Sechsfach-Geistesmächtiger' usw. gelten als ursächlich bedingte Namen. Sirivaḍḍhaka, Dhanavaḍḍhaka usw. gelten als ohne Rücksicht auf die Bedeutung des Wortes entstandene, zufällige Namen. Dieser Name ‚Erhabener' aber ist ein ursächlich bedingter Name, der nicht etwa gegeben wurde von Mahā-Māyā oder König Suddhodana, nicht von den achtzigtausend Verwandten, nicht von Sakka, Santusita oder anderen höheren Himmelswesen [49]. Auch der Heerführer des Gesetzes (d. i. Sāriputta) hat gesagt: „Der Name ‚Erhabener' wurde ihm nicht von seiner Mutter gegeben ... er entsteht bei Abschluß der Erlösung. Und diese wirkliche [50] Bezeichnung ‚Erhabener' wird den Erleuchteten, den Erhabenen, gleichzeitig mit ihrer Erlangung der Allwissenserkenntnis am Fuße des Bodhibaumes zuteil." Zur Erläuterung jener Tugenden, aufgrund derer [51] dieser Name entsteht, hat man folgenden Vers verfaßt:

„*Mitteiler* ist er, *Teilnehmer*, ein *Teilhaber*, *Zerteiler* [52]
Ist würdig, da (das Böse) er *zerbrach* [53], ein *Hochbegüterter* [54],
Auf viele Weisen ist sein Geist völlig *entfaltet* [55],
Des *Daseins End'* hat er *erreicht* [56], drum heißt er Bhagavā."

Der Sinn dieser verschiedenen Worte ist hier genau in der in Niddesa (p. 142) angegebenen Weise zu verstehen. Folgendes indessen ist eine weitere Erklärung:

„Ein *Hochbegüterter* und ein *Zerbrecher*,
Ein reich *Gesegneter* [57] und ein *Zerteiler*,
Ein *Hingegebener* hat *aufgegeben* er
Das ständ'ge *Kreisen in der Daseinsrunde*,
Drum nennt man ihn den Bhagavā."

Betrachten wir nun hier die in Hinzufügung oder Umstellung von Silben usw. bestehenden sprachlichen Eigentümlichkeiten, oder nach der grammatischen Methode die Eigentümlichkeit der Einschiebung, wie z. B. in *pisodara* (= *pasata* + *udara*, einen gefleckten Bauch habend) [58] usw., so wird eben, weil der Erleuchtete die weltliches wie überweltliches Glück erzeugenden, in vollendeter Freigebigkeit, Sittlichkeit usw. bestehenden Güter *(bhāgya)* besitzt — trotzdem es eigentlich *Bhāgyavā* (‚Begüterter') heißen müßte — er dennoch Bhagavā genannt, wie man sich zu merken hat.

Und da er alle Gefahren ‚zerbrochen' hat, wird er — obzwar es eigentlich *Bhaggavā* (‚Zerbrecher') heißen müßte — dennoch der Bhagavā genannt; zerbrochen nämlich hat er Gier, Haß, Verblendung, verkehrtes Nachdenken; ferner Scheinheiligkeit und Gewissenlosigkeit, Zorn und Wut, Verkleinerungssucht und Eifersucht, Neid und Geiz, Gleisnerei und

Hinterlist [59], Hartnäckigkeit und Störrigkeit, Dünkel und Überhebung, Wahn und Lässigkeit, Begehren und Verblendung; die dreifache Wurzel des Bösen [60], die drei Arten von schlechtem Wandel [61], von befleckenden Leidenschaften [62], Flecken, verkehrten Vorstellungen und Gedanken [63], 211
Anhängseln [64]; die 4 Verdrehtheiten, Triebe, Bande, Fluten, Fesselungen, Abwege, Gierentstehungen [65], Anhaftungen; die 5 Geistesverhärtungen [66], Geistesumstrickungen [67], Hemmungen, Lüste [68]; die 6 Wurzeln des Streites [69], die 6 Begehrensgruppen [70]; 7 Neigungen, 8 Verkehrtheiten, 9 im Begehren wurzelnden Dinge [71], den 10fachen unheilsamen Wirkenspfad [72], die 62 Ansichten [73], den einhundertundachtfachen Begehrenswandel [74], alle die hunderttausend beklemmenden, brennenden, befleckenden Leidenschaften. Oder kurz gesagt: vernichtet hat er die 5 Arten von Mahren *(māra)*, nämlich die befleckenden Leidenschaften, die Daseinsgruppen, die Karmaformationen, den himmlischen Mahr und den Tod [75]. Hierzu heißt es:

„Gier, Haß und Wahn hat er *zerbrochen*,
Von üblen Einströmungen frei,
Zerbrochen alle üblen Dinge,
Drum nennt man ihn den Bhagavā."

Durch ‚Begütertsein' wird die Vollendung seines Hunderte von Tugendabzeichen tragenden stofflichen Körpers angedeutet, durch ‚Zerbrochensein' des Übels aber die Vollendung seines Tugendkörpers. Ebenso wird dadurch (d. i. durch diese beiden Bezeichnungen) angedeutet, daß weltliche sowie einsichtige Menschen ihn hochschätzen; daß er würdig ist, von Hausleuten wie von Hauslosen aufgesucht zu werden; daß er die Fähigkeit besitzt, in seinen Besuchern körperliche wie geistige Leiden zu entfernen; daß er sie durch weltliche wie geistige Gaben unterstütz; daß er es vermag, ihnen weltliches wie überweltliches Glück zuteil werden zu lassen.

Bhagavā wird er ferner auch aus dem Grunde genannt, weil er von folgenden ‚Segnungen *(bhaga)* erfüllt' ist und jene Segnungen besitzt. Denn das Wort *bhaga* wird für sechs Dinge gebraucht: für Herrschaft, Zustand, Ruhm, Schönheit, Wunsch, Anstrengung. Er besitzt nämlich die höchste ‚Herrschaft' über seinen eigenen Geist, oder die in allen Teilen vollkommene und als weltlich geltende magische Fähigkeit, sich unendlich klein zu machen [76], die Lüfte zu durchfliegen u. dgl. Ebenso besitzt er den überweltlichen ‚Zustand'; ferner einen die drei Welten erfüllenden, durch wirkliche Tugenden erworbenen äußerst lauteren ‚Ruhm'. Seine Gliedmaßen, große wie kleine, besitzen alle eine in jeder Weise vollkommene ‚Schönheit', die imstande ist, in den nach dem Anblick seines stoftlichen

Körpers begierigen Menschen einen verklärten Blick zu erzeugen. Sein ‚Wunsch' rechnet als Wunscherfüllung, denn was immer er wünscht und begehrt, zum eignen oder fremden Wohle, das geht jedesmal genau so in Erfüllung. Ihm eignet die als Rechte Anstrengung geltende ‚Anstrengung', die die Grundlage bildet zu seiner Erreichung der Führerschaft der ganzen Welt.

Bhagavā wird er ferner genannt, weil er, wie es heißt, ein ‚Zerteiler' ist — wenn es auch eigentlich *Vi-bhattavā* (‚Zerteiler') heißen müßte. Denn zerteilt, zerlegt, enthüllt und erklärt hat er alle Dinge nach ihrer Einteilung als karmisch heilsam, unheilsam oder neutral, oder die heilsamen und anderen Dinge nach ihrer Einteilung in Daseinsgruppen (S. XIV), Grundlagen, Elemente (XV. 1. 2.), Wahrheiten, Fähigkeiten
212 (XVI. 1. 2.), Bedingte Entstehung (XVII) usw.; oder die edle Wahrheit vom Leiden als Bedrückung, als etwas Geschaffenes, als Qual und Wechsel; seine Entstehung im Sinne von Anhäufung, Ursache, Fessel und Hemmnis; seine Erlöschung im Sinne von Entrinnung, Abgelöstheit, Unerschaffensein, Todlosigkeit; den Pfad dahin aber im Sinne von Entkommung, Wurzelbedingung, Erkennen, Vorherrschaft.

Weil er ferner den himmlischen, göttlichen und edlen Zuständen hingegeben ist, hingegeben der körperlichen, der geistigen und der von allen Daseinssubstraten abgewandten Abgeschiedenheit, hingegeben der als Leerheit, Wunschlosigkeit und Bedingungslosigkeit geltenden Erlösung, hingegeben auch den anderen weltlichen und überweltlichen, übermenschlichen Zuständen, und weil er diese Dinge geübt und gepflegt hat, darum wird er — obwohl es eigentlich *Bhattavā* (der ‚Hingegebene') heißen müßte — dennoch der Bhagavā genannt.

Weil er ferner das als Begehren geltende Kreisen (*ga* < √*gam*, eigentlich gehen) in den drei Daseinswelten (*bhava*) *aufgegeben* (*vanta*, eigentlich ausgespien) hat, so wird er — obzwar es eigentlich **Bha***vesu* **vanta**-**ga***mana* (‚der das Kreisen im Dasein aufgegeben hat') heißen müßte — doch als der Bhagavā bezeichnet, indem man eben die Silbe ‚*bha*' von dem Wort *bhava* (Dasein), ‚*ga*' von *ga*mana (Gehen, Kreisen) und ‚*va*' von *vanta* (ausgespien) nimmt und diese Silbe (*vā*) dehnt, genau so wie man in aller Welt *mekhala* (Gürtel) sagt, obwohl es eigentlich ‚**me***hanassa* **kha***ssā mālā*' (‚des wässernden Raumes Kranz'!) heißen müßte.

Wer der Tugenden des Erleuchteten gedenkt, nämlich daß der Erhabene aus diesem und jenem Grunde ein Heiliger (*arahat*) ist . . . daß er

aus diesem und jenem Grunde ein Erhabener *(bhagavā)* ist, dessen Geist ist zu einer solchen Zeit weder von Gier besessen, noch von Haß besessen, noch von Verblendung besessen; ganz aufgerichtet ist zu einer solchen Zeit sein Geist angesichts des Vollendeten. Und bei wem so, infolge des Nichtgefesseltseins durch Gier und andere Leidenschaften, die geistigen Hemmungen zurückgedrängt [77] sind und, durch das Hingewendetsein auf das Übungsobjekt, der Geist aufgerichtet ist, bei dem ist das ‚Gedankenfassen' *(vitakka)* und ‚Diskursive Denken' *(vicāra)* auf die Tugenden des Erleuchteten hingewandt. Während er aber der Tugenden des Erleuchteten gedenkt und darüber nachsinnt, steigt die ‚Verzückung' *(pīti)* in ihm auf. In dem geistig Verzückten aber kommen, durch die in der Verzückung wurzelnde Ruhe, die körperlichen und geistigen Qualen zur Ruhe. Bei wem aber die Qualen zur Ruhe gekommen sind, in dem steigt körperliches *(kāyika)* wie geistiges *(cetasika)* ‚Glücksgefühl' *(sukha)* auf. Und in dem Glücklichen erreicht der die Tugenden des Erleuchteten zur Vorstellung habende Geist die ‚Sammlung' *(samādhi)*, und so steigen gleichzeitig der Reihe nach die Vertiefungsglieder auf.

Infolge der Unergründlichkeit der Buddhatugenden aber, oder infolge des Bestrebens, sich der vielartigen Tugenden zu erinnern, erreicht die Vertiefung nicht die ‚volle' *(appanā)*, sondern bloß die ‚angrenzende' *(upacāra)* Stufe. Weil diese nun aufgrund der Erinnerung an die Buddhatugenden aufgestiegen ist, darum gilt sie als die Betrachtung über den Erleuchteten. Der Mönch aber, der dieser Betrachtung über den Erleuchteten hingegeben ist, hat Achtung und Ehrfurcht vor dem Meister; erreicht volles Vertrauen, volle Achtsamkeit, volle Einsicht, und volles Verdienst; ist stets voll Verzückung und Freude; überwindet Furcht und Angst; 213
vermag Schmerzen zu ertragen; bekommt ein Gefühl, als ob er mit dem Meister zusammen lebte; und sein die Betrachtung der Buddhatugenden bergender Körper ist verehrungswürdig wie ein Heiligenschrein; sein Geist neigt zum Bereiche der Erleuchteten; kommt er mit einem verwerflichen Gegenstande in Berührung, so erhebt sich in ihm Schamgefühl und Gewissensangst, und es ist ihm, als ob er den Meister vor sich sähe. Sollte ein solcher auch nicht weiter vordringen, so ist er doch einer glücklichen Daseinsfährte gewiß.

Drum möge sich des ernsten Strebens
Befleißigen der weise Mann
In der Betrachtung über Buddha,
Die solche hohe Macht besitzt.

Dies nun ist zunächst die ausführliche Darlegungsweise der Betrachtung über den Erleuchteten.

2. Die Betrachtung über das Gesetz
(dhammânussati)

Auch wer die Betrachtung über das Gesetz zu entfalten wünscht, begebe sich in die Einsamkeit, und abgeschieden gedenke er der Vorzüge sowohl des in Worten überlieferten Gesetzes *(pariyatti-dhamma)*[78], als auch des neunfachen überweltlichen Gesetzes[79], so nämlich: *„Wohl verkündet ist von dem Erhabenen das Gesetz, sichtbar, an keine Zeit gebunden, einladend, anregend, jedesmal in ihrem eigenen Innern durch die Weisen zu erkennen."* (M. 7.)

1. In dem Ausdruck *„Wohlverkündet"* nämlich ist auch das überlieferte Gesetz eingeschlossen, in den übrigen Ausdrücken aber bloß das überweltliche Gesetz. Hiervon nun ist das überlieferte Gesetz insofern wohlverkündet, als es *‚edel'* ist am Anfang, in der Mitte und am Ende, und *dem Sinn und Wortlaut getreu*[80] einen *ganz und gar vollkommenen, geläuterten Heiligen Wandel* verkündet (M. 27).

Ja, schon ein einzelner Vers, den der Erhabene vorträgt, ist, infolge der vollendeten Erhabenheit des Gesetzes, aufgrund der ersten Strophe *edel* am Anfang, aufgrund der zweiten und dritten Strophe edel in der Mitte, aufgrund der letzten Strophe edel am Ende. Eine Sutte mit einer einzigen Anwendung (Folgerung) ist aufgrund der Einleitung[81] edel am Anfang, aufgrund des Schlußwortes[82] edel am Ende, aufgrund des übrigen Teiles edel in der Mitte. Eine Sutte mit mehreren Anwendungen ist aufgrund der ersten Anwendung edel am Anfang, aufgrund der letzten Anwendung edel am Ende, aufgrund der übrigen Anwendungen edel in der Mitte. Ferner auch, insofern sie mit einer begründenden Einleitung und Darlegung[83] versehen ist, ist sie edel am Anfang; insofern sie aber den der Belehrung Zugänglichen angemessen, ihr Sinn[84] nicht verkehrt und sie mit Gründen und Beispielen versehen ist, ist sie edel in der Mitte; durch das Erwecken von Vertrauen in den Hörern und durch ihr Schlußwort ist sie edel am Ende. Auch das gesamte als Lehre *(sāsana)* geltende Gesetz ist aufgrund der seinen eigenen Kern bildenden Sittlichkeit *(sīla)* edel am Anfang; aufgrund von Gemütsruhe und Hellblick *(samatha-vipassanā)*, Pfad und Frucht edel in der Mitte; aufgrund des Nirwahns edel am Ende. Oder, aufgrund von Sittlichkeit und Sammlung ist es edel
214 am Anfang, aufgrund des Hellblicks und des Pfades edel in der Mitte, aufgrund der Frucht und des Nirwahns edel am Ende. Oder, insofern es vom Erleuchteten vollkommen erkannt wurde, ist es edel am Anfang; durch seine Vortrefflichkeit ist es edel in der Mitte; insofern es von der Jüngerschaft vollkommen befolgt wird, ist es edel am Ende. Oder, edel am Anfang ist es aufgrund der Erleuchtung, die derjenige er-

reichen mag, der im Sinne [85] des von ihm vernommenen Gesetzes handelt; edel in der Mitte ist es auf Grund der Einzelerleuchtung *(pacceka-bodhi;* s. Pug. 29), edel am Ende aufgrund der Erleuchtung der Jünger *(sāvaka-bodhi).* Edel ist es am Anfang, da es beim Anhören Edles erzeugt, indem es nämlich beim Hören die geistigen Hemmungen zurückdrängt; edel ist es in der Mitte, da es auch aufgrund seines Befolgtwerdens Edles erzeugt, indem es nämlich das Glück [86] der Gemütsruhe und des Hellblickes herbeiführt; edel ist es am Ende, da es auch aufgrund der Früchte der Ausübung, wenn es in entsprechender Weise befolgt wird, Edles erzeugt, indem es nämlich, sobald die Früchte zur Vollendung gebracht sind, die Unerschütterlichkeit [87] herbeiführt. Als wohlverkündet gilt somit das Gesetz, weil es edel ist am Anfang, edel in der Mitte und edel am Ende.

Der als die Lehre *(sāsana) geltende Heilige Wandel* [88] und der in der Erreichung der Pfade *(magga)* bestehende Heilige Wandel, den er, der Erhabene, bei Darlegung des Gesetzes gezeigt und auf vielerlei Weise beleuchtet hat, dieser gilt infolge seiner Vollkommenheit des Sinnes als *dem Sinne getreu,* infolge seiner Vollkommenheit des Wortlautes als *dem Wortlaut getreu.* Dem Sinne getreu ist er, weil er den beim Zeigen, Weisen, Enthüllen, Auseinandersetzen, Klarlegen und Bekanntmachen geäußerten Erklärungen entspricht [89]; dem Wortlaut getreu ist er infolge der Übereinstimmung mit den Buchstaben, Worten, Silben, Lauten, der Wortdeutung und Auslegung. Infolge der Tiefe seines Sinnes [90] und der Durchdringung [91] desselben [92] gilt er als dem Sinn getreu, infolge der Tiefe des Gesetzes [93] und seiner Darlegung [94] aber als dem Wortlaut getreu. Als dem Sinne getreu gilt er ferner, insofern die Analytischen Wissen vom ‚Sinne' und der ‚Schlagfertigkeit' zu seinem Gebiete gehören; als dem Wortlaut getreu, insofern die Analytischen Wissen vom ‚Gesetz' und der ‚Sprache' zu seinem Gebiete gehören. Als dem Sinne getreu gilt er, weil er in den einsichtigen [95] Wesen Zuversicht erweckt [96], insofern er eben dem Verständnis der Weisen zugänglich ist; als dem Wortlaut getreu gilt er, weil er in den weltlichen Wesen Zuversicht erweckt zu etwas, das Zuversicht verdient. Infolge der tiefen Bedeutung ist er dem Sinne getreu, infolge der klaren Worte dem Wortlaut getreu.

Als *ganz und gar vollkommen* gilt der Heilige Wandel, weil es da nichts mehr hinzuzufügen gibt, er also ganz und gar vollständig ist.

Als *lauter* gilt er, weil es darin nichts zu Verwerfendes gibt, er also von allen Unreinheiten geläutert ist [97].

Ferner auch, weil durch seine Ausübung *(paṭipatti)* man der Erreichung [98] fähig [99] wird, ist der heilige Wandel *dem Sinne getreu;* und weil durch Erlernen der Texte *(pariyatti)* man mit der Botschaft *(āgama)* wohl vertraut wird, ist der Wandel *dem Wortlaut getreu* [100]. Weil der

Heilige Wandel mit den fünf Gesetzesgebieten, wie Sittlichkeit, Geisteszucht, Wissen, Erlösung, Erkenntnisblick der Erlösung verbunden ist, ist er *ganz und gar vollkommen*. Weil er frei ist von den Geistesbefleckungen, zur Entrinnung hinzielt und weltliche Genüsse unbeachtet läßt, gilt er als *lauter*. Somit also ist das Gesetz wohlverkündet, insofern es einen solcherart dem Sinne und Wortlaut getreuen, ganz und gar vollkommenen, lauteren Heiligen Wandel verkündet.

Oder, wohlverkündet ist das Gesetz, weil es frei ist von Verkehrtheiten des Sinnes. Als verkehrt nämlich erweist sich der Sinn des Gesetzes der Andersgläubigen *(aññatitthiya)*, insofern die darin als hinderlich
215 bezeichneten Dinge nicht hinderlich und die als befreiend bezeichneten Dinge nicht befreiend sind, und somit jene Dinge schlecht verkündet sind [101]. Nicht aber erweist sich auf diese Weise der Sinn des Gesetzes des Erhabenen als verkehrt. Denn weil die darin als hinderlich und die als befreiend bezeichneten Dinge einem solchen Zustand nicht widersprechen, darum gilt das überlieferte Gesetz *(pariyatta-dhamma)* als wohlverkündet.

Das überweltliche Gesetz *(lokuttara-dhamma)* aber ist wohlverkündet, insofern da ein dem Nirwahn entsprechender Wandel und ein dem Pfad entsprechendes Nirwahn verkündet wird. Wie es heißt: „Wohl verkündet aber hat der Erhabene seinen Jüngern den zum Nirwahn führenden Pfad; und es gehen das Nirwahn und der Pfad ineinander über. Gleichwie nämlich die Wasser des Ganges und der Yamunā zusammenfließen, sich vereinigen, so auch hat der Erhabene den zum Nirwahn führenden Pfad *(nibbāna-gāminī paṭipadā)* wohlverkündet; und es gehen das Nirwahn und der Pfad ineinander über."

Der edle Pfad ist hierbei wohlverkündet, insofern dieser die beiden Extreme [102] vermeidende wirklich mittlere Pfad eben als der Mittelpfad verkündet wurde. Wohlverkündet sind die Früchte der Asketenschaft *(sāmañña-phala)* [103], insofern diese wirklich von den befleckenden Leidenschaften gestillten Zustände eben als solche [104] verkündet wurden. Wohlverkündet ist das Nirwahn, insofern dieses wirklich das Ewige, Todlose, die Rettung, Zuflucht usw. Bildende eben als solches verkündet wurde. Somit gilt also auch das überweltliche Gesetz als wohlverkündet.

2. *San-diṭṭhika* („*sichtbar*", evident) besagt: wer da in seiner eigenen Bewußtseinskontinuität Gier, Haß und Verblendung zum Schwinden bringt, der vermag den edlen Pfad selber zu sehen' *(sāmaṁ daṭṭhabbo)* [105]; darum gilt jener als ‚für einen selber sichtbar' [106]. Wie es heißt (A. III. 53—55): „Aus Gier, Brahmane, von der Gier überwältigt, besessenen Geistes, sinnt man auf eigenen Schaden, sinnt man auf des anderen Schaden ‚sinnt man auf beiderseitigen Schaden, erleidet man geistigen

Schmerz und Trübsal. Ist aber die Gier erloschen, so sinnt man weder auf eigenen Schaden, noch auf des anderen Schaden, noch auf beiderseitigen Schaden, erleidet man keinen geistigen Schmerz und Trübsal. So, Brahmane, ist das Gesetz sichtbar."

Fernerhin, wer immer das neunfache überweltliche Gesetz verwirklicht 216
hat, ein solcher vermag das Gesetz durch Rückblick-Erkenntnis *(paccavekkhaṇa-ñāṇa)* selber *(sayaṁ)* zu sehen, ohne daß er nach dem Glauben an andere zu gehen brauchte: daher gilt jenes als ‚einem selber sichtbar'.

Oder aber, *san-diṭṭhi* bedeutet ‚vollkommene [107] Erkenntnis'; und als *sandiṭṭhi-ka* oder ‚mit vollkommener Erkenntnis ausgestattet' [108], gilt etwas, das aufgrund der vollkommenen Erkenntnis siegt. So siegt hier über die befleckenden Leidenschaften der Edle Pfad vermittels der damit verbundenen Erkenntnis, die Edle Frucht [109] vermittels der ihre Grundlage bildenden Erkenntnis [110], das Nirwahn vermittels der zu seinem Gebiete gehörenden Erkenntnis. Wie nämlich derjenige als Wagenlenker gilt, der vermittels des Wagens siegt, so auch gilt das neunfache überweltliche Gesetz als mit vollkommener Erkenntnis ausgestattet, weil es vermittels der vollkommenen Erkenntnis siegt.

Oder aber, *diṭṭha* wird als Anblick bezeichnet, und *diṭṭha* ist dasselbe wie *sandiṭṭha*. Als *sandiṭṭhi-ka* oder ‚des Anblicks wert' gilt also etwas, das wert ist, daß man es anschaue. Das überweltliche Gesetz nämlich bringt, sobald es durch Erreichung der Geistesentfaltung oder der Verwirklichung geschaut wird, den Schrecken der Daseinsrunde zum Stillstand. Gleichwie einer, dem Kleider zukommen, als bekleidbar gilt, so auch gilt jenes überweltliche Gesetz, weil es wert ist, daß man es anschaue, als ‚des Anblicks wert'.

3. Als *‚an keine Zeit gebunden' (a-kāla = akālika)* gilt etwas, das keine Zeit braucht, um eigene Früchte zu bringen. Es heißt, daß es nicht etwa fünf bis sieben Tage Zeit verstreichen läßt, um Früchte zu bringen, sondern es unmittelbar nach seinem Erscheinen Früchte bringt.

Oder aber, als ‚an die Zeit gebunden' *(kālika)* gilt, was zum eigenen Fruchtbringen eine lange [111] Zeit braucht: dies betrifft das weltliche verdienstvolle Gesetz [112]. Weil aber das überweltliche Gesetz, da es unmittelbare Früchte bringt, keine Zeit braucht, gilt es als ‚an keine Zeit gebunden'. Das wird also gesagt bloß mit Hinsicht auf diesen Edlen Pfad [113].

4. Als *„Einladend" (ehi-pass'-ika,* eig. „‚Komm und sieh' sprechend") gilt das Gesetz, weil es fähig ist solcher Art der Einladungsweise [114] wie: ‚Komm, und sieh dieses Gesetz!' Inwiefern aber ist es dieser Einladungsweise fähig? Infolge seiner Wirklichkeit und seiner Lauterkeit. Denn wenn man auch sagt, man habe in seiner leeren Hand ein Stück Gold

oder eine Goldmüze, so vermag man doch nicht zu sagen: ‚Komm' und sieh dir's an!' Und warum nicht? Weil eben in Wirklichkeit gar kein Gold darin ist. Und auch wenn Kot oder Urin sich wirklich da befänden, vermöchte man nicht zu sprechen: ‚Komm', sieh dir diese Dinge an!', um etwa durch Aufweisen ihrer Lieblichkeit das Herz des Anderen zu erfreuen. Wohl aber hätte man diese Dinge mit Gras oder Laub zu bedecken. Und warum? Weil sie unrein sind. Dieses neunfache überweltliche Gesetz aber, das als solches wirklich vorhanden ist, ist lauter wie der Vollmond am wolkenlosen Himmel oder wie ein auf eine weiße Wolldecke hingelegter
217 echter Edelstein. Weil somit das Gesetz aufgrund seiner Wirklichkeit und Lauterkeit dieser Einladungsweise fähig ist, so gilt es als einladend.

5. *„Anregend" (opanayika,* eig. hinführend) bedeutet: imstande anzuregen. Folgendes aber ist die Erklärung hierzu: *upanaya* ist dasselbe wie *upanayana* oder ‚Anregen'[115], und als *opanayika* oder ‚anregend' gilt das Gesetz deshalb, weil es vermittels der Geistesentfaltung im eigenen Geiste anzuregen imstande ist, sodaß man dabei nicht einmal darauf achtet, wenn einem selbst die Kleider oder die Haupthaare in Flammen stehen. Dies bezieht sich auf das erschaffene *(sankhata)*[116] überweltliche Gesetz (4 Pfade u. 4 Früchte). Das unerschaffene *(asankhata)* Gesetz (Nirwahn) aber ist imstande vermittels unseres eigenen Geistes anzuregen; daher gilt er als anregend. Der Sinn ist der, daß das Gesetz imstande ist, das Verlangen nach Verwirklichung zu erzeugen.

Oder aber, weil der Edle Pfad zum Nirwahn anregt (hinführt), gilt er als ‚anregungsfähig' *(upaneyya,* eig. hinführungsfähig). Und weil das als Ziel und Nirwahn geltende Gesetz zu dem zu verwirklichenden Zustande anzuregen (hinzuführen) imstande ist, darum gilt es als anregungsfähig. ‚Anregungsfähig' *(upaneyya)* aber ist dasselbe wie ‚anregend' *(opanayika).*

6. *„Jedesmal in ihrem eigenen Innern (paccattam) durch die Weisen zu erkennen":* Alle weisen Menschen, wie die das Enthüllte unmittelbar Erkennenden usw. (s. Pug. 160 ff), können jedesmal selber erkennen: ‚Entfaltet habe ich den Pfad, erreicht die Frucht, verwirklicht die Erlöschung'. Denn nicht gelangen infolge des durch den Unterweiser entfalteten Pfades die trübenden Leidenschaften des Schülers zum Schwinden, noch lebt dieser friedvoll etwa infolge der durch den Lehrer[117] erreichten Frucht, noch verwirklicht er das durch jenen verwirklichte Nirwahn. Daher kann man dieses überweltliche Gesetz nicht etwa sehen in der Weise wie den auf eines anderen Haupte befindlichen Schmuck. Sondern in ihrem eigenen Herzen muß es von den Weisen geschaut[118] und erlebt werden, so sagt man. Das ist aber keine Sache für Toren.

Ferner, ‚wohlverkündet' ist dieses Gesetz, weil es ‚klar erkennbar' ist. Klar erkennbar ist es, weil es an ‚keine Zeit gebunden' ist. An keine Zeit gebunden ist es, weil es ‚einladend' ist. Was aber einladend ist, ist ‚anregend'.

Wer so jener Vorzüge des Gesetzes gedenkt, daß es nämlich wohlverkündet ist usw., dessen Geist ist zu einer solchen Zeit weder von Gier, noch von Haß, noch von Verblendung besessen; ganz aufgerichtet ist zu einer solchen Zeit sein Geist angesichts des Gesetzes. In wem solcherart in der oben besprochenen Weise [119] die Hemmungen zurückgedrängt sind, in dem steigen gleichzeitig die Vertiefungsglieder auf. Infolge der Unergründlichkeit der Gesetzesvorzüge aber, oder infolge des Bestrebens sich der vielartigen Vorzüge zu erinnern, erreicht die Vertiefung nicht die ‚volle' *(appanā)*, sondern bloß die ‚angrenzende' *(upacāra)* Stufe. Weil diese nun aufgrund der Erinnerung an die Gesetzesvorzüge aufgestiegen ist, darum gilt sie als Betrachtung über das Gesetz.

Indem aber der dieser Betrachtung über das Gesetz hingegebene Mönch 218
die Gesetzesvorzüge erkennt, empfindet er Achtung und Ehrfurcht vor dem Meister: ‚Keinen Meister kenne ich — weder in der Vergangenheit noch jetzt — der solch ein anregendes Gesetz verkündet hätte und mit solchen Vorzügen ausgestattet wäre, wie Er, der Erhabene. Und voll Achtung und Ehrfurcht vor dem Gesetz erlangt er volles Vertrauen usw., ist stets von Verzückung und Freude erfüllt, bezwingt Furcht und Angst, vermag Schmerzen zu ertragen, bekommt ein Gefühl, als ob er mit dem Gesetze zusammen lebte; und sein die Betrachtung der Gesetzesvorzüge bergender Körper ist verehrungswürdig wie ein Heiligenschrein, sein Geist neigt zur Verwirklichung des unvergleichlichen Gesetzes; kommt er mit einem verwerflichen Gegenstande in Berührung, so steigt beim Denken an die Vortrefflichkeit des Gesetzes in ihm Schamgefühl und Gewissensangst auf. Sollte ein solcher auch nicht weiter vordringen, so ist er doch einer glücklichen Daseinsfährte gewiß.

Drum möge denn des ernsten Strebens
Man weise sich befleißigen
Bei der Betrachtung des Gesetzes,
Die solche hohe Macht besitzt.

Dies nun ist die ausführliche Darlegungsweise der Betrachtung über das Gesetz.

3. Die Betrachtung über die Gemeinde
(sanghânussati)

Auch wer die Betrachtung über die Gemeinde zu entfalten wünscht, begebe sich in die Einsamkeit, und abgeschieden gedenke er der Vorzüge der Edlen Gemeinde [120], so nämlich: ‚Gut wandelnd ist die Jüngergemeinde *(sāvaka-sangha)* des Erhabenen, gerade wandelnd ist die Jüngergemeinde des Erhabenen, auf dem rechten Pfade wandelnd ist die Jüngergemeinde des Erhabenen, in würdiger Weise [121] wandelnd ist die Jüngergemeinde des Erhabenen, als da sind: die vier Menschenpaare oder acht einzelnen Menschen. Diese Jüngergemeinde des Erhabenen ist würdig der Opfer, würdig der Gastgeschenke, würdig der Gaben, würdig des ehrfurchtsvollen Handgrußes, ist das unübertroffene Verdienstesfeld für die Welt' (A. III. 70; VI. 10, 25; XI. 12).

Hier nun bedeutet der Ausdruck „recht wandelnd" soviel wie, ‚von gutem Wandel', erklärt als: auf dem rechten, ungekrümmten, vorwärts führenden, ungehemmten, dem Gesetze gemäßen Pfade wandelnd.

Als „Jünger" *(sāvaka,* wörtlich ‚Hörer') gelten diejenigen, die voll Ehrerbietung die Ermahnungen und Unterweisungen des Erhabenen anhören. Als „Jüngergemeinde" *(sāvaka-sangha)* gilt die Gemeinde dieser Jünger, d. h die durch gleiche Sittlichkeit und Erkenntnis verbundene Schar der Jünger.

219 Weil nun aber jener rechte Pfad als gerade, ungekrümmt, ungebogen und als der Edle Richtweg *(ariya-ñāya)* bezeichnet wird und infolge seiner Angemessenheit auch als gebührlich gilt, darum sagt man auch, daß die auf diesem Pfade wandelnde Edle Gemeinde „gerade wandelt, auf dem rechten Pfade wandelt, in gebührlicher Weise wandelt". Hier nun sind diejenigen, die sich auf dem Pfade befinden, deshalb als „gut wandelnd" zu betrachten, weil sie mit dem rechten Wandel ausgestattet sind; jene aber, die sich am Ziele befinden, sind, weil sie auf dem rechten Pfade das zu Erreichende erreicht haben, eben auf Grund dieses früheren Pfades als „gut wandelnd" zu betrachten. Als „gut wandelnd" gilt die Jüngergemeinde auch ferner deshalb, weil sie hinsichtlich des wohlverkündeten Gesetzes und der Disziplin sowohl der Weisung gemäß lebt als auch auf dem unfehlbaren [122] Pfade wandelt.

Als „gerade wandelnd" gilt sie, weil sie beide Extreme [123] vermeidend auf dem mittleren Pfade wandelt und danach strebt, die in den krummen, schiefen, gewundenen Wegen in Werken, Worten und Gedanken bestehenden Übel zu überwinden.

Als „das Rechte" *(ñāya)* wird das Nirwahn bezeichnet; und da-

durch, daß die Gemeinde zu diesem rechten Ziele hin wandelt, gilt sie als „auf dem rechten Pfade wandelnd" [124]. —

Als „in würdiger Weise wandelnd" gilt die Gemeinde, weil die Jünger so wandeln, daß sie durch ihren Wandel Würdigung verdienen [125].

„Als da sind" bedeutet: nämlich diese.

„Die vier Paare von Menschen (eigentlich Männern) bedeutet: der auf dem ersten Pfade und der am ersten Ziele (d. i. des Stromeintritts) Befindliche bilden verbunden ein Paar. Auf diese Weise gibt es vier Paare von Menschen [126]. —

„Die acht menschlichen Individuen (eigentlich Männerindividuen)": Als einzelne Individuen betrachtet, gibt es einen auf dem ersten Pfade Befindlichen und einen am ersten Ziele Befindlichen, auf diese Weise somit acht Individuen. Dabei haben die Worte ‚Mann' und ‚Individuum' ein und dieselbe Bedeutung und werden gebraucht im Sinne von bekehrungsfähigen Wesen.

„Die Jüngergemeinde des Erhabenen" bedeutet: zu Paaren verbunden, die vier Männerpaare; einzeln betrachtet, die acht einzelnen Individuen. Das gilt als die Jüngergemeinde des Erhabenen.

Hinsichtlich der Ausdrücke wie „würdig der Opfer" *(āhuneyyo)* usw. versteht man unter „Opfer" *(āhuna)* etwas, das man zu bringen und zu opfern hat; d. h selbst von Ferne sollte man diese heranbringen und den Sittenreinen darbieten. Damit nun werden die vier Bedarfsgegenstände bezeichnet. Der jenes Opfer anzunehmen Würdige gilt, da jenes [127] eben hohe Früchte bringt, als der Opfer würdig.

Oder aber „der Opfer würdig" *(āhavanīyo)* besagt, daß man selbst von Ferne her kommen sollte, um alle möglichen Schätze hier zu opfern. Als würdig der Opfer gilt, wer selbst die Opfergaben von Sakka [128] und den anderen Gottheiten verdient. Das Feuer ist für den Brahmanen das der Opfer Würdige [129], das, wo das Geopferte hohe Früchte bringt: das ist deren Ansicht [130]. Wenn nun irgend jemand infolge der hohen Früchte 220
des ihm Geopferten der Opfer würdig ist, so ist es ganz gewiß diese Gemeinde, denn das dieser Gemeinde Geopferte bringt hohe Früchte. Wie es heißt (Dhp. 10):

„Ob hundert Jahre auch im Walde
Dem Feuer man Verehrung bringt,
Wenn einen Geistentfalteten
Man einen Augenblick verehrt:
So ist solch Ehrbezeigung besser
Als hundert Jahre Opferdienst."

Dieser in anderen Sekten [131] gebrauchte Ausdruck ‚*āhavanīyo*' und das hier gebrauchte ‚*āhuneyyo*' sind dem Sinne nach gleich und nur dem

Wortlaute nach ein wenig verschieden. Soweit (die Erklärung des Ausdruckes) ‚würdig der Opfer'.

In dem Ausdruck „würdig der Gastgeschenke" *(pāhuneyya)* gilt als „Gastgeschenk" *(pāhuna)* die zum Wohl der aus den verschiedenen Himmelsgegenden kommenden lieben, teuren Verwandten und Freunde voll Ehrerbietung dargebrachte Gastspende. Abgesehen von derartigen Gästen geziemt es sich, auch der Gemeinde solche Gastspende darzubringen, und die Gemeinde ist würdig, solche Gastgabe anzunehmen. Denn keinen Gast gibt es, der der Gemeinde gleichkäme. Diese nämlich erscheint ungehemmt bloß nach Verlauf eines Buddha-Intervalls [132]. Und ausgestattet ist sie mit solchen Eigenschaften, die Liebe und Herzlichkeit erwecken. Daher ist es angebracht, ihr solche Gastgeschenke darzureichen; und sie ist würdig, solche anzunehmen. Somit gilt sie als ‚würdig der Gastgeschenke'. Für diejenigen aber, deren Text ‚*pāhavanīyo*' liest [133], bedeutet eben, da die Gemeinde die erste Gabe verdient, *pāhavanīyo (pa + āhavanīyo)* soviel wie, daß man das Gebrachte zu allererst hier opfern sollte. Oder, weil die Gemeinde ‚in jeder Weise' [134] das Opfer verdient, gilt sie als würdig der Opfer. Dieser Ausdruck [135] aber wird bei uns mit dem die gleiche Bedeutung habenden Ausdruck ‚*pāhuneyyo*' wiedergegeben.

Als „*Gabe*" *(dakkhiṇā)* wird bezeichnet die im Glauben an die nächste Welt zu gebende Gabe. Solche Gabe verdient (die Gemeinde) oder ist ihr würdig [136], u. zw. aus dem Grunde, weil durch ihr Erwirken hoher Früchte sie solche Gabe läutert. Somit ist sie ‚würdig der Gaben'.

Als „würdig des ehrfurchtsvollen Handgrußes" gilt sie, weil sie es verdient, daß vor ihr jedermann die beiden Hände erhebe und die Handlung des Handgrußes *(añjali-kamma)* ausführe.

Als „unübertroffenes Verdienstfeld *(puñña-kkhetta)* für die Welt" gilt eine für die ganze Welt unvergleichliche Stätte zum Wachstum des Verdienstes. Gleichwie nämlich der Boden, auf dem ein König oder Minister Reis oder Gerste angebaut hat, als des Königs Reis- oder Gerstenfeld bezeichnet wird, so auch ist die Gemeinde für die ganze Welt ein Feld zum Wachsen des Verdienstes, denn auf Grund der Gemeinde wachsen die zu mancherlei Segen und Wohl führenden Verdienste der Welt. Darum ist die Gemeinde das unübertroffene Verdienstesfeld für die Welt.

Wer so des vollkommenen Wandels und der anderen Vorzüge der
221 Gemeinde gedenkt, dessen Geist ist zu einer solchen Zeit weder von Gier, noch von Haß, noch von Verblendung besessen; ganz aufgerichtet ist zu einer solchen Zeit sein Geist angesichts der Gemeinde. In wem solcherart in der oben besprochenen Weise die Hemmungen gelähmt sind, in dem steigen gleichzeitig die Vertiefungsglieder auf. Infolge der Unergründlich-

keit der Vorzüge der Gemeinde aber, oder infolge des Bestrebens, sich der vielartigen Vorzüge zu erinnern, erreicht die Vertiefung nicht die ‚volle', sondern bloß die ‚angrenzende' Stufe.

Weil diese Vertiefung nun auf Grund der Erinnerung an die Vorzüge der Gemeinde aufgestiegen ist, darum gilt sie als die Betrachtung über die Gemeinde. Der aber dieser Betrachtung über die Gemeinde hingegebene Mönch empfindet Achtung und Ehrfurcht vor dem Meister, erlangt volles Vertrauen usw., ist stets von Verzückung und Freude erfüllt, bezwingt Furcht und Angst, vermag Schmerzen zu ertragen, bekommt ein Gefühl, als ob er mit der Gemeinde zusammen lebte; und sein die Betrachtung der Vorzüge der Gemeinde bergender Körper ist verehrungswürdig wie ein die versammelte Gemeinde umfassendes Uposathagebäude; sein Geist neigt zur Verwirklichung der Ordenstugenden; kommt er mit einem verwerflichen Gegenstande in Berührung, so erhebt sich in ihm Schamgefühl und Gewissensangst, und es ist ihm, als ob er den Meister vor sich sähe; und sollte ein solcher nicht weiter vordringen, so ist er doch einer glücklichen Daseinsfährte gewiß.

Drum möge sich des ernsten Strebens
Befleißigen der weise Mann
In der Betrachtung der Gemeinde,
Die solche hohe Macht besitzt.

Dies nun ist die ausführliche Darlegungsweise der Betrachtung über die Gemeinde.

4. Die Betrachtung über die Sittlichkeit
(sīlānussati)

Wer aber die Betrachtung über die Sittlichkeit zu entfalten wünscht, begebe sich in die Einsamkeit, und abgeschieden gedenke er der eigenen Sittlichkeit, d. i. hinsichtlich ihres Ungebrochenseins und der übrigen Vorzüge, nämlich: „Wahrlich meine Sittlichkeit ist ungebrochen, lückenlos, ungescheckt, ungetupft, befreiend, von den Weisen gepriesen, unberührt, zur Sammlung führend" (A. III. 70; VI 10, 25; XI 12).

Der Hausbewohner gedenke der Sittenregeln der Hausbewohner, der Mönch der Mönchsregeln. Seien es nun die Sittenregeln der Hausbewohner oder seien es die Mönchsregeln: diejenigen Sittenregeln, von denen weder im Anfang noch am Ende irgend eine gebrochen ist, diese gelten, weil sie nicht wie ein am Rande zerrissenes Übergewand gebrochen sind, als „ungebrochen".

222 Diejenigen Sittenregeln, von denen in der Mitte auch nicht eine einzige gebrochen ist, diese gelten, weil sie nicht wie ein in der Mitte durchlöchertes Übergewand eine Lücke haben, als „lückenlos".

Diejenigen Sittenregeln, von denen nicht etwa zwei oder drei der Reihe nach gebrochen sind, die also nicht gescheckt sind wie eine Kuh mit einem Körper von schwarzer, roter oder anderer Farbe, die auf dem Rücken oder am Bauche mit ungleichfarbigen Flecken von langer, runder oder anderer Form bedeckt ist, diese gelten als „ungescheckt".

Diejenigen Sittenregeln, die nicht hier und da gebrochen sind, diese gelten, weil sie nicht wie eine durch ungleiche Tupfen gezeichnete Kuh getupft sind, als „ungetupft".

Oder ganz allgemein: alle Sittenregeln, sofern sie nicht mit der siebenfachen Geschlechtsfessel oder mit Zorn, Wut und den übrigen bösen Eigenschaften behaftet sind, gelten als ungebrochen, lückenlos, ungescheckt, ungetupft.

Als „befreiend" gelten sie, weil sie den Zustand der Befreiung bewirken, sofern sie von der Sklaverei des Begehrens befreien.

Als „von den Weisen gepriesen" gelten sie, weil sie von den Erleuchteten und den anderen Weisen gepriesen werden.

Als „unberührt" gelten sie, weil sie unberührt sind von Begehren, Ansichten u. dgl.; oder weil niemand daran Anstoß nehmen kann, sagend: ‚Dieser Makel findet sich in deinen Sitten'.

Als „zur Sammlung führend" gelten sie, weil sie zur Angrenzenden oder Vollen Sammlung, oder aber auch zur Sammlung der Pfade und der Pfadergebnisse führen.

Wer so der eigenen Sitten gedenkt hinsichtlich ihres Ungebrochenseins und der übrigen Vorzüge, dessen Geist ist zu einer solchen Zeit weder von Gier, noch von Haß, noch von Verblendung besessen; ganz aufgerichtet ist zu einer solchen Zeit sein Geist angesichts der Sittlichkeit. In wem solcherart in der oben besprochenen Weise die Hemmungen gelähmt sind, in dem steigen gleichzeitig die Vertiefungsglieder auf. Infolge der Unergründlichkeit der Sitten aber oder infolge des Bestrebens, sich der vielartigen Vorzüge zu erinnern, erreicht die Vertiefung nicht die ‚volle' sondern bloß die ‚angrenzende' Stufe. Weil diese nun auf Grund der Erinnerung an die Vorzüge der Sittlichkeit aufgestiegen ist, darum gilt sie als die Betrachtung über die Sittlichkeit. Der aber dieser Betrachtung über die Sittlichkeit hingegebene Mönch ist voller Achtung vor der Schulung, von anteilsvollem Wesen, von unermüdlicher Freundlichkeit, scheut sich vor den kleinsten Fehltritten, gewinnt volles Vertrauen usw., ist stets von Begeisterung und Frohsinn erfüllt; und sollte ein solcher nicht weiter vordringen, so ist er doch einer glücklichen Daseinsfährte gewiß.

Drum möge sich des ernsten Strebens
Befleißigen der weise Mann
In der Betrachtung seiner Sitten,
Die solche hohe Macht besitzt.

Dies nun ist die ausführliche Darlegungsweise der Betrachtung über die Sittlichkeit.

5. Die Betrachtung über die Freigebigkeit
(cāgânussati)

Wer aber die Betrachtung über die Freigebigkeit zu entfalten wünscht, 223
soll von Natur aus der Freigebigkeit geneigt und beständig mit Geben und Teilen [137] mit anderen beschäftigt sein. Oder aber, während er diese Geistesentfaltung in Angriff nimmt, mache er das Gelübde: ‚Von nun ab werde ich nicht mehr essen, ohne nicht vorher wenigstens einen Brocken als Gabe weggegeben zu haben, sofern sich ein Empfänger dafür findet.' An diesem Tage aber verteile er Gaben an besonders tugendhafte Empfänger, seinem Vermögen und seinen Mitteln entsprechend. Dabei fasse er das geistige Bild *(nimitta)* auf [138], begebe sich dann in die Einsamkeit, und abgeschieden gedenke er der eigenen Freigebigkeit hinsichtlich ihres Freiseins vom Schmutze des Geizes, wie ihrer übrigen Vorzüge, nämlich: „Gesegnet, wahrlich, bin ich; hochgesegnet, wahrlich, bin ich, daß ich unter den vom Schmutze des Geizes besessenen Geschöpfen mit einem vom Schmutze des Geizes freien Herzen lebe, freigebig, mit reinen Händen, am Weggeben Freude empfindend, den Bitten zugänglich, am Geben und Teilen mit anderen Freude empfindend (vgl. A. VI. 10, 25; XI. 12).

„Gesegnet, wahrlich, bin ich" bedeutet hier: ‚Segnungen, wahrlich, sind mir beschieden'. Gemeint ist: ‚Ohne Zweifel habe ich Anteil an jenen Segnungen des Gebens, die der Erhabene gepriesen hat in den Worten: „Wer aber Leben spendet, dem ist langes Leben beschieden, himmlisches oder menschliches. Wer Gaben spendet, ist beliebt, und viele suchen seinen Umgang [139]. Indem man Gaben spendet, ist man beliebt und folgt der Lehre der Guten."

„Hochgesegnet, wahrlich, bin ich" bedeutet: ‚Wahrlich, ein großer Segen ist es für mich, daß mir die Lehre und die Menschenform zuteil gewoden sind. Und warum? Weil ich unter den vom Schmutze des Geizes besessenen Geschöpfen ... am Geben und Teilen mit Anderen Freude empfinde'.

„Vom Schmutze des Geizes *(macchera)* beherrscht" heißt soviel wie: vom Schmutze des Geizes überwältigt. Mit „Geschöpfen" bezeichnet man

die Wesen auf Grund ihres Erzeugtwerdens. Somit ist der Sinn dieser: ‚unter den Geschöpfen, die überwältigt sind vom Schmutze des Geizes, d. i. eines von jenen die Herzensreinheit trübenden, düsteren Dingen, das gekennzeichnet ist durch die Unfähigkeit, den eigenen Gewinn mit den anderen teilen zu können'.

„Vom Schmutze des Geizes frei" heißt es wegen des Befreitseins vom Geize, wie auch von Gier, Haß und den übrigen Unreinheiten. „Mit einem (vom Schmutze des Geizes freien) Herzen lebe ich" bedeutet: ‚ich ver-
224 weile erfüllt von einem Geiste der beschriebenen Art'. In der Suttensammlung (A. VI. 10) aber heißt es: „ . . . wohne ich im Hause", insofern nämlich dem Sakker Mahānāma, damals ein Sotapan (aber noch Hausvater), auf seine Frage, welchem Zustande er sich hingeben solle, mit Rücksicht hierauf geantwortet wurde. Hier aber ist der Sinn: ‚Ich verweile, nachdem ich (den Geiz) überwunden habe' [140].

„Freigebig" bedeutet: losgelöst gebend [141].

„Mit reinen Händen" bedeutet: mit sauberen Händen. Allzeit hält er seine Hände rein, sagt man, um in ehrerbietiger Weise mit eigenen Händen die zu gebende Gabe darzureichen [142].

In dem Ausdruck „am Geben *(vossagga)* Freude empfindend" ist Weggeben so viel wie ‚Aufgeben', d. h. völliges Fahrenlassen. Und als ‚am Weggeben Freude empfindend" gilt, wer an solchem Weggeben auf Grund fortgesetzter Übung Freude empfindet.

„Den Bitten zugänglich" *(yāca-yogo)* bedeutet: er entspricht den Bitten [143], indem er jedesmal das gibt, worum ihn die Anderen bitten. Auch die Lesart *yāja-yogo* (statt *yāca*[0]) findet sich; der Sinn derselben ist: dem als ‚Opfern' geltenden Geben zugetan.

„Am Geben und Teilen mit Anderen Freude empfindend" bedeutet: Er ruft sich ins Gedächtnis: ‚Ich gebe sowohl Gaben, als auch verteile ich von dem, was für meinen eigenen Genuß bestimmt ist. An Beidem finde ich meine Freude'.

„Wer auf diese Weise seiner eigenen Freigebigkeit gedenkt hinsichtlich ihres Freiseins vom Schmutze des Geizes und hinsichtlich ihrer anderen Vorzüge, dessen Geist ist zu einer solchen Zeit weder von Gier, noch von Haß, noch von Verblendung besessen; ganz aufgerichtet ist zu einer solchen Zeit sein Geist angesichts der Freigebigkeit. In wem solcherart in der oben besprochenen Weise die Hemmungen gelähmt sind, dem steigen gleichzeitig die Vertiefungsglieder auf. Infolge der Unergründlichkeit der Vorzüge der Freigebigkeit aber, oder infolge des Bestrebens, sich der vielartigen Vorzüge der Freigebigkeit zu erinnern, erreicht die Vertiefung nicht die volle, sondern bloß die angrenzende Stufe. Weil diese Ver-

tiefung nun auf Grund der Erinnerung an die Vorzüge der Freigebigkeit aufgestiegen ist, darum gilt sie als die Betrachtung über die Freigebigkeit.

Der aber dieser Betrachtung über die Freigebigkeit hingegebene Mönch ist in hohem Maße der Freigebigkeit zugetan, von selbstloser Gesinnung, voll Wohlwollen im Handeln, voll Selbstvertrauen, von Begeisterung und Frohsinn erfüllt; und sollte auch ein solcher nicht weiter vordringen, so ist er doch einer glücklichen Daseinsfährte gewiß.

Drum möge sich des ernsten Strebens
Befleißigen der weise Mann
In der Betrachtung übers Geben,
Die solche hohe Macht besitzt.

Dies nun ist die ausführliche Darlegungsweise der Betrachtung über die Freigebigkeit.

6. Die Betrachtung über die Himmelswesen
(devatânussati)

Wer aber die Betrachtung über die Himmelswesen zu entfalten 225
wünscht, sollte ausgestattet sein mit Vertrauen und den anderen Tugenden, wie sie auf Grund des Edlen Pfades aufsteigen. Dann begebe er sich in die Einsamkeit, und abgeschieden gedenke er der eigenen Tugenden, wie des Vertrauens usw., indem er die Himmelswesen zu Zeugen nehme, so nämlich: „Es gibt da die Himmelswesen aus der Gefolgschaft der Vier Großkönige *(catummahārājika)*, die Himmelswesen der Welt der Dreiunddreißig *(tāvatiṁsa)*, die der Unterwelt *(yāma)*, die Seligen *(tusita)*, die Schöpfungsfreudigen *(nimmāna-rati)*, die über die Erzeugnisse Anderer Verfügenden *(paranimmita-vasavatti)*, es gibt die Himmelswesen der Brahmawelt *(brahma-kāyika)*, und es gibt noch Himmelswesen darüber hinaus. Solches Vertrauen, von dem erfüllt jene Himmelswesen, von hier abgeschieden, dort wiedererschienenen sind, solches Vertrauen ist auch in mir anzutreffen. Solche Sittlichkeit — solches Wissen — solche Freigebigkeit — solche Einsicht, von der erfüllt jene Himmelswesen, von hier abgeschieden, dort wiedererschienen sind, solche Einsicht ist auch in mir anzutreffen" (A. III. 70; VI. 10, 25; XI. 12).

In der Suttensammlung (A. VI. 10; XI. 12) aber heißt es: „Zu einer Zeit, Mahānāma, wo der edle Jünger des bei ihm selber als auch bei jenen Himmelswesen anzutreffenden Vertrauens gedenkt, sowie der Sittlichkeit, des Wissens, der Freigebigkeit und der Einsicht, zu einer solchen Zeit ist sein Geist nicht von Gier besessen". Trotz dieses Ausspruches aber hat man doch anzunehmen, daß dies gesagt wurde, um das Vertrauen und die

anderen Tugenden zu zeigen, die die zu Zeugen zu nehmenden Himmelswesen mit einem selber gemeinsam haben[144]. Im Kommentar nämlich wird bloß mit Nachdruck gesagt: „Die Himmelswesen zu Zeugen nehmend, gedenkt er der eigenen Tugenden". Während er also zuerst jener Tugenden der Himmelswesen gedenkt, und späterhin der in ihm selber anzutreffenden Tugenden, zu einer solchen Zeit ist sein Geist weder von Gier, noch von Haß, noch von Verblendung besessen; aufgerichtet ist zu einer solchen Zeit sein Geist angesichts der Himmelswesen. In wem solcherart in der oben besprochenen Weise die Hemmungen gelähmt sind, in dem steigen gleichzeitig die Vertiefungsglieder auf. Infolge der Unergründlichkeit der Tugenden wie Vertrauen usw. aber, oder infolge des Bestrebens, sich der vielartigen Tugenden zu erinnern, erreicht die Vertiefung nicht die volle, sondern bloß die angrenzende Stufe. Weil diese nun auf Grund der Erinnerung an die den Tugenden der Himmelswesen gleichenden Tugenden wie Vertrauen usw. aufgestiegen ist, darum gilt sie als die Betrachtung über die Himmelswesen.

226 Der dieser Betrachtung über die Himmelswesen hingegebene Mönch aber ist den Himmelswesen lieb und angenehm, gewinnt ein immer größeres, volles Vertrauen, ist erfüllt von Begeisterung und Frohsinn; und sollte auch ein solcher nicht weiter vordringen, so ist er doch einer glücklichen Daseinsfährte gewiß.

Drum möge sich des ernsten Strebens
Befleißigen der weise Mann
In der Betrachtung über Himmelswesen,
Die solche hohe Macht besitzt.

Dies nun ist die ausführliche Darlegungsweise der Betrachtung über die Himmelswesen.

In der ausführlichen Erklärung dieser sechs Betrachtungen heißt es zuerst: „Aufgerichtet ist zu einer solchen Zeit sein Geist angesichts des Vollendeten usw.", und darauf: „bei aufgerichtetem Geiste aber, Mahānāma, gewinnt der edle Jünger Verständnis für den Sinn, Verständnis für das Gesetz, gewinnt die mit dem Gesetze verbundene Freude, und im Erfreuten erhebt sich die Verzückung[145]." „Er gewinnt Verständnis für den Sinn" *(attha-veda)* wird hier gesagt wegen der Zufriedenheit, die sich erhebt infolge des Sinnes solcher Aussprüche wie: ‚Wahrlich, er, der Erhabene, ist ein Heiliger usw.' „Er gewinnt Verständnis für das Gesetz" *(dhamma-veda)* wird gesagt mit Beziehung auf die Zufriedenheit, die sich infolge des Textes erhebt. „Er gewinnt die mit dem Gesetze verbundene Freude" ist als mit Beziehung auf beide gesagt aufzufassen.

Wenn in der Betrachtung über die Himmelswesen gesagt wird: „angesichts der Himmelswesen", so hat man das zu verstehen als gesagt mit Beziehung auf den anfangs anläßlich der Himmelswesen eingetretenen Bewußtseinszustand, der aufgestiegen ist infolge der den Tugenden der Himmelswesen gleichenden und den Zustand der Himmelswesen herbeiführenden Tugenden.

Diese sechs Betrachtungen aber gelingen bloß den edlen Jüngern vollkommen, denn bloß ihnen sind die Vorzüge des Erleuchteten, des Gesetzes und der Jüngergemeinde vollkommen klar. Und sie besitzen solche Sitten, die ungebrochen sind und die übrigen Vorzüge aufweisen, besitzen die vom Schmutze des Geizes befreite Freigebigkeit und jene anderen Tugenden, die den Tugenden der hochmächtigen Himmelswesen gleichen.

Auf die Frage nach einer förderlichen Beschäftigung wurden vom Erhabenen in der Rede an Mahānāma (A. VI. 10), um dem Sotapan eine förderliche Beschäftigung zu zeigen, eben diese Betrachtungen aufführlich dargelegt.

Auch in der Rede von der Begierde (A. VI. 25) werden sie fernerhin dem edlen Jünger, der seinen Geist durch Betrachtung geläutert hat, zur Gewinnung der absoluten Reinheit erklärt, in den Worten: „Da, ihr Mönche, gedenkt der edle Jünger des Vollendeten: ‚Wahrlich, er, der Erhabene, ist ein Heiliger usw.' .... Aufgerichtet ist zu einer solchen Zeit sein Geist, dem Dickicht entronnen, davon befreit, hat sich darüber 227
erhoben. ‚Dickicht', ihr Mönche, ist eine Bezeichnung für die 5 Sinnenobjekte[146]. Auch solche Betrachtung zum Vorstellungsobjekte nehmend, ihr Mönche, erlangen da gewisse Wesen die Reinheit.

Auch in der vom ehrwürdigen Mahā-Kaccāna vorgetragenen Sutte von dem „Ausweg aus dem Gedränge" (A. VI. 27) werden, um die Erreichung des Zugangs zum Zustande der absoluten Reinheit zu zeigen, dem edlen Jünger eben jene Betrachtungen erklärt, in den Worten: „Wunderbar ist es, o Bruder, erstaunlich ist es, o Bruder, wie er, der Erhabene, der Kenner, der Seher, der Heilige, der Allerleuchtete, inmitten des Gedränges die Erreichung eines Zuganges erkannt hat zu der Wesen Reinheit ... zur Verwirklichung des Nirwahns, nämlich die 6 Gegenstände des Gedenkens: welche sechs? Da, o Bruder, gedenkt der edle Jünger des Vollendeten ... Auf diese Weise gewinnen da gewisse Menschen die Reinheit."

Auch in der Fasttagssutte (A. III. 70) werden, um zu zeigen, welch hohe Frucht der Fasttag auf Grund der geistigen Läuterungsübungen bringt, eben dem den Fasttag befolgenden edlen Jünger diese Betrachtungen erklärt, in den Worten: „Welcherart aber, Visākhā, ist der Edlen Fasttag? Er besteht, Visākhā, in der durch richtiges Vorgehen[147] zu-

standekommenden Läuterung des befleckten Geistes. Wie aber, Visākhā, kommt durch richtiges Vorgehen die Läuterung des befleckten Geistes zustande? Da, Visākhā, gedenkt der edle Jünger des Vollendeten ..."

Auch auf die Frage im Elferbuch (A. XI. 13): „Wir, o Ehrwürdiger, die wir uns mit vielerlei Dingen beschäftigen, womit sollen wir die Zeit verbringen?", da werden, um eben dem edlen Jünger eine Beschäftigung zu zeigen, diese Betrachtungen erklärt, in den Worten: „Nur der Vertrauensvolle, Mahānāma, hat Erfolg, nicht der Vertrauenslose; nur der Willenstarke ... nur der der Achtsamkeit Gewärtige ... nur der Gesammelte ... nur der Einsichtige, nicht der Einsichtslose. Sobald du aber, Mahānāma, in diesen 5 Dingen gefestigt bist, mögest du noch 6 weitere Dinge entfalten. Da, Mahānāma, mögest du des Vollendeten gedenken: ‚Wahrlich, er, der Erhabene, ist ein Heiliger usw.' "

Trotzdem aber soll auch der mit geläuterter Sittlichkeit und mit den andern Tugenden ausgestattete Weltling diese Betrachtungen erwägen; denn auch in demjenigen, der der Vorzüge des Erleuchteten usw. gedenkt,
228 erheitert sich auf Grund des Nachdenkens sein Geist, kraft dessen er die Hemmungen zurückdrängt und, erfüllt von hoher Freude, den Hellblick entfaltend, die Heiligkeit verwirklichen mag, gleichwie der in Kata-Kandara[148] wohnende Ordensältere Phussadeva. Jener Verehrte, so heißt es, sagte sich beim Anblick eines vom Mahr gezeugten Bildnisses des Erleuchteten also: ‚Dieser da, obgleich noch voll von Gier, Haß und Verblendung, leuchtet schon so! Wie muß da erst der Erhabene leuchten, der gänzlich frei ist von Gier, Haß und Verblendung!' Nachdem er auf diese Weise die mit der Vorstellung des Erleuchteten verbundene Verzückung gewonnen hatte, entfaltete er den Hellblick und erreichte die Heiligkeit.

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 7. Teil: die auf die Entfaltung der Sammlung sich beziehende Darstellung der sechs Betrachtungen.

Die vier übrigen Betrachtungen

1. Die Betrachtung über den Tod
(maraṇa-sati)

Nunmehr sind wir angelangt bei der Darstellung der Entfaltung der ‚Betrachtung über den Tod', die (in der Aufzählung) unmittelbar hierauf (d. i. auf die Betrachtung über die Himmelswesen) folgt.

Hierbei nun bedeutet ‚Tod' das Erlöschen der durch ein einzelnes Dasein begrenzten Lebenskraft. Gemeint ist also nicht etwa der als Aufhebung des Leidens der Daseinsrunde geltende und ‚in völliger Aufhebung bestehende Tod' [1], auch nicht der als das augenblickliche Abbrechen der Daseinsgruppen geltende und ‚alle Augenblicke stattfindende Tod' *(khaṇika-maraṇa)*; auch ferner nicht das, was man in konventioneller Weise als Tod bezeichnet, wenn man z. B. von einem toten Baume, von totem Erz u. dgl. spricht. Sondern das, was hier gemeint ist, sind diese beiden Arten des Todes: der rechtzeitige Tod und der unzeitige Tod.

Von diesen erfolgt der rechtzeitige Tod *(kāla-maraṇa)* durch Versiegung des Verdienstes [2], Versiegung der Lebensdauer, oder Versiegung beider. Der unzeitige Tod *(akāla-maraṇa)* erfolgt durch ein die Früchte früheren Wirkens zerstörendes Wirken *(Kamma)*.

Wenn z. B., trotz des Vorhandenseins der zum Lebensprozesse nötigen Bedingungen, lediglich infolge der ausgereiften Frucht des wiedergeburterzeugenden (früheren guten) Wirkens der Tod eintritt, so erfolgt dieser Tod durch Versiegung des Verdienstes. Wenn der Tod eintritt auf Grund der Versiegung des Lebens, wie bei den heutigen Menschen, deren Leben infolge Mangels an günstiger Daseinsform [3], Zeit [4], Nahrung [5] usw. nur noch mit hundert Jahren bemessen ist, so erfolgt dieser Tod durch Versiegung der Lebensdauer. Wenn aber, wie bei Dūsi-Māra (Mahr dem Verderber) (s. Therag. 1187), dem König Kalābu (s. Jāt. 313—522) u. a., der Tod der Lebensprozesse dadurch eintritt, daß sie zerstört werden

durch eine Tat, die Einen plötzlich von der Stelle abscheiden lassen kann, oder dadurch, dass sie auf Grund vorgeburtlichen Wirkens zerstört
230 werden durch Handlungen wie Erstechung usw., so ist dies ein unzeitiger Tod. Alles das nun ist eingeschlossen in der besagten Art des Erlöschens der Lebenskraft.

Somit gilt als ‚Betrachtung über den Tod' das Gedenken des als Aufhebung der Lebenskraft geltenden Todes. Wer aber diese zu entfalten wünscht, begebe sich in die Einsamkeit, und abgeschieden stelle er in gründlicher Weise[6] die Erwägung an: ‚Einst wird kommen der Tod; die Lebenskraft wird versiegen!'; oder: ‚Sterben muß ich! Sterben muß ich!' Wer nämlich die Erwägung nicht gründlich anstellt[7], dem steigt Kummer auf, sobald er über den Tod geliebter Menschen nachsinnt, genau wie der leiblichen Mutter, wenn sie an den Tod ihres Kindes denkt; und beim Nachsinnen über den Tod unliebsamer Menschen steigt ihm Freude auf, genau wie den Feinden, wenn sie an den Tod ihres Feindes denken; beim Nachsinnen über den Tod eines ihm gleichgültigen Menschen aber kommt es zu keiner Ergriffenheit, genau so wenig wie in dem Leichenverbrenner beim Anblick einer Leiche; und beim Nachsinnen über den eigenen Tod steigt ihm Entsetzen auf, genau wie der einen Mörder mit gezücktem Schwert Erblickende von Entsetzen ergriffen wird. Dies alles ist bedingt durch Mangel[8] an Achtsamkeit, Ergriffenheit und Einsicht.

So möge man denn, wenn man hier oder da Erschlagene oder andere Tote erblickt, nachsinnen über den Tod von solchen verstorbenen Wesen, die einst im Glücke gelebt haben, und möge die Achtsamkeit, Ergriffenheit und Einsicht anspornen und in den Worten: ‚Eintreten wird der Tod usw.' die Erwägung anstellen. Wer nämlich in dieser Weise die Erwägung anstellt, der tut es gründlich, d. h. er stellt sie planmäßig an. Denn nur in einem, der sie so anstellt, werden die Hemmungen zurückgedrängt, festigt sich die Achtsamkeit infolge der Vorstellung des Todes und erreicht die geistige Übung die ‚Angrenzende' Stufe.

Wem aber solches nicht vergönnt ist, möge auf folgende acht Weisen den Tod betrachten:

1. wie einen vor ihm stehenden Mörder;
2. mit Rücksicht auf Segen und Mißgeschick;
3. mit Rücksicht auf die Schlußfolgerungen;
4. mit Rücksicht darauf, daß der Körper vielen gemeinsam angehört;
5. mit Rücksicht auf die Ohnmacht des Lebens;
6. mit Rücksicht auf das Fehlen von Anzeichen;
7. mit Rücksicht auf die Begrenztheit der Lebensdauer;
8. mit Rücksicht auf die Kürze des Bewußtseinsaugenblickes.

1. ‚Wie einen vor ihm stehenden Mörder' bedeutet hier: als ob ein Mörder vor ihm stehe. Er soll also denken: ‚Gerade als ob ein Mörder mit gezücktem Schwerte vor uns stände und uns das Messer zur Kehle führte, um uns das Haupt abzuschlagen: genau so wartet der Tod auf uns'. Und inwiefern? Eben weil der Tod gleichzeitig mit der Geburt gekommen ist und uns des Lebens beraubt. Gerade wie der Keimling des Schlangenhutpilzes mit dem Kopfe die Erde auf sich nehmend emporsproßt, so auch nehmen die Wesen bei ihrer Geburt das Alter und den Tod auf sich. Denn sobald ihr Wiedergeburtsbewußtsein, unmittelbar nach dem Entstehen, den Verfall erreicht, gelangt es, zusammen mit den damit verbundenen Daseinsgruppen, zur Auflösung, genau wie der vom Gipfel des Berges herunterfallende Felsen zerschellt. Somit ist der ‚alle Augenblicke stattfindende Tod' gleichzeitig mit der Geburt gekommen. Aber auch der hier gemeinte Tod ist, insofern er eben dem Geborenen mit Gewißheit beschieden ist, gleichzeitig mit der Geburt gekommen. Daher eilt dieses Wesen, von der Zeit der Geburt ab, gerade wie die aufgegangene Sonne beständig dem Untergange entgegen; und wo immer es hingelangt, von da kehrt es auch nicht für einen Augenblick mehr zurück. Oder gleichwie der reißende Gebirgsstrom mit seinen raschen Fluten dahinfließt und weitereilt und auch nicht für einen Augenblick mehr zurückfließt, genau so eilt das Wesen, ohne auch nur für einen Augenblick mehr umzukehren, beständig dem Tode entgegen. Darum heißt es (Jātaka 510): „Von jener einen ersten Nacht ab, in der der Mensch im Mutterleibe weilt, eilt er, einer aufgestiegenen Wolke gleich, dahin; und dahineilend kehrt er nimmermehr zurück". 231

Gleichwie unter der Glut der Sommerhitze die Bäche versiegen, wie die Früchte der Bäume mit ihren von Feuchtigkeit durchdrungenen Stielen in der Frühe abfallen, wie mit dem Hammer angeschlagen die irdenen Gefäße zerbrechen, wie von den Sonnenstrahlen getroffen die Tautropfen zergehen: so auch ist dem also Dahineilenden der Tod jederzeit nahe. Darum heißt es:

„Die Tage und Nächte entfliehen,
Es schwindet das Leben dahin;
Der Sterblichen Leben versieget
Wie's Wasser in dem winz'gen Fluß.
(S. IV. 10.)

„Gleichwie am Morgen man befürchtet
Das Fallen der gereiften Frucht:
So fürchten stets sich vor dem Tode
Die sterblichen Geschöpfe all.
(Jāt. 461; vgl. Snp. 576.)

„Wie jedes irdene Gefäß,
Gebildet von des Töpfers Hand —
Ganz einerlei ob klein ob groß,
Ob schon gebrannt ob ungebrannt —
Am Ende doch zerbrochen wird,
So gilt's vom Menschenleben auch.
(vgl. Snp. 576; S. III. 22; Dhp. 40)

„Dem Tautropfen vor Sonnenaufgang,
Der an der Grashalmspitze [9] hängt:
Dem gleicht das Leben aller Menschen.
Drum halt' mich, liebe Mutter, nicht [10]!"
(Jāt. 460.)

So also ist der Tod — gleichsam wie ein Mörder mit gezücktem Schwerte — gleichzeitig mit der Geburt gekommen. Und wie der Mörder
232 uns das Messer an die Kehle setzt und uns des Lebens beraubt, so auch beraubt uns der Tod des Lebens, und nimmermehr kehrt man zurück. Darum steht der Tod, sofern er eben gleichzeitig mit dem Leben gekommen ist und uns des Lebens beraubt, wie ein Mörder mit gezücktem Schwerte stets vor uns.

Auf diese Weise hat man den Tod zu betrachten wie einen vor uns stehenden Mörder.

2. ‚Mit Rücksicht auf Segen und Mißgeschick' bedeutet hier: Nur solange leuchtet einem der Segen, solange einen das Mißgeschick nicht übermannt. Und keinen einzigen Segen gibt es, der dem Mißgeschicke entginge und dauernd wäre. So nämlich heißt es:

„Der ganzen Erde Lust genießend
Gab hundert Koṭis hin der Frohe,
Und doch besaß zuletzt er nur
Die Hälfte einer Nellifrucht [11].

„Und schon bei Lebzeiten geriet,
Als sein Verdienst erloschen war,
Beim Anblicke des nahen Todes
Asoka in gar großes Leid."

Überdies endet alles Gesundsein in Krankheit, alle Jugend im Verfall, alles Leben im Tode; und jede Daseinsform wird von Geburt gefolgt, von Verfall ereilt, vom Tode zerstört. Darum heißt es:

„Gleichwie das mächt'ge Felsgebirge,
Empor sich reckend himmelhoch,
Das Land durchziehet ringsumher
Und allerwärts es niederdrückt:

„So drückt das Alter und der Tod
Die Wesen nieder in der Welt,
Die Krieger, Priester, Bürger, Knechte,
Die Feger, die Verstoßenen.
Nichts lassen beide unverschont,
Zermalmeln alles, was da ist.

„Da helfen Elefanten nichts,
Kein Fußheer, auch kein Wagenheer;
Ja, selbst durch Zauberkraft und Schätze
Man nimmer sie besiegen kann."

So hat man also über den Tod nachzusinnen mit Rücksicht auf Segen und Mißgeschick, indem man erwägt, daß des Lebens Segen im Mißgeschick des Todes endet.

3. ‚Mit Rücksicht auf die Schlußfolgerungen' bedeutet: indem man von den anderen auf sich selber schließt. Hier nun hat man beim Nachsinnen über den Tod auf siebenfache Weise Schlußfolgerungen anzustellen: hinsichtlich der Größe des Ruhmes, der Größe des Tugendverdienstes, der Größe der Kraft, der Größe der magischen Fähigkeiten, der Größe des Wissens, hinsichtlich des Zustandes eines Einzelerleuchteten und hinsichtlich des Zustandes eines Allerleuchteten. Und in welcher Weise?

Der Tod hat doch ohne Zweifel selbst jene ruhmesgewaltigen, von großem Gefolge umgebenen, an Schätzen und Wagen reichen Könige befallen, wie Mahāsammata (Jat. 422), Mandhātā (A. IV. 15), Mahāsudassana, Daḷha-Nemi, Nimippabhūti (s. Jāt. 541). Wie sollte er mich da wohl nicht befallen! (D. 26). 233

„Die ruhmesreichen, hehren Fürsten,
Wie Mahāsammata und andre,
Des Todes Macht verfallen sind.
Was gilt von solchen erst wie mir!"

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe des Ruhmes.

Und in welcher Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe des Tugendverdienstes?

„Jotika, Jaṭila, Ugga,
Meṇḍaka sowie Puṇṇaka,
Wie alle andern in der Welt
Von hohem Ruhme und Verdienst:
Sie alle sind dem Tod verfallen.
Was gilt von solchen erst wie mir!"

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe des Tugendverdienstes.

In welcher Weise aber hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe der Kraft?

„Solch' mächt'ge Herr'n wie Vāsudeva (Jāt. 454)
Und Bhīmasena, Yuddhiṭṭhila (Jāt. 536)
Wie Cānura, Piyadā, Malla (Jāt. 454)
Erlagen all des Todes Macht.

„Mit solcher Macht und Kraft begabt
Und hochberühmt in aller Welt,
Verfielen dennoch sie dem Tode.
Was gilt von solchen erst wie mir!"

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe der Kraft.

In welcher Weise aber hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe der magischen Fähigkeiten?

„Er, der mit seiner großen Zehe
Erschütterte Indra's Siegerschloß,
Der erste unter allen Magiern,
Der zweite von den besten Jüngern [12],

„Selbst er mit seiner Magierkraft
Eilt' in des Todes Schreckensschlund,
Wie's scheue Wild in den des Leu.
Was gilt von solchen erst wie mir!"

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe der magischen Fähigkeiten.

In welcher Weise aber hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe des Wissens?

234 „Vom Weltenlenker abgesehen,
Weiß von den andern Wesen all'
Auch Keiner nur ein Sechszehntel
Von dem, was Sāriputta weiß [13].

„Doch jener beste Jünger selbst,
Den solches hohe Wissen ziert,
Fiel in des Todes Machtbereich.
Was gilt von solchen erst wie mir!"

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Größe des Wissens.

In welcher Weise aber hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf den Zustand eines Einzelerleuchteten?

‚Selbst Jene, die durch eigene Erkenntnis und Willenskraft ihre Feinde, die trübenden Leidenschaften, vertilgt und den Zustand der Einzelerleuchtung errungen haben, die dem Nashorn[14] Gleichenden, aus sich selber heraus Gewordenen, auch jene bleiben nicht verschont vom Tode. Wie sollte wohl ich davon befreit sein!'

„Ja, solche hohe Weisen selbst,
Die alle Dinge wägen ab,
Durch eigne Wissenskraft erwacht,
In denen aller Wahn zerrann,

„Die einsam wandeln, einsam weilen,
Wie's Nashorn in der Einsamkeit,
Selbst sie entgehen nicht dem Tod.
Was gilt von solchen erst wie mir!"

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf den Zustand eines Einzelerleuchteten.

In welcher Weise aber hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf den Zustand eines Allerleuchteten? (Pug. 28).

‚Selbst jener Erhabene, dessen stofflicher Körper mit den 80 Nebenmerkmalen[15] ausgestattet und mit den 32 Kennzeichen eines großen Mannes geschmückt ist, und dessen Tugendkörper gesegnet ist mit den Tugendkleinodien, als wie mit dem in jener Hinsicht geläuterten Gebiete der Sittlichkeit, der Sammlung und des Wissens, der vollendet ist in hohem Ruhme, hohem Tugendverdienste, hoher Standhaftigkeit, hohen Geisteskräften, hohem Wissen, ohne seinesgleichen, ohne Ebenbürtigen, ohne Rivalen, der Heilige, Allerleuchtete: selbst er ist — gleichwie eine mächtige Feuermasse nach Eintritt eines Regenschauers erlischt — nach Eintritt des Todesschauers auf der Stelle erloschen.'

„Selbst ihm, dem also Mächtigen,
Dem also hohen weisen Mann,
Ihm unterwarf der Tod sich nicht,
Aus Furcht nicht und auch nicht aus Scham.

„Wie sollte da wohl dieser Tod,
Der keine Scham kennt, keine Scheu,
Der alle Wesen niedertritt,
Nicht überwältigen auch mich!"

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf den Zustand eines Allerleuchteten.

Wer also von den anderen, die mit solchem hohen Ruhme und den anderen hohen Dingen ausgestattet sind, hinsichtlich der Anteilschaft am Tode auf sich selber schließt, daß nämlich, gerade wie für solche hervorragenden Wesen auch für ihn der Tod eintreten wird, bei dem hat die Übung den ‚angrenzenden' Zustand erreicht.

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Hinsicht auf die Schlußfolgerungen.

235 4. ‚Mit Rücksicht darauf, daß der Körper vielen angehört': Diesen Körper besitzen viele gemeinsam: achtzig Würmerarten gehört er gemeinschaftlich an. Die in der Oberhaut lebenden Wesen nähren sich von der Oberhaut; die in der Lederhaut lebenden von der Lederhaut, die im Fleische lebenden vom Fleische, die in den Sehnen lebenden von den Sehnen, die in den Knochen lebenden von den Knochen, die im Mark lebenden vom Mark. Dortselbst entstehen, altern und sterben sie, verrichten ihre Ausscheidung, und der Körper dient ihnen als Geburtsort, als Krankenhaus, Leichenfeld, Kotstätte und Harnbehälter. Und durch Erregung dieser Würmerarten verfällt er dem Tode. Wie nun der Körper den achtzig Würmerarten gemeinsam angehört, so auch ist er eine Beute für die den Tod bewirkenden vielen Hunderte von inneren Krankheiten und äußeren Anlässe wie Schlangen, Skorpione u. dgl.

Wie nämlich an der am Treffpunkte vierer Straßen aufgestellten Zielscheibe die von allen Seiten heranfliegenden Pfeile, Speere, Lanzen und Steine anprallen, genau so fallen den Körper alle möglichen Bedrängnisse an. Und durch den Ansturm dieser Bedrängnisse verfällt er dem Tode. Darum hat der Erhabene gesagt (A. VIII. 74):

„Sobald, ihr Mönche, der Tag zur Neige geht und die Nacht anbricht, da denkt der Mönch bei sich: ‚Wahrlich, viele Möglichkeiten zum Sterben bestehen für mich: es möchte mich eine Schlange beißen, oder ein Skorpion oder ein Hundertfuß möchte mich stechen, und so möchte ich ums Leben kommen. Das aber wäre für mich ein Hindernis [16]. Ich möchte straucheln und hinfallen, oder die genossene Speise möchte mir schlecht bekommen; oder Galle, Schleim oder stechende Gase möchten erregt werden, und so möchte ich ums Leben kommen. Das aber wäre für mich ein Hemmnis."

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Rücksicht darauf, daß der Körper vielen angehört.

5. ‚Mit Rücksicht auf die Ohnmacht des Lebens' *(jīvita)*: Dieses Leben ist machtlos, ist ohnmächtig. Denn das Leben der Wesen ist an Ein- und Ausatmung gebunden, sowie an die verschiedenen Körperstellungen, an Hitze und Kälte, an die vier Hauptstoffe und an die Nahrung.

Nur solange das Leben eine gleichmäßige Tätigkeit der Ein- und Ausatmung erfährt, funktioniert es; sobald aber die Luft durch die Nase nach Außen tritt ohne wieder einzutreten, oder eintritt ohne wieder auszutreten, so gilt man als tot.

Nur solange das Leben eine gleichmäßige Tätigkeit der Körperstellungen erfährt, funktioniert es; durch ein Übermaß der einen oder anderen 236
Körperstellung aber werden die Lebensfunktionen zerstört.

Nur solange das Leben gleichmäßige Hitze und Kälte erfährt, funktioniert es. Wer aber von übermäßiger Hitze oder Kälte bedrückt wird, dem schwindet das Leben.

Nur solange das Leben eine gleichmäßige Tätigkeit der vier Hauptstoffe erfährt, funktioniert es; bei Erregung aber irgend eines der vier Elemente, wie des festen, flüssigen usw. (d. i. des erhitzenden und flüchtigen), geht selbst eine kraftstrotzende Person zugrunde, sei es mit erstarrtem Körper, oder einem durch Ruhr feucht und faul gewordenen Körper, oder durch große Hitze erschöpft, oder mit zerrissenen Sehnenbändern.

Nur, wer zur richtigen Zeit stoffliche Nahrung erhält, bei dem funktioniert das Leben; wer aber keine Nahrung erhält, bei dem geht es zugrunde.

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Rücksicht auf die Ohnmacht des Lebens.

6. ‚Mit Rücksicht auf das Fehlen von Anzeichen' bedeutet: mit Rücksicht auf die Unbestimmtheit und das Fehlen einer Festlegung. Denn hinsichtlich des Todes der Lebewesen heißt es:

„Die Lebensdauer, Krankheit, Zeit,
Der Sterbeort, der Daseinsweg:
Das sind fünf Dinge in der Welt,
Die nimmer man erkennen kann,
Da ohne Anzeichen sie sind."

Hierunter nun ist die Lebensdauer insofern ohne Anzeichen, als man nicht feststellen kann, daß man so und so lange zu leben hat und nicht darüber hinaus. Denn zur Zeit des Kalala-, Abbuda-, Pesi- und Ghana-Stadiums[17] sterben Wesen, wie auch nach Verlauf von einem Monat, zwei, drei, vier, fünf und zehn Monaten, sowie zur Zeit des Austrittes aus dem Mutterleibe, und weiter noch innerhalb von hundert Jahren oder nachher.

Hinsichtlich der Krankheit aber gibt es insofern kein Anzeichen, als man nicht feststellen kann, daß die Wesen gerade an dieser oder jener Krankheit sterben und an keiner anderen; denn sowohl an einer

Augenkrankheit mögen die Wesen sterben, als auch an einer Ohrenkrankheit, oder an irgend einer anderen Krankheit.

Hinsichtlich der Zeit aber gibt es insofern kein Anzeichen, als man nicht feststellen kann, daß man gerade zu dieser oder jener Tageszeit zu sterben hat und nicht zu einer anderen; denn sowohl in der Frühe mögen die Wesen sterben als auch zur Mittagszeit wie zu irgend einer anderen Zeit.

Hinsichtlich des Sterbeortes aber gibt es insofern kein Anzeichen, als man nicht feststellen kann, daß die Sterbenden gerade da oder dort umkommen müssen und nicht anderswo; denn die im Dorfe Geborenen mögen außerhalb des Dorfes umkommen, und die außerhalb des Dorfes Geborenen im Dorfe, ebenso die auf dem Lande geborenen Wesen im Wasser, und die im Wasser geborenen auf dem Lande: so läßt sich dies auf vielerlei Weise weiter ausführen.

237 Hinsichtlich der Daseinsfährte *(gati)* gibt es insofern keine Anzeichen, als man nicht feststellen kann, ob der von hier Abgeschiedene hier wiedergeboren wird; denn die von der Welt der Himmelswesen Abgeschiedenen mögen unter den Menschen wiedergeboren werden [18], und die von der Menschenwelt Abgeschiedenen irgendwo unter den Himmelswesen oder in anderen Welten. Und so eilt man in der Welt der fünf Daseinsfährten im Kreise herum wie ein an die Ölmühle gespannter Ochse [19].

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Rücksicht auf das Fehlen von Anzeichen [20].

7. ‚Mit Rücksicht auf die Begrenztheit der Lebensdauer': Das Leben der Menschen hat gegenwärtig eine kurze Dauer [21]. Wer lange lebt, lebt hundert Jahre oder etwas darüber. Darum sagt der Erhabene (S. IV. 10):

„Gar kurz, ihr Mönche, ist das Leben. Ins Jenseits müssen wir wandern. Gutes sollte man tun, einen heiligen Wandel führen, denn kein Geborener entgeht dem Tode. Wer, ihr Mönche, lange lebt, lebt hundert Jahre oder etwas mehr." (S. IV. 9).

„Gar flüchtig ist der Menschen Sein,
Verabscheu'n sollt's der edle Mann
Und leben, als ob's Haupt ihm brenne,
Denn keine Rettung gibt's vor'm Tod." (ib.)

Ferner hat der Erhabene gesagt (A. VII. 70):

„Einst, ihr Mönche, da lebte ein Meister namens Araka": diese ganze mit sieben Gleichnissen ausgeschmückte Sutte ist weiter auszuführen.

(„Einst, ihr Mönche, da lebte ein Meister und Glaubensstifter namens Araka, der der Sinnenlust entfremdet war. Der Meister Araka aber, ihr

Mönche, hatte viele Hunderte von Jüngern. Diesen verkündete er das Gesetz:

„, Gar kurz, Brahmane, ist das Leben der Menschen, begrenzt und flüchtig, voller Leiden und Qualen. Weise sollte man dies erkennen, sollte Gutes tun und einen heiligen Wandel führen, denn kein Geborener entrinnt dem Tode.

„‚Gleichwie, Brahmane, der Tautropfen an der Grashalmspitze beim Aufgehen der Sonne gar schnell zergeht, nicht lange bleibt: so auch, Brahmane, ist das dem Tautropfen gleichende Leben der Menschen gar begrenzt und flüchtig.

„‚Oder gleichwie, Brahmane, beim Herabgießen einer mächtig geballten Regenwolke die Blasen auf dem Wasser gar schnell zergehen, nicht lange bleiben: so auch, Brahmane, ist das der Wasserblase gleichende Leben der Menschen gar begrenzt und flüchtig.

„‚Oder gleichwie, Brahmane, die mit einem Stocke im Wasser gezogene Furche gar schnell verschwindet, nicht lange bleibt: so auch, Brahmane, ist das der Wasserfurche gleichende Leben der Menschen gar begrenzt und flüchtig.

„‚Oder gleichwie, Brahmane, der fernhin eilende, schnell strömende, alles mit sich fortreißende Gebirgsstrom auch nicht für einen Augenblick, eine Weile, eine Minute, stille steht, sondern immer weitereilt, weiterfließt, weiterströmt: so auch, Brahmane, ist das dem Gebirgsstrom gleichende Leben der Menschen gar begrenzt und flüchtig.

„‚Oder gleichwie, Brahmane, ein kräftiger Mann mit der Zungenspitze einen Speichelkloß bildet und ohne jede Anstrengung ausspeit; so auch, Brahmane, ist das dem Speichelkloß gleichende Leben der Menschen gar begrenzt und flüchtig.

„‚Oder gleichwie, Brahmane, wenn zur Mittagszeit man in einen glühend heißen Metalltopf ein Stück Fleisch wirft, dasselbe gar schnell zergeht, nicht lange bleibt: so auch, Brahmane, ist das dem Fleischklumpen gleichende Leben der Menschen gar begrenzt und flüchtig.

„‚Oder gleichwie, Brahmane, das zum Schlachten bestimmte Schlachtvieh — ganz gleich welchen Fuß es auch erhebt — ganz nahe am Rande des Todes steht: so auch, Brahmane, ist das dem Schlachtvieh gleichende Leben der Menschen gar begrenzt und flüchtig, voller Leiden und Qualen' ..."

Und fernerhin hat der Erhabene gesagt (A. VIII. 73): „Wer da, ihr Mönche, von den Mönchen die Betrachtung über den Tod übt, indem er denkt: ‚Ach, daß es mir doch vergönnt sei, noch einen Tag und eine Nacht am Leben zu bleiben — noch einen Tag — noch solange wie ein Almosenmahl dauert— wie das Zusammenballen und Hinunterschlucken von vier

oder fünf Bissen Reis dauert! Ich möchte des Erhabenen Weisung noch überdenken. Gar viel möchte ich noch erwirken': von einem solchen Mönche, ihr Mönche, sagt man, daß er lässig lebt, daß er auf langsame Weise die Betrachtung über den Tod übt, um die Versiegung der üblen
238 Einströmungen zu erreichen. Wer da aber, ihr Mönche, von den Mönchen die Betrachtung über den Tod übt, indem er denkt: ‚Ach, daß es mir doch vergönnt sei, noch so lange am Leben zu bleiben, wie das Zusammenballen und Hinunterschlucken von einem Bissen Reis dauert — noch die kurze Zeitspanne am Leben zu bleiben, die zwischen einer Ein- und Ausatmung oder einer Aus- und Einatmung liegt! Ich möchte des Erhabenen Weisung noch überdenken. Gar viel möchte ich noch erwirken!': von diesem Mönche, ihr Mönche, sagt man, daß er unermüdlich verweilt und voll Eifer die Betrachtung über den Tod übt, um die Versiegung der üblen Einströmungen zu erreichen."

So kurz ist die Lebensdauer, daß sie ungewiß ist selbst für die Zeit, während man vier oder fünf Bissen ißt. Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Rücksicht auf die Begrenztheit der Lebensdauer.

8. ‚Mit Rücksicht auf die Kürze des Bewußtseinsaugenblickes': Im höchsten Sinne *(paramatthato)* haben die Wesen nur einen sehr kurzen Augenblick zu leben, nur solange wie ein Bewußtseinsmoment dauert. Gleichwie das Wagenrad beim Rollen wie beim Stillstehen sich jedesmal bloß auf einem einzigen Punkte der Peripherie befindet: genau so währt das Leben der Wesen nur für die Dauer eines einzigen Bewußtseinsmomentes. Sobald dieser Bewußtseinsmoment erloschen ist, gilt auch das Wesen als erloschen. Denn es heißt:

„Das Wesen des vergangenen Bewußtseinsmomentes *(citta-kkhaṇa)* hat gelebt, lebt jetzt nicht mehr, wird auch später nicht mehr leben. Das Wesen des zukünftigen Bewußtseinsmomentes hat noch nicht gelebt, lebt auch jetzt noch nicht, wird erst später leben. Das Wesen des gegenwärtigen Bewußtseinsmomentes hat früher noch nicht gelebt, lebt nur jetzt, wird aber später nicht mehr leben [22]."

„Das Leben, sowie alles Dasein,
Wie alle Freude, aller Schmerz,
Hängt bloß an einem Denkmoment
Und schnell eilt der Moment dahin."

„Die Daseinsgruppen, die erloschen,
Bei Lebzeiten oder beim Tod,
Sind ganz in gleicher Weise nun
Dahin auf Nimmerwiederkehr.

„Nicht lebt im künftigen Moment man,
Lebt jetzt in diesem Denkmoment;
Wenn der erlischt, erlischt die Welt:
Dies Wort ist wahr im höchsten Sinn."

Auf diese Weise hat man über den Tod nachzusinnen mit Rücksicht auf die Kürze des Bewußtseinsmoments.

Wer also in der einen oder anderen von diesen acht Weisen nachsinnt, dessen Geist erlangt durch wiederholtes Erwägen Fertigkeit darin, infolge der Vorstellung des Todes festigt sich die Achtsamkeit, die Hemmungen werden gelähmt, und die Vertiefungsglieder steigen auf. Weil das Objekt eine gegenständliche Natur hat *(sabhāva;* wtl.: Eigennatur) und weil es zur Ergriffenheit führt, erreicht die Vertiefung nicht die ‚volle', sondern bloß die ‚angrenzende' Stufe. Die ‚überweltliche' Vertiefung 239
zwar, sowie die zweite und vierte Vertiefung in der formlosen Sphäre, erreichen, trotz ihrer gegenständlichen Beschaffenheit, eben infolge der Vorzüglichkeit der Entfaltung die ‚volle' Stufe; denn die ‚überweltliche' Vertiefung erreicht die ‚volle' Stufe durch fortschreitende Entfaltung der Reinheitsstufen, und die formlose Vertiefung durch Übung in der Überwindung der Vorstellung. Die in die ‚volle' Stufe eingetretene Vertiefung besteht dabei bloß in Überwindung des Objekts (der vorhergehenden Vertiefung) der Vorstellung. Hier jedoch gibt es dies beides nicht, darum erreicht die Vertiefung hier bloß die ‚angrenzende' Stufe. Weil nun diese Vertiefung auf Grund der Betrachtung über den Tod aufgestiegen ist, so wird sie auch selber als die Betrachtung über den Tod bezeichnet.

Der Mönch aber, der dieser Betrachtung über den Tod hingegeben ist, ist allzeit unermüdlich, erreicht hinsichtlich aller Daseinsformen die Vorstellung der Begehrlosigkeit, verliert die Begierde zum Leben, verabscheut das Böse, speichert nichts auf, ist hinsichtlich der Bedarfsartikel frei vom Schmutze des Geizes, die Vorstellung der Vergänglichkeit wird ihm vertraut, und während er diese noch weiter verfolgt, wird ihm die Vorstellung des Leidens und der Ichlosigkeit gewärtig.

Wie nun die Wesen, die die Betrachtung über den Tod nicht entfaltet haben, in der Sterbestunde in Angst, Schrecken und Verstörung geraten, als ob sie plötzlich von wilden Tieren, Gespenstern, Schlangen, Räubern oder Mördern überfallen würden: so stirbt ein solcher, ohne in einen derartigen Zustand zu geraten, frei von Furcht und Verstörung. Und sollte er nicht schon bei Lebzeiten das Todlose erreichen, so ist ihm doch beim Zerfall des Leibes eine glückliche Daseinsfährte beschieden.

Drum möge sich des ernsten Strebens
Befleißigen der weise Mann
In der Betrachtung über'n Tod,
Die solche hohe Macht besitzt

Hier nun endet die ausführliche Darlegungsweise der Betrachtung über den Tod.

2. Die Betrachtung über den Körper

Die Betrachtung über den Körper, die, außer beim Erscheinen eines Erleuchteten, zuvor noch nie bestanden hat und allen Andersgläubigen fremd war, diese hat der Erhabene in mehreren Sutten auf mannigfache Weise gepriesen, in den Worten (A. I): „Eine Betrachtung, ihr Mönche, entfaltet und häufig geübt, führt zu großer Ergriffenheit, zu hohem Segen, hoher Sicherheit, hoher Achtsamkeit und Wissenklarheit[28], zur Erlangung des Erkenntnisblickes, zu diesseitigem Wohlsein, zur Verwirklichung der Wissenserlösung und der Ziele. Welche eine Betrachtung? Die Betrachtung über den Körper.

„Wahrlich, genießet der das Todlose,
Der die Betrachtung des Körpers genießet.
Nicht aber genießet der das Todlose,
Der nicht diese Betrachtung genießet.

240 „Wahrlich, genossen hat der das Todlose ...
Nicht genossen ...

„Wahrlich, verloren ...
Nicht verloren ...

„Wahrlich, verfehlt ...
Nicht verfehlt hat der das Todlose,
Der diese Betrachtung vollendet hat."

„Wie aber, ihr Mönche, bringt die Betrachtung über den Körper, entfaltet und häufig geübt, hohe Früchte und hohen Segen? Da, ihr Mönche, begibt sich der Mönch in den Wald usw.": in dieser Rede (M. 119) hat der Erhabene die in der Betrachtung über den Körper bestehende geistige Übung in vierzehn Gruppen angedeutet, nämlich: in der Gruppe der Ein- und Ausatmung, der Körperstellungen, der vierfachen Bewußtseinsklarheit, der Widerlichkeitsbetrachtung, der Elementbetrachtung, der neun Friedhofbetrachtungen (s. M. 10;D. 22). Bei Darlegung der Entfaltung dieser Körperbetrachtung sind wir nun angelangt.

Dort nun werden die drei Gruppen — die Körperstellungen, die vierfache Bewußtseinsklarheit und die Elementbetrachtung — im Sinne des Hellblicks *(vipassanā)* erwähnt, und die neun Gruppen von Friedhofsbetrachtungen als die unter die Hellblickswissen gehörende ‚Betrach-

tung des Elendes' *(ādīnavânupassanā);* die Entfaltung der Sammlung *(samādhi-bhāvanā)* aber, die bei den mit dem Aufgedunsenen Objekt beginnenden Ekelobjekten gelingen mag: diese wurde bereits in der Darstellung der Ekelobjekte (6. Teil) erklärt. Es verbleiben nun nur noch die zwei Abschnitte der Ein- und Ausatmung und der Widerlichkeitsbetrachtung, die hier im Hinblick auf die Sammlung behandelt werden. Dabei gilt die Ein- und Ausatmungsgruppe im Sinne der Entfaltung der Betrachtung über Ein- und Ausatmung als eine besondere Übung (9. Teil).

Hier aber gilt als Betrachtung über den Körper die als Widerlichkeitsbetrachtung gewiesene Übung betreffs der zweiunddreißig Merkmale, in welcher ‚Gehirn' in dem Begriff ‚Knochenmark' eingeschlossen ist[24], nämlich: „Ferner, ihr Mönche, betrachtet da der Mönch diesen Körper, von der Fußsohle an aufwärts, und abwärts vom Haarschopfe ab[25], den hautumgrenzten, mit mancherlei Unrat angefüllten, nämlich: ‚An diesem Körper gibt es Kopfhaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Fett, Milz, Lunge, Gedärm, Darmgekröse, Mageninhalt, Kot, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Fett, Tränen, Hautschmiere, Speichel, Rotz, Gelenkschmiere und Harn'. Hierzu nun bildet das Folgende die Darstellung der Entfaltung, eingeleitet durch eine Erklärung des Textes[26]:

„Diesen Körper" bedeutet: diesen aus den vier Hauptstoffen[27] bestehenden faulen Körper.

„Von der Fußsohle an aufwärts" bedeutet: von der Fußsohle nach oben.

„Abwärts vom Haarschopfe ab" bedeutet: von der Haarspitze ab nach unten.

„Den hautumgrenzten" bedeutet: den nach jeder Richtung hin durch Haut begrenzten.

„Den mit mancherlei Unrat angefüllten betrachtet er" bedeutet: er 241
erkennt, daß dieser Körper mit mancherlei Unreinheiten, wie Haaren u. dgl., angefüllt ist. Und in welcher Weise? ‚An diesem Körper gibt es Kopfhaare . . . usw. . . . und Harn'.

Hierbei bedeutet „gibt es" soviel wie: ‚befinden sich'[28].

„An diesem" bedeutet: an diesem als ‚Körper' *(kāya,* eig. Anhäufung) bezeichneten Leibe, von dem[29] gesagt wurde, daß er von der Fußsohle an aufwärts, und abwärts vom Haarschopfe ab, mit Haut umgrenzt und von mancherlei Unrat angefüllt ist. Als Anhäufung *(kāya)* nämlich bezeichnet man den Leib, insofern er eine Anhäufung von Unreinheiten ist, eine Ansammlung von Haaren u. dgl., als auch von Hunderten von Krankheiten, wie der Augen und der übrigen Körperteile.

„Kopfhaare, Körperhaare (usw.)" bedeutet: diese 32 Merkmale wie Kopfhaare usw.. Dabei ist der Zusammenhang so zu verstehen: ‚Es gibt an diesem Körper Kopfhaare, es gibt an diesem Körper Körperhaare usw.'. Denn von der Fußsohle an aufwärts, vom Haarschopfe abwärts, und von der Haut ab ringsherum[30]„ entdeckt Keiner an diesem bloß sechs Fuß hohen Körper, selbst wenn er ihn auf alle mögliche Weise untersucht, auch nur eine Spur von etwas Lauterem, wie etwa eine Perle, einen Edelstein, Lasurstein, Aloe[31], Safran, Kampfer oder Riechpulver u. dgl. Nein, nur die vielerlei in Kopfhaaren, Körperhaaren u. dgl. bestehenden Unreinheiten von äußerst widerlichem Geruche und unedlem Anblick bekommt er zu sehen. Darum heißt es: ‚Es gibt an diesem Körper Kopfhaare, Körperhaare ... und Harn". Dies ist hierbei die Erklärung des Wortgefüges.

Der edle Sohn nun, der als Anfänger dieses Übungsobjekt zu entfalten wünscht, begebe sich zu einem ‚Edlen Freunde' und lasse sich dieses Übungsobjekt mitteilen. Während jener ihm nun das Übungsobjekt erklärt, weise er ihm auch die siebenfache Geschicklichkeit im Auffassen (des Objektes), sowie die zehnfache Geschicklichkeit im Erwägen.

Hierbei weise er ihm die siebenfache Geschicklichkeit im Auffassen *(uggaha-kosalla)* folgendermaßen: mit Hinsicht auf Wortlaut, geistige Tätigkeit, Farbe, Gestalt, Körpergegend, Stelle und Abgrennzung.

Bei dieser Übung der Widerlichkeitserwägung nämlich sollte selbst der Dreikorbkenner bei seiner Erwägung zuerst den „Wortlaut" auswendig hersagen. Denn manchem Menschen wird schon beim Hersagen das Übungsobjekt deutlich, wie es z. B. der Fall war bei den beiden Ordensälteren, die von dem in Mālaya lebenden Ordsälteren Mahā-Deva sich ein Übungsobjekt hatten geben lassen. Wie es heißt, hatte der Ordensältere, von ihnen um ein Übungsobjekt gebeten, ihnen den Text der 32
242 Merkmale gegeben, mit der Bemerkung, sie möchten 4 Monate lang dieses Übungsobjekt hersagen. Obzwar diesen beiden zwei oder drei Schriftsammlungen *(nikāya)* geläufig waren, so sagten sie dennoch vier Monate lang die 32 Merkmale her und erreichten dabei infolge ihres rechten Erfassens den ‚Stromeintritt'. Somit sollte der das Übungsobjekt erklärende Lehrer den Schüler bitten, die Übung zuerst in Worten auswendig herzusagen.

Dabei teile man diese in Gruppen ein, wie in die mit ‚Haut' endende Fünfergruppe usw., und sage diese vorwärts und rückwärts her. Zuerst also wiederhole man: ‚Kopfhaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut', und dann wieder in umgekehrter Ordnung: ‚Haut, Zähne, Nägel, Körperhaare, Kopfhaare.'

Unmittelbar darauf wiederhole man die mit ‚Niere' endende Fünfergruppe, nämlich: ‚Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Niere', und dann wieder rückwärts: ‚Niere, Knochenmark, Knochen, Sehnen, Fleisch, Haut, Zähne, Nägel, Körperhaare, Kopfhaare'.

Darauf wiederhole man die mit ‚Lunge' endende Fünfergruppe, nämlich: ‚Herz, Leber, Fell, Milz, Lunge', und dann wieder rückwärts: ‚Lunge, Milz, Fell, Leber, Herz ... Kopfhaare'.

Darauf wiederhole man die mit ‚Gehirn' endende Fünfergruppe, nämlich: ‚Gedärm, Darmgekröse, Mageninhalt, Kot, Gehirn', und dann wieder rückwärts: ‚Gehirn, Kot, Mageninhalt, Darmgekröse, Gedärm, Lunge, Milz, Fell, Leber, Herz, Niere, Knochenmark, Knochen, Sehnen, Fleisch, Haut, Zähne, Nägel, Körperhaare, Kopfhaare'.

Darauf wiederhole man die mit ‚Fett' endende Sechsergruppe, nämlich: ‚Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Fett', und dann wieder rückwärts: ‚Fett, Schweiß, Blut, Eiter, Schleim, Galle ... Kopfhaare.'

Darauf wiederhole man die mit ‚Urin' endende Sechsergruppe, nämlich: ‚Tränen, Hautschmiere, Speichel, Rotz, Gelenköl, Urin'; und dann wieder rückwärts: 'Urin, Gelenköl, Rotz, Speichel, Hautschmiere, Tränen, Fett, Schweiß, Blut, Eiter, Schleim, Galle, Gehirn, Kot, Mageninhalt, Darmgekröse, Gedärm, Lunge, Milz, Fell, Leber, Herz, Niere, Knochenmark, Knochen, Sehnen, Fleisch, Haut, Zähne, Nägel, Körperhaare, Kopfhaare'. 243

Auf diese Weise wiederhole man die Namen der Körperteile hundert oder tausendmal oder gar hunderttausendmal. Indem man nämlich das Übungsobjekt in Worten hersagt, wird einem der Wortlaut der Übung [32] geläufig; und nicht schweift der Geist hier und dort hin ab, die einzelnen Bestandteile aber werden einem deutlich und erscheinen wie eine Fingerreihe oder eine Reihe von Zaunpfählen.

Wie man nun die Übung in Worten hersagt, so tue man es auch im Geiste. Das Hersagen in Worten nämlich bildet die Grundlage für das Hersagen im Geiste, das Hersagen im Geiste aber die Grundlage zur Durchdringung der Merkmale.

„Mit Hinsicht auf Farbe" besagt, daß man die Farbe der Kopfhaare und übrigen Körperteile festzustellen habe.

„Hinsichtlich der Gestalt" besagt, daß man die Gestalt jener Körperteile festzustellen habe.

„Hinsichtlich der Körpergegend": an diesem Körper nämlich ist vom Nabel aufwärts die obere Gegend, von da abwärts die untere Gegend. Daher stelle man die Körpergegend fest, in der Weise: ‚Dieser Körperteil befindet sich in der und der Gegend.

„Hinsichtlich der Körperstelle": die Stelle, wo sich dieser oder jener Körperteil befindet, hat man festzustellen, in der Weise: ‚Dieser Körperteil befidet sich an der und der Stelle'.

„Hinsichtlich der Abgrenzung": zweierlei Abgrenzung gibt es, — die gleichartige und die ungleichartige. Darunter ist die gleichartige Abgrenzung in dieser Weise zu verstehen: ‚Dieser Körperteil ist unten, oben und ringsherum durch jenen begrenzt.' Die ungleichartige Abgrenzung aber ist zu verstehen im Sinne des Unvermischtseins, wie: ‚Die Kopfhaare sind keine Körperhaare', und ‚die Körperhaare sind keine Kopfhaare'.

Wenn der Lehrer aber die siebenfache Geschicklichkeit im Auffassen lehrt, so soll er auch wissen und es lehren, daß dieses Übungsobjekt in der und der Sutte mit Rücksicht auf Widerlichkeit, in der und der Sutte aber mit Rücksicht auf die Elemente erwähnt wird. Diese Übung nämlich wird in der Großen Sutte von den Grundlagen der Achtsamkeit (D. 22) mit Rücksicht auf die Widerlichkeit erwähnt, in den großen Sutten vom Elefantengleichnis (M. 28), von der Ermahnung Rāhula's (M. 62) und von der Zerlegung in die Elemente (M. 140; s. Vibh. III), mit Rücksicht auf die Elemente [33]. In der Sutte von der Betrachtung über den Körper (M. 119) aber werden mit Rücksicht auf denjenigen, dem dieses Übungsobjekt als Farb(-Kasina) aufsteigt, die vier Vertiefungen erklärt. Hierbei ist das, was mit Rücksicht auf die Elemente erklärt wird, eine Hellblickübung *(vipassanā-kammaṭṭhāna)*; das, was mit Rücksicht auf die Widerlichkeit erklärt wird, eine Übung der Gemütsruhe *(samatha-kammaṭṭhāna)*. An dieser Stelle nun ist eben diese Übung eine Übung der Gemütsruhe *(samatha-kammaṭṭhāna)*.

Nachdem nun der Lehrer auf diese Weise die siebenfache Geschicklichkeit im Auffassen gelehrt hat, lehre er die zehnfache Geschicklichkeit im Erwägen, nämlich: mit Rücksicht auf die Reihenfolge, nicht zu schnell, nicht zu langsam, unter Vertreibung der Zerstreutheit, Überwindung der Begriffe, stufenweisem Fahrenlassen, mit Rücksicht auf volle Sammlung, und ferner die drei Sutten.

„Mit Rücksicht auf die Reihenfolge" bedeutet da: von der Zeit ab, wo
244 man diese Übung hersagt, erwäge man die Dinge der Reihe nach, überspringe keines. Gleichwie nämlich, wenn ein ungeschickter Mann beim Hinaufsteigen auf einer zweiunddreißig-sprossigen Leiter jedesmal eine Sprosse überspringt, er körperlich ermüdet, abstürzt und nicht imstande ist hinaufzusteigen, genau so auch wird, wer beim Nachsinnen ein Glied überspringt, infolge des Nichterreichens der durch erfolgreiche Entfaltung zu gewinnenden Befriedigung geistig ermüdet, fällt ab und erwirkt keine Geistesentfaltung. Aber auch, wenn man der Reihe nach erwägt, erwäge man „nicht zu schnell". Gleichwie nämlich ein Mann, der einen drei Mei-

len langen Weg angetreten hat und, auf die einzuschlagenden und zu vermeidenden Wege nicht achtend, in eiliger Hast gar hundertmal hin und her läuft, obzwar er wohl das Ende des Weges erreicht, dennoch während des Gehens beständig fragen muß; genau so auch ist bei zu schnellem Erwägen, wenn auch die Übung zu Ende geht, dennoch das Ganze unordentlich und führt zu keinem Fortschritt. Daher möge man nicht zu schnell erwägen.

Ebenso nun, wie man nicht zu schnell erwägen soll, soll man es auch „nicht zu langsam" tun. Wie nämlich für einen Mann, der einen drei Meilen langen Weg zurücklegen will, sich aber unterwegs an Bäumen, Bergen, Sümpfen u. dgl. aufhält, die Reise an jenem Tage nicht das Ende erreicht, sondern erst in zwei oder drei Tagen beendet werden kann: genau so auch gelangt bei einem, der zu langsam erwägt, die geistige Übung nicht zu Ende und bildet keine Grundlage zur Erreichung eines Fortschrittes.

„Unter Vertreibung der Zerstreutheit" bedeutet: hat man das geistige Übungsobjekt schwinden lassen, so möge man die Zerstreutheit des Geistes bei der nach außen gerichteten Vielheitsvorstellung vertreiben. Gleichwie nämlich, wenn ein auf einem Fußwege am Abhang wandernder Mann auf das Aufsetzen seiner Füße nicht achtet, beim Hin- und Herblicken seine Schritte versagen und er eben in den hundert Mann tiefen Abgrund stürzen muß: genau so auch gelangt, wenn nach außen hin Zerstreutheit besteht, die Übung zum Schwinden und Untergang. Deshalb soll man beim Erwägen die Zerstreutheit vertreiben.

„Unter Überwindung der Begriffe" bedeutet: die Begriffe ‚Kopfhaare, Körperhaare usw.' aufgebend, möge man den Geist in der Vorstellung der Widerlichkeit festigen. Wenn da z. B. zur Zeit des Wassermangels die Leute im Walde eine Zisterne entdecken, so befestigen sie dortselbst ein Palmblatt oder dgl. als Merkzeichen, und sich nach jenem Zeichen richtend, kommen sie zum Baden und Wassertrinken heran. Sobald ihnen 245
aber, durch ihr häufiges Hingehen, Hin- und Herweg[84] vertraut geworden sind, haben sie kein Merkzeichen mehr nötig und gehen zu jeder Zeit nach Belieben hin, um sich zu baden oder Wasser zu trinken. Genau so auch wird, wenn man anfangs über Kopfhaare, Körperhaare usw. als Begriffe nachdenkt, einem der Widerlichkeitszustand deutlich. Darauf aber gebe man die Begriffe ‚Körperhaare, Kopfhaare usw.' auf und festige den Geist bloß noch in dem Widerlichkeitszustande.

„Unter stufenweisem Fahrenlassen" bedeutet: man soll beim Nachdenken jeden Bestandteil, der sich nicht zeigt, fahren lassen, u. zw. soll dies in der richtigen Reihenfolge geschehen. Während nämlich der Anfänger[85] die Kopfhaare erwägt, schreitet die Erwägung voran, bis sie

schließlich den letzten Bestandteil, den Harn, erreicht hat. Und während er über den Harn nachdenkt, schreitet die Erwägung voran, bis sie schließlich den ersten Bestandteil, die Kopfhaare, wieder erreicht hat. Während er so beständig nachdenkt, treten einige Bestandteile auf, einige nicht. Über alle diejenigen, die auftreten, soll er solange nachdenken [36], bis von zwei aufgetretenen Teilen sich einer ganz deutlich zeigt. Durch wiederholtes Nachdenken aber über jenen klar aufgetretenen Bestandteil soll er die volle Sammlung zur Entstehung bringen.

Hierzu folgendes Gleichnis: Einen Affen, der in einem aus 32 Fächerpalmen bestehenden Palmenhaine lebt, wünscht ein Jäger [37] einzufangen. Er schießt daher auf das Blatt der zunächst stehenden Palme unter lautem Geschrei einen Pfeil ab. Darauf springt jener Affe der Reihe nach von Palme zu Palme, bis er schließlich bei der letzten Palme anlangt. Darauf begibt sich der Jäger ebenfalls dorthin, und genau wie früher kommt er wieder auf dieselbe Weise auf die erste Palme zurück. Während nun der Affe auf solche Weise immer wieder verfolgt wird [38], klettert er jedesmal dort, wo sich das Geschrei erhebt, die Palme hinauf; schließlich aber klettert er an einer Palme herab, indem er sich in der Mitte derselben an einem Astknorren festklammert, und mag, selbst wenn auf ihn geschossen wird, nicht mehr hinaufklettern. Auf solche Weise ist dies zu verstehen.

Hierbei nun ist dies die Anwendung des Gleichnisses: als die 32 Palmen des Palmenhaines gelten die 32 Bestandteile des Körpers; der Affe ist der Geist, der Jäger der Übungsbeflissene. Wie nun der Affe sich in dem aus 32 Fächerpalmen bestehenden Palmenhaine aufhält, so wandert der Geist des Übungsbeflissenen in der Vorstellung des aus den 32 Bestandteilen bestehenden Körpers umher. Und wie, während der Jäger auf das Blatt der zunächst stehenden Palme unter lautem Geschrei einen Pfeil abschießt, der Affe von Palme zu Palme springend bei der letzten Palme anlangt, so auch gelangt, nachdem das Nachdenken über die Kopfhaare eingetreten
246 ist, der Geist der Reihe nach beim letzten Bestandteile an und macht dort halt. Auch für das Zurückkommen gilt wiederum dieselbe Erläuterung. Wie nun, wieder und wieder verfolgt [38], der Affe jedesmal wenn der Schrei erfolgt den Baum hinaufklettert, so auch trifft der Übungsbeflissene, während er immer wieder nachdenkt und dabei die nicht aufgestiegenen Bestandteile fahren läßt, die Vorbereitung hinsichtlich der aufgestiegenen [39] Bestandteile. Und gleichwie der Affe schließlich an einer Palme herabklettert, sich in deren Mitte an einem Astknorren fest anklammert und selbst beim Schießen auf ihn nicht mehr hinaufklettert, so auch bringt der Übungsbeflissene, indem er schließlich den von zwei Bestandteilen klarer aufgestiegenen Bestandteil wieder und wieder erwägt, die volle Sammlung zum Entstehen.

Noch ein weiteres Gleichnis: Gesetzt, ein von Almosen lebender Mönch, der bei einem aus 32 Familien bestehenden Dorfe wohnt, erhält schon am ersten Hause eine doppelte Portion; darauf übergeht der Mönch das nächste Haus. Am nächsten Tage[40] erhält er (im ersten Hause) eine dreifache Portion; darauf übergeht er die beiden nächsten Häuser. Am dritten Tage, nachdem er schon zu Beginn seine Schale voll gefüllt erhalten hat, begibt er sich in die Speisehalle[41] und verzehrt sein Mahl. So ist dies zu verstehen. Als das 32 Familien zählende Dorf nämlich gilt der aus den 32 Bestandteilen bestehende Körper[42] Als Almosengänger gilt der Übungsbeflissene. Als das Wohnen bei jenem Dorfe aber gilt das Sichvorbereiten des Übungsbeflissenen hinsichtlich der 32 Bestandteile. Wie nun der Almosengänger schon am ersten Hause eine doppelte Portion erhalten hat, darauf das nächste Haus übergeht, oder, nachdem er am zweiten Tage eine dreifache Portion erhalten hat, die beiden nächsten Häuser übergeht, so auch läßt der Übungsbeflissene beim beständigen Erwägen die nicht aufsteigenden Bestandteile fahren und trifft seine Vorbereitungen bloß bei zwei unter all den aufgestiegenen Bestandteilen. Wie der Almosengänger nun am dritten Tage, nachdem er schon zu Beginn seine Schale voll gefüllt erhalten hat, sich in der Speisehalle niedersetzt und sein Mahl verzehrt, so auch erwägt der Übungsbeflissene denjenigen Bestandteil, der von zweien am klarsten aufsteigt, immer wieder und bringt so die volle Sammlung zum Entstehen.

„Mit Rücksicht auf die volle Sammlung" bedeutet: mit Rücksicht auf denjenigen Bestandteil, bei dem die volle Sammlung eingetreten ist. Wohlverstanden, bei jedem einzelnen Bestandteile, wie den Kopfhaaren usw., mag die volle Sammlung eintreten. Das ist hier der Sinn.

Unter den „drei Sutten" hat man zu verstehen die drei Sutten von der Höheren Geistigkeit, von dem Abgekühltsein und von der Geschicklichkeit in den Erleuchtungsgliedern. Diese drei Sutten sind aufzufassen im Sinne der Verbindung von Willenskraft *(viriya)* mit geistiger Sammlung *(samādhi)*. Das ist hier der Sinn.

Unter diesen nun hat man als auf höhere Geistigkeit sich beziehend folgende Sutte (A. III. 100) zu verstehen:

„Der der hohen Geisteszucht hingegebene Mönch, ihr Mönche, möge von Zeit zu Zeit drei Gegenständen seine Aufmerksamkeit schenken: von Zeit zu Zeit möge er der Sammlung *(samādhi)* seine Aufmerksamkeit schenken, von Zeit zu Zeit der Anstrengung *(paggaha)*, von Zeit zu Zeit dem Gleichmut *(upekkhā)*. Schenkt nämlich der der hohen Geisteszucht 247
hingegebene Mönch ausschließlich bloß der Sammlung seine Aufmerksamkeit, so mag es sein, daß der Geist in Trägheit gerät. Schenkt er ausschließlich bloß der Anstrengung seine Aufmerksamkeit, so mag es sein, daß der

Geist in Zerstreutheit gerät. Schenkt er ausschließlich bloß dem Gleichmute seine Aufmerksamkeit, so mag es sein, daß der Geist sich nicht vollkommen festigt zum Zwecke der Versiegung der üblen Einströmungen. Schenkt aber, ihr Mönche, der der hohen Geisteszucht hingegebene Mönch von Zeit zu Zeit der Sammlung seine Aufmerksamkeit, so wird der Geist nachgiebig, biegsam, lauter, nicht spröde, und festigt sich vollkommen zum Zwecke der Versiegung der üblen Einströmungen.

„Es ist gerade, ihr Mönche, wie wenn ein Goldschmied oder sein Gehilfe das Feuer herrichtet, die Glut anbläst, mit der Zange das Gold packt, es in die Glut hält und von Zeit zu Zeit glüht, von Zeit zu Zeit mit Wasser besprengt, von Zeit zu Zeit prüft. Sollte nämlich, ihr Mönche, der Goldschmied oder sein Gehilfe jenes Gold ausschließlich bloß glühen, so möchte es sein, daß das Gold verbrennt. Sollte er jenes Gold ausschließlich bloß mit Wasser besprengen, so möchte es sein, daß das Gold sich auflöst. Sollte er jenes Gold ausschließlich bloß prüfen, so möchte es sein, daß das Gold nicht richtig zum Ausglühen kommt. Wenn aber, ihr Mönche, der Goldschmied oder sein Gehilfe jenes Gold von Zeit zu Zeit glüht, von Zeit zu Zeit mit Wasser besprengt, von Zeit zu Zeit prüft, so wird jenes Gold biegsam, schmiedbar, lauter, nicht spröde, und eignet sich richtig zum Verarbeiten. Zur Herstellung von welchen Gegenständen nun man es auch immer verwenden will — sei's ein Diadem, ein Ohrring, ein Halsschmuck oder eine goldene Kette — diesen Zweck wird es erfüllen.

„Ebenso auch, ihr Mönche, insofern der der hohen Geisteszucht hingegebene Mönch von Zeit zu Zeit der Sammlung seine Aufmerksamkeit schenkt, von Zeit zu Zeit der Anstrengung, von Zeit zu Zeit dem Gleichmute, so wird sein Geist nachgiebig, biegsam, lauter, nicht spröde, und festigt sich vollkommen zum Zwecke der Versiegung der üblen Einströmungen. Auf welche durch Höheres Wissen erreichbare Erscheinung
248 nun auch immer er den Geist richtet, um sie weise zu verwirklichen, eben dort erreicht er stets die Fähigkeit der Verwirklichung, wenn immer die Bedingungen erfüllt sind."

Unter dem Namen „Das Abgekühltsein" hat man folgende Sutte (A. VI. 85) zu verstehen:

„Mit sechs Dingen, ihr Mönche, ausgerüstet, ist der Mönch imstande, das höchste Abgekühltsein zu verwirklichen; mit welchen sechs Dingen?

„Zu einer Zeit, ihr Mönche, wo der Mönch seinen Geist zügeln muß, da zügelt er ihn; wenn er ihn anstrengen muß, strengt er ihn an; wenn er ihn aufheitern muß, heitert er ihn auf; wenn er ihn gleichmütig stimmen muß, stimmt er ihn gleichmütig; zu Hohem neigt er; an der Erlösung findet er Gefallen. Mit diesen sechs Dingen ausgerüstet, ihr Mönche, ist der Mönch imstande, das höchste Abgekühltsein zu verwirklichen."

„Die Geschicklichkeit in den Erleuchtungsgliedern" aber wurde bereits in der Besprechung der Geschicklichkeit in der vollen Sammlung (4. Teil) erklärt, u. zw. in den Worten: „Ebenso auch, ihr Mönche, ist zu einer Zeit, wo der Geist schlaff ist, es nicht angebracht, das Erleuchtungsglied der Ruhe zu entfalten."

Hat nun der Übungsbeflissene diese siebenfache Geschicklichkeit im Auffassen gut begriffen und diese zehnfache Geschicklichkeit im Erwägen gut gefestigt, so möge er mit Hilfe der beiden Arten der Geschicklichkeit das Übungsobjekt gut auffassen.

Fühlt er sich mit seinem Lehrer zusammen in ein und derselben Klause wohl, so gebe er, ohne um solche ausführliche Erklärung zu bitten, sich der Übung hin. Hat er dabei einen Fortschritt erreicht, so bitte er um immer weitere Erklärungen. Wünscht er aber anderwärts zu wohnen, so lasse er sich die Einzelheiten in der besprochenen Weise mitteilen; und diese immer wieder durchdenkend stelle er jede zweifelhafte Stelle klar. Daher vermeide er eine ungeeignete Klause, wie in der Darstellung des Erdkasina (4. Teil) beschrieben, und wohne in einer geeigneten Klause. Dort beseitige er die kleinen Hindernisse (ib.) und treffe die Vorbereitungen für die Widerlichkeitserwägung.

Bei solchem Vorgehen aber soll er zunächst bei den Kopfhaaren das geistige Bild auffassen. Und in welcher Weise? Er reisse sich ein oder zwei Kopfhaare aus, lege sie auf seine Hand und stelle dann ihre Farbe fest. 249
Oder auch an einem Orte, wo man Haare geschnitten hat, mag er die Haare betrachten[43]; auch die in einer Schale Wasser oder einem Topfe Reissuppe befindlichen Haare mag er sich betrachten. Sind diese schwarz, so erwäge er sie als schwarz; wenn weiß, als weiß. Sind sie aber gemischt, so erwäge er sie nach der hervorstechenden Farbe. Und wie bei den Kopfhaaren, so möge er auch beim Anblick der gesamten mit Haut endenden Fünfergruppe (Kopfhaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut) das geistige Bild auffassen.

Hat er in dieser Weise nun das geistige Bild aufgefaßt und bei allen Bestandteilen Farbe, Gestalt, Körpergegend, Körperstelle und Abgrenzung festgestellt, so stelle er die fünffache Widerlichkeit fest: mit Hinsicht auf Farbe, Gestalt, Geruch, Ursprung und Körperstelle. Hierbei nun gilt für alle Bestandteile die folgende Erklärung des Verfahrens:

Die „Kopfhaare" *(kesa)* zunächst sind nach ihrer ursprünglichen Farbe schwarz wie die frischen Beeren des Seifenbaumes[44]. Von Gestalt sind sie wie lange runde Grashalme. Was die Körpergegend betrifft, wachsen sie in der oberen Körpergegend. Was die Körperstelle anbetrifft, sind sie auf beiden Seiten durch die Ohrmuscheln begrenzt, vorn durch den Stirnrand, hinten durchs Genick; die den Schädel überziehende feuchte Haut

ist die Stelle für die Kopfhaare. Was ihre Abgrenzung anbetrifft, sind die Kopfhaare nach innen abgegrenzt durch die Oberfläche ihrer eigenen Wurzeln, die in die den Kopf einhüllende Haut so tief wie die Spitze einer Kornähre [46] eindringen und darin befestigt sind; nach außen sind sie begrenzt durch den freien Raum, seitwärts ein Haar durchs andere, denn nicht befinden sich zwei Kopfhaare an ein und derselben Stelle. Dies ist ihre Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Insofern die Kopfhaare keine Körperhaare sind, und die Körperhaare keine Kopfhaare, insofern sind die Kopfhaare unvermengt mit den übrigen 31 Bestandteilen, denn die Kopfhaare bilden für sich nur einen Bestandteil. Dies ist ihre Abgrenzung durch ungleichartige Dinge. Das nun gilt als die Feststellung der Kopfhaare hinsichtlich ihrer Farbe usw.

Folgendes aber ist die Feststellung der fünffachen Widerlichkeit hinsichtlich ihrer Farbe usw.: die Kopfhaare nämlich sind widerlich durch ihre Farbe, ebenso durch ihre Gestalt, ihren Geruch, ihren Ursprung und die Körperstelle [46]. Denn entdeckt man z. B. in einer Schüssel voll lieblicher Grütze [47] oder voll Reis irgend etwas das wie ein Haar aussieht, so empfindet man Ekel und spricht: ‚Das ist mit Haaren vermengt! Nehmt diese heraus!' So also sind die Kopfhaare durch ihre Farbe widerlich. Auch wenn man des Abends beim Essen eine Mudar- [48] oder Hanffaser [49] in der Form eines Haares im Essen (mit den Fingern) fühlt, so empfindet man Ekel. Insofern sind die Kopfhaare durch ihre Gestalt widerlich. Höchst widerlich ist auch der Geruch der Kopfhaare, die nicht eingeölt und mit Blumendüften u. dgl. behandelt sind. Aber noch ekelhafter riechen
250 sie, wenn man sie ins Feuer wirft. Zwar mögen die Kopfhaare an Farbe und Gestalt bisweilen nicht so widerlich sein, doch durch ihren Geruch sind sie es stets. Auch der Kot eines kleinen Kindes mag an Farbe der Gelbwurz gleichen, und an Gestalt einem Häufchen Gelbwurz; oder eine auf den Kehrrichthaufen geworfene aufgedunsene schwarze Hundeleiche mag an Farbe der reifen Nuß der Fächerpalme [50] gleichen, und an Gestalt einer weggeworfenen runden Mudinga-Trommel [51], und ihre Zähne wie weiße Jasminknospen aussehen, und so mögen beide Dinge an Farbe und Gestalt bisweilen nicht so widerlich sein, doch an Geruch sind sie es sicherlich. Ebenso auch mögen die Haare an Farbe und Gestalt bisweilen nicht so widerlich sein, doch an Geruch sind sie es sicherlich. Gleichwie die an einem unreinen Orte durch Dorfabflüsse [52] entstandenen Gemüseblätter den Städtern ekelhaft sind und ungenießbar: so auch sind die Haare ekelhaft, da sie durch Ausscheidung von Eiter, Blut, Harn, Kot, Galle, Speichel u. dgl. entstanden sind. Dies ist die Widerlichkeit hinsichtlich ihres Ursprungs. Diese Kopfhaare aber sind, gerade wie die auf einem Kothaufen gewachsenen Pilze [53], auf dem Haufen der 31 Körperteile

entstanden. Weil sie aber an einem unreinen Orte entstanden sind, sind sie einem äußerst widerlich, genau wie die auf einem Leichenfelde, Kehrichthaufen oder an ähnlichen Orten wachsenden Gemüse, oder wie die in Gruben und an ähnlichen Orten wachsenden roten und blauen Wasserlilien. Dies nun ist ihre Widerlichkeit hinsichtlich der Körperstelle.

Genau so nun wie bei den Haaren, hat man bei den sämtlichen Körperteilen betreffs Farbe, Gestalt, Geruch, Ursprung und Körperstelle die fünffache Widerlichkeit festzustellen. Hinsichtlich der Farbe, Gestalt, Körpergegend, Körperstelle und Abgrenzung aber sind alle Körperteile getrennt zu untersuchen.

Hierunter nun sind die „Körperhaare" *(loma)* ihrer natürlichen Farbe nach nicht etwa wie die Kopfhaare von unvermischtem Schwarz, sondern sie sind dunkelbraun. Was ihre Gestalt betrifft, sind sie an der Spitze gekrümmt wie Palmwurzeln. Was die Körpergegend betrifft, wachsen sie in den beiden Körpergegenden. Was die Körperstelle betrifft, wachsen sie, abgesehen von den mit Kopfhaaren bedeckten Stellen sowie den Handflächen und Fußsohlen, beinahe überall auf der den übrigen Körper einhüllenden Haut. Was ihre Abgrenzung betrifft, sind die Körperhaare nach innen abgegrenzt durch die Oberfläche ihrer eigenen Wurzeln, die in die den Körper einhüllende Haut einen Millimeter[54] tief eindringen und darin befestigt sind; nach außen hin sind sie begrenzt durch den freien Raum, seitwärts ein Haar durchs andere, denn nicht befinden sich zwei Körperhaare an ein und derselben Stelle. Dies ist ihre Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für ihre Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Mit „Nägeln" *(nakha)* bezeichnet man die 20 Nagelplatten[55]. Dieselben sind von Farbe alle weiß. An Gestalt ähneln sie den Fischschuppen[56]. Was die Körpergegend betrifft, wachsen sie in den beiden Körpergegenden: die Fußnägel in der unteren, die Fingernägel in der oberen. Was die Körperstelle betrifft, befinden sich die Nägel auf der 251
Rückenfläche der Finger- und Zehenspitzen. Was ihre Abgrenzung betrifft, sind die Nägel in beiden Körpergegenden durch das Fleisch der Finger und Zehen abgegrenzt, nach innen durch das Fleisch von Finger- und Zehenrücken, nach außen und an der Spitze durch den äußeren Raum, seitwärts aber einer durch den anderen. Nicht befinden sich zwei Nägel an ein und derselben Stelle. Dies ist ihre Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für ihre Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Mit „Zähnen" *(danta)* bezeichnet man die 32 Zahnknochen eines Menschen, der sein vollständiges Gebiß besitzt. Von Farbe sind die Zähne alle weiß, von Gestalt aber verschieden. Dabei haben die vier Zähne in

der Mitte der unteren Zahnreihe das Aussehen von Gurkenkernen, die man in einer Reihe in einem Lehmklos eingesetzt hat. Auf beiden Seiten davon befindet sich je ein Zahn mit einer Wurzel und einem Höcker, der aussieht wie eine Jasminknospe. Darauf folgt je ein Zahn mit zwei Wurzeln und zwei Höckern, der aussieht wie eine Deichselstütze. Dann folgen je zwei Zähne mit drei Wurzeln und drei Höckern, dann je zwei mit vier Wurzeln und vier Höckern. Für die obere Zahnreihe gilt dieselbe Erklärung. Was die Körpergegend betrifft, befinden sich die Zähne in der oberen Gegend. Was die Körperstelle betrifft, befinden sie sich in den Kieferknochen. Was ihre Abgrenzung betrifft, sind sie unten [57] durch die in den Kieferknochen befindliche eigene Wurzelfläche abgegrenzt, oben durch den äußeren Raum, seitwärts einer durch den anderen. Nicht gibt es zwei Zähne an ein und derselben Stelle. Dies ist ihre Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für ihre Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Mit „Haut" *(taca)* bezeichnet man die den ganzen Körper einhüllende Lederhaut *(camma)*. Darüber [58] befindet sich die Oberhaut *(chavi)* von schwarzer, dunkelbrauner [59], gelber oder anderer Farbe, die, wenn vom ganzen Körper abgezogen und zusammengeknäult, nur so groß ist wie der Kern einer Brustbeere [60]. Die Lederhaut aber ist von Farbe ganz weiß; ihre weiße Farbe zeigt sich deutlich, wenn die Oberhaut durch Einwirkung des Feuers oder durch einen Schlag u. dgl. verletzt ist. An Gestalt ist sie genau wie der Körper. Dies ist hierbei die kurze Zusammenfassung.

Ausführlich dargestellt aber gleicht die Haut an den Zehen an Gestalt der Puppe einer Seidenraupe, die Haut des Fußrückens ist geformt wie ein Mokassin, die Haut am Unterschenkel wie ein Palmblatt zum Einwickeln gekochten Reises, am Oberschenkel wie ein mit gekochtem Reise angefüllter langer Sack, am Gesäß wie ein mit Wasser angefüllter Tuchfilter, am Rücken wie ein auf ein Brett gespanntes Stück Leder, am Leib wie das über den Rumpf einer Laute gespannte Fell, an der Brust ist sie meist von viereckiger Form, an beiden Armen wie das über einen Köcher gespannte Leder, auf dem Handrücken wie das Futteral eines Schermessers oder wie ein Haarbürstenbeutel, an den Fingern wie ein Schlüssel-
252 futteral, am Halse wie ein Halsharnisch, am Gesichte wie ein Insektennest voller Löcher, am Kopfe wie ein Beutel zum Tragen der Almosenschale.

Der die Haut ins Auge fassende Übungsbeflissene sollte zuerst von der Oberlippe ab übers Gesicht hinauf seinen Erkenntnisblick richten und vorerst die das Gesicht einhüllende Haut feststellen, dann die Haut am Stirnknochen. Und gerade wie man die Hand zwischen dem Beutel und der darin befindlichen Almosenschale hineinschieben mag, so möge jener seinen Erkenntnisblick zwischen dem Schädelknochen und der Kopfhaut

eindringen lassen und, die Verbindung zwischen beiden wegdenkend[61], die Kopfhaut feststellen, darauf die Haut an den Schultern, dann vorwärts und rückwärts die Haut am rechten Arme, dann genau so am linken Arme, dann die Haut am Rücken, dann am rechten Beine vorwärts und rückwärts, dann genau so am linken Beine, dann der Reihe nach[62] die Haut an den Schamteilen, am Magen, in der Herzgegend und am Halse, unmittelbar darauf die Haut am Unterkiefer, und mit Erreichung der Unterlippe als Letztem möge er abschließen. Während er auf diese Weise jedesmal die gröbere Haut auffaßt, wird ihm auch die feinere Haut deutlich. Was die Körpergegend betrifft, befindet sich die Haut in beiden Gegenden. Was die Körperstelle betrifft, hüllt die Haut den ganzen Körper ein. Was ihre Abgrenzung betrifft, ist sie unten abgegrenzt durch die Fußsohle, auf der sie sich befindet, oben durch den äußeren Raum. Dies ist die Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für ihre Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Mit „Fleisch" *(maṁsa)* bezeichnet man die neunhundert Fleischlappen. Das Fleisch ist von Farbe rot wie eine Kiṁsukablüte. Die Fleischanschwellung am Unterschenkel ist geformt wie der Reis in einem Palmblattbeutel, das Fleisch am Oberschenkel wie ein kleiner Mühlstein, am Gesäß wie der obere Rand eines Ofens, am Rücken wie eine Scheibe voll Palmzucker, an beiden Rippenseiten wie eine dünne Lehmbekleidung, an den Brüsten wie runde zu Boden geschleuderte Lehmklöße, an beiden Armen wie abgehäutete Ratten von doppelter Größe. Wer auf diese Weise jedesmal die größeren Fleischmassen ins Auge faßt, dem wird auch das feinere Fleisch deutlich. Was die Körpergegend betrifft, findet sich das Fleisch in beiden Gegenden. Was die Körperstelle betrifft, überzieht das Fleisch mehr als dreihundert Knochen. Was seine Abgrenzung betrifft, ist es unten ab- 253
gegrenzt durch die unter dem Knochengerüst befindliche Fläche. Dies ist die Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für seine Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Als „Sehnen" *(snāyu)* gelten die neunhundert Sehnen. Von Farbe sind diese alle weiß, an Gestalt aber verschieden. Vom oberen Teil des Halses nämlich steigen davon fünf große Sehnen, sich durch den Körper windend[63], auf der Vorderseite abwärts, fünf auf der Hinterseite, fünf auf der rechten und fünf auf der linken Seite. Den rechten Arm durchziehend, steigen fünf auf der Vorderseite den Arm abwärts, fünf auf der Rückseite; ebenso verhält es sich mit den den linken Arm durchziehenden Sehnen. Auch das rechte Bein durchziehend, steigen fünf Sehnen an der Vorderseite des Beines abwärts, fünf an der Rückseite; ebenso ist es mit den das linke Bein durchziehenden Sehnen. Auf diese Weise steigen die den Körper zusammenhaltenden sechzig großen Sehnen den Körper

durchziehend nach unten. Jene auch als Kandara bezeichneten (großen) Sehnen[64] sehen alle aus wie die Knollen der Kandala-Pflanze[65]; andere breiten sich an verschiedenen Stellen aus; noch feinere sehen aus wie Fadenschnüre, andere noch feinere wie Stinkranken, andere noch feinere wie die Saiten einer großen Laute, andere wie dicke Fäden. Die Sehnen auf Hand- und Fußrücken sind wie Vogelfüße, die Sehnen des Kopfes sind wie ein Kopfnetz für Kinder, die Sehnen am Rücken wie ein in der Sonne (zum Trocknen) ausgebreitetes nasses Fischnetz. Die übrigen, diese und jene Glieder durchziehenden Sehnen sind wie eine am Körper getragene Netzjacke.

Was die Körpergegend betrifft, befinden sich die Sehnen in beiden Gegenden. Was die Körperstelle betrifft, halten sie die Knochen im ganzen Körper zusammen. Was ihre Abgrenzung betrifft, sind sie nach innen durch die sich über den dreihundert Knochen befindliche Oberfläche abgegrenzt, nach oben durch die an das Fleisch und die Haut reichenden Stellen, seitwärts eine durch die andere. Dies ist die Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für ihre Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Was die „Knochen" *(aṭṭhi)* betrifft, so gibt es, abgesehen von den 32 Zähnen, noch außerdem dreihundert Knochen, nämlich: 64 Handknochen, 64 Fußknochen, 64 am Fleisch hängende weiche Knochen, 2 Fersenbeine, an jedem Fuße (bzw. Beine) je 2 Fußknöchel, 2 Unterschenkelknochen (Schienbein, Wadenbein), 1 Kniescheibe und 1 Oberschenkelknochen, ferner 2 Hüftknochen, 1 Kreuzbein[66], 18 Wirbelknochen, 24 Rippenknochen, 14 Brustknochen, 1 Herzknochen, 2 Schlüsselbeine, 2 Schulterblätter[67], 2 Oberarmbeine, je 2 Unterarmknochen (Speiche, Ellbogenbein), ferner 7 Nackenknochen, 2 Kieferknochen, 1 Nasenbein, 2 Augenknochen, 2 Ohrenknochen, 1 Stirnbein (1 Kopfknochen) und 9 weitere Schädelknochen[68]. 254

Von Farbe sind alle diese Knochen weiß, an Gestalt aber verschieden. Die vordersten Zehenknochen darunter sehen aus wie Kataka-Kerne[69], die darauf folgenden mittleren Zehenknochen wie Jackfruchtkerne, die Knochen der hintersten Zehengelenke wie kleinere Triangeln. Die Knochen des Fußrückens sehen aus wie ein Haufen von gequetschten Wurzelknollen der Kandalapflanze, das Fersenbein wie der nur einen einzigen Kern enthaltende Samen der Palmyranuß, die Fußknöchel wie angebundene Spielbälle; die Stelle, wo die Unterschenkelknochen auf den Fußknöcheln ruhen, gleicht dem abgeschälten Schößling einer Sumpfdattelpalme; der kleine Unterschenkelknochen (Schienbein) gleicht einer kleinen Bogenstange, der große (das Wadenbein) dem Rücken einer vertrockneten Schlange, die Kniescheibe einer auf einer Seite zergangenen Schaummasse.

Dabei gleicht die Stelle, wo der Unterschenkel (in der Kniescheibe) sitzt, einem äußerst spitzen Rinderhorne. Der Oberschenkelknochen[70] ist geformt wie der schlecht behauene Griff einer Axt. Die Stelle aber an ihm, die im Hüftknochen sitzt, hat das Aussehen von einem Spielball. Dadurch erscheint die in jenem befestigte Stelle am Hüftknochen wie eine große Punnāga-Frucht[71] mit abgeschnittener Spitze. Die Hüftknochen ähneln zwei miteinander verbundenen Töpferherden, ein einzelner aber sieht aus wie der Riemen an einem Schmiedehammer. Das auf der Spitze stehende (dreieckige) Kreuzbein gleicht der Haube einer mit dem Kopf nach unten gehaltenen Schlange und ist an sieben oder acht Stellen durchlöchert. Die Wirbelknochen gleichen von innen heraus zusammengerollten Kupferstreifen[72], von außen aber aufgereihten Spinnwirteln. Unter ihnen finden sich hier und da zwei oder drei Wirbelknochen, die den Zähnen einer Säge gleichen. Von den vierundzwanzig Rippenknochen haben die unentwickelten die Form von unvollständigen Schwertern, die entwickelten aber die 255
Form von vollständigen Schwertern, und alle zusammen sehen sie aus wie die ausgebreiteten Flügel eines weißen Hahnes. Die vierzehn Brustknochen gleichen einem verfallenen Wagengestell, der Herzknochen der Vertiefung eines Löffels, die Schlüsselbeine sehen aus wie die Stiele kleiner Beile, die Schulterblätter wie auf einer Seite abgenutzte (sinhalesische) Hacken, die Armknochen wie die Griffe von Spiegeln, die Unterarmknochen[73] wie doppelte Knollenwurzeln der Fächerpalme, die Handgelenkknochen wie miteinander verbundene und zusammengerollte Kupferstreifen, die Handrückenknochen wie ein Haufen von gequetschten Wurzelknollen der Kandalapflanze[74]. An den Fingern sehen die hintersten Gelenkknochen wie kleine Zymbeln aus, die mittleren wie unentwickelte Jackfruchtkerne, die vorderen wie Brechnußkerne. Die sieben Nackenknochen sehen aus wie die auf einem durchgesteckten Stocke aufgereihten ringförmigen Scheiben von jungen Bambussprossen[75], der Unterkieferknochen wie der Riemen eines eisernen Schmiedehammers, der Oberkieferknochen wie ein Schabmesser, die Knochen der Augen- und Nasenhöhlen wie junge vom Mark befreite Nußkerne der Fächerpalme, das Stirnbein wie eine umgestülpte[76] Muschelschale, die Ohrwurzelknochen (Jochbogen?) wie die Schermesserfutterale der Barbiere. Der Knochen oberhalb von Stirn und Ohrwurzel, an der Stelle, wo der Turban gebunden wird, gleicht einem mit erstarrtem Butteröl angefüllten zerbrochenen Deckel, der Schädelknochen einer gekrümmten Kokosnuß mit abgeschnittener Spitze, und die übrigen Schädelknochen sehen aus wie ein alter zusammengeflickter Kürbiskrug.

Was die Körpergegend betrifft, befinden sich die Knochen in beiden Gegenden. Was die Körperstelle betrifft, befinden sie sich im ganzen

Körper. Einzeln betrachtet, sitzen die Kopfknochen auf den Nackenknochen, die Nackenknochen auf den Wirbelknochen, die Wirbelknochen auf den Hüftknochen, die Hüftknochen auf den Oberschenkelknochen, die Oberschenkelknochen auf den Kniescheiben, die Kniescheiben auf den Unterschenkelknochen, die Unterschenkelknochen auf den Fußknöcheln, die Fußknöchel auf den Knochen des Fußrückens. Was die Abgrenzung der Knochen betrifft, sind sie nach Innen durch das Knochenmark begrenzt, nach Außen durch das Fleisch, am Anfang und Ende einer durch den anderen. Dies ist ihre Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für ihre Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Als „Knochenmark" *(aṭṭhi-miñjā)* gilt das in den verschiedenen Knochen befindliche Mark. Dasselbe ist von Farbe weiß [77]. Was seine Gestalt
256 betrifft, gleicht das jedesmal in den großen Knochen befindliche Mark gedämpften und in ein Bambusrohr eingefüllten großen Bambussprossen; das jedesmal in den kleinen Knochen befindliche Mark aber gleicht gedämpften, in ein großes Bambusrohr eingefüllten jungen Bambussprossen. Was die Körpergegend betrifft, findet es sich in beiden Gegenden. Was die Körperstelle betrifft, befindet es sich in den Knochen. Was seine Abgrenzung betrifft, ist es durch die inneren Knochenflächen begrenzt. Dies ist seine Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für seine Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Die „Nieren" *(vakka)* sind zwei durch ein Band verbundene Fleischlappen. Dieselben sind von Farbe rötlich wie die Kerne des Korallenbaumes [78], und an Gestalt gleichen sie zwei Kinderspielbällen oder zwei an einem einzigen Stiel hängenden Mangos. Was die Körpergegend betrifft, befinden sie sich in der oberen Gegend. Was die Körperstelle betrifft, werden sie zusammengehalten durch eine dicke Sehne, die von dem unteren Teile des Nackens ausgehend sich eine kurze Strecke als eine einzige Wurzel hinzieht, dann sich teilt und das Herzfleisch umgibt. Was ihre Abgrenzung betrifft, sind sie durch sich selbst begrenzt. Dies ist ihre Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für ihre Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Als „Herz" *(hadaya)* bezeichnet man das Herzfleisch. Dasselbe ist von Farbe rot wie der Rücken eines Lotusblattes. An Gestalt ähnelt es einer nach unten gestülpten Lotusknospe, von der man die äußeren Blätter entfernt hat. Außen ist es glatt, innen wie das Innere einer Luffagurke [79]. Bei einsichtigen Menschen ist es ein wenig aufgeblüht (ausgeweitet), bei stumpfsinnigen ist es bloß wie eine Knospe. Im Innern hat es eine Höhle, gerade so groß, um einen Punnāgakern hineinzustecken. Darin befindet sich bloß eine Hand voll Blut, von dem die Existenz des Geist-Elementes

(mano-dhātu) und Geistbewußtsein-Elementes *(mano-viññāṇa-dhātu)* abhängig ist. Das Blut ist beim Begehrlichgearteten rot, beim Ärgerlichgearteten dunkel, beim Verblendetgearteten wie Wasser, in dem man Fleisch gewaschen hat, beim Grüblerischgearteten wie Wickensuppe, beim Vertrauensvollgearteten ist es gefärbt wie eine Kanikara-Blüte, beim Einsichtsvollen erscheint es leuchtend wie ein lauterer, echter Edelstein, durchsichtig, klar, ungetrübt, hell und rein. Was die Körpergegend betrifft, befindet sich das Herz in der oberen Gegend. Was die Körperstelle betrifft, befindet es sich im Innern des Körpers, mitten zwischen den beiden Brüsten. Was seine Abgrenzung betrifft, ist das Herz durch sich selbst begrenzt. Dies ist seine Abgrenzung durch gleichartige Dinge. 257
Für eine Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Die „Leber" *(yakana)* besteht aus zwei Fleischlappen. Von Farbe ist sie blaßrot, nicht sehr rot, etwa wie der Blattrücken des weißen Lotus *(kumuda)*. An Gestalt gleicht sie einem Bauhinienblatte [80], unten einem einzelnen Blatte, oben zwei Blättern. Stumpfsinnige besitzen bloß eine einzige und große Leber, Einsichtsvolle dagegen zwei oder drei kleinere Lebern. Was die Körpergegend betrifft, befindet sich die Leber in der oberen Gegend. Was die Körperstelle betrifft, befindet sie sich zwischen den beiden Brüsten, der rechten Seite zugeneigt. Was ihre Abgrenzung betrifft, ist sie durch sich selber begrenzt. Dies ist ihre Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für ihre Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Das „Fell" *(kilomaka)* [81] ist ein fleischiger Überzug. Man unterscheidet zweierlei Arten: ein verhülltes und ein unverhülltes [82] Fell. Beide sind von Farbe weiß wie feiner Dukūla-Stoff [83]. Was die Gestalt betrifft, formt es sich nach der von ihm eingenommen Stelle. Was die Körpergegend betrifft, befindet sich das verhüllte Fell in der oberen Gegend, das andere in beiden Gegenden. Was die Körperstelle betrifft, überzieht das verhüllte Fell (Zwerchfell usw.) das Herz und die Nieren, während das unverhüllte (die Fetthaut) sich am ganzen Körper unter der Lederhaut *(camma)* befindet und das Fleisch überzieht [84]. Was seine Abgrenzung betrifft, ist das Fell nach innen durch das Fleisch begrenzt, nach oben durch die Lederhaut, seitwärts durch sich selber. Dies ist seine Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für seine Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

„Milz" *(pihaka)* bezeichnet das als Magenzunge geltende Fleisch. Die Milz ist von Farbe bläulich wie die Blüten des Keuschbaumes [85]. An Gestalt ist sie wie die sieben Zoll lange lose Zunge eines schwarzen Kalbes. Was die Körpergegend betrifft, befindet sich die Milz in der oberen

Gegend. Was die Körperstelle betrifft, befindet sie sich auf der linken Seite des Herzens, angrenzend an die obere Seite des Magensackes. Wenn infolge eines Schlages die Milz heraustritt, so erfolgt beim Menschen der Tod. Was die Abgrenzung betrifft, ist die Milz durch sich selbst begrenzt. Dies ist ihre Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für ihre Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Als „Lunge" *(papphāsa)* gilt das aus 32 Fleischlappen bestehende Lungenfleisch. Dasselbe ist von Farbe rot wie eine nicht allzu reife Feige, an Gestalt wie die ungleich zerschnittenen Stücke eines dicken Kuchens. Wenn sie, bei Mangel an innerer fester und flüssiger Nahrung, durch die aufgestiegene karmisch bedingte Hitze bedrückt wird, ist sie ohne Saft und Kraft, gleichwie ein ausgekautes Strohbündel. Was die Körpergegend betrifft, befindet sich die Lunge in der oberen Gegend. Was die Körperstelle betrifft, hängt sie im Innern des Körpers zwischen beiden Brüsten, indem sie Herz und Leber bedeckt. Was ihre Abgrenzung betrifft, ist sie
258 durch sich selbst begrenzt. Dies ist ihre Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für ihre Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Als „Gedärm" *(anta)* gilt der beim Manne 32 und beim Weibe 28 Ellen lange Gedärmgang *(anta-vaṭṭi)*, der an 21 Stellen gekrümmt ist. Von Farbe ist das Gedärm weiß wie körniger Kalk[86], an Gestalt wie eine in einem Troge voll Blut zusammengeknäulte Schlange mit abgeschnittenem Kopfe. Was die Körpergegend betrifft, befindet sich das Gedärm in beiden Gegenden. Was die Körperstelle betrifft, befindet es sich im Innern des Körpers; oben ist es am Schlundboden, unten am After befestigt und erstreckt sich somit vom Schlundboden bis zum After[87]. Was seine Abgrenzung betrifft, ist es durch sich selbst begrenzt. Dies ist seine Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für seine Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Das „Darmgekröse" *(anta-guṇa)* ist ein an den Krümmungen des Darmes[88] befindliches zusammenhaltendes Band. An Farbe und Gestalt gleicht dasselbe der Wurzel der weißen Wasserlilie[89]. Was die Körpergegend betrifft, befindet es sich in beiden Gegenden. Was die Körperstelle betrifft, befindet es sich zwischen den Darmwindungen gerade wie die innerhalb des Randes einer Fußmatte festeingeflochtenen Stricke. Und gleichwie beim Anziehen der Ölmühle das Mühlseil die Mühlbalken anzieht, so hält beim Arbeiten mit Hacke, Beil u. dgl. das Darmgekröse die Darmfalten zusammen, ohne sie heraustreten zu lassen[90]. Was seine Abgrenzung betrifft, ist das Darmgekröse durch sich selbst begrenzt. Dies

ist seine Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für seine Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Haaren.

Als „Mageninhalt" *(udariya)* gelten die im Magen befindlichen gegessenen, getrunkenen, gekauten und gekosteten Stoffe. An Farbe ist derselbe wie die aufgenommene Nahrung, an Gestalt wie der in einem Filtertuche lose eingepackte Reis. Was die Körpergegend betrifft, befindet er sich in der oberen Gegend. Was die Körperstelle betrifft, befindet er sich im Magen *(udara)*. Der Magen besteht in einem Darmsacke, der aussieht wie die Anschwellung, die beim beiderseitigen Auswringen eines nassen Gewandes in dessen Mitte entsteht. Außen ist er glatt, innen sieht er aus wie die faules Fleisch [91] bedeckenden schmutzigen Mangoblüten, oder man könnte auch sagen, wie die Innenhaut einer verfaulten Jackfrucht [92]. Darin hausen, in Schwärmen hin- und herströmend, die 32 Arten von Lebewesen, wie die Takkoṭaka's (‚Spinner'), Gaṇḍuppādas's (‚Beulenerreger'), Pālahīraka's (‚Palmsplitter'), Sūcimukhaka's (‚Nadelmäuler'), Paṭatantuka's (‚Tuchweber') [93], Suttaka's (‚Fädchen') [94] usw. Und wenn 259
es an Speisen und Getränken fehlt, erheben sich dieselben und greifen unter Lärmen das Herzfleisch an. Beim Einnehmen von Speisen, Getränken u. dgl. aber ergreifen sie, nach oben gewandt, in aller Hast die zuerst verschlungenen zwei oder drei Bissen. Der Magen ist für diese Lebewesen Gebärort, Abort, Krankenstätte und Leichenstätte. Wenn da z. B. zur heißen Sommerzeit der Regen in dicken Tropfen niederströmt, so ergießen sich in den am Tore eines Caṇḍālendorfes sich befindlichen Tümpel die vielartigen Unreinheiten, wie Kot, Urin, Haut-, Knochen- und Sehnenstücke, Speichel, Rotz, Blut u. dgl. Und mit schlammigem Wasser vermengt, nach zwei bis drei Tagen von der darin entstandenen Würmerfamilie bevölkert und unter dem Einfluß der glühenden Sonnenhitze in Fäulnis übergegangen, immer wieder Schaumblasen nach oben sendend, färben sie sich blauschwarz und sind äußerst stinkend und widerlich und erreichen einen Zustand, der sich wenig eignet zum Hingehen oder Anschauen, geschweige denn zum Beriechen oder Kosten. Genau so auch werden die verschiedenartigsten Speisen, Getränke usw. von den Zahnstampfern zermalmt, von der handartigen Zunge umhergerollt und von Speichel zusammengehalten, verlieren aber in demselben Augenblicke ihre Vorzüge [95] an Farbe, Duft, Geschmack usw. und werden wie Weberleim oder Hundekotze, eingehüllt in Galle, Schleim und Gase. Unter dem Einflusse des Feuers und der Hitze des Magens aber in Gärung übergegangen und, mit den Würmerfamilien vermengt, immer wieder Schaumblasen nach oben aussendend, erreichen die Speisen einen widerlichen Zustand von äußerster Filzigkeit und Gestank, so daß sich schon beim bloßen Hören davon eine Abneigung gegen Essen, Trinken usw. einstellt,

geschweige denn wenn man die Sache mit dem Auge der Erkenntnis betrachtet. Die in den Magen gelangten Speisen, Getränke usw. scheiden sich in fünf Teile: ein Teil wird von den Würmern verzehrt, einer von der Magensäure, einer wird zu Urin, einer zu Kot, und ein Teil wird zu Speisesaft und ernährt [96] Blut, Fleisch usw. Was die Abgrenzung betrifft, ist der Mageninhalt durch den Magensack als auch durch sich selbst begrenzt. Dies ist seine Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für seine Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

„Kot" *(karīsa)* ist Auswurf. Er ist von Farbe meistens wie die aufgenommene Nahrung, von Gestalt wie der von ihm eingenommene Raum. Was die Körpergegend betrifft, entsteht er in der unteren Gegend. Was die Körperstelle betrifft, befindet er sich im Grimmdarm ('Behälter für ausgekochte oder ausverdaute Stoffe'). Der Grimmdarm ist wie ein acht Zoll hohes Bambusrohr und befindet sich unten zwischen dem Nabel und der Wurzel der Wirbelsäule am Darmende. Gleichwie das im Hochlande niederströmende Regenwasser hinabfließt [97] und das Tiefland erfüllt, ähnlich ist es mit allen den in den Magen ('Aufnahmebehälter für noch nicht verdaute Stoffe') hinabgelangten Speisen, Getränken usw. Durch den scharfen Magensaft ('Magenfeuer') unter Schaumbildung wie auf einem Schleifsteine gewetzt und immer mehr ausgekocht und weich geworden, fließen diese durch die Darmöffnung hinab und häufen sich an, gerade als ob gelber Leim geknetet und in ein Bambusrohr eingefüllt würde [98]. Was seine Abgrenzung betrifft, ist der Kot sowohl durch den Grimmdarm als auch durch sich selbst begrenzt. Dies ist seine Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für seine Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren. 260

Als „Gehirn" *(matthalunga)* gilt die im Schädel befindliche Markmasse. Das Gehirn ist von Farbe weiß wie das Fleisch [99] eines Pilzes, an Gestalt wie der von ihm eingenommene Raum. Was die Körpergegend betrifft, befindet es sich in der oberen Gegend. Was die Körperstelle betrifft, ist es im Schädel an den 4 Nähten hängend angehäuft, gleichwie vier aufgeschichtete Haufen Mehl. Was seine Abgrenzung betrifft, ist das Gehirn sowohl durch die inneren Schädelflächen als auch durch sich selbst begrenzt. Dies ist seine Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für seine Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Mit „Galle" *(pitta)* bezeichnet man zwei Arten von Galle, die gebundene und die freie. Hierbei ist die gebundene Galle von Farbe weiß wie dickes Honigbaumöl [100], die freie aber wie verwelkte Ranavarablüten [101]. Was die Körpergegend betrifft, befindet sich die gebundene

Galle in der oberen Gegend, die andere in beiden Gegenden. Was die Körperstelle betrifft, durchdringt die freie Galle, gleich einem Öltropfen das Wasser, den ganzen Körper, mit Ausnahme der fleischlosen Stellen an Haaren, Zähnen und Nägeln, wie der harten, trockenen Haut. Wird sie erregt, so werden die Augen gelb und rollen, und der Körper zittert und juckt einen [102]. Die gebundene Galle ist aufgespeichert in der wie eine große Luffagurke aussehenden und an der Leber, zwischen Herz und Lunge, befindlichen Gallenblase. Wird die Galle erregt, so werden die Menschen wahnsinnig und geistesgestört [103], vergessen alle Scham und Scheu und tun, reden und denken verkehrte Dinge. Was ihre Abgrenzung betrifft, ist die Galle durch sich selbst begrenzt. Dies ist ihre Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für ihre Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Mit „Schleim" *(semha)* ist gemeint der im Körper befindliche und 261
eine gefüllte Almosenschale [104] ausmachende Schleim. Derselbe ist von Farbe weiß wie der Blattsaft der Nāgabalā-Pflanze [105]. An Gestalt ist er wie der von ihm eingenommene Raum. Was die Körpergegend betrifft, befindet er sich in der oberen Gegend. Was die Körperstelle betrifft, befindet er sich in der Magenhaut. Gleichwie, wenn ein Holzstück oder eine Scherbe ins Wasser fällt, das darauf befindliche Moos und die welken Blätter [106] auseinandergehen und sich teilen und später wiederum sich ausbreiten, gerade so auch ist es mit dem Schleim beim Einnehmen von Speisen, Getränken u. dgl. Sobald nämlich die Speisen und Getränke (in den Magen) hinuntergelangen, zerteilt sich der Schleim, um sich alsbald wieder auszubreiten. Ist der Schleim geschwächt, so sendet der Magen einen äußerst widerlichen Aasgeruch aus, gerade wie ein reifes Geschwür oder ein faules Hühnerei. Und infolge des dort aufsteigenden Geruches ist auch das Ausgespiene sowie der Mund übelriechend wie eine verweste Leiche. Und der Mensch gerät in einen derartigen Zustand, daß man ihm sagen muß: ‚Geh' weg, du stinkst!' Indem der Schleim aber anwächst und stärker wird, hält er den Aasgeruch im Innern des Magensackes fest [107], gerade wie in einem Aborte der Holzdeckel den Gestank festhält. Was seine Abgrenzung betrifft, ist der Schleim durch sich selbst begrenzt. Dies ist seine Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für seine Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Unter „Eiter" *(pubba)* versteht man den durch verdorbenes Blut hervorgerufenen Eiter. Derselbe ist von Farbe wie ein fahlgelbes Blatt, an einer Leiche aber wie verfaulter dicker Schaum. An Gestalt ist er wie der von ihm eingenommene Raum. Was die Körpergegend betrifft, entsteht der Eiter in den beiden Gegenden. Was die Körperstelle betrifft, so gibt es für den Eiter keine bestimmte Stelle, wo er aufgehäuft wäre [108].

Er findet sich, wo immer bei Verletzung einer Körperstelle durch Baumstümpfe, Dornen, Schlag oder Feuer das Blut sich ansammelt und erhitzt wird, oder Beulen, Geschwür u. dgl. entstehen. Was seine Abgrenzung betrifft, ist der Eiter durch sich selbst begrenzt. Dies ist seine Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für seine Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Beim „Blut" *(lohita)* unterscheidet man zwei Arten: aufgespeichertes und kreisendes Blut. Unter diesen ist das aufgespeicherte Blut von Farbe wie dickgekochter roter Lacksaft, das kreisende Blut wie klarer Lacksaft [109]. An Gestalt sind beide Arten wie der von ihnen ausgefüllte Raum. Was die Körpergegend betrifft, befindet sich das aufgespeicherte Blut in der oberen Gegend, das andere in beiden Gegenden. Was die Körperstelle betrifft, durchdringt das kreisende Blut, das Adernetz [110] durchströmend, den ganzen stofflichen Körper mit Ausnahme der fleischlosen Stellen an Haaren, Nägeln, Zähnen und der harten, trockenen Haut. Das aufgespeicherte Blut aber erfüllt den unteren Teil des von der Leber eingenommenen Raumes und faßt eine volle Almosenschale. Indem es tropfenweise auf Herz, Niere und Lunge sickert, hält es diese [111] feucht. Wenn das Blut nämlich Niere , Herz, Lunge usw. nicht befeuchtet, empfinden die Wesen Durst. Was seine Abgrenzung betrifft, ist das Blut durch sich selbst begrenzt. Dies ist seine Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für seine Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

262

Als „Schweiß" *(seda)* gilt die durch die Poren sickernde Flüssigkeit. Der Schweiß ist von Farbe wie klares Sesamöl, an Gestalt wie der von ihm eingenommene Raum. Was die Körpergegend betrifft, entsteht er in beiden Gegenden. Was die Körperstelle betrifft, gibt es für den Schweiß keine feste Stelle, wo er, wie etwa das Blut, sich beständig befände. Sondern, sobald durch Feuer oder Sonnenhitze, Temperaturveränderung u. dgl. der Körper erhitzt wird, strömt der Schweiß aus allen Poren und Löchern, genau wie das Wasser aus einem gerade aus dem Wasser herausgezogenen Bündel ungleich abgeschnittener Wurzelschossen und Stengel der Lotuspflanze. Daher hat man seine Gestalt bloß auf Grund der Poren und Öffnungen der Haut zu verstehen; und der den Schweiß erwägende Übungsbeflissene hat eben den Schweiß zu betrachten, insofern er die Poren und Öffnungen der Haut erfüllt. Was seine Abgrenzung betrifft, ist der Schweiß durch sich selbst begrenzt. Das ist seine Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für seine Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Unter „Fett" *(meda)* ist erstarrtes Öl zu verstehen. Dasselbe ist von Farbe wie die aufgespaltene Gelbwurz. Von Gestalt ist es bei einem

Dickleibigen wie ein gleichsam zwischen Haut und Fleisch gespanntes gelbseidenes Tuch. Bei einem Menschen mit dünnem Körper ist es wie ein ebensolches Tuch, das man am Fleisch an Ober- und Unterschenkel, Rückgrat und Magenhaut verdoppelt und verdreifacht hat. Was die Körpergegend betrifft, findet es sich in beiden Gegenden. Was die Körperstelle betrifft, durchdringt es bei einem dicken Menschen den ganzen Körper, bei einem dünnen aber haftet es am Schenkelfleisch usw. Obgleich man es als Öl rechnet, gebraucht man es aber wegen seiner äußersten Widerlichkeit weder als Öl für den Kopf, noch für die Nase usw. Was seine Abgrenzung betrifft, ist das Fett nach innen durch das Fleisch, nach außen durch die Haut und seitwärts durch sich selbst begrenzt. Das ist seine Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für seine Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Mit „Tränen" *(assu)* bezeichnet man die aus den Augen hervorquellende Flüssigkeit. Die Tränen sind von Farbe wie klares Sesamöl, von Gestalt wie der von ihnen eingenommene Raum. Was die Körpergegend 263
betrifft, entstehen sie in der oberen Gegend. Was die Körperstelle betrifft, befinden sie sich in den Augenhöhlen. Sie sind indessen nicht, wie etwa die Galle in der Gallenblase, ständig in den Augenhöhlen aufgespeichert; sondern, sobald die Menschen voller Freude laut auflachen oder voll Trübsinn weinen und jammern oder entsprechend scharfe Speisen genießen oder ihre Augen durch Rauch, Staub, Schmutz u. dgl. gequält werden, so kommt es eben infolge von Frohsinn, Trübsinn oder ungewöhnlichen Speisen und Temperatur zur Entstehung[112] von Tränen, die entweder die Augenhöhlen erfüllen oder hervorquellen. Der die Tränen erwägende Übungsbeflissene hat also die Tränen zu erwägen, insofern sie die Augenhöhlen füllen oder hervorquellen. Was ihre Abgrenzung betrifft, sind die Tränen durch sich selber begrenzt. Dies ist ihre Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für ihre Abgrenzung durch ungleiartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

„Hautschmiere" *(vasā)* ist ein flüssiges Öl, von Farbe wie das Kokosöl, oder, man könnte auch sagen, wie das auf Schaum gegossene Öl. Von Gestalt ist sie wie ein beim Baden auf[113] dem klaren Wasser umherschwimmender und sich ausbreitender[114] Öltropfen. Was die Körpergegend betrifft, befindet sich die Hautschmiere in den beiden Gegenden. Was die Körperstelle betrifft, befindet sie sich in den Handflächen und dem Handrücken, der Fußsohle und dem Fußrücken, in den Nasenlöchern, an der Stirne und dem Schultervorsprung. Nun ist die Hautschmiere an diesen Stellen nicht zu jeder Zeit flüssig. Sondern nur, wenn diese Stellen durch Feuer oder Sonnenglut, oder durch ungewöhnliche Temperatur oder ungewöhnliche innere Zustände erhitzt sind, breitet sie sich an der

betreffenden Stelle aus, gleich wie beim Baden der Öltropfen sich auf dem klaren Wasser ausbreitet und hier und dorthin treibt. Was ihre Abgrenzung betrifft, ist die Hautschmiere durch sich selbst begrenzt. Dies ist ihre Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für ihre Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Mit „Speichel" *(khela)*[115] ist gemeint die im Munde befindliche, mit Schaum vermischte Flüssigkeit. Der Speichel ist von Farbe wie weißer Schaum, von Gestalt wie der von ihm eingnommene Raum; oder, man könnte auch sagen, er hat dieselbe Form wie der Schaum. Was die Körpergegend betrifft, befindet sich der Speichel in der oberen Körpergegend. Was die Körperstelle betrifft, so fließt er beide (inneren) Backenwände herab und bleibt auf der Zunge hängen. An der Zungenspitze ist er dünnflüssig, an der Zungenwurzel dick. Gleichwie nun das Wasser eines am
264 sandigen Flußufer gegrabenen Brunnens niemals versiegt, so auch vermag der Speichel, ohne jemals zu versiegen, ein in den Mund gestecktes flaches Korn oder Reiskorn oder irgend ein anderes Kaumittel zu befeuchten. Was seine Abgrenzung betrifft, ist der Speichel durch sich selbst begrenzt. Dies ist seine Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für seine Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Mit „Rotz" *(singhāṇikā)* bezeichnet man den aus dem Gehirn sickernden unreinen Stoff. Derselbe ist von Farbe wie das Mark eines jungen Palmyrakernes, von Gestalt wie der von ihm eingenommene Raum. Was die Körpergegend betrifft, befindet sich der Rotz in der oberen Gegend. Was die Körperstelle betrifft, erfüllt er die Nasenlöcher. Doch ist er dort nicht beständig aufgespeichert. Sondern, gleichwie, wenn ein Mann Dickmilch in einem Lotusblatt einwickelt und dann dasselbe unten mit einem Dorn durchsticht[116], die Molke[117] durch dieses Loch sickert und herausfließt, so auch strömt zu einer Zeit, wo die Menschen weinen oder durch ungewöhnliche Nahrung oder Temperatur in ihnen Störungen der Säfte entstanden sind, die in faulen Rotz verwandelte Gehirnsubstanz aus dem Kopfinnern, fließt durch die Öffnung oberhalb des Gaumens herab, um die Nasenlöcher zu erfüllen oder herabzutropfen. Bei Erwägung des Rotzes hat also der Übungbeflissene den Rotz zu erwägen, insofern er die Nasenlöcher erfüllt. Was seine Abgrenzung betrifft, ist der Rotz durch sich selbst begrenzt. Dies ist seine Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für seine Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Die „Gelenkschmiere" *(lasikā)* ist ein klebriger widerlicher Stoff in den körperlichen Gelenken. Von Farbe ist die Gelenkschmiere wie das Harz des Kaṇṇikāra-Baumes[118], von Gestalt wie der von ihr eingenommene Raum. Was die Körpergegend betrifft, befindet sie sich in beiden

Gegenden. Was die Körperstelle betrifft, findet sie sich im Innern der einhundertundachtzig Gelenke, wo sie die Funktion des Einschmierens derselben besorgt. Wer wenig von dieser Gelenkschmiere besitzt, dessen Knochen knacken beim Aufstehen und Niedersitzen, Hin- und Hergehen, Biegen und Strecken; und beim Umhergehen verursacht er gleichsam ein klapperndes Geräusch. Hat er einen Weg selbst bloß von einer oder zwei Meilen zurückgelegt, so werden die Körpergase in ihm erregt, und die Glieder schmerzen ihn. Wer aber viel von dieser Gelenkschmiere besitzt, dessen Knochen knacken nicht beim Aufstehen, Niedersitzen usw.; und hat er selbst einen langen Weg zurückgelegt, so werden die Körpergase in ihm nicht erregt, und die Glieder schmerzen ihn nicht. Was die Abgrenzung betrifft, ist die Gelenkschmiere durch sich selbst begrenzt. Dies ist ihre Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für ihre Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

„Harn" *(mutta)* hat die Farbe von Bohnenlauge [119]. Von Gestalt ist er wie das in einem umgestülpten Wassertopfe noch zurückgebliebene Wasser. Was die Körpergegend betrifft, befindet er sich in der unteren Gegend. Was die Körperstelle betrifft, befindet er sich in der Harnblase. Damit wird der Blasensack bezeichnet. Gleichwie nun in den in eine Pfütze geworfenen Filtrirkrug [120] ohne Öffnung der Pfützensaft eindringt, 265
man aber da keinen Eingang bemerkt, durch den derselbe eindringt, so auch ist, wo immer der Harn aus dem Körper (in die Blase) eindringt, kein Eingang zu sehen, durch den er eintritt; wohl aber ist sein Ausflußweg sichtbar. Ist nun die Blase mit Harn überfüllt, so beeilen sich die Menschen zu harnen. Was seine Abgrenzung betrifft, ist der Harn sowohl durch das Innere der Harnblase [121], als auch durch sich selbst begrenzt. Dies ist seine Abgrenzung durch gleichartige Dinge. Für seine Abgrenzung durch ungleichartige Dinge aber gilt dasselbe wie bei den Kopfhaaren.

Wer so die Körperbestandteile, wie die Kopfhaare usw., nach Farbe, Gestalt, Gegend, Stelle und Abgrenzung festgestellt hat und der Reihe nach, auf nicht zu schnelle Weise usw., als widerlich erwägt, der überwindet schließlich die bloßen Begriffe, und beim Betrachten dieses Körpers: ‚An diesem Körper gibt es Kopfhaare (usw)', — treten alle jene Dinge als ob zu gleicher Zeit deutlich in Erscheinung. Es ist gerade so, wie wenn einem klarsichtigen Manne beim Betrachten einer auf einem einzigen Faden aufgereihten Kette von Blumen von zweiunddreißig verschiedenen Farben diese Blumen alle gewissermaßen auf einmal sichtbar sind. Daher heißt es in der Besprechung der Fertigkeit der Erwägung: „Während näm-

lich der Anfänger die Kopfhaare erwägt, schreitet die Erwägung voran, bis sie schließlich den letzten Bestandteil, den Harn, erreicht hat."

Aber auch wenn man nach Außen hin (auf die Körper der anderen Wesen) seine Aufmerksamkeit gerichtet hält, verlieren, während einem so alle diese Bestandteile deutlich sind, alle die sich umherbewegenden Menschen, Tiere usw. für einen das Aussehen von Lebewesen und erscheinen einem bloß wie Haufen von verschiedenen Bestandteilen. Und es sieht aus, als ob die von ihnen verzehrt werdenden Speisen, Getränke usw. in diesen Haufen von Bestandteilen eingefügt würden [122]. Während man aber darauf immer wieder den Gedanken: ‚Widerlich! Widerlich!' erwägt, indem man der Reihe nach (einige Bestandteile) fahren läßt usw., steigt einem in der Folge die Volle Sammlung auf. Dabei gilt das Erscheinen von Farbe, Gestalt, Gegend, Stelle und Abgrenzung hinsichtlich der Kopfhaare usw. als das ‚Aufgefaßte Bild' *(uggaha-nimitta)*, das Erscheinen der Widerlichkeit hinsichtlich aller Merkmale aber als das ‚Gegenbild' *(paṭibhāga-nimitta)*. Dieses übend und entfaltend, steigt einem in der betreffs der Ekelobjekte gezeigten Weise die Volle Sammlung auf, doch nur in Form der ersten Vertiefung. Wenn nun bloß ein einziger Bestandteil sich deutlich zeigt, oder wer, bei einem einzigen Bestandteile die Volle Sammlung erreichend, hinsichtlich eines anderen Bestandteiles keine weitere Anstrengung mehr macht, bei dem steigt jene Volle Sammlung nur als eine einzige auf. Wem aber mehrere Bestandteile sich deutlich zeigen, oder wer, bei irgend einem Bestandteile die Vertiefung erreichend, auch hinsichtlich eines weiteren Bestandteiles Anstrengungen macht, dem steigen gemäß der Anzahl der Bestandteile so und so viele erste Vertiefungen auf, gleichwie dem Ordensälteren Mallaka.

266 Jener Ehrwürdige nämlich, so erzählt man, nahm einst den Ordensälteren Abhaya bei der Hand und sprach: „Bruder Abhaya! Vorerst lerne dieses Problem kennen" und fuhr dann fort: „Der Ordensältere Mallaka hat bei den zweiunddreißig Bestandteilen zweiunddreißig erste Vertiefungen erreicht. Tritt er bei Tag und Nacht in je eine Vertiefung ein, so vollzieht sich das Ganze in etwas mehr als einem halben Monat. Tritt er aber täglich nur in eine Vertiefung ein, so vollzieht sich das Ganze in etwas mehr als einem Monat."

Weil nun diese in Form der ersten Vertiefung zustandekommende Übung auf Grund der Achtsamkeit bei Farbe, Gestalt usw. (der Körperbestandteile) erreicht wird, so bezeichnet man sie als die auf den Körper gerichtete Achtsamkeit.

„Der dieser Körperbetrachtung hingegebene Mönch aber hat Gewalt über Lust und Unlust, und nicht hat die Unlust über ihn Gewalt; sobald sie aufsteigt, überwindet er sie. Er hat Gewalt über Furcht und Angst,

und nicht haben Furcht und Angst Gewalt über ihn; sobald sie aufsteigen, überwindet er sie. Er erduldet Kälte und Hitze ... erträgt geduldig lebensgefährdende Schmerzen[123]." Auf Grund der verschiedenen Merkmale, wie Farbe u. dgl., wird er der vier Vertiefungen teilhaftig und erwirkt die sechs höheren Geisteskräfte.

Drum möge sich des ernsten Strebens
Befleißigen der weise Mann
In der Betrachtung über'n Körper,
Die solche hohe Macht besitzt.

Dies nun ist die ausführliche Darlegungsweise[124] der auf den Körper gerichteten Achtsamkeit.

3. Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung[125]
(ānāpāna-sati)

Wir kommen nun zur Darstellung[126] der Entfaltung jener sechzehnfachen, in der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung bestehenden Übung, die der Erhabene gepriesen und beschrieben hat in den Worten (S. LIV. 9): „Diese Sammlung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung, entfaltet und gepflegt, ist friedvoll und erhaben, fleckenlos und ein glückseliger Zustand, und bringt die immer wieder aufsteigenden üblen, unheilsamen Dinge auf der Stelle zum Schwinden und zur Ruhe." Und: „Wie aber entfaltet, ihr Mönche, wie gepflegt, ist die Sammlung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung[127] friedvoll und erhaben, fleckenlos und ein glückseliger Zustand und bringt die immer wieder aufsteigenden üblen, unheilsamen Dinge auf der Stelle zum Schwinden und zur Ruhe? Da, ihr Mönche, hat sich der Mönch in den Wald begeben oder an den Fuß eines Baumes oder an eine leere Stätte und setzt sich nieder. Und mit kreuzweise untergeschlagenen Beinen, den Körper gerade aufgerichtet, die Achtsamkeit vor sich geheftet, atmet er achtsam ein, atmet er achtsam aus. 267

I. (1) „Lang einatmend weiß er: ‚Lang atme ich ein'; oder, lang ausatmend ... (2) Kurz einatmend ... oder, kurz ausatmend weiß er: ‚Kurz atme ich aus'. (3) ‚Den ganzen (Atem-) Körper empfindend werde ich einatmen', so übt er sich; ‚den ganzen Körper empfindend werde ich ausatmen', so übt er sich. (4) ‚Die Körperfunktion besänftigend werde ich einatmen', so übt er sich; ‚Die Körperfunktion besänftigend werde ich ausatmen', so übt er sich.

II. (5) „‚Die Verzückung empfindend ... (6) ‚Das Wohlgefühl empfindend ... (7) ‚Die geistige Funktion empfindend ... (8) ‚Die geistige Funktion besänftigend ...

III. (9) „‚Den Geist empfindend ... (10) ‚Den Geist erheiternd ... (11) ‚Den Geist sammelnd ...' (12) ‚Den Geist befreiend ...'

IV. (13) „‚Das Vergängliche betrachtend ...' (14) ‚Die Loslösung betrachtend ...' (15) ‚Die Aufhebung betrachtend ...' (16) ‚Das Fahrenlassen betrachtend werde ich ausatmen', so übt er sich."

Diese Beschreibung der Übung ist freilich nur dann in jeder Hinsicht vollständig, wenn sie von einer Erläuterung des kanonischen Textes begleitet ist. Daher folgt nun hier als erstes eine solche Erläuterung des Textes [128].

In den Worten „Wie aber entfaltet, ihr Mönche, ... ist die Sammlung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung ...?" wird ‚Wie?' gefragt in der Absicht, die Entfaltung der Sammlung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung in vielseitiger Weise auseinanderzusetzen. Die Worte, „aber entfaltet ihr Mönche, ... ist die Sammlung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung" zeigt den in Frage stehenden Gegenstand an, in der Absicht, denselben in vielseitiger Weise auseinanderzulegen. Auch für die Worte „wie gepflegt ... bringt (die Sammlung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung) ... zur Ruhe" gilt genau dieselbe Erklärung.

„Entfaltet" bedeutet hierbei soviel wie: zum Entstehen und Wachsen gebracht.

Unter „Sammlung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung" versteht man diejenige Sammlung, die verbunden ist mit der auf Ein- und Ausatmung sich beziehenden Achtsamkeit [129], oder: der bei Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung bestehenden Sammlung.

„Gepflegt" bedeutet: wieder und wieder geübt.

„santo c' eva paṇīto ca" (friedvoll und erhaben) bedeutet dasselbe wie: *santo c' eva paṇīto c' eva.* Für beide Stellen gilt die Festlegung durch das Wörtchen *‚eva'* (emphat. Partikel, hier etwa: durchaus, ganz und gar). Was besagt das? Daß es damit nicht so ist wie mit der Ekelübung. Die Ekelübung nämlich ist bloß in ihrer Durchdringung (durch Erreichung der Vertiefung) friedvoll und erhaben; zufolge der grobstofflichen und widerlichen Vorstellung aber ist sie als Vorstellung weder friedvoll noch erhaben. Diese Übung aber ist in keiner Weise unfriedvoll oder unedel;
268 sondern sowohl auf Grund der Friedlichkeit der Vorstellung als auch der als Durchdringung geltenden (Vertiefungs-) Glieder ist sie friedvoll, ruhig und voll Seligkeit, infolge der Erhabenheit der Vorstellung und der Vertiefungsglieder aber ist sie erhaben und bewirkt, daß man ihrer nie-

mals überdrüssig wird. Darum wird sie als friedvoll und erhaben bezeichnet.

In dem Ausdruck „fleckenlos und ein glückseliger Zustand" bedeutet „fleckenlos" soviel wie: frei von Befleckung, ungesprenkelt[130], unvermengt, für sich bestehend[131], in sich abgeschlossen[132]. Die Friedlichkeit dieser Übung tritt nicht erst in der Vorbereitungsstufe ein (wie bei den Kasinas) oder erst in der Angrenzenden Sammlung (wie, z. B., bei der Ekelübung); sondern von der ersten Inangriffnahme an ist die Übung durch ihre Eigenart friedvoll und erhaben. Das ist der Sinn. Einige[133] jedoch erklären ‚fleckenlos' als ungesprenkelt, gehaltvoll, ihrem Wesen nach lieblich. Weil aber diese unbefleckte[134] Sammlung zu jeder Zeit ihrer vollkommenen Erreichung zur Erlangung von körperlichem und geistigem Wohlsein führt, darum ist sie auch als ‚glückseliger Zustand' zu betrachten.

„Die immer wieder aufsteigenden" bedeutet: alle die noch nicht gelähmten (üblen Dinge).

„Übel" bedeutet: schlecht.

„Die unheilsamen Dinge" sind aus Unvollkommenheit entstandene Dinge.

„Bringt auf der Stelle zum Schwinden" bedeutet: bringt in einem einzigen Augenblick zum Schwinden, zur Lähmung.

„Bringt zur Ruhe" besagt: beruhigt gründlich; oder dadurch, daß diese Sammlung zur Durchschauung führt, bringt sie, nachdem sie nach und nach die Entwicklung der edlen Pfade (des Sotapan usw.) erreicht hat, (die üblen Dinge) zur Zerstörung und Stillung.

Der Sinn ist hier, kurz gefaßt, dieser: ‚Auf welche Weise, auf welche Art, nach welchem Verfahren entfaltet, in welcher Weise gepflegt, ist die Sammlung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung friedvoll ... und bringt ... zur Ruhe?' Um nun diese Sache zu erklären, wird gesagt: „Da, ihr Mönche, hat sich der Mönch usw."

Dabei bedeutet der Ausdruck „Da (wörtl. ‚hier'), ihr Mönche, (hat sich) der Mönch" soviel wie: ‚Mönche, ein Mönch hier in dieser Lehre'. Dieses Wörtchen „hier" deutet an dieser Stelle die Lehre an, die demjenigen Menschen eine Stütze bietet, der auf alle Weisen die Sammlung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung erweckt[135]; und es spricht den Anhängern jeder anderen Lehre solche Fähigkeit ab. Es heißt nämlich (A. IV. 239; M. 11): „Bloß hier, ihr Mönche, findet sich der wahre Asket ... leer an Asketen sind die Schulen der Andersgläubigen[136]." Dabei heißt es: ‚Der Mönch in dieser Lehre'.

Die Worte „hat sich in den Wald begeben ... oder an eine leere Stätte" beschreiben die Wahl einer solchen Behausung, die sich dazu eignet, die Sammlung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung zu ent-

falten. Der Geist nämlich, der bei jenem Mönche lange Zeiten hindurch den sichtbaren und anderen Objekten nachgejagt ist, tritt nicht gerne ein in die Sammlung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung als Objekt, gerade wie ein mit einem widerspenstigen jungen Stier [137] bespannter
269 Wagen vom Wege abgerät. Nehmen wir an, ein Rinderhirt will einen widerspenstigen jungen Stier zähmen, der mit der Milch einer widerspenstigen Kuh großgezogen wurde. Er führt daher das Kalb von der Kuh weg und bindet es in der Nähe mit einem Stricke an einem großen Pfosten an, den er in den Boden eingerammt hat. Und der junge Stier, sich hin und her windend und außerstande davon zu laufen, hockt oder legt sich schließlich bei eben jenem Pfosten nieder. Genau so auch verfahre jener Mönch, der seinen, lange Zeiten hindurch mit den saftigen Getränken der sichtbaren und anderen Objekte großgezogenen, verwilderten Geist zu bändigen wünscht. Er wende ihn weg von den sichtbaren und anderen Objekten, begebe sich in den Wald oder an eine leere Stätte und binde ihn dort vermittels des Bandes der Achtsamkeit an den Pfeiler der Ein- und Ausatmung fest. Und sein Geist, sich hin und her windend, ohne die früher gehegten Objekte zu finden, und außerstande, das Band der Achtsamkeit zu zerreißen und davon zu eilen, läßt sich schließlich bei eben jenem Objekte nieder, ruht sich bei ihm aus, u. zw. im Sinne der ‚Angrenzenden' oder ‚Vollen Sammlung'. Darum sagen die alten Meister:

„Wie's Kalb, das man zu zähmen wünscht,
Man da am Pfosten bindet fest [138],
So bind' man seinen eignen Geist
Fest an das geistige Objekt."

Auf diese Weise ist die Behausung jenes Mönches der geistigen Entfaltung angemessen. Darum wird von obigen Worten gesagt, daß sie die Wahl einer solchen Behausung beschreiben, die sich dazu eignet, die Sammlung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung zu entfalten.

Oder, ohne das vom Geschrei von Männern, Weibern, Elefanten, Hunden usw. erfüllte Dorfgebiet verlassen zu haben, ist es nicht leicht — da eben das Geräusch einen Dorn für die Vertiefung bildet (s. A. X. 72) — diese Übung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung zu entfalten, die unter den verschiedenen Übungen die hervorragendste ist und die für die allerkennenden Erleuchteten, die Einzelerleuchteten und Jünger der Erleuchteten die Grundlage zur Erreichung des Fortschrittes bildet sowie zu gegenwärtigem Wohlsein. Weil es aber in einem menschenleeren Walde für den Übungsbeflissenen [139] leicht ist, diese Übung zu meistern, die vier Atemvertiefungen zu erzeugen und, diese als Grundlage nehmend, über die Daseinsgebilde nachzusinnen und die höchste Frucht

der Heiligkeit zu erreichen: aus diesem Grunde hat der Erhabene, um die angemessene Lagerstätte für den Mönch anzudeuten, gesagt, daß er sich in den Wald begeben habe usw.

Der Erhabene nämlich gleicht einem Baumeister. Wie der Baumeister zuerst sich den Boden für die Stadt ansieht und nach gründlicher Prüfung 270
die Anweisung gibt, dort die Stadt zu erbauen und, sobald die Stadt glücklich fertig ist [140], ihm seitens der Fürstenfamilie große Ehrung zuteil wird: genau so auch gibt der Erhabene, nachdem er eine für den Übungsbeflissenen günstige Behausung ausgesucht hat, die Anweisung, sich dort der geistigen Übung zu befleißigen; und hat darauf der sich dort der Übung befleißigende Mönch allmählich [141] die Heiligkeit erreicht, so wird dem Erhabenen die hohe Ehrung zuteil: ‚Wahrlich, ein All-Erleuchteter ist der Erhabene!'

Dieser Mönch aber, sagt man, gleicht einem Panther. Gleichwie der König der Panther, im Grasgestrüppe des Waldes oder im Dickicht der Bäume oder in einer Felsenkluft sich versteckt haltend, Büffel, Antilopen [142], Eber und andere wilde Tiere überfällt: genau so hat man von jenem Mönche zu wissen, daß, während er im Walde oder an ähnlichen Orten sich der geistigen Übungen befleißigt, er der Reihe nach die Pfade des Stromeintritts, der Einmalwiederkehr, Niewiederkehr und Heiligkeit sowie das edle Ziel erreicht. Darum sagen die alten Meister [143]:

„Gleichwie die wilde Pantherkatze
Vom Dickicht aus das Wild ergreift,
Genau so hält des Buddha Jünger,
Der eifrig strebend Einsicht übt,
Sich in dem Waldesdickicht auf;
Und dort erringt er höchstes Heil."

Um also die Waldbehausung als eine für ihn geeignete Stätte zur Anstrengung und zu schnellem Fortschritte zu zeigen, sagt der Erhabene, daß der Mönch sich in den Wald begeben habe usw.

„Er hat sich in den Wald begeben" bedeutet da: er hat sich in irgend einen das Glück der Abgeschiedenheit bietenden unter jenen Wäldern begeben, deren Merkmale beschrieben wurden in den Worten (Vibh. p. 251; Pts. p. 176): „Was da den Wald betrifft, so gilt nach dem Hinaustreten ins Freie jenseits der (vor der Stadt befindlichen) Indrasäule alles als Wald." Und: „Die Waldbehausung ist zum wenigsten fünfhundert Bogenlängen (von menschlichen Behausungen) entfernt."

„Er hat sich an den Fuß eines Baumes begeben" besagt: er hat sich in die Nähe eines Baumes begeben.

„Er hat sich an eine leere Stätte begeben" besagt: er hat sich an einen leeren, abgeschiedenen Ort begeben. Hier könnte man auch sagen [144], daß

dieser Ausdruck bedeutet: ausgenommen den Wald und den Fuß eines Baumes, hat er sich an eine von den übrigen sieben Arten von Behausungen begeben [145].

271 Nachdem nun der Erhabene ihm eine Behausung angedeutet hat, die den drei Jahreszeiten angepaßt, den Körpersäften [146] und seiner Natur zuträglich und für die Entfaltung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung geeignet ist, sagt er dann, daß er sich niedersetze, um dadurch eine ruhige, weder zur Schlaffheit noch Aufgeregtheit führende Körperstellung anzudeuten.

„Mit kreuzweise untergeschlagenen Beinen *(pallankaṁ ābhujitvā)*" sagt er darauf, um die Festigkeit seines Sitzes zu zeigen, sowie die Leichtigkeit des Ein- und Ausatmens und das Mittel, um das Objekt festzuhalten. Dabei bedeutet *‚pallanka'* das Sitzen mit vollständig angezogenen Schenkeln. *‚ābhujitvā'* bedeutet: angezogen habend.

„Den Körper gerade aufgerichtet" bedeutet: den Oberkörper aufrecht gerichtet habend, die achtzehn Rückenwirbel von Anfang bis Ende gerade gerichtet habend. Bei dem auf diese Weise Niedersitzenden nämlich verkrümmen sich weder Haut, Fleisch [147] noch Sehnen. Und jene Schmerzgefühle, die ihn in Folge des Sichkrümmens alle Augenblicke befallen möchten, diese steigen nicht auf. Da diese aber nicht aufsteigen, sammelt sich sein Geist [148], und die Übung wird nicht gestört, sondern gelangt zum Wachstum und zur Entfaltung.

„Die Achtsamkeit vor sich geheftet" *(satiṁ parimukhaṁ upaṭṭhapetvā)* bedeutet: die Achtsamkeit dem Übungobjekte gegenüber *(parimukhaṁ)* gestellt habend. Oder aber, ‚pari' hat den Sinn des ‚Sichbeziehens auf etwas'; *‚mukhaṁ,* bedeutet: Entrinnung, *‚sati':* Gewärtigsein. Somit heißt es also: ‚Das auf die Entrinnung sich beziehende Gewärtigsein'. Auch nach dieser in Paṭisambhidā (I. 176) gegebenen Erklärung mag man den Sinn hier auffassen. Derselbe ist da kurz gesagt: die auf die Entrinnung sich beziehende Achtsamkeit [149] übend.

„Atmet er achtsam ein, atmet er achtsam aus" bedeutet: so sich niedersetzend und so die Achtsamkeit vor sich gewärtig haltend, atmet der Mönch, ohne die Achtsamkeit schwinden zu lassen, achtsam ein, atmet er achtsam aus; und als ‚achtsam übend' bezeichnet man einen solchen.

Um nun die verschiedenen Weisen zu zeigen, wie er achtsam übt, hat der Erhabene gesagt: ‚Lang einatmend usw.' In der Erklärung des Ausspruches [150] ‚Atmet er achtsam ein, atmet er achtsam aus' heißt es nämlich in Paṭisambhidā (I. 177): „Auf zweiunddreißigfache Weise [151] ist er achtsam übend: Indem er beim langen Einatmen die Eingipfeligkeit und Unzerstreutheit seines Geistes erkennt, ist seine Achtsamkeit gewärtig, und im Sinne solcher Achtsamkeit und solches Wissens ist er achtsam

übend. Indem er beim langen Ausatmen ... beim Einatmen das Fahrenlassen betrachtend ... beim Ausatmen das Fahrenlassen betrachtend, die Eingipfeligkeit und Unzerstreutheit seines Geistes erkennt, ist seine Achtsamkeit gewärtig, und im Sinne solcher Achtsamkeit und solches Wissens ist er achtsam übend.

I (1) Dabei bedeutet „lang einatmend" *(dīgham assasanto)* eine lange Einatmung *(assāsa)* machend. Im Vinayakommentar gilt *‚assāsa'* als der 272
nach Außen strömende Wind, und *‚passāsa'* als der nach Innen strömende Wind [152]. In den Suttenkommentaren aber ist die Sache umgekehrt überliefert. Dort heißt es: Beim Heraustreten aller Leibgeborenen aus dem Mutterleibe strömt zuerst der im Innern (des Säuglings) befindliche Wind nach Außen; später strömt der äußere Wind, indem er feinen Staub mit sich führt, in das Innere ein; und nachdem er den Gaumen getroffen hat, verschwindet er wieder. So hat man die Ein- und Ausatmung aufzufassen. Was da aber ihre Länge und Kürze betrifft, so sind diese mit Rücksicht auf die (zeitliche) Strecke [153] zu verstehen. Gleichwie man über eine räumliche Strecke *(okāsaddhāna)* ausgebreitetes Wasser oder Sand als langes Wasser und langen Sand, oder als kurzes Wasser und kurzen Sand bezeichnet, so auch füllen, wenn auch nur Stückchen für Stückchen, Ein- und Ausatmungen bei einem Elefanten- oder Schlangenkörper langsam die als ihre Leiblichkeit geltende lange Strecke und strömen ganz langsam wieder aus; darum bezeichnet man diese als lang. Die bei Hunden und Hasen als ihre Leiblichkeit geltende kurze Strecke aber füllen sie schnell und strömen ganz schnell wieder aus; darum bezeichnet man diese als kurz. Unter den Menschen aber atmen einige, gerade wie Elefanten, Schlangen usw., lange aus, u. zw. im Sinne der zeitlichen Strecke *(kāladdhāna)*; einige aber kurz, genau wie es bei Hunden und Hasen der Fall ist. Daher sind bei ihnen die Atemzüge, die beim Ein- und Ausströmen eine im zeitlichen Sinne lange Strecke zurücklegen, als ‚lang' aufzufassen; und diejenigen, die beim Ein- und Ausatmen eine kurze Strecke *(ittaraaddhāna)* zurücklegen, gelten als kurz. Somit weiß der Mönch, während er auf neunfache Weise lang ein- und ausatmet, daß er lang ein- und ausatmet. Und wer solches klar erkennt, dem gelingt auf eine Art die Entfaltung der in der Körperbetrachtung bestehenden Grundlage der Achtsamkeit. Wie es in Paṭisambhidā (p. 177) heißt: „Wie aber weiß er lang einatmend ‚lang atme ich ein', lang ausatmend ‚lang atme ich aus'? Er macht eine lange, d. i. lang dauernde (6) Einatmung [154]; macht eine lange, d. i. lang dauernde, Ausatmung; macht eine lange, d. i. lang dauernde, Ein- und Ausatmung. Eine lange, d. i. lang dauernde Ein- und Ausatmung machend, steigt ihm das Wollen auf. Willentlich macht er eine noch feinere lange, d. i. lang dauernde, Einatmung; willentlich macht er

eine noch feinere lange, d. i. lang dauernde, Ausatmung; willentlich macht er eine noch feinere lange, d. i. lang dauernde, Ein- und Ausatmung. Willentlich eine noch feinere lange, d. i. lang dauernde, Ein- und Aus-
273 atmung machend, steigt ihm Freude auf. Auf Grund der Freude macht er eine noch feinere lange, d. i. lang dauernde, Einatmung; auf Grund der Freude macht er eine noch feinere lange, d. i. lang dauernde, Ausatmung; ... eine noch feinere lange, d. i. lang dauernde, Ein- und Ausatmung. Auf Grund der Freude eine noch feinere lange, d. i. lang dauernde, Ein- und Ausatmung machend, wendet er seinen Geist von dem langen Ein- und Ausatmen ab, und Gleichmut tritt ein.

„Die langen Ein- und Ausatmungen auf diese neunfache Weise gelten als Körper *(kāya)*, das Gewärtigsein als Achtsamkeit *(sati)*, die Betrachtung als Wissen *(ñāṇa)*. Der Körper gilt als Gewärtigsein, nicht als Wissen. Die Achtsamkeit gilt sowohl als Gewärtigsein als auch als Wissen. Vermittels jener Achtsamkeit und jenes Wissens betrachtet er den Körper. Darum spricht man beim Körper von der Entfaltung der in der Körperbetrachtung bestehenden Grundlage der Achtsamkeit."

(2) Dieselbe Erklärung findet sich auch für die Worte betreffs des kurzen Atems *('rassaṁ assasanto')*. Folgendes jedoch ist der Unterschied: Wie oben nämlich von einer langen, d. i. lange dauernden, Einatmung gesprochen wurde, so finden wir auch hier die Worte: „Er macht eine kurze, d. i. kurz dauernde, Einatmung". Daher hat man hier das Wort ‚kurz' anzuwenden bei den Worten „Darum spricht man beim Körper von der Entfaltung der in der Körperbetrachtung bestehenden Grundlage der Achtsamkeit." Somit ist die Sache so aufzufassen: Auf diese (neun) Weisen die Ein- und Ausatmungen als lang oder kurz erkennend, weiß der Mönch, lang einatmend: ‚Lang atme ich ein' ... kurz ausatmend: ‚Kurz atme ich aus'. So wissend zeigt sich folgendes bei ihm:

Ob lang oder ob kurz sie sei,
Ob Einatmung, ob Ausatmung: —
Die Atemarten treten an
Des Mönches Nasenspitze auf.

(3) „ ‚Den ganzen Körper empfindend *(sabbakāya-paṭisaṁvedī)* werde ich einatmen ... werde ich ausatmen' so übt er sich" bedeutet soviel wie: ‚des vollständigen Einatmungskörpers Anfang, Mitte und Ende mir klar erkennbar und deutlich machend werde ich einatmen' so übt er sich; ‚des vollständigen Ausatmungskörpers Anfang, Mitte und Ende empfindend werde ich ausatmen' so übt er sich. Sich so den Atemkörper klar erkennbar und deutlich machend atmet er mit einem mit Wissen verbundenen Geiste ein und aus. Darum heißt es: „ ‚werde ich einatmen

... werde ich ausatmen' so übt er sich".

Dem einen Mönche nämlich ist von dem aus kleinsten Teilchen hervorgegangenen Ausatmungskörper der Anfang deutlich[155], nicht aber Mitte und Ende; und er vermag bloß den Anfang festzuhalten und ermattet bei Mitte und Ende. Einem anderen Mönche ist die Mitte deutlich, nicht aber Anfang und Ende. Einem dritten ist das Ende deutlich, nicht aber Anfang und Mitte; und er vermag bloß das Ende festzuhalten und er- 274
mattet bei Anfang und Mitte. Einem weiteren Mönche aber ist der ganze Atemkörper deutlich, und er vermag den ganzen Atemkörper zu erfassen, ohne irgendwo zu ermatten. Wie ein solcher aber sollte man sein. Um dies zu zeigen, sprach der Erhabene: „Den ganzen Körper empfindend werde ich einatmen ... werde ich ausatmen' so übt er sich."

„So übt er sich" besagt, daß er sich auf obengenannte Weise bestrebt und bemüht. Was da in einem solchen an Zügelung besteht, das gilt hierbei als Schulung in Hoher Sittlichkeit *(adhisīla-sikkhā)*. Was in einem solchen an Sammlung besteht, das gilt als Schulung in hoher Geistigkeit *(adhicitta-sikkhā)*. Was in einem solchen an Wissen besteht, das gilt als Schulung in Hohem Wissen *(adhipaññā-sikkhā)*. Diese 3 Schulungen übt, hegt, entfaltet und pflegt er bei jener Vorstellung vermittels jener Achtsamkeit, jener Aufmerksamkeit. So ist der Sinn hier zu verstehen.

Weil nun da nach der früheren Methode der Mönch bloß ein- und auszuatmen und nichts anderes zu tun hat, von da ab aber nach Erzeugung des Wissens usw. streben muß, so hat man dort den Text im Präsens gegeben, nämlich: „ ‚atme ich ein' so weiß er ... ‚atme ich aus' so weiß er"; und von da ab hat man, um das zu übende Merkmal der Erzeugung des Wissens usw. zu zeigen, den Text ins Futurum gesetzt, nämlich: „ ‚Den ganzen Körper empfindend werde ich einatmen usw.' " So ist dies zu verstehen.

(4) „ ‚Die Körperfunktion besänftigend *(passambhayaṁ kāya-saṅkhāra)* werde ich einatmen ... werde ich ausatmen' so übt er sich": diese Worte besagen soviel wie: ‚die grobgeartete Körperfunktion besänftigend, mildernd, stillend, beruhigend, werde ich einatmen ... werde ich ausatmen', so übt er sich. Hierbei sind Grobgeartetsein und Feingeartetsein sowie Beruhigung so zu verstehen: Bevor der Mönch (das Meditationsobjekt) aufgenommen hat, sind bei ihm Körper und Geist beunruhigt und grobgeartet. Solange aber das Grobgeartetsein von Körper und Geist noch nicht beigelegt ist, solange sind auch die Ein- und Ausatmungen grobgeartet; und treten diese noch stärker auf, so versagt die Nase, und der Mönch atmet gleichzeitig durch den Mund ein und aus. Sind bei ihm Körper und Geist aber beherrscht, so sind beide gestillt und beruhigt. Sobald diese aber beruhigt sind, treten die Ein- und Ausatmungen verfeinert auf

und erreichen einen Zustand, wo man gleichsam zu prüfen hat, ob sie überhaupt noch da sind oder nicht. Auch bei einem Manne z. B., der gelaufen oder einen Berg herabgeklettert ist oder eine schwere Last vom Kopfe genommen hat, sind die Ein- und Ausatmungen so heftig, daß die Nase versagt und er beim Ein- und Ausatmen gleichzeitig durch den Mund atmen muß. Sobald er aber die Erschöpfung überwunden hat und nach einem Bade und einem Trunke Wassers sich ein feuchtes Tuch aufs
275 Herz gelegt hat und im kühlen Schatten ruht, treten bei ihm jene Ein- und Ausatmungen verfeinert auf und erreichen einen Zustand, wo man gleichsam zu prüfen hat, ob sie überhaupt noch da sind oder nicht. Genau so ist es mit jenem Mönche. Und wieso? Früher, als er noch nicht die Übung aufgenommen hatte, hegte er nicht solche Gedanken, Betrachtungen, Überlegungen und Erwägungen, wie: ‚Alle die grobgearteten Körperfunktionen muß ich besänftigen.' Sobald er aber die Übung aufgenommen hat, tut er es. Darum ist, sobald er geübt hat, seine Körperfunktion feiner als zu der Zeit, wo er noch nicht geübt hatte. Daher sagen die alten Meister:

„Sind Geist und Körper in Erregung,
So sind auch die Funktionen grob.
Doch ist der Körper nicht erregt,
So treten sie verfeinert auf."

Die Erklärer der ‚Langen Sutten' und der ‚Gruppierten Sutten' aber sind der Meinung, auch beim Aufnehmen der Übung sei diese Körperfunktion verhältnismäßig grobgeartet, in dem Angrenzenden Zustand vor der ersten Vertiefung aber feiner. Auch in diesem Zustande sei sie gröber geartet, in der ersten Vertiefung aber feiner. In der ersten Vertiefung und dem Angrenzungszustand vor der zweiten Vertiefung sei sie gröber geartet, in der zweiten Vertiefung aber feiner. In der zweiten Vertiefung und dem Angrenzungszustand vor der dritten Vertiefung sei sie gröber geartet, in der dritten Vertiefung aber feiner. In der dritten Vertiefung und dem Angrenzungszustande vor der vierten Vertiefung sei sie gröber geartet, in der vierten Vertiefung aber sei sie aufs Äußerste verfeinert und erreiche völligen Stillstand. Die Erklärer der Mittleren Sutten aber nehmen an, die Körperfunktionen in dem Angrenzungszustande vor der jedesmal höheren Vertiefung seien feiner als in der jedesmal niedrigeren Vertiefung, sodaß also die Körperfunktion in der ersten Vertiefung gröber geartet sei, in dem Angrenzungszustande vor der zweiten Vertiefung aber feiner. Nach Auffassung aller aber kommt die vor aufgenommener Übung aufgetretene Körperfunktion zur Zeit der Übung zur Beruhigung. Die vor aufgenommener Übung aufgetretene Körperfunktion aber kommt im Angrenzungszustande vor der ersten

Vertiefung zur Beruhigung... die während des Angrenzungszustandes vor der vierten Vertiefung aufgetretene Körperfunktion kommt in der vierten Vertiefung zur Beruhigung.

Diese Erklärung nun gilt mit Hinsicht auf die Gemütsruhe *(samatha)*. Bei Hellblick *(vipassanā)* jedoch ist die vor aufgenommener Übung bestehende Körperfunktion gröber geartet, beim (meditativen) Erfassen der (vier) Hauptstoffe (oder Elemente)[156] aber feiner. Auch hierbei ist sie verhältnismäßig gröber geartet, beim Erfassen der abhängigen Körperlichkeit[157] aber feiner. Auch hierbei wiederum ist sie verhältnismäßig gröber geartet, beim Erfassen des Unkörperlichen aber feiner. Auch hierbei ist sie gröber geartet, beim Erfassen des Körperlichen und Unkörperlichen aber feiner. Auch hierbei ist sie gröber geartet, beim Erfassen der Abhängigkeitsbedingungen aber feiner. Auch hierbei ist sie gröber geartet, beim Erkennen der Geistigkeit und Körperlichkeit mitsamt ihren Abhängigkeitsbedingungen aber feiner. Auch hierbei ist sie gröber geartet, bei dem auf die Vorstellung der (drei Daseins-)Merkmale sich beziehenden Hellblick aber feiner. Auch bei schwachem Hellblick ist sie gröber geartet, bei starkem Hellblick aber feiner.

Hier nun hat man die Beruhigung der jedesmal früheren Körperfunktion durch die jedesmal spätere in der bereits besprochenen Weise aufzufassen. In dieser Weise nun hat man hier das Grobgeartetsein und das Feingeartetsein sowie die Beruhigung zu verstehen.

In Paṭisambhidā (I. 184 ff) aber wird der Sinn hierbei mit Einwürfen 276
und Widerlegungen folgendermaßen besprochen:

„Wie aber hat man zu verstehen: „ ‚Die Körperfunktion besänftigend werde ich einatmen ... werde ich ausatmen' so übt er sich"? Was sind da die Körperfunktionen? Die langen Ein- und Ausatmungen sind etwas Körperliches[158]; und diese Dinge sind an den Körper gebunden, sind körperliche Funktionen. Diese Körperfunktionen besänftigend, stillend, beruhigend, übt er sich.

(Einige aber sagen:) ‚Solche Körperfunktionen, denen zufolge beim Körper ein Niederbeugen entsteht, ein Wegbeugen, Zusammenbeugen, Vorwärtsbeugen, ein Erregen, Erbeben, Erzittern, Erschüttern, solche Körperfunktionen besänftigend werde ich einatmen ... werde ich ausatmen' so übt er sich. ‚Solche Körperfunktionen, denen zufolge beim Körper kein Niederbeugen entsteht, kein Wegbeugen, Zusammenbeugen, Vorwärtsbeugen, kein Erregen, Erbeben, Erzittern, Erschüttern, solche gestillte, verfeinerte Körperfunktionen besänftigend werde ich einatmen ... werde ich ausatmen' so übt er sich. Das, sagt man, sei der Sinn der Worte ‚Die Körperfunktion besänftigend werde ich einatmen ... werde ich ausatmen' so übt er sich."

Wenn dem so ist, so gibt es da keine Erweckung[159] der Wahrnehmung des Atems, keine Erweckung der Wahrnehmung der Ein- und Ausatmungen, keine Erweckung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung, keine Erweckung der Sammlung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung, und nicht treten weise Menschen in jenen Erreichungszustand ein und erheben sich wieder aus demselben. Daher sagen wir: „‚Die Körperfunktion besänftigend werde ich einatmen . . . die Körperfunktion besänftigend werde ich ausatmen' übt er sich; und in diesem Falle gibt es eine Erweckung der Wahrnehmung der Ein- und Ausatmungen, eine Erweckung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung, eine Erweckung der Sammlung[160] der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung, und es treten weise Menschen in jenen Erreichungszustand ein und erheben sich wieder aus demselben.

Wie aber ist das zu verstehen? Es ist gerade so wie beim Anschlagen eines Metallgongs. Zuerst entstehen die lauten Töne. Dadurch aber, daß man den Eindruck[161] der lauten Töne gut aufgefaßt, im Geiste wohl erwogen und festgehalten hat, kommt es, daß selbst nach dem Verklingen der lauten Töne später noch die leisen Töne entstehen; und dadurch daß man den Eindruck der leisen Töne gut aufgefaßt, im Geiste wohl erwogen und festgehalten hat, bleibt, selbst nach dem Verklingen der
277 leisen Töne, u. zw. zufolge der den Eindruck der leisen Töne habenden Vorstellung[162], auch noch später das Bewußtsein in Tätigkeit. Genau so auch sind zuerst die groben Ein- und Ausatmungen tätig. Dadurch aber, daß man den Eindruck der groben Ein- und Ausatmungen gut aufgefaßt, im Geiste wohl erwogen und festgehalten hat, kommt es, daß selbst nach dem Schwinden der groben Ein- und Ausatmungen noch später die feinen Ein- und Ausatmungen entstehen; und dadurch, daß man den Eindruck der feinen Ein- und Ausatmungen gut aufgefaßt, im Geiste wohl erwogen und festgehalten hat, gerät später das durch Vorstellung des Eindrucks von den feinen Ein- und Ausatmungen bedingte Bewußtsein nicht mehr in Verwirrung. In solchem Falle also gibt es eine Erweckung der Wahrnehmung der Ein- und Ausatmungen, eine Erweckung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung, eine Erweckung der Sammlung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung, und es treten weise Menschen in jenen Erreichungszustand ein und erheben sich wieder aus demselben.

Dies nun ist hierbei die der Reihenfolge nach gegebene Worterklärung der als Körperbetrachtung bezeichneten ersten Vierergruppe.

Insofern nun aber hier diese Vierergruppe als Übung für den Anfänger behandelt ist, während die übrigen drei Vierergruppen der Betrachtungen von Gefühl, Geist und Erscheinungen angeführt werden als bestimmt für den zur Vertiefung Gelangten, so möge der noch als Anfänger geltende

edle Sohn, der durch Entfaltung dieser Übung und vermittels des auf die vier Vertiefungen der Ein- und Ausatmungen sich stützenden Hellblickes *(vipassanā)* und zusammen mit den Analytischen Wissen die Heiligkeit zu erreichen wünscht, ganz in der oben besprochenen Weise zuerst alle Pflichten wie Sittenläuterung usw. erfüllen und dann von einem Meister der oben beschriebenen Art sich die mit fünf Dingen verbundene Übung geben lassen. Dabei gelten als die fünf damit verbundenen Dinge: Auffassung, Befragung, Gewärtigsein, Volle Erreichung und Merkmal.

Als ‚Auffassung' gilt dabei das Auffassen der Übung, als ‚Befragung' das Befragen betreffs der Übung, als ‚Gewärtigsein', das Gewärtigsein (Aufmerksamkeit betreffs) der Übung, als ‚Volle Erreichung' die volle Erreichung der Übung (in den Vertiefungen), als ‚Merkmal' das Merkmal 278
der Übung. Mit den Worten ‚Ein solches Merkmal besitzt die Übung' ist gemeint die Erwägung der Eigentümlichkeit der Übung. Wer so die mit fünf Dingen verbundene Übung auffaßt, quält weder sich noch seinen Lehrer.

Sich daher nur wenig darlegen lassend, aber um so mehr Zeit zum Hersagen verwendend, fasse er die Übung auf. In der Nähe des Lehrers oder in einer Behausung oben beschriebener Art weilend, beseitige er die kleinen Hindernisse. Nach Beendigung des Mahles aber vertreibe er die durch das Essen bedingte Betäubung; sich dann bequem niedersetzend erheitere er seinen Geist durch Nachdenken über die Vollkommenheiten des Dreifachen Kleinodes (d. i. des Erleuchteten, des Gesetzes und der edlen Jüngerschaft) und, keine Silbe des von seinem Lehrer Gelernten vergessend [163], wende er seine Aufmerksamkeit auf die Übung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung.

Den Vorgang bei der Aufmerksamkeit *(manasikāra-vidhi)* bildet da: Zählen, Verfolgen, Berührung, Festigung, Erkennen, Sichabwenden, Lauterkeit und Zurückschauen [164] auf diese Dinge. Dabei gilt ‚Zählen' eben als das bloße Zählen (der Atemzüge), ‚Verfolgen' als Kontinuität, ‚Berührung' als ihre Berührungsstelle (an der Nasenspitze), ‚Festigung' als die Volle Erreichung (der Vertiefung), ‚Erkennen' als Hellblick *(vipassanā)*, ‚Sichabwenden' als der Pfad (des Stromeingetretenen usw.), ‚Lauterkeit' als das Pfadergebnis, das ‚Zurückschauen auf diese Dinge' als der Rückblick.

Jener noch als Anfänger geltende edle Jüngling schenke dieser Übung zuerst vermittels ‚Zählens' *(gaṇanā)* seine Aufmerksamkeit. Beim Zählen aber möge er nicht vor Fünf Halt machen, auch nicht über Zehn hinausgehen, noch zwischendurch eine Lücke eintreten lassen. Macht er nämlich

schon vor Fünf Halt, so gerät das in dem engen Zeitraume aufsteigende Bewußtsein in Erregung, gleichwie eine in einem engen Pferch eingesperrte Rinderherde. Geht er aber über Zehn hinaus, so hängt das aufsteigende Bewußtsein bloß am Zählen. Läßt er aber eine Lücke eintreten, so gerät sein Geist ins Schwanken: ‚Hat meine Übung wohl den höchsten Punkt erreicht oder nicht?' Darum vermeide er beim Zählen jene Fehler. Auch während er zählt, zähle er zuerst genau wie einer, der Korn abmißt. Wer nämlich Korn abmißt, füllt zuerst das Maßgefäß voll und schüttet dasselbe dann wieder aus, indem er spricht: ‚Eins'. Bemerkt er bei weiterem Einfüllen irgend welchen Schmutz, so entfernt er denselben, indem er spricht: ‚Eins, Eins'. Dieselbe Erklärung gilt auch für ‚Zwei, Zwei' usw. Genau so auch erfasse der Mönch jede der Ein- und Ausatmungen, die da auftreten,
279 und mache mit; ‚Eins, Eins' den Anfang und zähle so bis ‚Zehn, Zehn', indem er den jedesmal aufsteigenden Atemzug genau feststelle. Während er so zählt, sind ihm die ein- und ausströmenden Atemzüge deutlich. Darauf gebe er das langsame Zählen wie beim Kornmessen auf und zähle schnell wie der Rinderhirt. Der kluge Rinderhirt nämlich sammelt zuerst Steine in seine Tasche und, mit einer Peitsche [165] in der Hand sich in aller Frühe zum Pferch begebend, schlägt er die Rinder auf den Rücken [166] und zählt, oben auf dem Torpfosten sitzend, die jedesmal zum Ausgang gelangten Rinder: ‚eins, zwei, indem er dabei jedesmal einen Stein zu Boden wirft. Und die Scharen der Rinder, die drei Nachtwachen lang in engem Raume unbequem zugebracht haben [167], stürzen sich jedesmal in Gruppen ins Freie, indem sie sich beim Hinauseilen gegeneinander reiben. Und jener Rinderhirt zählt ganz schnell: ‚drei, vier, fünf . . . zehn'. Genau so auch sind, während jener Mönch in der obigen Weise zählt, die Atemzüge deutlich und arbeiten jedesmal ganz schnell. Indem er weiß, daß diese immer wieder dahin eilen, fasse er sie weder innerhalb des Körpers noch außerhalb; sondern jedesmal den zur Nasenöffnung gelangten Atem fassend, zähle er ganz schnell: ‚Eins, Zwei, Drei, Vier, Fünf': ‚Eins, Zwei, Drei, Vier, Fünf, Sechs': ‚Eins, Zwei, Drei, Vier, Fünf, Sechs, Sieben': . . . Acht': . . . Neun' . . . Zehn'. Ist nämlich diese Übung mit Zählen verbunden, so kommt es eben infolge des Zählens zur Sammlung des Geistes, gerade wie man durch Anhalten des Steuerruders das Schiff in der reißenden Flut anhält. Für den in dieser Weise ganz schnell Zählenden scheint die Übung gleichsam ununterbrochen fortzudauern. Und indem er weiß, daß sie ununterbrochen fortdauert, möge er, ohne den innerhalb oder außerhalb bestehenden Wind aufzufassen, ganz in der früheren Weise beschleunigt zählen. Wer nämlich seinen Geist mit dem nach innen eintretenden Winde mitgehen läßt, dessen Inneres ist so, als wäre es vom Winde gehemmt oder mit Fett angefüllt [168]. Und wer seinen

Geist mit dem nach Außen tretenden Winde zusammen nach Außen lenkt, in dem gerät der Geist hinsichtlich der vielen äußeren Vorstellungsobjekte in Zerstreutheit [169]. Wer aber jedesmal auf die Berührungsstelle (an der Nasenspitze) seine Achtsamkeit heftend sich übt, einem solchen eben glückt die Geistesentfaltung. Darum, heißt es, möge er, ohne den innerhalb oder außerhalb bestehenden Wind aufzufassen, ganz in der früheren Weise beschleunigt zählen.

Wie lange aber soll er zählen? Solange bis ohne Zählen die Achtsam- 280
keit in der Vorstellung des Ein- und Ausatmens gefestigt ist. Bloß um die den äußeren Objekten nachjagenden Gedanken abzuschneiden und die Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung als Vorstellungsobjekt zu festigen, dazu dient das Zählen.

Nachdem man nun in dieser Weise dem Zählen seine Aufmerksamkeit geschenkt hat, richte man sodann auf das ‚Verfolgen' seine Aufmerksamkeit.

Als das Verfolgen *(anubandhanā)* gilt, wenn nach Aufgeben des Zählens die Achtsamkeit ununterbrochen die Ein- und Ausatmungen verfolgt. Das jedoch ist nicht zu verstehen als das Nachfolgen mit Beziehung auf Anfang, Mitte und Ende (des Atems). Für den nach außen tretenden Wind nämlich bildet der Nabel den Anfang, das Herz die Mitte und die Nasenspitze [170] das Ende. Für den nach innen eintretenden Wind aber bildet die Nasenspitze den Anfang, das Herz die Mitte und der Nabel *(nābhi)* das Ende. Wer diesem nachfolgt, dessen verwirrt gewordener Geist gerät in Aufruhr und Unruhe. Wie es heißt:

„Wer Anfang, Mitte und Ende der Einatmung achtsam nachgeht, bei dem geraten, zufolge seines durch die inneren Dinge verwirrt gewordenen Geistes, Körper und Geist in Aufruhr, Unruhe und Erregung; und wer Anfang, Mitte und Ende der Ausatmung achtsam nachgeht, bei dem geraten, zufolge seines durch die äußeren Dinge verwirrt gewordenen Geistes, Körper und Geist in Aufruhr, Unruhe und Erregung."

Wer daher auf das Verfolgen des Atems seine Aufmerksamkeit heftet, tue dies nicht mit Beziehung auf Anfang, Mitte und Ende, sondern mit Rücksicht auf die Berührungsstelle und die Festigung (des Geistes darauf). Eine gesonderte Aufmerksamkeit betreffs Berührung *(phusanā)* und Festigung *(ṭhapanā)* besteht da nicht, wie etwa beim Zählen und Verfolgen des Atems; sondern der Zählende heftet bloß an der immer wieder berührten Stelle [171] seine Aufmerksamkeit auf das Zählen und die Berührung. Und weil man dabei nach Aufhören mit dem Zählen jene Atemzüge achtsam verfolgt und den Geist in der Vollen Sammlung *(appanā)* festigt, so sagt man, daß man auf das ‚Verfolgen' und ‚Berühren' und ‚Festigen' seine Aufmerksamkeit gerichtet halte.

Diese Sache hat man zu verstehen im Sinne der in den Kommentaren gegebenen Gleichnisse vom lahmen Manne und vom Torwächter und des in Paṭisambhidā (I. p. 170 f) gegebenen Gleichnisses von der Säge.

Hierunter lautet das Gleichnis vom lahmen Manne folgendermaßen: „Gleichwie ein lahmer Mann für die in der Schaukelwiege spielende Mutter und ihr Kind die Schaukel schwingt und dortselbst am Fuße des Schaukelpfostens[172] sitzend von dem hin und herschwingenden
281 Schaukelbrette abwechselnd beide Enden und die Mitte wohl erblickt, aber sich nicht kümmert um den Anblick der beiden Enden und der Mitte: genau so stellt sich der Mönch am Fuße des Anbindungspfostens der Achtsamkeit[173] auf und schwingt die Schaukel der Ein- und Ausatmungen. Und sich dortselbst bei dem Objekte voll Achtsamkeit niederlassend, gewahrt er an der Berührungsstelle Anfang, Mitte und Ende der abwechselnd kommenden und gehenden Ein- und Ausatmungen, indem er sie achtsam verfolgt und seinen Geist dabei festigt. Nicht aber kümmert er sich um den Anblick dieser Dinge (d. i. Anfang, Mitte und Ende)." Dies ist das Gleichnis vom lahmen Manne.

Dies aber ist das Gleichnis vom Torwächter: „Genau wie der Torwächter nicht etwa die sich innerhalb und außerhalb der Stadt befindlichen Menschen ausforscht: ‚Wer bist du? Woher kommst du? Wohin gehst du? Was hast du in deiner Hand?' — denn diese[174] gehen ihn ja gar nichts an — sondern er jedesmal bloß den ans Tor Gelangten ausforscht: genau so auch gehen diesen Mönch die bereits nach innen oder außen gelangten Winde nichts an, sondern bloß die jedesmal an die Nasenöffnung gelangten Winde." Das ist das Gleichnis von dem Torwächter.

Das Gleichnis von der Säge aber ist von Anfang an so zu verstehen (Pts. I. 170 f.):

„Nicht Treffpunkt, Ein- und Ausatmung
Sind gleichzeitig Objekt im Geist.
Wer diese Dinge drei nicht kennt,
Dem glückt die Geistesübung nicht.

„Nicht Treffpunkt, Ein- und Ausatmung
Sind gleichzeitig Objekt im Geist.
Wer immer die drei Dinge kennt,
Dem glückt die Geistesübung recht."

Wieso aber sind diese drei Dinge nicht Vorstellungsobjekte in ein und demselben Bewußtsein? Und wieso sind diese drei Dinge dennoch nicht unbemerkt, und gerät der Geist nicht in Zerstreuung, und zeigt sich eine Anstrengung[175], und erfüllt man die Aufgabe und erreicht einen Fortschritt?

Es ist damit gerade so wie mit einem auf ebene Erde hingelegten Baumstamm, den ein Mann zersägt. Auf die den Baumstamm berührenden Zähne der Säge ist des Mannes Achtsamkeit gerichtet, nicht aber betrachtet er die sich nähernden oder sich entfernenden Zähne der Säge. Und doch sind diese sich hin und her bewegenden Zähne der Säge nicht unbemerkt, und es zeigt sich eine Anstrengung, seine Aufgabe erfüllt er, und er erreicht einen Fortschritt.

Dem auf ebenen Boden hingelegten Baumstamm aber entspricht das festzuhaltende Objekt, den Zähnen der Säge aber gleichen die Ein- und Ausatmungen. Wie nun auf die den Baumstamm berührenden Zähne der Säge des Mannes Achtsamkeit gerichtet ist und er weder die ankommenden noch die sich entfernenden Zähne beachtet und doch eine Anstrengung sich zeigt, er die Aufgabe erfüllt und einen Fortschritt erreicht: genau so 282
auch sitzt der Mönch da, indem er seine Achtsamkeit auf die Nasenspitze gerichtet hält. Und nicht schenkt er den gekommenen oder gegangenen Atemzügen seine Aufmerksamkeit; und doch bleiben diese nicht unbemerkt, und eine Anstrengung zeigt sich, er erfüllt seine Aufgabe und erreicht einen Fortschritt.

„‚Anstrengung' heißt es da. Was aber gilt da als Anstrengung? Daß bei dem seine Willenskraft Aufbietenden Körper und Geist arbeitsfähig sind, das gilt als Anstrengung.

„Was aber gilt da als Aufgabe? Daß in dem seine Willenskraft Aufbietenden die geistigen Befleckungen schwinden und die Gedanken zur Beruhigung kommen, das gilt als Aufgabe.

„Was aber gilt da als Fortschritt? Daß in dem seine Willenskraft Aufbietenden die Fesseln schwinden und die Neigungen zunichte werden, das gilt als Fortschritt.

Somit sind diese drei Dinge (Berührung, Einatmung, Ausatmung) nicht Vorstellungsobjekte in ein und demselben Bewußtseinsmomente; und doch bleiben diese Dinge nicht unbemerkt, und nicht gerät der Geist in Zerstreuung, sondern es zeigt sich eine Anstrengung, und der Mönch erfüllt seine Aufgabe und erreicht einen Fortschritt.

„In wem die Achtsamkeit auf's Atmen
Entfaltet ist und recht gepflegt,
Der Reihe nach gründlich geübt,
Wie der Erleuchtete sie wies,
Der überstrahlt die ganze Welt
Wie der von Wolken freie Mond."

Dies ist das Gleichnis von der Säge. Hierin gilt schon das bloße Nichtaufmerken auf das jedesmalige Kommen (des Atems) als der Zweck.

Bei gewissen Menschen [176], die auf diese geistige Übung ihre Aufmerksamkeit heften, steigt schon nach gar nicht langer Zeit das geistige Bild *(nimitta)* auf, und die mit den übrigen Vertiefungsgliedern (Gedankenfassung usw.) ausgestattete und als Volle Sammlung *(appanā)* geltende ‚Festigung' kommt zustande. Bei anderen wiederum, bei denen von der Zeit ab, wo sie dem Zählen ihre Aufmerksamkeit schenken, nach und nach durch Aufhebung der groben Ein- und Ausatmungen sich das körperliche Bedrücktsein beruhigt, bei denen wird Körper und Geist leicht, und es bekommt den Anschein, als wolle sich der Körper in die Lüfte erheben.

Angenommen man setze sich mit erregtem Körper auf ein Bett oder einen Stuhl nieder, so wird Bett oder Stuhl sich biegen und quieken und die Decke wird verkrümpelt. Setzt aber Einer, dessen Körper nicht erregt ist, sich dort nieder, so biegen sich Bett und Stuhl nicht, quieken nicht, und nicht wird die Decke verkrümpelt, sondern Stuhl und Bett erscheinen so als wären sie mit Wolle bedeckt. Und warum? Weil der nichterregte Körper leicht ist. Genau so auch ist es, wenn man von der Zeit ab, wo man dem Zählen seine Aufmerksamkeit schenkt, durch allmähliche Aufhebung der groben Ein- und Ausatmungen das körperliche Bedrücktsein
283 beruhigt ist. Denn dann sind Körper und Geist leicht, und es bekommt den Anschein als wolle der Körper sich in die Lüfte erheben. Sobald aber bei dem Mönche die groben Ein- und Ausatmungen geschwunden sind, arbeitet das Bewußtsein mit dem in den feinen Ein- und Ausatmungen bestehenden Objekt als Vorstellung. Ist aber auch dieses geschwunden, so wird die Vorstellung des Objektes nach und nach immer feiner und feiner. In welcher Weise? Es ist als ob ein Mann mit einem großen Eisenklöppel einen Messinggong anschlage. Auf einen einzigen Schlag hin entsteht da ein lauter Ton, und sein Bewußtsein hat den lauten Ton zur Vorstellung. Ist aber der laute Ton verklungen, so entsteht darauf die Vorstellung von einem leisen Ton als Objekt; und ist auch dieses geschwunden, so wird die Vorstellung von dem Tonbilde immer feiner und feiner. So ist dies zu verstehen. Dies ist die ausführliche Erklärung der Worte: „Gleichwie beim Anschlagen des Gongs."

Während nun alle anderen geistigen Übungen bei höherer Entfaltung immer deutlicher werden [177], so trifft dies hier nicht zu, sondern dieses Übungobjekt erreicht bei immer höherer Entfaltung eine größere Feinheit und tritt auch nicht klar in Erscheinung. Wenn es aber nicht klar auftritt, so soll der Mönch sich nicht etwa von seinem Sitze erheben, das Lederstück abstäuben und fortgehen. Nicht soll er sich erheben in dem Gedanken: ‚Was soll ich tun? Ich will den Lehrer befragen'; oder: ‚Geschwunden ist mir dieses Übungsobjekt'. Geht er nämlich in erregter Haltung fort, so

bleibt ihm das Übungsobjekt immer fremd. Daher soll er, genau an der Stelle, an der er gesessen hatte, das Übungsobjekt wieder hervorrufen. Folgendes nun ist die Art und Weise, wie er das Objekt wieder hervorzurufen hat. Nachdem der Mönch weiß, daß das Objekt nicht in Erscheinung tritt, erwäge er bei sich also: ‚Wo sind denn diese Ein- und Ausatmungen anzutreffen, wo nicht?' Oder: ‚Wer hat sie, wer nicht?' Während er so bei sich erwägt, erkennt er, daß diese Ein- und Ausatmungen nicht anzutreffen sind bei einem im Mutterleibe Befindlichen, nicht bei einem unter Wasser Getauchten, nicht bei den Unbewußten Wesen [178], den Verstorbenen, den in die vierte Vertiefung Eingetretenen, den mit feinkörperlichem oder unkörperlichem Dasein Ausgestatteten und den in den Erlösungszustand Eingetretenen. Und selber soll er sich tadeln [179]: ‚Nicht wahr, du kluger Mann! Du befindest dich doch weder im Mutterleibe, noch bist du unter Wasser getaucht, noch ein unbewußtes Wesen, noch ein Toter, noch im Besitze der vierten Vertiefung, noch mit feinkörperlichem noch unkörperlichem Dasein ausgestattet, noch bist du in den Erlöschungszustand eingetreten. In Wirklichkeit bestehen diese Ein- und Ausatmungen noch in dir, nur bist du mit deinen schwachen Sinnen nicht fähig, sie zu fassen'. Alsdann hefte er seinen Geist auf die ursprüngliche Berührungsstelle und halte so die Achtsamkeit wach. Bei einem Manne mit langer Nase nun treffen die Ein- und Ausatmungen gegen die Nasenflügel [180], bei einem Manne mit kurzer Nase gegen die Oberlippe. Daher stelle der 284
Mönch das Objekt fest: ‚Auf diese Stelle treffen die Atemzüge'. Aus eben diesem Grunde hat der Erhabene gesagt (S. LIV. 13): „Nicht, sage ich, ihr Mönche, gibt es für den Gedankenlosen, geistig Unklaren eine Entfaltung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung". Denn wenn auch jedwedes Übungsobjekt bloß dem Achtsamen, Klarbewußten gelingt, so wird doch jedes andere als dieses Übungsobjekt einem bei wiederholtem Aufmerken [181] deutlich. Diese Übung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung aber ist schwer, schwer zu entfalten und bildet bloß für die großen Menschen, wie die Erleuchteten, Einzelerleuchteten und die Jünger des Erleuchteten, einen Gegenstand der Aufmerksamkeit. Weder ist sie etwas Gewöhnliches, noch wird sie von gewöhnlichen Menschen ausgeübt. In dem Grade, in dem ihr Aufmerksamkeit geschenkt wird, in diesem Grade tritt sie ruhig und verfeinert auf. Daher ist scharfe Achtsamkeit und Einsicht dazu erforderlich. Gleichwie nämlich beim Nähen eines feinen Seidengewandes [182] eine feine Nadel erforderlich ist und ein noch feinerer Nadelöhrbohrer, so auch ist beim Entfalten dieser einem feinen Seidengewande gleichenden Übung eine nadelspitzenfeine Achtsamkeit erforderlich sowie eine damit verbundene und dem Nadelöhrbohrer gleichende scharfe Einsicht. Mit jener [183] Achtsamkeit und Einsicht aber ausgestattet

suche der Mönch nach jenen Ein- und Ausatmungen nirgends anders als an der natürlichen Berührungsstelle.

Es ist damit wie mit einem Landmanne. Nachdem dieser nämlich sein Feld gepflügt und seine Ochsen abgespannt und zur Weide getrieben hat, setzt er sich in den Schatten und ruht sich aus. Seine Ochsen aber rennen in aller Eile in den Wald. Wer da nun ein geschickter Landmann ist, der folgt, wenn er jene wieder einfangen und anspannen will, nicht etwa hinter ihnen her und läuft im Walde herum. Sondern er nimmt Strick und Treibstock und begibt sich geradewegs zu ihrer Tränke, und dort setzt oder legt er sich nieder. Sobald nun jene Rinder, nachdem sie zur Mittagszeit geweidet haben, zur Tränke [184] hinabgestiegen sind und gebadet und getrunken haben und, wieder aus dem Wasser herausgekommen, dastehen, bindet sie der Landmann mit dem Stricke fest und führt sie mit dem Stocke antreibend zurück. Dann jocht er sie an und beginnt wieder seine Arbeit. Ebenso auch suche der Mönch nach jenen Ein- und Ausatmungen nirgends anders als an der natürlichen Berührungsstelle. Er ergreife das Leitseil der Achtsamkeit und den Treibstock der Einsicht, hefte seinen Geist auf die natürliche Berührungsstelle und wecke seine Aufmerksam-
285 keit. Denn während er so seine Aufmerksamkeit darauf heftet, zeigen sich ihm gar bald jene Ein- und Ausatmungen, genau so wie die Rinder an der Tränke. Darauf binde er jene mit dem Leitseile der Achtsamkeit fest und spanne sie an jener Stelle an. Dann treibe er sie mit dem Treibstocke des Wissens an und gebe sich von neuem seiner Übung wieder hin. Während er aber so der Übung hingegeben ist, tritt nach gar nicht langer Zeit das (geistige) ‚Bild' *(nimitta)* auf.

Dieses ist jedoch nicht bei allen das Gleiche. Bei dem einen nämlich erscheint es wie etwas den Eindruck der Weichheit Machendes, wie Baumwolle, Seidenwolle oder ein Luftzug. So behaupten einige. Folgendes jedoch ist die Erklärung in den Kommentaren: „Dieses Bild tritt bei dem einen auf in Form eines Sternes, einer Kristallkugel oder einer Perle. Bei dem einen erscheint es wie der den Eindruck der Härte machende Baumwollsamen oder ein Bolzen aus Kernholz, bei dem einen wie eine lange Schnur oder eine Girlande oder eine Rauchsäule, bei dem einen wie ein auseinandergezogener Spinnfaden oder Wolkenstreifen oder eine Lotusblüte, ein Wagenrad, wie die Mondscheibe oder Sonnenscheibe. Damit aber verhält es sich folgendermaßen. Da stellt z. B., während viele Mönche nach dem Hersagen einer Sutte dasitzen, ein Mönch die Frage: ‚Wie erscheint euch diese Sutte?' Auf diese Frage antwortet der eine Mönch: ‚Mir erscheint sie wie ein mächtiger Gebirgsstrom.' Ein anderer: ‚Mir wie ein Waldstreifen.' Ein weiterer: ‚Mir wie ein ästereicher, fruchtbeladener, kühlen Schatten spendender Baum.' Diesen Mönchen nämlich

erscheint ein und dieselbe Sutte, infolge der Verschiedenheit ihrer Vorstellungen, in verschiedener Weise. Ebenso auch erscheint ein und dieselbe geistige Übung, infolge der Verschiedenheit der Vorstellung, als etwas Verschiedenes. Denn durch die Vorstellung erzeugt ist dieses Bild, durch die Vorstellung bedingt, durch die Vorstellung entstanden. Daher erscheint es infolge der Verschiedenheit der Vorstellung in verschiedener Weise, wie einzusehen.

Etwas anderes nun ist hierbei das die Einatmung zum Objekt habende Bewußtsein, etwas anderes das die Ausatmung zum Objekt habende Bewußtsein, etwas anderes das das geistige Bild zum Objekt habende Bewußtsein. Wer diese drei Dinge nicht besitzt, dessen Übung erreicht weder die Volle noch auch die Angrenzende Sammlung. Wer aber diese drei Dinge besitzt, dessen Übung erreicht sowohl die Angrenzende als auch die Volle Sammlung. Es heißt nämlich:

„Nicht Treffpunkt, Ein- und Ausatmung
Sind gleichzeitig Objekt im Geist.
Wer diese Dinge drei nicht kennt,
Dem glückt die Geistesübung nicht.

„Nicht Treffpunkt, Ein- und Ausatmung
Sind gleichzeitig Objekt im Geist.
Wer immer die drei Dinge kennt,
Dem glückt die Geistesübung recht."

Sobald dem Mönche aber auf diese Weise das geistige Bild *(nimitta)* 286
aufgestiegen ist, begebe er sich zu seinem Lehrer und teile ihm mit, daß ihm ein solches Bild aufgestiegen sei. Die Verkünder der Langen Sutten nun meinen, der Lehrer solle weder sagen, daß dies das Bild sei, noch daß es nicht das Bild sei, sondern einfach erwidern: ‚So, so, Bruder. Mögest du immer wieder deine Achtsamkeit üben'. Sagt er nämlich, es sei das Bild, so möchte der Mönch nachlässig werden. Sagt er aber, es sei nicht das Bild, so möchte der Mönch die Lust verlieren und niedergeschlagen sein. Deshalb soll er diese beiden Antworten vermeiden und ihn bloß zur Aufmerksamkeit anspornen. Die Verkünder der Mittleren Reden aber behaupten, der Lehrer solle sagen: ‚Ja, dies ist das Bild, Freund. Mögest du es immer wieder und wieder beobachten, du guter Mensch.' — Darauf nun festige der Mönch seinen Geist bloß noch in dem Bilde. Auf solche Weise wird ihm von da ab durch Festigung des Geistes darin diese Geistesentfaltung zuteil. Die alten Meister nämlich sagen:

„Den Geist im Bilde festigend,
Entfaltend [185] auf verschiedne Art,
Knüpft an die Ein- und Ausatmung
Der Weise seinen eignen Geist."

Somit sind in ihm vom Erscheinen des Bildes ab die Hemmungen gelähmt, die Geistestrübungen gestillt, die Achtsamkeit ist gewärtig, und der Geist ist in der Angrenzenden Sammlung gefestigt.

Darauf beobachte er jenes Bild weder hinsichtlich seiner Farbe, noch prüfe er es hinsichtlich seiner Merkmale. Sondern gleichwie die Khattiyafürstin den Embryo eines Weltherrschers hütet, oder wie der Landmann den keimenden Reis und die Gerste überwacht, so auch hüte der Mönch sorgfältigst das Bild, während er die sieben Dinge, wie Wohnung usw., sofern sie ungünstig sind, meidet, sie aber aufsucht, sofern sie günstig sind.

Nachdem er nun so jenes Bild gehütet und durch beständige Aufmerksamkeit zum Wachsen und zur Entfaltung gebracht hat, erwirke er die zehnfache Fertigkeit in der Vollen Sammlung und bringe das Gleichmaß der Willenskraft zustande. Während er sich nun so müht, steigen ihm, genau wie in der anläßlich des Erdkasinas erklärten Weise, bei jenem Bilde die vier, bzw. fünf, Vertiefungen auf.

Der Mönch aber, dem auf diese Weise die vier, bzw. fünf, Vertiefungen[186] aufgestiegen sind und der begierig ist, durch ‚Erkennen' *(sallakkhaṇa)* und ‚Sichabwenden' *(vivaṭṭanā)*[187] die Übung zu entfalten und die völlige ‚Lauterkeit' *(parisuddhi)* zu erlangen, macht sich mit eben derjenigen Vertiefung, in welcher er auf fünffache Weise die Meisterschaft[188] erlangt hat, völlig vertraut. Darauf stellt er die Körperlichkeit *(rūpa)* und Geistigkeit *(nāma)* fest und festigt so den Hellblick. Und in welcher Weise? Aus dem Erreichungszustande (der Vertiefung) herausgetreten
287 erkennt er den stofflichen Körper und den Geist als den Ursprung der Ein- und Ausatmungen. Gleichwie nämlich, wenn der Blasebalg eines Schmiedes aufgeblasen wird, in Abhängigkeit von dem Blasebalg und der entsprechenden Anstrengung eines Mannes der Wind in Tätigkeit tritt, genau so auch sind die Ein- und Ausatmungen abhängig von Körper[189] und Geist. Darauf stellt der Mönch die Ein- und Ausatmungen sowie den Körper als etwas Körperliches fest, den Geist und die damit verbundenen Erscheinungen aber als etwas Unkörperliches. Dies ist hier die kurz gefaßte Erklärung. Ausführlich aber wird die Feststellung von Körperlichkeit und Geistigkeit späterhin klar werden.

Nachdem der Mönch nun so die Körperlichkeit und Geistigkeit festgestellt hat, sucht er nach deren Entstehungsbedingung; und nachdem er, danach suchend[190], sie gefunden hat, entrinnt er allem Zweifel mit Hinsicht auf den geistigen und körperlichen Vorgang in den drei Zeitläuften[191]. Dem Zweifel aber entronnen, beobachtet er beim Untersuchen der Gruppen *(kalāpa-sammasana;* s. XX.) die drei Merkmale (Vergänglichkeit, Elend, Unpersönlichkeit). Und die zu Anfang der Betrachtung des Entstehens und Vergehens aufgestiegenen zehn Trübungen des Hellblicks *(vipassanā*

pakkilesa), wie den Lichtglanz usw., überwindend stellt er die von den Trübungen befreite ‚Erkenntnis des Fortschrittes' *(paṭipadā-ñāṇa)* als den Pfad (des Stromeintritts usw.) fest und gewinnt, nach Überwindung der Entstehung (Bedingung), die Betrachtung der Auflösung der Dinge *(bhangânupassanā)*; und von allen den, infolge des beständigen Einblickes in ihr Abbrechen, ihm als Schrecken [192] erscheinenden Gebilden sich abwendend *(nibbindanto)*, loslösend *(virajjanto)* und frei machend, gewinnt er der Reihe nach die vier Edlen Pfade. Am Ziel der Heiligkeit aber feststehend hat er die Vollendung der neunzehn [193] Rückblickerkenntnisse *(paccavekkhana-ñāṇa)* erreicht und ist unter Himmelswesen und Menschen der höchsten Gaben würdig [194]. Insofern hat er, mit Zählen beginnend und mit ‚Zurückschauen' *(paṭipassanā)* endend, die Entfaltung der Sammlung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung zu Ende geführt. Dies ist die in jeder Weise vollständige Beschreibung der ersten Vierergruppe.

Insofern es nun aber für die übrigen drei Vierergruppen keine besondere Methode hinsichtlich der Entfaltung der Übung gibt, so hat man den Sinn derselben in der folgenden, Wort für Wort gegebenen Erklärungsweise zu verstehen.

II (5) „Verzückung empfindend" *(pīti-paṭisaṁvedī)* bedeutet: ‚die Verzückung mir klar wahrnehmbar oder deutlich machend werde ich einatmen ... werde ich ausatmen' so übt er sich (Pṭs. I, p. 186).

Hierbei wird die ‚Verzückung' *(pīti)* auf zweierlei Weise klar wahrgenommen. Da tritt der Mönch in die mit Verzückung verbundenen beiden (ersten) Vertiefungen ein, und in demselben Augenblicke, wo er in dieselben eintritt, ist zufolge der Erreichung der Vertiefungen die Verzückung als Vorstellungsobjekt klar wahrnehmbar, indem eben das Vorstellungsobjekt klar wahrgenommen wird. Wie aber wird die Verzückung mit Hinsicht auf Unverblendung klar wahrgenommen? Sobald der Mönch sich aus den beiden mit Verzückung verbundenen Vertiefungen, in die er eingetreten war, erhoben hat, erwägt er die mit den Vertiefungen ver- 284
bundene Verzückung hinsichtlich ihres Hinschwindens und Vergehens; und infolge der Durchdringung ihrer Merkmale ist im Augenblicke des Hellblicks die Verzückung als Unverblendung klar wahrnehmbar. In Paṭisambhidā nämlich heißt es:

„Wer bei langem Einatmen die Eingipfeligkeit und Unzerstreutheit des Geistes erkennt, in dem ist die Achtsamkeit gewärtig; und infolge jener Achtsamkeit und jenes Wissens wird die Verzückung klar wahrgenommen. Wer bei langem Ausatmen ... bei kurzem Einatmen ... bei kurzem Ausatmen ... bei Ein- und Ausatmung die Körperfunktion be-

sänftigend die Eingipfeligkeit und Unzerstreutheit des Geistes erkennt, in dem ist die Achtsamkeit gewärtig; und infolge jener Achtsamkeit und jenes Wissens wird die Verzückung klar wahrgenommen. Klar wahrnehmbar ist jene Verzückung für den, der seinen Geist dort hinwendet, der erkennt, sieht, beobachtet, den Geist festigt, zu Vertrauen neigt, seine Willenskraft anspannt, die Achtsamkeit gewärtig hält, den Geist sammelt, voll Einsicht erkennt, das zu Erkennende ... zu Durchdringende ... zu Überwindende ... zu Entfaltende ... zu Verwirklichende verwirklicht. So ist jene Verzückung klar wahrnehmbar."

Genau auf dieselbe Weise hat man auch die übrigen Worte hinsichtlich ihrer Bedeutung zu verstehen. Der einzige Unterschied dabei ist folgender:

Im Sinne der drei Vertiefungen ist der Ausdruck (6) „das Wohlgefühl empfindend" *(sukha-paṭisaṁvedī)* [195] zu verstehen, im Sinne der vier Vertiefungen aber der Ausdruck (7) „die Geistesfunktion empfindend." Als Geistesfunktion *(citta-saṅkhāra)* gelten die beiden Gruppen, wie Gefühl usw. (d. i. Wahrnehmung). Hinsichtlich des Ausdruckes „das Wohlgefühl empfindend" wird, um hierbei das Gebiet des Hellblicks anzudeuten, in Paṭisambhidā gesagt: „Was das Wohlgefühl betrifft, so gibt es zwei Arten: körperliches *(kāyika)* und geistiges *(cetasika)*."

(8) „Die Geistesfunktion besänftigend" *(passambhayaṁ cittasaṅkhāraṁ)* bedeutet: die grobe Geistesfunktion beruhigend oder aufhebend. Der ausführliche Sinn ist in der anläßlich der Körperfunktion gegebenen Erklärungsweise zu verstehen. In dem Ausspruch hinsichtlich der Verzückung (d. i. „Die Verzückung empfindend werde ich einatmen ...") wird übrigens unter ‚Verzückung' als Leitwort das Gefühl angedeutet, und in dem Ausspruch hinsichtlich des Wohlgefühls (d. i. „Das Wohlgefühl empfindend ...") wird das Gefühl nach seinem wahren Wesen [196] bezeichnet. Was die beiden Stellen betreffs der Geistesfunktion aber anbetrifft, so wird Gefühl als mit Wahrnehmung verbunden bezeichnet, in den Worten (M. 44): „Wahrnehmung und Gefühl sind geistige Dinge.
289 Diese Dinge sind an den Geist gebunden, sind Geistesfunktionen." So also ist diese Vierergruppe als im Sinne der ‚Betrachtung der Gefühle' (2. Grundlage der Achtsamkeit) gesprochen aufzufassen.

III (9) Auch in der dritten Vierergruppe ist der Ausdruck: „Den Geist empfindend" *(citta-paṭisaṁvedī)* im Sinne der vier Vertiefungen zu verstehen.

(10) „Den Geist aufheiternd" *(abhippamodayaṁ cittaṁ)* bedeutet: ‚den Geist heiter stimmend, froh stimmend, anregend, erfreuend, werde

ich einatmen . . . werde ich ausatmen' so übt er sich. Dabei entsteht die Freude auf zweierlei Art: durch Sammlung und durch Hellblick. Wie aber entsteht Freude durch Sammlung *(samādhi)*? Da tritt der Mönch in die beiden (ersten) mit Verzückung verbundenen Vertiefungen ein, und im Augenblicke des Eintretens stimmt er seinen Geist heiter und froh. Wie aber entsteht Freude durch Hellblick *(vipassanā)*? Aus den beiden mit Verzückung verbundenen Vertiefungen, in die er eingetreten war, erhebt er sich und erwägt die mit den Vertiefungen verbundene Verzückung hinsichtlich ihres Hinschwindens und Vergehens. So nimmt er im Momente des Hellblickes die mit den Vertiefungen verbunde Verzückung zum Vorstellungsobjekt und stimmt den Geist heiter und froh. Und von dem so Übenden heißt es: „‚Den Geist erheiternd werde ich einatmen . . . werde ich ausatmen' so übt er sich."

(11) „Den Geist sammelnd" *(samādahaṁ cittaṁ)* bedeutet: mit Hilfe der ersten Vertiefung usw. den Geist mit dem Vorstellungsobjekte fest verbindend und gründlich festigend. Oder, aus jenen Vertiefungen, in die er eingetreten war, herausgetreten und den mit den Vertiefungen verbundenen Geist als dahinschwindend und vergänglich betrachtend, steigt ihm im Momente des Hellblicks, zufolge der Durchdringung der (Daseins-) Merkmale, eine augenblickliche Eingipfeligkeit des Geistes auf. Und vermittels solcher aufgestiegener augenblicklicher Eingipfeligkeit des Geistes verbindet er seinen Geist fest mit dem Vorstellungsobjekte und festigt ihn gründlich. Darum heißt es: „‚Den Geist sammelnd werde ich einatmen . . . werde ich ausatmen' so übt er sich."

(12) „Den Geist befreiend" *(vimocayaṁ cittaṁ)* bedeutet: den Geist durch die erste Vertiefung von den (fünf) Hemmungen freimachend, durch die zweite Vertiefung von Gedankenfassen und Diskursivem Denken, durch die dritte Vertiefung von Verzückung, durch die vierte Vertiefung von Wohl- und Wehegefühl. Oder aber, aus jenen Vertiefungen, in die er eingetreten war, sich erhebend, erwägt er das mit den Vertiefungen verbundene Bewußtsein als dahinschwindend und vergänglich. Und er atmet ein und aus, indem er im Momente des Hellblicks den Geist befreit, d. i. frei macht, u. zw. durch Betrachtung der Vergänglichkeit *(aniccânupassanā)* von der Ewigkeitsillusion *(nicca-saññā)*, durch Betrachtung des Elends *(dukkhânupassanā)* von der Glücksillusion *(sukha-saññā)*, durch Betrachtung der Unpersönlichkeit *(anattânupassanā)* von der Ich-Illusion *(atta-saññā)*, durch Betrachtung der Abwendung *(nibbidā)* vom Ergötzen, durch Betrachtung der Loslösung *(virāga)* von der Gier, durch Betrachtung der Erlöschung *(nirodha)* von der Entstehungs (-bedingung), durch Betrachtung des Fahrenlassens *(paṭinissagga)* vom Fest-

290 halten. Darum heißt es: „‚Den Geist befreiend werde ich einatmen . werde ich ausatmen' so übt er sich." So also ist diese Vierergruppe als im Sinne der ‚Betrachtung des Geistes' (3. Grundlage der Achtsamkeit) gesprochen aufzufassen.

IV (13) In der vierten Vierergruppe aber hat man in dem Ausspruch „das Vergängliche betrachtend" *(aniccânupassī)* vorerst zu verstehen, was das Vergängliche ist, was die Vergänglichkeit ist, was die Betrachtung des Vergänglichen ist, und wer der das Vergängliche Betrachtende ist. Als das ‚Vergängliche' gelten da die Fünf Daseinsgruppen (Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen, Bewußtsein; s. XIV). Und warum? Wegen ihres Entstehens und Vergehens und Anderswerdens. Als ‚Vergänglichkeit' gilt eben jener Dinge Entstehen, Vergehen und Anderswerden [197], oder das Schwinden jener gewordenen, entstandenen Dinge. Der Sinn ist der, daß diese Dinge nie in derselben Weise verharren, sondern zergehen, indem sie sich von Augenblick zu Augenblick auflösen. Als ‚Betrachtung des Vergänglichen' gilt das Betrachten der Körperlichkeit und der übrigen Daseinsgruppen als vergänglich im Sinne jener Vergänglichkeit. Als ‚der das Vergängliche Betrachtende' gilt der mit jener Betrachtung Beschäftigte. Ein solcher Ein- und Ausatmender ist somit zu verstehen in dem Ausspruche: „‚Das Vergängliche betrachtend werde ich einatmen . . . werde ich ausatmen' so übt er sich."

(14) In dem Ausdruck: „Die Loslösung betrachtend" *(virāgânupassī)* unterscheidet man zwei Arten der Loslösung: im Hinschwinden bestehende Loslösung und restlose Loslösung. Darunter gilt als die im ‚Hinschwinden' *(khaya)* bestehende Loslösung das Hinschwinden und der Zerfall der Daseinsgruppen. Als restlose Loslösung *(accanta-virāga)* gilt das Nirwahn. Als Betrachtung der Loslösung gilt der durch das Erkennen beider entstandene Hellblick *(vipassanā)* und der Pfad (des Stromeintritts usw.). Und der diese zweifache Betrachtung [198] übende Ein- und Ausatmende ist zu verstehen in dem Ausspruch: „‚Die Loslösung betrachtend werde ich einatmen . . . werde ich ausatmen' so übt er sich."

(15) Für den Ausdruck „die Erlöschung betrachtend" *(nirodhânupassī)* gilt genau dieselbe Erklärung.

(16) In dem Ausdruck: „das Fahrenlassen betrachtend" *(paṭinissaggânupassī)* unterscheidet man zwei Arten des Fahrenlassens: das im Abstoßen bestehende Fahrenlassen und das im Vorwärtsdrängen bestehende Fahrenlassen. Unter ‚Betrachtung des Fahrenlassens' versteht man die im Fahrenlassen bestehende Betrachtung, und diese ist eine Bezeichnung für

den Hellblick *(vipassanā)* und den Pfad (des Stromeintritts usw.). Daß nämlich der Hellblick im Sinne von Überwindung durchs Gegenteil *(tadanga-vasena)* die Trübungen abstößt, mitsamt den Daseinsgruppen und den Karmaformationen *(abhisankhāra)*, und durch Erkennen der Mängel der gewordenen Dinge zu dem diesen Dingen entgegengesetzten Zustande, dem Nirwahn, aus Neigung dazu, hindrängt, das nennt man das sowohl im Abstoßen als auch im Vorwärtsdrängen bestehende Fahrenlassen. Weil also der Pfad, im Sinne völliger Zerstörung, die Trübungen mitsamt den Daseinsgruppen und den Karmaformationen abstößt und nach dem Nirwahn hindrängt, indem dieses eben zum Objekte genommen wird, darum spricht man von einem sowohl im Abstoßen als auch im Vorwärtsdrängen bestehenden Fahrenlassen. Beide aber werden sie Betrachtungen genannt, weil sie die früheren Wissen immer wieder und wieder betrachten. Und der diese zweifache Betrachtung übende Ein- und 291
Ausatmende ist zu verstehen in dem Ausspruch: „‚Das Fahrenlassen betrachtend werde ich einatmen ... werde ich ausatmen' so übt er sich."

Diese vierte Vierergruppe wird bloß mit Rücksicht auf den reinen Hellblick *(vipassanā)* gelehrt, die drei früheren Betrachtungen aber mit Rücksicht auf Gemütsruhe *(samatha)* und Hellblick *(vipassanā)*. Auf diese Weise ist die Entfaltung der sechzehnfachen Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung zu verstehen.

Diese Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung aber bringt auf Grund dieser sechzehn Methoden hohe Früchte, hohen Segen. Ihr hoher Segen ist zu erkennen an ihrem friedvollen Zustande und an ihrer Fähigkeit, die Gedanken *(vitakka)* auszuschalten, gemäß den Worten: „Diese Sammlung der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung, ihr Mönche, entfaltet und häufig geübt, ist friedvoll und erhaben usw.[199]" Infolge des friedvollen, erhabenen, unbefleckten und glückseligen Zustandes nämlich macht diese Sammlung dem durch die störenden Gedanken bedingten Hin- und Herschweifen des Geistes ein Ende und stellt den Geist den sein Objekt bildenden Ein- und Ausatmungen gegenüber. Eben deshalb wurde gesagt: „Die Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung ist zu entfalten zwecks Aufhebung der Gedanken."

Ihr hoher Segen ist auch daran zu erkennen, daß sie die Grundlage zur Vollendung des Wissens und der Erlösung bildet. Denn der Erhabene hat gesagt (M 118): „Die Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung, ihr Mönche, entfaltet und häufig geübt, bringt die vier Pfeiler der Achtsamkeit zustande; die vier Pfeiler der Achtsamkeit, entfaltet und häufig geübt, bringen die sieben Glieder der Erleuchtung zustande; die sieben Glieder der Erleuchtung, entfaltet und häufig geübt, bringen das Wissen und die Erlösung zustande."

Ferner ist ihr hoher Segen auch daran zu erkennen, daß sie die letzten *(carimaka)* Atemzüge klar erkennen läßt. Der Erhabene nämlich hat gesagt (M 62): „Wird, Rāhula, die Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung also entfaltet und häufig geübt, so gelangen selbst jene letzten Atemzüge klar bemerkt zur Aufhebung, nicht unbemerkt". Hier gibt es mit Rücksicht auf Aufhebung dreierlei letzte Atemzüge: die letzten Atemzüge mit Rücksicht auf die Daseinsstufen, die letzten Atemzüge in den Vertiefungen, die letzten Atemzüge beim Abscheiden. Was nämlich die Daseinsstufen betrifft, so bestehen die Ein- und Ausatmungen bloß im Sinnlichen Dasein, nicht im Feinkörperlichen oder Unkörperlichen Dasein; somit gelten jene als die letzten Atemzüge mit Rücksicht auf die Daseinsstufen. Was die Vertiefungen betrifft, so bestehen die Ein- und Ausatmungen bloß in den ersten drei Vertiefungen, nicht in der vierten; somit gelten jene als die letzten Atemzüge in den Vertiefungen. Diejenigen Atemzüge aber, die zusammen mit dem sechzehnten Bewußtseinsmomente vor dem Todesbe-
292 wußtsein aufsteigen und zusammen mit dem Todesbewußtsein zur Aufhebung gelangen, diese gelten als die letzten Atemzüge beim Abscheiden[200]. Diese letzten Atemzüge beim Abscheiden aber hat man hier zu verstehen. Diese, heißt es, sind deutlich bei dem der Übung hingegebenen Mönche, insofern er die Ein- und Ausatmungen als Objekt gut erfaßt hat. Und indem er beim Aufsteigen des sechzehnten Bewußtseinsmomentes vor dem Todesbewußtsein auf dessen Aufsteigen seinen Geist hinwendet, ist ihm auch das Aufsteigen der Atemzüge deutlich; und indem er dessen Schwinden beobachtet, ist ihm auch das Schwinden der Atemzüge deutlich.

Ein Mönch nämlich, der durch Entfaltung einer anderen Übung als dieser die Heiligkeit erreicht hat, vermag entweder die Lebenszeit festzustellen, oder vermag sie nicht festzustellen. Der Mönch aber, der durch Entfaltung dieser sechzehnfachen Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung die Heiligkeit erreicht hat, vermag die Grenze der Lebenszeit[201] auf alle Fälle festzustellen. Er erkennt: ‚So lange noch werden jetzt meine Lebensfunktionen in Tätigkeit bleiben, nicht darüber hinaus'. Und sobald er seiner Gewohnheit gemäß alle Angelegenheiten wie Körperpflege, das Anlegen der inneren und äußeren Gewänder usw. erledigt hat, schließt er seine Augen, gleichwie der im Spitzenbergkloster wohnende Ordensältere Tissa oder wie der im Großen Karañjikloster[202] wohnende Ordensältere Mahātissa oder wie der vom Almosengang lebende Ordensältere Tissa im Großen Devaputtalande oder wie die beiden Brüder, die als Ordensältere im Cittalaberg-Kloster wohnten.

Hier nun bildet folgendes die Beschreibung der einen Geschichte: Von den beiden Brüdern, den Ordensälteren, sagt man, ging der eine, nachdem er am Vollmondstage die Ordenssatzung *(pāṭimokkha)* vorgetragen

hatte, von der Mönchsgemeinde umgeben zu seiner eigenen Behausung und stellte sich dort auf den Wandelgang; und die Mondscheibe beobachtend, erwog er seine eigenen Lebenskräfte und sprach darauf zu den Mönchen: „In welcher Weise habt ihr die Mönche früher ins Nirwahn abscheiden sehen?" Einige sagten: „Auf ihren Sitzen sitzend haben wir früher die Mönche abscheiden sehen". Einige sagten: „Mit untergeschlagenen Beinen in der Luft schwebend haben wir sie abscheiden sehen". Der Ordensältere aber sprach: „Ich will euch nun aber einen zeigen, der beim Auf- und Abwandeln ins Nirwahn abscheidet". Darauf zog er einen Strich auf dem Wandelgange und sprach: „Von diesem Ende des Wandelganges werde ich bis zum anderen gehen, und, sobald ich diesen Strich erreiche, werde ich abscheiden". So sagend ging er den Wandelgang hinab bis zum anderen Ende; in dem Augenblicke aber, wo er beim Zurückkehren mit dem einen Fuße auf den Strich trat, schied er ab.

„Drum möge sich des ernsten Strebens 293
Befleißigen der weise Mann,
Wenn er der Atemübung pflegt,
Die solche hohe Macht besitzt."

Hier nun endet die ausführliche Darlegungsweise der Achtsamkeit auf Ein- und Ausatmung.

4. Die Betrachtung über den Frieden
(upasamânussati)

Wer die Betrachtung über den Frieden zu entfalten wünscht, gedenke, während er einsam und abgeschieden verweilt, der Eigenschaften des als das Zuruhekommen alles Leidens geltenden Nirwahns, etwa: „Wie weit auch immer, ihr Mönche, es erschaffene *(sankhata)* wie unerschaffene *(asankhata)* Dinge gibt, als höchstes darunter gilt die Loslösung, d. i. die Wahnzerstörung, die Überwindung des Durstes, die Entwurzelung der Anhaftungen, die Durchbrechung der Daseinsrunde, die Versiegung des Begehrens *(taṇhakkhaya)*, die Loslösung, Erlöschung, das Nirwahn." (A. IV. 34.)

Hierbei nun ist ‚Wie weit auch immer' dasselbe wie ‚Wieviel auch immer'. Als ‚Dinge' *(dhamma)* gelten hier die ‚ihre eigene Natur in sich tragenden (wirklichen) Zustände' (d. i. die körperlichen und geistigen Zustände). Als ‚erschaffen oder unerschaffen' gilt das durch das Zusammentreten und Zusammentreffen von Bedingungen Erzeugte, sowie das Nichterzeugte. ‚Als höchstes darunter gilt die Loslösung' bedeutet so

viel wie: unter diesen erschaffenen und unerschaffenen Dingen wird die Loslösung als das Höchste, Beste und Edelste bezeichnet.

Hier nun bedeutet ‚Loslösung' *(virāga)* nicht etwa bloß die Abwesenheit der Gier *(rāga)*; sondern als Loslösung hat man zu verstehen jenes Unerschaffene, das die Bezeichnungen ‚Wahnzerstörung' usw. erhält in den Worten: „d. i. die Wahnzerstörung ... das Nirwahn."

Weil nämlich aufgrund jenes Unerschaffenen *(asankhata)* der Dünkelwahn [203], der Männlichkeitswahn und alle übrigen Arten des Wahns [204], wahnlos und zunichte werden, darum nennt man es die Wahnzerstörung. Und weil dadurch aller sinnliche Durst zur Überwindung und Aufhebung gelangt, darum nennt man es die Überwindung des Durstes. Weil aber dadurch die Anhaftungen an den fünf Sinnenobjekten zur Ausrottung gelangen, darum nennt man es die Entwurzelung der Anhaftungen. Weil dadurch die auf den drei Daseinsebenen [205] sich abspielende Daseinsrunde [206] durchbrochen wird, darum nennt man es die Durchbrechung der Daseinsrunde. Weil aber dadurch das Begehren gründlich zur Versiegung gelangt, sich abwendet und aufgehoben wird, darum nennt man es die Versiegung des Begehrens, die Gierabwendung und Aufhebung. Weil aber jenes Unerschaffene entronnen, befreit und losgelöst ist von dem Begehren, das hier als ‚*vāna*' bezeichnet wird — insofern dieses nämlich die 4 Daseinsschoße, 5 Daseinsfährten, 7 Bewußtseinsstätten und 9 Wesenswelten in immer weiteres Dasein verwebt, verstrickt, verflicht — :
294 darum nennt man es das Nirwahn [207]. Auf diese Weise möge man im Sinne der Wahnzerstörung und der übrigen Eigenschaften des als Frieden geltenden Nirwahns gedenken. Auch sollte man des Unerschaffenen gedenken im Sinne jener anderen Eigenschafften, wie sie vom Erhabenen in solchen Sutten erklärt werden, wie (S. XLIII. 12 ff): „Das Unerschaffene, ihr Mönche, will ich euch weisen — die Wahrheit — das jenseitige Ufer — das Schwererkennbare — das Alterlose — das Beständige — das Jenseits aller Mannigfaltigkeit [208] — das Todlose — das Heil — die Sicherheit — das Wundersame — das vom Siechtum Freie — das Leidlose — das Lautere — das Eiland — den Schutz — die Zuflucht usw."

Wer auf diese Weise, im Sinne der Wahnzerstörung sowie der übrigen Eigenschaften, des Friedens gedenkt und die Hemmungen beseitigt hat in der bei den Betrachtungen über den Erleuchteten usw. besprochenen Weise, nämlich: „ ... zu einer solchen Zeit wird sein Geist nicht gefesselt von Gier, nicht gefesselt vom Hasse, nicht gefesselt von der Verblendung. Ganz aufgerichtet ist zu einer solchen Zeit sein Geist auf Grund des Friedens": in einem Solchen steigen für einen Augenblick die Vertiefungsglieder auf. Da aber die Eigenschaften des Friedens gar unergründlich

sind, so erreicht die Vertiefung nicht die Volle, sondern bloß die Angrenzende *(upacāra)* Stufe.

Insofern man nun hierbei der Eigenschaften des Friedens gedenkt, so gilt eben diese Vertiefung als die Betrachtung über den Frieden. Und gerade wie die sechs Betrachtungen (über den Erleuchteten, das Gesetz usw.), so gelingt auch diese Betrachtung bloß dem ‚edlen Jünger' *(ariya-puggala)*. Trotzdem aber sollte auch der ‚Weltling' *(puthujjana)*, der den Frieden hochhält, jene Betrachtung im Geiste erwägen. Denn selbst schon beim Hören davon empfindet der Geist Freude am Frieden. Der Mönch aber, der der Betrachtung über den Frieden hingegeben ist, schläft friedlich, erwacht friedlich, ist gestillt in seinen Sinnen, gestillt im Geiste, von Schamgefühl und Gewissen erfüllt, von gefälligem Wesen, dem Edlen geneigt, bei seinen Ordensbrüdern geachtet und geehrt; und sollte er zu nichts Höherem durchdringen, so ist ihm doch eine glückliche Daseinsfährte gewiß.

So möge denn der Einsichtige
Voll Eifer jenes edlen Friedens
Betrachtung hingegeben sein,
Die solchen reichen Segen bringt.

Hier endet das zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 8. Teil: die auf die Entfaltung der Sammlung sich beziehende Darstellung der vier übrigen Betrachtungen.

Neunter Teil

Die Göttlichen Verweilungszustände

(brahma-vihāra)

1. Die Entfaltung der Güte

(mettā-bhāvanā)

Der der Übung beflissene Anhänger, der von den unmittelbar nach den zehn Betrachtungsübungen aufgezählten vier Göttlichen Verweilungszuständen die Güte zu entfalten wünscht, beseitige zunächst die äußeren Hindernisse. Nachdem er darauf das Übungsobjekt in Empfang genommen, das Mahl beendet und die nach dem Mahle sich einstellende Benommenheit überwunden hat, setze er sich an einem abgeschiedenen Orte auf einem gut hergerichteten Sitze bequem nieder. Dann denke er über den Unsegen des Hasses und den Segen der Langmut nach, soll doch durch diese Entfaltung der Haß überwunden und Langmut erreicht werden. Bevor man nämlich den Unsegen eines Dinges nicht erkannt hat, kann man dieses nicht überwinden; und ebensowenig läßt sich etwas erreichen, ehe man nicht den Segen desselben erkannt hat.

„Von Haß erfüllt, o Bruder, vom Haße überwältigt und im Geiste gefesselt, bringt man Lebendes um usw.": in diesem Sinne ist der Unsegen des Hasses zu verstehen.

„Geduld und Langmut gilt als höchste Buße,
Die Buddhas nennen es das höchste Nirwahn." (Dhp. 184)

„Den Duldsamstarken, kampfgestählt,
Den nenne einen Priester ich." (Dhp. 399)

„Nichts gibt es Höh'res als den Langmut" (S. XI. 8):

im Sinne dieser und ähnlicher Stellen ist der Segen des Langmuts zu verstehen.

Darauf beginne er mit der Entfaltung der Güte, um den Geist von dem als unsegenbringend erkannten Hasse zu befreien und ihn in Langmut zu festigen, dessen Segnungen er erkannt hat. Der diese Übung Unternehmende nun soll zunächst die Einteilung der Personen kennen und wissen, zu welchen Personen er zuerst die Güte zu entfalten hat, und zu 296
welcher nicht. Die Güte nämlich darf man anfangs nicht zu vier Arten von Personen entfalten: zu einer unlieben Person, zu einem sehr lieben Freunde, zu einer gleichgültigen Person, zu einem Feinde. Zu einer bestimmten Person des anderen Geschlechts darf man die Güte nicht entfalten, hinsichtlich eines Toten aber soll man diese Übung überhaupt nicht entfalten.

Warum aber soll man die Güte zu solchen Personen, wie dem Unlieben usw., vorerst nicht entfalten? Weil es einem widerstrebt, einen unlieben Menschen an die Stelle des geliebten Menschen zu setzen oder einen sehr lieben Freund an die Stelle des Gleichgültigen — denn sollte jenem auch nur ein ganz kleines Leid widerfahren, so wird man schon zum Weinen gestimmt; — und weil es einem widerstrebt, den Gleichgültigen an die Stelle des verehrten und geliebten Menschen zu setzen. Beim Nachdenken über den Feind aber erhebt sich Groll. Somit also entfalte man die Übung vorerst nicht hinsichtlich solcher Menschen, wie des unlieben usw. Richtet man sie aber auf eine bestimmte Person des anderen Geschlechts, so kommt es dadurch zum Aufsteigen von Begierde. Ein gewisser Ministersohn soll einst den Ordensälteren Kulūpaka gefragt haben, zu wem er die Güte zu entfalten habe. „Zu einem geliebten Menschen" war die Antwort des Ordensälteren. Nun hatte aber jener sein eigenes Weib sehr lieb, und während er die Güte zu ihr entfaltete, hatte er die ganze Nacht hindurch auf seiner Matte zu kämpfen. Darum richte man die Übung nicht auf eine bestimmte Person des anderen Geschlechts.

Wer aber hinsichtlich eines Verstorbenen die Übung entfaltet, erreicht weder die Volle noch die Angrenzende Sammlung. Ein gewisser Mönch soll einst versucht haben, die Güte auf seinen Lehrer zu richten. Die Entfaltung der Güte aber gelang ihm nicht. Er begab sich da zu dem Ordensälteren und sprach: „Wohl bin ich, o Ehrwürdiger, damit vertraut, mich in die Vertiefung der Güte zu versenken, doch jetzt gelingt es mir nicht, in sie einzutreten. Was ist wohl da der Grund?" „Forsche nach dem Objekt deiner Vorstellung!" war die Antwort des Ordensälteren. Als jener nun danach forschte, erkannte er, daß sein Lehrer gestorben sei. Er richtete daher die Güte auf einen anderen und erwirkte die Volle Erreichung. Somit also darf man die Güte niemals zu einem Verstorbenen entfalten.

Zu allererst aber hat man zu sich selber immer wieder die Güte zu entfalten: ‚Möge ich glücklich sein, frei von Leiden!', oder: ‚Möge ich frei

sein von Haß, Bedrückung und Beklemmung, möge ich mein Leben
297 glücklich verbringen!' Widerspricht das nun aber nicht in diesem Falle den folgenden Aussprüchen, in denen doch gar nichts von einer Entfaltung der Güte gegen sich selber gesagt wird? Es heißt doch in Vibhanga (XIII): „Wie aber, ihr Mönche, durchdringt der Mönch mit einem von Güte erfüllten Herzen zuerst eine Richtung? Gleichwie man da beim Anblick eines lieben, angenehmen Menschen Güte empfinden mag, so durchdringt er mit Güte alle Wesen." In Paṭisambhidā (II. 130) heißt es: „Auf welche fünf Weisen vollzieht sich die unbegrenzt durchdringende Gemütserlösung durch Güte? ‚Mögen alle Wesen frei sein von Haß, Bedrückung und Beklemmung! Mögen sie ihr Leben glücklich verbringen! Möge alles was Atem hat, alle Geschöpfe, alle Individuen, alle im persönlichen Dasein Einbegriffenen frei sein von Haß, Bedrückung und Beklemmung! Mögen sie ihr Leben glücklich verbringen!' " Ferner heißt es in der Sutte von der Güte (Snp. 145):

„Ach, möchten alle Wesen glücklich sein, voll Frieden,
Und ihre Herzen ganz von Seligkeit erfüllt."

Nein, das widerspricht dem Obigen nicht. Diese Worte nämlich werden mit Rücksicht auf die Volle Stufe gebraucht, jene aber mit Beziehung auf das Ich als Zeugen. Denn sollte einer auch hundert und tausend Jahre lang bloß zu sich selber die Güte entfalten: ‚Möge ich glücklich sein usw.', so steigt ihm dadurch noch lange keine Volle Sammlung auf. Wer aber, in dem Gedanken: ‚Möge ich glücklich sein!', sich selber zum Zeugen nehmend denkt: ‚Gerade wie ich die Freuden liebe und die Schmerzen verabscheue, wie ich zu leben und nicht zu sterben wünsche, genau so auch ist es mit den anderen Wesen': in einem solchen steigt der Wunsch auf, daß auch den anderen Wesen Wohl und Glück beschieden sein möge. Auch der Erhabene hat dieselbe Erklärung gegeben in den Worten (S. III. 8):

„Jedwede Richtung mit dem Geist durchstreifend
Traf keinen ich, den mehr man liebte als sich selbst:
So ist den andern allen lieb ihr eignes Selbst.
Drum, allen Gutes wünschend, tu man keinem weh."

Somit also hat man, um sich selber zum Zeugen zu nehmen, zuerst sich selber mit Güte zu durchstrahlen. Unmittelbar darauf gedenke man, damit die Ausführung leichter von statten gehe, seines[1] lieben, teuren, ehrwürdigen Lehrers oder Unterweisers, oder eines Menschen der diesem gleichkommt, sowie seiner Gaben, freundlichen Worte usw.[2] und seiner ihn lieb und angenehm machenden und Achtung und Ehrfurcht gebietenden Sittlichkeit und seines Wissens usw. Und man entfalte die

Güte zu ihm in der Weise: ‚Möge dieser gute Mensch glücklich sein, frei von Leiden!' usw. Hinsichtlich eines solchen Menschen nämlich gelingt einem leicht die Volle Sammlung. Sollte der Mönch sich aber damit noch nicht begnügen, sondern bestrebt sein, alle Grenzen aufzuheben, so entfalte er unmittelbar darauf die Güte zu einem sehr lieben Freunde, danach zu dem ihm Gleichgültigen, dann zu dem Feinde. Während er nun die Güte entfaltet, lenke er seinen Geist, sobald er ihn jedesmal auf dem einen Gebiete weich und nachgiebig gemacht hat, auf das nächstfolgende hin. Wer jedoch keinen Feind besitzt oder wem, selbst wenn ihm selber Schaden zugefügt wird, infolge seiner eigenen edlen Menschennatur kein Haßgedanke gegen andere aufsteigt, ein solcher braucht keine weitere Anstrengung zu machen und zu denken: ‚Gegen den Gleichgültigen ist mein Geist der Güte nun nachgiebig geworden; ich will ihn nunmehr auf meinen Feind hinlenken'. Wer aber einen Feind hat, für den wurde 298
gesagt, daß er von dem Gleichgültigen aus zum Feinde in der Entfaltung der Güte übergehen solle.

Kommt aber, während der Mönch seinen Geist auf den Feind lenkt, durch Erinnerung an eine von diesem verübte Schlechtigkeit, in ihm der Groll zum Aufsteigen, so vertiefe er sich von neuem immer wieder in Güte zu den zuvor genannten Menschen; dann aber, nach Austritt aus der Vertiefung, wieder und wieder jenen letzteren Menschen mit Güte durchstrahlend, vertreibe er den Groll. Sollte aber trotz solcher Bemühungen der Groll sich noch nicht legen,

So denk' an die Ermahnungen
Im Gleichnis von der Säge er
Und kämpfe immer, immer wieder
Um Überwindung seines Grolls.

Dies aber geschieht so, daß er sich in folgender Weise selber ermahnt: ‚Pfui, du wütiger Mensch! Hat nicht wohl der Erhabene gesagt (M. 21): „Sollten selbst, ihr Mönche, Räuber und Häscher einem mit einer doppelgriffigen Säge einzeln die Glieder abtrennen, so möchte, wer da sein Herz in Wut geraten läßt, nicht meine Weisung erfüllen"? — — ‚Ferner (S. VII. 2):

„Wer Haß mit Haß vergilt, der ist
Noch schlimmer als der andere.
Doch wer dem Hasser keinen Haß zeigt,
Gewinnet den gar schweren Kampf.

„Zum Heile beider wandelt er,
Zum eignen wie zum fremden Heil,
Wer, andere im Zorne wissend,
Beruhigt bleibet, klarbewußt."

‚Ferner (A. VII. 60): „Sieben dem Feinde erwünschte, feindliche Dinge befallen den Gehässigen, ganz einerlei ob Mann ob Weib. Welche sieben? Da, ihr Mönche, wünscht der Feind dem Feinde: ‚Ach, daß doch dieser ein häßliches Aussehen hätte!' Und warum? Weil eben der Feind, ihr Mönche, nicht über des Feindes Schönheit erfreut ist. Wenn da auch der gehässige, von Haß überwältigte, haßverzehrte Mensch sich gründlich wäscht, gründlich salbt, Haar und Bart striegelt und sich in Weiß kleidet, so ist der von Haß Überwältigte dennoch von häßlichem Aussehen. Das, ihr Mönche, ist das erste dem Feinde erwünschte feindliche Ding, das den Gehässigen befällt, ganz einerlei ob Mann ob Weib. Weiterhin, ihr Mönche, wünscht der Feind dem Feinde: ‚Ach, daß doch dieser einen schlechten Schlaf hätte*! ... keine großen Vorteile erlangte! ... nicht reich wäre! ...
299 kein Ansehen besäße! ... keine Freunde hätte! ... nicht beim Zerfall des Leibes, nach dem Tode, auf glückliche Fährte, in himmlische Welt gelangen möchte!' Und warum denkt er so? Weil, ihr Mönche, ein Feind sich nicht freut, wenn sein Feind zu einer glücklichen Daseinsfährte geht. Solch gehässiger Mensch, ihr Mönche, führt in Werken, Worten und Gedanken einen schlechten Wandel; und in Werken, Worten und Gedanken einen schlechten Wandel führend gelangt er, vom Haß überwältigt, beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, auf einen Abweg, eine Leidensfährte, in verstoßene Welt, zur Hölle."

‚Ferner (A. IV. 95): „Gleichwie, ihr Mönche, ein Holzscheit von einem Leichenfeuer, an beiden Seiten glühend und in der Mitte voller Kot, weder im Dorf noch im Walde seinen Zweck als Feuerholz erfüllt, so sage ich, steht es mit diesem Menschen."

‚Wenn du also jetzt solcherart zürnst, so wirst du nicht des Erhabenen Weisung erfüllen. Und erwiderst du den Haß, so wirst du schlechter sein als der zürnende Mann und den schweren Kampf nicht gewinnen. Die feindlichen Dinge aber wirst du bloß dir selber zuführen. Wie das Holzscheit von dem Leichenfeuer wirst du sein!' —

Wenn bei solchem Kämpfen und Abmühen sich jener Groll legt, so ist es gut: wenn nicht, so denke der Mönch an irgend eine friedliche, lautere Eigenschaft jenes Menschen, die beim Nachdenken Zuversicht herbeiführt, und vertreibe so den Groll.

Der eine nämlich hat bloß ein ruhiges körperliches Verhalten, und seine Ruhe bei Erfüllung der mannigfachen Pflichten ist vielen Leuten bekannt, sein Verhalten in Worten und im Geiste dagegen ist nicht ruhig: dieser letzteren Tatsache aber schenke er keine Beachtung, sondern denke bloß an sein ruhiges körperliches Verhalten.

Ein anderer hat bloß ein ruhiges Verhalten in Worten, und seine Ruhe ist vielen Leuten bekannt; denn von Natur aus ist er gewandt in

höflichem Benehmen, freundlich, ein angenehmer Unterhalter, liebenswürdig, offenherzig, zuvorkommend, trägt in milden Worten das Gesetz vor, gibt in abgerundeten Ausdrücken und Sätzen Gespräche über die Lehre; in seinem körperlichen und geistigen Verhalten dagegen ist er unruhig: dieser Tatsache aber schenke er keine Beachtung, sondern denke bloß an sein ruhiges Verhalten in Worten.

Ein weiterer hat bloß ein ruhiges Verhalten im Geiste, und seine Ruhe beim Verehren vor dem Schreine und bei ähnlichen Handlungen ist jedermann deutlich erkennbar. Der geistig Unruhige nämlich macht beim Verbeugen vor dem Schreine oder Bodhibaume oder den Ordensälteren seine Verbeugung ohne Ehrfurcht, oder in der Vortragshalle sitzt 300
er geistig zerstreut und schläfrig da; der geistig Ruhige dagegen verbeugt sich voll Vertrauen und Ehrfurcht, hört die Lehre mit offenen Ohren, begierig, aufmerksam, indem er in seinem körperlichen Verhalten und seinen Worten Geisteszuversicht an den Tag legt[4]. So also ist bei dem einen bloß das Verhalten im Geiste ruhig, unruhig dagegen sein Verhalten in Werken und Worten. Dieser letzteren Tatsache aber schenke er keine Beachtung, sondern denke bloß an sein ruhiges Verhalten im Geiste.

Bei einem anderen ist von diesen drei Dingen auch nicht eines in Ruhe; zu einem solchen Menschen erwecke er Mitleid bei sich, denkend: ‚Zwar lebt dieser jetzt noch in der Menschenwelt, doch schon nach gar wenigen Tagen wird er die acht Erzhöllen und sechzehn Ussadahöllen durcheilen'; denn auch auf Grund von Mitleid legt sich der Groll.

Bei einem anderen wieder sind alle diese drei Dinge beruhigt: bei einem solchen denke er an irgend etwas, was ihm beliebt, denn zu einem solchen Menschen ist es nicht schwer Güte zu entfalten.

Um diese Sache[5] klarzulegen, führe man jene Sutte im Fünferbuch (A. V. 161) von der ‚Überwindung des Grolles' ausführlich an, beginnend mit den Worten: „Folgende fünf Überwindungen des Grolles, ihr Brüder, gibt es, mit deren Hilfe der im Mönche aufgestiegene Groll völlig überwunden werden mag."

Sollte in dem Mönche aber trotz solcher Bemühungen dennoch der Groll aufsteigen, so ermahne er sich selber also: —

‚Hat dir im eigenen Bereich
Der Feind ein Leiden zugefügt,
Was quälst du dann den eignen Geist,
Der nicht im Feindbereiche[6] liegt?

‚Die hilfbereite eigne Sippe
Einst weinend du verlassen hast,
Warum nicht deinen Feind, den Groll,
Der dir so großes Unheil bringt?

‚Du spielest ja mit jenem Groll,
Der von der Wurzel [7] aus zerstört
Die Sittlichkeit, die du befolgst!
Gibt's wohl 'nen größern Narr'n als dich?

‚Weil dir ein andrer Böses tat,
Gerätst du da in Zorn und Wut;
Warum denn willst du selber nun
Verüben solche böse Tat?

‚Wenn da ein andrer, dich zu ärgern [8],
Dir Unliebes hat zugefügt,
Was ärgerst du dich selber dann
Und stillest dadurch seinen Wunsch?

‚Ob du in deinem Zorne ihm
Ein Leiden zufügst oder nicht:
Dich selbst quälst du auf jeden Fall
Mit dem aus Zorn gebor'nen Leid.

‚Wenn Feinde da in blindem Zorn
Dabei sind dich zu schädigen [9],
Was folgest du da ihrem Beispiel
Und hegest selber Zorn in dir?

‚Der Zorn und Haß, auf den gestützt
Der Feind dir Unliebes getan,
Ja, diesen Zorn zerstöre du!
Was quälst du dich da ohne Grund?

301 ‚Da alles jeden Augenblick
Vergeht, so sind vergangen auch
Die Gruppen, die dir Böses taten:
Wem zürnest du denn also da?

‚Wenn einer andern wehe tut,
Wem tut er wehe außer sich?
Du selber bist dein Leidensgrund,
Was zürnest du den andern noch?' —

Wenn aber, trotzdem der Mönch auf diese Weise sich selber ermahnt, sein Groll sich noch nicht legt, so denke er daran, daß sowohl er selber als auch der andere das Wirken zum Eigentum hat [10]. Dabei denke er hinsichtlich seiner selbst in folgender Weise [11] nach: —

‚Sag', was wirst du jenem im Zorne wohl antun? Wird dies dem Hasse entsprungene Wirken dir wohl nicht zum Unheile gereichen? Du bist doch der Eigner und Erbe deines Wirkens, in deinem Wirken hast du

deinen Ursprung, deinen Freund, deine Zuflucht. Was für eine Tat du auch immer verüben wirst, deren Erbe wirst du sein. Solches Wirken aber vermag dir keine Allerleuchtung *(sammā-sambodhi)* oder Einzelerleuchtung *(pacceka-bodhi)* oder Jüngerschaft *(sāvaka-bhūmi)* zu verschaffen, noch irgend eine glückliche Wiedergeburt, sei es als Brahmā oder Sakka, als Weltherrscher oder Landesfürst usw. Wohl aber führt dich solches Wirken ab von der Lehre und zu einem Dasein, wo du von Abfällen leben mußt, oder zu ganz besonderen Höllenqualen.

‚Genau wie ein Mann, der mit beiden Händen glühende Kohlen oder Kot ergreift, um einen anderen damit zu bewerfen, so auch verbrennst du dich selber zuerst und verbreitest über dich einen üblen Geruch.' —

Auf diese Weise denke er darüber nach, daß er selber der Eigentümer seiner Werke ist.

Hinsichtlich des anderen aber denke er: —

‚Was wird mir jener im Zorne wohl antun? Wird ihm wohl dies nicht zum Unheile gereichen? Denn Eigener und Erbe seines Wirkens ist dieser Verehrte. Was für eine Tat auch immer er verüben wird, deren Erbe wird er sein. Solches Wirken aber vermag ihm keine Allerleuchtung oder Einzelerleuchtung oder Jüngerschaft zu verschaffen, noch irgend eine glückliche Wiedergeburt, sei es als Brahma oder Sakka, als Weltherrscher oder Landesfürst usw. Wohl aber führt ihn solches Wirken ab von der Lehre und zu einem Dasein, wo er von Abfällen leben muß, oder zu ganz besonderen Höllenqualen. Indem er aber so handelt, gleicht er einem Manne, der gegen den Wind stehend einen anderen mit Staub bewerfen will, sich aber bloß selber damit bewirft.

Der Erhabene hat doch gesagt (S. I. 22; Snp. 662, Dhp. 125):

„Wer einen Menschen haßt, der ohne Haß ist,
Den Lautern, dem kein Makel haftet an,
Auf solchen Toren fällt zurück das Böse,
Wie Staub, der gegen Wind geworfen wird." ' — 302

Wenn aber trotz der Betrachtung, daß jeder seine eigenen Taten zu tragen hat, sich dennoch der Groll nicht legt, so denke er an die Vorzüge von des Meisters früherem Wandel. Dabei ist dies die Art, wie er nachzudenken hat:

‚Lieber Hausloser! Während da dein Meister schon vor seiner Erleuchtung als Bodhisat durch vier unermeßliche Zeitläufte und hunderttausend Zeitalter hindurch die Vollkommenheiten *(pāramī)* zur Entfaltung brachte, hat er da nicht wohl selbst gegen Mörder und Feinde sein Herz von Groll freigehalten? In der Geburtsgeschichte von Sīlavā (Jāt.), z. B., erlaubte er nicht einmal seinen Ministern die Waffen zu ergreifen, als sie dabei waren, den Gegenkönig abzuhalten, der über eine Strecke von drei-

hundert Meilen die Herrschaft an sich gerissen hatte und von einem üblen Minister, der sich mit seiner eigenen Königin vergangen hatte, geholt worden war.

‚Ferner, als er auf dem Leichenfelde zusammen mit seinen tausend Ministern bis zum Halse in der Erde eingegraben war, da ließ er nicht einmal einen gehässigen Gedanken aufsteigen; erst als die Schakale zum Fressen der Leichen herankamen, strengte er seine Manneskraft an, um die Erde zu entfernen, und rettete so sein Leben. Dann begab er sich [12] mit Hilfe der Macht eines Gespenstes zu seinem eigenen Schlafgemach. Beim Anblick des auf dem Staatsbette ruhenden Feindes aber geriet er nicht in Wut; sondern er erwirkte eine gegenseitige Eidablegung, und jenen an Freundesstelle einsetzend sprach er:

„Von Hoffnung sei der Mensch erfüllt,
Nie sei der weise Mann verzagt.
Bei mir ja [13] selber kann ich's seh'n:
Genau so kam's, wie ich gehofft."

‚Als in der Vorgeburtsgeschichte von dem Lehrer der Duldsamkeit (Jāt. 313) er als Mönch auf die Frage des törichten Königs von Kāsī, welche Lehre er verkündete, antwortete: ‚Die Duldsamkeit lehre ich', da wurde er mit Stachelpeitschen geprügelt, und beide Füße wurden ihm abgehauen; doch dabei zeigte er nicht den geringsten Groll.

‚Doch das ist noch nicht so wunderbar, daß ein alter, in die Hauslosigkeit gezogener Mönch sich so verhält. In der Vorgeburtsgeschichte von Cūḷa-Dhammapāla (Jat. 385) aber wird solches von ihm schon als Säugling berichtet.

„Die sandelölbestrich'nen Ärmchen
Haut man dem Dhammapāla ab,
Dem Erben dieses Königreichs [14]!
Von Qualen wird mein Herz verzehrt."

‚Als so seine Mutter jammerte und König Mahā-Patāpa, sein Vater,
303 ihm beide Hände und Füße abschlagen ließ, als wären es Bambussprossen, und, damit noch nicht zufrieden [15], seine Enthauptung befahl, da sprach er zu sich selber: ‚Nun ist es an der Zeit, daß ich mein Herz bezwinge. So lasse mich denn gleiche Gesinnung üben [16] gegen diese vier: den meine Enthauptung befehlenden Vater, die mich enthauptenden Männer, meine weinende Mutter und gegen mich selber!' So in seinem Entschlusse fest verharrend zeigte er auch nicht einmal eine Spur von Groll.

‚Auch das ist immer noch nicht so wunderbar, daß er als menschliches Wesen solches vollbringt. Aber selbst als Tier, u. zw. als der Elefant Sechserzahn (Jāt. 514), empfand, obgleich von einem giftgetränkten Pfeil

in den Nabel getroffen, sein Herz nicht einmal Groll gegen den ihm solches Unheil bringenden Jäger. Wie es heißt:

„Der Elefant von mächt'gem Pfeil durchbohret
Sprach ohne Groll im Herzen so zum Jäger:
‚Was ist der Zweck, was ist der Grund, mein Lieber,
Daß du mich mordest; wessen Anschlag ist das?"

‚Als auf diese Worte hin der Jäger erwiderte, daß er von der Königin von Kāsi seiner Zähne wegen gesandt worden sei, brach er, ihr diesen Wunsch zu erfüllen, seine in sechs Farben erstrahlenden, glänzenden, lieblich leuchtenden eigenen Zähne ab und gab sie hin.

‚Als er aber als Affenkönig (Jāt. 407) einen Mann mit eigener Hand aus einer Gebirgsschlucht herausgezogen hatte, dachte dieser:

„Die Affen sind des Menschen Nahrung,
Genau wie's andre Wild im Wald:
Drum will, gequält vom Hunger, ich
Den Affen töten und verzehr'n.

„Gesättigt werd' ich weiterzieh'n,
Verseh'n mit Vorräten an Fleisch,
So werd' der Wildnis ich entgeh'n
Und wohl versorgt mit Speise sein."

‚Darauf schleuderte der Mann einen Stein auf ihn. Und mit zerschmettertem Kopfe und tränenerfülltem Antlitze blickte der Affe jenen Mann an und sprach:

„Nicht doch! Mein Gast bist du, mein Herr.
Doch tatest du mir solches an.
Du solltest eher, würd'ger Herr,
Die andern abhalten davon [17]."

‚Und ohne zu jenem Manne im Herzen Groll zu hegen oder an sein eigenes Leid zu denken, brachte er eben jenen Mann an einen sichern Ort.

‚Während er als der Schlangenkönig Bhūridatta (Jāt.) die Fasttagregeln befolgte und oben auf einem Termitenhügel lag, hegte er in seinem 304
Herzen keine Spur von Groll gegen einen Brahmanen, obwohl dieser ihn über den ganzen Körper mit einem Safte besprengte, der wie das Weltenfeuer brannte, und ihn in einen Korb steckte und überall in Indien tanzen ließ. Wie es heißt:

„Obgleich er in den Korb mich steckte
Und preßte fest mit seiner Hand,
Grollt' nimmer ich Alambana [18],
Aus Furcht, die Tugend zu verlier'n."

„Auch als Campeyya, der Kobrakönig (Jāt. 506), hegte er, von dem Schlangenbändiger gequält, nicht die geringste Spur von Groll in seinem Herzen. Wie es heißt:

„Als damals ich, die Tugend übend,
Die Fasttagregel inne hielt,
Fing mich ein Schlangenbändiger
Und ließ mich spielen vor'm Palast.

„An welche Farbe er auch dachte,
Ganz gleich ob Blau, ob Gelb, ob Rot:
Ich paßt' mich seinem Denken an
Und wurde stets, wie er gedacht.

„Selbst Erde kann in Wasser ich verwandeln,
Verwandeln Wasser wiederum in Erde:
Hätt' ich dem zürnen wollen, hätt' ich leicht gekonnt
Zu Asche machen ihn in einem Augenblick.

„Doch üb' ich solche Geistesmacht [19],
So schwindet mir die Sittlichkeit;
Und wem die Sittlichkeit geschwunden,
Dem glücket nicht das höchste Ziel [20]."

‚Als Kobrakönig Sankhapāla (Jāt.) durchstachen ihn sechzehn rohe Buben an acht Stellen mit spitzen Speeren, steckten durch die Stecklöcher dornige Ranken, zogen ihm einen festen Strick durch die Nase und schleppten ihn dann vermittelst einer Tragstange fort, während er mit seinem Körper auf dem Erdboden entlang geschleift wurde und große Schmerzen empfand. Wäre er in Zorn geraten, so hätte er diese rohen Buben schon durch seinen Anblick alle in Asche verwandeln können. Und doch zeigte er beim Öffnen seiner Augen keine Spur von Groll. Wie es heißt:

„Am Vollmond und am Neumond, o Aḷāra,
Befolgte regelmäßig ich den Fastentag.
Da kamen sechszehn rohe Burschen einst zu mir,
Verseh'n mit einem Strick und festen Band.

„Sie zogen mir durch die durchbohrte Nase
Das Band und führten mich gefesselt fort:
Furchtbare Schmerzen habe ich erduldet,
Und dennoch brach ich nicht den Fastentag."

305 ‚Aber nicht bloß diese, sondern noch viele andere wunderbare Taten hat der Erhabene vollbracht, wie z. B. als der Ordensältere Mātuposaka (Jāt. 455) und in anderen Daseinsformen. Außerordentlich unrecht und

unpassend ist es also, in dir noch grollende Gesinnung aufsteigen zu lassen, wo du doch den Erhabenen als deinen Meister anerkennst, der die Allerkenntnis erreicht hat und in der Welt mitsamt den Himmelswesen unübertroffen ist in der Tugend der Langmut.' —

Wenn aber selbst bei solchen Betrachtungen über die guten Eigenschaften des früheren Wandels des Meisters in ihm, dem lange Zeiten hindurch der Knechtschaft der befleckenden Leidenschaften Verfallenen, jener Groll sich noch nicht legen will, so rufe er sich jene Sutten (S. XV. 14—19) ins Gedächtnis, die von dem in seinem Anfang unerforschlichen Daseinskreislaufe handeln. Dort nämlich heißt es:

„Nicht leicht ist es, ihr Mönche, ein Wesen zu finden, das nicht früher schon einmal Mutter von einem war, oder Vater, Bruder, Schwester, Sohn oder Tochter." Daher erzeuge der Mönch hinsichtlich jener Person in sich die Vorstellung: —

‚Dieser also war in der Vergangenheit meine Mutter, die mich zehn Monate lang in ihrem Schoße trug, die von mir Harn, Kot, Speichel, Rotz usw. entfernte, als wäre es gelbes Sandelpulver; die mich auf ihrer Brust tanzen lassend[21] oder auf der Hüfte tragend mich aufgezogen hat. Als jener Mensch mein Vater war, opferte er selbst sein Leben für mich, indem er, auf Ziegenpfaden oder dornigen und ähnlichen Wegen eilend, Handel trieb; und um seine Kinder ernähren zu können, zog er in den Krieg, wo sich die Schlachtreihen gegenüberstanden, durcheilte mit dem Schiffe das weite Meer und unternahm noch andere schwierige Taten; und während er sich auf solche Weise Schätze erwarb, zog er mich auf. Auch als Bruder, Schwester, Sohn und Tochter tat er mir diese und jene Dienste. Nicht recht ist es also für mich, gegen jenen Groll in meinem Herzen zu hegen.' —

Wenn der Mönch aber auch auf solche Weise seine gehässige Gesinnung nicht stillen kann, so denke er nach über die Segnungen der Güte:

‚Lieber Hausloser, hat nicht wohl der Erhabene gesagt (A. XI. 16): „Hat man, ihr Mönche, die Güte, die gemüterlösende, gepflegt, entfaltet, häufig geübt, zur Triebfeder und Grundlage gemacht, gefestigt, großgezogen und zur rechten Vollendung gebracht, so hat man elf Segnungen zu erwarten: welche elf? Friedlich schläft man, friedlich erwacht man, keine bösen Träume hat man, den Menschen ist man lieb, den übermenschlichen Wesen ist man lieb, die Himmelswesen wachen über einen; Feuer, Gift und Waffen haben einem nichts an; der unstete Geist sammelt sich, der Gesichtsausdruck klärt sich, unverwirrten Geistes stirbt man; und sollte man nicht noch zu Höherem durchdringen, so gelangt man in der Brahmawelt wieder zum Dasein." Wenn du diese gehässige Gesinnung nicht zur 306
Ruhe bringst, wirst du von solchen Segnungen ausgeschlossen sein.' —

Kann der Mönch aber auch auf diese Weise seine gehässige Gesinnung nicht beruhigen, so nehme er die Zerlegung in die Elemente vor. Und in welcher Weise? Er sage sich: —

‚Lieber Hausloser! Indem du dich da über jenen ärgerst, ärgerst du dich da wohl über seine Kopfhaare oder Körperhaare ... oder Urin? Oder aber ärgerst du dich über das in den Haaren und den anderen Körperteilen enthaltene feste, flüssige, erhitzende oder flüchtige Element? Oder was die 5 Daseinsgruppen (s. XIV.), 12 Grundlagen (Sinnenorgane und Objekte) und 18 Elemente (Auge, Sehobjekt, Sehbewußtsein; Ohr usw.; s. XV.) betrifft, durch die bedingt man diesen Verehrten mit so und so einem Namen bezeichnet, ärgerst du dich da wohl über die Körperlichkeitsgruppe? Oder die Gefühlsgruppe? Die Wahrnehmungsgruppe? Die Geistige Formationengruppe? Die Bewußtseinsgruppe? Oder ärgerst du dich über das als Grundlage geltende Sehorgan? ... Oder das Sehobjekt? ... Oder über die Geistgrundlage? ... oder das Geistobjekt? Oder ärgerst du dich über das als Element geltende Auge ... oder das Sehobjekt ... oder das Sehbewußtsein ... oder über das Geistelement ... oder das Geistobjekt-Element ... oder das Geistbewußtseins-Element?'

Wahrlich, für einen, der so die Zerlegung in die Elemente vornimmt, da gibt es keine Stelle, wo der Groll Fuß fassen könnte, ebensowenig wie ein Senfkorn auf der Spitze einer Ahle Platz findet oder ein buntes Bild im Luftraume schweben kann.

Ist der Mönch aber nicht fähig, die Zerlegung in die Elemente vorzunehmen, so tausche er Geschenke aus, nämlich: von dem, was ihm selber gehört, gebe er dem anderen; und von dem was dem anderen gehört, lasse er sich etwas geben. Ist der andere aber mittellos oder verfügt nur über Dinge, die er (als Mönch) kein Recht hat zu genießen, so gebe bloß er dem anderen. Durch solche Handlung beruhigt sich ganz bestimmt der Groll gegen jenen Menschen. Und auch der ihn schon von früheren Geburten her verfolgende Groll des anderen beruhigt sich in demselben Augenblicke, gleichwie bei jenem Ordensälteren im Cittalaberg-Kloster. Dieser nämlich hatte von dem durch ihn selber dreimal aus seiner Behausung fortgejagten Almosengängermönch eine Almosenschale erhalten, mit den Worten: ‚Diese Almosenschale, o Ehrwürdiger, im Werte von acht Kahapanas, hat meine Mutter, die Laienanhängerin, gestiftet. Es ist eine rechtschaffene Gabe. Gebet der edlen Anhängerin Gelegenheit zu einem verdienstvollen Werke!' — Von solcher Macht ist eine derartige Gabe. Auch heißt es:

„Das Geben zähmet Unbezähmte,
Führt allerwärts zum Ziele hin.
Durch Gabe und durch mildes Wort
Steigt man, und andre beugen sich."

Sobald auf diese Weise sich in ihm der Groll gegen den Feind gelegt 307
hat, betätigt sich sein Geist auch gegen ihn in Güte, genau so wie gegen den lieben Menschen, den sehr lieben Freund und den Gleichgültigen. Und während er immer und immer wieder Güte ausstrahlt, möge er zu vier Personen die gleiche Gesinnung erzeugen und so die Schranken zwischen ihnen aufheben, nämlich hinsichtlich seiner selbst, des lieben Menschen, des Gleichgültigen und des Feindes.

Dies aber gilt als das Erkennungszeichen hierbei: Angenommen, während dieser Mensch mit einem lieben Menschen, einem Gleichgültigen und einem Feinde — er selber als vierter — an irgend einem Orte sitzt, kommen Räuber heran und sprechen also: ‚Ihr Ehrwürdigen, gebet uns einen der Mönche!' Und auf die Frage ‚Zu welchem Zwecke?' antworten diese: ‚Um ihn [22] zu töten und das Blut seiner Kehle zu bekommen und zum Opfer darzubringen.' Denkt nun jener [23] Mönch: ‚Mögen sie diesen da oder jenen da nehmen!' so hat er noch nicht die Aufhebung der Schranken erreicht. Denkt er: ‚Mögen sie mich nehmen, nicht aber diese drei!', auch dann hat er noch nicht die Aufhebung der Schranken erreicht. Und warum nicht? Weil er jedesmal demjenigen, dessen Gefangenschaft er wünscht, nicht wohlgesinnt ist, sondern bloß den übrigen. Sieht er aber unter den vier Menschen keinen, den man den Räubern geben sollte, und hegt gegen sich genau die gleiche Gesinnung wie gegen die drei anderen Menschen, so hat er die Aufhebung der Schranken erreicht. Daher sagen die alten Meister:

„Bei Vieren: — sich und seinem Freunde,
Dem Gleichgültigen und dem Feind —
Wer einen Unterschied da fühlt,
Wenn auch den Wesen wohlgesinnt,
Erreicht die Güte nicht nach Wunsch,
Gilt nicht als wohlvertraut damit.

„Der Mönch, der da der Güte vier
Beschränkungen durchbrochen hat,
Durchstrahlt in gleicher Güte alle,
In dieser und der Himmelswelt.
Und weit voraus ist er dem andern,
Da keine Grenzen er mehr kennt."

Erst dann, wenn solcherart alle Grenzen aufgehoben und ausgeglichen sind, hat der Mönch das geistige Bild und die Angrenzende Sammlung erreicht. Hat er aber die Aufhebung aller Grenzen erreicht und übt, entfaltet und pflegt eben jenes Bild, so gewinnt er schon mit leichter Mühe in der beim Erdkasina (4. Teil) beschriebenen Weise die Volle Sammlung. Somit aber hat er die von fünf Gliedern freie und von fünf Gliedern begleitete, dreifach edle, mit zehn Merkmalen ausgestattete und mit Güte

verbundene erste Vertiefung erreicht. Hat er aber die erste Vertiefung erreicht und übt, entfaltet und pflegt eben jenes geistige Bild, so gewinnt er der Reihe nach die zweite und dritte Vertiefung gemäß der Viereinteilung, oder die zweite, dritte und vierte Vertiefung gemäß der Fünfereinteilung. Denn gestützt auf eine dieser Vertiefungen „durchdringt er mit dem von Güte begleiteten Geiste erst eine Richtung, dann eine zweite, ebenso eine dritte, dann die vierte, dann die Richtung nach oben, unten, ringsherum, allerwärts; und so verharrt er, indem er, in allem sich wiedererkennend, die ganze Welt mit einem von Güte begleiteten Geiste durchdringt, mit weitem, erhabenem, unbeschränktem, frei von Groll und Bedrückung." Bloß bei einem, dessen Geist durch eine dieser Vertiefungen die Volle Sammlung erreicht hat, tritt solche Wandlung ein.

„Von Güte begleitet" bedeutet hier: mit Güte verbunden.

„Geist" ist soviel wie Bewußtsein.

„Erst eine Richtung" wird gesagt, weil der Mönch, mit einem in der einen Richtung zuerst aufgefaßten Wesen beginnend, schließlich alle die in dieser einen Richtung eingeschlossenen Wesen durchdringt.

„Er durchdringt" bedeutet: er berührt, nimmt zum Vorstellungsobjekt.

„Er verharrt" bedeutet: er fährt fort in jener Stellung zu verweilen, die er bei dem Göttlichen Verweilungszustande eingenommen hatte.

„Dann eine zweite" besagt: gleichwie er die östliche oder irgend eine andere von den Richtungen durchdringend verweilt, genau so macht er es darauf mit der zweiten, dritten und vierten Richtung.

„Dann die Richtung nach oben" besagt: in genau derselben Weise die Richtung nach oben [24].

„Unten, ringsherum" bedeutet: die untere Richtung und die Richtung ringsherum. Ebenso bedeutet dabei „unten" soviel wie ‚abwärts', und „rings herum" soviel wie ‚in den vier Zwischenrichtungen'. So läßt er, genau wie ein Pferd im Zirkus, den von Güte begleiteten Geist in allen Richtungen hin und her laufen. Insoweit wurde die begrenzte Durchdringung mit Güte gezeigt, die darin besteht, daß man eine Richtung nach der anderen einschließt.

„Allerwärts usw." aber wird gesagt, um die unbegrenzte Durchdringung zu zeigen. Dabei bedeutet ‚allerwärts' soviel wie ‚überall'.

„In allem sich wiedererkennend" bedeutet: alle Wesen, niedrige, mittlere, erhabene, Feinde, Freunde, Gleichgültige usw., wie sein eigenes Ich [25] betrachtend, d. h. alle sich selber gleichsetzend, ohne zu untersuchen, ob dieser oder jener ein fremdes Wesen sei. Oder, der Ausdruck *‚sabbattatāya'*

besagt: ‚mit ganzem Herzensanteil', ohne auch den geringsten Teil davon auszuschließen.

„Alles umfassend" hat hier die Bedeutung: alle Wesen umfassend, 329
alle Wesen einschließend.

Als „Welt" gilt hier die Welt der Wesen.

Der Ausdruck ‚mit einem von Güte begleiteten Geiste' wird hier nochmals angeführt, um die Synonyme wie ‚weit' usw. zu zeigen. Oder es geschieht, weil hier das Wörtchen tathā oder iti (ebenso, sodann) nicht wie bei der begrenzten Durchdringung wiederholt wird. Oder der Ausdruck wird als Abschluß gebraucht.

„Weit" ist hier zu verstehen im Sinne von weiter Durchdringung.

„Erhaben" aber ist dieser Geist hinsichtlich der Entfaltungsstufe.

„Unbeschränkt" ist er hinsichtlich der Fertigkeit und hinsichtlich der unbegrenzten Vorstellung von den Wesen.

„Frei von Groll" ist der Geist infolge Überwindung des feindseligen Übelwollens.

„Frei von Bedrückung" [28] besagt: frei von Leiden infolge Überwindung des Trübsinns.

Dies ist der Sinn der Herzenswandlung, wie zuvor erwähnt in den Worten: ‚mit einem von Güte begleiteten Geiste usw.' Gleichwie aber nur in demjenigen, dessen Geist die Volle Sammlung gewonnen hat, sich dieser Wandel vollzieht, so kann man verstehen, wie auch nur in demjenigen, dessen Geist die Volle Sammlung erreicht hat, das zustande kommt, was in Paṭisambhidā (XIV) beschrieben wird in den Worten:

„Auf fünferlei Weise vollzieht sich die unbegrenzt durchdringende Gemütserlösung durch Güte, auf siebenerlei Weise die begrenzt durchdringende Gemütserlösung durch Güte, auf zehnerlei Weise die alle Richtungen durchdringende Gemütserlösung durch Güte."

Auf diese fünferlei Weise hat man die unbegrenzt durchdringende Gemütserlösung durch Güte zu verstehen: ‚Mögen alle Wesen — alle Atmenden — alle Geschöpfe — alle Individuen — alle im persönlichen Dasein Einbegriffenen frei sein von Haß, Bedrückung und Beklemmung, mögen sie ihr Leben glücklich verbringen!'

Auf diese siebenerlei Weise hat man die begrenzt durchdringende Gemütserlösung durch Güte zu verstehen: ‚Mögen alle weiblichen Wesen — alle männlichen Wesen — alle Edlen — alle Unedlen — alle Himmelswesen — alle Menschen — alle Verstoßenen frei sein von Haß, Bedrückung und Beklemmung, mögen sie ihr Leben glücklich verbringen!'

Auf diese zehnerlei Weise hat man die alle Richtungen durchdringende Gemütserlösung durch Güte zu verstehen: ‚Ob in der östlichen, westlichen, nördlichen oder südlichen Richtung, der östlichen, westlichen,

310 nördlichen oder südlichen Zwischenrichtung, in der Richtung nach oben und unten: alle Wesen, Atmenden, Geschöpfe, Individuen, im persönlichen Dasein Einbegriffenen: alle weiblichen und männlichen Wesen, Edlen, Unedlen, Himmelswesen, Menschen, Verstoßenen: — mögen alle frei sein von Haß, Bedrückung und Beklemmung, mögen sie ihr Leben glücklich verbringen!' „Alle" gilt hierbei als allumfassend.

„*satta*", d. i. Wesen, sagt man, weil diese durch Lust und Gier an der Körperlichkeit und den anderen Daseinsgruppen ‚angehangen' *(satta,* von *√saj)* oder angehaftet sind. Der Erhabene nämlich hat gesagt *(S. XXII. 2):* „Was es da Rādha, mit Hinsicht auf Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewußtsein an Lust und Gier gibt, dadurch ist man ‚angehangen', angehaftet, deshalb gilt man als ‚*satta*', oder Wesen. In der Alltagssprache aber gilt die Bezeichnung selbst für die Gierlösten, genau wie eine selbst aus Rohr hergestellte Fächerart auch als ‚Palmyrafächer' bezeichnet wird. Die Grammatiker aber wollen, ohne die Bedeutung zu untersuchen, dies als bloßes Wort erklären. Und selbst diejenigen unter ihnen, die die Bedeutung untersuchen, möchten ‚*satta*' in Verbindung bringen mit *(skr.) sattva* (dem lichten Prinzip in der Sankya-Philosophie)[27].

Als „Atmende" *(pāṇa)* bezeichnet man die Wesen auf Grund des Atmens, d. h. weil sie in Abhängigkeit von Ein- und Ausatmung leben.

„Geschöpfe" *(bhūta)* nennt man sie, weil sie erzeugt, d. i. entstanden und geboren sind.

Mit „*puṁ*" bezeichnet man die ‚Hölle'. Weil nun die Wesen dort ‚hinabsinken' *(galanti, von √gal),* deshalb nennt man sie *puggala* (Individuen)[28].

Als „persönliches Dasein" *(atta-bhāva)* bezeichnet man den Körper oder alle fünf Daseinsgruppen, denn dadurch bedingt kommt es zur Entstehung dieses bloßen Begriffes. Weil nun die Wesen in diesem persönlichen Dasein eingeschlossen sind, deshalb nennt man sie die im persönlichen Dasein Einbegriffenen. ‚Einbegriffen in' hat die Bedeutung ‚davon umgrenzt' oder ‚darin eingeschlossen'.

Genau nun wie das Wort ‚Wesen' werden auch die übrigen Ausdrücke (‚alle Geschöpfe' usw.) im Sinne der volkstümlichen Sprache angewandt, und alle diese hat man als gleichbedeutend mit ‚alle Wesen' zu betrachten.

311 Obgleich sich da noch beliebig viele andere Synonyme finden für die Ausdrücke ‚alle Wesen', wie z. B. ‚alles Geborene, alles Leben usw.', so hat man doch ihrer allgemeinen Verbreitung zuliebe[29] bloß diese fünf angeführt in dem Ausspruche: „Auf fünferlei Weise vollzieht sich die unbegrenzte Gemütserlösung durch Güte."

Diejenigen aber, die hinsichtlich der Worte ‚Wesen, Atmende usw.' nicht nur dem bloßen Wortlaute, sondern auch der Bedeutung nach einen Unterschied annehmen, diese geraten in Widerspruch mit der unbegrenzten Durchdringung. Ohne also solche Bedeutung anzunehmen, möge man auf irgend eine dieser fünf Weisen die unbegrenzte Güte ausstrahlen.

Hierbei nun bildet der Gedanke ‚Mögen alle Wesen frei sein vom Haß!' eine einzige Volle Sammlung. ‚Mögen sie frei sein von Bedrückung!': dieser Gedanke bildet eine andere Volle Sammlung, wobei ‚frei von Bedrückung' soviel bedeutet wie ‚frei von Übelwollen'. ‚Mögen sie frei sein von Beklemmung!': dieser Gedanke bildet eine andere Volle Sammlung, wobei ‚frei von Beklemmung' soviel bedeutet wie ‚leidlos'. ‚Mögen sie ihr Leben glücklich verbringen!': dieser Gedanke bildet eine andere Volle Sammlung. Welcher von diesen Ausdrücken also einem ganz geläufig ist, im Sinne jedesmal dieses Ausdruckes strahle man Güte aus. Somit gibt es mit Rücksicht auf diese fünf Wege und auf Grund dieser vier Vollen Sammlungen insgesamt zwanzig Volle Sammlungen in der unbegrenzten Durchdringung.

In der begrenzten Durchdringung aber gibt es mit Rücksicht auf die sieben Wege und auf Grund der vier Vollen Sammlungen insgesamt achtundzwanzig Volle Sammlungen. Hierbei spricht man von „männlichen" und „weiblichen" Wesen mit Rücksicht auf das Geschlecht, von „Edlen" und „Unedlen" mit Rücksicht auf die Edlen Jünger und die Weltlinge, von „Himmelswesen, Menschen und Verstoßenen" mit Rücksicht auf die Wiedergeburt.

Was das Durchdringen aller Richtungen anbetrifft, denkend: ‚Mögen alle Wesen (usw.) in der östlichen Richtung usw.', so gibt es da nach dieser Methode in jeder einzelnen Richtung jedesmal 20 (s. oben), zusammen also 200 Volle Sammlungen. Nach der (7fachen) Methode: ‚Mögen alle weiblichen Wesen (usw.) in der östlichen Richtung usw.', gibt es in jeder einzelnen Richtung jedesmal 28, zusammen (in allen 10 Richtungen) 280, somit 480 Volle Sammlungen im ganzen. In Paṭisambhidā werden zusammen 528 Volle Sammlungen genannt.

Der Übungsbeflissene aber, der durch irgend eine dieser Vollen Sammlungen die Gemütserlösung durch Güte entfaltet hat, erreicht die elf Segnungen, die genannt werden in den Worten: „Friedlich schläft man usw."

Hierbei bedeutet „Friedlich schläft man", daß man keinen schlechten Schlaf hat wie die anderen Wesen, die sich beim Schlafen hin und her wälzen und schnarchen. Und selbst in den Schlaf eingetreten, ist es, als sei man in einen Erreichungszustand (Vertiefung) eingetreten.

„Friedlich erwacht man" besagt: man erwacht nicht gequält wie andere, die beim Erwachen stöhnen, gähnen[30] und sich hin und her wälzen. Heiter und unverändert erwacht man, gleichwie eine sich öffnende Lotusblüte.

312 „Keine bösen Träume hat man" besagt: wenn man träumt, so träumt man bloß angenehm, etwa daß man sich vor einem Schreine verbeugt oder seine Verehrung darbringt oder die Lehre hört. Keine bösen Träume hat man wie die anderen, die davon träumen, daß sie von Räubern umgeben sind, von wilden Tieren angefallen werden oder in einen Abgrund stürzen.

„Den Menschen ist man lieb" besagt: gerade wie eine an der Brust leuchtende Perlenschnur oder eine das Haupt schmückende Girlande ist man den Menschen lieb und angenehm.

„Den übermenschlichen Wesen ist man lieb" besagt: genau wie den Menschen, so ist man auch den übermenschlichen Wesen lieb, wie es z. B. der Ordensältere Visākha war. Dieser war, wie es heißt, ein Gutsherr in Pāṭaliputta. Dort wohnend kam ihm zu Ohren, daß die Insel Ceylon (Tambapaṇṇī) mit ganzen Ketten von Schreinen geschmückt sei und von gelben Mönchsgewändern leuchtete[31], daß man dort an jedem beliebigen Orte sich niedersetzen oder hinlegen könne, daß dort alles leicht zu finden sei, angenehmes Klima, angenehme Wohnung, angenehme Menschen und die Annehmlichkeit, die Lehre zu hören. Er vermachte also seine großen Schätze seiner Frau und seinen Kindern, und bloß mit einem in den Zipfel seines Gewandes eingewickelten[32] Goldstücke versehen verließ er sein Haus und lebte einen Monat lang am Ufer des Meeres, indessen er auf ein Schiff wartete. Da er sich auf den Handel verstand, kaufte er an diesem Orte Waren ein und verkaufte dieselben wieder anderwärts und brachte so durch regelmäßigen Handel innerhalb des Monats ein Tausend zusammen[33]. Nach und nach gelangte er nun zu dem Großen Kloster (bei Anurādhapura in Ceylon). Dort bat er um die Mönchsaufnahme. Als man ihn aber, um seine Aufnahme zu vollziehen, zu dem Sīmā (d. i. dem für Ordenshandlungen abgegrenzten Ort)[34] geführt hatte, ließ er seinen Beutel mit den tausend Goldstücken aus seinem Gürtel zu Boden fallen. Auf die Frage, was das sei, antwortete er: „Tausend Goldstücke, o Ehrwürdiger." „Anhänger, von der Zeit ab, wo du Mönch sein wirst, kannst du davon keinen Gebrauch mehr machen." Auf diese Worte hin dachte er: ‚Die da zur Ordinationsstätte des Visākha gekommen sind, sollen nicht mit leeren Händen abziehen!' Und er öffnete den Beutel und streute das Geld auf dem Sīmāhofe umher. Darauf wurde er als Hausloser aufgenommen und später zum vollen Mönche geweiht. Nachdem er fünf Regenzeiten als Mönch verlebt

und die beiden Register (der Ordensvergehen) gemeistert hatte, vollzog er Pāvaraṇā (d. i. die nach den 3 Monaten der Regenzeit zu begehende Einladungs- oder Versöhnungszeremonie). Dann nahm er ein geeignetes Übungsobjekt auf sich und trat seine Wanderung an, indem er dabei in jedem Kloster vier Monate verbrachte und dort gegen alle sich gleich benehmend verweilte. Und von dem so Dahinwandernden heißt es:

„Im Walde weilend ließ der Mönch
Visākha, der um Tugend rang,
Erschallen seine Donnerstimme
Und tat die Sache allen kund:
„‚Von meiner vollen Weihe ab
Bis zu der Ankunft hier am Ort
Hab' nimmer ich vergangen mich:
Gesegnet wahrlich bist du, Freund!' "

Auf dem Wege zum Cittala-Bergkloster stieß er auf einen Zweigweg, 313
und dort stehend dachte er: ‚Ist dies wohl der richtige Weg, oder ist es jener?' Da streckte ein im Gebirge hausender Geist seine Hand aus und zeigte ihm den Weg mit den Worten: „Dies ist der richtige Weg!" So gelangte er zum Cittala-Bergkloster. Nachdem er dort vier Monate lang gewohnt hatte, dachte er: ‚Morgen in der Frühe werde ich weiterziehen'; und damit legte er sich schlafen. Da setzte sich der am Ende des Wandelganges hausende Geist auf die Treppenstufe und weinte. „Wer ist das?" fragte der Ordensältere. — „Ich, o Ehrwürdiger, der Geist des Maṇilabaums." — „Warum weinest du?" — „Wegen deiner Abreise." — „Welchen Vorteil[85] bringt es dir denn, wenn ich hier wohne?" — „Solange du, Ehrwürdiger, hier wohnst, werden die Geister der gegenseitigen Güte teilhaftig; bist du aber fortgezogen, so werden sie sich streiten und gemeine Worte gebrauchen." — „Gut denn, wenn durch mein Hierbleiben euch ein angenehmes Leben beschieden ist" erwiderte der Ordensältere und blieb noch weitere vier Monate dort wohnen. Danach stieg ihm von neuem wieder dieselbe Absicht auf weiterzuziehen. Auch der Geist weinte wieder genau wie früher. Auf diese Weise blieb der Ordensältere dortselbst[86] wohnen; und dortselbst erreichte er das Nirwahn. So ist ein in Güte weilender Mönch den übermenschlichen Wesen lieb.

„Die Geister wachen über einen" bedeutet: die Geister behüten einen, wie die Eltern ihren Sohn.

„Feuer, Gift und Waffen haben einem nichts an" bedeutet: dem Körper des in Güte Verweilenden kann das Feuer nichts anhaben, wie z. B. der Anhängerin Uttarā; kann das Gift nichts anhaben, wie z. B. dem Ordensälteren Cūḷasiva, dem Lehrer des Saṁyutta; kann eine Waffe nichts anhaben, wie z. B. dem Novizen Sankicca. Diese Dinge wirken

nicht, verletzen nicht seinen Körper, so sagt man. Hierzu erzählt man sich die Geschichte von der Kuh.

Eine Kuh, so heißt es, stand da und tränkte ihr Kalb mit einem dicken Strahl Milch. Ein Jäger aber, in der Absicht sie zu töten, zielte und schleuderte mit der Hand seinen langen Speer. Sobald aber dieser ihren Körper erreicht hatte, prallte der Speer ab, als ob er ein Palmblatt wäre; u. zw. geschah dies nicht etwa kraft der Angrenzenden oder Vollen Sammlung, sondern einzig und allein kraft der mächtigen Gedanken der Liebe zu ihrem Kalbe. Von solcher Macht ist die Güte.

„Der unstete Geist sammelt sich": bei dem in Güte Verweilenden sammelt sich gar schnell der Geist, und bei diesem gibt es keine Schlaffheit.

314 „Der Gesichtsausdruck klärt sich": das Gesicht zeigt ein heiteres Aussehen, gleichwie die vom Stiele losgelöste Nuß der Fächerpalme.

„Unverwirrten Geistes stirbt man": für den in Güte Verweilenden gibt es nicht so etwas wie einen verwirrten Tod; ganz ohne Verwirrung stirbt er, gerade als ob er in Schlaf versänke.

„Und sollte man nicht noch zu Höherem durchdringen usw." besagt: und ist man nicht imstande, über den Erreichungszustand der Güte hinaus, die Heiligkeit zu gewinnen, so erscheint man doch nach dem Abscheiden von hier, wie ein aus dem Schlafe Erwachter, in der Brahmawelt wieder.

Dies ist die ausführliche Besprechung über die Entfaltung der Güte.

2. Die Entfaltung des Mitleids
(karuṇā-bhāvanā)

Wer das Mitleid zu entfalten wünscht, soll, bevor er solches in Angriff nimmt, vorerst den Unsegen der Mitleidlosigkeit[37] und den Segen des Mitleids[38] bei sich erwägen. Das Mitleid aber soll er anfangs nicht auf solche Personen richten wie eine geliebte Person, einen sehr lieben Freund, einen Gleichgültigen, einen Unlieben und einen Feind. Die geliebte Person nämlich bleibt dabei eben auf der Stufe einer geliebten Person, der sehr liebe Freund auf der Stufe eines sehr lieben Freundes, der Gleichgültige auf der Stufe eines Gleichgültigen, der Unliebe auf der Stufe eines Unlieben, der Feind auf der Stufe eines Feindes. Personen des anderen Geschlechts aber, ebenso wie Verstorbene, bilden einen ungeeigneten Boden.

Es heißt: „Wie durchstrahlt der Mönch mit einem von Mitleid erfüllten Geiste die eine Richtung? Gleichwie man beim Anblicke eines

im Elend lebenden, notleidenden Menschen Mitleid empfindet, genau so durchstrahlt der Mönch alle Wesen mit Mitleid": nach diesem Ausspruche in Vibhanga (XIII) soll man zu allererst das Mitleid zur Entfaltung bringen, wenn man irgend einen bemitleidenswerten, mißgestalteten, in äußerste Not und Elend geratenen, notleidenden, armen, verhungerten Menschen erblickt oder einen, der seinen Bettelnapf vor sich hingestellt hat und im Armenhause sitzt, indem ihm an Händen und Füßen ein Gewimmel von Ungeziefer hervorkriecht und er dabei Klagelaute ausstößt. Und man erwecke Mitleid zu ihm und denke: ‚Dem Elend, wahrlich, ist dieser Mensch verfallen! Ach, daß er doch von diesem Leid befreit werden möchte!'

„Trifft man aber einen solchen nicht, so mag man gegen einen Übeltäter, selbst wenn es diesem wohl geht, Mitleid erwecken, indem man ihn mit einem zum Tode Verurteilten vergleiche. Und in welcher Weise? Da führen z. B. die Leute des Königs einen eingefangenen Räuber, auf des Königs Befehl ihn hinzurichten, gefesselt zur Richtstätte, während sie ihm an jedem Kreuzungspunkte hundert Hiebe austeilen. Und die Menschen geben ihm allerhand zu essen und zu kauen, sowie Blumen, Riechstoffe, Salben und Betelblätter [39]. Obgleich er nun diese Dinge kaut und genießt 315
und dahinschreitet, als ob es ihm gut gehe und er große Reichtümer besitze, so denkt doch keiner von ihm, daß er glücklich und reich sei, sondern die Leute bemitleiden ihn und sagen sich: ‚Mit aller Gewißheit wird dieser Bejammernswerte nun sterben müssen. Mit jedem Schritte, den er tut, kommt er dem Tode näher'. Genau so mag der die Entfaltung des Mitleids übende Mönch selbst mit einem Menschen, dem es gut geht, Mitleid empfinden und denken: ‚Obgleich dieser Elende zwar augenblicklich glücklich und wohlversorgt ist und seine Schätze genießt, so wird er doch, da er eben durch keines der drei Tore (des Wirkens; nämlich Körper, Sprache und Geist) Gutes gewirkt hat, nunmehr in den Höllenwelten gar viel Leiden und Trübsal erfahren'.

Auf dieselbe Weise hat man darauf zu einer geliebten Person, dann zu einem Gleichgültigen, dann zu einem Feinde der Reihe nach Mitleid zu erwecken.

Steigt aber bei der oben angegebenen Methode noch Groll gegen den Feind auf, so bringe man jenen nach der in der Entfaltung der Güte gewiesenen Weise zur Ruhe.

Und selbst mit einem, der Gutes gewirkt hat, erwecke man Mitleid, sobald man sieht oder davon hört, daß er von irgend einem Verluste heimgesucht wird, sei's an Verwandten, Gesundheit oder Vermögen; und selbst, wenn dies nicht zutrifft, soll man doch, insofern er eben dem Leiden der Daseinsrunde noch nicht entronnen ist, auf alle Fälle Mitleid

erwecken und denken: Noch ist dieser dem Leiden unterworfen!' Und nach der besagten Methode hat man hinsichtlich der vier Personen — d. i. seiner selbst, der geliebten Person, des Gleichgültigen und des Feindes — alle Schranken aufzuheben und durch Ausübung, Entfaltung und häufige Wiederholung dieser Vorstellung nach der für die Entfaltung der Güte gewiesenen Methode die Volle Sammlung der drei, bzw. vier Vertiefungen zur Entwicklung zu bringen.

Nach dem Kommentar zu Anguttara jedoch ist das Mitleid zuerst zu einer feindlichen Person zu erwecken und dann, sobald man hinsichtlich dieser das Gemüt weich gemacht hat, zu einer unglücklichen Person, dann zu einer geliebten Person, dann zu sich selber: diese Methode wird dort angegeben. Dieselbe deckt sich also nicht mit dem Texte, wonach man zuerst zu einem unglücklichen, notleidenden Menschen das Mitleid zu erwecken hat. Daher hat man hier die Entfaltung des Mitleids nach der angegebenen Weise in Angriff zu nehmen und, nach Aufhebung aller Schranken, die Volle Sammlung zur Entwicklung zu bringen, darauf auf fünffache Weise die unbegrenzte Durchdringung, auf siebenfache Weise die begrenzte Durchdringung und auf zehnfache Weise die Durchdringung aller Richtungen. Dies gilt als die Herzenswandlung.

Die Segnungen der Entfaltung des Mitleids sind in der für die Entfaltung der Güte angegebenen Weise aufzufassen, nämlich: „Friedlich schläft man usw."

316

3. Die Entfaltung der Mitfreude
(muditā-bhāvanā)

Auch wer die Entfaltung der Mitfreude zu unternehmen wünscht, richte dieselbe anfangs nicht auf eine geliebte oder gleichgültige oder feindliche Person. Nicht durch die bloße Tatsache nämlich, daß es eine geliebte Person ist, bildet diese etwa schon eine Grundlage zur Entfaltung der Mitfreude, geschweige denn der Gleichmütige oder der Feind. Personen des anderen Geschlechts aber, ebenso wie Verstorbene, sind kein geeigneter Boden.

Ein sehr lieber Freund mag zwar eine Grundlage bilden. Einer, der da im Kommentar als von Freude überschäumender Freund bezeichnet wird, ein solcher ist durch und durch von Freude erfüllt; erst lacht er, dann erzählt er. Darum durchstrahle man einen solchen zuerst mit Freude. Oder wenn man sieht oder davon hört, daß die geliebte Person beglückt und wohlversorgt ist und im Herzen frohlockt, so möge man Freude in sich erzeugen und denken: ‚O, wie sich dieses Wesen freut! O, wie gut!

O, wie schön!' Aus diesem Grunde heißt es in Vibhanga (XIII): „Und wie durchstrahlt der Mönch mit einem von Mitfreude erfüllten Geiste die eine Himmelsrichtung? Gleichwie man da beim Anblicke eines lieben, teuren Menschen Freude empfindet, genau so durchstrahlt er alle Wesen mit Mitfreude".

Wenn nun aber jener von Freude überschäumende Freund zwar früher glücklich war, jetzt aber in Elend und Not lebt, so gedenke man bloß seines früheren Glückszustandes und erzeuge Mitfreude, indem man eben bloß sein freudiges Wesen in Betracht ziehe und denke: ‚Einst war dieser reich, hatte einen großen Anhang und war allezeit glücklich. In der Zukunft wird er diesen Wohlstand wieder erlangen und auf Elefanten, Pferden oder in goldenem Tragstuhle u. dgl. einherziehen.' Auf diese Weise erzeuge man Mitfreude mit ihm, indem man auch sein freudiges Wesen in der Zukunft in Betracht ziehe. Hat man nun auf diese Weise hinsichtlich der geliebten Person Mitfreude erzeugt, so hat man darauf, der Reihe nach, hinsichtlich des Gleichgültigen, dann hinsichtlich des Feindes Mitfreude zu erzeugen.

Sollte einem aber bei der oben erwähnten Methode gegen den Feind noch Groll aufsteigen, so bringe man diesen nach der für die Entfaltung der Güte gewiesenen Methode zur Ruhe. Dann hebe man hinsichtlich dieser drei Personen und hinsichtlich seiner selbst als vierter Person durch Gleichheit in der Gesinnung alle Schranken auf; und durch Übung, Entfaltung und häufige Wiederholung jener Vorstellung bringe man nach der für die Entfaltung der Güte gewiesenen Methode die volle Sammlung der drei bzw. vier Vertiefungen (nach der Fünfereinteilung) zur Entfaltung, darauf auf fünffache Weise die unbegrenzte Durchdringung, auf siebenfache Weise die begrenzte Durchdringung und auf zehnfache Weise die Durchdringung aller Richtungen. Dies gilt als der Herzenswandel.

Die Segnungen der Entfaltung der Mitfreude sind nach der in der Entfaltung der Güte angegebenen Weise aufzufassen, nämlich: „Friedlich schläft man usw."

4. Die Entfaltung des Gleichmuts
(upekkhā-bhāvanā)

317

Wer aber die Entfaltung des Gleichmuts zu üben wünscht und bei Entfaltung der Güte usw. die drei bzw. vier Vertiefungen erreicht hat, erwecke, sobald er sich aus der von ihm völlig gemeisterten dritten Vertiefung erhoben hat, in sich den Gleichmut und erblicke in den drei früheren Entfaltungen einen Nachteil, eben weil man dabei in dem Ge-

danken: ‚Mögen diese beglückt sein usw.!' dem (persönlichen) Wohlgenuß der Lebewesen Aufmerksamkeit schenkt, weil man sich in der Nähe von Neigung und Abneigung bewegt, weil Mitfreude grob geartet ist wegen ihrer Verbindung mit Frohsinn. Sodann erkenne er den Segen des Gleichmutes, insofern nämlich dieser seiner Natur nach friedvoll ist. Darauf erzeuge er den Gleichmut in sich, indem er zuerst hinsichtlich des ihm von Natur aus Gleichgültigen den Gleichmut erwecke und ihn gleichmütig betrachte, darauf hinsichtlich der lieben Person. Denn es heißt (Vibh. XIII): „Und wie durchstrahlt der Mönch mit dem vom Gleichmut erfüllten Geiste die eine Himmelsrichtung? Gleichwie, wenn man da jemanden erblickt, der einem weder angenehm noch unangenehm ist, man eben gleichgültig bleibt, genau so durchstrahlt er alle Wesen mit Gleichmut." Somit erwecke man nach der besagten Methode zuerst den Gleichmut hinsichtlich eines solchen Menschen, der einem gleichgültig ist, dann hinsichtlich einer geliebten Person, dann hinsichtlich eines von Freude überschäumenden Freundes, dann hinsichtlich des Feindes. Auf diese Weise möge man zu diesen drei Personen und zu sich selber als vierter Person überall vermittels des Gleichmutes alle Grenzen aufheben und jene Vorstellung üben, entfalten und häufig wiederholen. Wer das tut, in dem steigt in der beim Erdkasina gezeigten Weise die vierte Vertiefung auf. Steigt nun wohl aber diese (durch Entfaltung des Gleichmuts zu erweckende vierte Vertiefung) auch bei einem solchen auf, der beim Erdkasina und den anderen Kasinas die dritte Vertiefung erreicht hat[40]? Oder steigt diese nicht auf? Nein. Und warum nicht? Eben wegen der Verschiedenartigkeit der Vorstellungen. Denn [illegible] in einem solchen, der bei Entfaltung der Güte usw. die dritte Vertiefung erreicht hat, steigt jene Vertiefung auf, u. zw. infolge der Gleichartigkeit der Vorstellungen. Fernerhin ist der Herzenswandel und der Gewinn der Segnungen in der bei Entfaltung der Güte gezeigten Weise aufzufassen.

Dies ist die ausführliche Besprechung über die Entfaltung des Gleichmuts.

Vermischte Erklärungen

Hat man nun diese vom höchsten Heiligen gelehrten Göttlichen Verweilungszustände also verstanden, so möge man fernerhin noch die folgenden vermischten Erklärungen hierüber kennen lernen.

Was nämlich die Bedeutung der Begriffe wie Güte, Mitleid, Mitfreude und Gleichmut betrifft, so hat da zuvörderst *mettā* (eig. Freundschaft, dann Güte usw.), das von *mejjati* (√mid urspr. ‚fettig sein') kommt, die Bedeutung von ‚anhänglich sein'; oder auch, *mettā* sagt man, weil diese

Eigenschaft im Freunde *(mitta)* anzutreffen oder eine Äußerung des Freundes ist.

Karuṇā (Mitleid) ist das, was die Herzen der guten Menschen bewegt, wenn sie andere leiden sehen; oder das, was der anderen Leiden tilgt [41], zerstört oder vernichtet; oder das, was sich über die Leidenden ergießt [42] und sich in durchdringender Weise ausbreitet.

Muditā (Freude, Mitfreude) sagt man, weil die davon Erfüllten vermittels dieser Fähigkeit sich freuen oder weil sie sich selber freut; oder das bloße Sichfreuen gilt als die Freude.

Upekkhā (Gleichmut) sagt man, weil man gleichgültig bleibt, nachdem man die Beschäftigung mit den Gedanken wie ‚Mögen sie frei sein von Haß usw.' überwunden und das ‚Einhalten der Mitte' erreicht hat.

Was die Merkmale aber betrifft, so besteht das Merkmal der Güte in der Betätigung des Wohlwollens [43], ihr Wesen im Erweisen von Wohltaten, ihre Äußerung in Überwindung des Grolles, ihre Grundlage (d. i. nächste Ursache) im Anblick der liebenswerten Natur der Wesen, ihr Erfolg in Stillung des Übelwollens, ihre Abirrung in Entstehung von (persönlicher) Anhänglichkeit.

Das Merkmal des Mitleids besteht in der das Leiden stillenden Tätigkeit, sein Wesen im Nichtdulden des Leidens der anderen, seine Äußerung im Freisein von Grausamkeit, seine Grundlage im Erkennen der Hilflosigkeit der von Leiden Überwältigten, sein Erfolg in Stillung der Grausamkeit, seine Abirrung im Entstehen von Kummer.

Das Merkmal der Mitfreude besteht im Sichfreuen (mit den Wesen; Kom. zu Dhs.), ihr Wesen im Nichtbeneiden, ihre Äußerung in Vertreibung der Unlust, ihre Grundlage im Erkennen des Glückszustandes der Wesen, ihr Erfolg in Aufhebung der Unlust, ihre Abirrung im Entstehen von Vergnügtheit.

Das Merkmal des Gleichmuts besteht in Betätigung des ‚Einhaltens der Mitte', sein Wesen im Erkennen der Gleichheit der Lebewesen, seine Äußerung in Stillung von Abneigung und Zuneigung, seine Grundlage im Erkennen der ‚Karmaeignerschaft' *(kammassakatā)* der Wesen, nämlich: „Eigner ihrer Werke sind die Wesen; durch ihrer Werke [44] Einfluß werden sie Glück oder Befreiung vom Leiden erreichen oder des erreichten Glückes nicht verlustig gehen". Der Erfolg des Gleichmuts besteht in Stillung von Zuneigung und Abneigung, seine Abirrung im Entstehen von weltlicher, unwissender Gleichgültigkeit.

Diese vier Göttlichen Verweilungszustände aber haben fernerhin als gemeinsamen Zweck das Glück des Hellblicks wie auch eine glückliche Wiedergeburt, als besonderen Zweck aber die Abwehr von Übelwollen usw. In Abwehr von Übelwollen nämlich besteht da der Zweck der Güte;

in Abwehr von Grausamkeit, Unlust und Gier: der Zweck der übrigen Göttlichen Verweilungszustände. Auch gesagt wurde (D. 33, 2): „Als Entrinnung vom Übelwollen, ihr Brüder, gilt die Gemütserlösung durch Güte ... als Entrinnung von der Grausamkeit[45] die Gemütserlösung durch Mitleid ... als Entrinnung von der Unlust die Gemütserlösung durch Mitfreude ... als Entrinnung von der Gier *(rāga)* die Gemütserlösung durch Gleichmut."

Jeder einzelne der Göttlichen Verweilungszustände hat dabei je zwei Feinde, einen nahen und einen entfernten.

Gerade nämlich wie ein Mann einen Feind haben möchte, der ihm in der Nähe auflauert, genau so auch gilt für den Göttlichen Verweilungs-
319 zustand der Güte die Gier als naher Feind, u. zw. weil beide im Erkennen der Vorzüge sich einander ähnlich sind. Gar schnell findet da die Gier Eingang; daher möge man die Güte gut davor bewahren. Gerade aber wie ein Mann einen Feind haben möchte, der sich im Bergesdickicht oder an ähnlichen Orten versteckt hält, genau so auch gilt für die Güte das Übelwollen als entfernter Feind, u. zw. weil beide einander unähnlich sind. Daher möge man, ohne Furcht davor zu haben, Güte ausstrahlen, denn unmöglich ist es, daß man lieben und gleichzeitig Zorn empfinden sollte.

Für den Göttlichen Verweilungszustand des Mitleids gilt der weltliche Kummer als naher Feind, u. zw. weil im Erkennen des Unglücks beide sich einander ähnlich sind, wie es da heißt in der Erklärung beginnend mit den Worten: „Was da jene dem Sehbewußtsein erkennbaren Formen betrifft, die erwünschten, geliebten, teuren, angenehmen, herzerfreuenden, mit weltlichem Genusse verbundenen, wer da das Nichterlangte als nichterlangt erkennt oder aber an das Frühererlangte, jetzt Vergangene, Verschwundene, Veränderte[46] zurückdenkt, in dem steigt Kummer auf: solchen Kummer nennt man weltlichen Kummer." Als entfernter Feind des Mitleids gilt die Grausamkeit, u. zw. weil beide einander unähnlich sind. Daher möge man, ohne Furcht davor zu haben, Mitleid ausstrahlen, denn unmöglich ist es, daß man Mitleid empfinden und gleichzeitig jemanden mit der Hand oder in anderer Weise Grausamkeiten zufügen sollte.

Für die Mitfreude gilt der weltliche Frohsinn als naher Feind, u. zw. weil im Erkennen des Glückes sich beide einander ähnlich sind. Wie es heißt in den Erklärungen beginnend mit den Worten: „Was da jene dem Sehbewußtsein erkennbaren Formen betrifft, die erwünschten ... wer da an das Erlangte als erlangt oder an das Frühererlangte, jetzt Vergangene, Verschwundene, Veränderte zurückdenkt, in dem steigt der Frohsinn auf: solcher Frohsinn gilt als weltlicher Frohsinn." Als entfernter Feind der

Mitfreude gilt die Unlust, u. zw. weil beide einander unähnlich sind. Darum möge man, ohne Furcht davor zu haben, Mitfreude ausstrahlen, denn unmöglich ist es, daß man von Mitfreude erfüllt und gleichzeitig unzufrieden sein sollte mit den abgeschiedenen Behausungen oder den hochheilsamen Dingen.

Für den Göttlichen Verweilungszustand des Gleichmuts gilt die weltliche unwissende Gleichgültigkeit als naher Feind, u. zw. weil im Nichtbeachten von Vorzügen und Fehlern sich beide einander ähnlich sind. Wie es in den Erklärungen heißt, beginnend mit den Worten: „Beim Anblick einer sichtbaren Form erhebt sich Gleichgültigkeit in einem törichten, verblendeten Weltlinge, der die Beschränkungen und karmischen Wirkungen noch nicht überwunden hat, das Elend nicht erkennt, ein unerfahrener [47] Weltling ist. Solche Gleichgültigkeit überwindet die sichtbaren Formen nicht. Darum wird die Gleichgültigkeit als weltlich bezeichnet." Als entfernte Feinde des Gleichmuts gelten Gier und Groll, u. zw. weil diese ihm unähnlich sind. Darum möge man, ohne sich davor zu fürchten, Gleichmut üben, denn unmöglich ist es, daß man gleichmütig bleiben und 320
dabei Gier und Unwillen empfinden sollte.

Bei allen diesen göttlichen Verweilungszuständen bildet der ‚im Wunsch zum Handeln sich äußernde Wille' *(kattukamyatā-chanda)* den Anfang [48], die Zurückdrängung der Hemmungen usw. die Mitte, die Volle Sammlung aber das Ende. Ein oder mehrere Wesen, im Sinne von konventioneller Bezeichnung, bilden ihre Vorstellungsobjekte. Bei Erreichung der Angrenzenden und Vollen Sammlung findet eine Ausweitung des Objektes statt. Dabei ist dies die Art und Weise der Ausweitung: Gleichwie der geschickte Landmann das zu pflügende Feld zuerst abteilt und dann pflügt, so auch beschränke man sich zuerst auf eine einzige Behausung und entfalte die Güte zu den dort wohnenden Wesen, in der Weise: ‚Mögen die Wesen in dieser [49] Behausung frei sein von Haß usw.!' Hat man darauf seinen Geist weich und geschmeidig gemacht, so umfasse man zwei Behausungen und dann, der Reihe nach, drei, vier, fünf, sechs, sieben, acht, neun und zehn Behausungen, dann eine Straße, ein halbes Dorf, ein ganzes Dorf, eine Gegend, ein Land, eine Himmelsrichtung. Und indem man so eine Weltsphäre oder ein noch größeres Gebiet umfasse, entfalte man die Güte zu den jedesmal dort lebenden Wesen. In derselben Weise sind das Mitleid und die übrigen Göttlichen Verweilungszustände zu entfalten. Dies ist die Methode, wie man das Vorstellungsobjekt ausweitet.

Gleichwie nun die Unkörperlichen Sphären (s. X) das Ergebnis der Kasinas sind, und wie das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung das Ergebnis der Sammlung ist, die Erreichung der Pfad-

wirkungen *(phala)* das Ergebnis des Hellblicks *(vipassanā)*, die Erreichung des Erlöschungszustandes *(nirodha-samāpatti;* s. XXIII) das Ergebnis von Gemütsruhe *(samatha)* und Hellblick: so auch ist hier der Göttliche Verweilungszustand des Gleichmuts das Ergebnis der drei früheren Göttlichen Verweilungszustände. Gerade wie nämlich, ohne Pfeiler aufzurichten und Stützpfosten und Querbalken [50] anzubringen, man nicht imstande ist, etwa in der Luft den Giebel und die Dachsparren zu befestigen, so auch ist es nicht möglich, ohne bei den drei früheren Göttlichen Verweilungszuständen die dritte Vertiefung erreicht zu haben, die vierte Vertiefung zu entfalten.

Hier nun möchte Einer denken: ‚Warum aber werden diese vier Zustände — Güte, Mitleid, Mitfreude und Gleichmut — Göttliche Verweilungszustände genannt? Und warum bloß diese vier? Was ist ihre Reihenfolge? Warum werden sie im Abhidhamma als Unermeßlichkeiten *(appamaññā)* bezeichnet?

Es heißt: „Vor allem wegen ihrer Erhabenheit und Fleckenlosigkeit hat man diese als Göttliche Verweilungszustände aufzufassen. Denn wegen des rechten Verhaltens gegen die Wesen gelten diese Verweilungszustände als erhaben. Und gerade wie die Götter unbefleckten Herzens verweilen, so auch verweilen die mit jenen Eigenschaften verbundenen Vertiefungsbeflissenen in einem göttlichen Zustande. Somit werden diese Zustände wegen ihrer Erhabenheit und Fleckenlosigkeit als Göttliche Verweilungszustände bezeichnet."

321 Auf die Frage aber, warum es bloß vier seien usw., ist dies die Erklärung:

> Vier sind's im Sinne [51] der vier Reinheitspfade.
> Der Reihe nach folgt Güte usw.
> Von unermeßlich aber spricht man [52], weil sie
> Auf unermeßlichem Gebiete wirken.

Im Sinne der vier Reinheitspfade nämlich gibt es bloß vier Unermeßlichkeiten, u. zw. deshalb weil für den von Übelwollen Erfüllten die Güte den Läuterungsweg bildet, für den von Grausamkeit Erfüllten das Mitleid, für den von Unlust Erfüllten die Mitfreude, für den von Gier Erfüllten der Gleichmut. Ferner, weil es nur 4 Arten des Nachdenkens über die Wesen gibt: über die Förderung ihres Wohls, über die Beseitigung des Unheils, Freude an ihrem Glück und Indifferenz. Wie nämlich eine Mutter bei ihren vier Söhnen empfinden möchte, d. i. dem Kinde Gedeihen wünscht, dem Kranken Genesung von seinem Leiden, dem Jüngling langanhaltendes Jugendglück [53], hinsichtlich des sein eigenes Geschäft Betreibenden aber in jeder Weise unbesorgt ist: genau so soll der in den Unermeßlichkeiten Weilende gegen alle Wesen voll Güte sein usw.

Was die Güte und die übrigen Eigenschaften betrifft, wird die Güte zuerst genannt, dann Mitleid, Mitfreude und Gleichmut. Dies ist als die Reihenfolge zu verstehen. Wer nämlich diese vier Unermeßlichkeiten zu entfalten wünscht, soll sich zuerst in der Betätigung von Wohlwollen gegen die Wesen üben, denn das Merkmal der Güte besteht in der Betätigung des Wohlwollens. Darauf soll er, wenn er sieht oder hört oder daran denkt, wie die nach Wohlergehen sich sehnenden Wesen vom Leiden überwältigt werden, sich gleicherweise bestreben, sie von ihren Leiden zu befreien, denn das Merkmal des Mitleids besteht im Bestreben, die anderen von ihren Leiden zu befreien. Dann soll er, sobald er sieht, wie die nach Wohlergehen und Befreiung von ihren Leiden sich sehnenden Wesen ihr Glück erreichen, sich gleicherweise in der Freude über ihr Glück ergehen, denn das Merkmal der Mitfreude besteht darin, daß man sich darüber freut. Darauf aber soll er fernerhin sich bestreben um das ‚Einhalten der Mitte', das wegen des Fehlens irgend einer zu verrichtenden Handlung als Unbekümmertheit gilt, denn das Merkmal des Gleichmuts besteht im Einhalten der Mitte [54].

Weil nun aber alle diese Unermeßlichkeiten sich auf einem unermeßlichen Gebiete abspielen — denn unermeßlich viele Wesen bilden ihr Bereich —, und man selbst zu einem einzelnen Wesen auf solch einem Gebiete Güte usw. zu entfalten hat und so diese ohne jede Begrenzung sich in vollständiger Durchdringung äußern, darum wurde gesagt:

‚Vier sind's im Sinne der vier Reinheitspfade. 322
Der Reihe nach folgt Güte usw.
Von unermeßlich aber spricht man, weil sie
Auf unermeßlichem Gebiete wirken.'

Von diesen vier Übungen, die somit in der Unermeßlichkeit ihres Gebietes ein gemeinsames Merkmal besitzen, erzeugen die drei ersten Übungen bloß drei Vertiefungen, bzw. vier (nach der Fünfereinteilung). Und war um? Weil sie vom Frohsinne untrennbar sind. Warum aber sind sie untrennbar davon? Weil sie die Befreiung bilden von dem durch Trübsinn entstandenen Übelwollen und ähnlichen Dingen (Grausamkeit, Unlust). Die letzte Übung aber erzeugt bloß die eine übrigbleibende (fünfte) Vertiefung. Und warum? Weil sie mit Gleichmutsgefühl verbunden ist; denn nicht kommt der als ‚Einhalten der Mitte' sich äußernde Gleichmut ohne das Gleichmutsgefühl zur Entstehung [55].

Es möchte da nun einer sagen; ‚Der Erhabene hat doch im Achterbuch (A. VIII. 63) von den vier Unermeßlichkeiten ohne Unterschied gesagt: „Darauf, o Mönch, mögest du diese Sammlung mit Gedankenfassung *(vitakka)* und Diskursivem Denken *(vicāra)* entfalten, mögest du sie ohne

Gedankenfassung und bloß mit Diskursivem Denken entfalten, mögest du sie ohne Gedankenfassung und Diskursives Denken entfalten, mögest du sie mit Verzückung *(pīti)* entfalten, ohne Verzückung entfalten, mit Glücksgefühl entfalten, mit Gleichmut entfalten." Danach erzeugen die vier Unermeßlichkeiten alle vier, bzw. fünf Vertiefungen[56]! — Einem Solchen hätte man zu erwidern: ‚Sage das nicht! Denn wäre dem so, so erzeugten auch die Betrachtungen über Körper, Gefühl, Geist und Geistobjekte die vier, bzw. fünf Vertiefungen. Bei den Betrachtungen von Gefühl, Geist und Geistobjekten[57] besteht aber nicht einmal die erste Vertiefung, geschweige denn die zweite oder eine höhere Vertiefung. Mögest du also nicht unter dem Deckmantel des bloßen Wortlautes den Erhabenen falsch beschuldigen. Gar tiefsinnig wahrlich ist das Wort des Erleuchteten. Dieses sollte man zu Füßen seiner Lehrer dem Sinne nach lernen. Dies nämlich ist hierbei der Zusammenhang: Einstmals wies der Erhabene einen Mönch zurück, der in folgenden Worten um Darlegung des Gesetzes gebeten hatte: „Gut wäre es, o Ehrwürdiger, wollte mir der Erhabene kurz das Gesetz darlegen, auf daß ich nach dem Vernehmen des Gesetzes einsam, abgeschieden, unermüdlich, eifrig und selbstentschlossen verweilen möge." Weil nämlich dieser Mönch auch früher schon einmal nach Vernehmen des Gesetzes genau an demselben Orte weiterlebte und nicht daran ging, die Mönchspflichten zu erfüllen, darum wies ihn der Erhabene zurück mit den Worten: „Gerade so ersuchen mich da gewisse törichte Menschen; und hat man ihnen das Gesetz erklärt, so glauben sie mir immer folgen zu müssen." Weil jener aber mit den Grundlagen der Heiligkeit ausge-
323 rüstet war, darum ermahnte ihn der Erhabene dann fernerhin in den Worten: „So mögest du denn, o Mönch, dich also üben: ‚Der Geist in meinem Innern soll standhaft und wohlgefestigt sein, und keine aufgestiegenen üblen, unheilsame Dinge sollen meinen Geist gefesselt halten'. So, o Mönch, mögest du dich üben!" Durch diese Ermahnung aber wurde dem Mönche mit Hinsicht auf sein Inneres die in bloßer Eingipfeligkeit des Geistes bestehende Sammlung erklärt. Um ihm aber zu zeigen, daß, wenn ihm das nicht genüge, er die Sammlung anwachsen lassen solle, wies ihm der Erhabene die Geistesentfaltung durch Güte also: „Sobald, o Mönch, in deinem Innern der Geist standhaft und wohlgefestigt ist, und keine aufgestiegenen üblen, unheilsamen Dinge mehr deinen Geist gefesselt halten, so mögest du, o Mönch, dich also üben: ‚Die Güte, die gemütserlösende, soll in mir entfaltet sein, häufig geübt, zur Triebfeder und Grundlage gemacht, gefestigt, großgezogen und zur rechten Vollendung gebracht!' So, o Mönch, mögest du dich üben." Fernerhin sagte der Erhabene: „Ist nun in dir, o Mönch, diese Sammlung also entfaltet und häufig geübt, so mö-

gest du, o Mönch, diese Sammlung mit Gedankenfassung und Diskursivem Denken entfalten ... mit Gleichmut entfalten." Der Sinn dieser Worte ist also: ‚Sobald in dir, o Mönch, diese anfängliche Sammlung in solcher Weise durch Güte entfaltet ist, so mögest du, wenn dir das noch nicht genügt, diese anfängliche Sammlung auch bei anderen Vorstellungsobjekten die vier bzw. fünf Vertiefungen erreichen lassen und so mit Gedankenfassung und Diskursivem Denken usw. entfalten.' Um nun zu zeigen, daß jener Mönch auch bei den anderen Vorstellungsobjekten die von Mitleid und den übrigen Göttlichen Verweilungszuständen geleitete Entfaltung durch Erreichung der vier bzw. fünf Vertiefungen üben solle, sprach der Erhabene auf diese Worte dann fernerhin: „Ist aber in dir, o Mönch, diese Sammlung entfaltet und häufig geübt, so mögest du, o Mönch, dich also üben: ‚Das Mitleid, das gemüterlösende, soll in mir entfaltet sein usw.!' " Nachdem der Erhabene nun jenem Mönch auf diese Weise die von Güte usw. geleitete Entfaltung durch Erreichung der vier bzw. fünf Vertiefungen gezeigt hatte, sprach er, um ihm fernerhin die von der Körperbetrachtung und den anderen Betrachtungen geleitete Entfaltung zu zeigen: „Ist aber in dir, o Mönch, diese Sammlung entfaltet und häufig geübt, so mögest du dich also üben: ‚Was den Körper betrifft werde ich in der Körperbetrachtung verweilen usw.'." Darauf beschloß der Erhabene seine Darlegung mit dem Gipfel der Heiligkeit, in den Worten: „Ist aber in dir, o Mönch, diese Sammlung entfaltet, wohl entfaltet, so wirst du wo immer du gehst, angenehm gehen, wo immer du stehst, angenehm stehen, wo immer du sitzest, angenehm sitzen, wo immer du liegst, angenehm liegen." Darum sehe man ein, daß Güte und die beiden anderen Göttlichen Verweilungszustände nur drei bzw. vier Vertiefungen erreichen, und nur der Gleichmut die eine übrigbleibende (fünfte) Vertiefung. Genau in dieser Weise (d. i. mit Rücksicht auf die Vierer- und Fünfereinteilung) werden die Göttlichen Verweilungszustände im Abhidhamma eingeteilt. 324

Von diesen mit Hinsicht auf die Erreichung der drei bzw. vier Vertiefungen und die Erreichung der einen übrig bleibenden Vertiefung in zwei Gruppen zerfallenden Göttlichen Verweilungszuständen sollte man den in ihrer ungleichartigen Macht bestehenden Unterschied hinsichtlich ihres Gipfelns im Schönen *(subha-parama)* usw. erkennen. In der Halid-davasana-Sutte (S. XLVI. 54) nämlich werden diese Zustände hinsichtlich ihres Gipfelns im Schönen usw. gesondert erklärt, wie es heißt: „Im Schönen, sage ich, ihr Mönche, gipfelt [58] die herzerlösende Güte ... in der Unbegrenzten Raumsphäre das Mitleid ... in der Unbegrenzten Bewußtseinssphäre die Mitfreude ... in der Nichtsheitsphäre der Gleichmut." (s. X)

Warum aber werden diese so erklärt? Weil sie der Reihe nach die Grundlagen bilden zu obigen Zuständen.

Für den in Güte Weilenden nämlich sind die Wesen frei von Ekel. Während nun ein Solcher seinen Geist auf die von Ekel freien lauteren Farben wie Blau usw. hinlenkt, drängt, infolge der Gewöhnung an die von Ekel freien Dinge, sein Geist ohne jede Mühe dorthin. Somit bildet die Güte die Grundlage zur Schönheitsbefreiung *(subha-vimokkha;* s. B. Wtb.: *vimokkha)*, aber zu nichts darüber hinaus. Darum gilt sie als im Schönen gipfelnd.

Während der in Mitleid Weilende nachdenkt[59] über der Wesen Leiden[60], das durch die mit Schlagen, Töten usw. verbundene Körperlichkeit bedingt ist, erkennt er, zufolge andauernden Auftretens des Mitleids, klar das Elend der Körperlichkeit. Da er aber das Elend der Körperlichkeit klar erkannt hat, läßt er eines von den Kasinas (s. IV. V) sich auflösen[61] und während er so seinen Geist auf den von der Körperlichkeit befreiten Raum hinlenkt, drängt sein Geist ohne Mühe dorthin. Somit bildet das Mitleid die Grundlage zum Raumunendlichkeitsgebiet (s. X), aber zu nichts darüber hinaus. Darum gilt das Mitleid als im Raumundendlichkeitsgebiet gipfelnd.

Während aber der in Mitfreude Weilende nachdenkt über der Wesen Bewußtsein, das durch diesen oder jenen freudigen Anlaß von Freude erfüllt ist, wird zufolge des andauernden Auftretens der Mitfreude sein Geist im Erfassen des Bewußtseins geübt. Und während er nach Überwindung des nach und nach erreichten Raumunendlichkeitsgebiets seinen Geist auf das die Raumvorstellung zum Gebiete habende Bewußtsein hin-
325 lenkt, drängt sein Geist ohne Mühe dorthin. Somit bildet die Mitfreude die Grundlage zum Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet, aber zu nichts darüber hinaus. Darum gilt die Mitfreude als im Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet gipfelnd.

Weil aber der in Gleichmut Weilende seine Gedanken nicht darauf richtet, daß die Wesen glücklich und von Leid befreit sein und ihres erlangten Glückes nicht verlustig gehen möchten, und er davon abgewandt ist, Freuden und Leiden usw. im höchsten Sinne als solche aufzufassen, darum ist sein Geist geschickt im Festhalten von Nichtvorhandenem[62]. Erfüllt von einem Geiste, der gewöhnt ist, sich vom Festhalten des höchsten Sinnes abzuwenden, und geschickt ist, das im höchsten Sinne nicht Vorhandene festzuhalten, überwindet er das stufenweise erreichte Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet. Während er darauf seinen Geist auf das seiner Natur nach nicht Vorhandene, auf die Abwesenheit des im höchsten Sinne bestehenden Bewußtseins, hinlenkt, drängt sein Geist ohne Mühe dorthin. Somit bildet der Gleichmut die Grundlage zum Nichts-

heitgebiet, aber zu nichts darüber hinaus. Darum gilt der Gleichmut als im Nichtsheitgebiet gipfelnd.

Hat der Mönch nun auf diese Weise die im Gipfeln im Schönen usw bestehende Macht dieser Unermeßlichkeiten kennen gelernt, so möge er auch wissen, daß alle diese Übungen die sämtlichen edlen Dinge wie Freigebigkeit usw. zur Vollendung bringen.

Weil nämlich die Großen Wesen *(mahāsattā)*[63] auf der Wesen Wohl bedacht sind, der Wesen Leiden nicht dulden, den besonderen Glückszuständen der Wesen lange Dauer wünschen und zu allen Wesen — da sie keiner besonderen Seite zuneigen — gleiche Gesinnung hegen, darum geben sie allen Wesen zu ihrer Beglückung Gaben *(dāna)*, ohne zu prüfen, ob diese oder jene der Gaben würdig sind oder nicht. Indem sie es vermeiden, die Wesen zu verletzen, befolgen sie die Sittlichkeit *(sīla)*. Um die Sittlichkeit zur Vollendung zu bringen, üben sie Entsagung *(nekkhamma)*. Um hinsichtlich dessen, was für die Wesen heilsam und unheilsam ist, die Unverblendung zu erreichen, läutern sie ihr Wissen *(paññā)*. Dem Heile und Wohle der Wesen zuliebe strengen sie beständig ihre Willenskraft *(viriya)* an. Haben sie aber durch höchste Willenskraft selbst die Heldenhaftigkeit erreicht, so sind sie dennoch voll Nachsicht *(khanti)* gegen die vielartigen Verfehlungen der Wesen. Ein gegebenes Versprechen, etwas zu geben oder zu tun, brechen sie nicht (Wahrhaftigkeit: *sacca*). Mit unerschütterlichem Entschlusse *(adhiṭṭhāna)* wirken sie zum Heile und Wohle der Wesen. Mit unerschütterlicher Güte *(mettā)* geben sie ihnen den Vorrang. In ihrem Gleichmute *(upekkhā)* erwarten sie keine Gegendienste.

Während sie so die (zehn) Vollkommenheiten *(pāramī)* zur Vollendung bringen, erwirken sie gleichzeitig alle edle Eigenschaften, hinauf bis zu den zehn Kräften, den vier Arten des Selbstvertrauens, den sechs Ungewöhnlichen Wissen und den achtzehn Eigenschaften eines Erleuchteten.

Somit bringen eben jene Unermeßlichkeiten die Freigebigkeit sowie alle die übrigen edlen Eigenschaften zur Vollendung.

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 9. Teil: die auf die Entfaltung der Sammlung sich beziehende Darstellung der Göttlichen Verweilungszustände.

Zehnter Teil

Die vier Unkörperlichen Gebiete

1. Das im Raumunendlichkeitsgebiet bestehende Übungsobjekt *(ākāsânañcâyatana)*

Wer nun von den unmittelbar nach den Göttlichen Verweilungszuständen aufgezählten vier Unkörperlichen Gebieten *(āruppa)* zunächst das Raumunendlichkeitsgebiet zu entfalten wünscht, sagt sich, daß nur auf Grund der Körperlichkeit so etwas anzutreffen ist wie das Ergreifen von Stock und Schwert, sowie Streit, Hader und Zwist, und daß dies vollkommen abwesend ist im Unkörperlichen Gebiete. Hat er aber des stofflichen Körpers Elend erkannt, das da entsteht durch das Ergreifen von Stock u. dgl., sowie durch die tausenderlei Krankheiten, wie Augenleiden, Ohrenleiden u. dgl., so erweckt er, um diesen Dingen zu entgehen [1], bei einem von den neun mit dem Erdkasina beginnenden Kasinas — das Raumkasina ausnehmend — die vierte Vertiefung, gemäß der Worte: „Eben nach der körperlichen Dinge Abwendung, Entäußerung und Aufhebung strebt er". Wenn er auch durch die vierte Vertiefung der Feinkörperlichen Sphäre die grobstoffliche Körperwelt überwunden hat, so wünscht er dennoch, da eben die Kasinaform jener ähnlich ist, auch sie zu überwinden. Und in welcher Weise?

Angenommen, ein Mann, der sich vor Schlangen fürchtet, wird im Walde von einer Schlange verfolgt [2] und flieht eiligst davon. Erblickt er nun an jenem Orte, zu dem er hingeflohen ist, ein mit einem bunten Striche versehenes Palmyrablatt oder eine Ranke oder einen Strick oder einen Spalt in der aufgeplatzten Erde, so ergreift ihn Angst und Entsetzen, und er mag nicht dorthin schauen [3]. Oder, ein Mann wohnt in ein und demselben Dorfe wie sein auf sein Verderben sinnender Feind; und von diesem mit Schlagen, Binden, Brandstiftung u. dgl. bedroht, begibt er sich zu einem anderen Dorfe, um dort zu wohnen. Dort aber erblickt er einen Mann, der seinem Feinde in Aussehen, Benehmen und Stimme

gleicht. Und es ergreift ihn Angst und Entsetzen, und nicht mag er dort hinsehen. Folgendes aber ist die Anwendung der Gleichnisse: — Die Zeit, wo jene beiden Männer durch die Schlange oder den Feind gefährdet sind, diese gleicht der Zeit, wo der Mönch in seiner Vorstellung mit dem 327
stofflichen Körper zu tun hat. Ihr eiliges Fliehen oder Fortziehen zu einem anderen Dorf gleicht der Zeit, wo der Mönch vermittels der vierten Vertiefung in der Feinkörperlichen Sphäre der grobstofflichen Körperlichkeit entgeht. Daß jene Männer an dem Zufluchtsorte oder in dem anderen Dorfe ein mit einem bunten Strich versehenes Palmyrablatt u. dgl. sehen, oder einen dem Feinde gleichenden Mann erblicken und vor Angst nicht dort hinschauen mögen, das gleicht dem Wunsche des Mönches der, die Kasinaform als der Körperlichkeit ähnlich erkennend, auch jener zu entgehen wünscht. Auch der vom Eber verfolgte Hund oder vor Gespenstern sich grauende Mensch usw. mögen hier als Gleichnisse dienen. So also empfindet der Mönch Abscheu vor jener das Vorstellungsobjekt der vierten Vertiefung bildenden Kasinaform und wünscht ihr zu entgehen. Nachdem er nun in fünffacher Weise die Meisterschaft in der vierten Vertiefung der Feinkörperlichen Sphäre erlangt und sich daraus erhoben hat, erkennt er ihren Unsegen also: ‚In dieser Vertiefung bildet die von mir verabscheute Körperlichkeit das Vorstellungsobjekt, den Frohsinn hat sie als nahen Feind, und grobgeartet ist sie im Vergleiche mit den friedvollen Befreiungen (d. i. den Unkörperlichen Gebieten)'. —

Ein Grobgeartetsein ihrer Vertiefungsglieder jedoch besteht da nicht, denn die Unkörperlichen Gebiete besitzen dieselben Vertiefungsglieder (Gleichmut und Einspitzigkeit des Geistes) wie jene vierte Feinkörperliche Vertiefung.

Hat er nun auf diese Weise ihren Unsegen erkannt und die Neigung dazu überwunden, so betrachtet er das Raumunendlichkeitsgebiet als etwas Friedvolles, Unbegrenztes; und bis zu den Grenzen des Weltalls, oder soweit er wünscht, breitet er das Kasina aus. Dann erwägt er den davon erfüllten Raum also: ‚Der Raum! Der Raum!' oder: ‚Unendlich ist der Raum!', und damit hebt er das Kasina auf. Dabei aber rollt er es weder auf wie eine Matte, noch zieht er es fort wie einen Kuchen von der Backpfanne, sondern er richtet bloß seinen Geist nicht mehr darauf, beachtet es nicht mehr, denkt nicht mehr daran. Indem er aber seinen Geist nicht mehr darauf richtet, es nicht mehr beachtet, nicht mehr daran denkt, sondern bloß den davon erfüllten Raum betrachtet, in der Vorstellung: ‚Der Raum! Der Raum!', hebt er, wie man sagt, das Kasina auf. Auch indem das Kasina aufgehoben wird, geht es weder auseinander, noch schrumpft es zusammen. Die Aufhebung des Kasinas gilt als lediglich bedingt durch das Nichtbeachten desselben und durch die Betrachtung der

Vorstellung: ‚Der Raum! Der Raum!' Bloß der vom Kasina befreite Raum erscheint. Ob man nun von dem das Kasina ‚aufhebenden' oder dem davon ‚erfüllten' oder davon ‚befreiten' Raume spricht, ist alles ein
328 und dasselbe. Auf jene das Kasina aufhebende Raumvorstellung heftet er immer wieder seinen Geist, bearbeitet sie gründlich mit seinen Gedanken. Während er aber so immer wieder seinen Geist darauf heftet und sie gründlich mit seinen Gedanken bearbeitet[4], werden die Hemmungen *(nīvaraṇa)* zurückgedrängt, die Achtsamkeit festigt sich, und der Geist sammelt sich auf der Angrenzenden Stufe *(upacāra)*. Jenes Vorstellungsbild aber übt er immer wieder, entfaltet es, pflegt es. Und indem er so immer wieder seinen Geist darauf heftet, und es beachtet, erreicht das Bewußtsein des Raumunendlichkeitsgebietes hinsichtlich des Raumes die volle Sammlung, genau so wie das Bewußtsein der Feinkörperlichen Sphäre bei dem Erdkasina und den anderen Kasinas. Auch hier nämlich gehören die drei oder vier ersten Impulsivmomente *(javana)* der Sinnensphäre an und sind mit Gleichmutsgefühl verbunden, der vierte oder fünfte aber gehört der Unkörperlichen Sphäre an. Für das Übrige gilt die beim Erdkasina gegebene Erklärung.

Dies jedoch ist der Unterschied: — Angenommen, die Öffnung eines Reiseproviantkorbes[5] oder Kessels u. dgl. sei mit einem blauen, gelben, roten, weißen oder andersfarbigen Tuche überspannt und ein Mann betrachte sich das. Nachdem aber durch einen Windsturm oder irgend einen anderen Grund das Tuch heruntergerissen ist, wird dieser Mann den leeren Raum betrachtend dastehen. Genau so ist es mit dieser Raumvorstellung; denn wer zuerst die Kasinascheibe mit dem Auge der Vertiefung anschauend verweilt hat, wird, sobald durch die vorbereitende *(parikamma)* Erwägung ‚Der Raum!', ‚Der Raum!' jenes geistige Bild plötzlich geschwunden ist, eben den bloßen Raum anschauend verweilen. Insofern heißt es (z. B. D. 16) von einem solchen: „Nach gänzlicher Überwindung der Körperlichkeitswahrnehmungen, dem Schwinden der Rückwirkwahrnehmungen, durch Nichtbeachten der Vielheitswahrnehmungen erreicht er in der Vorstellung ‚Unendlich ist der Raum' das Raumunendlichkeitsgebiet und verweilt darin.

„Gänzlich" bedeutet hier soviel wie: ‚auf jede Weise', d. i. vollkommen oder restlos.

Als „Körperlichkeitswahrnehmungen" *(rūpa-saññā)* gelten sowohl die unter dem Stichwort ‚Wahrnehmungen' genannten Vertiefungen der Feinkörperlichen Sphäre *(rūpâvacara)*, als auch jene Vorstellungsobjekte selber. Denn sowohl die Vertiefung in der Feinkörperlichen Sphäre wird als körperlich bezeichnet, z. B. in dem Ausspruche „Körperlich sieht er körperliche Formen usw." (D. 16), als auch das Vorstellungsobjekt der

Vertiefung, u. zw. in dem Ausspruche „Außerhalb sieht er körperliche Formen, schöne wie häßliche usw." (D. 16). Somit gilt hier der Ausdruck ‚Körperlichkeitswahrnehmung', d. i. Wahrnehmung von körperlichen Formen, als eine Bezeichnung der unter dem Stichwort ‚Wahrnehmungen' genannten Vertiefung der Feinkörperlichen Sphäre. Weil nun dieser Vertiefung die Wahrnehmung der körperlichen Formen eignet, darum gilt sie als etwas mit Körperlichkeit Behaftetes, was besagt, daß Körperlichkeit ein Name für sie ist und daß das Wort ‚Körperlichkeit' aufzufassen ist als eine Bezeichnung für das in den verschiedenen Kasinas bestehende Vorstellungsobjekt.

„Überwindung" bedeutet soviel wie Loslösung und Erlöschung. Und 329
was soll das besagen? Es soll besagen, daß der Mönch den Besitz des Raumunendlichkeitsgebietes nur erreicht durch Aufhebung und Erlöschung, nämlich durch restlose und völlige Aufhebung und Erlöschung jener karmisch heilsamen *(kusala)* oder karmagewirkten *(vipāka)* oder rein funktionellen *(kiriya)*, als Vertiefungen geltenden 15 Körperlichkeitswahrnehmungen (s. Tab. 9—13, 57—61, 81—85), sowie jener als Vorstellungsobjekte geltenden 9 Körperlichkeitswahrnehmungen bei dem Erdkasina und den übrigen Kasinas. Denn wer nicht gänzlich alle Körperlichkeitswahrnehmungen überwunden hat, ist außerstande, diesen Zustand zu erreichen oder darin zu verweilen.

Weil es da nun für den von dem Vorstellungsobjekte nicht Abgewandten eine Überwindung solcher Wahrnehmungen nicht gibt und mit der Überwindung der Wahrnehmungen auch das Vorstellungsobjekt überwunden ist, so wurde, ohne die Überwindung der Vorstellungsobjekte zu erwähnen, in Vibhanga (Vibh. XII) von Überwindung der Wahrnehmungen gesprochen, in den Worten: „Was sind hierbei die Körperlichkeitswahrnehmungen? Was da bei den in die Erreichungszustände der Feinkörperlichen Sphäre Eingetretenen oder bei den darin Wiedergeborenen oder gegenwärtiges Wohl Genießenden als Wahrnehmung besteht, als Tätigkeit des Wahrnehmens, als Zustand des Wahrgenommenhabens: das bezeichnet man als die Körperlichkeitswahrnehmungen. Diese Körperlichkeitswahrnehmungen aber hat er überwunden, ist ihnen entgangen, ihnen entronnen. Darum heißt es: ‚Durch gänzliche Überwindung der Körperlichkeitswahrnehmungen'." Weil nun aber diese Erreichungszustände (der Unkörperlichen Sphäre) nur durch Überwindung der Vorstellungsobjekte zu erlangen sind und nicht wie die verschiedenen Vertiefungen eben bei einem einzigen Vorstellungsobjekt, so ist zu verstehen, daß diese Sinnerklärung mit Rücksicht auf die Überwindung der Vorstellungsobjekte gegeben wurde.

In dem Ausdruck: „Durch Schwinden der Rückwirkwahrnehmungen"

(paṭigha-saññā) versteht man unter ‚Rückwirkwahrnehmungen' diejenigen Wahrnehmungen, die entstanden sind durch Rückwirkung der Sinnenorgane, wie Sehorgan usw., auf die Vorstellungsobjekte, wie Sehobjekt usw. Es ist eine Bezeichnung für die Wahrnehmungen von Sehobjekten usw., wie es heißt (Vibh. XII): „Was sind da die Rückwirkwahrnehmungen *(paṭigha-saññā)*? Die Wahrnehmung von Sehobjekten, Tönen, Düften, Säften und Körpereindrücken."

Der obige Ausdruck soll also besagen: durch gänzliches Schwinden, Aufgeben, Nichtmehraufsteigen, Nichtfortbestehen aller zehn Rückwirkwahrnehmungen, d. i. jener fünf durch heilsames oder jener fünf durch unheilsames Karma gewirkten Sinnenwahrnehmungen (Tab. 34—38, 50—54). Freilich bestehen diese auch für den in die erste Vertiefung Eingetretenen nicht mehr, denn nicht ist zu einer solchen Zeit das Fünfsinnenbewußtsein in Tätigkeit. Trotzdem aber hat man diese als zum Lobe der (Unkörperlichen) Vertiefung erwähnt aufzufassen, um nämlich dadurch das Streben danach anzufeuern, gerade wie auch noch bei der vierten Vertiefung von Wohlgefühl und Schmerz, und beim dritten Pfade (der Niewiederkehr) noch von Persönlichkeitsglaube (s. M. 6) usw. die Rede ist, obwohl diese Dinge doch bereits auf anderer Stufe überwunden wur-
330 den. Oder, obgleich diese Rückwirkwahrnehmungen auch für den in die Feinkörperliche Sphäre Eingetretenen nicht mehr bestehen, so ist das jedoch nicht deshalb, weil sie überwunden sind, denn nicht führt ja die Entfaltung der Feinkörperlichen Sphäre zur Ablösung von der Körperlichkeit, vielmehr ist die Tätigkeit dieser Rückwirkwahrnehmungen an die Körperlichkeit gebunden. Diese Entfaltung (der Unkörperlichen Sphäre) aber führt zur Aufhebung der Körperlichkeit. Daher darf man mit Recht sagen, daß hier jene Rückwirkwahrnehmungen überwunden sind. Aber nicht bloß, daß sie überwunden sind, sollte man sagen, sondern man sollte auch einsehen, daß sie restlos überwunden sind. Weil nämlich diese Rückwirkwahrnehmungen vor der ersten Vertiefung noch nicht überwunden sind, so hat der Erhabene z. B. das Geräusch (Ton) als einen Dorn für den in die erste Vertiefung Eingetretenen bezeichnet. Weil hier (in der Unkörperlichen Sphäre) aber diese Rückwirkwahrnehmungen gänzlich überwunden sind, so spricht man von einer Unerschütterlichkeit *(āneñjatā)* der Unkörperlichen Erreichungen und friedvollen Befreiungszustände. Als Āḷāra Kālāma in die Unkörperliche Vertiefung eingetreten war, sah er weder noch hörte er, wie fünfhundert Wagen ganz dicht bei ihm vorüberfuhren (D 16)[6].

Der Ausdruck ‚Durch Nichtbeachten der Vielheitswahrnehmungen' *(nānatta-saññā)* bezieht sich auf die auf vielerlei Gebieten auftretenden Wahrnehmungen oder auf die vielartigen Wahrnehmungen[7]. Von

Vielheitswahrnehmungen spricht man aus folgenden Gründen: — In Vibhanga (XII) nämlich werden sie so genannt und erklärt in den Worten: „Was sind da die Vielheitswahrnehmungen? Die Wahrnehmungen oder die Tätigkeit des Wahrnehmens oder der Zustand des Wahrgenommenhabens bei einem, der sich nicht in der Vertiefung befindet und bei dem entweder das Geistelement *(mano-dhātu)* oder Geistbewußtseinselement *(manoviññāṇa-dhātu)*[8] tätig ist: dies nennt man die Vielheitswahrnehmungen." Die hier zu verstehenden und im Geistelement und Geistbewußtseinselement eingeschlossenen Wahrnehmungen des nicht in der Vertiefung Befindlichen entstehen auf einem vielartigen, verschiedenartigen Gebiete von Sehobjekten, Tönen usw. Ferner gibt es da 44 vielheitliche, verschiedenartige, einander unähnliche Wahrnehmungen (der Sinnensphäre), als wie die 8 karmisch-heilsamen *(kusala)* Wahrnehmungen der Sinnensphäre (Tab. 1—8), die 12 karmisch unheilsamen *(akusala)* Wahrnehmungen (ib. 22—33), die 11 durch heilsames Karma gewirkten *(kusala-vipāka)* Wahrnehmungen der Sinnensphäre (39—49), die 2 durch unheilsames Karma gewirkten Wahrnehmungen (55—56), die 11 rein funktionellen *(kiriya)* Wahrnehmungen der Sinnensphäre (70—80).

Weil nun, im Sinne von gänzlichem Nichtbeachten, Nichtbedenken, Nichtbetrachten, Nichterwägen jener Vielheitswahrnehmungen, der Übende diese Dinge nicht mehr bedenkt, beachtet, erwägt, darum wurde solches gesagt. Weil aber die obengenannten Körperlichkeitswahrnehmungen und Rückwirkswahrnehmungen selbst in dem durch diese Vertiefungen erzeugten (Unkörperlichen) Dasein nicht mehr vorhanden sind, geschweige denn zu der Zeit, wo man in jenem (unkörperlichen) Dasein diese Vertiefung erreicht hat und darin verweilt, darum wurde durch die Worte ‚Durch ihre Überwindung und ihr Schwinden' auch ihre zweifache 331
Abwesenheit ausgedrückt. Weil aber von den Vielheitswahrnehmungen 27 — d. i. 8 heilsame Wahrnehmungen der Sinnensphäre, 9 rein funktionelle (71, 73—80) und 10 unheilsame Wahrnehmungen (22—29; 32, 33) — in dem durch diese (unkörperliche) Vertiefung erzeugten Dasein nicht mehr vorhanden sind[8], darum wurde von ihrer Nichtbeachtung gesprochen, wie einzusehen. Denn auch bei einem, der dort diese (unkörperliche) Vertiefung erreicht hat und darin verweilt, ist dies bedingt durch das Nichtbeachten jener Vielheitswahrnehmungen; sobald einer aber diese beachtet, befindet er sich außerhalb der (unkörperlichen) Vertiefung.

Kurz gesagt, der Ausdruck ‚Durch Überwindung der Körperlichkeitswahrnehmungen' deutet die Überwindung aller Erscheinungen der Feinkörperlichen Sphäre an; und mit dem Ausdruck ‚Durch Schwinden der Rückwirkwahrnehmungen und Nichtbeachten der Vielheitswahrnehmun-

gen' ist gemeint das Überwinden und Nichtbeachten aller der Sinnensphäre angehörenden Bewußtseinszustände *(citta)* und Geistesfaktoren *(cetasika)*, wie einzusehen.

In dem Ausdruck: „Unendlich ist der Raum" bedeutet ‚unendlich', daß sich da kein Anfangs- oder Endpunkt des Raumes zeigt. Als ‚Raum' gilt der nach Aufhebung des Kasina verbleibende Raum. Auch mit Rücksicht auf aufmerksame Betrachtung ist hier die Unendlichkeit[10] zu verstehen. Eben darum wurde in Vibhanga (XII) gesagt: „Auf jenen Raum heftet er seinen Geist, festigt ihn darin, durchdringt[11] das Unendliche; darum heißt es: ‚Unendlich ist der Raum'."

In dem Ausdruck aber: „Er erreicht das Raumunendlichkeitsgebiet und verweilt darin" bedeutet ‚unendlich' soviel wie, was kein Ende hat'. Insofern der Raum etwas Unendliches ist, sagt man das ‚Raumunendliche', was dasselbe ist wie ‚Raumunendlichkeit'. Weil jene Raumunendlichkeit, im Sinne einer Verweilungsstätte, das Gebiet für die damit verbundene Vertiefung bildet, so nennt man sie das Raumunendlichkeitsgebiet, gerade wie man auch hinsichtlich der himmlischen Geister von einem Geistergebiete redet. ‚Er erreicht und verweilt darin' bedeutet: nachdem er jenes Raumunendlichkeitsgebiet erreicht und erwirkt hat, verweilt er darin mit einer jener Vertiefung angemessenen körperlichen Haltungsweise.

Dies ist die ausführliche Besprechung des im Raumunendlichkeitsgebiete bestehenden Übungsobjektes.

2. Das im Bewußtseinsunendlichkeitsgebiete bestehende Übungsobjekt *(viññāṇañcâyatana)*

Wer aber das Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet zu entfalten wünscht und in fünffacher Weise die Meisterschaft in der Erreichung des Raumunendlichkeitsgebietes erlangt hat, möge den Unsegen des Raumunendlichkeitsgebietes betrachten, nämlich daß dieser Erreichungszustand einen natürlichen Feind hat in der Vertiefung der Feinkörperlichen Sphäre, und daß sie nicht so friedvoll ist wie das Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet. Hat er nun so sein Verlangen danach überwunden und das Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet als friedvoll erwogen, so möge er das jenen Raum durchdringende Bewußtsein immer wieder bedenken, beachten, erwägen,
332 mit seinen Gedanken beständig bearbeiten. Nicht aber richte er seine Aufmerksamkeit auf die Vorstellung: ‚Unendlich! Unendlich!' Während er nun immer wieder seinen Geist auf jenes Vorstellungsbild hinlenkt,

werden die Hemmungen in ihm verdrängt, seine Achtsamkeit festigt sich, und sein Geist sammelt sich auf der Angrenzenden Stufe. Jenes Vorstellungsbild aber übt er immer wieder, entfaltet und pflegt es. Und während er solches tut, erreicht — genau wie das Raumunendlichkeitsgebiet hinsichtlich des Raumes — das Bewußtsein des Bewußtseinsunendlichkeitsgebietes hinsichtlich des den Raum durchdringenden Bewußtseins die Volle Sammlung. Die Methode der Vollen Sammlung ist hierbei in der oben erklärten Weise zu verstehen. Insofern aber heißt es von einem solchen: „Nach völliger Überwindung des Raumunendlichkeitsgebietes erreicht er, in der Vorstellung: ‚Unendlich ist das Bewußtsein', das Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet und verweilt darin."

Für den Ausdruck „völlig" gilt dabei die oben gegebene Erklärung.

In dem Ausdruck „Nach Überwindung des Raumunendlichkeitsgebietes" gilt, in der oben erwähnten Weise, als Raumunendlichkeitsgebiet sowohl die Vertiefung als auch das Vorstellungsobjekt. Denn auch das Vorstellungsobjekt besteht nach der früheren Erklärung in der Raumunendlichkeit; und weil diese das Vorstellungsobjekt der ersten Unkörperlichen Vertiefung bildet und somit im Sinne von Verweilungsstätte ihr Gebiet bildet — genau wie das Geistergebiet für die himmlischen Geister — darum spricht man von dem Raumunendlichkeitsgebiete. Ebenso, weil die Raumunendlichkeit die Entstehungsbedingung für jene Vertiefung ist und somit im Sinne von Entstehungsort ihr Gebiet bildet — genau wie es Kambojā für die Pferde ist —darum gilt sie als das Raumunendlichkeitsgebiet. Weil nun so durch Nichtmehraufsteigenlassen und Nichtmehrbeachten derselben er beide, Vertiefung und Vorstellungsobjekt, überwindend dieses Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet erreichen und darin verweilen soll, darum wurde, wohlverstanden, beide zu einem zusammenfassend, gesagt: „Nach Überwindung des Raumunendlichkeitsgebietes".

„Unendlich ist das Bewußtsein" besagt, daß der Mönch jenem die Vorstellung von der Raumunendlichkeit durchdringenden Bewußtsein seine Aufmerksamkeit schenkt, in der Vorstellung: ‚Unendlich ist das Bewußtsein! Unendlich ist das Bewußtsein!' Oder auch, unendlich ist das Bewußtsein im Sinne der aufmerksamen Betrachtung. Während er nämlich jenes den Raum zum Vorstellungsobjekt habende Bewußtsein in restloser Weise betrachtet, betrachtet er es eben als unendlich.

In Vibhanga (XII) heißt es: „ ‚Unendlich ist das Bewußtsein' besagt, daß er eben jenen vom Bewußtsein durchdrungenen Raum *(ākāsaṁ phuṭaṁ viññāṇena)* aufmerksam betrachtet und als unendlich[12] durchdringt. Darum heißt es ‚Unendlich ist das Bewußtsein'." In diesem Ausspruche ist der Auxiliar *‚viññāṇena'* im Sinne des Akkusativs aufzu-

fassen[13]. Die Kommentatoren nämlich erklären den Sinn dieses Ausdruckes so: „‚Er durchdringt als unendlich' besagt, daß er eben jenes den Raum durchdringende Bewußtsein *(ākāsaṁ phuṭaṁ viññāṇaṁ)* aufmerksam betrachtet."

In den Worten „Er erreicht das Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet und
333 verweilt darin" bedeutet ‚unendlich' *(an-anta)* soviel wie ‚kein Ende habend'. Das Unendliche aber ist dasselbe wie Unendlichkeit *(ānañca = ananta-ya)*. Statt nun *viññāṇa* (Bewußtsein) und *ānañca* (Unendlichkeit) zu *viññāṇânañca* (Bewußtseinsunendlichkeit) zu machen, ist die Form *viññāṇañca* im Gebrauche. Dies nämlich ist hier die landläufige Bezeichnung[14]. Weil nun diese Bewußtseinsunendlichkeit für die damit verbundene Vertiefung das Gebiet, im Sinne von Verweilungsstätte, bildet — gleichwie es das Geistergebiet für die himmlischen Geister ist — darum bezeichnet man es als das Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet. Das Übrige ist genau wie früher.

Dies ist die ausführliche Besprechung des im Bewußtseinsunendlichkeitsgebiete bestehenden Übungsobjektes.

3. Das im Nichtsheitgebiete bestehende Übungsobjekt *(ākiñcaññâyatana)*

Wer aber das Nichtsheitgebiet zu entfalten wünscht und in fünffacher Weise die Meisterschaft in der Erreichung des Bewußtseinsunendlichkeitsgebietes erlangt hat, möge den Unsegen des Bewußtseinsunendlichkeitsgebietes betrachten, nämlich daß dieser Erreichungszustand einen nahen Feind hat im Raumunendlichkeitsgebiete, und daß er nicht so friedvoll ist wie das Nichtsheitgebiet. Hat der Mönch nun sein Verlangen danach überwunden und das Nichtsheitgebiet als friedvoll erwogen, so schenke er der Nichtsheit und Leerheit eben jenes, das Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet zur Vorstellung habenden Bewußtseins des Raumunendlichkeitsgebietes seine Aufmerksamkeit. Und in welcher Weise? Jenem Bewußtsein keine Aufmerksamkeit mehr schenkend, bedenke, beachte, erwäge und bearbeite er in Gedanken immer wieder die Vorstellung: ‚Nichts ist da! Nichts ist da!' oder ‚Leer ist das! Leer ist das!' oder ‚Hohl ist das! Hohl ist das!' Während er so seinen Geist auf jenes Vorstellungsbild[15] hinlenkt, werden die Hemmungen in ihm verdrängt, seine Achtsamkeit festigt sich, und sein Geist sammelt sich auf der Angrenzenden Stufe *(upacāra)*. Jenes Vorstellungsbild aber übt er immer wieder, entfaltet und pflegt es. Und während er solches tut, erreicht das Bewußtsein des Nichtsheitgebietes die Volle Sammlung hinsichtlich der

Leerheit, der Hohlheit und des Nichtseins eben jenes durch Durchdringung des Raumes entstandenen erhabenen Bewußtseins — gerade wie das Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet sich in dem den Raum durchdringenden erhabenen Bewußtsein vollkommen festigt. Auch hier ist die Erklärung der Vollen Erreichung in der angegebenen Weise zu verstehen. Dies jedoch ist der Unterschied:

Nehmen wir an, ein Mann hat in einer runden Halle oder an einem ähnlichen Orte eine wegen irgend einer Angelegenheit versammelte Schar von Mönchen gesehen und ist darauf irgendwo anders hingegangen. Nachdem die Mönche nun nach Beendigung ihrer Angelegenheit, deretwegen sie zusammengekommen waren, sich erhoben und fortbegeben hatten, kehrte jener Mann zurück. Als er aber, am Tore stehend, wiederum jenen Ort betrachtete, sah er ihn ganz leer, ganz verlassen. Und doch kam ihm nicht der Gedanke: ‚So viele Mönche sind gestorben oder nach allen Richtungen auseinandergegangen'; sondern er sieht bloß, daß der Ort leer und verlassen ist, daß niemand mehr da ist. Genau so auch be- 334
trachtet, sobald jener Geisteszustand der Vollen Sammlung aufgestiegen ist, der Mönch zuerst mit dem Vertiefungsauge das mit Rücksicht auf den Raum entstandene Bewußtsein. Und ist dann infolge der vorbereitenden Erwägung, wie: ‚Nichts ist da! Nichts ist da!' usw., jenes Bewußtsein geschwunden, so verweilt er in der Betrachtung des als dessen Schwinden geltenden Nichtmehrvorhandenseins desselben.

Insofern heißt es von einem solchen Mönche: „Nach völliger Überwindung des Bewußtseinsunendlichkeitsgebietes gewinnt er, in der Vorstellung ‚Nichts ist da!' das Nichtsheitgebiet und verweilt darin."

Auch hier gilt für den Ausdruck „völlig" die oben gegebene Erklärung.

Auch in dem Ausdruck „Nach Überwindung des Bewußtseinsunendlichkeitsgebietes" gilt in der oben besprochenen Weise als Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet sowohl die Vertiefung als auch die Vorstellung. Denn auch das Vorstellungsobjekt besteht nach der früheren Erklärung in der Bewußtseinsunendlichkeit; und weil diese das Vorstellungsobjekt der zweiten Unkörperlichen Vertiefung bildet und somit, im Sinne von Verweilungsstätte, ihr Gebiet ist — wie das Geisterreich für die himmlischen Geister — darum spricht man von dem Bewußtseinsunendlichkeitsgebiete. Ebenso, weil die Bewußtseinsunendlichkeit die Entstehungsbedingung jener Vertiefung ist und somit im Sinne von Entstehungsort ihr Gebiet bildet — wie Kambojā für die Pferde usw. —, auch darum gilt sie als das Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet. Weil nun so, durch Nichtmehrbeschäftigen damit und Nichtmehrbeachten desselben, der Mönch beide, Vertiefung wie Vorstellungsobjekt, überwindend dieses Nichtsheitgebiet erreichen und darin verweilen soll, darum wurde, wohlver-

standen, beide zusammenfassend gesagt: ‚Nach Überwindung des Bewußtseinsunendlichkeitsgebietes'.

„Nichts ist da!" besagt: — während der Mönch die Vorstellung erwägt, sagt er sich: ‚Nichts ist da! Nichts ist da! Leer ist das! Leer ist das! Hohl ist das! Hohl ist das!' In Vibhanga (XII) heißt es: „ ‚Nichts ist da' bedeutet: er bringt eben jenes Bewußtsein (der Raumunendlichkeit) zum Nichtsein[18], zur Aufhebung, zum Schwinden." Wenn auch solches gleichsam als Betrachtung der Versiegung (des Bewußtseins) gesagt wurde, so ist der Sinn doch hier genau so zu verstehen. Denn indem er seinen Geist auf jenes Bewußtsein nicht hinlenkt, es nicht beachtet, nicht erwägt, sondern bloß dessen Nichtsein, Leersein und Hohlsein betrachtet, dadurch bringt er jenes zum Nichtsein, zur Aufhebung, zum Schwinden. So heißt es, nicht anders.

In den Worten „Er erreicht das Nichtsheitgebiet und verweilt darin" aber besagt ‚nichts' soviel wie, daß von diesem Bewußtsein der ersten Unkörperlichen Vertiefung nicht irgend etwas mehr da ist, daß nicht einmal der Zerfall davon übrigbleibt. Der Zustand aber des Nichts ist die ‚Nichtsheit' und bezeichnet das Geschwundensein des Bewußtseins des Raumunendlichkeitsgebietes. Die Nichtsheit aber bildet das Gebiet
335 für jene Vertiefung, u. zw. im Sinne von Verweilungsstätte — genau wie das Geistergebiet die Verweilungsstätte für die himmlischen Geister ist. Daher spricht man vom Nichtsheitgebiete. Das Übrige ist genau wie früher.

Dies ist die ausführliche Besprechung des im Nichtsheitgebiete bestehenden Übungsobjektes.

4. Das im Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiete bestehende Übungsobjekt

(neva-saññā-nâsaññâyatana)

Wer aber das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung zu entfalten wünscht und in fünffacher Weise die Meisterschaft in der Erreichung des Nichtsheitgebietes erlangt hat, möge den Unsegen des Nichtsheitgebietes betrachten, nämlich, daß dieser Zustand einen nahen Feind hat im Bewußtseinsunendlichkeitsgebiete, und daß jenes nicht so friedvoll ist wie das Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet; oder, daß Wahrnehmung eine Seuche, ein Schwären, ein Stachel ist, friedvoll und erhaben aber dieses Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet. Solcherart den Unsegen des Nichtsheitgebietes und den Segen des höheren Zustandes erkennend und sein Verlangen nach dem Gebiete der Nichtsheit überwindend, möge er das Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet als friedvoll

betrachten. Darauf möge er jenen durch Vorstellung des Nichts entstandenen Erreichungszustand des Nichtseins als ‚Friedvoll! Friedvoll!' immer wieder bedenken, beachten, erwägen, mit seinen Gedanken beständig bearbeiten. Während er nun so seinen Geist [17] auf jenes Vorstellungsbild hinlenkt, werden in ihm die Hemmungen zurückgedrängt, die Achtsamkeit festigt sich, und sein Geist sammelt sich auf der Angrenzenden Stufe. Jenes Vorstellungsbild aber übt er immer wieder, entfaltet und pflegt es. Und während er solches tut, erreicht das Bewußtsein des Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebietes die Volle Sammlung hinsichtlich der als Erreichungszustand des Nichtsheitgebietes geltenden 4 geistigen Daseinsgruppen — gerade wie das Nichtsheitgebiet sich in dem Schwinden des Bewußtseins vollkommen festigt. Die Methode der Vollen Erreichung aber ist ganz in der besagten Weise zu verstehen.

Insofern heißt es (D. 16) von einem solchen Mönche: „Nach Überwindung des Nichtsheitgebietes gewinnt er das Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet und weilt darin."

Auch hier gilt für den Ausdruck „völlig" die oben gegebene Erklärung. Ebenso, in dem Ausdrucke „Nach Überwindung des Nichtsheitgebietes" gilt in der oben besprochenen Weise als das Nichtsheitgebiet sowohl die Vertiefung als auch die Vorstellung. Denn auch das Vorstellungsobjekt besteht nach der früheren Erklärung in der Nichtsheit, und weil dieses das Vorstellungsbild der dritten Unkörperlichen Vertiefung bildet und somit, im Sinne von Verweilungsstätte, ihr Gebiet ist — genau wie das Geistergebiet für die himmlischen Geister — darum spricht man von dem Nichtsheitgebiete. Ebenso, weil die Nichtsheit die Entstehungsbedingung jener Vertiefung ist und somit, im Sinne von Entstehungsort, ihr Gebiet ist — gleichwie Kambojā für die Pferde — auch darum spricht man vom Nichtsheitgebiete. Weil nun so durch Sichnichtmehrbeschäftigen damit und Nichtmehrbeachten desselben der Mönch beide, Vertiefung wie Vorstellungsobjekt, überwindend dieses Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet erreichen und darin verweilen soll, darum wurde, 336
wohlverstanden, beide zusammenfassend gesagt: ‚Nach Überwindung des Nichtheitsgebietes'.

Was aber den Ausdruck „das Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet" anbetrifft, so wird hier jener Zustand so genannt wegen der Anwesenheit einer solchen [18] Wahrnehmung. Um zu zeigen, wie solche Wahrnehmung in dem Übenden beschaffen ist, heißt es in Vibhanga (XII), wo ‚weder wahrnehmend noch nichtwahrnehmend' angeführt wird: „Eben jenes Nichtsheitgebiet betrachtet er als friedvoll und entfaltet die Erreichung des letzten Restes der Geistesfaktoren, darum wird er als ‚weder wahrnehmend noch nichtwahrnehmend' bezeichnet."

„Er betrachtet als friedvoll" bedeutet da: er betrachtet jenen Erreichungszustand als friedvoll auf Grund der friedvollen Vorstellung: ‚Friedvoll wahrlich ist dieser Erreichungszustand, wo er doch selbst die Nichtsheit zum Vorstellungsobjekte habend anhalten kann'. Wenn der Mönch jenen Zustand aber als friedvoll betrachtet, wie kann er ihn dann überwinden? Dadurch, daß er nicht mehr in ihn eintreten will. Denn, obgleich er ihn als friedvoll betrachtet, gibt er sich doch nicht solchen Gedanken, Betrachtungen und Erwägungen hin, wie etwa: ‚Ich will meinen Geist auf diesen Zustand richten [19], ihn erreichen, darin verweilen, mich dann daraus erheben und ihn rückblickend betrachten'. Und warum gibt er sich nicht solchen Gedanken hin? Weil das Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet noch friedvoller und erhabener ist als das Nichtsheitgebiet. Nehmen wir an, ein König zieht in vollem Staat [20] und Königsprunk auf einem Elefanten durch die Straßen der Stadt. Dabei trifft er Elfenbeinschnitzer und andere Kunsthandwerker, wie sie, in enganliegende Gewänder gehüllt, den Kopf mit einem Tuch umwunden, den Körper mit Elfenbeinstaub bedeckt, ihre Kunst ausüben und vielerlei Kunstgegenstände aus Elfenbein u. dgl. herstellen. Und er freut sich über ihre Geschicklichkeit und spricht: ‚Ja, geschickte Meister müssen es sein, die derartige Kunstwerke herstellen können!' Nicht aber denkt er: ‚Ach, ich will nun die Herrschaft aufgeben und solch ein Kunsthandwerker werden'. Und warum nicht? Eben wegen der großen Vorteile, die ihm die Herrschermacht bietet. Und die Kunsthandwerker hinter sich lassend, zieht er seines Weges weiter.

Ebenso auch gibt der Mönch, obwohl er jenen Erreichungszustand als friedvoll betrachtet, sich doch nicht solchen Gedanken, Betrachtungen und Erwägungen hin, wie etwa: ‚Ich will meinen Geist auf diesen Zustand richten, ihn erreichen, darin verweilen, mich dann daraus erheben und ihn rückblickend betrachten'. Und indem er jenen Zustand als friedvoll
337 betrachtet, erreicht er in der bereits erklärten Weise [21] jene äußerst subtile, zur Vollen Sammlung gelangte Wahrnehmung, zufolge derer er weder wahrnehmend noch nichtwahrnehmend ist und es von ihm heißt, daß er den Erreichungszustand des letzten Restes der Geistesfaktoren entfaltet habe, d. i. den vierten Erreichungszustand der Unkörperlichen Sphäre, der aus den zur äußerster Feinheit gelangten Geistesfaktoren besteht.

Um nun jenen Zustand, der auf Grund der also erreichten Wahrnehmung als ‚Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung' bezeichnet wird, der Bedeutung nach zu erklären, wurde gesagt, daß darunter zu verstehen seien das Bewußtsein und die Geisteszustände in einem Mönche, der in solchen Zustand eingetreten oder darin geboren ist, oder darin in gegenwärtiger Glückseligkeit verweilt. Hier aber sind das Be-

wußtsein und die Geisteszustände bloß des in solchen Zustand Eingetretenen gemeint. Die wirkliche Bedeutung aber ist hier diese: Zufolge der Abwesenheit von grober Wahrnehmung und der Anwesenheit von subtiler Wahrnehmung gibt es in jener Vertiefung mit ihren damit verbundenen Geisteszuständen weder (eigentliche) Wahrnehmung, noch auch Nichtwahrnehmung, darum gilt sie als weder aus Wahrnehmung noch Nichtwahrnehmung bestehend. Weil nun diese Vertiefung in dem Geistgebiete und Geistobjektgebiete eingeschlossen ist, gilt sie als ‚Gebiet', u. zw. als Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet. Oder aber, insofern diese [22] Wahrnehmung die scharfe Wahrnehmungstätigkeit nicht mehr zu verrichten imstande ist, darum gilt sie nicht mehr als Wahrnehmung; insofern sie aber in dem subtilen Reste der Geistesfaktoren noch anzutreffen ist, gilt sie nicht als Nichtwahrnehmung; daher gilt sie als Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung. Und weil diese der Sitz ist für den letzten Rest der Geisteszustände, darum gilt sie als Gebiet, u. zw. als Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet. Dabei aber ist nicht bloß die Wahrnehmung von solcher Art, sondern auch das Gefühl ist ‚weder Gefühl noch Nichtgefühl', das Bewußtsein ‚weder Bewußtsein noch Nichtbewußtsein', der Bewußtseinseindruck ‚weder Bewußtseinseindruck noch Nichtbewußtseinseindruck'. Dasselbe gilt von allen übrigen damit verbundenen Geisteszuständen. Mit Wahrnehmung als Stichwort eben wurde diese Darlegung gegeben [23], wie einzusehen.

Diese Sache läßt sich klarmachen durch solche Gleichnisse wie von dem zum Einschmieren der Almosenschale dienenden Öle u. dgl. Ein Novize, sagt man, hatte einmal eine Almosenschale mit Öl eingeschmiert und zur Seite gestellt. Als es nun an der Zeit war, die Reissuppe zu essen, bat ihn der Ordensältere, die Schale zu holen. Der Novize erklärte, daß sich Öl darin befinde. Auf die Worte des Ordensälteren aber, daß er dann die Schale holen solle, um das Öl in eine Tube zu füllen, erwiderte der Novize, daß kein Öl darin sei. Gleichwie nun das in der Schale befindliche Öl genügt, um die Reissuppe ungenießbar zu machen, aber nicht, um eine Tube damit zu füllen usw., so auch gilt jene Wahrnehmung, da sie außerstande ist die Funktion des klaren Wahrnehmens auszuüben, nicht mehr als Wahrnehmung; da sie aber doch noch in subtiler Form in dem letzten Rest der Geistesgebilde anzutreffen ist, darum gilt sie nicht als Nichtwahrnehmung.

Worin nun besteht die Funktion des Wahrnehmens? Sie besteht im Wahrnehmen des Wahrnehmungsobjektes und, sobald sie zum Objekt des Hellblicks geworden ist, im Erzeugen von Daseinsabwendung. Gleich- 338
wie aber das Feuerelement in lauem Wasser nicht seine Funktion des Brennens ausüben kann, so auch kann jene Wahrnehmung nicht richtig

die Funktion des Wahrnehmens ausüben. Und nicht kann diese etwa wie die Wahrnehmungen in den übrigen Erreichungszuständen zum Objekte des Hellblicks werden und Daseinsabwendung erzeugen. Wahrlich, ein Mönch, der sich hinsichtlich der anderen, d. i. voll entwickelten, Daseinsgruppen nicht (des Hellblicks) bestrebt hat, ist nicht imstande, die Daseinsgruppen des Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebietes zu erfassen und so die Daseinsabwendung zu erreichen. Der ehrwürdige Sāriputta jedoch oder ein von Natur aus mit Hellblick begabter großer Weiser wie Sāriputta möchte dazu imstande sein. Aber auch er möchte es nur durch zusammenfassende Betrachtung, wie: ‚So kommen denn diese Dinge, ohne vorher gewesen zu sein, zum Entstehen, und entstanden schwinden sie wieder', nicht aber durch Hellblick in die einzelnen Geisteszustände. Solche Subtilität hat dieser Erreichungszustand erlangt.

Genau nun wie durch das Gleichnis von dem zum Einschmieren der Almosenschale bestimmten Öle, so läßt sich diese Sache auch ferner erklären durch das Gleichnis von dem auf dem Wege befindlichen Wasser. Ein Novize, so sagt man, eilte einmal auf einer Wanderung seinem Ordensälteren voraus, als er plötzlich etwas Wasser erblickte und sprach: „Wasser, Ehrwürdiger! Ziehe die Sandalen aus!" Der Ordensältere aber sprach: „Wenn da Wasser ist, so nimm das Badetuch und laß uns ein Bad nehmen!", worauf der Novize erwiderte, daß kein Wasser da sei. Gleichwie nun genügend Wasser da war, um die Sandalen zu befeuchten, und doch kein Wasser da war zum Baden, so auch gilt jene Wahrnehmung, da sie außerstande ist, die Funktion des klaren Wahrnehmens auszuüben, nicht mehr als Wahrnehmung; da sie aber doch noch in subtiler Form in dem letzten Rest der Geistesgebilde anzutreffen ist, darum gilt sie nicht als Nichtwahrnehmung [24].

Nicht nur durch diese, sondern durch noch weitere Gleichnisse läßt sich die Sache klarmachen.

Für den Ausdruck: „Er erreicht und verweilt darin" gilt die obige Erklärung.

Dies ist die ausführliche Besprechung des im Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiete bestehenden Übungsobjektes.

Vermischte Erklärungen

Hat man das vierfache Gebiet
Der Körperlosigkeit erfaßt,
Vom höchsten Meister dargetan,
Lern' man nun jede Einzelheit.

Denn von den Unkörperlichen Erreichungszuständen heißt es:

Durch Überwindung der Objekte
Sind diese vier entstanden da;
Nicht Aufhebung der Jhānaglieder
Wird von den Weisen da gelehrt.

Von diesen vieren nämlich entsteht der erste Erreichungszustand durch Überwindung der körperlichen Vorstellungsobjekte, der zweite durch Überwindung des Raumes, der dritte durch Überwindung des hinsichtlich des Raumes entstandenen Bewußtseins, der vierte durch Überwindung der (Vorstellung von der) Abwesenheit des hinsichtlich des Raumes entstandenen Bewußtseins. Somit sind alle vier Unkörperlichen Erreichungszustände in jeder Weise als durch Überwindung der Vorstellungsobjekte aufzufassen. Nicht aber lehren die Weisen, daß bei diesen 339
Erreichungszuständen eine Überwindung der Vertiefungsglieder stattfinde. Denn nicht findet bei ihnen eine Überwindung der Vertiefungsglieder statt, wie es etwa der Fall ist bei den Erreichungszuständen der Feinkörperlichen Sphäre. Bei allen (Unkörperlichen Gebieten) nämlich sind stets zwei Vertiefungsglieder zugegen: Gleichmut *(upekkhā)* und Einspitzigkeit (= *samādhi*, Sammlung) des Geistes. Und dennoch heißt es:

„Immer edler und erhab'ner
Ist da jeder höh're Zustand.
Kennen solltest du das Gleichnis
Von dem Stockwerk und dem Kleid."

Angenommen, im untersten Stockwerke eines vierstöckigen Palastes böten sich einem herrliche Fünfsinnenobjekte *(pañca kāmaguṇā)* in Form von himmlischem Tanz, Gesang, Musik, lieblich duftenden Blumen, Speisen, Ruhelagern, Decken u. dgl.; im zweiten Stocke aber befänden sich noch prächtigere Gegenstände, im dritten noch prächtigere, im vierten aber die allerprächtigsten. Obwohl nun alle diese vier Stockwerke als bloße Stockwerke im Palaste gelten und als solche unter ihnen kein Unterschied besteht, so ist doch hinsichtlich des Grades der Vollendung der fünf Sinnenobjekte das jedesmal höhere Stockwerk prächtiger als das jedesmal tiefere. Oder angenommen, eine Frau habe da vier Gewänder gesponnen — aus groben, feinen, noch feineren und allerfeinsten Fäden, von vier, drei, zwei und einem Pala Gewicht — alle aber von der gleichen Länge und Breite. Obgleich da nun diese vier Gewänder alle von gleicher Länge und Breite sind und im Maße kein Unterschied unter ihnen besteht, so übertrifft dennoch das jedesmal später genannte Gewand das jedesmal frühere an Weichheit beim Anfassen, an Zartheit des Gewebes und an Wert. Ebenso, obgleich bei allen vier Erreichungszuständen die beiden

Vertiefungsglieder, wie Gleichmut und Einspitzigkeit des Geistes, vorhanden sind, so sind doch, wie einzusehen, zufolge des Unterschiedes in der geistigen Entfaltung, hinsichtlich des immer erhabener Werdens ihrer Vertiefungsglieder die jedesmal höheren Zustände dort die bei weitem erhabeneren. Somit sind dieselben der Reihe nach immer edler und erhabener.

„Im Schmutze klammert sich ein Mann an einem Zelt an,
Ein zweiter aber kommt und hält sich fest an diesem.
Ein dritter bleibet abseits ohn' sich anzuhängen,
An diesen aber angelehnt ein vierter steht.

„Indem mit diesen vier Personen
Der Weise [25], ganz der Reihe nach,
Die vier Erreichungen vergleicht,
Mag er sie alle vier versteh'n."

Hier nun ist die Erklärung des Sinnes folgende: An einem schmutzigen Orte, so sagt man, stand ein Zelt. Ein Mann, der dorthin kam und sich vor dem Schmutz ekelte, klammerte sich mit beiden Händen an das Zelt, und so daran hängend, blieb er wie angeklebt stehen. Darauf kam ein zweiter und hielt sich an dem am Zelte hängenden Manne fest. Dann kam ein dritter, der dachte: ‚Diese beiden Menschen, sowohl der am Zelt hängende als auch der sich an ihm festhaltende, haben einen schlechten Stand; fällt das Zelt, so fallen bestimmt auch diese beiden. So laß mich
340 denn abseits stehen!' Und er stellte sich abseits hin, ohne sich an jene Menschen festzuhalten. Da kam ein vierter, der sagte sich, daß sowohl der am Zelte Hängende als auch der an diesem sich Festhaltende sich beide in unsicherer Lage befänden; und den Stand des Abseitsstehenden für sicher haltend, hielt er sich an diesem fest.

Hiebei nun hat man das am schmutzigen Orte befindliche Zelt als den vom Kasina befreiten Raum aufzufassen. Dem aus Ekel vor dem Schmutze an das Zelt sich anklammernden Manne gleicht das aus Ekel vor dem Vorstellungsbilde der Körperlichen Sphäre den Raum zur Vorstellung habende Raumunendlichkeitsgebiet. Dem Manne, der sich an dem am Zelte Hängenden festhält, gleicht das den Raum zur Vorstellung habende und durch das Raumunendlichkeitsgebiet bedingt entstandene Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet. Dem Manne, der den unsicheren Zustand jener beiden bedenkt und, ohne sich an dem am Zelte hängenden Menschen festzuhalten, sich abseits hinstellt, dem gleicht das Nichtsheitgebiet, das nicht das Raumunendlichkeitsgebiet, sondern dessen Abwesenheit zur Vorstellung nimmt. Dem Manne, der den unsicheren Stand des am Zelte sich anklammernden und des an diesem sich festhaltenden

Mannes bedenkt und, den Abseitsstehenden als feststehend annehmend, sich an diesem sich festhaltend hinstellt, dem gleicht das Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet, das entstanden ist auf Grund des Nichtsheitgebietes, welch letzteres sich auf dem als Abwesenheit des Bewußtseins (von der Raumunendlichkeit) geltenden abseits liegenden Gebiete befindet. Von dem so entstandenen Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiete aber heißt es:

„Zum Objekt wählt er jenes bloß,
Weil es kein anderes mehr gibt,
Wie's Volk, um zu besteh'n, den König,
Auch wenn er selber Fehler zeigt."

Dieses Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet nämlich nimmt sich, weil eben kein anderes Vorstellungobjekt mehr da ist, jenes Nichtsheitgebiet zum Vorstellungsobjekt, trotz des erkannten Fehlers, daß dieser Erreichungszustand in dem nahen Bewußtseinsunendlichkeitsgebiete einen Feind hat. Und womit läßt sich das vergleichen? Mit dem Volke, das, um bestehen zu können, sich einen König wählt, selbst wenn sich bei diesem Fehler zeigen. Gleichwie nämlich die Menschen, eben weil sie sonst nicht leben könnten, eben ihres Lebensunterhaltes wegen, sich irgend einem, selbst ungezügelten, im Tun, Sprechen und Denken rohen, aber über alle vier Himmelsrichtungen gebietenden Könige unterwerfen, obwohl sie seine Fehler sehen und wissen, daß er ein rohes Benehmen hat, genau so auch nimmt dieses Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet jenes selbst Fehler aufweisende Nichtsheitgebiet zum Vorstellungsobjekte, da es eben kein anderes Vorstellungsobjekt mehr findet. Und von dem so sich verhaltenden Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiete heißt es:

„Wer oben auf der Leiter steht,
Hält an der letzten Sprosse sich.
Wer einen Bergesgrat erklommen,
Sich an dem höchsten Gipfel hält.

Wer eine Klippe hat erklommen,
Auf seinen eignen Knieen ruht.
Genau so hält auch dieser Zustand
Aufs früh're Jhāna sich gestützt."

Hiermit endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 10. Teil: die auf die Entfaltung der Sammlung sich beziehende Darstellung des Unkörperlichen.

Elfter Teil

Schlußkapitel über die Sammlung

1. Entfaltung der Vorstellung von der Widerlichkeit der Nahrung *(āhāre paṭikūla-saññā)*

Nunmehr sind wir angelangt bei der Darstellung der Entfaltung der Vorstellung von der Widerlichkeit der Nahrung, die unmittelbar nach den Unkörperlichen Zuständen als die ‚eine' Vorstellung aufgezählt wurde.

Darin bedeutet „Nahrung" soviel wie ‚das was ernährt'. Vier Arten der Nahrung gibt es: stoffliche Nahrung, Bewußtseinseindruck, geistigen Willen und Bewußtsein. Was aber ernähren diese? Die stoffliche Nahrung *(kabalinkārâhāra)* ernährt die aus acht Teilen — dem Nährstoff als achtem [1] — bestehende Körperlichkeit. Der Bewußtseinseindruck *(phassa)* ernährt die drei Arten der Gefühle [2]. Der geistige Wille *(mano-sañcetanā)* ernährt die Wiedergeburt [3]. Das Bewußtsein *(viññāṇa)* ernährt das Geistig-Körperliche im Augenblick der Wiedergeburt [4].

Dabei nun besteht bei der stofflichen Nahrung die Gefahr der Neigung, beim Bewußtseinseindruck die Gefahr des Sichannäherns, beim geistigen Willen die Gefahr des erneuten Daseins, beim Bewußtsein die Gefahr der Wiedergeburt. Von den mit solchen Gefahren verbundenen Nahrungen erläutere man die stoffliche Nahrung durch das Gleichnis vom Fleisch des eigenen Kindes, die im Bewußtseinseindruck bestehende Nahrung durch das Gleichnis von der enthäuteten Kuh, die im geistigen Willen bestehende Nahrung durch das Gleichnis von den glühenden Kohlen, die im Bewußtsein bestehende Nahrung durch das Gleichnis von den Lanzenspitzen. (s. S. XII. 63).

In diesem Zusammenhange jedoch ist von diesen vier Nahrungen nur die zum Essen, Trinken, Kauen und Schmecken bestimmte stoffliche Nahrung gemeint. Die durch Erfassen der Widerlichkeit solcher Nahrung entstehende Vorstellung aber gilt als die Vorstellung von der Widerlichkeit der Nahrung.

Wer nun diese Vorstellung von der Widerlichkeit der Nahrung zu entfalten wünscht, lasse sich das geistige Übungsobjekt geben und, ohne beim Sichaneignen desselben auch nur einen einzigen Punkt sich entgehen lassend, begebe er sich in die Einsamkeit; und abgeschieden erwäge er die Widerlichkeit der zum Essen, Trinken, Kauen und Schmecken bestimmten stofflichen Nahrung in zehnfacher Weise, nämlich mit Hinsicht auf 1. das 342
Gehen danach, 2. das Suchen danach, 3. das Verzehren, 4. die Absonderungen, 5. den Aufbewahrungsort, 6. die unverdaute Speise, 7. die verdaute Speise, 8. die Wirkung, 9. die Ausscheidung, 10. das Sichbeschmieren.

1. „Mit Hinsicht auf das Gehen danach" bedeutet da: Nachdem der Mönch, der unter dieser so hoch erhabenen Disziplin dem Weltleben entsagt hat, zuerst die ganze Nacht hindurch mit Erlernung des Buddhawortes oder Erfüllung seiner Asketenpflichten verbracht hat, hat er ganz in der Frühe aufzustehen, seine Vorschriften hinsichtlich des Platzes um die Pagode und den Bodhibaum (Kehren usw.) zu befolgen, Wasser zum Trinken und Waschen hinzustellen, die Zelle auszukehren und seine körperlichen Obliegenheiten zu besorgen. Nachdem er sich darauf zu einem Sitze begeben und zwanzig bis dreißig Mal sein geistiges Übungsobjekt erwogen hat, hat er sich wieder zu erheben, Almosenschale und Gewand zu nehmen und der Nahrung wegen zum Dorfe zu gehen — genau wie ein Schakal zum Leichenfelde — hinter sich lassend die dem Menschengedränge entrückten, das Glück der Abgeschiedenheit gewährenden, mit Schatten und Wasser versehenen reinen, kühlen, entzückend gelegenen Einsiedlerhaine. Bei solchem Almosengange aber hat er, sobald er von seinem Bett oder Sitze weg ist, auf die Matte zu treten, die durch den Staub seiner Füße und den Kot von Hauseidechsen u. dgl. besudelt ist. Darauf erwartet ihn der Anblick des Eingangflures, der an manchen Tagen infolge der Beschmutzung durch den Kot von Ratten, Fledermäusen u. dgl.[5] noch ekelhafter ist als der obere Flur; dann der Anblick der Klosterhalle, die infolge des Beschmutztseins durch die dann und wann vom Winde zugewehten Gräser und Blätter, durch Harn, Kot, Speichel und den Schleimauswurf von kranken Novizen, sowie zur Zeit des Regens durch Wasser, Schlamm usw. noch ekelhafter ist als der Flur; dann der Anblick der Klosterstraße, die noch ekelhafter ist als die Klosterhalle. Nachdem er aber der Reihe nach den Bodhibaum und Schrein ehrfurchtsvoll begrüßt hat, steht er in der Beratungshalle, ohne auch nur einen Blick zu werfen auf den einem Haufen Perlen gleichenden Schrein oder den einem Bündel Pfauenfedern gleichenden lieblichen Bodhibaum oder die wie ein himmlischer Palast prächtig erscheinende Wohnstätte.

‚Solch lieblicher Stätte muß ich den Rücken kehren und um Nahrung ausziehen!': in solchen Gedanken zieht er fort. Während er aber seines Weges dahinzieht, erwartet ihn der Anblick von Wegen voller Baumstümpfe und Dornen oder von unebenen Wegen, die von der Gewalt des Wassers aufgerissen sind. Ferner, als ob er ein Geschwür verhüllen wolle, legt er sich das Lendentuch um, bindet sich den Gürtel um, als ob er eine Wunde verbinde, hüllt sich in das Obergewand ein, als ob er ein Knochenskelett einhülle, nimmt seine Almosenschale heraus, als ob sie ein Arzneitopf
343 sei. Ist er am Dorfe angelangt, so erwartet ihn der Anblick von toten Elefanten, Pferden, Rindern, Büffeln, Menschen, Schlangen und Hunden. Und nicht ihr bloßer Anblick erwartet ihn, sondern auch den in seine Nase dringenden Geruch hat er zu ertragen. Am Dorftor aber stehend hat er die Straßen entlang zu schauen, um den Gefahren durch wilde Elefanten und Pferde aus dem Wege zu gehen. So hat er der Nahrung wegen auf solch ekelhafte Dinge — von der Matte ab bis zu den vielerlei Leichen — seinen Fuß zu setzen und ihren Anblick und Geruch zu ertragen. ‚Wahrlich, etwas Ekelhaftes ist doch die Nahrung!': in solcher Weise erwäge er die Widerlichkeit der Nahrung mit Hinsicht auf das Gehen danach.

2. Wie aber erwäge er ihre Widerlichkeit mit Hinsicht auf das Suchen *(pariyesana)* danach? Nachdem er das ekelhafte Gehen danach überstanden hat, muß er, ins Dorf eingetreten, in das Obergewand gehüllt, mit der Schale in der Hand, wie ein Bettler von Haus zu Haus durch die Straßen wandern, wo[6] er zur Regenzeit auf Schritt und Tritt mit den Füßen bis zu den Waden in den feuchten Schlamm einsinkt. Mit der einen Hand muß er die Schale halten, mit der anderen das Gewand hochheben. Zur heißen Zeit aber, den Körper mit dem vom Windsturm aufgewirbelten Schmutz, Gräsern und Staub bedeckt, muß er dahin ziehen. Hat er diesen oder jenen Hauseingang erreicht, so trifft ihn der Anblick von Pfützen und Tümpeln, in die er hineintreten muß und die mit dem Spülwasser von Fisch, Fleisch und Reis sowie mit Speichel, Rotz, Hunde- und Schweinekot u. dgl. vermengt sind und voll sind von vielerlei Würmern und Schmeißfliegen. Von dort auffliegend, setzen diese sich ihm auf Gewand, Almosenschale und Kopf. Ist er in ein Haus eingetreten, so geben ihm die einen etwas, die anderen geben nichts; und auch einige, die geben, geben gekochten Reis vom Tage zuvor oder auch alte Kauwaren oder verdorbenen Reiskuchen, altes Backwerk u. dgl.[7] Oder auch einige geben nichts und sagen bloß: ‚Gehet bitte weiter, Ehrwürdiger!' Einige aber sagen nichts und tun so, als ob sie ihn nicht sähen. Einige dagegen wenden ihr Gesicht zur anderen Seite. Andere wieder gebrauchen

rohe Worte, wie ‚Scher' dich fort, du Kahlkopf!' u. dgl. So muß er denn wie ein Bettler im Dorfe um Almosen gehen und dann wieder fortziehen; und vom Eintritt ins Dorf ab bis zum Verlassen desselben hat er der Nahrung wegen in solch ekelhaften, feuchten Schlamm u. dgl. hineinzutreten und solches zu sehen und zu ertragen. ‚Ach, wie ist doch die Nahrung etwas Widerliches!': auf diese Weise erwäge er die Widerlichkeit der Nahrung mit Hinsicht auf das Suchen danach.

3. Wie aber erwäge er ihre Widerlichkeit mit Hinsicht auf das Verzehren? Nachdem er so seine Nahrung gesucht und sich außerhalb des Dorfes an einer angenehmen Stelle bequem niedergesetzt hat, mag er wohl, solange er mit der Hand noch nicht in die Schale gegriffen hat, beim Anblick eines ehrwürdigen Mönches oder eines feinfühlenden Menschen denselben zum Essen einladen. Von dem Augenblick aber an, wo er des Essens wegen mit der Hand in die Schale greift, muß er sich schämen, ihm etwas davon anzubieten. Nachdem er nun mit der Hand in die Schale gegriffen hat, macht der beim Kneten des Reises von den Fingern herabtriefende Schweiß den trockenen, harten Reis feucht und weich. Hat er darauf den schon beim Kneten sein schönes Aussehen verlierenden Reis geballt und in den Mund gesteckt, so verrichten die unteren Zähne die Tätigkeit eines Mörsers, die oberen die eines Stößels, während die Zunge die Tätigkeit der Hand ausübt. Dabei wird die Speise, genau wie im Hundetroge das Hundefutter, mit den Zahnstößeln zermalmt, mit der Zunge umhergewälzt, während die Speise beschmiert wird von dem dünnen, klaren Speichel an der Zungenspitze, von dem dicken Speichel von dem mittleren Teil der Zunge ab, und von dem Zahnschmutz der dem Zahnstäbchen[8] unerreichbaren Stellen. Auf diese Weise zermalmt und beschmiert, erreicht zu solcher Zeit jenes des schönen Anblickes und Duftes beraubte eigentümliche Gemisch einen Zustand äußerster Widerlichkeit und gleicht dem in einem Hundetroge befindlichen Hundekotz. Trotz dieses Zustandes aber hat man die Speise herunterzuschlucken, da sie eben außer dem Sehbereiche liegt. Auf diese Weise erwäge er die Widerlichkeit der Nahrung mit Hinsicht auf das Verzehren.

4. Wie aber erwäge er ihre Widerlichkeit mit Hinsicht auf die Absonderungen? Da von den vier Absonderungen, wie Galle, Schleim, Eiter und Blut, man bei den Erleuchteten, Einzelerleuchteten und Weltherrschern nur eine einzige antrifft, bei Menschen mit geringem karmischen Verdienste aber alle vier, so ist die verzehrte und nach innen gelangte Speise bei einem mit erhöhter Gallenabsonderung äußerst widerlich und sieht aus wie mit dickem Honigöl beschmiert; bei einem mit erhöhter Schleimabsonderung sieht sie aus wie mit dem Safte von Nāgabala-

Blättern beschmiert, bei einem mit erhöhter Eiterabsonderung wie mit verdorbener Buttermilch beschmiert, bei einem mit erhöhter Blutabsonderung wie mit Farbe beschmiert, und dabei ist sie äußerst widerlich. Auf diese Weise erwäge er die Widerlichkeit der Nahrung mit Hinsicht auf die Absonderungen.

5. Wie aber erwäge er ihre Widerlichkeit mit Hinsicht auf den Aufbewahrungsort? Ist die von einer dieser vier Absonderungen beschmierte Speise in den Magen gelangt, so wird sie nicht etwa in goldenen, kristallenen oder silbernen Gefäßen u. dgl. aufbewahrt. Wird sie von einem
345 Zehnjährigen eingenommen, so setzt sie sich an einem Orte fest, der einer zehn Jahre lang nicht gereinigten Kotgrube gleicht. Wird sie von einem Zwanzig-, Dreißig-, Vierzig-, Fünfzig-, Sechzig-, Siebzig-, Achtzig-, Neunzig- oder Hundertjährigen eingenommen, so setzt sie sich an einem Orte fest, der einer zehn, zwanzig, dreißig, vierzig, fünfzig, sechzig, siebzig, achtzig, neunzig oder hundert Jahre lang nicht gereinigten Kotgrube gleicht. Auf diese Weise erwäge er die Widerlichkeit der Nahrung mit Hinsicht auf den Aufbewahrungsort.

6. Wie aber erwäge er ihre Widerlichkeit mit Hinsicht auf die unverdaute Speise? An solchen Ort zur Aufbewahrung gelangt, bleibt die Speise, solange sie noch nicht verdaut ist, an jenem solcherart beschmierten, äußerst dunklen, finsteren Orte, der von den mit vielerlei Aasgerüchen geschwängerten Winden[9] durchzogen und äußerst übelriechend und widerlich ist. Gleichwie wenn da zur heißen Sommerzeit ein vorzeitiger Regen niederströmt, alle die beim Tore eines Candalendorfes in die Grube hineingefallenen Gräser, Blätter, Mattenfetzen, Schlangen-, Hunde- und Menschenleichen u. dgl., von der Sonnenglut durchglüht, sich mit Schaum und Blasen bedecken: — genau so auch erreichen die heute, gestern oder vorgestern verzehrten Speisen einen Zustand äußerster Widerlichkeit, während sie, alle zusammen in der Schleimhaut eingehüllt, von der Hitze der Körperglut zur Verdauung gebracht und von dem durch den Verdauungsvorgang erzeugten Schaum und den Blasen bedeckt sind. Auf diese Weise erwäge er die Widerlichkeit der Nahrung mit Hinsicht auf die unverdaute Speise.

7. Wie aber erwäge er ihre Widerlichkeit mit Hinsicht auf die verdaute Speise? Wenn die Speise durch die Glut des erhitzten Körpers zur Verdauung gelangt, verwandelt sie sich nicht etwa in Gold, Silber u. dgl., wie es der Fall ist bei Golderz, Silbererz usw. Sondern, gerade so wie der mit einer glatten Kelle zerriebene gelbe Lehm in eine Röhre eingefüllt wird, genau so füllt die unter beständiger Schaum- und Blasenbildung sich in Kot verwandelnde Speise den Unterleib[10], und in Urin verwandelt

füllt sie die Harnblase. Auf diese Weise erwäge er die Widerlichkeit der Nahrung mit Hinsicht auf die verdaute Speise.

8. Wie aber erwäge er ihre Widerlichkeit mit Hinsicht auf die Wirkung? Wird die Nahrung richtig verdaut, so bewirkt sie das Wachstum der vielerlei Widerlichkeiten, wie der Haare, Nägel, Zähne usw. Wird sie nicht richtig verdaut, so erzeugt sie Hunderte[11] von Krankheiten, wie Zitteroch, Krätze, Grind, Aussatz, Flechte, Schwindsucht, Husten, Durchfall[12] usw. Dies ist die Wirkung der Nahrung. Auf diese Weise erwäge er die Widerlichkeit der Nahrung mit Hinsicht auf die Wirkung.

9. Wie aber erwäge er ihre Widerlichkeit mit Hinsicht auf die Ausscheidung? Beim Einnehmen tritt die Speise durch eine einzige Öffnung ein, beim Ausscheiden aber tritt sie durch vielerlei Öffnungen aus, durchs Auge als Augenschmutz, durchs Ohr als Ohrenschmutz usw. Ferner wird beim Einnehmen die Speise auch wohl in großer Gesellschaft verzehrt, beim Ausscheiden aber entleert man ganz für sich allein die in Kot, Harn usw. verwandelte Speise. Ferner ist man am ersten Tage, während man 346
die Speise verzehrt, ganz entzückt und begeistert, erfüllt von Lust und Freude, beim Entleeren am folgenden Tage aber hält man sich die Nase zu, verzieht das Gesicht, ekelt sich und wird mißmutig gestimmt. Heute verschlingt man die Speise voll Leidenschaft und Gier, ganz verlockt und verblendet, und morgen, schon nach Verleben eines einzigen Tages, gibt man sie voll Abscheu wieder von sich, indem man dabei Mißbehagen, Scham und Ekel empfindet. Daher sagten die alten Meister:

„Der edle Trank, die werte Speise,
Ob hart, ob weich, wie sie auch sei:
Durchs eine Tor geht sie hinein,
Durch neune sickert sie heraus.

„Den edlen Trank, die werte Speise,
Ob hart, ob weich, wie sie auch sei,
Man ganz gemeinschaftlich verzehrt,
Doch beim Entleer'n versteckt man sich.

„Den edlen Trank, die werte Speise,
Ob hart, ob weich, wie sie auch sei,
Man voller Leidenschaft verzehrt,
Doch beim Entleer'n versteckt man sich.

„Der edle Trank, die werte Speise,
Ob hart, ob weich, wie sie auch sei,
Nach Ablauf einer einz'gen Nacht
Wird all dies in Verwesung sein."

Auf diese Weise erwäge er die Widerlichkeit der Nahrung mit Hinsicht auf das Ausscheiden.

10. Wie aber erwäge er ihre Widerlichkeit mit Hinsicht auf das Sichbeschmieren? Beim Essen beschmiert man mit der Speise sich Hand, Lippen, Zunge und Gaumen; und dadurch, daß diese damit beschmiert sind, werden sie widerlich; und selbst wenn man sie gewaschen hat, muß man sie wieder und wieder waschen, um den Geruch los zu werden. Gleichwie beim Kochen des Reises Reishülsen, Reisgries, Hülsenstaub usw. aufsteigen und den oberen Rand und Deckel [13] des Kochtopfes beschmieren, so auch, während die eingenommene Speise von der Hitze der den ganzen Körper durchstrahlenden Körperglut unter Schaumbildung zur Verdauung gebracht wird, beschmiert sie bei ihrem Aufsteigen die Zähne mit Zahnschmutz, beschmiert sie als Speichel, Schleim usw. Zunge, Gaumen usw., beschmiert sie als Augenschmutz, Ohrenschmutz, Rotz, Harn, Kot u. dgl. Ohren, Augen, Nase und die unteren Ausgänge usw. Trotzdem nun diese damit beschmierten Ausgänge Tag für Tag gewaschen werden, werden sie doch niemals rein und anziehend. Hat man einen von diesen Ausgängen gewaschen, so hat man die Hand nochmals mit Wasser abzuspülen. Und hat man, nach Waschung eines Ausganges, auch die Hand selbst zwei oder drei Mal mit Kuhdünger und wohlriechendem Pulver gereinigt, so verliert sich doch ihre Widerlichkeit nicht. Auf diese Weise erwäge er die Widerlichkeit der Nahrung mit Hinsicht auf das Sichbeschmieren.

Während er nun so in zehnfacher Weise die Widerlichkeit der Nah-
347 rung erwägt und in Gedanken eifrig bearbeitet, offenbart sich ihm die stoffliche Nahrung in ihrer ganzen Widerwärtigkeit. Dieses Vorstellungsbild aber übt, entfaltet und pflegt er immer wieder. Und während er dies tut, werden in ihm die Hemmungen zurückgedrängt, und der Geist festigt sich in der Angrenzenden Sammlung, die aber nicht zur Vollen Erreichung durchdringt [14], da die stoffliche Nahrung ihrer Natur nach schwer zu ergründen ist. Dabei aber tritt die Vorstellung in ihrem Erfassen der Widerlichkeit klar zutage. Daher bezeichnet man diese geistige Übung als die Vorstellung von der Widerlichkeit der Nahrung. In dem dieser Vorstellung von der Widerlichkeit der Nahrung hingegebenen Mönche aber löst sich der Geist von der Geschmäckigkeitsgier los, zieht sich davor zurück, wendet sich davon ab. Bloß um den Qualen zu entgehen, nimmt der Mönch, frei von Schlemmerei, Nahrung zu sich, gleichwie da manch' einer, der der Wüste zu entrinnen wünscht, das Fleisch des eigenen Kindes verzehrt. Auf Grund der Durchdringung der stofflichen Nahrung aber gelangt darauf, ganz ohne Mühe, die Gier nach den fünf Sinnenfreuden zur Beherrschung. Auf Grund [15] der Durchschauung der fünf Sinnen-

freuden aber durchschaut der Mönch die Körperlichkeitsgruppe, und im Sinne der Widerlichkeit der unverdauten Nahrung usw. vollzieht sich die Entfaltung der ‚Achtsamkeit auf den Körper' *(kāyagatā sati)*, und der Mönch folgt einem der ‚Ekelvorstellung' *(asubha-saññā)* entsprechenden Übungsweg. Auf diese Übung aber gestützt, ist ihm, falls er nicht schon bei Lebzeiten das Ziel der Todlosigkeit erreicht, eine glückliche Daseinsfährte beschieden.

Dies ist die ausführliche Besprechung der Entfaltung der Vorstellung von der Widerlichkeit der Nahrung.

2. Die Analyse der vier Elemente
(catu-dhātu-vavatthāna)

Nunmehr sind wir angelangt bei der Darstellung von der Entfaltung der Analyse der vier Elemente, die unmittelbar nach der Vorstellung von der Widerlichkeit der Nahrung als die ‚eine' Analyse aufgezählt wurde.

Dabei bedeutet „Analyse" *(vavatthāna)* soviel wie Festlegung, im Sinne von Untersuchung, der eigenen Natur der Elemente. Ob wir sagen ‚Erwägung der Elemente' oder ‚die Elemente betreffende Übung' oder ‚Analyse der vier Elemente' ist der Bedeutung nach ein und dasselbe. Diese Übung ist uns in zweifacher Gestalt überliefert, zusammengefaßt und ausführlich. Zusammengefaßt ist sie uns überliefert in der Großen Sutte von den Vier Grundlagen der Achtsamkeit (D. 22), ausführlich im Gleichnis von der Elefantenspur (M. 28), in Rāhulas Ermahnung (M. 62) und in der Zerlegung in die Elemente (M. 140).

In der Großen Sutte von den Vier Grundlagen der Achtsamkeit ist die Übung kurz berichtet für einen die Analyse der Elemente übenden Menschen, der Scharfsinn besitzt, u. zw. in den Worten: „Gleichwie, ihr Mönche, ein geschickter Rinderschlächter oder dessen Gehilfe, nachdem er eine Kuh geschlachtet und in Stücke zerlegt hat, am Treffpunkte von vier 348
Straßen dasitzt, so auch, ihr Mönche, zerlegt der Mönch da diesen Körper, in welcher Lage und Richtung er sich auch befindet, in seine vier Elemente: ‚Dieser Körper besteht aus dem Erdelement *(paṭhavī-dhātu)*, Wasserelement *(āpo-dhātu)*, Feuerelement *(tejo-dhātu)* und Windelement *(vāyo-dhātu)*'."

Der Sinn dieser Worte ist dabei folgender: Gleichwie ein geschickter Rinderschlächter oder dessen für Kost und Löhnung arbeitender Gehilfe, nachdem er eine Kuh geschlachtet und in einzelne Stücke zerlegt hat, an einem Straßenkreuzungspunkt, d. i. im Mittelpunkt der nach den vier Richtungen laufenden Straßen, niedersitzt: — genau so zerlegt der Mönch den Körper in seine Elemente, in welcher durch

eine der vier Körperpositionen bedingte Lage, und in welcher durch sein Darinbeharren bedingten Richtung er sich auch befindet. Was besagt das? Dem Rinderschlächter, der die Kuh großzieht, sie zum Schlachthofe führt, anbindet, hinstellt, schlachtet oder die geschlachtete [16] tote Kuh erblickt, kommt die Vorstellung ‚Kuh' solange nicht zum Schwinden, als er die Kuh nicht aufgeschnitten und in Stücke zerlegt hat. Sobald er aber die Kuh zerlegt hat und dort niedersitzt, schwindet ihm die Vorstellung ‚Kuh', und die Vorstellung ‚Fleisch' tritt ein. Und nicht denkt er: ‚Eine Kuh verkaufe ich' oder ‚Eine Kuh kaufen diese'. Genau so auch waren in dem Mönche früher, als er noch ein törichter Weltling war — sei's als Laie oder Hausloser — die Begriffe ‚Wesen" oder ‚Mann' oder ‚Individuum' solange [17] nicht geschwunden, solange er eben diesen Körper, in welcher Lage oder Richtung er sich auch befand, nicht in seine Teile zerlegt und Element für Element betrachtet hatte. Sobald er aber den Körper in seine Elemente zerlegt hatte, schwand ihm die Vorstellung ‚Wesen', und der Geist festigte sich in der Betrachtung der Elemente. Darum sagt der Erhabene: „Gleichwie, ihr Mönche, ein geschickter Rinderschlächter usw."

Im Gleichnis von der Elefantenspur aber ist diese Übung ausführlich berichtet für einen die Analyse der Elemente Übenden, der keinen sehr großen Scharfblick besitzt, u. zw. in den Worten: „Was aber, ihr Brüder, ist das eigene Erdelement? Was da die eigene Person betreffend, an der eigenen Person an Festem und Hartem karmisch-erworben ist, als wie Kopfhaare ... Mageninhalt und Kot, oder was da sonst noch, die eigene Person betreffend, an der eigenen Person an Festem und Hartem karmisch-
149 erworben ist, das, ihr Brüder, nennt man das eigene Erdelement. Was aber, ihr Brüder, ist das eigene Wasserelement? Was da die eigene Person betreffend, an der eigenen Person, an Wasser und Wässerigem karmisch-erworben ist, als wie Galle ... Harn, oder was da sonst noch, die eigene Person betreffend, an der eigenen Person an Wasser und Wässerigem karmisch-erworben ist, das, ihr Brüder, nennt man das eigene Wasserelement ... Was aber, ihr Brüder, ist das Feuerelement? Was da die eigene Person betreffend, an der eigenen Person an Hitze und Feurigem karmisch-erworben ist, als wie das, wodurch man erhitzt wird, wodurch man verzehrt wird, wovon man durchglüht wird, wodurch das, was man gegessen, getrunken, gekaut und geschmeckt hat, zur vollen Verdauung gelangt oder was da sonst noch, die eigene Person betreffend, an der eigenen Person an Hitze und Feurigem karmisch-erworben ist, das, ihr Brüder, nennt man das eigene Feuerelement. Was aber, ihr Brüder, ist das eigene Windelement? Was da die eigene Person betreffend, an der eigenen Person an Wind und Windigem karmisch-erworben ist, als wie

die aufsteigenden Winde, die absteigenden Winde, die Winde des Magens, die Winde des Darms, die alle Glieder durchströmenden Winde, sowie Ein- und Ausatmung, oder was da sonst noch, die eigene Person betreffend, an der eigenen Person an Wind und Windigem karmisch-erworben ist, das, ihr Brüder, nennt man das Windelement ...“ Dieselbe Erklärung wie hier findet sich auch in den Sutten von Rāhula's Ermahnung (M. 62) und von der Zerlegung in die Elemente (M. 140). Hierzu ist folgendes die Erläuterung der unklaren Punkte:

„Die eigene Person betreffend, durch die eigene Person bedingt“: diese beiden Ausdrücke sind Bezeichnungen für ‚eigen‘, was soviel bedeutet wie ‚in einem selber entstanden‘ oder ‚im eigenen Daseinsvorgange eingeschlossen‘. Gleichwie man ein Gespräch unter Weibern als ‚den Weibern eigen‘ bezeichnet, so auch bezeichnet man etwas, insofern es an der eigenen Person anzutreffen ist, als ‚die eigene Person betreffend‘ [18], und insofern es auf Grund von einem selber entstanden ist, als ‚durch die eigene Person bedingt‘.

„Fest“ bedeutet soviel wie stark, „hart“ soviel wie grob. Der erste Ausdruck bezeichnet hierbei das Merkmal, der zweite die Beschaffenheit. Das Erdelement nämlich hat das Merkmal der Festigkeit *(kakkhaḷa-lakkhaṇa)*; weil es aber von grober Beschaffenheit ist, wird es als hart bezeichnet.

„Karmisch-erworben“ *(upādiṇṇa)* heißt hier soviel wie ‚fest anhaftend‘, d. i. an der Vorstellung des Ich und Mein, danach greifend, daran haftend.

„Als wie“ ist ein Umstandswort und hat hier den Sinn von ‚Und was 350
ist da jenes Erdelement?‘ Um dies zu sagen wird darauf erklärt: „Kopfhaare, Körperhaare usw.“ An dieser Stelle nun ist, mit Einschaltung von ‚Gehirn‘ [19] das Erdelement als in zwanzig Teilen festgelegt zu verstehen.

„Oder was da sonst noch“ bezieht sich auf das, was in den drei übrigen Gruppen noch als Erdelement einbegriffen ist.

Als „Wasser“ *(āpo)* gilt das, was durch Fließen an diese oder jene Stelle hindringt *(appoti)*.

Als „wässerig“ bezeichnet man alles, was sich unter den durch Karma usw. entstandenen vielartigen Flüssigkeiten befindet. Und was gilt davon? Daß das Wasserelement das Merkmal des Zusammenhaltens *(ābandhana-lakkhaṇa)* besitzt.

Vom „Feuer" *(tejo)* spricht man wegen seines Erhitzens. „Feurig" bezeichnet alles das, was sich unter den der obigen Erklärung entsprechenden Feuerarten befindet. Und was gilt davon? Daß das Feuerelement das Merkmal des Heißseins *(uṇhatta-lakkhaṇa)* besitzt.

„Wodurch man erhitzt wird" (s. M. 28) besagt: jenes erregte [20] Feuerelement, wodurch dieser Körper erhitzt wird und in Glut gerät, wie beim Eintagsfieber [21] u. dgl.

„Wodurch man verzehrt wird" besagt: wodurch dieser Körper aufgezehrt wird und es zur Lähmung seiner Fähigkeiten kommt, zu Kräfteverfall, Runzeligkeit, greisem Haar u. dgl.

„Wovon man durchglüht wird" besagt: die Hitze, durch die erregt dieser Körper glüht und der betreffende Mensch in den Worten: ‚Ich glühe! Ich brenne!' jammernd danach verlangt, daß man ihn mit hundertfach gereinigtem Butteröl, Kampfer [22], Sandel u. dgl. einreibe und ihm mit einem Fächer Kühlung zufächele.

„Wodurch das, was man gegessen, getrunken, gekaut und geschmeckt hat, zur vollen Verdauung gelangt" dies besagt: wodurch der verzehrte Reis usw., die genossenen Getränke usw., das gekaute Backwerk, die Kauwaren u. dgl., sowie die gekosteten reifen Mangos, Honig, Zucker u. dgl. zur vollen Verdauung gelangen.

Hierbei nun sind die drei ersten Arten des Feuerelementes (das Erhitzende, Verzehrende, Durchglühende) alle aus vier Anlässen (d. i. Karma, Bewußtsein, Temperatur und Nahrung) entstanden, während die letzte Art (das Verdauungsfeuer) bloß durch Karma erzeugt ist.

Von „Wind" *(vāyo)* spricht man wegen seines Wehens. „Windig" besagt, daß es sich unter den der obigen Erklärung entsprechenden Winden befindet. Und was gilt davon? Daß das Windelement das Merkmal des Stützens *(vitthambhana-lakkhaṇa)* besitzt.

„Die aufsteigenden Winde" sind die nach oben steigenden Winde, als welche sie Erbrechen, Schlucken u. dgl. hervorrufen.

„Die absteigenden Winde" sind die nach unten steigenden Winde, als welche sie den Kot, Urin usw. heraustreiben.

„Die Winde des Magens" sind die Winde außerhalb des Darmes.

„Die Winde des Darmes" sind die Winde innerhalb der Därme.

„Die alle Glieder durchströmenden Winde" sind diejenigen Winde, die das Adernetz durchziehend die sämtlichen Glieder des ganzen Körpers durchströmen und solche Handlungen auslösen wie das Beugen und Strecken des Körpers usw.

„Einatmung" *(assāsa)* ist der durch die Nase nach Innen strömende Wind, „Ausatmung" *(passāsa)* der durch die Nase nach Außen strömende Wind [23].

Hier nun sind die ersten fünf Arten des Windes durch alle vier Anlässe entstanden, während Ein- und Ausatmung nur durch das Bewußtsein entstanden ist.

In dem Ausspruch „oder was da sonst noch" sind überall (d. i. in 351
jedem einzelnen Elemente) die in den übrigen (als Elemente erklärten) Gruppen anwesenden Elemente, wie das Wasserelement usw., zusammengefaßt.

Somit wurde das Erdelement unter 20 Gesichtspunkten dargestellt, das Wasserelement unter 12, das Feuerelement unter 4 und das Windelement unter 6, zusammen also unter 42 Aspekten.

Dies nun gilt als die Erläuterung der Textworte.

Was nun die Methode [24] der geistigen Entfaltung dieser Übung anbetrifft, würde dem scharfsinnigen Mönche die Auffassung der Elemente als Weitschweifigkeit erscheinen, wollte er da etwa ausführlich also erwägen: ‚Die Kopfhaare sind das Erdelement, die Körperhaare sind das Erdelement usw.' Seine geistige Übung nämlich gewinnt schon dann Klarheit, wenn er also erwägt: ‚Was sich da kennzeichnet durch Festigkeit *(thaddha-lakkhaṇa)* ist das Erdelement, durch Zusammenhalten *(ābandhana°)* das Wasserelement, durch Erhitzen *(paripācana°)* das Feuerelement, durch Stützen *(vitthambhana°)* das Windelement.

Wenn ein nicht sehr scharfsinniger Mönch aber auf diese Weise erwägen wollte, so bliebe ihm das Übungsobjekt dunkel und unklar. Erwägt er es aber in der früheren Weise ausführlich, so wird es ihm klar. Und wieso? Nehmen wir an, von zwei Mönchen, die einen Text mit vielen Wiederholungen auswendig lernen, bringt der scharfsinnige Mönch die ursprüngliche Wiederholung nur ein- oder zweimal ausführlich und fährt dann mit seiner Rezitation fort, indem er später jedesmal bloß Anfang und Ende der Wiederholung gibt. Der nicht sehr scharfsinnige Mönch nun stellt jenen hierüber zur Rede: ‚Was! Solch eine Rezitation läßt ja nicht einmal zu, daß sich die Lippen einander berühren! Wann wird einem wohl je bei solcher Rezitation der Text [25] geläufig werden?' Und indem er selber alle vorkommenden Wiederholungen ganz ausführlich bringt, sagt er den Text her. Der andere aber spricht zu ihm: ‚Was! Ein solches Hersagen läßt dich ja nie zu Ende kommen! Wann wird bei solchem Hersagen der Text wohl je zu Ende gelangen?' Auf diese Weise erscheint dem scharfsinnigen Mönche das Auffassen der Elemente auf Grund der Haare usw. als Weitschweifigkeit. Schon wenn er zusammen-

fassend erwägt: ‚Was sich da kennzeichnet als Festigkeit, ist das Erdelement usw.' erreicht seine Übung Klarheit. Würde der andere aber in dieser Weise [26] erwägen, so bliebe seine Übung dunkel und unklar. Erwägt er aber ausführlich hinsichtlich der Haare usw., so wird seine Übung klar.

Wer von den scharfsinnigen Mönchen daher diese Übung zu entfalten wünscht, begebe sich in die Einsamkeit, und abgeschieden richte er seinen Geist auf seinen ganzen stofflichen Körper: ‚Was an diesem stofflichen Körper an Festigkeit oder Härte besteht, gilt als Erdelement. Was da an
352 Zusammenhaltendem oder Fließendem [27] besteht, gilt als Wasserelement. Was an Erhitzendem und Heißem besteht, gilt als Feuerelement. Was an Stützendem oder sich Bewegendem besteht, gilt als Windelement. Nachdem er so in zusammenfassender Weise die Elemente aufgefaßt hat, möge er immer und immer wieder das Erdelement, Wasserelement (usw.) als bloße Elemente, als wesenlos und seelenlos betrachten, erwägen und bedenken. Bei solchem Bemühen aber steigt ihm gar bald, von der die verschiedenen Elemente beleuchtenden Einsicht begleitet [28], die Angrenzende Sammlung auf, die aber infolge der Vorstellung der wahren Natur der Dinge nicht bis zur Vollen Sammlung (ersten Vertiefung) fortschreitet [29].

Oder aber, von jenen 4 Bestandteilen, von denen der Heerführer des Gesetzes (d. i. Sāriputta), um die Wesenlosigkeit der 4 Hauptstoffe zu zeigen, gesagt hat [30] (M. 28): „Der durch Knochen, Sehnen, Fleisch und Haut bedingte und eingeschlossene Raum gilt als die Körperlichkeit" — von jenen Bestandteilen sondert er immer wieder diese und jene mit seiner dazwischengreifenden Hand der Einsicht aus: ‚Was da an diesen fest oder hart ist, das gilt als das Erdelement'. Nachdem er aber so in der früheren Weise die Elemente aufgefaßt hat, möge er immer und immer wieder das Erdelement, Wasserelement usw. als bloße Elemente, als wesenlos und seelenlos betrachten, erwägen und bedenken. Bei solchem Bemühen aber steigt ihm gar bald, von der die verschiedenen Elemente beleuchtenden Einsicht begleitet, die Angrenzende Sammlung auf, die aber infolge der Vorstellung der wahren Natur der Dinge nicht bis zur Vollen Sammlung fortschreitet.

Dies ist die Entfaltungsmethode der in kurzen Worten überlieferten Analyse der vier Elemente.

Die Entfaltungsmethode der ausführlich überlieferten Analyse der Elemente aber ist so zu verstehen: — Ein nicht sehr scharfsinniger Übungsbeflissener, der diese Übung zu entfalten wünscht, lerne von seinem Lehrer ausführlich die Elemente unter ihren 42 Gesichtspunkten. In einer Wohnstätte von oben beschriebener Art (p. 193) wohnend, begebe er sich, nachdem er alle seine Angelegenheiten erledigt hat, an einen einsamen

Ort, und abgeschieden entfalte er die Übung in viererlei Weise: — (I) durch Zusammenfassung der Bestandteile, (II) durch Zerlegung in die Bestandteile, (III) durch Zusammenfassung der Merkmale, (IV) durch Zerlegung in die Merkmale.

(I) Wie aber entfaltet er die Übung „durch Zusammenfassung der Bestandteile"? Da stellt der Mönch das Feste in den 20 Bestandteilen als das Erdelement fest. Das flüssige, als Wasser geltende und zusammenhaltende Element in den 12 Bestandteilen stellt er als das Wasserelement fest. Das die Hitze erzeugende Feuer in den 4 Bestandteilen stellt er als 353
das Feuerelement fest. Die stützende Kraft in den 6 Bestandteilen stellt er als das Windelement fest. Indem er so die Elemente feststellt, werden sie ihm klar; und diese immer und immer wieder betrachtend, steigt ihm in besagter Weise die Angrenzende Sammlung auf.

(II) Wem aber die Übung, obwohl er sie auf solche Weise entfaltet, nicht gelingt, der möge sie „durch Zerlegung in die Bestandteile" entfalten. Und in welcher Weise? Was da in der Darstellung der in der Körperbetrachtung (VIII. 2) bestehenden Übung als siebenfache Geschicklichkeit im Auffassen und als zehnfache Geschicklichkeit im Erwägen beschrieben wurde, das alles möge er bei den 32 Körperteilen nicht übergehen, während er die Gruppen, beginnend mit der mit Haut endenden Fünfergruppe (Kopfhaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut), vorwärts und rückwärts hersagt und dabei alle dort gegebenen Anweisungen befolgt. Der Unterschied ist in der Tat bloß dieser: dort (in der Körperbetrachtung) hat man, nachdem man gleichfalls die Haare usw. mit Hinsicht auf Farbe, Gestalt, Richtung, Ort und Abgrenzung erwogen hat, den Geist auf das Widerliche zu heften, hier aber auf die Elemente. Hat man daher die Haare usw. jedesmal in fünffacher Weise nach Farbe usw. erwogen, so möge man zum Schluß folgende Erwägung anstellen:

‚Diese Kopfhaare *(kesa)* wachsen auf der den Schädel einhüllenden Haut. Gleichwie, wenn da auf der Spitze eines Termitenhügels Kuṇṭha-Gras wächst, weder die Spitze weiß: ‚Auf mir wächst Gras', noch auch das Gras weiß: ‚Ich wachse auf der Spitze des Termitenhügels': — so auch weiß da weder die den Schädel einhüllende Haut: ‚Auf mir wachsen Haare'; noch auch wissen die Haare: ‚Wir wachsen auf der den Schädel einhüllenden Haut'. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bilden die Kopfhaare von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Die Körperhaare *(loma)* wachsen auf der den Körper einhüllenden Haut. Gleichwie, wenn da in einem menschenleeren Dorfe Dabba-Gras

wächst, weder das menschenleere Dorf weiß: ‚In mir wächst Dabba-Gras'; noch auch das Dabba-Gras weiß: ‚Ich wachse in dem menschenleeren Dorfe': — so auch weiß weder die den Körper einhüllende Haut: ‚Auf mir wachsen Haare'; noch auch wissen die Haare: ‚Wir wachsen auf der den Körper einhüllenden Haut'. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bilden die Körperhaare von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Die Nägel *(nakha)* wachsen an den Finger- und Zehenspitzen. Gleichwie, wenn da beim Spielen die Kinder mit Stöcken Honigfrucht-
354 kerne aufspießen, weder die Stöcke wissen: ‚Auf uns stecken Honigfruchtkerne'; noch auch die Honigfruchtkerne wissen: ‚Wir stecken auf den Stöcken': — so auch wissen weder die Finger, daß an ihren Spitzen Nägel wachsen; noch auch wissen die Nägel, daß sie an den Fingerspitzen wachsen. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bilden die Nägel von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Die Zähne *(danta)* wachsen in den Kieferknochen. Gleichwie, wenn Zimmerleute Pfosten in steinerne Sockel einlassen und dieselben mit irgend einer Art Zement befestigen, weder die Sockel wissen: ‚In uns stecken Pfosten'; noch auch die Pfosten wissen: ‚Wir stecken in den Sockeln': — so auch wissen weder die Kieferknochen, daß Zähne in ihnen stecken; noch auch wissen die Zähne, daß sie in den Kieferknochen stecken. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bilden die Zähne von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Die Haut *(taca)* umhüllt den ganzen Körper. Gleichwie die mit einer feuchten Rinderhaut überzogene Laute nicht weiß, daß sie von der feuchten Rinderhaut überzogen ist; noch auch die feuchte Rinderhaut weiß, daß sie die große Laute überzieht: — so auch weiß der Körper nicht, daß er von der Haut umhüllt ist; noch auch weiß die Haut, daß sie den Körper umhüllt. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet die Haut von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Das Fleisch *(maṃsa)* bekleidet das Knochengerüst. Gleichwie bei einer mit Lehm bekleideten Mauer weder die Mauer weiß, daß sie mit Lehm bekleidet ist; noch auch der Lehm weiß, daß er die Mauer bekleidet: — so auch weiß weder das Knochengerüst, daß es mit neunhundert ver-

schiedenen Fleischfetzen bekleidet ist; noch auch weiß das Fleisch, daß es das Knochengerüst bekleidet. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet das Fleisch von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Die Sehnen *(nahāru)* halten die Knochen im Körper zusammen. Gleichwie da in einer aus Flechtwerk und Lehm gebauten Mauer weder die mit Ranken festgebundenen Stöcke wissen, daß sie mit Ranken fest- 355
gebunden sind; noch auch die Ranken wissen, daß sie die Stöcke festhalten: — so auch wissen weder die Knochen, daß sie von den Sehnen zusammengehalten werden; noch auch wissen die Sehnen, daß sie die Knochen zusammenhalten. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bilden die Sehnen von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Von den Knochen *(aṭṭhi)* stützt der Fersenknochen den Fußknöchel, der Fußknöchel das Schienbein, das Schienbein den Schenkelknochen, der Schenkelknochen das Hüftbein, das Hüftbein das Rückgrat, das Rückgrat den Nackenknochen, der Nackenknochen den Schädelknochen; der Schädelknochen aber ruht auf dem Nackenknochen, der Nackenknochen auf dem Rückgrat, das Rückgrat auf dem Hüftbein, das Hüftbein auf dem Schenkelknochen, der Schenkelknochen auf dem Schienbein, das Schienbein auf dem Fußknöchel, der Fußknöchel auf dem Fersenknochen. Gleichwie da bei aufgeschichteten Ziegeln, Hölzern oder Kuhmist u. dgl. weder die jedesmal niederen Schichten wissen, daß sie die jedesmal höheren stützen, noch auch die jedesmal höheren Schichten wissen, daß sie auf den jedesmal niederen ruhen: — so auch weiß der Fersenknochen nicht, daß er den Fußknöchel stützt, der Fußknöchel nicht, daß er das Schienbein stützt, das Schienbein nicht, daß es den Schenkelknochen stützt, der Schenkelknochen nicht, daß er das Hüftbein stützt, das Hüftbein nicht, daß es das Rückgrat stützt, das Rückgrat nicht, daß es den Nackenknochen stützt, der Nackenknochen nicht, daß er den Schädelknochen stützt; noch auch weiß der Schädelknochen, daß er auf dem Nackenknochen ruht, noch auch der Nackenknochen, daß er auf dem Rückgrat ruht, noch auch das Rückgrat, daß es auf dem Hüftbein ruht, noch auch das Hüftbein, daß es auf dem Schenkelknochen ruht, noch auch der Schenkelknochen, daß er auf dem Schienbein ruht, noch auch das Schienbein, daß es auf dem Fußknöchel ruht, noch auch der Fußknöchel, daß er auf dem Fersenknochen ruht. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bilden die Knochen

556 von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Das Knochenmark *(aṭṭhi-miñjā)* befindet sich im Innern aller dieser Knochen. Gleichwie, wenn da gedämpfte Kalmussprossen oder ähnliche Dinge in Bambusrohren u. dgl. eingefüllt sind, weder die Bambusrohre usw. wissen, daß in ihnen Kalmussprossen oder ähnliche Dinge eingefüllt sind; noch auch die Kalmussprossen usw. wissen, daß sie sich in den Bambusrohren usw. befinden: — so auch wissen weder die Knochen, daß sich in ihnen das Knochenmark befindet; noch auch weiß das Knochenmark, daß es sich im Innern der Knochen befindet. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet das Knochenmark von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Die Nieren *(vakka)* werden durch eine dicke Sehne zusammengehalten, die, von dem unteren Teile des Nackens ausgehend, sich eine kurze Strecke als eine einzige Wurzel hinzieht, sich dann teilt und das Herzfleisch umgibt. Gleichwie bei zwei durch einen Stiel verbundenen Mangos weder der Stiel weiß, daß die zwei Mangos daran befestigt sind; noch auch die zwei Mangos wissen, daß sie am Stiele befestigt sind; — so auch weiß weder die dicke Sehne, daß die Nieren an ihr befestigt sind; noch auch wissen die Nieren, daß sie an der dicken Sehne befestigt sind. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bilden die Nieren von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Das Herz *(hadaya)* ist an die Mitte des Brustknochengerüstes im Innern des Körpers angelehnt. Gleichwie, wenn da auf einem alten Wagengestell ein Klumpen Fleisch liegt, weder das Innere des Gestelles weiß, daß ein Fleischklumpen darauf liegt; noch auch der Fleischklumpen weiß, daß er sich darauf befindet: — so auch weiß weder das Innere des Brustknochengerüstes, daß das Herz daran gelehnt ist; noch auch weiß das Herz, daß es an das Brustknochengerüst angelehnt ist. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet das Herz von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Die Leber *(yakana)* befindet sich im Innern des Körpers zwischen den beiden Brüsten, zur rechten Seite hingeneigt. Gleichwie, wenn da am inneren Rande einer Bratpfanne zwei Fleischstücke angeklebt sind, weder der Rand der Bratpfanne weiß, daß zwei Fleischstücke daran kleben;
557 noch auch die zwei Fleischstücke wissen, daß sie am Rande der Bratpfanne kleben: — so auch weiß weder die rechte Seite zwischen den beiden

Brüsten, daß sich die Leber daran befindet; noch auch weiß die Leber, daß sie sich an der rechten Seite zwischen den Brüsten befindet. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet die Leber von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Was das Fell *(kilomaka)* betrifft, so umgibt das verhüllte Fell das Herz und die Nieren, während das unverhüllte Fell im ganzen Körper unter der Haut das Fleisch überzieht. Gleichwie, wenn da in einem Tuche Fleisch eingewickelt ist, weder das Fleisch weiß, daß es in dem Tuch eingewickelt ist; noch auch das Tuch weiß, daß Fleisch darin eingewickelt ist: — so auch wissen weder Herz und Nieren sowie das Fleisch im ganzen Körper, daß sie vom Felle überzogen sind; noch auch weiß das Fell, daß es diese Dinge überzieht. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet das Fell von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Die Milz *(pihaka)* ruht auf der rechten Seite des Herzens, oben auf dem Magensacke. Gleichwie, wenn sich oben auf einem Speisebehälter ein Kuhfladen befindet, weder die Decke des Behälters weiß, daß sich ein Kuhfladen darauf befindet; noch auch der Kuhfladen weiß, daß er sich auf der Decke des Speisebehälters befindet: — so auch weiß weder die obere Seite des Magensackes, daß die Milz darauf ruht; noch auch weiß die Milz, daß sie auf der oberen Seite des Magensackes ruht. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet die Milz von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Die Lunge *(papphāsa)* hängt im Innern des Körpers zwischen beiden Brüsten, indem sie Herz und Leber bedeckt. Gleichwie, wenn da im Innern einer alten Vorratskammer ein Vogelnest hängt, weder das Innere der alten Vorratskammer weiß, daß ein Vogelnest darin hängt; noch auch das Vogelnest weiß, daß es im Innern der alten Vorratskammer hängt: — so auch weiß weder das Innere des Körpers, daß die Lunge 358
darin hängt; noch auch weiß die Lunge, daß sie im Innern eines solchen Körpers hängt. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet die Lunge von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Das Gedärm *(anta)* befindet sich im Innern des Körpers; oben ist es am Schlundboden und unten am After befestigt und erstreckt sich somit vom Schlundboden bis zum After. Gleichwie, wenn da in einem blutigen

Troge eine geköpfte und mit Adern bedeckte (Schlangen-) Leiche [31] aufgerollt [32] ist, weder der blutige Trog weiß, daß sich darin eine mit Adern bedeckte Leiche befindet; noch auch die Leiche weiß, daß sie sich in dem blutigen Troge befindet: — so auch weiß weder das Innere des Körpers, daß sich das Gedärm darin befindet; noch auch weiß das Gedärm, daß es sich im Innern des Körpers befindet. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet das Gedärm von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Das Darmgekröse *(anta-guṇa)* hält die einundzwanzig Darmwindungen zusammen. Gleichwie im Falle einer aus Stricken geflochtenen und zum Fußabtreten bestimmten runden Strickmatte weder die Matte weiß, daß sie aus den Stricken geflochten ist; noch auch die Stricke wissen, daß sie zum Flechten der Matte dienen: — so auch weiß weder der Darm, daß er von dem Gekröse zusammengehalten wird; noch auch weiß das Gekröse, daß es den Darm zusammenhält. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet das Darmgekröse von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Den Mageninhalt *(udariya)* bilden die im Magen befindlichen Stoffe, die man gegessen, getrunken, gekaut und geschmeckt hat. Gleichwie, wenn sich da in einem Hundetroge Hundekotz befindet, weder der Hundetrog weiß, daß sich Hundekotz darin befindet; noch auch der Hundekotz weiß, daß er sich im Hundetroge befindet: — so auch weiß weder der Magen, daß sich der Mageninhalt darin befindet; noch auch weiß der Mageninhalt, daß er sich im Magen befindet. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet der Mageninhalt von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Der Kot *(karīsa)* befindet sich in dem als Mastdarm (eig. Behälter für verbrauchte Speisen) geltenden und einem acht Finger dicken Stück
359 Bambusrohr gleichenden Darmende. Gleichwie, wenn da gut gekneteter feiner gelber Lehm in ein Stück Bambusrohr gefüllt wurde, weder das Bambusrohr weiß, daß sich gelber Lehm darin befindet; noch auch der gelbe Lehm weiß, daß er sich im Bambusrohr befindet: — so auch weiß weder der Bauch, daß sich Kot darin befindet; noch auch weiß der Kot, daß er sich im Bauche befindet. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet der Kot von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Das Gehirn *(matthalunga)* befindet sich in der Schädelhöhle. Gleichwie, wenn man da in einen alten Kürbistopf einen Teigkloß eingefüllt hat, weder der Kürbistopf weiß, daß sich ein Teigkloß darin befindet; noch auch der Teigkloß weiß, daß er sich in dem Kürbistopfe befindet: — so auch weiß weder die Schädelhöhle, daß sich das Gehirn darin befindet; noch auch weiß das Gehirn, daß es sich in der Schädelhöhle befindet. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet das Gehirn von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, harten Bestandteil, das Erdelement.

‚Was die Galle *(pitta)* betrifft, so durchströmt die freie Galle den ganzen durch die Lebenskraft zusammengehaltenen Körper, während die gebundene Galle sich in der Gallenblase befindet. Gleichwie der vom Öl durchdrungene Kuchen nicht weiß, daß er vom Öl durchdrungen ist; noch auch das Öl weiß, daß es den Kuchen durchdringt: — so auch weiß weder der Körper, daß er von der freien Galle durchströmt wird; noch auch weiß die Galle, daß sie den Körper durchströmt. Und gleichwie die mit Regenwasser gefüllte Luffahülle nicht weiß, daß sich Regenwasser darin befindet; noch auch das Regenwasser weiß, daß es sich in der Luffahülse befindet: — so auch weiß weder die Gallenblase, daß sich darin die gebundene Galle befindet; noch auch weiß die gebundene Galle, daß sie sich in der Gallenblase befindet. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet die Galle von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, flüssigen, zusammenhaltenden Bestandteil, das Wasserelement.

‚Der Schleim *(semha)*, von dem es etwa soviel gibt, um eine Schale damit zu füllen, befindet sich im Magensack. Gleichwie, wenn sich da auf einem Pfuhl eine Schaumschicht gebildet hat, weder der Pfuhl weiß, daß sich auf ihm eine Schaumschicht befindet; noch auch die Schaumschicht 360
weiß, daß sie sie sich auf dem Pfuhle befindet: — so auch weiß weder der Magensack, daß sich der Schleim darin befindet; noch auch weiß der Schleim, daß er sich im Magensack befindet. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet der Schleim von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, flüssigen, zusammenhaltenden Bestandteil, das Wasserelement.

‚Der Eiter *(pubba)* hat keinen bestimmten Ort, wo er sich befindet. Er findet sich wo immer bei Verletzung einer Körperstelle, wie etwa durch Baumstümpfe oder Dornen, Schlag oder Feuer, das Blut sich ansammelt und erhitzt wird oder Beulen, Geschwüre u. dgl. entstehen. Gleichwie, wenn infolge eines Axthiebes u. dgl. Saft aus einem Baume

hervorquillt, weder die verletzten Stellen des Baumes wissen, daß sich Saft daran befindet; noch auch der Saft weiß, daß er sich an den verletzten Stellen des Baumes befindet: — so auch wissen weder die durch Wurzeln, Dornen u. dgl. verletzten Stellen des Körpers, daß sich Eiter daran befindet; noch auch weiß der Eiter, daß er sich an jenen Stellen befindet. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet der Eiter von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, flüssigen, zusammenhaltenden Bestandteil, das Wasserelement.

‚Was das Blut *(lohita)* anbetrifft, so durchströmt das kreisende Blut, genau wie die Galle, den ganzen Körper, während das aufgespeicherte Blut den unteren Teil des von der Leber eingenommen Raumes erfüllt und soviel wie eine volle Almosenschale faßt. Dabei gilt für das kreisende Blut genau dieselbe Erklärung wie für die freie Galle. Mit dem anderen (d. i. dem aufgespeicherten) Blut aber verhält es sich so: Gleichwie, wenn da das Wasser in einem ganz verwitterten vollgeregneten[33] Topfe die darunter befindlichen zerbröckelten Steine usw. befeuchtet, weder diese wissen, daß sie vom Wasser befeuchtet werden; noch auch das Wasser weiß, daß es die zerbröckelten Steine usw. befeuchtet: — so auch wissen weder die unteren Teile der Leber, sowie die Nieren usw., daß sich Blut in ihnen befindet und sie befeuchtet; noch auch weiß das Blut; daß es den unteren Teil der Leber füllt und die Nieren usw. befeuchtet. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet das Blut von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, feuchten, zusammenhaltenden Bestandteil, das Wasserelement.

‚Der Schweiß *(seda)* füllt, zu einer Zeit wo Feuer- und andere Hitze herrscht, die Poren und Öffnungen der Haut und sickert nach außen. Gleichwie im Augenblicke, wo man Büschel von Lotossprossen und Lotos-
361 stengel aus dem Wasser zieht, weder die Büschel und Öffnungen der Lotossprossen usw. wissen, daß das Wasser aus ihnen herabtrieft; noch auch das dort herabtriefende Wasser weiß, daß es aus den Büscheln und Öffnungen der Lotossprossen usw. herabtrieft: — so auch wissen weder die Poren, daß aus ihnen Schweiß sickert; noch auch weiß der Schweiß, daß er aus den Poren sickert. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet der Schweiß von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, feuchten, zusammenhaltenden Bestandteil, das Wasserelement.

‚Fett *(meda)* ist erstarrtes Öl, das bei einem dicken Menschen den ganzen Körper durchdringt, bei einem dünnen Menschen aber bloß am Fleisch der Schenkel und ähnlicher Körperteile haftet. Gleichwie, wenn

da ein Haufen Fleisch mit einem gelben Tuche überdeckt ist, weder der Fleischhaufen weiß, daß ein gelbes Tuch darauf liegt; noch auch das gelbe Tuch weiß, daß es auf dem Fleischhaufen liegt: — so auch weiß weder das im ganzen Körper, wie am Schenkel usw. verbreitete Fleisch, daß sich Fett daran befindet; noch auch weiß das Fett, daß es sich an dem im ganzen Körper, wie am Schenkel usw., verbreiteten Fleisch befindet. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet das Fett von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, feuchten, zusammenhaltenden Bestandteil, das Wasserelement.

‚Die Tränen *(assu)* füllen bei ihrem Entstehen die Augenhöhlungen, oder sie fließen herab. Gleichwie die mit Wasser gefüllten Vertiefungen auf den jungen Palmyrakernen nicht wissen, daß sich Wasser darin befindet; noch auch das Wasser weiß, daß es sich in diesen Vertiefungen befindet: — so auch wissen weder die Augenhöhlungen, daß sich Tränen darin befinden; noch auch wissen die Tränen, daß sie sich in den Augenhöhlungen befinden. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bilden die Tränen von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, feuchten, zusammenhaltenden Bestandteil, das Wasserelement.

‚Die Hautschmiere *(vasā)* ist jene klebrige Flüssigkeit, die sich bei Feuer- und anderer Hitze auf Handflächen, Handrücken, Fußsohlen und Fußrücken, an der Nasenspitze, der Stirn und in der Achselhöhle befindet. Gleichwie, wenn da auf den Schaum des kochenden Reises Öl geträufelt wird, weder der Schaum weiß, daß ihn Öl bedeckt; noch auch das Öl weiß, daß es den Schaum bedeckt: — so auch wissen weder die Handflächen und anderen Stellen, daß sie von der Hautschmiere bedeckt sind; 362
noch auch weiß die Hautschmiere, daß sie die Handflächen und übrigen Stellen bedeckt. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet die Hautschmiere von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, flüssigen, zusammenhaltenden Bestandteil, das Wasserelement.

‚Der Speichel *(kheḷa)* rinnt bei entsprechender Entstehungsursache an den Wänden der beiden Backenhöhlen herab und setzt sich auf den Zungenrücken. Gleichwie bei der an einem Flußufer gelegenen Grube, in die beständig Wasser sickert, weder der Boden der Grube weiß, daß sich Wasser darauf befindet; noch auch das Wasser weiß, daß es sich auf dem Boden der Grube befindet: — so auch weiß weder der Zungenrücken, daß sich der an den Wänden der beiden Backenhöhlen herabgeflossene Speichel darauf befindet; noch auch weiß der Speichel, daß er an den Wänden der beiden Backenhöhlen herabgeflossen ist und sich auf dem Zungenrücken

befindet. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet der Speichel von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, flüssigen, zusammenhaltenden Bestandteil, das Wasserelement.

‚Der Rotz *(singhāṇikā)* erfüllt, wenn immer er entsteht, die Nasenlöcher oder quillt aus ihnen heraus. Gleichwie, wenn da ein Topf mit verdorbener Dickmilch angefüllt ist[34], weder der Topf[35] weiß, daß sich verdorbene Dickmilch darin befindet; noch auch die verdorbene Dickmilch weiß, daß sie sich in dem Topfe befindet: — so auch wissen weder die Nasenlöcher, daß sich Rotz darin befindet; noch auch weiß der Rotz, daß er sich in den Nasenlöchern befindet. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet der Rotz von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, flüssigen, zusammenhaltenden Bestandteil, das Wasserelement.

‚Die Gelenkschmiere *(lasikā)* befindet sich im Innern der hundertundachtzig Gelenke, wo sie die Funktion des Einschmierens derselben besorgt. Gleichwie die mit Öl eingeschmierte Achse nicht weiß, daß sie mit Öl eingeschmiert ist; noch auch das Öl weiß, daß es das Schmieren der Achse besorgt: — so auch wissen weder die hundertundachtzig Gelenke, daß sie mit der Gelenkschmiere eingeschmiert sind; noch auch weiß die Gelenkschmiere, daß sie das Schmieren der Gelenke besorgt. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet die Gelenkschmiere von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, flüssigen, zusammenhaltenden Bestandteil, das Wasserelement.

‚Der Harn *(mutta)* befindet sich im Innern der Harnblase. Gleichwie, wenn man da einen Filtrierkrug ohne Öffnung[36] nach unten in einen Tümpel geworfen hat, weder der Filtrierkrug weiß, daß sich Brühe vom Tümpel darin befindet; noch auch die Tümpelbrühe weiß, daß sie sich im
363 Filtrierkrug befindet: — so auch weiß weder die Harnblase, daß sich der Harn darin befindet; noch auch weiß der Harn, daß er sich in der Harnblase befindet. Diese Dinge schenken sich gegenseitig keinerlei Aufmerksamkeit und Beachtung. Somit bildet der Harn von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, flüssigen, zusammenhaltenden Bestandteil, das Wasserelement.'

Hat nun der Mönch auf solche Weise seine geistige Aufmerksamkeit auf die Haare usw. gerichtet, so möge er darauf seinen Geist auf die einzelnen Bestandteile der Hitze *(tejo)* heften, so nämlich: ‚Das[37], wodurch man erhitzt wird, bildet in diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, erhitzenden Bestandteil, das

Feuerelement. Das wodurch man verzehrt wird, durchglüht wird, wodurch das, was man gegessen, getrunken, gekaut und geschmeckt hat, zur vollen Verdauung gelangt: dies bildet von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, erhitzenden Bestandteil, das Feuerelement *(tejo-dhātu)*.'

Darauf hefte er seinen Geist auf die verschiedenen Bestandteile des Windes, indem er die aufsteigenden Winde als aufsteigend auffasse, die absteigenden als absteigend, die im Magen befindlichen als im Magen befindlich, die im Darm befindlichen als im Darm befindlich, die alle Glieder durchströmenden als alle Glieder durchströmend, Ein- und Ausatmung als Ein- und Ausatmung, nämlich: ‚Die aufsteigenden Winde bilden von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, stützenden Bestandteil, das Windelement. Die absteigenden Winde, die im Magen oder Darm befindlichen, die alle Glieder durchströmenden, sowie Ein- und Ausatmung bilden von diesem Körper einen einzelnen, willenlosen, karmisch neutralen, leeren, wesenlosen, stützenden Bestandteil, das Windelement *(vāyo-dhātu)*.' —

Indem er in solcher Weise seine Aufmerksamkeit auf die Elemente gerichtet hält, werden ihm diese klar; und indem er dieselben immer und immer wieder erwägt und seine Aufmerksamkeit darauf richtet, steigt ihm in oben besagter Weise die Angrenzende Sammlung auf.

(III) Wem aber trotz solches Entfaltens die Übung nicht gelingt, der möge „durch Zusammenfassung der Merkmale" die Übung entfalten. Und in welcher Weise?

Bei 20 Bestandteilen (Kopfhaaren usw.) stelle er das als Härte sich Kennzeichnende *(thaddha-lakkhaṇa)* als das Erdelement fest, das in eben denselben Bestandteilen als zusammenhaltend *(ābandhana°)* sich Kennzeichnende aber als das Wasserelement, das als erhitzend *(paripācana°)* sich Kennzeichnende als das Feuerelement, das als stützend *(vitthambhana°)* sich Kennzeichnende als das Windelement.

In 12 Bestandteilen (Galle, Schleim usw.) stelle er das als zusammenhaltend sich Kennzeichnende als das Wasserelement fest, das eben darin als erhitzend sich Kennzeichnende als das Feuerelement, das darin als stützend sich Kennzeichnende als das Windelement, das als Härte sich Kennzeichnende als das Erdelement.

Bei 4 Bestandteilen (das wodurch der Körper erhitzt wird usw.) stelle er das als erhitzend sich Kennzeichnende als das Feuerelement fest, das davon untrennbare und als stützend sich Kennzeichnende als das Wind- 364
element, das als Härte sich Kennzeichnende als das Erdelement, das als zusammenhaltend sich Kennzeichnende als das Wasserelement.

Bei 6 Bestandteilen (den aufsteigenden Winden usw.) stelle er das als stützend sich Kennzeichnende als das Windelement fest, das eben darin als Härte sich Kennzeichnende als das Erdelement, das als zusammenhaltend sich Kennzeichnende als das Wasserelement, das als erhitzend sich Kennzeichnende als das Feuerelement.

Indem er in solcher Weise seine Aufmerksamkeit auf die Elemente gerichtet hält, werden ihm diese klar; und indem er dieselben immer und immer wieder erwägt und seine Aufmerksamkeit darauf richtet, steigt ihm in oben besagter Weise die Angrenzende Sammlung auf.

(IV) Wem aber trotz solches Entfaltens die Übung nicht gelingt, der möge „durch Zerlegung in die Merkmale" die Übung entfalten. Und in welcher Weise?

Genau wie in der früher besprochenen Weise fasse er die Kopfhaare usw. auf und stelle das in den Kopfhaaren (usw.) als Härte sich Kennzeichnende als das Erdelement fest, das eben darin als zusammenhaltend sich Kennzeichnende als das Wasserelement, das als erhitzend sich Kennzeichnende als das Feuerelement, das als stützend sich Kennzeichnende als das Windelement. So stelle er in jedem einzelnen von allen diesen Bestandteilen die vier Elemente fest.

Indem er in solcher Weise seine Aufmerksamkeit auf die Elemente gerichtet hält, werden ihm diese klar; und indem er dieselben immer und immer wieder erwägt und seine Aufmerksamkeit darauf richtet, steigt ihm in oben besagter Weise die Angrenzende Sammlung auf.

Ferner aber noch erwäge er die Elemente auch unter den folgenden Gesichtspunkten, nämlich mit Rücksicht auf: (1) ihre Wortbedeutung, (2) die Gruppen, (3) ihre Atomhaftigkeit, (4) ihre Merkmale usw., (5) ihre Entstehung, (6) ihre Gleichartigkeit und Verschiedenartigkeit, (7) ihre Verschiedenheit und Nichtverschiedenheit, (8) ihre Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, (9) ihre Einteilung in eigene und fremde, (10) ihr Miteinanderverbundensein, (11) ihre Eigenschaft als Abhängigkeitsbedingungen, (12) ihre Denkunfähigkeit, (13) ihre Einteilung gemäß der Entstehungsbedingungen.

(1) Wer da die Elemente „Mit Rücksicht auf ihre Wortbedeutung" erwägen will, der erwäge die Worte hinsichtlich ihrer Ähnlichkeit und Veschiedenheit in dieser Weise:

Weil die Erde ‚ausgebreitet' ist, nennt man sie *paṭhavi*, d. i. ‚die Ausgebreitete'. Weil das Wasser ‚vorwärtsdringt' *(appoti; √ap)* oder ‚sich bewegt' *(āpiyati, appāyati; √ar)* nennt man es *āpo*. Was feurig ist *(tejeti)*, nennt man Feuer *(tejo)*. Was weht *(vāyati)* nennt man Wind *(vāyo)*. Das Element aber nennt man ganz allgemein *dhātu*, da es sein eigenes Merk-

mal mit sich ‚trägt' *(√dhar)*, oder weil es das Leiden ‚festhält' *(ā + √dā)*, oder weil es Leiden ‚hinzufügt' *(ā + √dhā)*.

(2) „Mit Rücksicht auf die Gruppen *(kalāpa)*" ist so zu verstehen: — Das Erdelement wurde unter 20 Gesichtspunkten gezeigt, d. i. als Kopfhaare, Körperhaare usw.; das Wasserelement unter 12 Gesichtspunkten, d. i. als Galle, Schleim usw. Hierüber heißt es:

„Duft, Farbe, Nährstoff und Geschmack,
Vier Elemente noch dazu:
Nur wo man diese Dinge trifft,
Da kommt's zu der Bezeichnung ‚Haar'.
Zerlegt man diese Dinge aber,
So spricht man nimmermehr von ‚Haar'."

Somit sind selbst die Kopfhaare nur eine bloße Gruppe von acht Dingen (Erde-, Wasser-, Feuer-, Windelement, Farbe, Duft, Geschmack, Nährstoff), ebenso sind es die Körperhaare und die übrigen Körperteile. Jeder von diesen durch Karma entstandenen Bestandteilen aber bildet 365
zusammen mit ‚Lebenskraft' *(jīvita)* und ‚Geschlecht' *(bhāva)* eine Gruppe von 10 Dingen. Mit Rücksicht auf die vorherrschenden Eigenschaften nun rechnet man etwas als Erdelement oder Wasserelement (usw.) In dieser Weise erwäge er die Elemente mit Rücksicht auf die Gruppen.

(3) „Mit Rücksicht auf ihre Atomhaftigkeit" bedeutet: — Es mag das in diesem Körper in seine Atome[38] *(paramāṇu)* zerlegte und aufgelöste, aus feinstem Staub bestehende Erdelement eine Drone[39] von mittlerem Umfang enthalten. Von einer halben Menge Wasserelement aber zusammengehalten, vom Feuerelement beschützt, vom Windelement gestützt, zerfällt es nicht, noch auch löst es sich auf; ohne zu zerfallen oder sich aufzulösen, führt es zu mancherlei Verschiedenheiten[40] der Natur, wie Männlichkeit, Weiblichkeit usw. und zeigt Kleinheit und Größe, Länge und Kürze, Härte und Weichheit usw.

Da hierbei das in Flüssigkeit bestehende und die Eigenschaft des Zusammenhaltens besitzende Wasserelement aber auf das Erdelement gegründet, vom Feuer beschützt und vom Winde gestützt ist, so fließt es weder fort, noch auch zerinnt[41] es. Ohne fortzufließen oder zu zerrinnen, zeigt es stets einen Zustand des Vollseins.

Da das die genossenen Speisen, Getränke usw. zur Verdauung bringende, in Hitze bestehende, durch Hitze gekennzeichnete Feuerelement auf das Erdelement gegründet, vom Wasserelement zusammengehalten und vom Windelement gestützt ist, so erhitzt es diesen Körper und verleiht ihm schöne Formen. Von diesem Elemente erhitzt, zeigt der Körper keine Fäulnis.

Da das alle Glieder durchströmende und das Merkmal des Sichbewegens und des Stützens aufweisende Windelement auf das Erdelement gegründet, vom Wasserelement zusammengehalten und vom Feuerelement beschützt ist, so gibt es diesem Körper eine Stütze. Durch dieses Element aber gestützt, fällt der Körper nicht um, sondern bleibt aufrecht stehen. Von den übrigen Arten des Windelementes angetrieben, zeigt der Körper in seinen verschiedenen Haltungen, wie Gehen, Stehen, Sitzen und Liegen, körperliche Äußerungen (des Willens), beugt und streckt sich und bewegt Hände und Füße. Durch Männlichkeit und Weiblichkeit aber bedingt, arbeitet diese die törichten Menschen täuschende und einem Trugbilde gleichende Elementmaschine. Auf diese Weise erwäge er die Elemente mit Rücksicht auf ihre Atomhaftigkeit.

(4) „Mit Rücksicht auf ihre Merkmale usw." bedeutet: ‚Was ist das Merkmal des Erdelementes, was sein Wesen, was seine Äußerung?' So über alle vier Elemente nachdenkend, erwäge er ihre Merkmale usw. in dieser Weise: ‚Das Merkmal des Erdelementes besteht in der Härte, sein Wesen darin, daß es eine Grundlage bildet, seine Äußerung in der Aufnahmefähigkeit. Das Merkmal des Wasserelementes besteht im Fließen, sein Wesen im Sichausbreiten, seine Äußerung im Zusammenhalten. Das Merkmal des Feuerelementes besteht im Heißsein, sein Wesen im Erhitzen, seine Äußerung im Verleihen von Weichheit. Das Merkmal des Windelementes besteht im Stützen, sein Wesen in Beweglichkeit, seine Äußerung im Antreiben.

(5) „Mit Rücksicht auf ihre Entstehung" bedeutet: — Was da jene
366. mit den Kopfhaaren beginnenden 42 Körperteile betrifft, die bei Darlegung der Elemente ausführlich erklärt wurden, so ist bei 4 Körperteilen ihre Entstehung durch Temperatur *(utu)* bedingt, nämlich: bei Mageninhalt, Kot, Eiter und Harn. Bei 4 ist ihre Entstehung durch Temperatur oder Bewußtsein *(citta)* bedingt, nämlich: bei Tränen, Schweiß, Speichel und Rotz. Das die genossenen Speisen usw. zur Verdauung bringende Feuerelement ist durch Karma bedingt, Ein- und Ausatmung durch Bewußtsein, während die übrigen Körperteile durch alle 4 Anlässe bedingt sind. Auf diese Weise erwäge er die Elemente mit Rücksicht auf ihre Entstehung.

(6) „Mit Rücksicht auf ihre Gleichartigkeit und Verschiedenartigkeit" bedeutet: — Die sämtlichen Elemente zeigen hinsichtlich ihrer Merkmale usw. einen Unterschied, denn ganz anders sind ja Merkmale, Wesen und Äußerung bei dem Erdelement, ganz anders bei dem Wasserelement usw. Obzwar sie aber solcherart hinsichtlich ihrer Merkmale usw., wie auch ihrer durch Karma usw. bedingten Entstehung, eine Verschiedenartigkeit

zeigen, so haben sie doch alle das Gemeinsame, daß sie körperliche Dinge sind, Elemente, Erscheinungen, vergängliche Dinge *(rūpa)* usw. Die Elemente nämlich gelten als körperliche Dinge, weil sie alle nicht frei sind von dem Merkmale des Bedrücktwerdens *(ruppana)*. Sie[42] gelten als Mahābhūta, weil sie sich als Großes manifestieren und aus noch anderen Gründen, nämlich: weil sie sich als Großes manifestieren *(mahanta-pātu-bhāvato)*, weil sie mächtigen Geschöpfen gleichen *(mahā-bhūta)*, weil ihnen große Aufwartung zuteil wird, weil sie große Veränderungen hervorrufen, ferner wegen ihrer Größe *(maha-tta)* und ihrer Wirklichkeit *(bhūta-tta)*.

„Weil sie sich als Großes manifestieren" bedeutet da: — Weil sie sowohl in der Kontinuität der nicht karmisch-erworbenen *(anupādinna)* körperlichen Phänomene als auch in der Kontinuität der karmisch-erworbenen *(upādinna)* körperlichen Phänomene sich als Großes manifestieren.

Ihre Fähigkeit in der Kontinuität der nicht karmisch-erworbenen *(anupādinna)* körperlichen Phänomene sich als Großes zu manifestieren, wurde bereits in der Darstellung von der Betrachtung über die Elemente beschrieben, beginnend mit den Worten:

„Zweihunderttausend Yojanas
Und weitere vier Nahutas,
Als so dick diese Erde gilt."

Auch in der Kontinuität der karmisch-erworbenen *(upādinna)* körperlichen Phänomene manifestieren sich die Elemente als körperlich große Dinge, als wie Fische, Schildkröten, Himmelswesen, Dämonen u. dgl., wie es heißt (A. VIII. 19): „Es befinden sich da, ihr Mönche, im großen Meere Wesen von selbst hundert Yojana Länge."

„Weil sie mächtigen Geschöpfen gleichen" bedeutet da: — Gleichwie ein Zauberer etwas, was kein Juwel ist, beispielsweise Wasser, als Juwel erscheinen läßt, oder Nichtgold, z. B. einen Stein, als Gold erscheinen läßt, oder wie er, ohne ein Gespenst *(yakkha)* oder Gespensterweib zu sein, als Gespenst oder Gespensterweib in Erscheinung tritt: — genau so auch lassen die Elemente, obwohl sie selber nicht blau sind, ein blaues abgeleitetes (sekundäres) körperliches Phänomen erscheinen; und obwohl sie nicht gelb, rot oder weiß sind, lassen sie ein weißes Phänomen erscheinen. 367
Somit gelten sie deshalb als Mahābhūtas, weil sie den mächtigen Geschöpfen *(mahā-bhūta)* eines Zauberers gleichen. Wen auch immer jene mächtigen Geschöpfe, wie Gespenster u. dgl., ergreifen mögen, so trifft man doch ihren Aufenthaltsort weder innerhalb noch außerhalb dieser Person; und doch kann man nicht behaupten, daß sie nicht in Abhängigkeit von ihr beständen. Genau so auch kann man nicht behaupten, daß

jene vier Elemente etwa nicht eines im anderen oder eines außerhalb des anderen sich befänden, auch nicht, daß sie voneinander nicht abhängig seien. Weil also die Elemente in der Unerfaßbarkeit ihres Ortes mit den mächtigen Geschöpfen wie Gespenstern u. dgl. Ähnlichkeit haben, auch darum gelten sie als Mahābhūtas. Wie aber die als Gespensterweiber geltenden mächtigen Geschöpfe durch ihre verführerischen Verwandlungen in Aussehen und Gestalt ihre Schrecklichkeit verhüllen und so die Wesen täuschen: — so auch täuschen jene Elemente die verblendeten Wesen und lassen ihre eigene Natur nicht erkennen, indem sie ihr in Härte usw. bestehendes Wesen und ihre Merkmale verhüllen, u. zw. durch die liebliche Hautfarbe an den Körpern der Männer und Frauen, der lieblichen Form all ihrer Glieder, das Hin- und Herbewegen der Finger und Zehen, sowie das Verziehen der Augenbrauen. Weil also die Elemente hinsichtlich ihres trügerischen Wesens mit mächtigen Geschöpfen wie Gespenstern u. dgl. Ähnlichkeit haben, auch darum gelten sie als Mahābhūtas.

„Weil ihnen große Aufwartung zuteil wird" bedeutet: — Weil ihnen mit großen Bedarfsartikeln aufgewartet werden muß. Denn dadurch daß ihnen Tag für Tag aufgewartet wird und sie auf Grund der ‚großen' Dinge, wie Nahrung, Kleidung usw., ‚geworden' *(bhūta)* und entstanden sind, darum gelten sie als Mahābhūtas. Oder auch deshalb gelten sie als Mahābhūtas, weil sie mit großer Aufwartung versehene ‚Gebilde' sind.

„Weil sie große Veränderungen *(vikāra)* hervorrufen" besagt so viel wie: — Weil sie, ob karmisch-erworben oder nicht karmisch-erworben, große Veränderungen hervorrufen. Die Größe der Veränderung durch die nicht karmisch-erworbenen Elemente tritt bei einem Weltuntergange klar zutage, hinsichtlich der karmisch-erworbenen aber bei Erregung der Elemente. So nämlich heißt es:

„Wenn's Feuer diese Welt verzehrt,
So steigt des Feuers Flammenglut
Von dieser Erde hoch hinauf
Bis zu der höchsten Götterwelt.

„Wenn durch das Wasser, das erregte,
Die Welt dereinst zerstöret wird,
Löst die billionenfache Welt
Sich ganz in ihre Teile auf.

„Wenn durch den Sturmwind, den erregten,
Die Welt dereinst zerstöret wird,
Löst die billionenfache Welt
Sich ganz in ihre Teile auf. —

„Ganz steif wird dieser Körper da,
Wenn ihn die Giftmaulschlange beißt;
Und wird das Erdelement erregt,
So wird er wie beim Schlangenbiß.

„Ganz faul wird dieser Körper da,
Wenn ihn die Faulmaulschlange beißt;
Und wird das Wasserelement erregt,
So wird er wie beim Schlangenbiß.

„Ganz glühend wird der Körper da, 368
Wenn ihn die Feuermaulschlange beißt;
Und wird das Feuerelement erregt,
So wird er wie beim Schlangenbiß.

„Es spaltet dieser Körper sich [43],
Wenn ihn die Schwertmaulschlange beißt;
Und wird das Windelement erregt,
So wird er wie beim Schlangenbiß."

Weil somit die Elemente große Veränderungen hervorrufende Naturgebilde *(bhūta)* sind, darum gelten sie als Mahābhūtas.

„Wegen ihrer Größe *(maha-tta)* und ihrer Wirklichkeit *(bhūta-tta)*" bedeutet soviel wie: Weil sie ‚groß' sind, insofern sie nur mit großer Mühe zu bemeistern sind; und weil sie ‚wirklich' sind, insofern sie wirklich vorhanden sind. Somit bezeichnet man sie wegen ihrer Größe und ihrer Wirklichkeit als Mahābhūtas.

Als Mahābhūtas gelten somit alle diese Elemente, weil sie sich als etwas Großes manifestieren, und aus den anderen (oben angeführten) Gründen. Als *dhātu* (Elemente) aber gelten sie, weil sie ihre eigenen Merkmale in sich ‚tragen' *(√dhar)*, oder weil sie das Leiden ‚festhalten' *(ā + √dā)*, oder weil sie Leiden ‚hinzufügen' *(ā + √dhā)*, und weil sie von dem Merkmal als Elemente nicht frei sind. Als *dhamma* (‚Träger') gelten sie, weil sie die eigenen Merkmale in sich tragen *(√dhār)*, und weil sie die ihnen zugemessene Zeit ‚anhalten'. Als vergänglich gelten sie auf Grund ihres Hinschwindens, als leidvoll auf Grund ihrer Gefahr, als unpersönlich auf Grund ihrer Gehaltlosigkeit. Somit sind diese Elemente, insofern sie körperliche Dinge, Mahābhūtas, Elemente, Dhammas und vergängliche Dinge usw. sind, alle von einer Art.

Auf diese Weise erwäge er die Elemente mit Rücksicht auf ihre Gleichartigkeit und Verschiedenartigkeit.

(7) „Mit Rücksicht auf ihre Verschiedenheit und Nichtverschiedenheit" besagt folgendes: — Ganz gleichzeitig entstanden, zeigen diese Elemente auch in allen den physischen Gruppen *(kalāpa)*, als wie der allerniedrig-

sten[44] reinen Achtergruppe (Erd-, Wasser-, Feuer-, Windelement, Farbe, Duft, Geschmack, Nährstoff) und den anderen Gruppen, hinsichtlich ihres Ortes keinerlei Unterschied. Hinsichtlich ihrer Merkmale aber sind sie verschieden. Auf diese Weise erwäge er die Elemente mit Rücksicht auf ihre Verschiedenheit und Nichtverschiedenheit.

(8) „Mit Rücksicht auf ihre Ähnlichkeit und Unähnlichkeit" bedeutet: — Auch von den in solcher (obiger) Weise nicht verschiedenen Elementen sind doch hinsichtlich ihrer Schwere die beiden ersten (Erd- und Wasserelement) sich ähnlich, ebenso sind es die beiden letzteren (Feuer- und Windelement) hinsichtlich ihrer Leichtigkeit, während die beiden ersten den beiden letzten, und die beiden letzten den beiden ersten unähnlich sind. Auf diese Weise erwäge er die Elemente mit Rücksicht auf ihre Ähnlichkeit und Unähnlichkeit.

(9) „Mit Rücksicht auf ihre Einteilung in eigene und fremde" bedeutet: — Die dem eigenen Körper angehörenden Elemente sind die Stützen für die Bewußtseinsgrundlagen (Sinnenorgane), die Äußerungen (körperliche wie sprachliche) und die Fähigkeiten[45] (Männlichkeit, Weiblichkeit, Lebensfähigkeit). Sie entstehen gleichzeitig mit den Körperhaltungen, durch die 4 Entstehungsgründe (Karma, Geist, Temperatur, Nahrung) bedingt. Die fremden (äußeren) Elemente bilden genau das Gegenteil zu dem Gesagten. Auf diese Weise erwäge er die Elemente mit Rücksicht auf ihre Einteilung in eigene und fremde.

(10) „Mit Rücksicht auf ihr Miteinanderverbundensein" bedeutet: — Das durch Karma entstandene Erdelement ist mit den durch Karma entstandenen übrigen Elementen zu Einem verbunden, da es da keinen Unterschied in ihrer Entstehung gibt. Ebenso sind die durch Bewußtsein entstandenen Elemente mit dem durch Bewußtsein verbundenen Elemente zu Einem verbunden. Auf diese Weise erwäge er die Elemente mit Rücksicht auf ihr Miteinanderverbundensein.

(11) „Mit Rücksicht auf ihre Eigenschaft als Abhängigkeitsbedingungen" bedeutet: — Vom Wasser zusammengehalten, vom Feuer beschützt, vom Wind gestützt, bildet das Erdelement eine Abhängigkeitsbedingung für die drei übrigen Hauptstoffe, indem es für sie eine Grundlage bildet. Auf die Erde gegründet, vom Feuer beschützt, vom Winde gestützt, bildet das Wasserelement eine Abhängigkeitsbedingung für die drei übrigen Hauptstoffe, indem es sie zusammenhält. Auf die Erde gegründet, vom
369 Wasser zusammengehalten, vom Winde gestützt, bildet das Feuerelement eine Abhängigkeitsbedingung für die drei übrigen Hauptstoffe, indem es sie erhitzt. Auf die Erde gegründet, vom Wasser zusammengehalten, vom

Feuer beschützt, bildet das Windelement eine Abhängigkeitsbedingung für die drei übrigen Hauptstoffe, indem es ihnen eine Stütze ist. Auf diese Weise erwäge er die Elemente als Abhängigkeitsbedingungen.

(12) „Mit Rücksicht auf ihre Denkunfähigkeit" bedeutet: — Nicht weiß da das Erdelement: ‚Ich bin das Erdelement' oder ‚Ich bilde eine Bedingung für die drei anderen Grundstoffe im Sinne einer Grundlage'. Auch die drei anderen Elemente wissen nicht: ‚Für uns bildet das Erdelement die Bedingung im Sinne einer Grundlage'. Die entsprechende Erklärung gilt überall. Auf diese Weise erwäge er die Elemente mit Rücksicht auf ihre Denkunfähigkeit.

(13) „Mit Rücksicht auf ihre Einteilung gemäß der Entstehungsbedingungen" *(paccaya;* s. XVII) bedeutet: — Vier Entstehungsbedingungen gibt es für die Elemente: Karma, Geist(Bewußtsein), Nahrung und Temperatur *(kamma, citta, āhāra, utu).* Dabei ist für die karma-entstandenen Elemente bloß das Karma die (erzeugende) Bedingung, nicht aber Geist usw. Für die durch Geist, Nahrung oder Temperatur entstandenen Elemente bildet jedesmal bloß der Geist usw. die Bedingung, nicht aber die anderen.

Für die durch Karma entstandenen Elemente ist das Karma die erzeugende Bedingung; für die übrigen (anders entstandenen) Elemente bildet Karma in indirekter Weise eine Anlaß-Bedingung *(uppanissaya;* direkt nur bei geistigen Vorgängen). Für die durch Geist entstandenen Elemente ist der Geist die erzeugende Bedingung; für die übrigen Elemente bildet er die als Nachherentstehung *(pacchā-jāta),* Anwesenheit *(atthi)* oder Nichtgeschwundensein *(avigata)* geltende Bedingung. Für die durch Nahrung entstandenen Elemente ist die Nahrung die erzeugende Bedingung; für die übrigen Elemente ist sie die als ‚Anwesenheit' und ‚Nichtgeschwundensein' geltende Bedingung. Für die durch Temperatur entstandenen Elemente ist die Temperatur die erzeugende Bedingung [48], für die übrigen Elemente ist sie die als ‚Anwesenheit' und ‚Nichtgeschwundensein' geltende Bedingung.

Das durch Karma entstandene Grundelement ist die Bedingung sowohl zu den (übrigen) durch Karma als auch durch Geist usw. entstandenen Grundelementen. Entsprechend verhält es sich mit den durch Geist und Temperatur entstandenen Grundelementen. Das durch Temperatur entstandene Grundelement ist die Bedingung sowohl zu den durch Temperatur als auch durch Karma usw. entstandenen Grundelementen.

Hierbei nun ist das durch Karma entstandene Erdelement die Bedingung zu den übrigen durch Karma entstandenen Elementen, u. zw. im Sinne von Zusammenentstehung *(saha-jāta),* Gegenseitigkeit *(añña-m-*

aññā), Grundlage *(nissaya)*, Anwesenheit *(atthi)* und Nichtgeschwundensein *(avigata)*, als auch im Sinne einer Stütze, nicht aber im Sinne des Erzeugens; für die übrigen die drei kausalen Zusammenhänge (Temperatur, Geist, Nahrung) habenden Grundelemente [47] ist das Erdelement die Bedingung im Sinne von Grundlage *(nissaya)*, Anwesenheit *(atthi)* und Nichtgeschwundensein *(avigata)*, nicht aber im Sinne einer Stütze oder im Sinne des Erzeugens.

Das Wasserelement bildet dabei für die drei übrigen Elemente die Bedingung im Sinne von Zusammenentstehung *(saha-jāta)* als auch im Sinne des Zusammenhaltens, nicht aber im Sinne des Erzeugens; für die übrigen die drei kausalen Zusammenhänge habenden Grundelemente ist das Wasserelement die Bedingung bloß im Sinne von Grundlage *(nissaya)*, Anwesenheit *(atthi)* und Nichtgeschwundensein, nicht aber im Sinne des Zusammenhaltens oder des Erzeugens.

Auch das Feuerelement ist dabei für die drei übrigen Elemente die
370 Bedingung im Sinne der Zusammenentstehung *(saha-jāta)* wie auch des Erhitzens, nicht aber im Sinne des Erzeugens; für die übrigen die drei kausalen Zusammenhänge habenden Grundstoffe ist das Feuerelement die Bedingung bloß im Sinne von Grundlage *(nissaya)*, Anwesenheit *(atthi)* und Nichtgeschwundsein *(avigata)*, nicht aber im Sinne des Erhitzens oder des Erzeugens.

Auch das Windelement ist dabei für die drei übrigen Elemente die Bedingung im Sinne von Zusammenentstehung *(saha-jāta)* und des Stützens, nicht aber im Sinne des Erzeugens; für die übrigen die drei kausalen Zusammenhänge habenden Grundstoffe ist das Windelement die Bedingung bloß im Sinne von Grundlage *(nissaya)*, Anwesenheit *(atthi)* und Nichtgeschwundensein *(avigata)*, nicht aber im Sinne des Stützens oder des Erzeugens.

Genau die entsprechende Erklärung gilt auch für die durch Bewußtsein, Nahrung oder Temperatur entstandenen Elemente.

Hinsichtlich dieser auf Grund der Bedingungen, wie Zusammenentstehung usw., solcherart entstandenen Elemente aber heißt es:

„Durch eins bedingt entstehen dreie viermal,
Und so ist eines durch drei andere bedingt.
Bedingt durch jedesmal zwei Elemente
Entstehen [48] sechsmal je zwei andere."

Unter den Elementen nämlich sind durch je ein Element jedesmal die drei anderen bedingt, nämlich im Sinne der Zusammenentstehung und Gegenseitigkeit; somit entstehen durch eines bedingt jedesmal drei in vierfacher Weise. Ebenso ist jedes einzelne von ihnen durch jedesmal die drei

anderen bedingt; somit entsteht eines jedesmal durch drei bedingt in vierfacher Weise. Durch die beiden ersten sind die beiden letzten bedingt und durch die beiden letzten die beiden ersten, durchs erste und dritte das zweite und vierte, durchs zweite und vierte das erste und dritte, durchs erste und vierte das zweite und dritte, durchs zweite und dritte das erste und vierte. Somit entstehen jedesmal durch zwei Elemente bedingt zwei andere Elemente in sechsfacher Weise.

Unter jenen Elementen nun bildet beim Auf- und Abgehen usw. das Erdelement die Bedingung zum Ausstrecken (des Fußes); und vom Wasserelement begleitet, bildet dasselbe die Bedingung zum Aufsetzen des Fußes. Vom Erdelement aber begleitet bildet das Wasserelement die Bedingung zum Abwärtsbewegen[49] des Fußes. Vom Windelement begleitet bildet das Feuerelement die Bedingung zum Erheben des Fußes. Vom Feuerelement begleitet bildet das Windelement die Bedingung zum Vorwärts- und Seitwärtsbewegen des Fußes.

Auf diese Weise erwäge er die Elemente mit Rücksicht auf ihre Einteilung gemäß den Entstehungsbedingungen.

Auch wenn er so die Elemente mit Rücksicht auf die Wortbedeutung usw. (d. i. auf die oben erklärten 13 Gesichtspunkte) im Geiste erwägt, werden ihm die Elemente von jedem der einzelnen Gesichtspunkte aus ganz klar. Und indem er die Elemente immer und immer wieder erwägt und im Geiste betrachtet, steigt ihm genau wie in der oben beschriebenen Weise die Angrenzende Sammlung auf. Da diese Sammlung aber auf Grund des die vier Elemente festlegenden Wissens aufsteigt, wird sie als die Analyse der vier Elemente bezeichnet. Der der Analyse der vier Elemente hingegebene Mönch aber durchdringt die Leerheit und rottet aus[50] die Vorstellung eines Wesens. Insofern er aber die Vorstellung eines Wesens in sich ausgerottet hat und, hinsichtlich wilder Tiere, Gespenster, Dämonen u. dgl., sich somit keiner falschen Vorstellung mehr hingibt, meistert er Furcht und Angst, meistert er Lust und Unlust, wird er bei erwünschten wie unerwünschten Dingen weder freudig erregt noch niedergeschlagen[51]. Und von hoher Einsicht erfüllt, ist er der Todlosigkeit oder himmlischer Fährte gewiß.

So möge denn der Sammlungsbeflissene sich voll Einsicht beständig dieser Analyse der vier Elemente befleißigen, dieses so hohe Macht besitzenden Sportes des hehren Löwen[52].

Hiermit endet das Kapitel über die Entfaltung der Analyse der vier Elemente.

Was nun die zum Zwecke der ausführlichen Erläuterung der Sammlung und ihrer Entfaltungsmethode aufgeworfenen (acht) Fragen betrifft, 371

nämlich: „Was ist da Sammlung? In welchem Sinne ist Sammlung zu verstehen? usw.", so ist da hinsichtlich der (siebenten) Frage: „Wie hat man sie zu entfalten?" die Sinnerklärung in jeder Hinsicht hiermit beendet.

Diese Sammlung ist hier als von zweifacher Art zu verstehen: als Angrenzende Sammlung *(upacāra-samādhi)* und als Volle Sammlung *(appanā-samādhi)*. Dabei gilt diejenige Einspitzigkeit des Geistes *(citt' ekaggatā)*, die auf Grund von 10 Übungen und die (bei den anderen Übungen) in den der Vollen Sammlung[58] vorausgehenden Bewußtseinszuständen erreicht wird, als Angrenzende Sammlung. Die in den übrigen Übungen erreichte geistige Einspitzigkeit gilt als Volle Sammlung. Insofern nun die geistigen Übungen entfaltet sind, ist auch diese zweifache Sammlung entfaltet. Darum wurde gesagt, daß die Sinnerklärung[59] der Frage, wie man die Sammlung zu entfalten habe, in jeder Hinsicht beendet sei.

Die Frage aber, welchen Segen die Entfaltung der Sammlung bringe, ist dahin zu beantworten, daß die Entfaltung der Sammlung einen fünffachen Segen bringt, nämlich gegenwärtiges Wohlbefinden usw.

(1) Denn wenn jene Heiligen, in denen die üblen Triebe *(āsava* = Sinnlicher Trieb, Daseinstrieb, Unwissenheitstrieb) versiegt sind, in die Vertiefung eintreten und die Sammlung entfalten, in dem Gedanken: ‚Gesammelten Geistes wollen wir den Tag im Glücke verweilen', so bringt ihre Entfaltung der Vollen Sammlung den Segen gegenwärtigen Wohlseins. Darum sagt der Erhabene (M. 8): „Nicht aber werden, Cunda, diese (Vertiefungen) in des Edlen Ordenszucht als Entsagungen bezeichnet; als gegenwärtiges Wohlsein gelten diese in des Edlen Ordenszucht."

(2) Jenen Schulungbeflissenen *(sekha)* und Weltlingen *(puthujjana)* aber, die die Vertiefung üben, in dem Gedanken: ‚Nach Austritt aus der Vertiefung wollen wir gesammelten Geistes den Hellblick *(vipassanā)* entfalten, jenen bringt sowohl die Entfaltung der Vollen Sammlung — da sie die Grundlage des Hellblicks bildet — als auch die Entfaltung der Angrenzenden Sammlung — da sie einen Ausweg aus der Bedrückung bildet — den Segen des Hellblicks *(vipassanānisaṁsā)*. Darum sagt der Erhabene (S. XXII. 5): „Möget ihr, o Mönche, die Sammlung entfalten! Wer, o Mönche, gesammelt ist, erkennt die Dinge der Wirklichkeit gemäß."

(3) Denen aber, die die acht Erreichungszustände erweckt haben und eingetreten sind in die die Grundlage zu den Höheren Geisteskräften *(abhiññā)* bildende Vertiefung *(abhiññāpādaka-jjhāna)* und nach Heraustreten aus diesen Erreichungszuständen, im Verlangen nach den Höheren Geisteskräften, dieselben erwirken, wie beschrieben in den Worten: „Einer

seiend wird er vielfach usw." (s. XII), diesen bringt die Entfaltung der Vollen Sammlung, da sie die Grundlage zu den Höheren Geisteskräften bildet, den Segen der Höheren Geisteskräfte, wenn immer die Bedingungen erfüllt sind. Darum sagte der Erhabene (A. III. 100): „Auf welche durch höhere Geisteskraft erreichbare Erscheinung er auch immer seinen Geist richtet, um sie weise zu verwirklichen, eben dort erreicht er stets die Fähigkeit der Verwirklichung, wenn immer die Bedingungen erfüllt sind."

(4) Denjenigen Weltlingen *(puthujjana)*[55], die in der Vertiefung nicht 372
nachlassen und, ob sie nach Wiedergeburt in der Brahmawelt Verlangen tragen oder nicht, ihrer Sammlung nicht verlustig gehen, diesen bringt die Entfaltung der Sammlung, eben da sie zu höherer Daseinsform führt, den Segen der höheren Daseinsform. Darum sagte der Erhabene (Vibh. XVIII): „Wo werden diejenigen, die die erste Vertiefung in begrenzter Weise entfaltet haben, wiedergeboren? Unter den Göttern im Gefolge Brahmas'. Aber auch selbst die Entfaltung der Angrenzenden Sammlung führt zu höherem Dasein in der Sinnensphäre.

(5) Jene Edlen *(ariya)* aber, die die acht Erreichungszustände (Vertiefungen) erweckt haben und die Sammlung entfalten mit der Absicht: ‚Wir wollen in den Erlöschungszustand eintreten und, sieben Tage lang unbewußt, schon bei Lebzeiten die Aufhebung und das Nirwahn erreichen und glückselig verweilen', diesen bringt die Entfaltung der Vollen Sammlung den Segen der Erlöschung. Darum heißt es (XXIII u. Pts. I. 26): „Das auf Grund des Ausgestattetseins mit 16 Erkenntnispfaden und 9 Sammlungspfaden zur Meisterschaft gelangte Wissen[56], dieses gilt als die Erkenntnis des Erlöschungszustandes" (ausf. erkl. XXIII).

Dies also ist der fünffache Segen der Entfaltung der Sammlung, beginnend mit dem gegenwärtigen Wohlsein.

Drum laß der weise Mann nicht nach
Die Sammlung eifrig zu entfalten,
Die mannigfachen Segen bringt,
Vom Schmutz der Leidenschaft befreit.

Bis hierher nun geht die Beschreibung der Sammlung des unter den Gesichtspunkten von Sittlichkeit, Sammlung und Einsicht dargelegten Weges zur Reinheit, angedeutet in dem Verse (p. 1): „Der weise Mann, der sittlich fest usw."

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 11. Teil: die Darlegung der Sammlung.

Zwölfter Teil

Die magischen Kräfte

(iddhi-vidhā)

Nunmehr werden wir beginnen mit der Darlegung jener weltlichen Höheren Geisteskräfte *(abhiññā)*, von denen es heißt, daß sie ein Ergebnis der entfalteten Geistessammlung *(samādhi)* seien. Um jene nämlich zu erlangen, soll der Übungbeflissene, der bei dem Erdkasina oder einer der anderen Übungen die vierte Vertiefung erreicht hat, sich bemühen, jene Geisteskräfte zu erlangen, auf daß diese Entfaltung seiner Sammlung gute Früchte bringe und immer fester werde und er so, im Besitze der der Segnungen teilhaftig gewordenen und so gefestigteren Konzentrationsentfaltung *(samādhi-bhāvanā)*, mit Leichtigkeit die Entfaltung des Wissens *(paññā-bhāvanā)* bewirken möge. Um nun jenen edlen Söhnen, die die Erreichung der vierten Vertiefung sich zu eigen gemacht haben, die Segnungen der Konzentrationsentfaltung sowie die immer höher, edler und erhabener werdenden geistigen Phänomene zu zeigen, hat der Erhabene die fünf weltlichen Höheren Geisteskräfte dargelegt, nämlich: — 1. die verschiedenen Magischen Kräfte *(iddhi-vidhā)*, 2. das im Himmlischen Ohr *(dibbā-sota)* bestehende Wissen, 3. das im Durchdringen der Herzen *(ceto-pariya-ñāṇa)* anderer bestehende Wissen, 4. das in Erinnerung an frühere Daseinsformen *(pubbenivāsânussati)* bestehende Wissen, 5. das Wissen vom Abscheiden und Wiedererscheinen der Wesen *(cutûpapāta-ñāṇa* = Himmlisches Auge). Wie es heißt (z. B. D. 2): —

1. „Ist der Geist in dieser Weise gesammelt, geläutert, geklärt, unbefleckt, ungetrübt, geschmeidig, gefügig, gefestigt, unerschütterlich, so richtet und lenkt er seinen Geist auf die mannigfachen Arten von magischen Kräften hin. Er erfreut sich der mannigfachen Arten von magischen Kräften, als wie, einer seiend wird er vielfach, und vielfach geworden wird er wieder einer. Er macht sich sichtbar und unsichtbar. Ungehindert schwebt er durch Wände, Mauern und Berge hindurch,

gleichsam wie in der Luft. Auf dem Wasser schreitet er dahin, ohne unterzusinken, gleichsam wie auf der Erde. In der Erde taucht er auf und unter, gleichwie im Wasser. Mit gekreuzten Beinen schwebt er durch die Luft, gleichsam wie ein beschwingter Vogel. Sonne und Mond, die so mächtigen, so gewaltigen, berührt und streicht er mit seiner Hand. Selbst bis hinauf zur Brahmawelt hat er über seinen Körper Gewalt ...

2. „Ist der Geist in dieser Weise gesammelt ... so richtet er seinen Geist auf das Himmlische Ohr. Mit dem himmlischen Ohre nun, dem geklärten, übermenschlichen, vernimmt er beide Töne, himmlische wie menschliche, ferne wie nahe ...

3. „Ist der Geist in dieser Weise gesammelt ... so richtet er seinen Geist auf das in Herzensdurchschauung bestehende Wissen. Der anderen Wesen, anderen Personen Geist mit seinem Herzen durchschauend, erkennt er. Den gierbehafteten Geist erkennt er als gierhaft, den gierlosen als gierlos. Den haßbehafteten Geist erkennt er als haßbehaftet, den haßlosen als haßlos. Den verblendeten Geist erkennt er als verblendet, den unverblendeten als unverblendet. Den eingeschrumpften Geist erkennt er als eingeschrumpft, den zerstreuten als zerstreut. Den entfalteten Geist erkennt er als entfaltet, den unentfalteten als unentfaltet. Den übertreffbaren Geist erkennt er als übertreffbar, den unübertreffbaren als unübertreffbar. Den gesammelten Geist erkennt er als gesammelt, den ungesammelten als ungesammelt. Den befreiten Geist erkennt er als befreit, den unbefreiten als unbefreit ...

4. „Ist der Geist in dieser Weise gesammelt ... so richtet er seinen Geist auf das im Erinnern an frühere Daseinsformen bestehende Wissen. Er erinnert sich an mannigfache frühere Daseinsformen, als wie an eine Geburt, an zwei, drei, vier und fünf Geburten, an zehn, zwanzig, dreißig, vierzig und fünfzig Geburten, an hundert, zweihundert, dreihundert, vierhundert, fünfhundert Geburten, an tausend Geburten, an hunderttausend Geburten, an mancherlei Weltuntergänge und Weltentstehungen: ‚Dort war ich, solchen Namen hatte ich, solchem Geschlechte gehörte ich an, solches Aussehen hatte ich, solche Nahrung ward mir zuteil, solche Freuden und Leiden waren mir beschieden, solches war meine Altersgrenze. Dort abgeschieden trat ich anderswo wieder ins Dasein. Und hier hatte ich solchen Namen ... dort abgeschieden bin ich hier wieder ins Dasein getreten.' So erinnert er sich, zusammen mit den jeweiligen Kennzeichen und Besonderheiten, an mannigfache frühere Daseinsformen ...

5. „Ist der Geist in dieser Weise gesammelt ... so richtet er seinen Geist auf das im Erkennen des Abscheidens und Wiedererscheinens der

Wesen bestehende Wissen. Mit dem Himmlischen Auge, dem geklärten, übermenschlichen, sieht er die Wesen abscheiden und wiedererscheinen, gemeine und edle, schöne und häßliche, glückliche und unglückliche, sieht, wie die Wesen ihren Werken gemäß wiedererscheinen: ‚Diese Wesen wahrlich sind behaftet mit bösem Wandel in Werken, Worten und Gedanken, schmähten Edle, hegten üble Ansichten, und ihren Ansichten gemäß handelten sie. Beim Zerfalle des Körpers, nach dem Tode, sind sie auf eine niedere Fährte gelangt, eine Leidensfährte, in verstoßene Welt, zur Hölle. Jene Wesen aber sind ausgestattet mit gutem Wandel . . . sind auf glückliche Fährte gelangt, in himmlische Welt' . . ."

Der Übungsbeflissene, der noch ein Anfänger ist und die magische Verwandlung *(iddhi-vikubbana)* auszuführen wünscht, nämlich, einer seiend vielfach zu werden usw., erwecke zuerst bei jedem der mit dem Weißkasina endenden acht Kasinas (s. IV—V) die acht Erreichungszustände
374 (Vertiefungen). Darauf meistere er seinen Geist in dieser vierzehnfachen Weise: — (1—3) durch Üben der Kasinas der Reihe nach vorwärts, rückwärts, vorwärts und rückwärts; (4—6) durch Üben der Vertiefungen der Reihe nach vorwärts, rückwärts, vorwärts und rückwärts; (7—9) durch Überspringen jedesmal einer Vertiefung, eines Kasinas, einer Vertiefung und eines Kasinas; (10—12) durch Durchlaufen der Vertiefungsglieder, der Vorstellungsobjekte, der Vertiefungsglieder und der Vorstellungsobjekte; (13—14) durch Festlegen der Vertiefungsglieder, durch Festlegen der Vorstellungsobjekte. Und wie geschieht dies?

1. Da tritt der Mönch beim Erdkasina in die Vertiefung ein, dann beim Wasserkasina, und so der Reihe nach bei allen acht Kasinas, u. zw. hundert oder tausend Mal. Dies gilt als das Üben der Kasinas der Reihe nach vorwärts. 2. In derselben Weise aber von dem Weißkasina der Reihe nach rückwärts in die Kasinas eintreten: dies gilt als das Üben der Kasinas der Reihe nach rückwärts. 3. Vom Erdkasina bis zum Weißkasina, und von da ab wieder bis zum Erdkasina, vorwärts und rückwärts, wieder und wieder in die Kasinas eintreten: dies gilt als das Üben der Kasinas der Reihe nach vorwärts und rückwärts.

4. Von der ersten Vertiefung ab der Reihe nach bis zum Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung (s. X) wieder und wieder in die Vertiefungen eintreten: dies gilt als das Üben der Vertiefungen der Reihe nach vorwärts. 5. Von dem Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung ab bis zur ersten Vertiefung wieder und wieder in die Vertiefungen eintreten: dies gilt als das Üben der Vertiefungen der Reihe nach rückwärts. 6. Von der ersten Vertiefung ab bis zum Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung und von da ab wieder

bis zur ersten Vertiefung, vorwärts und rückwärts, wieder und wieder in die Vertiefungen eintreten: dies gilt als das Üben der Vertiefungen der Reihe nach vorwärts und rückwärts.

7. Tritt man aber beim Erdkasina in die erste Vertiefung ein, dann bei demselben Kasina in die dritte Vertiefung, darauf dasselbe aufhebend in das Raumunendlichkeitsgebiet, und überspringt so, ohne das Kasina zu überspringen, jedesmal abwechselnd bloß eine Vertiefung, so gilt dies als das Überspringen der Vertiefungen. Dasselbe findet auch für die auf das Wasserkasina oder irgend eines der übrigen Kasinas gegründete Übung seine Anwendung. 8. Tritt man beim Erdkasina in die erste Vertiefung (oder irgend eine andere Vertiefung) ein, dann wiederum in dieselbe Vertiefung beim Feuerkasina, dann beim Blaukasina, dann beim Rotkasina, und überspringt so, ohne jene Vertiefung zu überspringen, jedesmal abwechselnd bloß ein Kasina, so gilt das als das Überspringen der Kasinas [1]. 9. Tritt man aber beim Erdkasina in die erste Vertiefung, dann beim Feuerkasina in die dritte Vertiefung, dann das Blaukasina (übend und wieder) aufhebend in das Raumunendlichkeitsgebiet, und vom Rotkasina aus in das Nichtsheitgebiet und überspringt in dieser Weise jedesmal ein Kasina und eine Vertiefung, so gilt das als das Überspringen der Vertiefungen und der Kasinas [2].

10. Tritt man aber beim Erdkasina in die erste Vertiefung ein, und dann bei demselben Kasina auch in die übrigen Vertiefungen, so gilt das 375
als das Durchlaufen der Vertiefungsglieder. 11. Tritt man beim Erdkasina in die erste Vertiefung ein ... dann beim Weißkasina, und so bei allen Kasinas jedesmal in ein und dieselbe Vertiefung, so gilt das als das Durchlaufen der Vorstellungsobjekte. 12. Tritt man aber beim Erdkasina in die erste Vertiefung ein, dann beim Wasserkasina in die zweite, beim Feuerkasina in die dritte, beim Windkasina in die vierte, nach Aufhebung des Blaukasinas in das Raumunendlichkeitsgebiet, nach Aufhebung des Gelbkasinas in das Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet, nach Aufhebung des Weißkasinas in das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung, und durchläuft so die Vertiefungsglieder und die Vorstellungsobjekte, so gilt das als das Durchlaufen der Vertiefungsglieder und der Vorstellungsobjekte.

13. Stellt man bei der ersten Vertiefung die fünf Glieder (Gedankenfassung, Diskursives Denken, Verzückung, Glücksgefühl, Sammlung) fest, dann bei der zweiten Vertiefung die drei Glieder (Verzückung, Glücksgefühl, Sammlung), bei der dritten Vertiefung die zwei Glieder (Glücksgefühl, Sammlung), ebenso die beiden Glieder (Gleichmut, Sammlung),

bei der vierten Vertiefung, dem Gebiete der Raumunendlichkeit ... dem Gebiete der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung, und stellt so jedesmal bloß die Vertiefungsglieder fest, so gilt das als das Feststellen der Vertiefungsglieder. 14. Ebenso, wenn man feststellt, daß dies das Erdkasina ist, dies das Wasserkasina ... dies das Weißkasina, und so jedesmal bloß die Vorstellungsobjekte feststellt, so gilt das als das Feststellen der Vorstellungsobjekte. — Einige erwarten auch noch das Feststellen der Vertiefungsglieder und der Vorstellungsobjekte. Da jedoch solches in den Kommentaren nicht überliefert ist, so bildet dies sicherlich keine Grundlage zur Entfaltung.

Daß nun der Sammlungsbeflissene, der noch ein Anfänger ist und auch in früherem Leben noch keine geistige Entfaltung geübt hat, daß dieser, ohne sich in der obigen vierzehnfachen Weise bemeistert zu haben, magische Verwandlungen zustande bringen könnte, das ist nicht möglich. Für den Anfänger nämlich ist das vorbereitende Kasina schon eine schwere Aufgabe; nur einer unter Hunderten oder Tausenden ist dazu imstande. Für den, der das vorbereitende Kasina zustande gebracht hat, ist das Erzeugen des geistigen Bildes *(nimitta)* schon eine schwere Aufgabe; nur einer unter Hunderten oder Tausenden ist dazu imstande. Für den, der nach Aufsteigen des geistigen Bildes dasselbe entfaltet hat, ist die Erreichung der Vollen Sammlung *(appanā)* schon eine schwere Aufgabe; nur einer unter Hunderten und Tausenden ist dazu imstande. Auch für den, der die Volle Sammlung erreicht hat, ist das Bemeistern des Geistes in der vierzehnfachen Weise schon eine schwere Aufgabe; nur einer unter Hunderten und Tausenden ist dazu imstande. Auch für den, der seinen Geist in dieser vierzehnfachen Weise bemeistert hat, ist die magische Verwandlung eine schwere Aufgabe; nur einer unter Hunderten und Tausenden ist dazu imstande. Auch für den der die Verwandlung zustande gebracht hat, ist das schnelle Erfassen *(khippa-nisanti)* eine schwere Aufgabe; nur einer unter Hunderten und Tausenden besitzt eine schnelle Fassungsgabe.

Ein solcher war der erst acht Ordensjahre zählende Ordensältere Rakkhita, der sich unter den zur Krankenpflege des Ordensälteren Mahā-Rohanagutta in Therambatthala, der ‚Mangohöhe des Ordensälteren' (Mahinda; = Mihintale bei Anurādhapura) herbeigekommenen dreißig
376 tausend Magiegewaltigen befand und dessen Macht in der Darlegung des Erdkasinas erwähnt wird. Als der Ordensältere aber dessen Macht erkannt hatte, sprach er: ‚Wäre, ihr Brüder, Rakkhita* nicht dagewesen, so hätten wir alle den Tadel verdient, daß wir nicht imstande gewesen seien, den Fürsten der Schlangendämonen zu beschützen. Daher sollte man selber die Waffe ergreifen und zu Werke gehen. Die von Rostflecken befreite Waffe zückend sollte man handeln'. Und der Ermahnung des Ordens-

älteren folgend, erreichten alle jene dreißigtausend Mönche schnelle Fassungsgabe.

Aber wenn auch schnelle Fassungsgabe da ist, so ist es doch noch eine schwere Aufgabe, die anderen zu schützen; nur einer unter Hunderten und Tausenden ist dazu imstande. Ein solcher war z. B. jener Ordensältere, der bei dem Feueropferfeste auf dem Cetiya-Berge (bei Anuradhapura), als der Mahr glühende Kohlen herabregnen ließ, Erde in der Luft erzeugte und so den feurigen Kohlenregen abhielt.

Denen aber, die sich schon in früheren Geburten eifrig geübt haben, als wie die Erleuchteten, die Einzelerleuchteten, die Hauptjünger usw., denen gelingen auch schon ohne diese eben beschriebene stufenweise Entfaltungmethode, gleichzeitig mit Erlangung der Heiligkeit, die magische Verwandlung und die anderen Fähigkeiten, wie die Analytischen Wissen usw.

Gleichwie ein Goldschmied, der einen Schmuckgegenstand herzustellen wünscht, zuerst das Gold durch Ausglühen u. dgl. weich und biegsam macht — oder wie ein Töpfer, der ein kunstvolles Gefäß herzustellen wünscht, zuerst den Lehm gründlich knetet und weich macht — : genau so zügele der Anfänger, bevor er sich in den verschiedenen magischen Kräften übt, zuerst seinen Geist in dieser vierzehnfachen Weise; und er mache ihn geschmeidig und gefügig, indem er — geleitet von seiner Absicht *(chanda)*, seinem Bewußtsein *(citta)*, seiner Willenskraft *(viriya)* oder seiner Erwägung *(vimaṁsā)* — in die Vertiefung eintrete und im geistigen Aufmerken, im Eintreten in die Vertiefung, im Entschlusse, im Heraustreten aus der Vertiefung und im Rückblicken usw. die Meisterschaft erlange.

Wer aber aus früherem Leben die Vorbedingungen dafür besitzt, braucht sich lediglich darum zu bemühen, bei den Kasinas die Meisterschaft in der vierten Vertiefung zu erwerben. Um aber die Art und Weise zu zeigen, wie man sich anzustrengen habe, hat der Erhabene gesagt: „Ist der Geist in dieser Weise gesammelt usw."

Dies nun ist hierzu die nach dem Palitexte sich richtende Erklärung: —

„Er" bezeichnet den Übungsbeflissenen *(yogī)*, der die vierte Vertiefung erreicht hat.

„In dieser Weise" bezeichnet die Reihenfolge in der Erreichung der vierten Vertiefung. Damit ist gesagt, daß man, anfangend mit der Erreichung der ersten Vertiefung, allmählich die vierte erreicht.

„Gesammelt" bedeutet: im Sinne dieser vierten Vertiefung gesammelt.

„Geist" bezeichnet hier das der Feinkörperlichen Sphäre angehörende Bewußtsein.

377 „Geläutert usw." aber ist der Geist kraft der Reinheit der durch Gleichmut gezeugten Achtsamkeit (der 4. Vertiefung); insofern der Geist eben geläutert ist, gilt er als „geklärt", als leuchtend.

„Unbefleckt" ist der Geist, insofern er durch Aufhebung von Freude und den anderen Bedingungen frei ist von Gier und den übrigen Befleckungen.

„Ungetrübt" ist er, insofern er fleckenlos ist, denn durch die Flecken würde jener Geist getrübt werden.

„Geschmeidig" ist er, insofern er gründlich entfaltet, d. i. beherrscht, ist. Der Geist nämlich, der beherrscht ist, gilt als geschmeidig.

Infolge seiner Geschmeidigkeit aber gilt er als „gefügig" (eig. ‚bearbeitbar'), d. i. dem Wirken zugänglich, zum Wirken geeignet. Der geschmeidige Geist läßt sich eben bearbeiten wie gut ausgeglühtes Gold. Beide diese Eigenschaften aber besitzt er bloß, wenn er gründlich entfaltet ist. Wie es heißt (A. I.): „Nicht kenne ich, ihr Mönche, auch nur irgend etwas anderes, das, geübt und entfaltet, so geschmeidig und gefügig wäre wie der Geist."

Weil der Geist in Lauterkeit und den übrigen Eigenschaften Festigkeit erlangt hat, darum gilt er als „gefestigt."

Insofern er aber gefestigt ist, gilt er eben als „unerschütterlich", als unerregbar, unverstört. Oder, weil er infolge seiner Geschmeidigkeit und Gefügigkeit dem eigenen Willen folgt, gilt er als „gefestigt"; weil er aber von Vertrauen und den anderen Tugenden beherrscht ist, gilt er als „unerschütterlich". Denn nicht wird der von ‚Vertrauen' *(saddhā)* beherrschte Geist durch Vertrauenslosigkeit gestört, nicht wird der von ‚Willenskraft' *(viriya)* beherrschte Geist durch Trägheit gestört, nicht wird der durch Achtsamkeit *(sati)* beherrschte Geist durch Nachlässigkeit gestört, nicht wird der durch ‚Sammlung' *(samadhi)* beherrschte Geist durch Unruhe gestört, nicht wird der von ‚Einsicht' *(paññā)* beherrschte Geist durch Unwissenheit gestört, nicht wird der hellgewordene Geist durchs Dunkel der geistigen Trübungen gestört. Von diesen sechs Dingen beherrscht, hat der Geist Unerschütterlichkeit erreicht.

Der mit solchen acht Eigenschaften ausgerüstete Geist[4] ist fähig des Entschlusses, um die durch Höhere Geisteskraft zu verwirklichenden Dinge durch Höhere Geisteskraft zu verwirklichen.

Eine fernere Erklärung ist diese: — Aufgrund der Sammlung der vierten Vertiefung ist der Geist „gesammelt". Weil die Hemmungen entfernt sind, ist er „geläutert." Weil Gedankenfassung usw.[5] überwunden sind, ist er „geklärt." Weil durch Erlangung der Vertiefungen das Sichergehen in üblen Wünschen nicht mehr vorhanden ist, darum ist er „unbefleckt." Weil die Begierde und die anderen Geistestrübungen ge-

schwunden sind, ist er „ungetrübt." Diese beiden letzten Eigenschaften sind im Sinne der Sutten von der Unbeflecktheit und dem Gleichnisse vom Gewande (M. 5 und 7) zu verstehen. Weil der Geist Beherrschung erlangt hat, ist er „geschmeidig." Weil er in die Machtfährten eingetreten ist, ist er „gefügig." Weil er durch die Volle Sammlung Erhabenheit erlangt hat, ist er „gefestigt" und „unerschütterlich", d. h. er ist so gefestigt, daß er unerschütterlich ist. Auch der in dieser Weise mit den acht Eigenschaften ausgestattete Geist ist fähig des Willensentschlusses und bildet die 378
Grundlage und Vorbedingung, um die durch Höhere Geisteskraft zu verwirklichenden Dinge durch Höhere Geisteskraft zu verwirklichen.

„Auf die mannigfachen Arten von magischen Kräften *(iddhividhā)* richtet und lenkt er seinen Geist hin": in diesem Ausspruche wird *„iddhi"* (Sicherfüllen, Gelingen, Erfolg, Gedeihen, Vermögen, Macht, magische Kraft, magische Wirkung) gebraucht im Sinne von ‚Erfolg' *(ijjhana)*, d. h. Zustandekommen, Erlangen. Denn, was zustande kommt und erreicht wird, von dem sagt man, daß es erfolgreich ist. Wie es heißt (Snp. 766): —

„Wenn einer einen Wunsch da hegt
Und ihm sich dieser Wunsch erfüllt . . ."

Ebenso (Pts. XXVI): „Daß die Entsagung erfolgreich ist, gilt als Erfolg *(iddhi)*; daß sie zurückwirkt, als wunderbare Wirkung. Daß der Pfad der Heiligkeit erfolgreich ist[6], gilt als Erfolg *(iddhi)*; daß er zurückwirkt, als wunderbare Wirkung *(pāṭihāriya)*[7]."

Eine weitere Erklärung ist diese: Iddhi hat den Sinn von ‚Erfolg haben' und bezeichnet die Verwirklichung eines Planes *(upāya)*, denn die Verwirklichung eines Planes gelingt, wenn die gewünschte Wirkung herbeigeführt wird. Wie es heißt (S. XLI. 10) : —

„Dieser Citta, der Hausvater, ist sittenrein, dem Guten ergeben. Sollte er es wünschen, so könnte er im künftigen Leben ein Weltherrscher sein, denn der Herzenswunsch des Sittenreinen ‚geht in Erfüllung' infolge seiner Sittlichkeit."

Eine fernere Erklärung ist diese: Iddhi (Gedeihen, Erfolg, Macht) nennt man das, wodurch die Wesen gedeihen; ‚gedeihen' aber besagt, daß sie es zu Erfolg, Gedeihen und Vorzüglichkeit bringen.

Iddhi ist von zehnfacher Art. Wie es heißt (Pts. XXIII): „Unter Iddhi hat man die zehn Arten der Macht zu verstehen." Weiter heißt es dann: „Welches sind nun die zehn Arten der Macht? Es sind: — (1) die Macht des Entschlusses *(adhiṭṭhānā iddhi)*, (2) die Macht der Verwandlung *(vikubbanā iddhi)*, (3) die Macht des geistigen Erzeugens *(manomayā iddhi)*, (4) die Macht durchdringender Erkenntnis *(ñāṇavippharā iddhi)*, (5) die Macht durchdringender Sammlung *(samādhivippharā iddhi)*, (6) die edle Macht *(ariyā iddhi)*, (7) die karmisch gezeugte Macht

(kammavipākajā iddhi), (8) die Macht des Verdienstvollen *(puññavato iddhi)*, (9) Die Macht der Zauberei *(vijjāmayā iddhi)*, (10) die Macht im Sinne des durch dieses oder jenes rechte Streben bedingten Erfolges."

(1) Hierunter nun gilt, insofern die Macht durch Willensentschluß zustande gekommen ist, diese als „Macht des Entschlusses" *(adhiṭṭhānā iddhi)*, wie dargelegt und gezeigt in den Worten (Pts. II. p. 207): „Von Natur aus bloß einer seiend heftet er seinen Geist auf Vervielfältigung, auf hundert oder tausend oder hunderttausend Gestalten. Hat er aber seinen Geist darauf gerichtet, so faßt er auf Grund seines Wissens den Entschluß: ‚Laß mich vielfach werden!' "

(2) Von „Macht der Verwandlung" *(vikubbanā iddhi)* spricht man, insofern diese Verwandlung eben durch Aufgeben und Veränderung der ursprünglichen Gestalt eintritt, wie es heißt (ib. 210): „Die ursprüngliche Gestalt aufgebend, nimmt er die Gestalt eines Jünglings oder einer Brillenschlange u. dgl. an, oder er läßt verschiedene Heeresmassen erscheinen."

379 (3) Von „Macht des geistigen Erzeugens" *(manomayā iddhi)* spricht man, weil dieselbe in diesem Körper durch Erzeugen eines ganz anderen, geistgezeugten Körpers entstanden ist, wie berichtet in den Worten (Pts. II. p. 210 u. D. 2): „Da läßt der Mönch aus diesem Körper einen anderen Körper hervorgehen, formhaft, geistgezeugt usw."

(4) Als „Macht durchdringender Erkenntnis" *(ñāṇa-vipphārā iddhi)* gilt diejenige besondere Macht, die vor oder nach Aufsteigen der Erkenntnis oder in demselben Augenblick kraft der Erkenntnis aufgestiegen ist. Denn es heißt (Pts. II. p. 211): „Weil durch Betrachtung der Vergänglichkeit das im Überwinden der Unvergänglichkeitsvorstellung bestehende Ziel erwirkt wird, darum gilt diese Macht als die Macht durchdringender Erkenntnis ... Weil durch den Pfad der Heiligkeit das im Überwinden aller Geistestrübungen bestehende Ziel erwirkt wird, darum gilt diese Macht als die Macht durchdringender Erkenntnis. Dem ehrwürdigen Bakkula eignete die Macht durchdringender Erkenntnis, ebenso dem ehrwürdigen Sankicca und dem ehrwürdigen Bhūtapāla."

Als der ehrwürdige Bakkula nämlich als kleines Kind an einem Festtage im Flusse gebadet wurde, geriet er durch Unvorsichtigkeit seiner Amme in die Strömung. Ein Fisch, der ihn verschluckte, gelangte zum Badestrande bei Benares. Dort wurde er von einem Fischer gefangen und an die Frau eines Handelsherrn verkauft. Da diese eine Vorliebe für den Fisch empfand, wollte sie ihn selber kochen. Als sie ihn aber aufschnitt, bemerkte sie in seinem Leibe das wie eine goldene Figur aussehende Kind, und sie war von Freude erfüllt, nunmehr einen Sohn erhalten zu haben

(Kom. zu A. I.). Daß nun der ehrwürdige Bakkula im Leibe des Fisches heilgeblieben war, das gilt bei dem sein letztes Dasein ablebenden Bakkula als die Macht der durchdringenden Erkenntnis, insofern nämlich diese auf Grund der in jenem Dasein zu erlangenden Erkenntnis des Pfades der Heiligkeit entstanden ist. Diese Geschichte sollte ausführlich wiedergegeben werden.

Was den ehrwürdigen Sankicca (Dhp. Kom. II. 240) aber anbetrifft, so starb seine Mutter, als er noch in ihrem Leibe weilte. Als jene aber, auf den Scheiterhaufen gelegt, mit Lanzen durchbohrt und verbrannt wurde, wurde das Kind von einer Lanzenspitze am Vorsprunge über den Augen getroffen, sodaß es einen Schrei von sich gab. Da man also merkte, daß das Kind noch am Leben war, nahm man die Leiche herab, öffnete den Leib und übergab das Kind der Großmutter; und von dieser gepflegt wuchs es heran. Als Sankicca aber herangewachsen war, zog er in die Hauslosigkeit und erreichte die Heiligkeit mitsamt den Analytischen Wissen. Daß nun der ehrwürdige Sankicca in der beschriebenen Weise auf dem Scheiterhaufen heilgeblieben war, das gilt bei ihm als die Macht durchdringender Erkenntnis.

Des jungen Bhūtapālas Vater aber war ein armer Mann in Rājagaha. Derselbe war mit einem Wagen in den Wald gefahren um Brennholz 380
einzusammeln. Mit einer Last Holz beladen gelangte er am Abend in die Nähe des Stadttores. Seine Ochsen aber rissen sich vom Joche los und rannten in die Stadt hinein. Daher setzte er das Kindchen unter den Wagen und ging zur Stadt, indem er den Spuren der Ochsen folgte. Als er aber wieder hinaus wollte, war das Tor bereits verschlossen. Daß nun das Kind während der drei Nachtwachen außerhalb der Stadt, wo wilde Tiere und Gespenster hausten, heilgeblieben war, das gilt, genau wie oben, als die Macht durchdringender Erkenntnis. Diese Geschichte sollte ausführlich wiedergegeben werden.

(5) Als die „Macht durchdringender Sammlung" *(samādhi-vipphārā iddhi)* gilt jene besondere Macht, die vor oder nach der Sammlung oder in demselben Augenblicke kraft der Gemütsruhe entstanden ist. Es heißt nämlich (Pts. II. p. 211): „Daß durch die erste Vertiefung die Überwindung der Hemmungen bewirkt wird, das gilt als die Macht durchdringender Sammlung ... Daß durch den Erreichungszustand des Gebietes der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung die Überwindung des Nichtsheitgebietes bewirkt wird, das gilt als die Macht durchdringender Sammlung. Dem ehrwürdigen Sāriputta eignete die Macht durchdringender Sammlung, ebenso dem ehrwürdigen Sañjīva, dem ehrwürdigen ‚Baumstumpf'-Kondañña, der Laienanhängerin Uttarā und der Laienanhängerin Sāmāvatī."

Als nämlich der ehrwürdige Sāriputta zusammen mit dem ehrwürdigen Mahā-Moggallāna in der Taubenschlucht lebte und einst in mondheller Nacht mit frisch geschorenem Haupte unter freiem Himmel dasaß, da versetzte ihm ein böses Gespenst, obgleich von einem seiner Gespensterfreunde zurückgehalten, einen Schlag auf den Kopf, der wie Donner erdröhnte. Gerade aber als der Ordensältere den Schlag erhielt, trat er in den Erreichungszustand (Vertiefung) ein. Und dieser Schlag verursachte ihm keinerlei Beschwerden. Dies nun gilt bei jenem Ehrwürdigen als die Macht durchdringender Sammlung. Dieser Vorfall ist uns im ‚Buch der Feierlichen Aussprüche' (Ud. IV. 4) überliefert.

Den Ordensälteren Sañjīva aber, der in den Erlöschungszustand eingetreten war, hielten Hirten und andere Leute für tot; und sie häuften Gräser, Holz und Kuhmist darauf und setzten das Ganze in Brand. Doch nicht ein einziger Faden am Gewande des Ordensälteren fing Feuer. Dies gilt als die Macht durchdringender Sammlung, insofern diese nämlich auf Grund der durch die stufenweisen Erreichungen bedingten Gemütsruhe entstanden ist. Dieses Begebnis ist uns in der Suttensammlung (M. 50) überliefert.

Der Ordensältere ‚Baumstumpf'-Kondañña (Dhp. Kom. II. 254) aber war schon von Natur aus den Erreichungszuständen eifrig hingegeben. Einst in einer Nacht saß er in einem gewissen Walde und war
381 in die Vertiefung eingetreten. Fünfhundert Räuber, die Schätze gestohlen hatten, kamen des Weges dahergezogen. Im Glauben, daß ihnen niemand auf der Spur sei, wollten sie sich ausruhen und nahmen daher ihre Schätze herab. Da sie aber den Ordensälteren für einen Baumstumpf hielten, legten sie alle Schätze auf ihn. Als sie sich nun ausgeruht hatten und beim Fortgehen die zuvor niedergelegten Schätze aufhoben, erwachte gerade der Ordensältere zur festgelegten Zeit aus seiner Vertiefung. Als die Räuber aber den Ordensälteren sich bewegen sahen, schrien sie vor Angst. Der Ordensältere aber sprach: „Fürchtet euch nicht, meine Laienbrüder! Ich bin ein Mönch." Darauf gingen sie auf den Ordensälteren zu und begrüßten ihn ehrfurchtsvoll. Und nachdem sie, zu ihm von Vertrauen erfüllt, dem Hausleben entsagt hatten, erreichten sie die Heiligkeit mitsamt den Analytischen Wissen. Daß nun der Ordensältere, während er von den fünfhundert Bündeln bedeckt war, unversehrt geblieben ist, dies gilt als die Macht durchdringender Sammlung.

Die Laienschwester Uttarā war die Tochter des Handelsherrn Puṇṇaka. Sirimā, eine Hetäre, von Neid erfüllt, goß jener einen Topf heißen Öles übers Haupt. In jenem Augenblicke aber war Uttarā gerade in die Meditation der Güte vertieft. Und das Öl rollte von ihr herab,

gleichwie ein Wassertropfen vom Lotusblatte. Diese Geschichte ist ausführlich wiederzugeben.

Sāmāvatī (s. Kom. zu A. I. 19) war die Hauptgemahlin des Königs Udena. Der Brahmane Māgaṇḍiya, der die Stelle der Hauptkönigin für seine eigene Tochter wünschte, steckte eine giftige Schlange in die Laute der Königin und sprach dann zum König: „Mit der Absicht, dich zu töten, führt Sāmāvatī eine giftige Schlange in ihrer Laute." Beim Anblick der Schlange geriet der König in Wut. Er spannte seinen Bogen und setzte einen giftgetränkten Pfeil an, um Sāmāvatī zu erschießen. Sāmāvatī aber, von ihrem Gefolge umgeben, durchstrahlte den König mit ihrer Güte. Und ohne den Pfeil abschießen oder niederlegen zu können, stand der König zitternd da. Da sprach die Königin zu ihm: „Sage, König, bist du erschöpft?" „Ja, erschöpft bin ich." „Dann lege deinen Bogen nieder!" Und der Pfeil fiel zu des Königs Füßen nieder. Darauf sprach die Königin zu ihm: „Nicht sollte man einem Haßlosen Haß entgegen bringen" und ermahnte ihn in dieser Weise. Daß nun der König außerstande war, den Pfeil abzuschießen, das war zufolge der der Laienschwester Sāmāvatī eignenden Macht durchdringender Sammlung.

(6) Als „Edle Macht" *(ariyā iddhi)* gilt es, wenn man bei widerlichen Dingen usw. in der Vorstellung der Nichtwiderlichkeit usw. verweilt, wie es heißt (Pts. II. p. 212): „Was ist da die Edle Macht? Wünscht da der Mönch: ‚Laß mich bei dem Widerlichen in der Vorstellung des Nichtwiderlichen verweilen', so weilt er eben dabei in der Vorstellung des Nichtwiderlichen ... so verweilt er dabei gleichmütig, achtsam, klar- 382
bewußt." Weil diese Macht nämlich nur bei solchen Willensgewaltigen *(ceto-vasi-ppatta)* anzutreffen ist, die Edle *(ariya)*[8] sind, darum bezeichnet man sie als die Edle Macht. Denn während der mit dieser Macht ausgerüstete triebversiegte *(khīṇâsava)* Mönch einen widerlichen, unerwünschten Gegenstand mit Liebe durchstrahlt oder in seine Elemente zerlegt, verweilt er in der Vorstellung des Nichtwiderlichen. Insofern er aber einen nichtwiderlichen, erwünschten Gegenstand als etwas Unreines durchdringt oder ihn als vergänglich erwägt, verweilt er in der Vorstellung des Widerlichen. Ebenso, Widerliches wie Nichtwiderliches mit seiner Güte durchstrahlend oder in die Elemente zerlegend, verweilt er in der Vorstellung des Nichtwiderlichen. Nichtwiderliches wie Widerliches als unrein durchdringend oder als vergänglich erwägend, verweilt er in der Vorstellung des Widerlichen. „Erblickt er mit dem Auge eine Form, so ist er weder frohgestimmt usw.": den in diesen Worten (A. IV. 195) beschriebenen sechsfachen[9] Gleichmut erweckend, vermeidet er beides, Widerliches wie Nichtwiderliches, und verweilt gleichmütig, acht-

sam, klarbewußt. In Paṭisambhidā (XII. 12) nämlich wird dieselbe Erklärung gegeben, in den Worten: „Wie aber verweilt man bei Widerlichem in der Vorstellung des Nichtwiderlichen? Einen unerwünschten Gegenstand durchdringt man mit Liebe oder zerlegt ihn in seine Elemente usw." Weil nun diese Macht nur bei solchen Geistesgewaltigen [10] anzutreffen ist, die Edle sind, darum bezeichnet man sie als die Edle Macht.

(7) Als „karmischgezeugte Macht" *(kammavipākajā iddhi)* gelten solche Fähigkeiten wie das Durchschweben der Lüfte usw. bei Vögeln und anderen Wesen. Wie es heißt (Pts. II. p. 213): „Was aber ist die karmischgezeugte Macht? (Die Fähigkeit des Fliegens) bei den Vögeln, allen Himmelswesen, einigen Menschen und einigen verstoßenen Wesen: diese gilt als die karmischgezeugte Macht." Dabei findet das Schweben durch die Lüfte bei allen Vögeln ganz ohne Vertiefung *(jhāna)* oder Hellblick *(vipassanā)* statt, ebenso bei allen Himmelswesen und bei einigen Menschen der ersten Weltperiode. Als karmischgezeugte Macht gilt ebenfalls das Durchschweben der Lüfte bei einigen verstoßenen Wesen, wie Piyankaras Mutter dem Gespensterweib, Uttaras Mutter, Phussas Mutter, Dhammaguttā u. a. m. [11]

(8) Als „Macht des Verdienstvollen" *(puññavato iddhi)* gilt das Durchschweben der Lüfte u. dgl. bei Weltherrschern und ähnlichen Wesen. Wie es heißt (ib.) „Was aber ist die Macht des Verdienstvollen? Da schreitet der Weltherrscher durch die Lüfte zusammen mit seiner vierfachen Heeresmacht, selbst die Rosse- und Rinderknechte mit eingeschlossen. Dem Hausvater Jotika eignete des Verdienstvollen Macht,
83 gleichfalls dem Hausvater Jaṭilaka, dem Hausvater Ghosita, dem Hausvater Meṇḍaka, sowie den fünf mit hohem Verdienste Begabten." Kurz gesagt, der außergewöhnliche Machterfolg, der eintritt, sobald die Anhäufung der verdienstvollen Taten zur Reife gelangt ist, dieser gilt als die Macht des Verdienstvollen.

Was nun die obigen Personen anbetrifft, so sprangen für den Hausvater Jotika ein Kristallpalast und vierundsechzig Wunschbäume aus dem Boden hervor. Dies gilt bei ihm als die Macht des Verdienstvollen. Dem Jaṭilaka entstand ein goldener Berg von achtzig Fuß Höhe. Daß Ghosita, trotzdem man ihm an sieben Orten nach dem Leben trachtete, unversehrt blieb, gilt als die Macht des Verdienstvollen. Daß dem Meṇḍaka (wörtl. ‚Widder') an einer nur ein Karīsa [12] großen Stelle aus sieben Arten von Edelsteinen gebildete Widder erschienen, das gilt als die Macht des Verdienstvollen. Die fünf mit hohem Verdienste Begabten waren der Handelsherr Meṇḍaka und seine Gattin Canda-paduma-sirī, ferner ihr Sohn Dhanañcaya der Handelsherr, seine Schwieger-

tochter Sumanadevī und sein Diener namens Puṇṇa. Wenn nun von diesen der Handelsherr mit gewaschenem Haar zum Himmel emporblickte, füllten sich seine zwölftausendfünfhundert Kornkammern vom Himmel her mit rotem Reise. Nahm seine Gattin auch nur ein Nāḷikā von dem Reise ab und verteilte ihn unter alle die Einwohner Jambudīpas, so wollte der Reis kein Ende nehmen. Nahm der Sohn einen Sack mit tausend Goldstücken und verteilte ihn unter die Einwohner von ganz Indien, so wollten die Goldstücke kein Ende nehmen. Nahm die Schwiegermutter einen Kumpf Getreidekörner und verteilte ihn an die Einwohner von ganz Indien, so wollte das Korn kein Ende nehmen. Pflügte der Diener mit einem einzigen Pfluge das Feld, so entstanden vierzehn Furchen, sieben auf jeder Seite. Dies gilt als die Macht des Verdienstvollen.

(9) Als „Macht der Zauberei" *(vijjāmayā iddhi)* gilt es, wenn Zauberer und ähnliche Personen durch die Lüfte schweben u. dgl. Wie es heißt (Pts. II. p. 213): „Was ist da die Macht der Zauberei? Nachdem die Zauberkünstler ihre Zauberformel[13] hergesagt haben, schweben sie durch die Lüfte, oder am Himmel lassen sie einen Elefanten erscheinen ... oder sie lassen verschiedene Heeresabteilungen erscheinen."

(10) Als „Macht im Sinne des durch dieses oder jenes rechte Streben bedingten Erfolges" aber gilt es, wenn durch diese oder jene Anstrengung dieses oder jenes Wirken von Erfolg begleitet ist. Wie es heißt (ib.): „Daß durch Gierentsagung die Überwindung der Sinnengier erwirkt wird ... daß durch den Pfad der Heiligkeit die Überwindung aller befleckenden Leidenschaften erwirkt wird, das gilt als die Macht im Sinne des durch dieses oder jenes rechte Streben bedingten Erfolges. Hier, in der Erklärung der bloß als rechter Wandel *(paṭipatti)* geltenden rechten Anstrengung, ist der Text genau so überliefert wie der vorangehende. Im Kommentar dagegen wird diese Macht erklärt als der durch dieses oder jenes Wirken entstandene[14] besondere Erfolg, sei es im Aufstellen von Wagen in Schlachtordnung u. dgl. oder sei es in irgend einer Kunst, einem Heilverfahren, dem Erlernen der Drei Veden oder des Dreikorbs (Tipiṭaka), ja selbst im Pflügen, Säen u. dgl. 384

Von diesen zehn Arten der Macht *(iddhi)* wird uns somit in den Worten: „die mannigfachen Arten von magischen Kräften" die Macht des Entschlusses *(adhiṭṭhānā iddhi)* überliefert. Doch hat man in diesem Zusammenhange ferner auch die Macht der Verwandlung *(vikubbanā iddhi)* und die Macht des geistigen Erzeugens *(manomayā iddhi)* zu verstehen.

„Die mannigfachen Arten von magischen Kräften" — d. i. die verschiedenen Teile oder Formen der magischen Macht.

„Er richtet und lenkt seinen Geist darauf hin' besagt: — sobald in der erwähnten Weise der Geist eine Grundlage zu den Höheren Geisteskräften geworden ist, lenkt der Mönch dieses ‚vorbereitende Bewußtsein' *(parikamma-citta)* auf die Erreichung der verschiedenartigen magischen Kräfte hin; und dieses Bewußtsein von der Kasinavorstellung abwendend, richtet er es auf die verschiedenartigen magischen Kräfte.

„Er lenkt seinen Geist darauf hin" bedeutet soviel wie, daß er seinen Geist den zu erreichenden magischen Phänomenen geneigt macht und ihn dorthin lenkt. Unter „er" ist jener Mönch zu verstehen, der seinen Geist in dieser Weise geneigt macht.

„Mannigfach" ist soviel wie: mannigfaltig, verschiedenartig.

„Die Arten der magischen Kräfte" bedeutet soviel wie: die verschiedenen Gebiete der magischen Kräfte.

„Er erfreut sich" bedeutet soviel wie: er erlebt, erlangt, erwirkt, erreicht.

Um nun die Vielartigkeit der magischen Kräfte zu zeigen, heißt es: „Einer seiend usw." Hierin besagt „Einer seiend" soviel wie: obzwar der Mönch vor Ausübung der magischen Wirkung ursprünglich bloß ein Einziger war.

„Er wird vielfach" besagt, daß er sich verhundertfacht oder vertausendfacht mit der Absicht, vor vielen Menschen auf und ab zu wandern oder Rezitationen zu halten oder Fragen zu stellen. Wie kommt aber solches zustande? Dadurch, daß er im Wissen ausharrt, nachdem er die 4 Grundlagen, die 4 Fährten, die 8 Stufen und die 16 Wurzelbedingungen der magischen Kraft zustande bringt und dann auf Grund seines Wissens den festen Entschluß faßt.

Hier nun sind unter den 4 Grundlagen *(bhūmi)* die 4 Vertiefungen zu verstehen. Der Heerführer des Gesetzes (Sāriputta) nämlich hat gesagt (Pts. II. p. 205): „Welches sind die 4 Grundlagen der magischen Macht? Die erste Vertiefung ist die durch Abgeschiedenheit gezeugte Grundlage, die zweite die in Verzückung *(pīti)* und Glücksgefühl *(sukha)* bestehende Grundlage, die dritte die in gleichmütigem Glück *(upekkhā-sukha)* bestehende Grundlage, die vierte die von Schmerz und Wohlgefühl freie Grundlage. Diese vier Grundlagen der magischen Macht führen zur Erlangung und Gewinnung der magischen Macht, zur Macht der Verwandlung, zur Hervorbringung[15] der magischen Macht, zur Meisterschaft und Sicherheit darin." Weil man nun infolge des Durchdrungenseins von Verzückung und Glücksgefühl in diese Wahrnehmung von Glück und Sicherheit eingetreten ist und, im eigenen Wesen *(kāya)*[16] leicht, ge-
385 schmeidig und gefügig geworden, die magische Macht erlangt, darum sind hier die drei ersten Vertiefungen, da sie auf solche Weise zur Ge-

winnung der magischen Macht führen, als die vorbereitenden Grundlagen zu betrachten. Die vierte Vertiefung aber ist die eigentliche Grundlage zur Erlangung der magischen Macht.

Als die vier „Fährten" *(pāda)* sind die vier Machtfährten *(iddhi-pāda)* zu betrachten. Es heißt nämlich (Pts. II. p. 205): „Welches sind die 4 Fährten zur magischen Macht? Da entfaltet der Mönch die von Konzentration der ‚Absicht' *(chanda)* und von angestrengter Willenstätigkeit begleitete Machtfährte. Er entfaltet die von Konzentration der ‚Willenskraft' *(viriya)* ... von Konzentration des Bewußtseins *(citta)* ... von Konzentration der Erwägung *(vīmaṁsā)* und von angestrengter Willenstätigkeit begleitete Machtfährte. Diese 4 Fährten der magischen Macht führen zur Erlangung und Gewinnung der magischen Macht, zur Macht der Verwandlung, zur Hervorbringung der magischen Macht, zur Meisterschaft und Sicherheit darin."

Hierunter nun gilt als ‚Konzentration der Absicht' *(chanda-samādhi)* die in der Absicht wurzelnde, als Absicht vorherrschende Konzentration, die dadurch gewonnen wird, daß man die als ‚Wunsch zum Handeln' *(kattu-kamyatā)* geltende Absicht zum vorherrschenden Prinzip nimmt. Als ‚angestrengte Willenstätigkeiten' *(padhāna-saṅkhāra)* gelten die in Anstrengung *(padhāna)* bestehenden Willenstätigkeiten *(saṅkhāra-cetanā)*. Dies ist eine Bezeichnung jener Willenskraft, die in der die vier Funktionen[17] erfüllenden rechten Anstrengung besteht. ‚Begleitet' bedeutet hier soviel wie: ausgerüstet mit der Konzentration der Absicht und den als Anstrengung geltenden Willenstätigkeiten. ‚Machtfährte' besagt, daß die Wesen durch ihre Erfüllung Erfolge erzielen, im Sinne von Gedeihen, und dadurch mächtig, erfolgreich und hervorragend werden. Oder als solche gilt die Ansammlung aller der übrigen Bewußtseins- und Geistesgebilde (wie Gefühl, Wahrnehmung usw.), die, im Sinne von Absicht, eine Grundlage bilden zu der in obiger Weise als ‚Macht' zählenden und mit dem höheren Machtbewußtsein verbundenen Konzentration der Absicht und der angestrengten Willenstätigkeiten. Es heißt nämlich (Vibh. IX): „Als Machtfährte gilt für den in solchem Zustande Befindlichen[18] die Gefühlsgruppe ... die Bewußtseinsgruppe." Oder von *pāda* (Fuß) spricht man, weil man damit fortschreitet oder dadurch etwas erreicht wird. ‚Machtfährte' *(iddhi-pāda)* ist die zur Macht führende Fährte und bezeichnet die Absicht usw. Wie es heißt (S. LI. 13): „Wenn, ihr Mönche, der Mönch, auf seine Absicht gestützt, die Konzentration und Einspitzigkeit des Geistes erlangt, so wird diese als die Konzentration der Absicht bezeichnet. Als ‚angestrengte Willenstätigkeiten' *(padhāna-saṅkhāra)* gilt es, wenn der Mönch sich anstrengt ... um unaufgestiegene üble, unheilsame Dinge ... nicht aufsteigen zu lassen. Diese Absicht, diese

Konzentration der Absicht und diese angestrengten Willenstätigkeiten, diese, ihr Mönche, bezeichnet man als ‚die von Konzentration der Absicht und angestrengten Willenstätigkeiten begleitete Machtfährte'." — In dieser Weise hat man auch bei den übrigen Machtfährten den Sinn zu verstehen.

Als die 8 „Stufen" *(pāda)* hat man die 8 Eigenschaften wie Absicht usw. zu verstehen. Es heißt nämlich (Pts. XXII. 5): „Welches sind die 8 Stufen der Macht? Wenn da, ihr Mönche, der Mönch, auf Absicht gestützt, die Konzentration und Einspitzigkeit des Geistes erlangt, so ist die Absicht nicht dasselbe wie die Konzentration, die Konzentration
386 nicht dasselbe wie die Absicht. Ein anderes ist die Absicht, ein anderes die Konzentration. Wenn der Mönch, auf Willenskraft gestützt, ... auf sein Bewußtsein gestützt ... auf Erwägung gestützt, die Konzentration und Einspitzigkeit des Geistes erlangt, so ist die Erwägung nicht dasselbe wie die Konzentration. Ein anderes ist die Erwägung, ein anderes die Konzentration. Diese 8 Stufen der magischen Macht führen zur Erlangung und Gewinnung der magischen Macht, zur Macht der Verwandlung, zur Hervorbringung der magischen Macht, zur Meisterschaft und Sicherheit darin."

Die im Wunsche nach Machterweckung bestehende Absicht nämlich, mit Konzentration zur Einheit verbunden, führt zur Erlangung der Macht. Dasselbe gilt von der Willenskraft und den übrigen Eigenschaften. Daher werden diese, wie einzusehen, als die 8 Stufen bezeichnet.

Als die 16 „Wurzelbedingungen" *(mūla)* hat man die sechzehnfache Unentwegtheit des Geistes zu verstehen. Es heißt nämlich (l. c. 6): „Wie viele Wurzelbedingungen der Macht gibt es? Sechzehn, nämlich: Daß der ungebeugte Geist nicht durch Trägheit bewegt wird, daß der nicht zugeneigte Geist nicht durch Zerstreutheit bewegt wird, daß der nicht abgeneigte Geist nicht durch Gier bewegt wird, daß der unbedrückte Geist nicht durch Übelwollen bewegt wird, daß der unbeeinflußte Geist nicht durch Ansichten bewegt wird, daß der ungebundene Geist nicht durch Willensgier bewegt wird, daß der befreite Geist nicht durch Sinnengier bewegt wird, daß der ungefesselte Geist nicht durch Geistestrübungen bewegt wird, daß der unbeschränkte Geist nicht durch die beschränkenden Geistestrübungen bewegt wird, daß der zur Einheit gelangte Geist nicht durch die Vielheit der Geistestrübungen bewegt wird, daß der vom Vertrauen beherrschte Geist nicht durch Vertrauenslosigkeit bewegt wird, daß der von Willenskraft beherrschte Geist nicht durch Trägheit bewegt wird, daß der von Achtsamkeit beherrschte Geist nicht durch Lässigkeit bewegt wird, daß der von Konzentration beherrschte Geist nicht durch Zerstreutheit bewegt wird, daß der von Einsicht beherrschte Geist nicht

durch Unwissenheit bewegt wird, daß der aufgeklärte Geist nicht durch die Finsternis der Verblendung bewegt wird. Diese 16 Wurzelbedingungen der magischen Macht führen zur Erlangung und Gewinnung der magischen Macht, zur Macht der Verwandlung, zur Hervorbringung der magischen Macht, zur Meisterschaft und Sicherheit darin."

Obwohl diese Erklärung sich schon ergibt aus den Worten: „Ist der Geist in dieser Weise gesammelt usw.", so wird sie doch nochmals angeführt, um zu zeigen, daß alle Vertiefungen, von der ersten anfangend, die Grundlagen, Fährten, Stufen und Wurzelbedingungen zur Macht bilden. Die frühere Erklärung ist in den Sutten überliefert, letztere in Paṭisambhidā[19]. Somit ist, um Verwirrung zu vermeiden, an beiden Stellen die Erklärung gegeben.

(1. Macht des Entschlusses: *adhiṭṭhānā iddhi)* „Auf Grund seines Wissens den festen Entschluß fassend" bedeutet: diese Dinge, wie Grundlagen, Fährten, Stufen und Wurzelbedingungen der Macht, erfüllend, tritt er[20] in die die Grundlage zu den Höheren Geisteskräften *(abhiññā)* 387
bildende Vertiefung ein. Dann erhebt er sich wieder daraus und vollzieht, falls er hundertfach zu werden wünscht, den vorbereitenden Akt: ‚Möge ich hundertfach werden! Möge ich hundertfach werden!' Darauf tritt er von neuem in die die Grundlage zu den Höheren Geisteskräften bildende Vertiefung ein. Und sobald er sich daraus erhoben hat, faßt er den Entschluß und wird gleichzeitig mit dem vom Entschlusse begleiteten Bewußtsein hundertfach. Die entsprechende Erklärung gilt auch für das Tausendfachwerden usw.

Gelingt es ihm aber auf diese Weise nicht, so möge er von neuem den vorbereitenden Akt ausführen, in die Vertiefung eintreten und sich wieder daraus erheben und den Entschluß fassen. Im Kommentar zu Saṁyutta nämlich heißt es, daß man einmal oder zweimal in die Vertiefung eintreten solle. Das Bewußtsein der die Grundlage bildenden Vertiefung hat dabei das geistige Bild *(nimitta)* als Objekt. Die vorbereitenden Bewußtseinsmomente haben die hundert oder tausend Gestalten zum Objekte, u. zw. im Sinne von äußeren Eindrücken *(vaṇṇa,* eig. Farben), nicht im Sinne von Begriffen *(paññati).* Genau so hat auch jenes mit dem Entschlusse verbundene Bewußtsein die hundert oder tausend Gestalten zum Objekte; und genau wie das früher erwähnte Volle Konzentrationsbewußtsein steigt es bloß einmal unmittelbar nach dem Reifemoment *(gotrabhū)* auf, u. zw. als zur vierten Vertiefung der Feinkörperlichen Sphäre gehörig. Wie es nämlich auch in Paṭisambhidā (II, p. 207) heißt: „Ursprünglich einer seiend, richtet er seinen Geist auf Vervielfältigung. Hat er aber seinen Geist auf hundertfache oder tausendfache oder hunderttausendfache Vervielfältigung gerichtet, so faßt er auf Grund

seines Wissens den Entschluß: ‚Möge ich vielfach werden!', und darauf wird er vielfach, gleichwie der ehrwürdige Panthaka der Jüngere."

„Er richtet seinen Geist darauf" ist auch hier im Sinne des vorbereitenden Aktes gesagt.

„Hat er aber seinen Geist darauf gerichtet, so faßt er auf Grund seines Wissens den Entschluß": dies ist mit Hinsicht auf die Höhere Geisteskraft gesagt. Daher richtet er seinen Geist auf Vervielfältigung. Sodann tritt er auch am Ende jener vorbereitenden Bewußtseinsmomente in die Vertiefung ein. Hat er sich darauf aus diesem Erreichungszustande erhoben, so richtet er von neuem seinen Geist darauf: ‚Möge ich vielfältig werden!' Hierauf faßt er den Entschluß auf Grund eines von den in Höherer Geisteskraft bestehenden Wissens, das unmittelbar nach den ersten drei oder vier Bewußtseinsmomenten aufgestiegen ist und auf Grund seines Erzeugens von Festigkeit als ‚fester Entschluß' bezeichnet wird. So hat man den Sinn dieser Stelle zu verstehen.

„Gleichwie der ehrwürdige Panthaka der Jüngere" aber wurde gesagt, um ein Beispiel für Vervielfältigung aufzuweisen. Das mag durch die Erzählung (s. Kom. zu A. I. 19) hiervon erläutert werden. Man sagt, die beiden Brüder namens Panthaka hätten deshalb diesen Namen erhalten, weil beide auf der Straße *(pantha)* zur Welt gekommen seien. Der ältere unter ihnen galt als Panthaka der Ältere. Dieser entsagte dem Hausleben und erreichte die Heiligkeit zusammen mit den Analytischen Wissen. Nachdem er aber die Heiligkeit erreicht hatte, nahm er Panthaka den
388 Jüngeren in den Orden auf und gab ihm dann diesen Vers auf:

> ‚Gleichwie der rote Lotus lieblich duftend
> Am frühen Morgen seine Blütenpracht erschließt,
> So sich dir an den Sonnensproß in hellem Glanze,
> Der wie die Sonne strahlt am Firmament!'

Panthaka der Jüngere aber war nicht imstande, in vier Monaten diesen Vers auswendig zu lernen. Da wies ihn der Ordensältere aus dem Kloster, da er für den Orden unbrauchbar sei. Zu jener Zeit aber war der Ordensältere (Panthaka der Ältere) der Speiseanordner. Und Jīvaka begab sich zum Ordensälteren und sprach: „Möget ihr, o Ehrwürdiger, mit fünfhundert Mönchen[21], einschließlich den Erhabenen, morgen in meinem Hause das Almosenmahl in Empfang nehmen." Der Ordensältere gab seine Einwilligung mit den Worten: ‚Panthaka den Jüngeren ausgenommen, gebe ich für alle übrigen Mönche meine Zustimmung." Panthaka der Jüngere aber stand an der Türschwelle und weinte. Der Erhabene, der ihn mit dem Himmlischen Auge erblickt hatte, trat zu ihm und fragte, warum er weine. Da erzählte ihm dieser die Angelegenheit. Der Erhabene

aber sprach: „Nicht gilt einer, weil er nicht auswendig lernen kann, als unbrauchbar in meinem Orden." Und mit den Worten: „Sei nicht traurig, o Mönch!" nahm er ihn am Arm und ging mit ihm ins Kloster. Dort zeigte er auf magische Weise ein Stück weißes Tuch, das er ihm übergab, mit den Worten: „Komme, Mönch, reibe dieses Tuch mit der Hand und wiederhole [22] dabei immer und immer wieder die Worte: ‚Entfernung des Schmutzes! Entfernung des Schmutzes!' Und während Panthaka der Jüngere so tat, bekam jenes Tuch ein schmutziges Aussehen. Da erkannte er: ‚Das Tuch ist an sich rein, daran liegt der Fehler nicht, sondern an der Ichheit *(attabhava)* liegt der Fehler.' Und indem er seine Erkenntnis auf die fünf Daseinsgruppen (Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Willensformationen und Bewußtsein) lenkte und den Hellblick entfaltete, brachte er diesen über den Anpassungszustand dem Reifezustand nahe. Darauf sprach der Erhabene zu ihm die aufhellenden Verse (MNid. zu Snp. 974): —

„Die Gier gilt als der Schmutz und nicht der bloße Staub.
Die Gier ist es, die man als Schmutz bezeichnen muß.
Und diesen Schmutz entfernend leben weise Mönche
Im Orden dessen, der von allem Schmutz befreit ist.

„Der Haß gilt als der Schmutz und nicht der bloße Staub.
Der Haß ist es, den man als Schmutz bezeichnen muß.
Und diesen Schmutz entfernend leben weise Mönche
Im Orden dessen, der von allem Schmutz befreit ist.

„Der Wahn gilt als der Schmutz und nicht der bloße Staub.
Der Wahn ist es, den man als Schmutz bezeichnen muß.
Und diesen Schmutz entfernend leben weise Mönche
Im Orden dessen, der von allem Schmutz befreit ist."

Nach Beendigung der Verse hatte der Mönch die neun überweltlichen 389
Zustände [23] erreicht, zusammen mit den vier Analytischen Wissen und den sechs Höheren Geisteskräften [24].

Am folgenden Tage nun begab sich der Meister, zusammen mit der Mönchsgemeinde, zum Hause Jīvakas. Als aber die Wassergabe beendet war und die Reissuppe verteilt wurde, bedeckte der Meister seine Almosenschale mit der Hand. „Warum tust du dies, Ehrwürdiger? fragte da Jīvaka. „Weil sich ein Mönch noch im Kloster befindet." Darauf sandte Jīvaka einen Mann hin mit den Worten: „Geh' und komme schnell mit dem Verehrten zurück." Als der Erhabene das Kloster nämlich verlassen hatte,

Da hatte sich jung Panthaka
Vertausendfacht und saß dortselbst
Im Mangohain, dem lieblichen,
Bis er zum Mahl gebeten ward.

Als jener Mann aber bei seiner Ankunft dortselbst das Kloster von lauter gelben Gewändern leuchten sah, da kehrte er zurück und berichtete: „Voll von Mönchen, o Ehrwürdiger, ist das Kloster. Nicht weiß ich, welches der Ehrwürdige ist." Darauf erwiderte ihm der Erhabene: „Geh', und den ersten Mönch, den du erblickst, fasse am Gewandsaume und bringe ihn hierher, indem du ihm sagest, daß ihn der Meister rufe." Darauf ging der Mann hin und faßte den Ordensälteren [25] am Gewandsaume, und plötzlich schwanden alle die magisch gezeugten Gestalten. Der Ordensältere aber hieß den Mann gehen. Trotzdem nun jener noch seine körperlichen Angelegenheiten, wie Mundspülen usw., besorgte, gelangte er dennoch früher als dieser an, und er setzte sich auf dem ihm zuerteilten Sitze nieder. Mit Rücksicht auf diese Begebenheit aber wurde gesagt: „gleichwie der ehrwürdige Panthaka der Jüngere."

Hierbei nun gleichen alle jene magisch gezeugten Gestalten dem Magiegewaltigen, wenn sie erzeugt werden, ohne etwas Bestimmtes festgelegt zu haben. Ob der Magiegewaltige steht oder sitzt oder irgend eine andere Stellung einnimmt oder ob er spricht oder schweigt: — was immer er tut, das tun auch jene Gestalten. Wünscht er aber verschiedenartig aussehende Gestalten zu erzeugen, einige im frühesten Lebensalter, einige im mittleren, einige im letzten Lebensalter, ebenso mit langen Haaren, halb geschoren, kahl, mit halbroten oder fahlgelben Gewändern, Texte hersagend, die Lehre vortragend, intonierend, Fragen stellend, Fragen beantwortend, Farbe (zum Gewänderfärben) kochend, Gewänder nähend oder waschend usw., oder noch verschiedenartige andere Gestalten, so erhebe er sich aus der die Grundlage bildenden Vertiefung und vollziehe den vorbereitenden Akt: ‚Soviele Mönche sollen im frühesten Lebensalter sein usw.' Darauf trete er wieder in die Vertiefung ein, und hat er sich wieder daraus erhoben, so fasse er den festen Entschluß; und gleichzeitig mit dem von diesem Entschlusse begleiteten Bewußtsein entstehen die jedesmal gewünschten Arten von Gestalten. Die entsprechende Erklärung gilt auch für die übrigen Stellen, wie „Vielfach geworden wird er wieder einer" usw.

Dies jedoch ist der Unterschied: Angenommen, jener Mönch, der auf diese Weise Vervielfältigung erzeugt hat, wünsche wieder Einer zu wer-
393 den — sei es mit der Absicht auf und ab zu wandern, zu rezitieren oder Fragen zu stellen, oder sei es aus Bescheidenheit, denkend: ‚Dieses Kloster ist von nur wenigen Mönchen bewohnt. Wenn da jemand kommen sollte, so würde er denken: ‚Woher kommen da diese vielen sich so ganz ähnlich sehenden Mönche? Sicherlich ist dies eine magische Wirkung des Ordensälteren.' Und somit würde man mich erkennen.' Ein solcher Mönch soll in die die Grundlage bildende Vertiefung eintreten und nach Austritt aus

derselben den vorbereitenden Akt ausführen: ‚Ich will wieder einer werden.' Dann soll er wieder in die Vertiefung eintreten und nach Austritt aus derselben den festen Entschluß fassen: ‚Ich will wieder einer werden'. Und gleichzeitig mit dem vom Entschluß begleiteten Bewußtsein wird er wieder einer. Aber auch wenn er nicht so handelt, wird er dennoch, je nach der von ihm festgelegten Zeit, von selber wieder einer.

„Sichtbar sein" und „unsichtbar sein" bedeutet hier, daß er das Sichtbarsein und Unsichtbarsein bewirkt. Mit Hinsicht hierauf nämlich heißt es in Paṭisambhidā (II. p. 207): „ ‚Sichtbar sein' bedeutet: durch nichts verhüllt sein, unbedeckt, enthüllt, sichtbar; ‚unsichtbar sein': durch irgend etwas verhüllt sein, bedeckt, verborgen, versteckt."

Wenn da nun der Magiekundige etwas sichtbar zu machen wünscht, so erhellt er das Dunkel oder enthüllt das Verborgene oder macht das Unsichtbare sichtbar. Und wie bringt er das zustande? Wünscht er z. B. sich selber oder einen anderen sichtbar zu machen — obzwar selber verdeckt oder in der Ferne stehend — so erhebt er sich aus der die Grundlage dazu bildenden Vertiefung und vollzieht den vorbereitenden Akt, denkend: ‚Diese dunkle Stelle werde hell!', oder: ‚Dieses unsichtbare Ding werde sichtbar!' Darauf faßt er in der beschriebenen Weise den Entschluß. Gleichzeitig mit dem Entschlusse aber tritt das Gewünschte ein, und die anderen, auch wenn sie ferne stehen, sehen es. Auch er selber sieht es, wenn er will.

Von wem aber wurde diese wunderbare Handlung ausgeführt? Vom Erhabenen. Als nämlich der Erhabene, von Subhaddā der Jüngeren eingeladen, mit den von Vissakamma magisch erzeugten fünfhundert Palankinen sich von Sāvatthī nach dem viele Yojanas entfernten Sāketa begab, faßte er den Entschluß, daß die Einwohner von Sāketa die Einwohner von Sāvatthī und die Einwohner von Sāvatthī die von Sāketa sehen sollten. Mitten in der Stadt aber sich niederlassend und die Erde bis hinab zur Avīcihölle in zwei Teile spaltend und den Luftraum bis zur Brahmawelt zerteilend, zeigte er diese Dinge. Auch mit seinem Abstieg von den Göttern mag die Sache erläutert werden. Wie man sagt, hat der Erhabene nach Vollbringung des doppelten Wunders vierundachtzigtausend Wesen von den Daseinsfesseln befreit; und beim Nachdenken darüber, wohin wohl die früheren Erleuchteten nach Vollbringung des doppelten Wunders sich begeben haben möchten, da erkannte er, daß sie nach dem Reiche der Dreiunddreißig gezogen waren.

Darauf den einen Fuß auf den Erdboden, den anderen auf den 591
Yugandharaberg setzend, und dann wiederum den früheren Fuß aufhebend und auf den Gipfel des Berges Meru setzend, trat er dort auf der Paṇḍukambala-Felsenplatte seine Regenzeit an und begann den ver-

sammelten Himmelswesen des zehntausendfachen Weltsystems die Hohe Lehre (Abhidhamma) von Anfang an vorzutragen. Für die Zeit seines Almosenganges aber erzeugte er ein Bildnis von sich, und dieses trug die Lehre vor (s. Dhs. Kom.). Wenn der Erhabene dann sein Zahnstäbchen aus Nāgaholz gebraucht hatte, spülte er sich am Anotatta See den Mund, nahm im Lande der Uttara-Kurus seine Almosengaben in Empfang und verzehrte diese am Anotatta-See. Dorthin nun begab sich der Ordensältere Sāriputta und begrüßte den Erhabenen, der ihm erklärte, daß er an diesem Tage so und so viel von der Lehre vorgetragen habe und gab ihm die Methode davon. Auf diese Weise legte er drei Monate lang ohne Unterbrechung den Abhidhamma dar. Nach dem Vernehmen desselben ging achtzig Myriaden[26] von Gottheiten das Verständnis für die Lehre auf. Auch die beim doppelten Wunder versammelte, zwölf Yojanas weit sich ausdehnende Menschenmasse hatte ihr Lager aufgeschlagen und verblieb dort, um vor ihrem Weggehen noch einmal den Erhabenen zu sehen. Der jüngere Anāthapiṇḍika der Handelsherr wartete dem Erhabenen mit allem Nötigen auf. Um zu erfahren, wo der Erhabene weile, erkundigten sich die Menschen beim Ordensälteren Anuruddha. Und das Licht anwachsen lassend, erkannte der ehrwürdige Anuruddha mit dem Himmlischen Auge, daß der Erhabene dort die Regenzeit angetreten habe, und er teilte dies den Menschen mit. Diese nun baten den Ordensälteren Moggallāna, dem Erhabenen ihren Gruß darbieten zu dürfen. Darauf tauchte der Ordensältere inmitten der Menschenmasse in der Erde unter, und den Berg Meru durchbrechend stieg er, sich vor den Füßen des Erhabenen verneigend, empor und sprach zum Erhabenen: —

„Die Bewohner von Jambudīpa, o Ehrwürdiger, sagen, daß sie nicht gehen wollten, bevor sie sich nicht vor den Füßen des Erhabenen verbeugt und ihn gesehen hätten."

„Wo, Moggallāna, weilt denn jetzt dein älterer Bruder, der Heerführer des Gesetzes?" „In der Stadt Sankassa, o Ehrwürdiger." „Diejenigen, Moggallāna, die mich zu sehen wünschen, mögen morgen zur Stadt Sankassa kommen. Morgen, am großen Pāvaraṇa-Vollmondstage, werde ich zur Stadt Sankassa hinabsteigen." Und mit den Worten „Gut, o Ehrwürdiger!" verneigte sich der Ordensältere vor dem Zehnfach-Mächtigen *(dasa-bala);* und auf demselben Wege, auf dem er gekommen war, wieder hinabsteigend gelangte er zu den Menschen. Er hatte aber den Entschluß gefaßt, daß ihn während des Gehens und Kommens die Menschen sehen sollten. Dieses Wunder der Sichtbarwerdung wurde hierbei vom Ordensälteren Mahā-Moggallāna vollbracht. Auf diese Weise angelangt, überbrachte er den Menschen die Botschaft und sagte dann: „Nach eurem Frühstücke brechet auf, ungeachtet der Entfernung." Der

Erhabene aber teilte Sakka dem Götterkönig mit: „König, morgen will ich mich zur Menschenwelt begeben." Und der Götterkönig befahl Vissakamma (dem himmlischen Baumeister): „Mein Lieber, morgen wünscht 392
der Erhabene sich zur Menschenwelt zu begeben. Erzeuge drei Treppenfluchten, eine aus Gold, eine aus Silber, eine aus Edelstein." Und jener tat, wie geheißen. Am folgenden Tage nun ließ der Erhabene, auf dem Gipfel des Berges stehend, seine Blicke über das östliche Weltsystem schweifen. Die vielen Tausende von Weltsphären standen offen und erschienen wie ein einziger leerer Raum [27]. Und wie im Osten, so auch sah er im Westen, Norden und Süden alles offen. Auch bis zur Avīci-Hölle sah er hinab, und hinauf bis zum Reiche der Höchsten Götter [28]. An jenem Tage, sagt man, fand die Enthüllung der Welt statt. Die Menschen sahen die Himmelswesen, und die Himmelswesen die Menschen. Dabei schauten weder die Menschen nach oben, noch die Himmelswesen nach unten, sondern alle schauten sich gegenseitig ins Gesicht [29]. In der Mitte, auf der edelsteinernen Treppe, stieg der Erhabene hinab, auf der goldenen Treppe zur Linken die Götterwesen der sechs Sinnenwelt-Himmel, auf der silbernen Treppe zur Rechten die Lauteren Geister und der Große Brahmā. Der Götterfürst trug Gewand und Almosenschale, der Große Brahmā einen drei Yojana hohen weißen Schirm, Suyama den härenen Fächer, während der Musikgenius Pañcasikha mit seiner drei Gāvuta hohen Bilvalaute dem Erhabenen beim Hinabsteigen seine Huldigung darbrachte. Kein Wesen gab es an jenem Tage, dem nach dem Anblicke des Erhabenen kein Verlangen nach Buddhaschaft gekommen wäre. Dieses Wunder der Sichtbarwerdung hat der Erhabene dort vollbracht.

Auch als der in Talangara auf Ceylon wohnende Ordensältere Dhammadinna einst im Pagodenhofe des Großen Tissa-Klosters (östlich von Hambantota) sitzend die Sutte vom Unfehlbaren Pfade (A. III. 16) vortrug: „Mit drei Dingen ausgerüstet, ihr Mönche, wandelt der Mönch auf dem Unfehlbaren Pfade . . .", da richtete er seinen Fächer nach unten, und bis zur Avīci-Hölle entstand ein einziger offener Raum. Dann richtete er den Fächer nach oben, und bis zur Brahmawelt hinauf entstand ein einziger offener Raum. Und mit dem Schrecken der Hölle drohend und dem Himmelsglücke lockend, legte der Ordensältere das Gesetz dar. Einige erreichten dabei den Stromeintritt, andere die Einmalwiederkehr, Niewiederkehr oder Heiligkeit.

Wer andererseits nun Unsichtbarkeit zu bewirken wünscht, der verwandelt die Helle in Dunkelheit, läßt Unverhülltes sich verhüllen, macht Sichtbares unsichtbar. Und in welcher Weise? Wünscht er sich selber oder einen anderen unsichtbar zu machen, sodaß, obzwar verhüllt und in der Nähe stehend, er doch nicht gesehen werde, so erhebt er sich aus der die

Grundlage bildenden Vertiefung und vollzieht den vorbereitenden Akt:
393 ‚Diese helle Stelle werde dunkel! Dieser unverhüllte Gegenstand verhülle sich! Dieser sichtbare Gegenstand werde unsichtbar!' Darauf faßt er, genau wie in der angegebenen Weise, den Entschluß, und gleichzeitig mit dem vom Entschluß begleitenden Bewußtsein tritt das Gewünschte ein. Auch die anderen, obzwar nahe dabei stehend, sehen den Gegenstand nicht[30]; auch er selber sieht ihn nicht, wenn er nicht will. Von wem aber wurde dieses Wunder einst vollbracht? Vom Erhabenen. Der Erhabene nämlich machte den edlen Sohn Yasa unsichtbar, so daß, obgleich er dicht bei seinem Vater saß, ihn dieser doch nicht sah (Kom. zu Therag. 117). Ebenso, als der Erhabene zwanzig Yojanas weit gegangen war um den Mahākappina zu treffen, und er ihn im Ziel der Niewiederkehr und seine tausend Minister in der Frucht des Stromeintrittes gefestigt hatte, bewirkte er, daß die Königin Anojā, die von hundert Frauen umgeben dem Könige gefolgt war und bei ihrer Ankunft sich dicht beim Könige niedergesetzt hatte, sie doch den König mitsamt seiner Gefolgschaft nicht bemerkte. Als sie den Erhabenen fragte, ob er den König nicht gesehen habe, erwiderte jener: „Was ist wohl besser, den König zu suchen oder sich selber?" — „Sich selber, o Ehrwürdiger" erwiderte die Königin. Und während sie da saß, legte ihr der Erhabene so die Lehre dar[31], daß sie selber, zusammen mit ihren Frauen, im Ziele des Stromeintritts Fuß faßte, die Minister im Ziele der Niewiederkehr und der König in der Heiligkeit (A. Kom. I. 323).

Auch vom Ordensälteren Mahinda wurde am Tage seiner Ankunft in Ceylon dasselbe vollbracht, insofern er bewirkte, daß der König die anderen mit ihm Angekommenen nicht erblickte.

Überdies gelten alle Wunder des In-Erscheinung-Tretens *(pākaṭa-pāṭihāriya)* als das Sichtbarwerden, alle Wunder des Verschwindens *(apākaṭa[n])* als das Unsichtbarwerden. Hierbei nun sind im Wunder des In-Erscheinung-Tretens beide sichtbar, die magische Wirkung sowohl als auch der Magiebegabte. Dies läßt sich am Doppelten Wunder *(yamaka-pāṭihāriya)* erläutern. Dabei nämlich traten beide in Erscheinung, wie es heißt (Pts. I. p. 125): „Da vollbrachte der Vollendete das Doppelte Wunder, wie es dem Jünger unerreichbar ist: aus der oberen Hälfte seines Körpers schoß eine Feuermasse hervor, aus der unteren ein Wasserstrom."

Im Wunder des Verschwindens zeigt sich bloß die magische Wirkung, nicht der die magische Wirkung Ausübende. Dies läßt sich an der Mahaka-Sutte (S. XLI. 4) und der Sutte von der Einladung Brahmas (M. 49) erläutern. Dort nämlich zeigt sich bloß die magische Wirkung des ehrwürdigen Mahaka und des Vollendeten, nicht aber der die magische Wirkung Ausübende. Wie es heißt: „Zur Seite nun sitzend sprach

Citta der Hausvater also zum ehrwürdigen Mahaka: ‚Gut wäre es, o Ehrwürdiger, wenn mir der ehrwürdige Mahaka das übermenschliche magische Wunder zeigen möchte.' ‚So breite denn, o Hausvater, mein Gewand auf der Terrasse aus und streue ein Bündel Gras darüber.' ‚Gut, o 394
Ehrwürdiger', erwiderte Citta der Hausvater dem ehrwürdigen Mahaka, breitete das Gewand auf der Terrasse aus und streute ein Bündel Gras darüber. Darauf trat der ehrwürdige Mahaka in seine Zelle, verriegelte die Tür und erzeugte dann eine derartige magische Wirkung, daß durch das Schlüsselloch und die Türritzen eine Flamme hervorschoß, die alle Gräser verbrannte, aber das Obergewand unversehrt ließ." Wie es fernerhin heißt (M. 49): „Da, ihr Mönche, erzeugte ich eine magische Wirkung, auf daß Brahmā, die Brahmaversammlung und das Brahmagefolge meine Stimme wohl hören, mich aber nicht sehen sollten. Und so sprach ich unsichtbar geworden diesen Vers:

„In allen Formen einen Schrecken witternd,
Das Werden sehend der Entwerdung Suchenden,
Fand ich an keiner Form des Werdens eine Freude
Und hing an keine Freude ich mich irgendwie."

In dem Ausspruche: „Ungehindert schwebt er durch Wände, Mauern oder Berge hindurch, gleichsam wie in der Luft" darin bedeutet „durch Wände hindurch" soviel wie: jenseits der Wände, auf die andere Seite der Wände. Die entsprechende Erklärung gilt auch für die übrigen Ausdrücke. „*kuḍḍa*" (Wand) ist eine Bezeichnung für eine Trennungswand *(bhitti)* in einem Hause. Als „*pākāra*" (Mauer) gilt die ein Haus, Kloster, Dorf usw. einschließende Mauer. Der „Berg" mag aus Erde oder Gestein bestehen. „Ungehindert" bedeutet hier: ohne hängen zu bleiben. „Gleichsam wie in der Luft" besagt: gerade so als wäre es in der Luft.

Wer auf diese Weise sich zu bewegen wünscht, trete in die Raumkasiṇa-Vertiefung ein. Nach Austreten aus derselben wende er seinen Geist auf eine Wand oder Mauer, ja selbst auf irgend einen der die Weltsphäre mitsamt dem Meru einschließenden Berge und fasse dann nach Vollziehung des vorbereitenden Aktes den Entschluß: ‚Möge sich dies alles in Luft verwandeln!' Und es verwandelt sich in Luft. Ob er nun nach unten steigen will oder nach oben oder ob er etwas durchdringen will: überall ist es für ihn offen, und ohne hängen zu bleiben, bewegt er sich. Der Ordensältere Tipiṭaka-Cūḷâbhaya jedoch bemerkte hierzu: „Zu welchem Zwecke, ihr Brüder, sollte man da in die Raumkasiṇa-Vertiefung eintreten? Tritt denn wohl einer, der Elefanten, Pferde u. dgl. hervorzuzaubern wünscht, erst in die Elefanten- oder Pferdekasiṇa-Vertiefung u. dgl. ein? Ist denn, wenn man bei irgend einem Kasiṇa den vorbereitenden

Akt vollzogen hat, die Meisterschaft in den acht Erreichungszuständen (Vertiefungen) nicht schon genügend, damit alles, was man wünscht, genau so eintrete?" Die Antwort der Mönche aber lautet: „In den Texten ist bloß von dem Raumkasiṇa die Rede, daher muß es notwendigerweise so sein." Dies ist der Text hierzu (Pts. II. p. 208): „Von Natur aus wird ihm die Erreichung der Raumkasina-Übung zuteil. Er lenkt nun seinen
395 Geist jenseits einer Wand, einer Mauer oder eines Berges; und hat er das getan, so faßt er, auf sein Wissen gestützt, den Entschluß: ‚Möge sich dies in leeren Raum verwandeln!' Und alles das verwandelt sich in leeren Raum, und ungehindert schwebt er durch Wände, Mauern und Berge hindurch. Gerade wie die Menschen, ohne magische Kräfte zu besitzen, ungehindert durch nichtversperrte, unverschlossene Plätze dahinschreiten, genau so schwebt jener Magiebegabte, Geistesgewaltige[32], ungehindert durch Wände, Mauern und Berge hindurch, gleichsam wie in der Luft."

Wenn nun aber, während jener Mönch nach gefaßtem Entschluß sich so fortbewegt, auf seinem Wege ein Berg oder Baum sich erheben sollte[33]; soll er dann wieder in die Vertiefung eintreten und von neuem den Entschluß fassen? Schaden tut es nicht; aber nochmals in die Vertiefung eintreten und den Entschluß fassen ist genau so, als ob man, während man bei seinem Berater *(upajjhāya)* weilt, noch einen stellvertretenden Unterweiser[34] dazu wählen sollte. Dadurch nämlich, daß jener Mönch den Entschluß einmal gefaßt hat, daß alles sich in leeren Raum verwandle, dadurch hat sich ja schon alles in leeren Raum verwandelt. Kraft des früheren Entschlusses ist es unmöglich, daß, durch physische Einflüsse bedingt, sich auf seinem Wege ein Hügel oder Baum erheben sollte. Ist ein solcher jedoch von einem Magiegewaltigen (schon früher) hervorgezaubert worden, so ist eben das frühere Erzeugnis das stärkere. Daher sollte er entweder oberhalb oder unterhalb desselben durchschreiten.

In dem Ausdruck „In der Erde taucht er auf und unter" gilt als Auftauchen das Emporsteigen, als Untertauchen das Hinabsinken. Wer solches auszuführen wünscht, trete zuerst in die Wasserkasina-Vertiefung ein. Dann erhebe er sich daraus und setze die Grenze fest: ‚Auf einem so und so großen Gebiete verwandle sich die Erde in Wasser!' Darauf vollziehe er den vorbereitenden Akt und fasse, genau wie in der besprochenen Weise, den Entschluß. Dabei verwandelt sich, gleichzeitig mit seinem Entschluße, die Erde an der begrenzten Stelle in Wasser. Und dort taucht er auf und unter. Der Text (Pts. II. p. 208) hierzu lautet: „Von Natur aus wird ihm die Erreichung der Wasserkasina-Übung zuteil. Er heftet nun seinen Geist auf die Erde; und hat er dies getan, so faßt er, auf sein Wissen gestützt, den Entschluß: ‚Möge sich dies in Wasser verwandeln!' Und es wird zu Wasser. Darauf taucht er in der Erde auf und unter. Gerade wie

die Menschen in ganz natürlicher Weise, ohne magische Kräfte zu besitzen, im Wasser auf und unter tauchen, genau so taucht jener Magiebegabte, Geistesgewaltige, in der Erde auf und unter, gleichsam wie im Wasser."

Nicht aber vermag er bloß auf und unter zu tauchen, sondern er tut was immer er will: badet, trinkt, wäscht sein Gesicht, seine Sachen usw. Und nicht bloß vermag er die Erde in Wasser zu verwandeln, sondern in was immer er wünscht, in Butteröl, Honig, Melasse u. dgl. Indem er nämlich seinen Geist darauf lenkt: ‚Möge soviel von diesem und jenem sich in dies oder jenes verwandeln' und er nach vollzogenem Vorbereitungsakte den Entschluß faßt, so trifft eben alles genau so ein wie 396
beschlossen. Nimmt er nun diese drei Dinge und füllt sie in Gefäße, so bleibt das Butteröl eben Butteröl [35], das Öl eben Öl usw., und das Wasser eben Wasser. Wünscht er es, so wird er eben dadurch befeuchtet. Doch nur für ihn wird die Erde zu Wasser, für die übrigen aber bleibt sie eben bloß die Erde, auf der die Menschen sich bewegen, in Wagen fahren usw., Ackerbau u. dgl. betreiben. Wünscht er aber, daß auch für diese sich die Erde in Wasser verwandle, so tritt dies eben ein. Ist nun die festgelegte Zeit überschritten, so verwandelt sich, mit Ausnahme des natürlichen in Krügen, Teichen u. dgl. befindlichen Wassers, das ganze übrige abgegrenzte Gebiet wieder in Erde.

„Auf dem Wasser schreitet er dahin ohne unterzusinken": daß man beim Aufsetzen des Fußes auf dem Wasser einsinkt, das gilt hier als das Untersinken (‚Durchbrechen'), das Gegenteil als das Nichtuntersinken (‚Nichtdurchbrechen'). Wer in dieser Weise auf dem Wasser zu schreiten wünscht ohne unterzusinken, der trete zuerst in die Erdkasina-Vertiefung ein, erhebe sich dann wieder daraus und lege die Grenze fest: ‚Auf einem so und so großen Gebiete verwandle sich das Wasser in Erde!' Darauf fasse er, wie oben beschrieben, den Entschluß, und gleichzeitig mit dem Entschlusse verwandelt sich das an der festgelegten Stelle befindliche Wasser in Erde, und darauf schreitet er dahin. Der Text hierzu lautet (Pts. II. p. 208): „Von Natur aus wird ihm die Erreichung der Erdkasina-Vertiefung zuteil. Er heftet nun seinen Geist auf das Wasser; und hat er dies getan, so faßt er, auf sein Wissen gestützt, den Entschluß: ‚Möge sich dies in Erde verwandeln!' Und es verwandelt sich in Erde. Und ohne unterzusinken schreitet er auf dem Wasser dahin. Gerade wie die Menschen in ganz natürlicher Weise, ohne magische Kräfte zu besitzen, auf der Erde dahinschreiten ohne unterzusinken: genau so schreitet jener Magiebegabte, Geistesgewaltige, ohne unterzusinken auf dem Wasser dahin, gleichsam wie auf der Erde."

Aber nicht bloß zu schreiten vermag er, sondern jede Bewegung und Stellung, die er wünscht, nimmt er an. Auch vermag er das Wasser nicht

bloß in Erde zu verwandeln, sondern in was immer er wünscht, in Edelstein, Gold, Berge, Bäume u. dgl. Jedesmal darauf in der oben angegebenen Weise seinen Geist heftend, faßt er den Entschluß, und gleichzeitig mit dem Entschlusse tritt das Gewünschte ein. Jedoch bloß für ihn verwandelt sich jenes Wasser in Erde. Für die anderen aber bleibt es eben bloßes Wasser, in dem die Fische, Schildkröten, Wasserhühner und andere Tiere nach Belieben umherschwimmen. Wünscht er nun auch für die anderen Menschen jenes Wasser in Erde zu verwandeln, so ist er wohl dazu imstande. Nach Ablauf der festgelegten Zeit aber verwandelt sich die Erde wieder in Wasser.

„Mit gekreuzten Beinen schwebt er" besagt, daß er mit untergeschlagenen Beinen sitzend sich fortbewegt.

„Ein beschwingter Vogel" bedeutet: ein mit Flügeln ausgestatteter Vogel.

Wer derartige magische Wirkungen hervorzurufen wünscht, trete zuerst in die Erdkasina-Vertiefung ein und erhebe sich wieder aus der-
397 selben. Wünscht er sitzend sich fortzubewegen, so bestimme er einen Platz (im Luftraume), groß genug um sich mit gekreuzten Beinen darauf zu setzen. Dann vollziehe er den Vorbereitungsakt und fasse, wie oben angegeben, den Entschluß. Wünscht er liegend sich fortzubewegen, so lege er einen Raum fest von der Größe eines Bettes. Wünscht er sich zu Fuß fortzubewegen, so lege er einen Raum fest von der Breite eines Weges. Hat er auf diese Weise einen angemessenen Raum festgelegt, so fasse er in der angegebenen Weise den Entschluß: ‚Möge sich dieser Luftraum in Erde verwandeln!', und gleichzeitig mit dem Entschlusse verwandelt sich der Raum in Erde. Der Text hierzu lautet (1. c.): „Der Ausspruch ‚mit gekreuzten Beinen durchschwebt er die Lüfte, gleichsam wie ein beschwingter Vogel' bedeutet: — Von Natur aus wird ihm die Erreichung der Erdkasina-Vertiefung zuteil. Er heftet nun seinen Geist auf den Raum; und hat er dies getan, so faßt er, auf sein Wissen gestützt, den Entschluß: ‚Möge sich dies in Erde verwandeln!' Und es verwandelt sich in Erde. Er aber wandelt im Luftraume, zwischen Himmel und Erde, auf und ab, steht, setzt sich, legt sich nieder. Gerade wie die Menschen in ganz natürlicher Weise, ohne magische Kräfte zu besitzen, auf der Erde auf und ab gehen[30], stehen, sitzen, sich niederlegen, genau so schwebt der Magiebegabte, Geistesgewaltige, im Luftraum zwischen Himmel und Erde dahin oder legt sich dort nieder usw., genau wie ein beschwingter Vogel."

Der Mönch, der die Lüfte zu durchschweben wünscht, sollte auch das Himmlische Auge besitzen. Und warum? Um auf seinem Wege die Berge, Bäume u. dgl. sehen zu können, die durch physikalische Einflüsse entstanden sind oder von Drachendämonen, Greifen und anderen Wesen

aus Neid erzeugt wurden. Was soll er nun bei ihrem Anblicke tun? Er trete in die die Grundlage bildende Vertiefung *(pādaka-jjhāna)* ein, und aus ihr herausgetreten, vollziehe er den Vorbereitungsakt und fasse den Entschluß: ‚Möge dies sich in Luft verwandeln!' Der Ordensältere (Tipiṭaka-Cūḷâbhaya) aber fragt, was es für einen Zweck habe, wieder in die Vertiefung einzutreten; der Geist des Magiers sei doch genügend gesammelt, sodaß, hinsichtlich welches Gegenstandes er auch immer den Entschluß gefaßt habe, daß er sich in Luft verwandle, eben jener Gegenstand kraft seines Geistes sich in Luft verwandle. Trotz solcher Einwände sollte der Mönch nach der im Wunder von der Mauerdurchdringung gegebenen Methode verfahren. Auch um an geeigneter Stelle hinabzusteigen, sollte er im Besitze des Himmlischen Auges sein. Steigt er nämlich an einer ungeeigneten Stelle hinab, wie z. B. an einem Badestrande oder Dorftore, so wird er von allen Menschen gesehen. Insofern er daher mit dem Himmlischen Auge Ausschau hält, vermeidet er ungünstige Stellen und steigt nur an einer günstigen Stelle hinab.

„Mond und Sonne, die so mächtigen, so gewaltigen, berührt und streicht er mit seiner Hand": — in diesem Ausspruche gelten Mond und Sonne darum als „mächtig", weil sie sich in einer Höhe von zweiundvierzigtausend Yojanas bewegen; als „gewaltig", weil sie in einem und demselben Augenblicke die drei Kontinente beleuchten. Oder weil sie sich 398
in solcher Höhe bewegen und Licht verbreiten, gelten sie als mächtig, und wegen eben jenes Machtzustandes als gewaltig.

„Berührt" bedeutet soviel wie: ‚faßt an', oder ‚stößt' an einer Stelle an.

„Streicht" besagt, daß er Sonne und Mond streicht, gleichwie man einen Spiegel an allen Stellen rein wischt. Dies aber gelingt ihm auf Grund der zu magischer Fähigkeit die Grundlage bildenden Vertiefung. Eine Notwendigkeit, in die Kasinavertiefung einzutreten, besteht da nicht. So nämlich heißt es in Paṭisambhidā (II. p. 208 f): —

„‚Mond und Sonne . . . streicht er mit der Hand' bedeutet: jener Magiebegabte, Geistesgewaltige, . . . heftet seinen Geist auf Sonne und Mond und faßt dann den Entschluß: ‚Mögen diese an meine Handflächen[37] herankommen!' Und sie kommen an seine Handflächen heran. Sitzend oder liegend nun betastet, berührt und bestreicht er Sonne und Mond. Gleichwie die Menschen in ganz natürlicher Weise, ohne magische Kräfte zu besitzen, jeden beliebigen körperlichen Gegenstand betasten, berühren und mit der Handfläche bestreichen, genau so auch tut es der Magiebegabte mit Sonne und Mond." Wünscht er hinzugehen und sie zu streichen, so geht er eben hin und streicht sie. Wünscht er sie aber im Sitzen oder Liegen zu streichen, so trifft er die Bestimmung: ‚Mögen diese an meine Handflächen herankommen!' Und kraft seiner Bestimmung

kommen sie heran wie die von den Stielen befreiten Nüsse der Fächerpalme. Oder, seine Hand anwachsen lassend, bestreiche er sie. Wenn er nun die Hand anwachsen läßt, kommt da wohl die karmisch erworbene *(upādinnaka)* oder karmisch unabhängige Körperlichkeit (s. XIV, Körperlichkeitsgruppe) zum Anwachsen? Durch die karmisch abhängige Körperlichkeit bedingt, wächst die karmisch unabhängige Körperlichkeit. Hierzu sagt der Ordensältere Tipiṭaka-Cūḷanāga: „Kann denn, ihr Brüder, die karmisch erworbene Körperlichkeit nicht kleiner oder größer werden? Wenn der Mönch durchs Schlüsselloch u. dgl. hindurchgeht, so wird doch wohl die karmisch erworbene Körperlichkeit kleiner. Und nimmt er eine große Gestalt an, so wird sie (die karmisch abhängige Körperlichkeit) doch größer, wie es z. B. beim Ordensälteren Mahā-Moggallāna sich ereignete."

Einst nämlich, so sagt man, nachdem der Hausvater Anāthapiṇḍika vom Erhabenen einen Vortrag über die Lehre vernommen hatte, lud er beim Weggehen den Erhabenen ein, am folgenden Tage zusammen mit fünfhundert Mönchen in seinem Hause die Almosenspeise in Empfang zu nehmen. Und der Erhabene gab seine Zustimmung. Nachdem nun der Erhabene den Rest des Tages und die Nacht verbracht hatte, ließ er in der Frühe seine Blicke über das zehntausendfache Weltsystem schweifen. Da trat Nandopananda der Drachenfürst in den Kreis seines Erkennens ein. Und indem der Erhabene darüber nachsann, ob wohl jener eine Grundlage (zur Heiligkeit) in sich besitze, da erkannte er, daß er verkehrten Ansichten huldigte und ohne Vertrauen war zu den drei Klein-
399 odien (dem Buddha, der Lehre und der Jüngerschaft). Während er aber darüber nachsann, wer wohl diesen von seinen verkehrten Ansichten abbringen könne, da kam ihm der Ordensältere Mahā-Moggallāna in den Sinn. Als es darauf hell geworden war und er seine körperlichen Obliegenheiten beendet hatte, sprach er zum ehrwürdigen Ānanda: „Teile, Ānanda, den fünfhundert Mönchen mit, daß der Vollendete eine Wanderung durch die Himmelswelt unternehmen werde." An jenem Tage gerade veranstaltete man für Nandopananda ein Festgelage. Auf himmlischem Juwelentrone, umgeben von einem den himmlischen weißen Schirm Haltenden und von dreierlei Tänzern und der Drachenschar, saß er da, indem er die in kostbaren Gefäßen aufgetragenen verschiedenen Arten von Speisen und Getränken betrachtete. Und der Erhabene bewirkte, daß ihn der Drachenfürst bemerkte, wie er, zusammen mit fünfhundert Mönchen, über das Himmelsgewölbe des Drachenfürsten hinweg der Götterwelt der Dreiunddreißig entgegen zog. Bei jener Gelegenheit aber erhob sich in Nandopananda solch übler Gedanke: „Diese kahlköpfigen Asketen gehen da beständig, durch ein über uns befindliches Gebiet ziehend,

im Reiche der Dreiunddreißig Götter ein und aus. Von nun ab aber werde ich es diesen nicht mehr gestatten, dort zu gehen und uns den Staub von ihren Füßen auf die Köpfe zu schütteln." Damit erhob er sich und begab sich zum Fuße des Meruberges. Dann gab er seine Gestalt auf; und, sich siebenmal um das Merugebirge herumwindend, bedeckte er mit seiner Haube von oben das Reich der Dreiunddreißig und machte es unsichtbar. Da sprach der ehrwürdige Raṭṭhapāla zum Erhabenen: „Früher, o Ehrwürdiger, wenn ich auf diesem Orte stand, konnte ich das Merugebirge sehen, samt der den Meru einschließenden Gebirgskette, sowie den Himmel der Dreiunddreißig, den Vejayanta-Palast und die Flagge darauf. Was ist wohl die Ursache, o Ehrwürdiger, was der Grund, daß ich diese Dinge jetzt nicht sehe?" „Weil dieser Nandopananda der Drachenfürst über euch ernzürnt ist, Raṭṭhapāla, darum hat er sich siebenmal um das Merugebirge gewunden, und dieses von oben mit seiner Haube verhüllend, hat er Finsternis erzeugt." „Ich werde ihn bändigen, o Ehrwürdiger" sprach Raṭṭhapāla. Der Erhabene aber gab ihm nicht seine Einwilligung. Darauf erhoben sich der ehrwürdige Bhaddhiya, der ehrwürdige Rāhula und alle übrigen Mönche der Reihe nach. Nicht aber gab der Erhabene seine Einwilligung. Zuletzt sprach der ehrwürdige Mahā-Moggallāna: „Ich, o Ehrwürdiger, werde ihn bändigen." So bändige denn du ihn, Moggallāna!": mit diesen Worten gab der Erhabene seine Einwilligung. Seine eigene Gestalt aufgebend und die riesige Gestalt eines Drachen annehmend, wand sich nun der ehrwürdige Mahā-Moggallāna vierzehnmal um Nandopananda, und seine eigene Haube auf die von Nandopananda legend, preßte er ihn fest gegen den Meruberg. Da spie der Drachenfürst Dampf aus. Auch der Ordensältere spie Dampf 400
aus, sprechend: „Nicht bloß du hast Dampf im Leibe, sondern auch ich habe welchen." Der Dampf des Drachenfürsten aber quälte den Ordensälteren nicht, wohl aber quälte der Dampf des Ordensälteren den Drachenfürsten. Da spie der Drachenfürst Feuer. Auch der Ordensältere spie Feuer, sprechend: „Nicht bloß du hast Feuer im Leibe, sondern auch ich habe welches." Das Feuer des Drachenfürsten aber quälte den Ordensälteren nicht, wohl aber quälte das Feuer des Ordensälteren den Drachenfürsten. Da dachte der Drachenfürst: „Dieser da preßt mich gegen das Merugebirge und speit Dampf und Feuer aus", und er fragte ihn, wer er sei. „Moggallāna bin ich, Nanda." „Erscheine, o Ehrwürdiger, wieder in deiner eigenen Gestalt als Mönch!" Und der Ordensältere gab seine Gestalt wieder auf. Darauf fuhr er dem Drachenfürsten ins rechte Ohrloch und trat durchs linke wieder heraus. Darauf fuhr er ihm ins linke Ohrloch und trat wieder durchs rechte heraus. In derselben Weise fuhr er ihm ins rechte Nasenloch und trat durchs linke wieder heraus,

fuhr ihm ins linke Nasenloch und trat durchs rechte wieder heraus. Darauf öffnete der Drachenfürst seinen Rachen. Und der Ordensältere fuhr ihm in den Rachen und wandelte in seinem Leibe von Osten nach Westen hin und her. Da aber sprach der Erhabene: „Moggallāna! Moggallāna! Überlege es dir! Von großer Macht ist dieser Drachenfürst." Der Ordensältere aber erwiderte: „Entfaltet habe ich, o Ehrwürdiger, die 4 Machtfährten, häufig geübt, gefestigt, gepflegt, wohl vollendet. Sei es um diesen Nandopananda, o Ehrwürdiger. Hundert, ja tausend, ja hunderttausend solcher Drachenfürsten wie Nandopananda vermöchte ich zu bändigen. Der Drachenfürst aber dachte: ‚Ohne daß ich es gemerkt habe, ist dieser in mich gefahren. Wenn er jetzt heraustritt, werde ich ihn zwischen die Zähne nehmen und zermalmen'; und er sprach: „Komm heraus, Ehrwürdiger, und quäle mich nicht länger mit deinem Auf- und Abwandern in meinem Leibe!" Der Ordensältere trat heraus und stellte sich außerhalb hin. ‚Oh, da ist er ja', dachte der Drachenfürst indem er ihn erblickte, und er stieß Wind durch die Nase aus. Doch der Ordensältere trat in die vierte Vertiefung ein, und nicht einmal ein Härchen am Körper vermochte der Wind zu bewegen. Auch die übrigen Mönche, sagt man, könnten von Anfang an alle diese Wundertaten wirken, doch sobald sie diesen Punkt erreichten, würden sie außerstande sein, so schnell gefaßt in die Vertiefung einzutreten. Daher hatte ihnen der Erhabene seine Zustimmung nicht gegeben, den Drachenfürsten zu bändigen. Der Drachenfürst dachte: ‚Nicht einmal die Härchen am Körper dieses Mönches vermochte ich mit dem Winde meiner Nase zu bewegen. Von hoher Macht ist dieser Mönch!' Der Ordensältere aber gab seine Gestalt auf und nahm die Gestalt eines Greifen an. Und indem er den (durch das Fliegen erzeugten) Wind eines Greifen erkennen ließ, verfolgte er den Drachen-
401 fürsten. Der Drachenfürst aber gab seine Gestalt auf, nahm die Gestalt eines Jünglings an und verneigte sich zu Füßen des Ordensälteren, indem er sprach: „Ehrwürdiger ich nehme meine Zuflucht zu Euch." „Der Meister ist gekommen, Nanda. Komm, lasset uns zu ihm gehen!" So sprechend, ging der Ordensältere mit ihm zusammen zum Erhabenen, nachdem er ihn also gebändigt und ihm das Gift ausgetrieben[38] hatte. Der Drachenfürst begrüßte den Erhabenen und sprach: „Ich nehme, o Ehrwürdiger, meine Zuflucht zu Euch." „Mögest du glücklich sein, o Drachenfürst!" So sprechend, begab sich der Erhabene, von der Mönchsgemeinde umgeben, zur Wohnung des Anāthapiṇḍika. Dieser fragte ihn, warum er so spät am Tage angekommen sei. „Ein Kampf hat stattgefunden zwischen Moggallāna und Nandopananda." „Wer hat denn, o Herr, gesiegt, wer verloren?" „Moggallāna hat gesiegt, Nanda verloren." „Möge mir, o Ehrwürdiger, der Erhabene gestatten, für sieben Tage

nacheinander Almosenspeise zu spenden und sieben Tage lang dem Ordensälteren meine Verehrung zu bezeigen." Und Anāthapiṇḍika bewirtete mit großer Ehrfurcht sieben Tage lang die fünfhundert Mönche, mit dem Erhabenen an der Spitze.

Somit also wurde, mit Hinsicht auf die bei Bändigung des Nandopananda erwirkte Vergrößerung der Gestalt, (vom Ordensälteren Tipiṭaka-Cūḷanāga) gesagt: „Nimmt der Mönch eine große Gestalt an, so wird sie (die karmisch erworbene Körperlichkeit) doch wohl größer, wie es z. B. beim Ordensälteren Moggallāna sich ereignete." Trotz dieser Erklärung jedoch lehren die Mönche, daß es eben die karmisch unabhängige Körperlichkeit ist, die auf Grund der karmisch erworbenen anwächst. Und dies eben ist hier die richtige Aussage.

Indem der Mönch nun solches bewirkt, ist er nicht bloß imstande, Sonne und Mond mit der Hand zu berühren, sondern ganz nach Wunsch stellt er auch seine Füße darauf wie auf einen Fußschemel, setzt sich darauf wie auf einen Stuhl, legt sich darauf wie auf ein Bett, lehnt sich daran wie an eine Stuhllehne[30]. Und wie es dieser eine tut, so mag es (gleichzeitig) auch ein zweiter tun; ja, sollten selbst viele Hunderte und Tausende von Mönchen (gleichzeitig) dasselbe tun, so gelänge es jedem einzelnen genau so gut. Mit der Bewegung und dem Leuchten von Sonne und Mond ist es genau so. Sollten da nämlich selbst tausend Schalen voll Wasser sein: in sämtlichen Schalen zeigt sich die Mondscheibe, und ganz deutlich sieht man die Bewegung und das Leuchten des Mondes. Genau so verhält es sich mit diesem Wunder.

Der Ausdruck „Selbst bis hinauf zur Brahmawelt" bedeutet, daß er die Brahmawelt als Grenze genommen hat.

„Er hat über seinen Körper Gewalt" bedeutet, daß er dort in der Brahmawelt seinen eigenen Willen über den Körper ausübt. Die Erklärung hierzu ist gemäß dem Palitexte (Pts. XXII. 7) zu verstehen. Derselbe lautet hierzu folgendermaßen:

„Selbst bis hinauf zur Brahmawelt hat er über seinen Körper Gewalt" besagt: Wenn jener Magiebegabte, Geistesgewaltige, sich zur Brahmawelt zu begeben wünscht, *trifft er die Bestimmung, daß das, was ferne ist, nahe werde:* ‚Es werde nah!'; und es wird nah. Er bestimmt, daß 402
das, *was nahe ist, ferne werde:* ‚Es werde fern!' und es wird ferne. Er bestimmt, daß das, *was viel ist, wenig werde:* ‚Es werde wenig!'; und es wird wenig. Er bestimmt, daß das, was wenig ist, viel werde: ‚Es werde viel!'; und es wird viel. *Mit dem Himmlischen Auge* schaut er die Gestalt jenes Brahmā. Mit dem Himmlischen Ohre vernimmt er die Stimme jenes Brahmā. Wünscht der Magiebegabte, Geistesgewaltige, sich mit seinem sichtbaren Körper zur Brahmawelt zu begeben, so *zwingt er mit Hilfe*

seines Körpers den Geist, bestimmt er mit Hilfe seines Körpers über den Geist. Und hat er dies getan, so *tritt er in die Empfindung von Wohlgefühl und Leichtigkeit* und begibt sich mit diesem sichtbaren Körper zur Brahmawelt. Wünscht er sich aber mit unsichtbarem Körper zur Brahmawelt zu begeben, so *zwingt er mit Hilfe seines Geistes den Körper,* bestimmt er mit Hilfe seines Geistes über den Körper. Und hat er dies getan, so *tritt er in die Empfindung von Wohlgefühl und Leichtigkeit* und begibt sich mit unsichtbarem Körper zu Brahmā. In Gegenwart jenes Brahmā nun läßt er eine Gestalt erscheinen, eine *geistgezeugte,* mit allen Gliedern ausgestattet, *in vollem Besitze aller Organe. Geht der Magiebegabte auf und ab, so geht auch dort die magisch gezeugte Gestalt auf und ab.* Steht er oder sitzt er oder legt er sich nieder, so tut es auch dort die magisch gezeugte Gestalt. Stößt der Magiebegabte Rauch aus oder Feuer oder legt er die Lehre dar oder beantwortet er gestellte Fragen, so tut es auch dort die magisch gezeugte Gestalt. Was immer nämlich der Magiebegabte tut, genau dasselbe tut auch die magisch gezeugte Gestalt."

„Er trifft die Bestimmung, daß das, was ferne ist, nahe werde" bedeutet: aus der die Grundlage bildenden Vertiefung sich erhebend, wendet er seinen Geist auf eine ferne Himmelswelt oder auf eine Brahmawelt. ‚Sie werde nahe!': so erwägend, vollzieht er den vorbereitenden Akt, tritt darauf wieder in die Vertiefung ein und trifft dann, auf sein Wissen gestützt, die Bestimmung: ‚Sie werde nahe!'; und sie wird nahe. Die entsprechende Erklärung gilt auch für die übrigen Stellen.

Wer hat nun aber, was ferne war, nahe gebracht? Der Erhabene. Als nämlich der Erhabene nach Beendigung des doppelten Wunders[40] sich zur Himmelswelt begab, brachte er den Yugandharaberg und das Merugebirge nahe zusammen, und von dem flachen Erdboden aus stellte er
403 erst den einen Fuß auf den Yugandhara, dann den anderen auf den Gipfel des Merugebirges.

Wer hat außerdem noch solches Wunder vollbracht? Der Ordensältere Mahā-Moggallāna. Als nämlich eine zwölf Yojana weit sich ausdehnende Menschenmenge, nach Beendigung ihres Mahles, von Sāvatthī aufgebrochen war, machte der Ordenältere den dreißig Meilen langen Weg nach Sankassa ganz kurz und ließ so jene Menschenmenge die Stadt in demselben Augenblick erreichen. Übrigens hat auch der Ordensältere Cūḷa-samudda auf Ceylon dasselbe vollbracht. Zur Zeit der Hungersnot nämlich, so heißt es, kamen einst in der Frühe über hundert Mönche zu ihm. Da dachte der Ordensältere: ‚Eine gar große Schar von Mönchen ist das! Wohin könnten diese wohl um Almosen gehen?' Als er so nachdachte,

erkannte er, daß dies nirgends in ganz Ceylon möglich sei, wohl aber jenseits des Meeres, in Pāṭaliputta. So hieß er die Mönche Schale und Gewand nehmen und sprach: „Kommt, Freunde, wir wollen um Almosen gehen!" Und indem er die Erde sich zusammenziehen ließ, gelangte er nach Pāṭaliputta. Da fragten ihn die Mönche: „Was ist das für eine Stadt, o Ehrwürdiger?" „Pāṭaliputta, ihr Freunde." „Pāṭaliputta ist doch sehr weit, o Ehrwürdiger." „Alte Ordensältere, ihr Freunde, machen eben, was ferne ist, nahe." „Wo aber ist denn das große Meer, o Ehrwürdiger?" „Habt ihr denn, ihr Freunde, bevor ihr hier ankamet, unterwegs nicht einen dunkelblauen Wassergraben überschritten?" „Gewiß, o Ehrwürdiger. Das Meer aber ist doch mächtig groß." „Alte Ordensältere, ihr Freunde, können eben, was groß ist, klein machen."

Wie dieser, so hat auch der Ordensältere Tissadatta, als er am Abend nach dem Bade sein Gewand angelegt hatte und ihm der Gedanke[41] aufstieg, dem großen Bodhibaume Verehrung darzubringen, den Bodhibaum nahe heran gebracht.

Wer aber hat, was nahe war, in die Ferne gerückt? Der Erhabene. Der Erhabene nämlich hat den kleinen Zwischenraum zwischen ihm selber und Angulimāla in weiten Zwischenraum verwandelt (s. M. 86).

Wer aber hat, was viel war, in wenig verwandelt? Der Ordensältere Mahā-Kassapa. Als nämlich einst in Rājagaha, an einem Mondfesttage, fünfhundert Mädchen mit Mondplätzchen versehen dahinzogen, um sich des Festes zu erfreuen, erblickten sie den Erhabenen, gaben ihm aber nichts. Sobald sie aber den hinterherkommenden Ordensälteren (Mahā-Kassapa) erblickten, sagten sie: „Unser Ordensälterer kommt. Wir wollen ihm die Plätzchen geben." Und alle kamen mit den Plätzchen versehen zum Ordensälteren heran. Der Ordensältere nahm seine Schale hervor und bewirkte, daß alle diese Plätzchen in die eine Schale gingen. Der Erhabene, der vorausgegangen war, hatte sich niedergesetzt und wartete auf den Ordensälteren. Der Ordensältere nahm die Plätzchen aus der Schale und gab sie dem Erhabenen.

In der Geschichte vom Handelsherrn Illīsa (s. Dhp. Kom. I. 367) aber verwandelte der Ordensältere Mahā-Moggallāna wenig in viel, genau wie der Erhabene in der Geschichte von Kākavalliya. Nachdem, wie es heißt, der Ordensältere Mahā-Kassapa sieben Tage lang in der Vertiefung zugebracht hatte, stellte er sich vor die Haustür eines armen Mannes namens Kākavalliya, um dem Armen eine Gunst zu erweisen. Als dessen Frau den Ordensälteren erblickte, goß sie die für ihren Mann 404
gekochte ungesalzene saure Grütze in seine Almosenschale. Der Ordensältere nahm die Almosenschale und reichte sie dem Erhabenen, und der Erhabene bestimmte, daß die Grütze für die große Mönchsgemeinde

reichen solle. Und das in der einen Schale Gebrachte reichte für alle. Kākavalliya aber wurde am siebenten Tage darauf ein reicher Handelsherr.

Nicht aber gelingt es dem Magiebegabten bloß, wenig in viel zu verwandeln, sondern alles, was er wünscht, gelingt ihm, wie z. B. Süßes in Nichtsüßes, oder Nichtsüßes in Süßes zu verwandeln usw. Als z. B. der Ordensältere Mahā-Anula sah, wie zahlreiche Mönche, die auf ihrem Almosengange bloß trockenen Reiß erhalten hatten, am Gangesufer dasaßen und ihr Mahl verzehrten, bestimmte er, daß das Gangeswasser sich in Butterölschaum verwandle. Dann gab er den Novizen ein Zeichen, die darauf den Butterölschaum in kleinen Schalen der Mönchsgemeinde überreichten. Und alle aßen von dem süßen Butterölschaum.

„Mit dem Himmlischen Auge" *(dibba-cakkhu)* besagt: indem er, noch hier verweilend, das Licht [42] anwachsen läßt, erkennt er (in dem Lichte) die Gestalt des Brahmā. Und während er noch hier verweilt, hört er alles, was jener spricht, und er erkennt seine Gedanken.

„Mit Hilfe seines Körpers zwingt er den Geist" bedeutet: mit Hilfe seines grobstofflichen Körpers zwingt er den Geist. Das Bewußtsein der die Grundlage bildenden Vertiefung vertraut er dem Körper an, läßt er dem Körper folgen, läßt er langsam gehen, denn die Bewegung des Körpers ist gar langsam.

„Er tritt in die Empfindung von Wohlgefühl und Leichtigkeit" besagt: er erlangt, erwirkt, erreicht und gewinnt jene Empfindung von Wohlgefühl *(sukha-saññā)* und Leichtigkeit *(lahu-saññā)*, die gleichzeitig entsteht mit jenem magischen Bewußtsein, das die die Grundlage bildende Vertiefung zum Objekte hat. Als Empfindung von Wohlgefühl gilt die mit Gleichmut verbundene Empfindung, denn der Gleichmut wird als das stille Glück [43] bezeichnet. Weil jene Empfindung frei ist von den fünf (geistigen) Hemmungen und den anderen ihr entgegenwirkenden Dingen, wie Gedankenfassung usw. (der früheren Vertiefungen), darum hat man sie als die Empfindung von Leichtigkeit zu betrachten. Sobald aber jener Mönch in diese Empfindung eingetreten ist, ist sein grobstofflicher Körper leicht wie Watte. Und mit dem sichtbaren Körper, leicht wie die vom Winde fortgewehte Watte, begibt er sich zur Brahmawelt. Wünscht er es, so erzeugt er mit Hilfe des Erdkasinas sich einen Weg in der Luft und geht dann zu Fuß. Wünscht er es, so ruft er mit Hilfe des Windkasinas Wind hervor und eilt, wie Watte, mit dem Winde. Übrigens genügt hierzu schon der bloße Wunsch sich fortzubewegen. Hat er nämlich diesen Wunsch, so eilt er [44], nachdem er so im Geiste den Entschluß gefaßt hat, vom Drange seines Entschlusses getrieben, sichtbar dahin wie ein vom Bogenschützen abgeschossener Pfeil.

„Mit Hilfe seines Geistes zwingt er den Körper" besagt: er vertraut 455
den Körper dem Geiste an, läßt ihn dem Geiste folgen, ihn schnell eilen, denn gar schnell eilt der Geist.

„Er tritt in die Empfindung von Wohlgefühl und Leichtigkeit" besagt: er tritt ein in jene Empfindung von Wohlgefühl und Leichtigkeit, die gleichzeitig entsteht mit dem den stofflichen Körper zum Objekte habenden magischen Bewußtsein. Das Übrige ist genau wie in der beschriebenen Weise zu verstehen. Dies jedoch betrifft bloß das Gehen im Geiste.

Wer aber so mit unsichtbarem Körper dahineilt, bewegt der sich in dem Augenblicke, wo das Entschlußbewußtsein aufsteigt, oder im Augenblicke, wo es aufgestiegen ist, oder im Augenblicke, wo es abbricht? Auf diese Frage erklärte der Ordensältere, daß er in allen drei Augenblicken in Bewegung ist. Geht er nun aber selber oder sendet er eine magisch gezeugte Gestalt? Er tut, wie es ihm gefällt. Hier jedoch ist bloß von seinem persönlichen Gehen die Rede.

„Geistgezeugt" *(mano-maya)* ist eine Gestalt, wenn sie durch das Bewußtsein des (magischen) Entschlusses gezeugt ist.

„In vollem Besitze aller Organe": dies wurde gesagt im Sinne der äußeren Formen, wie der Augen, Ohren usw. Der magisch gezeugten Gestalt fehlt jedoch die Sensitivität (pasāda).

„Geht der Magiebegabte auf und ab, so geht auch dort die magisch gezeugte Gestalt auf und ab usw.": alles das wurde gesagt mit Rücksicht auf die von einem Jünger gezeugte Gestalt. Die vom Erleuchteten gezeugte Gestalt tut zwar auch alles, was der Erhabene tut, aber sie vermag auch anders zu handeln, je nach dem Wunsche des Erhabenen. Somit, wenn auch der Magiebegabte, während er hier weilt, sich zu Brahmā gesellt, mit ihm plaudert, sich mit ihm unterhält, so hat er dadurch doch noch keine Gewalt über seinen Körper. Wenn ihm auch der Entschluß gelingt, das Ferne nahe zu bringen usw., so hat er dadurch doch noch keine Gewalt über seinen Körper. Wenn er auch mit sichtbarem oder unsichtbarem Körper zur Brahmawelt eilt, so hat er dadurch doch noch keine Gewalt über seinen Körper. Wenn einer aber in Gegenwart des Brahmā eine Gestalt magisch erzeugt und alle anderen besprochenen Handlungen ausführt, insofern hat er Gewalt über seinen Körper. Das übrige aber wurde erwähnt, um den diesem Gewalthaben über den Körper vorangehenden Zustand zu zeigen.

Dies nun gilt als die Macht des Entschlusses.

(2. Macht der Verwandlung: *vikubbanā iddhi.)* Der Unterschied zwischen der Macht der Verwandlung und der Macht des geistigen Er-

406 zeugens aber ist dieser: — Wer eine Verwandlung vornimmt, der gibt die ursprüngliche Gestalt auf und zeigt sich etwa in der Gestalt eines Knaben, oder eines Drachen, eines Dämonen, des Indra, eines Himmelswesens, des Brahmā oder in der Gestalt des Meeres oder eines Berges, eines Löwen, Tigers oder Panthers, läßt einen Elefanten[45], ein Pferd, einen Wagen, einen Fußsoldaten oder verschiedene Heeresabteilungen erscheinen (Pts. XXII. 8). Somit, in welcher von den hier erwähnten Gestalten auch immer er sich zu zeigen wünscht, darauf richte er seinen Willen. Wer nun solchen Entschluß faßt, erhebe sich aus der die Grundlage zu den Höheren Geisteskräften bildenden und eines von den Kasinas zum Objekte habenden (vierten) Vertiefung und denke sich selber in die Gestalt eines Knaben (usw.). Darauf trete er nach Beendigung des vorbereitenden Aktes von neuem in die Vertiefung ein, und nach Austritt aus derselben fasse er den Entschluß: ‚So und so ein Knabe lasse mich sein!' Gleichzeitig mit dem den Entschluß begleitenden Bewußtsein aber wird er zum Knaben, genau wie es bei Devadatta der Fall war. Die entsprechende Erklärung gilt überall. Die Worte „Er läßt einen Elefanten erscheinen usw." aber werden hier gesagt in dem Sinne, daß er auch nach außen hin einen Elefanten u. dgl. in Erscheinung treten läßt. Dabei darf er nicht etwa den Entschluß fassen: ‚Laß mich zum Elefanten werden!', sondern: ‚Möge da ein Elefant in Erscheinung treten!' Die entsprechende Erklärung gilt auch mit Hinsicht auf Pferd usw.

Dies nun gilt als die Macht der Verwandlung.

(3. Macht des geistigen Erzeugens: *manomayā iddhi.)* Wer aber die Macht des geistigen Erzeugens zu erlangen wünscht, erhebt sich aus der die Grundlage bildenden Vertiefung, heftet dann seine Gedanken auf den Körper und faßt in der angegebenen Weise den Entschluß: ‚Möge (der Körper) voller Löcher sein!'; und er wird voller Löcher. Darauf denkt er sich in seinem Innern einen anderen Körper, und nach vollzogenem Vorbereitungsakte faßt er, genau wie in der angegebenen Weise, den Entschluß. Und es entsteht[46] in seinem Innern noch ein anderer Körper. Diesen zieht er heraus wie den Halm aus der Blattscheide, das Schwert aus der Scheide, oder wie eine Schlange aus dem Korbe[47]. Daher wurde gesagt (D. 2): „Da, o Mönch, ruft der Mönch aus diesem Körper einen anderen Körper hervor, formhaft, geistgezeugt, mit allen Gliedern ausgestattet, in vollem Besitze aller Organe. Es ist gerade so, als ob ein Mann den Halm aus einer Blattscheide herausziehen und sich sagen möchte: ‚Dies ist der Halm und dies die Blattscheide; etwas anderes ist der Halm, etwas anderes die Blattscheide. Es ist eben die Blattscheide, aus der der Halm hervorgezogen wurde' usw." Gerade wie nun hier

Halm und Blattscheide sich gleichen, so auch gleicht die geistgezeugte Gestalt dem Magiebegabten. Um das eben zu zeigen, wurden diese Gleichnisse gegeben.

Dies nun gilt als die Macht des geistigen Erzeugens.

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 12. Teil: die Darstellung der Magischen Kräfte.

Dreizehnter Teil

Die vier übrigen Höheren Geisteskräfte

(abhiññā)

1. Das Himmlische Ohr *(dibba-sota)*

Wir sind nun angelangt bei der Darlegung des „Himmlischen Ohres". Hierbei ist, genau wie bei den folgenden 3 Höheren Geisteskräften, die Erklärung der Worte: „Er, mit also gesammeltem Geiste usw." in der oben besagten Weise zu verstehen, und bloß das davon Abweichende werden wir hier erklären.

Hier nun gilt in dem Ausdruck „Mit dem Himmlischen Ohre" das Ohr als „himmlisch" *(dibba)* auf Grund seiner Ähnlichkeit mit dem himmlischen Hörorgan. Die Himmelswesen nämlich besitzen ein himmlisches sensitives Hörorgan, das, durch gutes Karma gewirkt und ungehemmt durch Galle, Schleim, Blut u. dgl., infolge des Freiseins von Trübungen die Fähigkeit besitzt, selbst von ferne ein Vorstellungsobjekt aufzunehmen. Weil also das durch die Macht der Kraftentfaltung entstandene Erkenntnisohr dieses Mönches jenem ähnlich ist, so gilt es eben wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Himmlischen Hörorgan als ‚himmlisch'. Aber auch weil es infolge des Himmlischen Verweilungszustandes *(dibba-vihāra)* erlangt wurde und selber auf dem himmlischen Verweilungszustand gegründet ist, auch darum gilt es als himmlisch.

Als „Gehör-Element" *(sota-dhātu)* gilt das Ohr im Sinne von Hören und im Sinne von etwas Seelenlosem *(nijjīva;* angedeutet durch das Wort ‚Element'). Auch weil es im Ausüben der Funktion des Hörorgans dem Hörorgane gleicht, auch darum gilt es als Gehör-Element. Mit eben jenem Himmlischen Ohr vernimmt er die Töne.

„Geklärt" besagt soviel wie: völlig rein, frei von Trübungen.

„Übermenschlich" ist es, weil es bei Ausübung seiner Funktion die menschlichen Wege überschreitet und beim Vernehmen von Tönen über das menschliche, fleischliche Gehörorgan hinausgeht.

„Beide Töne vernimmt er": zwei Arten von Tönen vernimmt er, welche beiden? „Himmlische wie menschliche", d. i. sowohl die Stimmen der Himmelswesen als auch die der Menschen. Hiermit ist die Begrenzung hinsichtlich des Ortes gemeint.

„Ferne wie nahe" besagt: er vernimmt sowohl die in der Ferne — selbst in einem anderen Weltsystem — als auch die in der Nähe entstandenen Töne, selbst die Geräusche der im eigenen Körper befindlichen Lebewesen. Hiermit ist die Begrenzung unabhängig vom Orte gemeint.

Wie aber hat man diese Höhere Geisteskraft zu erwecken? Da hat der Mönch zuerst in die zu den Höheren Geisteskräften die Grundlage 438
bildende (vierte) Vertiefung *(abhiññā-pādaka-jjhāna)* einzutreten. Darauf erhebe er sich aus der Vertiefung und achte mit dem in der Vorbereitenden Sammlung *(parikamma-samādhi)* befindlichen Geiste auf die in seinen natürlichen Hörkreis dringenden, in der Ferne entstandenen groben Geräusche, wie die Stimme des Löwen usw. im Walde, dann auf den Klang der Glocken im Kloster, den Klang der Trommeln, der Muschelhörner, die Stimmen der mit aller Macht auswendig lernenden Novizen und jungen Mönche, auf die Stimmen der eine gewöhnliche Unterhaltung Führenden, wie: ‚Wie, o Ehrwürdiger?' oder ‚Was ist los, o Freund? usw.; ferner auf die Vogelstimmen, die Geräusche von Wind, von Schritten, auf das zischende Geräusch des kochenden Wassers, das Geräusch der in der Sonnenhitze trocknenden Palmblätter, auf das Geräusch der Ameisen usw. In dieser Weise achte er auf alle Geräusche, von den ganz groben Geräuschen ausgehend und der Reihe nach auf die feineren Geräusche übergehend; und er beachte den Schalleindruck der von Osten, Westen, Norden und Süden, von oben und unten her kommenden Geräusche, der von der östlichen, westlichen, nördlichen und südlichen Zwischenrichtung her kommenden Geräusche; achte sowohl auf die groben als auch die feinen Gehöreindrücke. Schon bei gewöhnlichem Bewußtsein sind ihm jene Töne erkennbar, doch im Bewußtsein der Vorbereitenden Sammlung sind sie ihm außerordentlich deutlich. Während er so den Schalleindruck beachtet und unter jenen Tönen irgend einen zum Objekt nimmt, steigt ihm die ‚auf das Geisttor aufmerkende Aufmerksamkeit' *(manodvārâvajjana)* auf, nämlich: ‚Jetzt wird das Himmlische Ohr entstehen'; und ist jener Moment geschwunden, so blitzen 4 oder 5 Impulsivmomente *(javana)* auf, unter denen die 3 oder 4 ersteren Momente — der der Vorbereitung *(parikamma)*, der Annäherung *(upacāra)*, der Anpassung *(anuloma)* und der Reife *(gotrabhū)* — der sinnlichen Sphäre angehören, während der 4te und 5te Moment, als Bewußtsein der Vollen Sammlung *(appanā-citta)*, der Feinkörperlichen Sphäre angehören. Das gleichzeitig mit jenem Bewußtsein der vollen Sammlung

aufsteigende Wissen aber gilt als das Himmlische Ohr. Darauf ist dieses in jenem Gehör eingeschlossen [1]. Dasselbe festigend beschränke er es auf bloß eine Fingerbreite: ‚Hier in diesem Zwischenraume lasse mich alle Töne vernehmen!', und dann bringe er es zum Anwachsen. Sodann beschränke er es der Reihe nach auf die Breite von zwei Fingern, vier Fingern, acht Fingern, von einer Spanne, einer Doppelspanne, auf die Größe einer Kammer, einer Hausterrasse [2], eines Turmes, eines Wohnsitzes, eines Ordensklosters, des benachbarten Dorfes, des Landbezirkes, ja bis auf die Größe eines Weltsystems oder noch darüber hinaus. Auf diese Weise in den Besitz der Höheren Geisteskraft gelangt, vernimmt er alle innerhalb dieses Zwischenraumes entstehenden Töne, die durch die die Grundlage bildende Vertiefungsvorstellung berührt werden. Und auch ohne wieder von neuem in die die Grundlage bildende Vertiefung eingetreten zu sein, vernimmt er die Töne vermittels dieser Höheren Geisteskraft. Auch wenn, während er solches vernimmt, bis zur Brahmawelt hinauf ein einziges
409 Getöse von Klängen, von Muschelhörnern, Pauken, Trommeln u. dgl. herrscht, so ist er, falls er es wünscht, sehr wohl imstande, jeden einzelnen Ton festzustellen: ‚Dies ist der Klang von Muschelhörnern, dies der von Trommeln'.

Hier endet die Besprechung über das Himmlische Gehörelement.

2. Das in Herzensdurchschauung anderer bestehende Wissen
(parassa ceto-pariya-ñāṇa)

Was die Darlegung über das in Herzensdurchdringung anderer bestehende Wissen anbetrifft, so bedeutet in diesem Ausdrucke *pariya* soviel wie Durchdringen (*pari* + √*yā*, wörtl.: um etwas ‚herumgehen', d. i. völlig erfassen) oder Festlegen (wörtl.: ‚ringsherum beschneiden', umgrenzen). Die Herzensdurchdringung und das Wissen davon aber gelten als das in Herzensdurchschauung bestehende Wissen. In diesem Sinne wird der Ausdruck gebraucht.

Als „die anderen" gelten alle Wesen außer ihm selber. Der Ausdruck „die anderen Personen" bedeutet dasselbe wie der erstere Ausdruck; der Belehrung und der Schönheit der Darstellung zuliebe aber hat man einen verschiedenen Wortlaut gewählt.

„Mit dem Herzen (Geist) den Geist (durchschauend)" besagt: mit dem eigenen Geist den Geist der anderen (durchschauend).

„Durchschauend" (*parica*, Gerundium von *pari* + √*i*, wörtl. ‚rings herum gegangen seiend') bedeutet: festgelegt habend.

„Er erkennt" besagt: er erkennt den Geist in verschiedener Hinsicht, nämlich als gierhaft usw.

Wie aber hat man diese Höhere Geisteskraft zu erwecken? Dies gelingt einem vermittels des Himmlischen Auges. Diese nämlich bildet die Vorbereitung dazu.

(In den hier folgenden 19 Zeilen des Textes wird angegeben, wie man durch Erkennen der Farbe des Blutes den Geist der anderen erkennen kann.)

In dem Ausdruck „den gierbehafteten Geist usw." hat man unter „gierbehaftetem *(sa-rāga)* Geist" die 8 Arten von gierbehaftetem Bewußtsein (Tab. I. 22—29) zu verstehen, unter „gierlosem *(vīta-rāga)* Geist": das übrige den vier Entwicklungsstufen (der sinnlichen, feinkörperlichen, unkörperlichen und überweltlichen Sphäre) angehörende karmisch heilsame *(kusala)* und karmisch neutrale *(avyākata)* Bewußtsein (s. Tab. I). Die 2 mit Trübsinn verbundenen Bewußtseinsmomente (30, 31) und die 2 Bewußtseinsmomente des Zweifels *(vicikicchā)* und der Aufregung *(uddhacca,* 32, 33) aber: diese vier sind nicht in jener Zweiergruppe (gierbehaftet — gierlos) eingeschlossen. Einige Ordensältere jedoch schließen auch diese mit ein. 410

Als „haßbehafteter *(sa-dosa) Geist*" gelten die mit Trübsinn verbundenen 2 Arten von Bewußtsein (30, 31). Alles den vier Daseinsstufen angehörende karmisch heilsame und neutrale Bewußtsein aber gilt als „haß-los" *(vīta-dosa).* Die übrigen 10 karmisch unheilsamen Bewußtseinsmomente (22—29; 32, 33) sind in dieser Zweiergruppe (haßbehaftet — haßlos) nicht eingeschlossen. Einige Ordensältere schließen auch diese mit ein.

In dem Ausdruck „verblendet — unverblendet" gelten als verblendet *(sa-moha),* im engeren Sinne bloß 2 Arten des Bewußtseins, nämlich das mit Zweifel und das mit Aufgeregtheit verbundene Bewußtsein (32, 33). Da aber die Verblendung auch gleichzeitig mit allen karmisch unheilsamen Bewußtseinsmomenten zusammen entsteht, so mag man auch die gesamten 12 Arten des karmisch unheilsamen Bewußtseins (22—33) als ‚verblendeten Geist' betrachten. Alles übrige Bewußtsein aber gilt als „unverblendet" *(vīta-moha).*

Als „eingeschrumpft" *(sankhitta)*[a] gilt das von geistiger Trägheit und Mattheit *(thīna-middha)* begleitete Bewußtsein, als „zerstreut" *(vikkhitta)* das von Aufgeregtheit *(uddhacca)* begleitete.

Als „entfaltet" *(mahaggata)* gilt das der Feinkörperlichen und Unkörperlichen Sphäre angehörende Bewußtsein (der Vertiefungen), alles übrige aber als „unentfaltet" *(amahaggata).*

Als „übertreffbar" *(sa-uttara)* gilt alles den 3 Daseinsstufen angehörende Bewußtsein, als „unübertreffbar" *(an-uttara)* das überweltliche Bewußtsein *(lokuttara)*.

Als „gesammelt" *(samāhita)* gilt das die Angrenzende *(upacāra-samādhi)* oder Volle Sammlung *(appanā-samādhi)* besitzende Bewußtsein; das diese beiden Grade der Sammlung nicht besitzende aber gilt als „ungesammelt" *(asamāhita)*.

Als „befreit" *(vimutta)* gilt dasjenige Bewußtsein, das Befreiung (von den Leidenschaften) erreicht hat, sei es Befreiung durchs Gegenteil *(tad-anga-vimutti)*, durch Zurückdrängung *(vikkhambhana)*, durch Zerstörung *(samucchedа)*, durch Stillung *(paṭippassaddhi)* oder durch Entrinnung *(nissaraṇa)*. Das diese fünffache Befreiung nicht erreicht habende Bewußtsein aber hat man als „unbefreit" *(a-vimutta)* anzusehen.

Ein Mönch, der das in Geistesdurchschauung bestehende Wissen erlangt hat, erkennt somit alle Arten des Bewußtseins, als wie: den gierbehafteten Geist als gierhaft . . . den unbefreiten als unbefreit.

Hier endet die Besprechung über das in Herzensdurchschauung anderer bestehende Wissen.

3. Das im Erinnern an frühere Daseinsform bestehende Wissen
(pubbe-nivāsânussati-ñāṇa)

In der Besprechung über das im Erinnern an frühere Daseinsform bestehende Wissen hat man unter „früherer Daseinsform" die in den früheren Geburten dagewesenen Daseinsgruppen (Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen, Bewußtsein) zu verstehen, d. i. die einst existiert habenden, Leben gehabt habenden, in der eigenen Daseinskontinuität aufgestiegenen und wieder verschwundenen Erscheinungen *(dhamma)*, nämlich die im eigenen Gebiete *(gocara)* dagewesenen, durch das eigene oder auch durch fremdes Bewußtsein erkannten und begrenzten Erscheinungen. Beim Sicherinnern an die den Daseinsweg vollendet Habenden usw. aber sind diese bloß dem Erleuchteten erkennbar.

„Erinnerung an frühere Daseinsform" bezeichnet diejenige Erinnerung *(sati)*, vermittels derer man sich an frühere Daseinsformen erinnert.

Als „Wissen" gilt das mit jener Erinnerung verbundene Wissen.
111 Wegen dieser Erinnerung an frühere Daseinsformen heißt es also: „(er richtet seinen Geist) auf die Erinnerung an frühere Daseinsformen, d. i. auf die Erreichung und Erlangung dieses Wissens."

„Mannigfach" bedeutet: „vielartig", oder auf viele Weise dargestellt und beschrieben.

„Frühere Daseinsform" bedeutet: von dem unmittelbar vorausgegangenen Dasein ab rückwärts gehend, die hier und dort das Dasein verlebt habende Daseinskette.

„Er erinnert sich" besagt soviel wie: indem er die Daseinsgruppen der Reihe nach oder auf Grund von Abscheiden und Wiedergeburt verfolgt, erinnert er sich.

(Im Folgenden wird auseinandergesetzt, an wieviele Geburten sich die Andersgläubigen *(titthiya)* erinnern mögen, an wieviele die ursprünglichen Jünger *(pakati-sāvaka)*, die großen Jünger *(mahā-sāvaka)*, die Hauptjünger *(agga-sāvaka)*, die Einzelerleuchteten *(pacceka-buddha)* und die Erleuchteten *(buddha)*.

Der auf diese Weise sich zu erinnern wünschende Mönch, der noch 412
ein Anfänger ist, begebe sich daher nach beendetem Mahle, am Nachmittage, an einen einsamen Ort, und abgeschieden trete er dort der Reihe nach in die Vertiefungen ein. Hat er sich darauf aus der die Grundlage zu den Höheren Geisteskräften bildenden vierten Vertiefung *(abhiññā-pādaka-catuttha-jjhāna)* erhoben, so denke er an den zu allerletzt eingenommenen Sitz, dann an das (vorhergehende) Zurechtmachen des Sitzes, dann an das Eintreten in die Behausung, dann an das Ordnen von Gewand und Almosenschale, dann an die Zeit, als er am Essen war, als er vom Dorfe zurückkam, als er im Dorfe um Almosen ging, als er um Almosen ins Dorf eintrat, als er das Kloster verließ, als er am Schreinplatze und vor dem Bodhibaume seinen Gruß darbrachte, an die Zeit, als er seine Almosenschale spülte, als er die Almosenschale ergriff, und an alles das, was er ganz in der Frühe tat, was er in der letzten Nachtwache tat, was er in der ersten Nachtwache tat. Auf diese Weise denke er in rückläufiger Ordnung an alles, was er bei Tag und Nacht getan hat. Soviel wird ihm auch schon bei gewöhnlichem Bewußtsein deutlich; im Bewußtsein der Vorbereitenden Sammlung aber wird ihm dies außerordentlich deutlich. Sollte ihm aber dabei etwas nicht deutlich sein, so trete er von neuem in die die Grundlage bildende Vertiefung ein, und nach Austritt aus derselben denke er nochmals an jene Dinge. Dadurch werden ihm die Dinge so deutlich wie die Gegenstände bei Lampenlicht. Auf diese Weise denke er in rückläufiger Ordnung auch an das, was er vor zwei Tagen getan hat, was er vor drei, vier und fünf Tagen getan hat, vor zehn Tagen, vor einem halben Monat, und so bis zu einem Jahre. Indem er nun auf solche Weise über zehn Jahre, zwanzig Jahre (usw.) bis zu seiner eigenen Geburt in diesem Dasein nachdenkt, 413
denke er auch nach über die während des Sterbemomentes in früherem Dasein dagewesenen Gruppen. Es vermag nämlich ein einsichtsvoller Mönch schon beim ersten Male, den Wiedergeburtsmoment überschrei-

tend, das im Sterbemomente dagewesene Körperliche und Geistige *(nāma-rūpa)* als Objekt erfassen. Da aber die Körperlichkeit und Geistigkeit des früheren Daseins nun restlos erloschen und eine andere Körperlichkeit und Geistigkeit entstanden ist, darum ist dieser Moment, wie eine undurchdringbare, undurchsichtige Finsternis, für den Einsichtslosen schwerlich zu durchschauen. Doch selbst ein solcher sollte sein Streben nicht aufgeben und nicht denken, daß er nicht dazu imstande sei, den Empfängnismoment zu überschreiten und die zur Zeit des Sterbemomentes dagewesene Körperlichkeit und Geistigkeit als Objekt zu erfassen. Sondern wiederholt trete er in die die Grundlage bildende Vertiefung ein, und nach Austritt aus derselben denke er an jenen Moment. Wenn da z. B. ein kräftiger Mann daran ist, für den Giebel eines Spitzenhauses einen großen Baum zu fällen, er aber infolge der schon beim Abhauen der Äste und des Grünholzes stumpf gewordenen Schneide der Axt nicht imstande ist, den großen Baum abzuhauen, so geht er eben, ohne seine Arbeit aufzugeben, zur Schmiedewerkstatt und läßt die Axt schärfen und geht dann wieder von neuem daran, den Baum abzuhacken. Wird nun die Axt von neuem stumpf, so handelt er eben nochmals genau so und setzt sein Hacken wieder fort. Wenn er auf diese Weise zu hacken fortfährt, mag, da er die jedesmal durchgehauenen Teile nicht nochmals durchzuhauen braucht und er nur an den nicht durchgehauenen Teilen hackt, er in kurzer Zeit den Baum zu Falle bringen. So auch mag man bei solchem Vorgehen, nach Austritt aus der die Grundlage bildenden Vertiefung, ohne das früher Erwogene nochmals zu erwägen, bloß über den Empfängnismoment nachdenkend, die im Sterbemoment dagewesene Körperlichkeit und Geistigkeit als Objekt erfassen. Auch mit dem Holzspalten, Haarschneiden u. dgl. läßt sich diese Sache erklären.

Hierbei nun gilt jenes Wissen, das, vom letzten Niedersitzen ab bis auf den Empfängnismoment zurückgehend, alle Objekte erfaßt, nicht etwa als das Wissen von der früheren Daseinsform (pubbe-nivāsa-ñāṇa), sondern als das mit der Vorbereitenden Sammlung verbundene Wissen *(parikamma-samādhi-ñāṇā)*. Einige bezeichnen es auch als das Wissen von der Vergangenheit *(atītaṁsa-ñāṇa)*. Dieses Wissen ist nicht auf die Feinkörperliche Sphäre anwendbar. Wenn aber dieser Mönch, nach Überschreitung des Empfängnismomentes, die im Sterbemomente dagewesene Körperlichkeit und Geistigkeit erfaßt hat und ihm das ‚Aufmerken an der Geistespforte' *(manodvārâvajjana)* aufsteigt, so kommt es nach Schwinden dieses Momentes, denselben zum Objekte nehmend, zum Aufblitzen von 4 oder 5 Impulsivmomenten *(javana)*. Das Übrige verhält sich genau wie in der oben angegebenen Weise. Die als „Vorbereitung" *(parikamma)* usw. bezeichneten früheren Momente gehören der Sinnensphäre an, der

letzte Moment aber ist das der vierten Vertiefung der Feinkörperlichen Sphäre angehörende Bewußtsein der Vollen Sammlung. Das Wissen, das darauf zusammen mit jenem Bewußtsein in ihm aufsteigt, dieses gilt als das in Erinnerung an frühere Daseinsform bestehende Wissen. Vermittels der mit jenem Wissen verbundenen Erinnerung aber „erinnert er sich an mannigfache frühere Daseinsformen, als wie an eine Geburt, an zwei Ge- 414
burten ... usw. ... erinnert er sich mit den jedesmaligen Merkmalen ... an mannigfache frühere Daseinsformen."

Hier bedeutet „eine Geburt" soviel wie eine mit der Empfängnis beginnende und mit dem Tode endende, in einem einzigen Dasein eingeschlossene Kette von Daseinsgruppen. Für „zwei Geburten' usw. gilt die entsprechende Erklärung. In den Worten „mancher Weltuntergänge usw." hat man unter„ Weltuntergang" die abnehmende Welt, unter „Weltentstehung" die anwachsende Welt zu verstehen. Hierbei ist in dem Worte ‚Weltuntergang' *(saṁvaṭṭa)* die im Untergange beharrende Welt *(saṁvaṭṭa-ṭṭhāyi)* mit zusammengefaßt, da jene eben die Grundlage hierzu bildet, während in ‚Weltentstehung' *(vivaṭṭa)* die im Werden beharrende Welt *(vivaṭṭa-ṭṭhāyi)* mit zusammengefaßt ist. In dieser Weise nämlich werden hier jene (4 Weltperioden) zusammengefaßt, von denen es heißt (A. IV. 156): „Vier ungeheure Weltperioden gibt es, ihr Mönche: welche vier? Den Weltuntergang, die im Untergange beharrende Welt, die Weltentstehung, die im Werden beharrende Welt."

(Hier folgt eine in allerhand Einzelheiten sich ergehende Beschreibung dieser vier Weltperioden.)

Auch beim Sicherinnern an frühere Daseinsformen ruft der an 422
frühere Weltperioden sich erinnernde Mönch von diesen Weltperioden manche Weltuntergänge sich ins Gedächtnis, manche Weltentstehungen, manche Weltuntergänge und Weltentstehungen. Und in welcher Weise? In dieser Weise: „Dort war ich usw."

Hierbei bedeutet „Dort war ich" soviel wie: während solches Weltunterganges weilte ich in jener Daseinswelt, jenem Daseinsschoße, auf jener Daseinsfährte, jener Bewußtseinsebene, in jener Wesenswelt, jener Wesensgruppe.

„Solchen Namen hatte ich": etwa Tissa oder Phussa.

„Solchem Geschlechte gehörte ich an": etwa dem des Kaccāna oder Kassapa. Dies wird gesagt mit Hinsicht auf die Erinnerung an den eigenen Namen und Familienstamm im früheren Dasein. Wünscht er sich aber an sein eigenes Aussehen zu erinnern, das er zu jener Zeit hatte, oder ob seine Lebensweise eine rauhe oder angenehme war, ob er viel Freuden oder Leiden erfahren hatte, ob ihm ein kurzes oder langes Lebensalter

beschieden war, so erinnert er sich eben an alles dieses. Darum heißt es: „Solches Aussehen[4] hatte ich . . . solches war meine Altersgrenze."

„Solches Aussehen (Farbe) hatte ich" bedeutet da: ob er etwa hell war oder dunkel.

„Solche Nahrung ward mir zuteil": meine Nahrung bestand aus Reis, Fleisch, Grütze; oder ich lebte von abgefallenen Früchten (usw.).

„Solche Freuden und Leiden waren mir beschieden": auf mancherlei Weise habe ich Freuden und Leiden der verschiedensten Art erfahren, sinnliche wie übersinnliche usw.

„Solches war meine Altersgrenze": meine Altersgrenze[5] war hundert Jahre oder tausend Weltperioden (usw.).

„Dort abgeschieden trat ich anderswo wieder ins Dasein": von jenem Dasein, jenem Daseinsschosse, jener Daseinsfährte, Bewußtseinsebene, Wesenswelt oder Wesensgruppe abgeschieden, wurde ich in solcherart Dasein wiedergeboren, in solcherart Daseinsschoße, Daseinsfährte, Bewußtseinsebene, Wesenswelt oder Wesensgruppe.

„Und hier hatte ich" besagt: und auch hier, in solchem Dasein, Daseinsschoße usw. hatte ich wiederum.

„Solchen Namen hatte ich": diese Worte wurden bereits oben erklärt. Weil übrigens die Worte ‚Dort hatte ich usw.' sich auf die wunschgemäße Erinnerung des von einem auf ein anderes Ereignis Zurückgehenden[6] beziehen, die Worte ‚Von dort abgeschieden' aber die Betrachtung des Wiederzurückkehrenden betreffen, darum war, wie einzusehen, wegen der Wiedergeburtsstätte, die dieser — durch ‚hier wiedergeboren' angedeuteten — Wiedergeburt unmittelbar vorausgegangen ist, gesagt worden: ‚anderswo trat ich wieder ins Dasein.'

„Und dort hatte ich usw." wurde gesagt, um zu zeigen, daß er sich erinnert an Name, Abstammung usw. in seiner dieser Wiedergeburt unmittelbar vorangegangenen Geburtsstätte.

423 „Von dort abgeschieden bin ich hier wieder ins Dasein getreten": von jenem Orte der unmittelbar vorangegangenen Wiedergeburt abgeschieden, wurde ich hier, in dieser Adelsfamilie oder Brahmanenfamilie, wiedergeboren.

„So" bedeutet: auf solche Weise.

In dem Ausdruck „zusammen mit den jedesmaligen Kennzeichen *(sâkāraṁ)* und Besonderheiten *(sa-uddesaṁ)*" bezieht sich „Besonderheiten" *(uddesa)* auf Name und Abstammung, „Kennzeichen" *(ākāra)* auf Aussehen usw. Durch Name und Abstammung nämlich wird ein Wesen als Tissa oder Kassapa usw. angedeutet *(uddisīyati)*. Zufolge des Aussehens usw. aber kennt man ihn nach seinen Unterschieden als dunkel oder

hell usw. Somit gelten Name und Abstammung als Besonderheit, die übrigen Dinge aber als Kennzeichen.

„Er erinnert sich mancher früherer Daseinsform": der Sinn dieser Worte ist durchaus klar.

Hier endet die Besprechung über das im Erinnern an frühere Daseinsform bestehende Wissen.

4. Das Himmlische Auge *(dibba-cakkhu)*

In den Worten über das „im Erkennen des Abscheidens und Wiedererscheinens der Wesen bestehende Wissen" *(cutûpapāta-ñāṇa)* wird gezeigt, daß dieses Wissen, vermittels dessen das Abscheiden und Wiedererscheinen der Wesen erkannt wird, gleichbedeutend ist mit dem Himmlischen Auge.

„Er richtet und lenkt seinen Geist darauf" besagt: er richtet und lenkt sein vorbereitendes Bewußtsein darauf.

„Er" ist der Mönch, der seinen Geist darauf lenkt.

„Himmlisch" *(dibba)* usw. nennt man dieses Erkenntnisauge wegen seiner Ähnlichkeit mit dem himmlischen. Die Himmelswesen nämlich besitzen ein himmlisches, sensitives Auge, das, durch gutes Karma gewirkt und ungehemmt durch Galle, Schleim, Blut usw., infolge des Freiseins von Trübungen die Fähigkeit besitzt, selbst ein entferntes Objekt zu erfassen. Weil also das durch die Macht der Kraftentfaltung entstandene[7] Erkenntnisauge jenem ähnlich ist, so gilt es eben wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Himmlischen Auge als himmlisch. Aber auch weil es infolge des Himmlischen Verweilungszustandes erlangt wurde und selber auf dem Himmlischen Verweilungszustand gegründet ist, auch darum gilt es als himmlisch. Auch weil es durch seine Lichtfülle einen hellen Glanz verbreitet, auch darum gilt es als himmlisch. Auch weil es, durch Erkennen der hinter Mauern und anderen Hindernissen befindlichen Gestalten, hohe Macht besitzt, gilt es als himmlisch. Dies alles hat man im Einklange mit der Wortlehre zu verstehen.

Als „Auge" gilt dieses Wissen wegen des Sehens damit. Auch weil es genau wie das Auge die Funktion des Sehens verrichtet, gilt es als Auge.

Als „lauter" *(visuddha)* gilt es, weil es, infolge Erkennens des Abscheidens und Wiedererscheinens, für die Reinheit der Erkenntnis die Grundlage bildet. Wer nämlich bloß das Abscheiden erkennt, nicht aber das Wiedererscheinen, der klammert sich an die ‚Ansicht von (der Wesen) Vernichtung' *(uccheda-diṭṭhi)*; und wer bloß das Erscheinen der Wesen erkennt, nicht aber ihr Abscheiden, der klammert sich an die Ansicht von

dem Erscheinen eines neuen Wesens. Wer aber beides erkennt, dessen Erkenntnis bildet, da er eben über jene beiden Ansichten hinausgeht, die Grundlage zur ‚Reinheit der Erkenntnis' *(diṭṭhivisuddhi;* s. XVIII). Diese beiden Tatsachen erkennen die Jünger des Erleuchteten; darum heißt es, daß das Himmlische Auge deshalb lauter ist, weil es, durch Er-
424 kennen sowohl des Abscheidens als auch des Wiedererscheinens, für die Reinheit der Erkenntnis die Grundlage bildet.

Als „übermenschlich" hat man es zu betrachten, weil es unabhängig von menschlichen Hilfsmitteln die Gestalten erkennt; oder weil es unabhängig ist von dem fleischlichen Auge der Menschen.

„Mit dem himmlischen Auge, dem geklärten, übermenschlichen, sieht er die Wesen" heißt also, daß er die Wesen gleichsam wie mit dem fleischlichen Auge der Menschen sieht.

Was das „Abscheiden und Wiedererscheinen" betrifft, so kann das Himmlische Auge die Wesen nicht im Augenblicke ihres Sterbens oder Wiedergeborenwerdens erkennen. Mit den ‚Abscheidenden' nämlich sind diejenigen gemeint, die kurz vor dem Sterben sind, gerade eben sterben werden. Mit den ‚Wiedererscheinenden' aber sind die gemeint, die die Wiedergeburt bereits erlangt haben, gerade eben wiedergeboren sind. Daß der Mönch solche Abscheidende und Wiedererscheinende erkennt, wird hier gesagt.

„Gemein" besagt: niedrig auf Grund des Gebundenseins an die karmische Wirkung der Verblendung, geschmäht, gering geschätzt, mißachtet, verhöhnt auf Grund von niedriger Geburt, Familie, Vermögen u. dgl.

„Edel" bedeutet das Gegenteil davon auf Grund des Nichtgebundenseins an die karmische Wirkung der Verblendung.

„Schön" besagt: auf Grund des Nichtgebundenseins an die karmische Wirkung des Hasses ein gefälliges, angenehmes, anmutiges Äußere besitzend.

„Häßlich" besagt: auf Grund des Gebundenseins an die karmische Wirkung des Hasses ein ungefälliges, unangenehmes, anmutloses Äußere besitzend, d. h. unschön, häßlich.

„Glücklich" besagt: in glücklichem Zustande befindlich, auf Grund des Nichtgebundenseins an die karmische Wirkung der Gier wohlhabend und begütert seiend.

„Unglücklich" besagt: in unglücklichem Zustande befindlich, auf Grund des Gebundenseins an die karmische Wirkung der Gier arm seiend, ohne Speise und Trank.

„Gemäß ihren Werken wiedererscheinen" bedeutet: durch jedesmal dasjenige Wirken, das sie angehäuft haben, wiedererscheinen.

Hier nun ist durch alle jene früheren Ausdrücke wie „sieht wie sie verschwinden usw." die Funktion des Himmlischen Auges angedeutet. Mit dem letzteren Ausdrucke (‚sieht wie die Wesen gemäß ihren Werken wiedererscheinen') aber wird bezeichnet die Funktion des ‚Wissens hinsichtlich des Wiedererscheinens gemäß den Taten' *(yathā-kammûpaga-ñāṇa)*.

Für letzteres Wissen aber gilt dies als die Entstehungsweise: — Sobald der Mönch nach unten, in der Richtung der Hölle, das Licht hat anwachsen lassen, sieht er die höllischen Wesen *(nerayika-satta)*, wie sie große Schmerzen erleiden; dieses Schauen ist bloß eine Funktion des Himmlischen Auges. Nun aber erwägt er also: ‚Was für Taten haben wohl diese Wesen verübt, daß sie diese Schmerzen erleiden müssen?' Und es steigt ihm die ihre Taten zum Objekt habende Erkenntnis auf: ‚Dies oder das haben sie verübt'. Ebenso, sobald er nach oben, in der Richtung der Himmelswelt, das Licht hat anwachsen lassen, sieht er im (himmlischen) Nandana-, Missaka- und Pārusaka-Haine usw. die Wesen, die sich großen Glückes erfreuen; auch dieses Schauen ist bloß eine Funktion des Himmlischen Auges. Nun aber erwägt er also: ‚Was für Taten haben wohl diese Wesen verübt, daß sie sich da solches Glückes erfreuen?' Und es steigt in ihm die ihre Taten zum Objekt habende Erkenntnis auf: ‚Diese oder jene Taten haben sie vollbracht'. Dies nun gilt als die Erkenntnis vom Wiedererscheinen gemäß den Werken. Hiefür gibt es keine besondere 425
Vorbereitung.

Wie es nun mit dieser Erkenntnis ist, so ist es auch mit dem ‚Wissen von der Zukunft' *(anāgataṁsa-ñāṇa)*[8]. Diese Wissen nämlich haben beide das Himmlische Auge zur Grundlage und kommen mit dem Himmlischen Auge zusammen zur Vollendung.

(Die folgenden Worterklärungen verlieren sich wieder in allerhand Nebensächlichkeiten und faden Erbauungsetymologien, weshalb ich auch dieselben hier nicht angeführt habe).

Wünscht nun der edle Sohn, der noch ein Anfänger ist, auf diese 427
Weise die Dinge zu erkennen, so mache er die die Grundlage für die Höheren Geisteskräfte bildende Vertiefung, mit dem Kasina als Objekt, in jeder Weise anwendungsfähig. Darauf führe er irgend eines von den 428
drei Kasinas — Feuer-, Weiß- oder Lichtkasina — (der Verwirklichung des Himmlischen Auges) nahe. Er nehme dann die Angrenzende Vertiefung zum Gebiet (seiner Konzentration), erweitere (das Kasina) und festige es. Der Sinn ist der, daß er nicht die Volle Sammlung dabei erwecken solle. Würde er nämlich diese erwecken, so würde diese eine Stütze für die die Grundlage bildende Vertiefung sein, nicht aber für die Vorbereitende Übung. Von jenen drei Kasinas ist das Lichtkasina am

besten. So erwecke er denn dieses oder eines von den beiden anderen in der in der Kasinadarstellung (s. IV) angegebenen Weise und erweitere es, auf der Angrenzenden Stufe verharrend. Auch die Methode des Erweiterns desselben ist genau wie in der angegebenen Weise zu verstehen. Nur was inmitten der jeweiligen erweiterten Stelle sichtbar wird, kann er sehen. Während er aber dieses Sichtbare betrachtet, ist die Vorbereitungsphase vorbeigegangen, und das Licht schwindet. Ist aber dieses geschwunden, so ist auch das Sichtbare nicht mehr zu sehen. Danach trete er wieder und wieder in die die Grundlage bildende Vertiefung ein, und nach Austritt aus derselben lasse er das Licht ausstrahlen. Auf diese Weise erlangt das Licht nach und nach Stetigkeit. Wie weit er nun da die Stelle abgrenzt und bestimmt, daß sie zu Licht werde, so weit eben bleibt sie Licht. Auch selbst, wenn er sich für einen ganzen Tag hinsetzt, und schaut, bietet sich ihm der Anblick von Sehobjekten.

Hierzu das Gleichnis von dem Manne, der bei Nacht, mit einer Strohfackel in der Hand, die Straße entlang zieht. Einst nämlich, so sagt man, zog ein Mann, mit einer Strohfackel in der Hand, des Nachts die Straße entlang. Seine Strohfackel aber ging ihm aus, und die ebenen und unebenen Stellen auf dem Wege konnte er nicht mehr erkennen. So rieb er denn jene Strohfackel auf dem Boden und zündete sie von neuem wieder an. In Brand geraten aber, gab sie noch ein größeres Licht als zuvor. Während er auf diese Weise immer wieder von neuem die erloschene Fackel anzündete, ging allmählich die Sonne auf. Sobald aber die Sonne aufgegangen war, dachte er: ‚Ich brauche nun die Fackel nicht mehr', warf sie weg und ging den ganzen Tag weiter. Hierbei nun gleicht das Fackellicht dem Kasinalicht zur Zeit der Vorbereitenden Übung. Gleichwie nun bei erloschener Fackel die ebenen und unebenen Stellen des Weges nicht mehr zu sehen sind, so auch kann der die Gestalten Schauende, wenn er die Gelegenheit zur Vorbereitenden Übung sich entgehen läßt und das Licht verschwunden ist, die Formen nicht mehr sehen. Dem Reiben der Fackel gleicht das wiederholte Eintreten in die Vertiefung. Wie die Fackel nun jedesmal ein größeres Licht ausstrahlt, so strahlt derjenige, der von neuem wieder die Vorbereitende Übung ausführt, ein mächtiges Licht aus. Dem Aufgehen der Sonne aber gleicht das an der abgegrenzten Stelle mächtig gewordene Licht. Wie nun der Mann die Strohfackel wegwirft und den ganzen Tag weitergeht, so auch verwirft der Mönch das begrenzte Licht und nimmt vermittels des mächtig gewordenen Lichtes während des ganzen Tages die Gestalten wahr.

Sobald aber dabei, ohne in den Sehkreis des fleischlichen Auges eingetreten zu sein, ein im Leibe oder Herzen oder unter dem Erdboden oder hinter Mauern, Bergen oder Wällen oder in einem anderen Weltsystem

befindlicher Gegenstand in den Sehkreis des Erkenntnisauges gelangt ist und genau wie mit dem fleischlichen Auge zu sehen ist, in diesem Falle ist das Himmlische Auge als aufgestiegen zu betrachten. Und eben bloß diese Erkenntnis ist hierbei imstande die Gegenstände zu erkennen, nicht aber besitzen die vorangegangenen Bewußtseinsmomente diese Fähigkeit.

Jenes (Himmlische Auge) aber ist eine Gefahr für den Weltling. Und warum? Weil nämlich, wo immer dieser den Entschluß faßt ‚Es werde Licht', jedesmal jenes Licht — Erde, Meer und Berge durchdringend — zu einem einzigen Lichte wird und ihm, wenn er dabei grausige Geister- und Gespenstergestalten u. dgl. erblickt, Furcht aufsteigt, wodurch er geistig verwirrt wird und die Vertiefung verliert. Darum sollte er beim Anblick solcher Gestalten vorsichtig sein.

Folgendes ist nun hierbei die Methode, das Himmlische Auge zu erzeugen. Indem der Mönch die oben besprochenen Gestalten zum Objekte nimmt, und, nach Eintritt des ‚Aufmerkens an der Geistespforte' *(manodvārâvajjana)*, er eben dieselben Gestalten wieder zum Objekt nimmt, steigen 4 oder 5 Impulsivmomente auf. Dies alles ist genau wie in der früheren Weise zu verstehen. Auch hierbei sind die früheren Bewußtseinsmomente mit Gedankenfassung *(vitakka)* und Diskursivem Denken *(vicāra)* verbunden und gehören der Sinnensphäre an, das das Gewünschte zustandebringende Bewußtsein am Schlusse aber gehört der vierten Vertiefung der Feinkörperlichen Sphäre an. Das damit gleichzeitig entstandene Wissen aber wird als ‚die Erkenntnis vom Verschwinden und Wiedererscheinen der Wesen' bezeichnet oder auch als das im Himmlischen Auge bestehende Wissen.

Hier endet die Besprechung über das im Erkennen des Abscheidens und Wiedererscheinens bestehende Wissen.

Vermischte Erklärungen

Wer die fünf Höh'ren Kräfte kennt,
Die er, der Meister, dargetan,
Durchschauend die fünf Daseinsgruppen,
Mag auch die Einzelheiten hör'n.

Von diesen Wissen nämlich ist das als Wissen vom Abscheiden und Wiedererscheinen geltende Himmlische Auge mit zwei anderen Wissen verbunden, nämlich dem ‚Wissen von der Zukunft' *(anāgataṁsa-ñāṇa)* und dem ‚Wissen von dem Wiedererscheinen gemäß den Werken' *(yathākammûpaga-ñāṇa)*. Somit werden diese beiden zusammen mit den anderen fünf Wissen, der magischen Kraft usw., hier als die in den „7 Höheren Geisteskräften" bestehenden Wissen *(abhiññā-ñāṇa)* angeführt.

Um bei Beschreibung dieser Dinge nun
Nicht in Verwirrung zu geraten,
Will dieses siebenfachen Wissens
Entstehung ich verständlich machen
Bei den vier Dreiergruppen von Objekten,
Die er, der große Weise, kundgetan.

Dies nämlich ist die Erklärung hierzu: — Vier Dreiergruppen von Objekten werden von dem großen Weisen gelehrt: welche vier? Die Dreiergruppe: ‚begrenztes, entfaltetes und unermeßliches Objekt', die Dreiergruppe: ‚Pfadobjekt, Fruchtobjekt, Pfad- und Fruchtobjekt', die Dreiergruppe: ‚vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges Objekt', die Dreiergruppe: ‚eigenes Objekt, äußeres Objekt, eigenes und äußeres Objekt'.

(I) Dabei entsteht das „magische Wissen" *(iddhividhā-ñāṇa)* bei sieben Arten von Objekten *(ārammaṇa)*, nämlich bei begrenzten, entfalteten, vergangenen, zukünftigen, gegenwärtigen, eigenen oder äußeren 430
Objekten. Und wieso?

(1) Wenn, nachdem man den Körper vom Geiste abhängig gemacht hat, man mit unsichtbarem Körper sich zu bewegen wünscht und daher vermittels des Geistes den Körper zwingt und an das entfaltete Bewußtsein heftet und daran befestigt, dann, das im Akkusativ stehende Wort (d. i. „Körper") als Objekt nehmend, hat das Wissen ein begrenztes Objekt *(parittârammaṇa)*, weil eben der stoffliche Körper das Objekt bildet.

(2) Wenn aber, nachdem man den Geist vom Körper abhängig gemacht hat, man mit sichtbarem Körper sich zu bewegen wünscht und daher vermittels des Körpers den Geist zwingt und das die Grundlage bildende Vertiefungsbewußtsein an den stofflichen Körper heftet und daran befestigt, dann, das im Akkusativ stehende Wort („Geist") als Objekt nehmend, hat das Wissen ein entfaltetes Objekt *(mahaggatâ-rammana)*, weil eben das Bewußtsein ein entfaltetes Objekt hat.

(3) Insofern nun aber jenes Bewußtsein etwas, das vergangen und verschwunden ist, zum Objekte nimmt, so gilt dieses Objekt als der Vergangenheit angehörig *(atītârammaṇa)*.

(4) Diejenigen aber wie Mahā-Kassapa und andere Ordensältere, die bei Niederlegung der großen Reliquie über die Zukunft bestimmten[1], hatten ein der Zukunft angehörendes Objekt *(anāgatârammaṇa)*. Als der Ordensältere Mahā-Kassapa nämlich die Niederlegung der großen Re-

liquie vornahm, bestimmte er: ‚Für die nächsten zweihundertundachtzehn Jahre sollen diese Düfte sich nicht verflüchtigen, die Blumen nicht verwelken, diese Lichter nicht erlöschen'. Und alles traf in dieser Weise ein. Als der Ordensältere Assagutta in der Vattaniya-Klause die Mönchsgemeinde trockenen Reis essen sah, bestimmte er, daß das Wasser in der Zisterne täglich vormittags zu Dickmilch werde. Und am Vormittage fand man Dickmilch darin, am Nachmittage aber wieder gewöhnliches Wasser.

(5) Zur Zeit, wo man den Körper vom Geiste abhängig gemacht hat und sich mit unsichtbarem Körper fortbewegt, zu einer solchen Zeit ist das Objekt der Gegenwart angehörend *(paccuppannârammaṇa)*.

(6) Zur Zeit aber, wo man vermittels des Körpers den Geist oder vermittels des Geistes den Körper zwingt und selber die Gestalt eines Jünglings annimmt, zu einer solchen Zeit besteht, insofern man nämlich den eigenen Körper[11] oder Geist zum Objekte nimmt, ein eigenes Objekt *(ajjhattârammaṇa)*.

(7) Zur Zeit aber, wo man außerhalb Elefanten, Pferde u. dgl. in Erscheinung treten läßt, zu einer solchen Zeit hat man ein äußeres Objekt *(bahiddhârammaṇa)*.

In dieser Weise hat man die Entstehung des magischen Wissens bei den sieben Arten von Objekten zu verstehen.

(II) Das „Wissen vom Himmlischen Ohre" *(dibba-sotadhātu-ñāṇa)* entsteht bei vier Arten von Objekten: bei begrenzten, gegenwärtigen, eigenen oder äußeren Objekten. Und wieso?

(1) Insofern man den Ton zum Objekte genommen hat und jener etwas Begrenztes ist, insofern hat dieses Wissen ein begrenztes Objekt. (2) Insofern aber dieses Wissen bloß dann entsteht, wenn man einen wirklich vorhandenen Ton zum Objekte nimmt, so hat das Wissen eben ein der Gegenwart angehörendes Objekt. (3) Wenn man einen im eigenen Leibe entstandenen Ton vernimmt, so hat das Wissen ein zur eigenen Person gehörendes Objekt. (4) Wenn man Töne von anderen hört, hat es ein äußeres Objekt. Auf diese Weise ist das Entstehen des Wissens vom 431
Himmlischen Ohre bei den vier Arten von Objekten zu verstehen.

(III) Das „in Herzensdurchschauung bestehende Wissen" *(cetopariya-ñāṇa)* entsteht[12] bei acht Arten von Objekten: bei begrenzten entfalteten, unermeßlichen, beim Pfad, bei vergangenen, zukünftigen, gegenwärtigen und äußeren Objekten. Und wieso?

(1) Wenn man das in der Sinnensphäre befindliche Bewußtsein der anderen erkennt, hat dieses Wissen ein begrenztes Objekt *(parittârammaṇa)*. (2) Wenn man ihr in der Feinkörperlichen Sphäre befindliches Bewußtsein erkennt, hat das Wissen ein entfaltetes Objekt. (3) Wenn man Pfad und Ziel erkennt, hat das Wissen ein unbegrenztes Objekt. Hierbei nun erkennt der Weltling nicht das Bewußtsein eines in den Strom Eingetretenen, der in den Strom Eingetretene nicht das des Einmalwiederkehrenden, und so bis zum Heiligen. Der Heilige aber (falls er das Wissen von der Herzensdurchschauung besitzt) erkennt die Herzen aller; ebenso erkennt auch der Höherstehende das Herz der Niedrigerstehenden. Diese Eigentümlichkeit sollte man kennen. (4) Wenn man das Pfadbewußtsein als Objekt hat, besteht eben das Pfadobjekt. (5) Wenn man das innerhalb der vergangenen sieben Tage und der kommenden sieben Tage bestehende Bewußtsein der anderen erkennt, hat das Wissen ein vergangenes und (6) ein zukünftiges Objekt.

(7) Wie aber hat das Wissen ein gegenwärtiges Objekt? Die Gegenwart *(paccuppana)* ist von dreierlei Art: Augenblicksgegenwart *(khaṇa-p.)*, fortdauernde Gegenwart *(santati-p.)* und Gegenwart als Lebenszeit *addhā-p.)*. Hierunter gilt die durch den Entstehungsmoment *(uppāda)*, Ruhemoment *(ṭhiti)* und Auflösungsmoment *(bhaṅga)* gebildete Gegenwart als die Augenblicksgegenwart. Die durch einen oder zwei Kontinuitäten eingeschlossene Gegenwart gilt als die fortdauernde Gegenwart. Wenn man da z. B. zuerst im Dunkeln gesessen hat und dann ins Helle tritt, so erscheinen einem die Objekte anfangs noch undeutlich. Die Zeit nun, die bis zum Deutlichwerden dieses Objektes verstreicht, diese hat man als den einen oder die zwei Zeitabschnitte aufzufassen [13]. Auch wenn, nachdem man im Hellen umhergewandert ist, man in ein dunkles Gemach eintritt, so erscheinen einem noch nicht gleich die Gegenstände deutlich. Die Zeit nun, die bis zum Deutlichwerden dieser Objekte verstreicht, diese hat man als den einen oder die zwei Zeitabschnitte aufzufassen. Auch wenn man, in der Ferne stehend, die Handbewegungen der Wäscher und das Schlagen von Gongs und Trommeln sieht, so nimmt man noch nicht gleich den Klang wahr. Die Zeit nun, die bis zum Hören dieses Tones verstreicht, diese hat man als die eine oder die zwei Kontinuitäten aufzufassen. So behaupten die Erklärer der Mittleren Sutten. Die Erklärer der zu Gruppen verbundenen Sutten aber lehren zweierlei Kontinuität *(santati)*: die körperliche Kontinuität *(rūpa-santati)* und die unkörperliche *(arūpa°)*, und sie sagen, als körperliche Kontinuität gelte die Zeit, die verstreicht, bis die nach Durchwaten des Wassers gebildeten Wasserfurchen am Ufer sich wieder beruhigen; oder bis die Körperhitze eines von einem Marsche Zurückgekehrten wieder abflaut; oder bis

die Dunkelheit wieder schwindet, wenn man aus der Sonnenglut kommend in eine Kammer eingetreten ist; oder bis sich das Flimmern vor den Augen wieder beruhigt, wenn man bei Tage nach Erwägung eines Übungsobjektes in einer Kammer das Fenster öffnet und hinausschaut. Ferner, die Zeit von zwei oder drei Impulsivmomenten *(javana)* gelte als die unkörperliche Kontinuität. Demzufolge gelten jene beiden Kontinuitäten als die fortdauernde Gegenwart[14].

Die durch ein einzelnes Dasein begrenzte Zeit aber gilt als Gegenwart 132
der Lebenszeit. Mit Rücksicht hierauf heißt es in der Bhaddekaratta-Sutte (M. 131): „Was da, o Freund, an Geist *(mano)* und Geistobjekten *(dhamma)* besteht, das beides ist gegenwärtig entstanden. Und ist dies beides entstanden, so wird das Bewußtsein von Wunschgier gefesselt. Und ist das Bewußtsein von Wunschgier gefesselt, so findet man Gefallen daran. Und daran Gefallen findend, wird man zu den gegenwärtig entstandenen Dingen hingezogen."

Von diesen beiden Arten der Gegenwart wird die fortdauernde Gegenwart in den Kommentaren erwähnt, die Gegenwart der Lebenszeit in den Sutten. Dabei sagen einige, daß das ‚für den Augenblick gegenwärtige' Bewußtsein das Vorstellungsobjekt für das Wissen von der Geistesdurchdringung bilde. Und aus welchem Grunde? Weil (wie sie sagen) das Bewußtsein des Magiebegabten und das (zu erkennende Bewußtsein) des anderen in einem und demselben Augenblicke aufsteige. Folgendes geben sie als Gleichnis: Wenn man da eine Hand voll Blumen in die Höhe wirft, so trifft mit Bestimmtheit irgend eine Blume mit ihrem Stengel den Stengel irgend einer anderen. Ebenso, wenn einer seinen Geist auf eine große Menschenmenge richtet, denkend: ‚Ich will den Geist der anderen erkennen', so durchdringt er mit Bestimmtheit mit dem einen (dem eigenen) Bewußtsein das Bewußtsein eines anderen im Entstehungs-, Ruhe- und Auflösungsmomente." — Solches aber wird in den Kommentaren als verkehrt verworfen, denn, sollte einer selbst hundert und tausend Jahre lang nachdenken, so können doch das Bewußtsein, mit dem er aufmerkt *(āvajjati)*, und dasjenige, mit dem er erkennt *(jānāti)*, nicht beide gleichzeitig entstehen; und ein Fehler[15] wäre es, wenn man in unzutreffendem Falle, nämlich beim Aufmerken *(āvajjana)* und den Impulsivmomenten (deren letzter mit der ‚Herzensdurchschauung' verbunden ist) eine Verschiedenheit des Objektes annimmt. Als der ‚fortdauernden Gegenwart' und der ‚Gegenwart der Lebenszeit angehörend' hat man das Objekt aufzufassen. Was da, vor oder nach dem gegenwärtigen Impulsivprozesse, bei den anderen an Bewußtsein besteht, das alles gilt als der fortdauernden Gegenwart angehörend. „Als der ‚Gegenwart der Lebenszeit' aber angehörend hat man die Reihe der

Impulsivmomente zu erklären": so heißt es im Kommentar zum Saṁyutta-Nikāya, und diese Erklärung ist richtig. Die Erläuterung hierzu ist folgende: Der Magiebegabte, der der anderen Geist zu erkennen wünscht, lenkt seinen Geist darauf hin. Nachdem dieses geistige Aufmerken *(āvajjana)* das der ‚Augenblicksgegenwart' angehörende Objekt aufgenommen hat, schwindet es wieder, zusammen mit eben jenem Objekte. Darauf blitzen 4 oder 5 Impulsivmomente *(javana)* auf [16], von denen der letzte das magische Bewußtsein *(iddhi-citta)* ist, die übrigen aber der Sinnensphäre angehören. Alle diese haben eben bloß jenes verschwundene Bewußtsein (des anderen) zum Objekte. Sie haben deshalb keine verschiedenen Objekte, weil sie eben ein ‚der Lebenszeit angehörendes gegenwärtiges' Objekt haben [17]. Auch im Falle eines einzigen Objektes erkennt bloß das magische Bewußtsein (d. i. der letzte Impulsivmoment) des anderen Bewußtsein, nicht aber vermögen solches die übrigen Bewußtseinsmomente (wie Aufmerken usw.), genau so wie auch an der Sehpforte bloß das Sehbewußtsein das Sehobjekt erkennt und nicht [18] irgend ein anderes Bewußtsein dazu imstande ist. Somit hat dieses Wissen ein der ‚fortdauernden Gegenwart' und der ‚Gegenwart der
433 Lebenszeit' angehörendes gegenwärtiges Objekt. Oder weil selbst die fortdauernde Gegenwart in der Gegenwart der Lebenszeit eingeschlossen ist, darum hat eben jenes Bewußtsein ein der Gegenwart der Lebenszeit angehörendes gegenwärtiges Objekt, wie einzusehen.

(8) Insofern jenes Wissen bloß das Bewußtsein des anderen als Objekt hat, so hat es eben ein äußeres Objekt.

Auf diese Weise ist das Entstehen des Wissens von der Geistesdurchdringung bei den acht Arten von Objekten aufzufassen.

(IV) Das „Wissen von der früheren Daseinsform" *(pubbenivāsa-ñāṇa)* entsteht bei acht Arten von Objekten: bei begrenzten, entfalteten, unermeßlichen, beim Pfade, bei vergangenen, eigenen, äußeren und unwirklichen Objekten. Und in welcher Weise? (1) Wenn jenes Wissen sich erinnert an die Daseinsgruppen der Sinnensphäre, zu solcher Zeit hat es ein begrenztes Objekt. (2) Wenn es sich an die Daseinsgruppen der Feinkörperlichen oder Unkörperlichen Sphäre erinnert, zu solcher Zeit hat es ein entfaltetes Objekt. (3) Wenn es sich erinnert an den einst durch einen selber oder durch andere erweckten Pfad oder die verwirklichte Frucht des Pfades, zu solcher Zeit hat das Wissen ein unermeßliches Objekt. (4) Wenn es sich bloß des erweckten Pfades erinnert, zu dieser Zeit hat es den Pfad als Objekt. (5) Notwendigerweise aber hat es stets ein vergangenes Objekt.

Wenn nun auch das Wissen ‚von der Geistesdurchschauung' und das ‚vom Wiedererscheinen gemäß den Werken' vergangene Objekte haben, so hat doch von diesen die Geistesdurchschauung bloß ein auf die vergangenen sieben Tage beschränktes Bewußtsein als Objekt. Eine andere Daseinsgruppe (als das Bewußtsein) oder etwas mit einer anderen Daseinsgruppe Verbundenes (wie Eigenname) erkennt es nicht.

Weil es das mit dem Pfade verbundene Bewußtsein als Objekt hat, wird in indirektem Sinne gesagt, es habe den Pfad zum Objekt.

Das ‚Wissen vom Wiedererscheinen gemäß den Werken' hat bloß die vergangene Willensverfassung *(cetanā)* zum Objekte. Für das ‚Wissen von der früheren Daseinsform' aber gibt es nichts von den früheren Daseinsgruppen oder den damit verbundenen Dingen, das kein Objekt werden könnte. Dieses Wissen gleicht hinsichtlich der vergangenen Daseinsgruppen und der damit verbundenen Dinge der Allerkenntnis. Diesen Unterschied hat man sich da zu merken. Und so lautet der Kommentar hierzu. Insofern nun aber im Paṭṭhāna (dem siebenten Abhidhammawerke von der Bedingten Entstehung aller Daseinserscheinungen) gesagt wird, daß ‚die karmisch heilsamen *(kusala) Daseinsgruppen* als Objekt *(ārammaṇa)* eine Bedingung bilden für das Magische Wissen, sowie für das Wissen von der Geistesdurchschauung, von der Erinnerung an frühere Daseinsform, vom Wiedererscheinen gemäß den Werken und von der Zukunft', insofern bilden auch die vier (geistigen) Daseinsgruppen das Objekt für das Wissen von der Geistesdurchschauung und für das Wissen vom Wiedererscheinen gemäß den Werken.

Hierbei hat auch das Wissen vom Wiedererscheinen gemäß den Werken karmisch heilsame *(kusala)* und unheilsame *(akusala)* Objekte.

(6) Wenn man nun über die eigenen Daseinsgruppen nachdenkt, hat dieses Wissen ein eigenes Objekt; (7) wenn man über die Daseinsgruppen anderer nachdenkt, ein äußeres Objekt. (8) Wenn man über Name, Abstammung, Erde, Vorzeichen u. dgl. nachdenkt, in der Weise wie: ‚Einst in der Vergangenheit lebte Vipassī der Erhabene; dessen Mutter war Bandhumatī, der Vater Bandhumā usw.' — zu dieser Zeit hat das Wissen ein unwirkliches (‚nicht auffindbares') Objekt. ‚Name und Abstammung' nämlich sind hier als Umschreibung einer an die Daseinsgruppen gebundenen konventionell ausgedrückten Aussage aufzufassen, nicht als die Aussage selber. Eine Aussage nämlich ist, da sie in den Hörobjekten einbegriffen ist, etwas Begrenztes, wie es heißt (Vibh. XV): 434
„Das Analytische Wissen von der Sprache *(nirutti-paṭisambhidā)* hat ein begrenztes Objekt". Diese Auffasung billigen wir. Auf diese Weise hat man die Entstehung des Wissens von früherer Daseinsform bei den acht Arten von Objekten aufzufassen.

(V) Das „Wissen vom Himmlischen Auge" *(dibba-cakkhu-ñāṇa)* entsteht bei vier Arten von Objekten: bei begrenzten, gegenwärtigen, eigenen und äußeren Objekten. Und in welcher Weise?

(1) Wenn jenes Wissen nämlich einen körperlichen Gegenstand als Objekt hat und derselbe begrenzt ist, so hat es ein begrenztes Objekt. (2) Entsteht es bei einem wirklich vorhandenen körperlichen Gegenstande, so hat es ein gegenwärtiges Objekt. (3) Erkennt es einen im eigenen Leibe befindlichen Gegenstand, so hat es ein eigenes Objekt. (4) Erkennt es bei einem anderen einen Gegenstand, so hat es ein äußeres Objekt. Auf diese Weise hat man die Entstehung des Wissens vom Himmlischen Auge bei den vier Arten von Objekten zu verstehen.

(VI) Das „Wissen von der Zukunft" *(anāgataṁsa-ñāṇa)* entsteht bei acht Arten von Objekten: bei begrenzten, entfalteten, unermeßlichen, beim Pfade, bei zukünftigen, eigenen, äußeren und unwirklichen Objekten. Und in welcher Weise? (1) Zu einer Zeit, wo man erkennt: ‚Der und der wird in der Zukunft in der Sinnensphäre wiedergeboren werden', zu einer solchen Zeit hat das Wissen ein begrenztes Objekt. (2) Erkennt man aber, daß er in der Feinkörperlichen oder Unkörperlichen Welt wiedergeboren werden wird, so hat zu solcher Zeit das Wissen ein entfaltetes Objekt. (3) Erkennt man, daß er den Pfad erwecken und die Frucht des Pfades verwirklichen wird, so hat es zu dieser Zeit ein unermeßliches Objekt. (4) Erkennt man bloß, daß er den Pfad erwecken wird, so hat es den Pfad als Objekt. (5) In jedem Falle aber hat es stets bloß ein zukünftiges Objekt. Obzwar auch das Wissen von der Geistesdurchschauung ein zukünftiges Objekt hat, so hat es doch bloß ein auf die künftigen sieben Tage beschränktes Bewußtsein als Objekt. Eine andere Daseinsgruppe (als das Bewußtsein) nämlich oder etwas daran Gebundenes erkennt es nicht. Für das Wissen von der Zukunft aber gibt es, in der anläßlich des Wissens von früherer Daseinsform erwähnten Weise, nichts in der Zukunft, was nicht Objekt werden könnte. (6) Während man erkennt: ‚Dort oder dort werde ich wiedergeboren werden', so hat zu solcher Zeit das Wissen ein eigenes Objekt. (7) Erkennt man: ‚Der und der wird dort wiedergeboren werden', so hat zu solcher Zeit das Wissen ein äußeres Objekt. (8) Erkennt man aber Name und Abstammung, in der Weise: ‚In der Zukunft wird der erhabene Metteyya erscheinen; der Brahmane mit Namen Subrahmā wird sein Vater sein, die Brahmanin Brahmavatī seine Mutter usw.', so hat zu solcher Zeit, genau wie hinsichtlich des Wissens von früherer Daseinsform beschrieben, das Wissen ein unwirkliches Objekt. Auf diese Weise ist die Entstehung des Wissens von der Zukunft bei den acht Arten von Objekten zu verstehen.

(VII) Das „Wissen vom Wiedererscheinen gemäß den Werken" *(yathākammūpaga-ñāṇa)* entsteht[19] bei fünf Arten von Objekten: bei begrenzten, entfalteten, vergangenen, eigenen und äußeren Objekten. Und in welcher Weise? (1) Zu einer Zeit, wo man der Sinnensphäre angehörende Taten erkennt, hat jenes Wissen ein begrenztes Objekt. 435
(2) Erkennt man der Feinkörperlichen oder Unkörperlichen Welt angehörende Taten, so hat es ein entfaltetes Objekt. (3) Erkennt man die Vergangenheit, so hat es ein vergangenes Objekt. (4) Erkennt man das eigene Wirken, so hat es ein eigenes Objekt. (5) Erkennt[20] man eines anderen Wirken, so hat es ein äußeres Objekt. Auf diese Weise hat man die Entstehung des Wissens vom Wiedererscheinen gemäß den Werken bei den fünf Arten von Objekten zu verstehen. —

Was da nun als eigenes Objekt und als äußeres Objekt bezeichnet wird, so hat das Wissen bisweilen ein eigenes, bisweilen ein äußeres Objekt. Zur Zeit des Erkennens aber hat es ein eigenes und ein äußeres Objekt.

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 13. Teil: die Darstellung der Höheren Geisteskräfte.

WISSEN
(PAÑÑĀ)

Vierzehnter Teil

Die Daseinsgruppen

Ist nun der Mönch auf solche Weise mit der — durch den erlangten Segen der Höheren Geisteskräfte gefestigteren — Entfaltung der Sammlung[1] ausgestattet und hat so in jeder Weise die Sammlung *(samādhi)* entfaltet, die angedeutet ist durch das Stichwort ‚Geist'[2] in dem Ausspruche: „Der weise Mann, der, sittlich fest, den Geist entfaltet und das Wissen", so hat er unmittelbar darauf das Wissen *(paññā)* zu entfalten. Da es nun bei dieser kurzen Anweisung nicht leicht ist, dieses zu verstehen, geschweige denn zu entfalten, so sind, um dieses ausführlich darzulegen, folgende Fragen aufzuwerfen:

Wissen

Was ist Wissen?
In welchem Sinne ist Wissen zu verstehen?
Welches sind Merkmal, Wesen, Äußerung und Grundlage des Wissens?
Wieviele Arten des Wissens gibt es?
Wie ist das Wissen zu entfalten? (erkl. XIV—XXII.)
Was ist der Segen der Wissensentfaltung? (erkl. XXIII.)
Das Folgende ist die Antwort hierauf: —

Was ist Wissen *(paññā)*?

Wissen ist mannigfaltig und von verschiedener Art. Eine Antwort zu versuchen, um dies alles darzustellen[3], möchte nicht den beabsichtigten Sinn klarmachen und überdies zur Verwirrung führen. Daher erklären wir bloß mit Rücksicht auf das hier gemeinte Wissen: Wissen *(paññā)* ist die mit einem karmisch heilsamen *(kusala)* Bewußtseinsmomente verbundene Hellblick-Erkenntnis *(vipassanā-ñāṇa)*[4].

In welchem Sinne ist Wissen zu verstehen?

Wissen *(paññā)* hat den Sinn von ‚scharfem Erkennen' *(pajānana)*. Und was ist dieses scharfe Erkennen? Es ist das sich von den Wissensarten des Wahrnehmens *(sañ-jānana)* und des Bewußtwerdens *(vi-*

jānana) unterscheidende vielartige Erkennen *(nānappakārato jānana).*
437 Denn obgleich Wahrnehmung *(sañ-ñā)*, Bewußtsein *(vi-ññāṇa)* und Wissen *(pa-ññā)* im Sinne von Erkennen sich gleich sind, so besteht doch die Wahrnehmung *(saññā)* bloß im Erkennen der Objekte als blau, gelb (usw.), vermag aber die Durchdringung der Daseinsmerkmale, wie Vergänglichkeit, Elend und Unpersönlichkeit, nicht herbeizuführen. Das Bewußtsein *(viññāṇa)* dagegen erkennt sowohl das Vorstellungsobjekt als blau, gelb (usw.), als auch führt es die Durchdringung der Daseinsmerkmale herbei, nicht aber vermag es sich aufzuraffen und die Verwirklichung der Pfade herbeizuführen. Das Wissen *(paññā)* aber erkennt in der besagten Weise sowohl das Objekt, als auch führt es die Durchdringung der Merkmale herbei, als auch bringt es bei Anstrengung die Verwirklichung der Pfade (des Stromeingetretenen, Einmalwiederkehrenden, Niewiederkehrenden und Heiligen) zustande.

Angenommen, drei Menschen — ein geistig noch unentwickeltes Kind, ein Bauer und ein Geldwechsler — betrachten einen auf dem Wechslertische liegenden Haufen Geldstücke. Von diesen Dreien nun erkennt das Kind bloß, daß die Geldstücke bunt, schön, lang, viereckig oder rund sind, nicht aber weiß es, daß sie für die Menschen von Vorteil und Nutzen sind und von ihnen als wertvoll betrachtet werden. Der Bauer aber erkennt sowohl, daß sie bunt, schön u. dgl. sind, als auch weiß er, daß sie für die Menschen von Vorteil und Nutzen sind und von ihnen als wertvoll betrachtet werden, nicht aber weiß er sie zu unterscheiden: ‚Dieses Stück ist echt, dieses falsch, dieses hat nur halben Wert.' Der Geldwechsler aber erkennt alle diese Dinge; aber außerdem erkennt er auch, wenn er ein Geldstück betrachtet oder anschlägt oder seinen Klang hört, seinen Geruch und Geschmack empfindet oder es in der Hand hält: ‚In dem und dem Dorfe oder Marktstädtchen oder der und der Stadt oder an dem und dem Berge oder Flußufer wurden diese hergestellt; auch erkennt er genau, daß es von dem oder dem Meister hergestellt wurde. Genau so hat man diese Sache hier zu betrachten. Die Wahrnehmung nämlich ist wie das Anblicken der Geldstücke durch das geistig noch unentwickelte Kind, insofern die Wahrnehmung bloß die äußere Erscheinung des Objektes als blau usw. erfaßt. Das Bewußtsein ist wie das Anblicken der Geldstücke durch den Bauer[5], insofern das Bewußtsein nicht nur die äußere Erscheinung des Objektes als etwas Blaues usw. erfaßt, sondern auch außerdem noch die Durchdringung der Daseinsmerkmale herbeiführt. Das Wissen ist wie das Anblicken der Geldstücke durch den Wechsler, insofern nämlich das Wissen nicht nur die äußere Erscheinung des Objektes als etwas Blaues usw. erfaßt und die Durchdringung der

Daseinsmerkmale herbeiführt, sondern auch außerdem noch die Verwirklichung der Pfade zustande bringt. Somit hat man das sich von den Wissensarten des Wahrnehmens und Bewußtwerdens unterscheidende vielartige Erkennen als das ‚scharfe Erkennen' *(pajānana)* aufzufassen. Aus diesem Grund eben wurde gesagt, daß ‚Wissen' *(paññā)* im Sinne von ‚scharfem Erkennen' zu verstehen sei.

Nicht ist aber, wo immer Wahrnehmung und Bewußtsein bestehen, auch immer jenes Wissen anzutreffen. Ist es aber da, so kann man es von 438
jenen Dingen nicht trennen. Da man aber jene Dinge nicht sondern und nicht sagen kann: ‚Dies ist die Wahrnehmung *(saññā)*, dies das Bewußtsein *(viññāṇa)*, dies das Wissen *(paññā)*', so ist eben das Wissen, weil man es von jenen Dingen nicht trennen kann, gar subtil und schwer zu erkennen. Darum auch sagt der ehrwürdige Nāgasena (Mil. I. p. 263, Ny.): „Etwas Schwieriges, o König, hat der Erhabene vollbracht." „Was ist aber, ehrwürdiger Nāgasena, das Schwierige, das der Erhabene vollbracht hat?" „Etwas Schwieriges, o König, hat der Erhabene vollbracht, indem er die bei ein und demselben Objekte entstehenden unkörperlichen Dinge, wie Bewußtsein und geistige Erscheinungen, festgelegt hat: ‚Dies ist der Bewußtseinseindruck *(phassa)*, dies das Gefühl *(vedanā)*, dies die Wahrnehmung *(saññā)*, dies der Wille *(cetanā)*, dies das Bewußtsein *(viññāṇa)*'."

Welches sind Merkmal, Wesen, Äußerung und Grundlage des Wissens?

Was dies anbetrifft, so hat das Wissen das Durchdringen der eigenen Natur der Dinge zum Merkmal. Sein Wesen besteht darin, das die wahre Natur der Dinge verhüllende Dunkel der Verblendung zu zerteilen, seine Äußerung in Unverblendung, seine Grundlage aber in der Sammlung *(samādhi)*, gemäß den Worten: „Der Gesammelte erkennt und sieht die Dinge der Wirklichkeit gemäß[8]."

Wieviele Arten des Wissens *(paññā)* gibt es?

I. Hinsichtlich des Merkmals des Durchdringens der wahren Natur der Dinge *(dhamma-sabhāva-paṭivedha)* ist es bloß von einer Art.

II. (1) Als weltlich und überweltlich ist es von zweierlei Art; ebenso (2) als den Trieben ausgesetzt oder triebfrei usw.[7]; (3) als Feststellen des Geistigen und Körperlichen; (4) als von Frohsinn begleitet und von Gleichmut begleitet; (5) als Stufe des Erkennens und Stufe der Geistesentfaltung.

III. Von dreierlei Art ist es als (1) auf Nachdenken *(cintā)*, Lernen *(suta)* oder Geistesentfaltung *(bhāvanā)* beruhend; ebenso (2) als mit be-

grenztem, entfaltetem oder unermeßlichem Objekte verbunden; (3) als Bewandertsein im Gewinn, im Verlust und in den rechten Mitteln; (4) als auf einen selber gerichtet, nach außen gerichtet, auf einen selber und nach außen gerichtet.

IV. Von viererlei Art ist es (1) als Erkenntnis der vier Wahrheiten und (2) als die vier Analytischen Wissen.

(I) Hiervon ist der Sinn des Einerteiles klar.

(II) Zweierteil:

1. Zweiergruppe: „weltlich" *(lokiya)* ist soviel wie: mit dem weltlichen Pfade verbunden; „überweltlich" *(lokuttara)* soviel wie: mit dem überweltlichen Pfade verbunden. Somit ist Wissen von zweierlei Art: weltlich oder überweltlich.

2. Zweiergruppe: „den Trieben ausgesetzt" *(sâsava)* ist soviel wie: ‚für die Triebe ein Objekt bildend'; „triebfrei" *(anâsava)* soviel wie: ‚kein Objekt für die Triebe *(âsava)* bildend'.

Dem Sinne nach ist diese Zweiergruppe gleichbedeutend (mit der vorhergehenden, d. i.) weltlich bzw. überweltlich. Die gleiche Methode gilt für die Zweiergruppe „mit Trieben verbunden" *(sâsava)* und „unverbunden mit Trieben" *(anâsava)*. Auf diese Weise ist das Wissen von zweierlei Art: den Trieben ausgesetzt oder triebfrei usw.[8].

3. Zweiergruppe: als „das das Geistige[9] feststellende Wissen" *(nâma-vavatthâpana-paññâ)* gilt jenes Wissen, das der den Hellblick *(vipassanâ)* zu entfalten Wünschende besitzt beim Feststellen der vier unkörperlichen Daseinsgruppen (Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen, Bewußtsein); als „das das Körperliche feststellende Wissen *(rûpa[9])*" gilt das Wissen beim Feststellen des Körperlichen. Somit ist das Wissen von zweierlei Art: das Geistige feststellend oder das Körperliche feststellend. 439

4. Zweiergruppe: „Von Frohsinn begleitet" ist das Wissen in 2 karmisch heilsamen *(kusala)* Bewußtseinsmomenten der Sinnensphäre (Tab. 1 u. 2)[10]; ferner in den 16 mit den vier Vertiefungen[11] (Tab. 9—12) der Fünfereinteilung (d. i. den 3 Vertiefungen nach der in den Sutten üblichen Viereinteilung) begleiteten (4) Pfadbewußtseinsmomenten (Tab. 18 bis 21). „Von Indifferenz begleitet" ist es in 2 karmisch heilsamen Bewußtseinsmomenten der Sinnensphäre (5 u. 6) und in den mit der fünften Vertiefung (Tab. 13) verbundenen Pfadbewußtseinsmomenten. Somit ist das Wissen von zweierlei Art: von Frohsinn oder von Gleichmut begleitet.

5. Zweiergruppe: als „Stufe des Erkennens" *(dassana-bhûmi)*[12] gilt das Wissen des ersten Pfades (des Stromeingetretenen: 18), als „Stufe der Entfaltung" *(bhâvanâ-bhûmi)* gilt das Wissen der drei übrigen Pfade

(19—21) [13]. Somit ist das Wissen von zweierlei Art: Stufe des Erkennens und Stufe der Entfaltung.

III. Dreierteil:

1. Dreiergruppe: „Auf Nachdenken beruhend" *(cintā-mayā)* ist dasjenige Wissen, das man, ohne es von anderen gelernt zu haben, erlangt hat; dadurch nämlich, daß man es durch eigenes Nachdenken zustande gebracht hat. — „Auf Lernen beruhend" *(suta-mayā)* ist dasjenige Wissen, das durch das Lernen von anderen erlangt wurde, dadurch nämlich, daß es auf Grund des Lernens zustande gekommen ist. — „Auf Geistesentfaltung beruhend" *(bhāvanā-mayā)* ist dasjenige Wissen, das auf diese oder jene Weise durch Geistesentfaltung zustande gekommen ist und die Volle Sammlung erreicht hat. — Es wurde nämlich gesagt (Vibh. XVI): „Was ist hierbei das auf Nachdenken beruhende Wissen" *(cintā-mayā paññā)*? Sei es auf dem Gebiete einer mit Hingebung ausgeübten Arbeit oder Kunst oder Wissenschaft, oder sei es (das Wissen von der) Karma-Eignerschaft oder von der Übereinstimmung mit der Wahrheit oder (das Wissen,) daß Körper, Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewußtsein vergänglich sind — was hierbei besteht an (mit der Wahrheit) übereinstimmender Auffassung, an Ansicht, Billigung, Meinung und Anschauung, das Gefallen am Nachdenken über Dinge (oder Ideen): — solches Wissen nennt man, sofern man es nicht durch andere erfahren hat, auf Nachdenken beruhend. Hat man es aber durch andere erfahren, so nennt man es auf Lernen beruhendes Wissen *(suta-mayā paññā)*. Das Wissen des in die Vertiefung Eingetretenen aber nennt man das auf Geistesentfaltung beruhende Wissen *(bhāvanā-mayā paññā)*. Auf diese Weise ist das Wissen von dreierlei Art: auf Nachdenken, Lernen oder Geistesentfaltung beruhend.

2. Dreiergruppe: Als „mit begrenztem Objekte verbunden" gilt das mit Rücksicht auf die Sinnendinge entstandene Wissen, als „mit entfaltetem Objekte verbunden" das mit Rücksicht auf die Dinge der Feinkörperlichen oder Unkörperlichen Sphäre entstandene Wissen; solches Wissen gilt als der weltliche Hellblick *(lokiya-vipassanā)*. Als „mit unermeßlichem Objekte verbunden" gilt das mit Rücksicht auf das Nirwahn entstandene Wissen; und dieses gilt als der überweltliche Hellblick *lokuttara-vipassanā)*." Auf diese Weise ist das Wissen von dreierlei Art: begrenzt, entfaltet oder unermeßlich.

3. Dreiergruppe: „Gewinn" *(āya)* bezeichnet Zunahme. Diese ist von zweierlei Art: Schwinden des Unheilsamen und Aufsteigen des Heilsamen. Das Bewandertsein darin gilt als das Bewandertsein im Gewinn *(āya-kosalla)*. Wie es heißt (Vibh. XVI): „Was ist da das Bewandertsein

im Gewinn? In dem diese Dinge Erwägenden gelangen die noch unaufgestiegenen unheilsamen Dinge nicht zum Aufsteigen, und die aufgestiegenen unheilsamen Dinge schwinden. Oder aber, in dem diese Dinge
440 Erwägenden gelangen die noch unaufgestiegenen heilsamen Dinge zum Aufsteigen und die aufgestiegenen heilsamen Dinge gelangen zu Wachstum, Größe und voller Entfaltung. Was bei dieser Gelegenheit an Wissen, Erkennen ... an Unverblendung, Wahrheitserforschung und rechter Erkenntnis besteht, das nennt man das Bewandertsein im Gewinn." — „Verlust" *(apāya)* aber bezeichnet Abnahme. Diese ist von zweierlei Art: Abnahme des Heilsamen und Aufsteigen des Unheilsamen. Das Bewandertsein darin gilt als das Bewandertsein im Verlust *(apāya-kosalla)*. Wie es heißt (Vibh. XVI): „Was ist hierbei das Bewandertsein im Verlust? In dem diese Dinge Erwägenden gelangen die noch unaufgestiegenen heilsamen Dinge nicht [14] zum Aufsteigen usw." — Als das „Bewandertsein in den rechten Mitteln" *(upāya-kosalla)* aber gilt das überall im rechten Augenblick wirksame, auf der Stelle aufsteigende Verständnis für die rechten Mittel und die Entfaltungswege für diese oder jene Dinge. Wie es heißt: „Alles Wissen von den rechten Mitteln gilt als das Bewandertsein in den rechten Mitteln" (ib.).

Auf diese Weise ist das Wissen von dreierlei Art: Bewandertsein im Gewinn, im Verlust und in den rechten Mitteln.

4. Dreiergruppe: Als „auf einen selber gerichtet" gilt das auf die eigenen Daseinsgruppen sich beziehende Hellblick-Wissen, als „nach außen gerichtet" das auf die Daseinsgruppen eines anderen oder auf äußere leblose [15] körperliche Dinge gerichtete Hellblick-Wissen, als „auf einen selber und nach außen gerichtet" das auf beides sich beziehende Wissen. Auf diese Weise ist das Wissen von dreierlei Art.

IV. Viererteil:

1. Vierergruppe: Als „Erkenntnis des Leidens" gilt die hinsichtlich der Leidenswahrheit entstandene Erkenntnis, als „Erkenntnis der Leidensentstehung" die hinsichtlich der Leidensentstehung entstandene Erkenntnis, als „Erkenntnis der Leidenserlöschung" die hinsichtlich der Leidenserlöschung entstandene Erkenntnis, als „Erkenntnis des zur Leidenserlöschung führenden Pfades" die hinsichtlich dieser Wahrheit entstandene Erkenntnis. Auf diese Weise ist das Wissen hinsichtlich der 4 Wahrheiten *(sacca)* von viererlei Art.

2. Vierergruppe: als die „vier Analytischen Wissen" *(paṭisambhidā)* gelten die vier Erkenntnisse, bestehend im Wissen von der Bedeutung usw. Es wurde nämlich gesagt (Vibh. XV): „Die Erkenntnis des wahren Wissens gilt als das „Analytische Wissen von der Bedeutung" *(attha-*

paṭisambhidā); die Erkenntnis von der Gesetzmäßigkeit gilt als das „Analytische Wissen vom Gesetze" *(dhamma-paṭisambhidā);* die hierauf sich beziehende Erkenntnis der Sprache gilt als das „Analytische Wissen von der Sprache" *(nirutti-paṭisambhidā);* die Erkenntnis dieser Erkenntnisse aber gilt als das „Analytische Wissen von der Schlagfertigkeit" *(paṭibhāna-paṭisambhidā).*

(Das Analytische Wissen von der Bedeutung: *attha-paṭisambhidā).* Hierunter nun ist „*attha*" (skr. *artha,* √ar erreichen; Ergebnis, Bedeutung, Sinn, Zweck, wahres Wesen), kurz gesagt, die Bezeichnung von ‚Ergebnis' einer Ursache *(hetu-phala).* Weil nämlich das Ergebnis einer Ursache durch Festhalten an der Ursache sich ergibt *(ariyatī,* √*ar),* erreicht und erwirkt wird, darum nennt man es das Ergebnis. Ausführlich aber hat man unter *attha* (wahrem Wesen, Ergebnis) fünf Dinge zu verstehen, nämlich: alles durch Bedingungen Entstandene, das Nirwahn, die Wort- 441
bedeutung, die karmische Wirkung *(vipāka)* und die karmisch neutrale Funktion *(kiriya).* Jene mannigfache vielartige Erkenntnis, die dem hierüber Nachdenkenden eignet, gilt als das Analytische Wissen von der Bedeutung *(attha).*

(Das Analytische Wissen vom Gesetz: *dhamma-paṭisambhidā.) Dhamma (skr. dharma,* √*dhar* tragen; ‚Träger', Bedingung, Gesetz, Gesetzmäßigkeit, Daseinsphänomen, Ding) ist kurz gesagt, eine Bezeichnung für *paccaya,* Bedingung. Weil nämlich eine Bedingung dies oder das festigt *(√dhā)* oder erzeugt, oder erreichen läßt, darum wird sie als *dhamma* bezeichnet. Ausführlich aber sind fünf Dinge als *dhamma* aufzufassen: jede ein Ergebnis erzeugende Ursache *(hetu),* der edle Pfad, das gesprochene Wort [16], das karmisch Heilsame, das karmisch Unheilsame. Jene mannigfaltige Erkenntnis, die dem über diesen *dhamma* Nachdenkenden eignet, gilt als das Analytische Wissen vom Gesetze. Genau derselbe Sinn nämlich wird im Abhidhamma (l. c.) angegeben und in der folgenden Weise auseinandergesetzt:

„Die Erkenntnis des Leidens gilt als das Analytische Wissen von der Bedeutung *(attha-paṭisambhidā),* die Erkenntnis von der Leidensentstehung als das Analytische Wissen vom Gesetze *(dhamma-paṭisambhidā).* Die Erkenntnis der Ursache gilt als das Analytische Wissen vom Gesetze, die Erkenntnis vom Ergebnis der Ursache als das Analytische Wissen von der Bedeutung. Die Erkenntnis jener Dinge, die geboren, geworden, gezeugt, entstanden und aufgestiegen sind, diese gilt als das Analytische Wissen von der Bedeutung; die Erkenntnis jener Dinge aber, durch die diese Dinge geboren, geworden, gezeugt, entstanden und aufgestiegen sind, diese gilt als das Analytische Wissen vom Gesetze. Die Erkenntnis des Alterns und Sterbens gilt als das Analytische Wissen von der Bedeutung, die

Erkenntnis von der Entstehung von Altern und Sterben als das Analytische Wissen vom Gesetze. Die Erkenntnis von der Aufhebung der Karmaformationen gilt als das Analytische Wissen von der Bedeutung, die Erkenntnis von dem zur Aufhebung der Karmaformationen führenden Pfade aber als das Analytische Wissen vom Gesetze. Wenn da der Mönch das Gesetz kennt, die Lehrreden, vermischte Prosa . . . oder die Erklärungen, so wird das als das Analytische Wissen vom Gesetze bezeichnet; daß da aber einer die Bedeutung dieser oder jener Rede erkennt: ‚Das ist jener Rede Sinn', solches wird als das Analytische Wissen von der Bedeutung bezeichnet. Das Analytische Wissen vom Gesetze besteht in der Erkenntnis solcher Dinge wie in dem Ausspruche (Dhs. § 1): „Welche Dinge sind da karmisch heilsam? Zu einer Zeit, wo ein karmisch heilsamer Bewußtseinsmoment der Sinnensphäre aufgestiegen ist . . . . . diese Dinge sind karmisch heilsam usw.; die Erkenntnis von der Wirkung dieser Dinge aber gilt als das Analytische Wissen von der Bedeutung usw."

(Das Analytische Wissen von der Sprache: *nirutti-paṭisambhidā)* „Die hierauf sich beziehende Kenntnis der Sprache des Gesetzes": mit diesem Ausdruck ist gemeint die wirklichkeitsgemäße Sprache und nie fehlgehende Ausdrucksweise hinsichtlich dieser Bedeutung und dieses Gesetzes. Daß da Einer, während man über jene Dinge plaudert, redet und Äußerungen tut, jene Rede, Plauderei und Äußerung vernehmend weiß: ‚Dies ist die wirklichkeitsgemäße Sprache, dies ist nicht die wirklichkeitsgemäße Sprache': — solche vielartige Erkenntnis der Wurzelsprache *(mūla-bhāsā)* aller Wesen, d. i. jener als Gesetzessprache bezeichneten
442 wirklichkeitsgemäßen Māgadhasprache, diese Erkenntnis gilt als das Analytische Wissen von der Sprache. Hört z. B. der mit dem Analytischen Wissen von der Sprache Ausgestattete solche Worte wie *‚phasso vedanā'*, so weiß er: ‚Dies ist die wirklichkeitsgemäße Sprache'; hört er aber *‚phassā vedano'* [17], so weiß er: ‚Dies ist nicht die wirklichkeitsgemäße Sprache.'

(Das Analytische Wissen von der Schlagfertigkeit: *paṭibhāna-paṭisambhidā)* „Erkenntnis der Erkenntnisse" ist die die Erkenntnisse zum Objekt habende Erkenntnis, die demjenigen eignet, der allerwärts die Erkenntnis zum Objekt nimmt und sie betrachtet. Oder, das Analytische Wissen von der Schlagfertigkeit *(paṭibhāna-paṭisambhidā)* bedeutet die Erkenntnis jener obengenannten Erkenntnisse in allen Einzelheiten, mit ihren Objekten, Funktionen usw.

Diese vier Analytischen Wissen verteilen sich auf zwei Stufen: auf die Stufe der Schulungsbeflissenen *(sekha-bhūmi)* und auf die der der Schulung Entwachsenen *(asekha-bhūmi)*. Bei den Hauptjüngern und den großen Jüngern befinden sie sich auf der Stufe der der Schulung

Entwachsenen; bei dem Ordensälteren Ānanda, dem Hausvater Citta, dem Anhänger Dhammika, dem Hausvater Upāli, der Anhängerin Khujjuttarā usw. befinden sie sich auf der Stufe der Schulungbeflissenen. Wenn nun auch diese vier Analytischen Wissen sich auf zwei Stufen verteilen, so zeigen sie sich jedoch klar und deutlich bei fünf Gelegenheiten: beim Erreichen *(adhigama)*, Lernen *(pariyatti)*, Hinhören *(savana)*, Befragen *(paripucchā)* und bei der früheren Übung *(pubba-yoga)*. Darunter bedeutet ‚Erreichen' soviel wie das Erreichen der Arahatschaft, ‚Lernen' das Erlernen des Buddhawortes, ‚Hinhören' das ehrfürchtige und bereitwillige Anhören des Gesetzes, ‚Befragen' das Erforschen verwickelter Punkte und bedeutungsvoller Worte in Text, Kommentar usw. Als ‚frühere Übung' aber gilt die in der Botschaft der früheren Erleuchteten beim Hingehen und Zurückkehren *(gata-paccâgatika)* ausgeübte Entfaltung des Hellblicks *(vipassanā)* bis zur Anpassung *(anuloma)* und bis nahe zum Reifemoment *(gotrabhū)*. Andere aber sagen:

„Früh're Übung, Wissensfülle,
Sprachenkenntnis, Überlief'rung,
Ernstes Forschen und Verwirklichung,
Einen Meister noch zur Stütze [18],
Edle Freunde außerdem:
Der Analyt'schen Wissen vier
Sind dies die acht Bedingungen."

Hierbei nun ist die ‚frühere Übung' in der oben besprochenen Weise zu verstehen. ‚Wissensfülle' ist Tüchtigkeit in diesen oder jenen Wissenschaften und Künsten, ‚Sprachenkenntnis' die Fertigkeit in Hunderten von Sprechweisen, insbesondere die Fertigkeit in der Māgadhasprache; ‚Überlieferung' ist soviel wie das Erlernen des Buddhawortes, selbst wenn es nur das ‚Kapitel der Gleichnisse' ist (Komm.: entweder das 1. Kap. des Dhammapada oder der Abschnitt von den Paaren im 1. Band der Mittleren Sammlung). ‚Forschen' ist das Feststellen und Erfassen des Sinnes schon bei einem einzigen Verse. ‚Verwirklichung' ist der Zustand des Stromeingetretenen ....., oder des Arahat. ‚Einen Meister noch zur Stütze' bedeutet soviel wie: das Zusammenleben mit Lehrern von großem Wissen und Scharfsinn. ‚Edle Freunde außerdem' bedeutet: solcherartbeschaffene Freunde haben.

Was die obigen Bedingungen anbetrifft, so erlangen die Erleuchteten 443
und Einzelerleuchteten auf Grund der altherkömmlichen Übung und auf Grund der Verwirklichung die vier Analytischen Wissen [19], die Jünger aber auf Grund aller dieser [20] Bedingungen. Für die Erlangung der Analytischen Wissen aber gibt es keine gesonderte Übung. Die Schulungsbeflissenen erlangen die Analytischen Wissen im Augenblicke der als

Frucht (d. i. Ergebnisse der 3 unteren Heiligkeitspfade) der Schulungsbeflissenen geltenden Erlösung (von den 3 bzw. 5 niederen Fesseln). Denn wie bei den Vollendeten die zehn Kräfte, so kommen bei den edlen Jüngern eben bloß auf Grund der edlen Frucht die Analytischen Wissen zustande. Und mit Hinsicht auf diese Analytischen Wissen wurde gesagt, daß sie von viererlei Art seien.

Wie hat man das Wissen zu entfalten?

Den Boden dieses Wissens bilden verschiedenerlei Dinge, wie die Gruppen, Grundlagen, Elemente, Fähigkeiten, Wahrheiten, die Bedingte Entstehung usw. (d. i. die bedingt entstandenen Dinge). Seine Wurzel besteht in den zwei Arten der Reinheit: Reinheit der Sittlichkeit *(sīla-visuddhi=I-II)* und Reinheit des Geistes *(citta-visuddhi=III-XI)*. Sein Rumpf wird gebildet durch 5 Arten der Reinheit: Reinheit der Erkenntnis *(diṭṭhi-visuddhi = XVIII)*, Reinheit der Zweifelentrinnung *(kankhā-vitaraṇa-visuddhi = XIX)*, Reinheit des Erkenntnisblickes mit Hinsicht auf Pfad und Nichtpfad *(maggâmagga-ñāṇadassana-visuddhi=XX)*, Reinheit des Fortschreitenden Erkenntnisblickes *(paṭipadā-ñāṇadassana-visuddhi = XXI)*, Reinheit des Erkenntnisblickes *(ñāṇadassana-visuddhi = XXII)*. (Vgl. M. 24).

Hat man aber durch Lernen und Befragen sein Wissen in jenen den Boden bildenden Dingen[21] geübt, so möge man die beiden die Wurzel bildenden Reinheiten (der Sittlichkeit und des Geistes) zustande bringen und entfalten, darauf die den Rumpf bildenden 5 Reinheiten[22]. Dies ist die kurze Darstellung hiervon. Die ausführliche Darlegung aber ist folgende: —

Die 5 Daseinsgruppen

In dem Ausspruche, daß verschiedenerlei Dinge, wie die Gruppen usw., den Boden des Wissens bilden, in diesem Ausspruche hat man unter den Gruppen die fünf Daseinsgruppen zu verstehen, nämlich die Körperlichkeitsgruppe, Gefühlsgruppe, Wahrnehmungsgruppe, Formationengruppe und Bewußtseinsgruppe.

1. Die Körperlichkeitsgruppe
(rūpa-kkhandha)

Was es da immer an Dingen *(dhamma)* gibt, die das Merkmal des Bedrückens *(ruppana)*[23] durch Kälte usw. besitzen, alles das zusammengenommen hat man als die Körperlichkeitsgruppe zu betrachten.

Diese ist hinsichtlich des Merkmals des Bedrücktwerdens von einer einzigen Art, hinsichtlich der Einteilung in „Grundelemente" und „abhängige Körperlichkeit" [24] von zweierlei Art.

Hierbei ist die „in den Grundelementen bestehende Körperlichkeit" *(bhūta-rūpa)* vierfach: —

Erd-Element (Festes: *paṭhavi-dhātu)*
Hitze-Element *(tejo-dhātu)*
Wasser-Element (Flüssiges: *āpo-dhātu)*
Windelement (Bewegung: *vāyo-dhātu)*

Merkmale, Wesen und Äußerung dieser Grundelemente werden beschrieben in der Analyse der vier Grundelemente (XI. 2). Was ihre Grundlage betrifft, so hat jedes einzelne unter ihnen die drei übrigen Elemente als Grundlage.

Die „abhängige Körperlichkeit" *(upāda-rūpa)* ist 24fach: — 444

Sehorgan	Grundlage Herz
Hörorgan	Körperliche Äußerung
Riechorgan	Sprachliche Äußerung
Schmeckorgan	Raumelement
Körperorgan	Körperl. Beweglichkeit
Sehobjekt	Körperl. Geschmeidigkeit
Hörobjekt	Körperl. Gefügigkeit
Riechobjekt	Körperl. Anwachsen
Schmeckobjekt [25]	Körperl. Kontinuität
Weiblichkeit	Körperl. Verfall
Männlichkeit	Körperl. Vergänglichkeit
Lebensfähigkeit	Stoffliche Nahrung

Von diesen hat das ‚Sehorgan' *(cakkhu)* als Merkmal jene physische Sensivität *(bhūta-ppasāda)*, die die Fähigkeit besitzt, mit dem Sehobjekte in Berührung zu treten; oder jene durch das vom Sehtrieb abhängige Wirken *(karma)* entstandene physische Sensitivität. Sein Wesen besteht im Hingezogenwerden [26] zu den Sehobjekten. Seine Äußerung besteht darin, daß es dem Sehbewußtsein als Stütze dient. Seine Grundlage bilden die durch das vom Sehtrieb abhängige Karma erzeugten Grundelemente *(bhūta)*.

Das ‚Hörorgan' *(sota)* hat als Merkmal jene physische Sensivität, die die Fähigkeit besitzt, mit dem Hörobjekte in Berührung zu treten (usw. analog zu 1).

Das ‚Riechorgan' *(ghāna)* hat als Merkmal jene physische Sensivität, die die Fähigkeit besitzt, mit dem Riechobjekte in Berührung zu treten (usw. analog zu 1).

Das ‚Schmeckorgan' *(jivhā)* hat als Merkmal jene physische Sensitivität, die die Fähigkeit besitzt, mit dem Schmeckobjekte in Berührung zu treten (usw. analog zu 1).

Das ‚Körperorgan' *(kāya)* hat als Merkmal jene physische Sensitivität, die die Fähigkeit besitzt, mit dem Körpereindruck in Berührung zu treten (usw.).

Einige[27] nun behaupten, das Sehorgan sei die Sensitivität der am Feuerelement überwiegenden Grundelemente, das Hör-, Riech- und Schmeckorgan die Sensitivität der am Windelement oder festen oder flüssigen Elemente überwiegenden Grundelemente, das Körperorgan die Sensitivität aller Grundelemente. Andere wieder behaupten, die Sensitivität der am Feuerelemente überwiegenden Grundelemente bilde das Sehorgan, die Sensitivität der Öffnungen (Raumelement) oder am Windelemente, Flüssigen und Festen Elemente überwiegenden Grundelemente bilde das Hör-, Riech-, Schmeck- und Körperorgan. Diese sollte man bitten, die betreffende Sutte anzugeben. Auf keinen Fall würden sie imstande sein, eine solche Sutte aufzufinden. Einige darunter geben hierfür als Grund an, daß die Sinnenorgane unterstützt würden durch die Objekte des Sehens usw., d. i. durch die Eigenschaften des Feuerelementes usw. Diese sollte man fragen, wer denn eigentlich so etwas gelehrt habe, daß die Objekte des Sehens usw. Eigenschaften der Hitze usw. seien.
445 Unmöglich nämlich ist es, von diesen untrennbar verbundenen Grundelementen zu sagen: ‚Das ist die Eigenschaft hiervon, das die Eigenschaft davon'. Und sollten jene auch sagen: ‚Gerade wie ihr auf Grund des Überwiegens an diesem oder jenem Elemente in diesen und jenen Zusammensetzungen für das feste Element usw. die Funktionen des Stützens *(sandhārana)* usw. annehmt, so auch sollte man, angesichts des Überwiegens an Sehobjekten, bei diesen und jenen an Hitze usw. überwiegenden Zusammensetzungen annehmen, daß die Sehobjekte usw. die Eigenschaften jener Elemente sind.' Denen wäre zu erwidern: ‚Wir würden solches annehmen, wenn z. B. der Geruch der an festem Elemente überwiegenden Baumwolle stärker wäre als der Geruch des am Wasserelemente überwiegenden Branntweins, oder wenn die Farbe des kalten Wassers schwächer wäre als die Farbe des am Hitzelemente überwiegenden heißen Wassers. Weil da eben dies beides nicht zutrifft, so ist der Gedanke an einen solchen Unterschied zwischen diesen die Grundlagen bildenden Elementen[28] zu verwerfen.

Gerade wie selbst in ein und derselben Gruppe von Daseinsphänomenen, in der kein Unterschied zwischen den Grundelementen besteht, dennoch Sehobjekt, Schmeckobjekt usw. einander unähnlich sind, so auch sind die sensitiven Organe wie Auge *(cakkhu-pasāda)* usw. einander

unähnlich, auch wenn kein anderer besonderer Grund dafür besteht. So ist dies aufzufassen. Was ist aber das, was die Sinnenorgane nicht miteinander gemeinsam haben? Ihr Unterschied besteht bloß in früherem Karma (Wirken). Daher sind sie verschieden auf Grund der Karmaverschiedenheit, nicht auf Grund der Verschiedenheit der Elemente. Bestände nämlich ein solcher Unterschied zwischen den Elementen, so möchte selbst nicht einmal das sensitive Organ entstehen. Auch die alten Meister sagen: „Die Sensitivität erstreckt sich auf gleichartige Dinge, nicht auf ungleichartige."

Von den so auf Grund des Karma verschiedenen Organen und jenen Objekten erfassen die Sinnenorgane wie Auge und Ohr (usw.) [28], die mit ihnen ‚nicht in physischer Berührung stehenden' *(asampatta)* Objekte, weil eben das entsprechende Bewußtsein bloß bei einem solchen Objekte entsteht, das nicht an seiner eigenen Grundlage haftet. Riech-, Schmeck- und Körperorgan aber erfassen die mit ihnen ‚in physischer Berührung stehenden' *(sampatta)* Objekte, u. zw. deshalb, weil das entsprechende Bewußtsein bloß bei einem solchen Objekte entsteht, das an seiner eigenen Grundlage haftet.

Jenes Auge aber, das da mit dunklen Wimpern bedeckt und mit schwarzem und weißem Ringe verziert ist und dem Blütenblatte einer blauen Lotus gleicht, das wird in der Welt als das Auge bezeichnet. Inmitten der von einem weißen Gürtel umgebenen Pupille (‚schwarzen Scheibe') des gar komplizierten Auges durchdringt das Sehorgan, dort wo die vor einem befindlichen körperlichen Formen erscheinen, die sieben Schmembranen, gerade wie das auf sieben Wolläppchen gegossene Öl [29] die Wolläppchen durchtränkt. Gleichwie ein Adelsprinz von vier das Tragen, Baden, Schmücken und Fächeln besorgenden Ammen gewartet wird, so auch wird das Sehorgan von den die Funktionen des Erhaltens (Erdelement), Verbindens (Wasserelement), Erhitzens (Hitze-Element) und Bewegens (Windelement) ausübenden vier Grundelementen bedient. Durch Wärme, Bewußtsein und Nahrung aber unterstützt, von der Lebenskraft erhalten, mit Farbe, Duft, Geschmack usw. ausgestattet [31], erfüllt das Sehorgan, das bloß so groß ist wie der Kopf einer Laus, in ihm angemessener Weise seine Aufgabe als Grundlage *(vatthu)* und Pforte *(dvāra)* des Sehbewußtseins (usw.) [32]. Auch der Heerführer des Gesetzes (d. i. Sāriputta) hat gesagt: 446

„Das sensitive Sehorgan,
Mit dem die Formen man erkennt,
Ist äußerst winzig, äußerst klein,
Und gleicht dem Kopfe einer Laus [33]."

(Hörorgan: *sota.)* Im Innern der komplizierten Ohrhöhle, an einer von feinen braunen Härchen bedeckten und wie ein Fingerring geformten Stelle, von den Elementen in der oben beschriebenen Weise bedient, durch Temperatur, Bewußtsein und Nahrung unterstützt, von der Lebenskraft erhalten, mit Farbe usw. versehen, erfüllt das ‚Hörorgan' in einer ihm angemessenen Weise seine Aufgabe als Grundlage und Pforte des Hörbewußtseins.

(Riechorgan: *ghāna.)* An einer gabelförmigen Stelle im Innern der komplizierten Nasenhöhle in der besagten Weise bedient, unterstützt, erhalten und ausgestattet, erfüllt das ‚Riechorgan' seine Aufgabe als Grundlage und Pforte des Riechbewußtseins.

(Schmeckorgan: *jivhā.)* Mitten auf der komplizierten Zunge an einer wie die Spitze einer Lotusblüte geformten Stelle in der besagten Weise bedient, unterstützt, erhalten und ausgestattet, erfüllt das ‚Schmeckorgan' seine Aufgabe als Grundlage und Pforte des Schmeckbewußtseins.

(Körperorgan: *kāya.)* Überall aber, wo es an diesem Körper karmischabhängige Körperlichkeit gibt, in besagter Weise bedient, unterstützt, erhalten und ausgestattet, erfüllt das ‚Körperorgan', gerade wie das Öl im Baumwollsamen, seine Aufgabe als Grundlage und Pforte des Körperbewußtseins.

Gleichwie es die Schlangen, Krokodile, Vögel, Hunde und Schakale zu den Termitenhügeln, zum Wasser, zur Luft, zum Dorfe oder zum Friedhofe als ihren eigenen Gebieten hinzieht [34], genau so zieht es diese Sinnenorgane zu ihren Objekten hin (vgl. S. XXXV. 206).

(Sehobjekt: *rūpa.)* Was die nun folgenden anderen Dinge wie Sehobjekt usw. anbetrifft, so hat das Sehobjekt *(rūpa:* Form, Farbe) das Merkmal, daß es auf das Sehorgan einwirkt. Sein Wesen besteht darin, daß es das Gebiet ist für das Sehbewußtsein; seine Äußerung, daß es eben für dieses das Objekt bildet. Seine Grundlagen sind die vier Grundelemente. Und wie es mit den Sehobjekten ist, so ist es mit aller abhängigen Körperlichkeit *(upādā-rūpa).* Wo sich jedoch eine Besonderheit zeigt, werden wir diese angeben. Das Sehobjekt ist mannigfach, insofern es blau, gelb u. dgl. sein mag.

Das ‚Hörobjekt' *(sadda:* Ton) hat das Merkmal, daß es auf das Hörorgan einwirkt. Sein Wesen besteht darin, daß es das Gebiet ist für das Hörbewußtsein; seine Äußerung, daß es für eben dieses das Objekt bildet. Es ist mannigfach, insofern es der Ton einer Pauke, Trommel u. dgl. sein mag.

447 Das ‚Riechobjekt' *(gandha:* Duft) hat das Merkmal, daß es auf das Riechorgan einwirkt. Sein Wesen besteht darin, daß es das Gebiet ist für

das Riechbewußtsein; seine Äußerung, daß es eben für dieses das Objekt bildet. Das Riechobjekt ist von vielerlei Art, wie Wurzelduft, Kernholzduft u. dgl.

Das Merkmal des ‚Schmeckobjektes' *(rasa:* Saft) ist, daß es auf das Schmeckorgan einwirkt. Sein Wesen besteht darin, daß es das Gebiet ist für das Schmeckbewußtsein; seine Äußerung, daß es eben für dieses das Objekt bildet. Es ist von mannigfacher Art, wie Geschmack (Saft) der Wurzel, des Stammes usw.

‚Weiblichkeit' *(itthindriya)* hat das Merkmal des weiblichen Vermögens (Fähigkeit). Ihr Wesen besteht darin, daß sie als Weib in Erscheinung tritt. Ihre Äußerung besteht darin, daß sie die Ursache bildet zu den weiblichen Geschlechtsmerkmalen, zu weiblicher Erscheinung, weiblicher Anmut, weiblichem Benehmen.

‚Männlichkeit' *(purisindriya)* hat das Merkmal des männlichen Vermögens. Ihr Wesen besteht darin, daß sie als Mann in Erscheinung tritt. Ihre Äußerung besteht darin, daß sie die Ursache bildet zu den männlichen Geschlechtsmerkmalen, zu männlicher Erscheinung, männlicher Anmut, männlichem Benehmen.

Beide Geschlechtsfähigkeiten durchdringen, genau wie die Körpersensitivität, den ganzen Körper. Nicht aber läßt sich davon sagen, daß sie dort seien, wo die Körpersensitivität ist, oder dort, wo diese nicht ist. Genau so wie bei den Sehobjekten, Schmeckobjekten usw. gibt es auch hier keine gegenseitige Vermengung [35].

Die (physische) ‚Lebensfähigkeit' *(jīvitindriya)* hat als Merkmal, daß sie die gleichzeitig entstandenen körperlichen Dinge behütet; als Wesen, daß sie dieselben im Gange erhält; als Äußerung, daß sie dieselben festigt; ihre Grundlage aber bilden die durch sie zu erhaltenden (vier) Elemente. Wenn nun auch das Merkmal des Behütens, Imgangehaltens usw. ihre Bestimmung ist, so kann die Lebensfähigkeit diese doch nur zu einer solchen Zeit ausüben, wo gleichzeitig entstandene Dinge da sind, gleichwie das Wasser nur die bereits vorhandenen Lotus- und anderen Blüten erhält. Auch die einzeln für sich bedingt entstandenen Dinge behütet sie, gleichwie die Amme das Kind. Selber aber besteht sie nur in Verbindung mit den bestehenden Dingen, genau wie der Kapitän eines Schiffes. Nicht mehr besteht sie also nach Auflösung der Dinge, da dann keine durch sie zu erhaltenden Dinge mehr da sind. Und nicht festigt sie die Dinge, wenn diese sich auflösen, weil sie dann selber zur Auflösung gelangt, gleichwie das im Dochte sich aufzehrende Öl das Lampenlicht nicht länger erhält. Nicht aber darf man annehmen, daß es ihr an Kraft des Behütens, Imgangehaltens und Festigens fehle, da sie eben alle die Funktionen im besagten Augenblicke verrichtet.

Die ‚Grundlage Herz' *(hadaya-vatthu)* hat das Merkmal, daß sie die physische Grundlage bildet für das Geist-Element *(mano-dhatu)* und Geistbewußtseins-Element *(manoviññāṇa-dhātu)*[36]. Ihr Wesen besteht darin, daß sie eben jenen Bewußtseinselementen eine Stütze bietet; ihre Äußerung darin, daß sie diese Dinge erhält. Von dem in der Darstellung der Körperbetrachtung beschriebenen Blute aber abhängig, von den die Funktionen des Erhaltens usw. verrichtenden Grundelementen bedient, durch Temperatur, Bewußtsein und Nahrung unterstützt, erfüllt das Herz seine Aufgabe als physische Grundlage *(vatthu)* für das Geist-Element und Geistbewußtseins-Element und die damit verbundenen Erscheinungen.

‚Körperliche Äußerung' *(kāya-viññatti)* ist die Veränderung des ursprünglichen Zustandes und die Bedingung zur Straffheit, festen Haltung und Bewegung der stofflichen Körperlichkeit, die gleichzeitig entsteht mit dem das Hin- und Herschreiten usw. veranlassenden, geistgezeugten
448 Windelemente (Bewegung).

Ihr Wesen besteht im Andeuten einer Absicht; ihre Äußerung darin, daß sie körperliche Bewegungen veranlaßt; ihre Grundlage bildet das geistgezeugte Wind-Element. Als ‚Körperliche Äußerung' wird sie bezeichnet, weil sie vermittels einer körperlichen Bewegung eine Absicht zum Ausdruck bringt und sie selber durch jene als Körperbewegung geltende Körperlichkeit erkannt werden kann. Wie man wissen sollte, entstehen die Körperbewegungen wie das Vorwärts- und Rückwärtsschreiten usw. auf Grund der Bewegung der durch Temperatur usw. gezeugten Körperphänomene, die infolge jener Körperandeutung mit den sich hin und her bewegenden geistgezeugten Phänomenen verbunden sind.

‚Sprachliche Äußerung' *(vacī-viññatti)* ist eine Veränderung des ursprünglichen Zustandes, eine Bedingung zur Einwirkung auf die beim Sprechen entstehende, durch das Bewußtsein bedingte und vom festen Elemente abhängige Körperlichkeit. Ihr Wesen besteht im Andeuten einer Absicht; ihre Äußerung darin, daß sie die Veranlassung bildet für das Wortgeräusch. Ihre Grundlage ist das durch das Bewußtsein bedingte feste Element. Als ‚Sprachliche Äußerung' wird sie darum bezeichnet, weil sie durch Wortgeräusch eine Absicht kundtut und weil sie selber durch diese als sprachliches[37] Geräusch geltende Sprache verständlich wird.

Gerade wie, wenn man im Walde ein festes Erkennungszeichen für Wasser, etwa einen Rinderschädel u. dgl.[38], aufgerichtet sieht, man erkennen kann, daß da Wasser ist, genau so auch kann, wenn man die körperliche Bewegung und das Wortgeräusch wahrnimmt, man die körperliche und sprachliche Andeutung erkennen.

Das ‚Raumelement' *(ākāsa-dhātu)* hat als Merkmal, daß es die körperlichen Dinge umgrenzt. Sein Wesen besteht darin, daß es die Begrenzung der körperlichen Dinge anzeigt; seine Äußerung in der körperlichen Begrenzung oder aber im Unberührtsein und in Löchern und Öffnungen. Seine Grundlage bilden die umgrenzten Körper. Infolge dieses Raumelementes kommt es bei den begrenzten Körpern zu den Auffassungen: ‚Von hier aus ist dies oben, oder unten, oder seitwärts[39].'

‚Körperliche Beweglichkeit" *(rūpassa lahutā)* hat als Merkmal die Abwesenheit von Langsamkeit. Ihr Wesen besteht im Vertreiben der Schwere bei körperlichen Dingen, ihre Äußerung in leichter Beweglichkeit, ihre Grundlage in den leichten körperlichen Dingen.

‚Körperliche Geschmeidigkeit' *(rūpassa mudutā)* hat als Merkmal die Abwesenheit von Härte. Ihr Wesen besteht im Vertreiben der Härte der körperlichen Dinge; ihre Äußerung darin, daß sie für keinerlei Tätigkeit eine Hemmung bildet, ihre Grundlage in den geschmeidigen (weichen) körperlichen Dingen.

‚Körperliche Gefügigkeit' *(rūpassa kammaññatā)* hat als Merkmal die der körperlichen Tätigkeit angemessene Gefügigkeit. Ihr Wesen besteht im Vertreiben von Ungefügigkeit, ihre Äußerung im Freisein von Schwäche, ihre Grundlage in gefügigen körperlichen Dingen.

Obige drei Fähigkeiten schließen sich übrigens einander nicht aus. Trotzdem aber gilt als ‚körperliche Beweglichkeit' jene körperliche Eigentümlichkeit, die, genau wie die körperliche Beweglichkeit beim Gesunden, eine von Schwerfälligkeit freie, leicht bewegliche Art besitzt und abhängig ist von jenen Bedingungen, welche der die körperliche Schwerfälligkeit erzeugenden Störung der Körpersäfte entgegenwirken. Als ‚körperliche Geschmeidigkeit' aber gilt jene körperliche Eigentümlichkeit, die, wie die Geschmeidigkeit von gut gegerbtem Leder, bei allen besonderen Tätigkeiten eine fügsame und geschmeidige Art besitzt und abhängig ist von jenen Bedingungen, welche der die körperliche Härte erzeugenden Störung der Körpersäfte entgegenwirken. Als ‚körperliche Gefügigkeit' aber gilt jene körperliche Eigentümlichkeit, die, wie bei gut ausgeglühtem[40] Golde, eine der körperlichen Tätigkeit angemessene Art besitzt und abhängig ist von jenen Bedingungen, welche der zu körperlicher Tätigkeit unbrauchbar machenden Störung der Körpersäfte entgegenwirken. 449

‚Körperliches Anwachsen' *(rūpassa upacaya)* hat das Merkmal des Anhäufens. Sein Wesen besteht darin, von Anfang an die körperlichen Gebilde anschwellen zu lassen; seine Äußerung im Entwickelnlassen oder im Vervollständigen, ihre Grundlage in angehäufter Körperlichkeit.

‚Körperliche Kontinuität' *(rūpassa santati)* hat das Merkmal des Fortbestehens. Ihr Wesen besteht im fortwährenden Aneinanderfügen, ihre

Äußerung in Fortdauer, ihre Grundlage in beharrlich machender Körperlichkeit.

Beide letzteren Eigenschaften sind bloß eine Bezeichnung für das körperliche Entstehen. Wegen der Verschiedenheit der äußeren Form jedoch, sowie der Belehrung zuliebe, wurden ‚Anwachsen' und ‚Kontinuität' getrennt aufgeführt. Weil aber da hinsichtlich der Bedeutung keinerlei Unterschied besteht, so wurde in der Erklärung dieser Begriffe (Dhs. § 642 u. a.) gesagt: „Was da bei den Grundlagen (Sinnenorganen und Objekten) Zunahme *(ācaya)* ist, das gilt als körperliches Anwachsen *(upacaya);* und was da körperliches Anwachsen ist, das gilt als körperliche Kontinuität *(santati)*." Auch im Kommentar wird ‚Zunahme' als Entstehung *(nibbatti)* erklärt, ‚Anwachsen' als Vermehrung *(vaḍḍhi)* und ‚Kontinuität' als Fortbestehen *(pavatti);* und es werden Zunahme und Entstehen verglichen mit der Zeit, wo in einem am Flußufer gegrabenen Brunnen das Wasser ansteigt; Anwachsen und Vermehrung mit der Zeit, wo der Brunnen voll ist; Kontinuität und Fortbestehen aber mit der Zeit, wo der Brunnen überfließt. Zu Ende der Gleichnisse aber heißt es: „Was aber soll hiermit gesagt sein? Mit Rücksicht auf die Grundlagen *(āyatana)* wird die Zunahme erklärt, und durch die Zunahme die Grundlagen." Das erste Entstehen der körperlichen Dinge gilt daher als die Zunahme *(ācaya).* Was das Entstehen der darüber hinaus entstehenden weiteren körperlichen Dinge betrifft, so gilt dieses, weil es in Form von Vermehrung[41] auftritt, als Anwachsen *(upacaya).* Was aber das Entstehen der über diese hinaus entstandenen anderen Dinge betrifft, so gilt dieses, weil es in Form von Fortdauer *(anupabandha)* auftritt, als Kontinuität *(santati).* So ist dies zu verstehen.

‚Verfall' *(jaratā)* hat als Merkmal das körperliche Absterben (eig. Reifwerden), als Wesen das Hinschwinden. Seine Äußerung besteht darin, daß, trotzdem die eigene Natur (des Körperlichen) nicht schwindet, doch der frische Zustand schwindet und genau so wird wie alter Reis. Als Grundlage hat er die absterbende Körperlichkeit. Dies nun ist mit Hinsicht auf den offensichtlichen Verfall gesagt, um die Veränderung bei den Zähnen und anderen Körperteilen auf Grund ihres gebrechlichen Zustandes usw. zu zeigen. Für die unkörperlichen Dinge aber gibt es einen versteckten Verfall, bei dem es keine solche (sichtbare) Veränderung gibt. Der Verfall von Erde, Wasser, Bergen, Sonne, Mond usw. gilt als unaufhörlicher Verfall.

450 ‚Körperliche Vergänglichkeit' *(rūpassa aniccatā)* hat das Merkmal der völligen Auflösung. Ihr Wesen besteht im Zugrundegehen, ihre Äußerung im Versiegen und Vergehen, ihre Grundlage in der sich auflösenden Körperlichkeit.

‚Stoffliche Nahrung' *(kabaḷinkārâhāra)* hat als Merkmal den Nährstoff *(ojā)*. Ihr Wesen besteht im Ernähren der Körperlichkeit, ihre Äußerung im Starkmachen, ihre Grundlage in dem in Bissen aufzunehmenden Stoffe. Sie ist eine Bezeichnung für jenen Nährstoff, durch den die Wesen ihr Leben fristen.

Bloß obige körperliche Dinge sind in den Texten überliefert. Im Kommentar hingegen werden noch weitere körperliche Dinge angeführt, wie z. B. Kraft, Zeugung, Geburt, Krankheit, nach Auffassung einiger[42] auch ‚Mattheit' (eine der 5 Hemmungen). Ein körperliches Phänomen ‚Mattheit' *(middha)* aber wird als nicht vorhanden verworfen in solchen Aussprüchen wie (Snp. 541):

„Ein Heiliger bist du, ein Buddha.
Dir haftet keine Hemmung an."

Was die übrigen Erscheinungen anbetrifft, so ist Krankheit als körperliches Phänomen in Verfall und Vergänglichkeit einbegriffen, Geburt in Anhäufung und Kontinuität, Zeugung im Flüssigen Elemente, Kraft im Windelement. Daher ist man zu der Überzeugung gekommen, daß von diesen Dingen auch nicht ein einziges gesondert besteht. Es gibt also nicht mehr und nicht weniger als 28 Arten der Körperlichkeit, nämlich die 24 Arten der abhängigen Körperlichkeit und jene früher genannten 4 Arten der elementaren Körperlichkeit (die 4 Elemente).

I. Alle diese Körperlichkeit nun ist von einer einzigen Art, insofern sie keine Wurzelbedingung *(na hetu,* d. i. nicht Gier, Haß usw.) ist, oder insofern sie unverbunden ist mit Wurzelbedingungen, daß sie bedingt ist oder weltlich, oder von üblen Trieben begleitet usw.

II. Von zweierlei Art ist sie als eigen oder fremd, grob oder subtil, fern oder nahe, erzeugt oder unerzeugt, sensitiv oder nicht sensitiv, Fähigkeit oder Nicht-Fähigkeit, karmisch-erworben oder nicht karmisch-erworben usw.

Hierunter gelten als ‚eigen' *(ajjhattika)* die 5 Grundlagen wie Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körperorgan, weil diese die auf die eigene Persönlichkeit sich beziehenden Funktionen verrichten, als ‚fremd' *(bāhira)* aber alle übrigen, weil diese sich außerhalb davon befinden. Als ‚grob' *(oḷārika)* gelten 12 Dinge, nämlich die 9 Dinge wie Sehorgan usw. (d. i. bis Schmeckorgan und 3 Elemente (als Objekte), — das flüssige Element ausnehmend —, weil eben alle diese der sinnlichen Einwirkung zugänglich sind. Weil die anderen aber das Gegenteil davon sind, gelten sie als ‚subtil' *(sukhuma)*. Was aber subtil ist, das eben gilt, weil seine Natur

schwer zu durchdringen ist, als ‚fern' *(dūre)*. Die übrigen gelten, da sie eine leicht durchdringbare Natur besitzen, als ‚nahe' *(santike)*. Als ‚erzeugt' *(nipphanna)* gelten 18 körperliche Dinge, nämlich die 4 Grundelemente, ferner die 13 Körperphänomene wie Sehorgan usw. (1—13), ferner die stoffliche Nahrung, u. zw. deshalb, weil diese Dinge, hinausgehend über den (rein abstrakten) Zustand der Abgrenzung, Veränderung und des Merkmals (s. S. 513), in ihrer eigenen Natur erfaßt werden können. Die übrigen gelten, weil sie das Gegenteil davon sind, als unerzeugt *(anipphanna)*. Als ‚sensitive Körperlichkeit' *(pasāda-rūpa)* gelten die 5 Sinnenorgane, weil diese, als Bedingung zum Erfassen der Objekte, klar sind wie ein Spiegel. Die übrigen Dinge aber gelten, weil sie das Gegenteil davon sind, als ‚nicht-sensitive Körperlich-
451 keit' *(na-pasāda)*. Bloß die sensitive Körperlichkeit (die 5 Sinnenorgane), zusammen mit den 3 Dingen, wie Weiblichkeit, Männlichkeit, Lebensfähigkeit, gelten, im Sinne von Vorherrschaft, als ‚Fähigkeit' *(indriya)*. Der Rest, als das Gegenteil davon, gilt als ‚Nicht-Fähigkeit'. Was wir später als karmagezeugt *(kammaja)* bezeichnen werden, das gilt, weil es vom Karma abhängig ist, als ‚karmisch-erworben' *(upādinna)*. Der Rest aber gilt, weil er das Gegenteil davon ist, als ‚nicht karmisch-erworben' *(an-upādinna)*[43].

III. Weiterhin gilt alle Körperlichkeit als von dreierlei Art, u. zw. mit Rücksicht auf die Dreiergruppen wie: ‚sichtbar usw.', ‚karmagezeugt usw.', ‚geistgezeugt usw.', ‚nahrunggezeugt usw.'

Darunter gilt von der grobstofflichen Körperlichkeit (s. oben) das Sehobjekt als ‚sichtbar und dem Sinnenreize zugänglich' *(sanidassana-sappaṭigha)*, der Rest als ‚unsichtbar, aber dem Sinnenreize zugänglich', während alle subtile Körperlichkeit ‚unsichtbar und dem Sinnenreize unzugänglich' ist. Auf diese Weise ist, mit Rücksicht auf die Dreiergruppe ‚sichtbar usw.' die Körperlichkeit von dreierlei Art.

Was die Dreiergruppe ‚karma-gezeugt usw.' aber anbetrifft, so gilt da alle durch Karma entstandene Körperlichkeit als ‚karmagezeugt' *(kammaja)*, alle durch irgend eine andere Bedingung entstandene als ‚nicht-karmagezeugt', alle nicht durch irgend etwas entstandene Körperlichkeit aber als ‚weder karmagezeugt noch nicht-karmagezeugt'.

Alle durch den Geist entstandene (willkürlich gezeugte) Körperlichkeit gilt als ‚geistgezeugt' *(cittaja)*, alle durch eine andere Bedingung entstandene als ‚nicht-geistgezeugt', alle nicht durch irgend etwas entstandene Körperlichkeit aber als ‚weder geistgezeugt noch nicht-geistgezeugt'.

Alle durch Nahrung entstandene Körperlichkeit gilt als ‚nahrunggezeugt' *(āhāraja)*, alle durch eine andere Bedingung entstandene als

‚nicht-nahrunggezeugt', alle nicht durch irgend etwas entstandene als ‚weder nahrunggezeugt noch nicht-nahrunggezeugt'.

Alle durch Temperatur entstandene Körperlichkeit gilt als ‚temperaturgezeugt' *(utuja)*, alle durch eine andere Bedingung entstandene als ‚nicht-temperaturgezeugt', alle nicht durch irgend etwas entstandene als ‚weder temperaturgezeugt noch nicht-temperaturgezeugt'.

Auf diese Weise ist, mit Rücksicht auf die Dreiergruppen, wie karmagezeugt usw., die Körperlichkeit von dreierlei Art.

IV. Fernerhin ist die Körperlichkeit vierfach im Sinne der Vierergruppen wie ‚gesehen usw.', ‚stoffliche Körperlichkeit usw.', ‚Körperlichkeit als physische Grundlage (des Geistigen) usw.'

Hierbei gilt die Grundlage ‚Sehobjekt' als ‚gesehen' *(diṭṭha)*, weil sie das Objekt des Sehens ist; die Grundlage ‚Hörobjekt' als ‚gehört' *(suta)*, weil sie das Objekt des Hörens ist; Riech-, Schmeck- und Körpereindruck gelten als ‚empfunden' *(muta)*, weil sie die Objekte der damit in physische Berührung tretenden *(sampatta)* Organe sind. Der Rest gilt als ‚durchs Bewußtsein erkannt' *(viññāta)*, weil er das Objekt des Bewußtseins ist. Auf diese Weise ist mit Rücksicht auf die Vierergruppen wie ‚gesehen usw.' die Körperlichkeit von viererlei Art.

Als die ‚in Stofflichkeit bestehende Körperlichkeit' *(rūpa-rūpa)* gilt die erzeugte *(nipphanna)* Körperlichkeit, als die ‚in Begrenzung bestehende Körperlichkeit' *(pariccheda-rūpa)* das Raumelement, als die ‚in körperlicher Veränderung bestehende Körperlichkeit' *(vikāra*[a]*)* die körperliche und sprachliche Äußerung usw. bis[44] Gefügigkeit, als die „in den Merkmalen bestehende Körperlichkeit" *(lakkhaṇa)* Geburt, Verfall und Auflösung. Auf diese Weise ist mit Rücksicht auf die Vierergruppen wie ‚gesehen usw.' die Körperlichkeit von viererlei Art.

Was da nun die „Herzkörperlichkeit" *(hadaya-rūpa)* betrifft, so ist diese physische Grundlage *(vatthu)* des Bewußtseins nicht etwa „Bewußtseinspforte" *(dvāra)*; die beiden Arten der Äußerung (körperliche und sprachliche) hingegen gelten als ‚Bewußtseinspforte', aber nicht als physische Grundlage. Die sensitive Körperlichkeit *(pasāda-rūpa)* aber gilt als sowohl Bewußtseinspforte als auch physische Grundlage. Der Rest gilt als weder physische Grundlage noch Bewußtseinspforte. Auf diese Weise ist mit Rücksicht auf die Vierergruppe wie ‚physische Grundlage usw.' die Körperlichkeit von viererlei Art.

V. Fünffach ist die Körperlichkeit als ‚aus einer einzigen Ursache entstanden' oder ‚aus zwei, drei oder vier Ursachen entstanden' oder ‚nirgend woraus entstanden[45]'.

Dabei gelten als aus einer einzigen Ursache entstanden *(ekaja)* die bloß karma-gezeugte *(kamma-ja)* sowie die bloß geistgezeugte *(citta-ja)* Körperlichkeit, von denen die bloß karmagezeugte Körperlichkeit in der Grundlage Herz *(hadaya-vatthu)* und den körperlichen Fähigkeiten (5 Sinnenorgane, Männlichkeit, Weiblichkeit, Lebensfähigkeit) besteht, die geist-gezeugte (willkürlich gezeugte) Körperlichkeit aber in den beiden Äußerungen *(viññatti)*.

Was aber sowohl geistgezeugt *(citta-ja)* als auch temperatur-gezeugt *(utu-ja)* ist, das gilt als ‚aus zwei Ursachen entstanden' *(dvi-ja)*, und solches trifft bloß für die Grundlage Hörobjekt (Ton) zu.

452 Was durch Temperatur, Geist und Nahrung gezeugt ist, das gilt als ‚aus drei Ursachen entstanden' *(ti-ja)*; das aber sind bloß die drei Eigenschaften: körperliche Beweglichkeit, Geschmeidigkeit und Gefügigkeit.

Was aber durch alle vier Ursachen, wie Karma, Temperatur, Geist und Nahrung, gezeugt ist, das gilt als ‚aus vier Ursachen entstanden' *(catu-ja)*. Das aber sind alle übrigen Dinge, mit Ausnahme der bloße Merkmale ausdrückenden Körperlichkeit *(lakkhaṇa-rūpa;* d. i. Entstehung, Verfall und Auflösung). Diese aber gilt als ‚nirgendworaus entstanden' *(na kuto ci jāta)*. Und warum? Weil eben die Entstehung als solche keine Entstehung hat. Die beiden anderen Eigenschaften aber sind bloß das Absterben und die Auflösung des Entstandenen. Wenn da mit Hinsicht auf die Grundlagen, wie Form, Ton, Duft, Geschmack und Körpereindruck, und Raumelement, flüssiges Element, körperliche Beweglichkeit, Geschmeidigkeit, Gefügigkeit, Wachsen, Dauer und stoffliche Nahrung auch gesagt wird, daß diese Dinge geistgezeugt usw. seien, und so in diesen Aussprüchen die Entstehung der Entstehung irgendworaus behauptet wird, so ist das so zu verstehen, daß die die Körperlichkeit erzeugenden Bedingungen in dem Augenblicke bemerkt werden, wo sie ihre Funktionen erfüllen[48].

Dies ist zunächst die ausführliche Besprechung der Körperlichkeitsgruppe.

2. Die Bewußtseinsgruppe
(viññāṇa-kkhandha)

Was die übrigen Gruppen anbetrifft, so hat man alles, was das Merkmal des Fühlens besitzt, zusammenfassend, als die Gefühlsgruppe zu betrachten; alles, was das Merkmal des Wahrnehmens hat, als die Wahrnehmungsgruppe; alles, was das Merkmal des Gestaltens besitzt, als die Formationengruppe; alles, was das Merkmal des Bewußtseins hat, als die Bewußtseinsgruppe. Da nun, sobald man die Bewußtseinsgruppe ver-

standen hat, einem die übrigen Gruppen leicht verständlich werden, darum wollen wir mit der Beschreibung der Bewußtseinsgruppe beginnen.

Es wurde also gesagt: ‚Alles, was das Merkmal des Bewußtseins besitzt, das hat man, zusammenfassend, als die Bewußtseinsgruppe zu betrachten.' Inwiefern aber hat die Bewußtseinsgruppe das Merkmal des Bewußtseins? Wie es heißt (M. 43): „Weil man sich bewußt ist, weil man sich bewußt ist, darum spricht man von Bewußtsein." Bewußtsein, Erkennen, Geist *(viññāṇa, citta, mano)* sind der Bedeutung nach ein und dasselbe. Das Bewußtsein ist seiner Natur nach, nämlich hinsichtlich seines Merkmals des Bewußtwerdens, von einer einzigen Art. Hinsichtlich seiner Qualität *(jāti)* ist es von dreierlei Art: karmisch heilsam, unheilsam oder neutral *(kusala, akusala, avyākata)*.

Karmisch heilsames Bewußtsein: *kusala-viññāṇa*

Darunter ist das karmisch-heilsame *(kusala)* Bewußtsein, nach Einteilung in Stufen, von viererlei Art: Bewußtsein der Sinnensphäre, der Feinkörperlichen Sphäre, der Unkörperlichen Sphäre und Überweltliches Bewußtsein.

(Sinnensphäre: *kāmâvacara)*

Hierunter wiederum ist das der Sinnensphäre angehörende Bewußtsein, nach der Einteilung mit Rücksicht auf Freude, Indifferenz, Wissen und Vorbereitung (spontan oder nicht spontan), von achtfacher Art, nämlich: —

(1) [47] von Freude begleitet, mit Wissen verbunden unvorbereitet,
(2) von Freude begleitet, mit Wissen verbunden, vorbereitet,
(3) von Freude begleitet, ohne Wissen, unvorbereitet,
(4) von Freude begleitet, ohne Wissen, vorbereitet,
(5) von Indifferenz begleitet, mit Wissen verbunden, unvorbereitet,
(6) von Indifferenz begleitet, mit Wissen verbunden, vorbereitet,
(7) von Indifferenz begleitet, ohne Wissen, unvorbereitet, 453
(8) von Indifferenz begleitet, ohne Wissen, vorbereitet.

(1) Wenn man da z. B. infolge Antreffens eines würdigen Gabenempfängers oder aus irgend einem anderen freudigen Anlasse hochbeglückt — und von der rechten Erkenntnis geleitet, daß Geben etwas Gutes ist usw. — ohne Zagen oder ohne erst von Anderen dazu angespornt zu werden, gute Werke verübt, wie Almosengabe u. dgl., zu einer solchen Zeit hat man einen von Freude begleiteten, mit Wissen verbundenen, unvorbereiteten *(asankhāra)* Bewußtseinszustand.

(2) Wenn man aber, in besagter Weise, ganz beglückt und von rechter Erkenntnis geleitet, infolge der Unfreigebigkeit u. dgl. aber zagend, oder von anderen erst dazu angespornt, das Gute tut, in diesem Falle ist der Bewußtseinszustand vorbereitet *(sa-sankhāra)*.

In diesem Zusammenhange nämlich bezeichnet das Wort ‚*sankhāra*' die durch einen selber oder durch andere bedingte Vorbereitung [48].

(3) Wenn da aber kleine Kinder, die, dadurch daß sie das Verhalten ihrer Verwandten beobachtet haben, sich ans Almosengeben gewöhnt haben, beim Anblicke der Mönche ganz beglückt, denselben eiligst irgend etwas in ihren Händen Befindliches überreichen oder sich vor ihnen verbeugen, zu dieser Zeit steigt der dritte Bewußtseinszustand (ohne Wissen, unvorbereitet) auf.

(4) Wenn aber die Kinder, von ihren Verwandten mit den Worten: ‚Gebt etwas!' oder ‚Verbeugt euch!' angespornt, in dieser Weise handeln, so steigt die vierte Art des Bewußtseins (ohne Wissen, vorbereitet) auf.

(5 bis 8) Wenn aber, dadurch, daß man keinen würdigen Gabenempfänger antrifft, oder dadurch, daß keine anderen Gründe zur Freude vorliegen, bei allen vier Bewußtseinszuständen die Freude abwesend ist, in diesem Falle steigen die 4 übrigen von Indifferenz begleiteten Bewußtseinszustände auf.

Auf diese Weise ist, nach Einteilung mit Rücksicht auf Freude, Indifferenz, Wissen und Vorbereitung, das karmisch heilsame Bewußtsein der Sinnensphäre von achtfacher Art.

(Feinkörperliche Sphäre: *rūpâvacara)*

(9 bis 13) Das Bewußtsein der Feinkörperlichen Sphäre aber ist, nach Einteilung gemäß der Vertiefungsglieder *(jhānanga)* fünffach, nämlich: die mit Gedankenfassung, Diskursivem Denken, Verzückung (Interesse), Glücksgefühl und Sammlung *(vitakka, vicāra, pīti, sukha, samādhi)* verbundene erste Vertiefung; dann die der Gedankenfassung entrückte zweite Vertiefung; dann die dem Diskursiven Denken entrückte dritte Vertiefung; dann die von Verzückung losgelöste vierte Vertiefung; dann die freudlose, mit Gleichmut *(upekkhā)* und Sammlung verbundene fünfte Vertiefung [49].

(Unkörperliche Sphäre: *arūpâvacara)*

(14 bis 17) Das Bewußtsein der Unkörperlichen Sphäre ist mit Rücksicht auf die 4 Unkörperlichen Zustände (s. X) vierfach. In der besprochenen Weise nämlich ist der erste unkörperliche Zustand verbunden mit

der Vertiefung des Raumunendlichkeitsgebietes, der zweite, dritte und vierte mit der Vertiefung des Bewußtseinsunendlichkeitsgebietes, des Nichtsheitgebietes, des Gebietes der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nicht-wahrnehmung.

(Überweltlichkeit: *lokuttara)*

(18 bis 21) Das überweltliche *(lokuttara)* Bewußtsein ist mit Hinsicht auf die 4 Pfade (des Stromeingetretenen, Einmalwiederkehrenden, Niewiederkehrenden und Heiligen) vierfach. (s. XXII).

Auf diese Weise gibt es 21 Arten von karmisch heilsamem Bewußtsein.

Karmisch unheilsames Bewußtsein: *akusala-viññāṇa*

Das karmisch unheilsame *(akusala)* Bewußtsein aber ist hinsichtlich 454
der drei Daseinsstufen nur von einer Art, nämlich der Sinnensphäre angehörend. Hinsichtlich der Wurzelbedingungen *(mūla)* ist es dreifach: in Gier wurzelnd *(lobha-mūla)*, in Haß wurzelnd *(dosa*[*])*, in Verblendung wurzelnd *(moha*[*])*.

Hierunter ist, nach Einteilung mit Hinsicht auf Freude, Indifferenz, Ansichten und Vorbereitung, das ‚in Gier wurzelnde' *(lobha-mūla)* Bewußtsein von 8facher Art, nämlich:

(22) von Freude begleitet, mit Ansichten verbunden, unvorbereitet,
(23) von Freude begleitet, mit Ansichten verbunden, vorbereitet,
(24) von Freude begleitet, ohne Ansichten, unvorbereitet,
(25) von Freude begleitet, ohne Ansichten, vorbereitet,
(26) von Indifferenz begleitet, mit Ansichten verbunden, unvorbereitet,
(27) von Indifferenz begleitet, mit Ansichten verbunden, vorbereitet,
(28) von Indifferenz begleitet, ohne Ansichten, unvorbereitet,
(29) von Indifferenz begleitet, ohne Ansichten, vorbereitet.

(22) Wenn nämlich, geleitet von der verkehrten Ansicht, daß in sinnlichen Vergnügungen kein Schaden zu sehen sei, man freudig und zufrieden die sinnlichen Dinge genießt oder die glückbringende Vorbedeutung eines Anblicks usw. für etwas Wirkliches hält, u. zw. mit natürlichem Eifer und nicht erst angetriebenen Geiste, in diesem Falle steigt der erste Bewußtseinszustand auf.

(23) Geschieht dies aber mit langsamem, erst dazu ermutigtem Geiste, so ist dies der zweite Bewußtseinszustand.

(24) Wenn man aber, ohne von verkehrter Ansicht geleitet zu sein,

ganz freudig und zufrieden der Begattung pflegt oder nach dem Reichtum anderer giert oder fremden Besitz entwendet, u. zw. mit natürlichem Eifer und nicht erst dazu angetriebenen Geiste, so ist dies der dritte Bewußtseinszustand.

(25) Geschieht dies aber mit langsamem, erst dazu angetriebenem Geiste, so ist dies der vierte Bewußtseinszustand.

(26—29) Wenn aber auf Grund der Nichtgewinnung von Sinnenfreuden, oder durch das Fehlen eines anderen Grundes zur Freude, bei diesen vier Bewußtseinszuständen die Freude abwesend ist, in diesem Falle entstehen die übrigen vier von Indifferenz begleiteten Bewußtseinszustände.

Auf diese Weise ist, gemäß der Einteilung nach Freude, Indifferenz, Ansicht und Vorbereitung, das in Gier wurzelnde Bewußtsein als von achtfacher Art aufzufassen.

(30, 31) Das ‚in Haß wurzelnde' *(dosa-mūla)* Bewußtsein aber ist von 2facher Art: von Trübsal begleitet und mit Groll verbunden, unvorbereitet oder vorbereitet. Sein Aufsteigen ist zu verstehen beim Töten usw., u. zw. insofern es dabei entweder heftig oder matt auftritt.

(32, 33) Das ‚in Verblendung wurzelnde' *(moha-mūla)* Bewußtsein ist von 2facher Art: von Indifferenz begleitet und ‚mit Zweifel verbunden' *(vicikicchā-sahagata)*, oder (frei von Zweifel und bloß) mit ‚Aufgeregtheit verbunden' *(uddhacca-sahagata)*. Sein Auftreten ist zu verstehen zu der Zeit, wo es entweder unentschlossen oder (bloß) zerstreut ist.

Auf diese Weise ist das karmisch unheilsame Bewußtsein von zwölffacher Art.

Karmisch neutrales Bewußtsein: *avyākata-viññāṇa*

Das ‚karmisch neutrale' *(avyākata)* Bewußtsein ist, gemäß der Einteilung nach seiner Beschaffenheit, zweifach: karma-gewirkt *(vipāka)* oder rein funktionell *(kiriya)*.

(a) karma-gewirkt *(vipāka)*

Hierbei ist das ‚karmagewirkte' *(vipāka)* Bewußtsein den Gebieten nach vierfach: der Sinnensphäre, Feinkörperlichen Sphäre, Unkörperlichen Sphäre oder dem Überweltlichen angehörend.

(Sinnensphäre: *kāmâvacara)*

Darunter ist das Bewußtsein der Sinnensphäre zweifach: durch heilsames Karma gewirkt *(kusala-vipāka)* oder durch unheilsames Karma gewirkt *(akusala-vipāka).*

(durch heilsames Karma gewirkt: *kusala-vipāka)*

Das durch heilsames Karma gewirkte Bewußtsein ist wiederum von zweierlei Art: wurzelfrei oder wurzelbegleitet.

Als wurzelfreies *(ahetuka)* Bewußtsein gilt hierbei das von karmagewirkten Wurzeln, wie Gierlosigkeit usw., freie Bewußtsein. Dasselbe ist 8fach, nämlich: (34—38) Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck- und Körperbewußtsein; ferner (39) das die (das Sinnenobjekt) rezipierende Funktion *(sampaticchana)* ausübende ‚Geist-Element' *(mano-dhātu);* und (40, 41) die beiden[50] die Funktionen des Prüfens *(santīraṇa)* und Registrierens *(tad-ārammaṇa)* ausübenden ‚Geistbewußtseins-Elemente' *(manoviññāṇa-dhātu).*

Darunter hat (34) das Sehbewußtsein *(cakkhu-viññāṇa)* als Merkmal 455
das aufs Sehorgan gegründete Erkennen der Sehobjekte[51]. Sein Wesen besteht darin, daß es bloß die Sehobjekte zum Objekte hat, seine Äußerung darin, daß es auf die Sehobjekte gerichtet ist, seine Grundlage im Verschwinden des das Sehobjekt zum Objekte habenden rein funktionellen Geist-Elementes *(kiriya-mano-dhātu; 70).* (35 bis 38) Hör-, Riech-, Schmeck- und Körperbewußtsein haben als Merkmal das auf das Hörorgan usw. gegründete Erkennen der Töne usw. Ihr Wesen besteht darin, daß sie bloß die Töne usw. zum Objekte haben, ihre Äußerung darin, daß sie auf die Töne usw. gerichtet sind, ihre Grundlage im Verschwinden des die Töne usw. zum Objekt habenden rein funktionellen Geist-Elementes (70).

(39) Das ‚Geist-Element' *(mano-dhātu)* hat als Merkmal das auf das Sehbewußtsein usw. unmittelbar folgende Erkennen der Sehobjekte usw. Sein Wesen besteht im Rezipieren *(sampaticchana)* der Sehobjekte usw., seine Äußerung in ebensolcher Eigenschaft, seine Grundlage im Verschwinden von Sehbewußtsein usw.

(40, 41) Das wurzelfreie *(ahetuka),* karmagewirkte und die Funktion des Prüfens *(santīraṇa)* usw. verrichtende zweifache (freude- oder indifferenz-verbundene) Geist-Bewußtseins-Element *(mano-viññāṇa-dhātu)* hat als Merkmal das Erkennen der sechs Objekte. Sein Wesen besteht im Prüfen usw., seine Äußerung in ebensolcher Eigenschaft, seine Grundlage bildet das Herz *(hadaya).* Es wird eingeteilt als mit Freude oder In-

differenz verbunden und gemäß seinem Auftreten bei zwei bzw. fünf Gelegenheiten. Unter diesen beiden Geistbewußtseinselementen nämlich tritt (40) das eine (freude-verbundene) an zwei Stellen auf; denn auf Grund des Vorhandenseins und Auftretens bei äußerst erwünschten Objekten *(iṭṭhârammaṇa)* mit Freude verbunden, steigt es als ‚prüfendes' *(santīraṇa)* und ‚registrierendes' *(tad-ārammaṇa)* Bewußtsein sowohl bei den fünf Sinnentoren als auch nach Schwinden der Impulsivmomente *(javana)* auf. Das andere (41) aber, auf Grund seines Vorhandenseins und Auftretens bei erwünscht-indifferenten *(iṭṭha-majjhatta)* Objekten mit Indifferenz verbunden, steigt bei fünf Gelegenheiten auf, nämlich: beim Prüfen *(santīraṇa)*, Registrieren *(tad-ārammaṇa)*, im Wiedergeburtsmomente *(paṭisandhi)*, als Unterbewußtsein *(bhavanga)* und im Sterbemomente *(cuti)*.

Obwohl dieses wurzelfreie karmagewirkte Bewußtsein von achtfacher Art ist, so ist es doch, mit Rücksicht darauf ob sein Objekt *(ārammaṇa)* bestimmt *(niyata)* oder unbestimmt *(aniyata)* ist, von zweifacher Art. Gemäß der Einteilung nach Indifferenz, Wohlgefühl und Freude ist es dreifach. Hierunter nämlich eignen den fünf Arten des Sinnenbewußtseins ganz bestimmte Objekte, weil dieses eben, der Reihe nach, bloß bei den Sehobjekten, Hörobjekten usw. entsteht. Das übrige (d. i. das Geistbewußtsein) ist ohne bestimmtes [52] Objekt [53]. Dabei entsteht das Geist-Element *(mano-dhātu)* bei den fünf Sinnenobjekten, das zweifache Geistbewußtseins-Element *(mano-viññāṇa-dhātu)* bei allen sechs Objekten. Das Körperbewußtsein *(kāya-viññāṇa)* ist dabei mit Wohlgefühl verbunden, das an zwei Stellen auftretende Geistbewußtseins-Element mit Freude, das übrige mit Indifferenz. Auf diese Weise hat man das durch heilsames Karma gewirkte wurzelfreie achtfache Bewußtsein aufzufassen.

(42 bis 49) Das ‚wurzelbegleitete' *(sahetuka)* Bewußtsein aber ist verbunden mit karmagewirkten Wurzeln, wie Gierlosigkeit, Haßlosigkeit, Unverblendung. Dasselbe ist, analog dem karmisch heilsamen Bewußtsein der Sinnensphäre (1 bis 8), gemäß der Einteilung nach Freude usw., von achtfacher Art. Es entsteht aber nicht, etwa in der Weise wie das karmisch-heilsame Bewußtsein, auf Grund von Almosengeben usw. bei den sechs Objekten, sondern bloß bei den in den begrenzten Geistobjekten *(dhamma)* eingeschlossenen sechs Objekten steigt es auf, u. zw. als Wiedergeburtsbewußtsein, Unterbewußtsein, Sterbebewußtsein und Registrierendes Bewußtsein. Sein Vorbereitetsein und Nichtvorbereitetsein aber ist hier gemäß seiner Entstehung usw. [54] zu verstehen. Auch wenn zwischen den (mit dem karmisch heilsamen und den mit dem karmagewirkten *(vipāka)* Bewußtsein) verbundenen Geistesfaktoren kein Unterschied
156 besteht, so ist doch das karmisch gewirkte Bewußtsein, genau wie der im

Spiegel usw. erscheinende Reflex des Gesichtes, als etwas Passives (Untätiges) [55] zu betrachten, und das karmisch heilsame Bewußtsein, genau wie das Gesicht, als etwas Aktives.

(durch unheilsames Karma gewirkt: *akusala-vipāka)*

Alles durch unheilsames Karma gewirkte *(akusala-vipāka)* Bewußtsein ist stets ‚wurzelfrei' *(ahetuka)*. Es ist siebenfach (50 bis 56): Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Körperbewußtsein; das die Funktion des Rezipierens *(sampaṭicchana)* ausübende ‚Geist-Element' *(mano-dhātu)* und das bei fünf Gelegenheiten, nämlich als Prüfendes *(santīraṇa)* Bewußtsein usw. funktionierendes ‚Geistbewußtseins-Element' *(mano-viññāṇa-dhātu)*. Hinsichtlich der Merkmale usw. ist es genau wie in der Besprechung des durch gutes Karma gewirkten [56] wurzelfreien Bewußtseins (34 bis 41), zu verstehen. Bloß haben die durch heilsames Karma gewirkten Bewußtseinszustände erwünschte oder erwünscht-indifferente [57] Objekte. Jene sind, gemäß der Einteilung nach Indifferenz, Wohlgefühl und Freude, dreifach; diese aber sind zweifach: schmerzhaft oder indifferent. Bei letzteren nämlich ist das Körperbewußtsein *(kāya-viññāṇa)* stets von Schmerz begleitet und das übrige (Sehbewußtsein usw.), ebenso Geist- und Geistbewußtseins-Element, von Indifferenz; die Indifferenz in diesen Bewußtseinszuständen aber ist niedrig und ist nicht so intensiv wie der Schmerz. Bei ersteren aber ist die Indifferenz edel und ist nicht so intensiv wie das Wohlgefühl.

Auf diese Weise besteht das karmisch-gewirkte Bewußtsein der Sinnensphäre aus 23 Arten, nämlich: diesen 7 durch unheilsames Karma gewirkten *(akusala-vipāka)* Bewußtseinszuständen und jenen früheren 16 durch heilsames Karma gewirkten *(kusala-vipāka)* Zuständen.

(Feinkörperliche Sphäre: *rūpâvacara)*

(57 bis 61) Das (durch heilsames Karma gewirkte Bewußtsein) der Feinkörperlichen Sphäre *(rūpâvacara)* aber ist, genau wie das entsprechende karmisch-heilsame Bewußtsein (9 bis 13), fünffach. Das karmisch-heilsame Bewußtsein jedoch tritt auf im Impulsivprozesse *(javana-vīthi)* in den vier Vertiefungen, diese hingegen als Wiedergeburtsbewußtsein, Unterbewußtsein und Sterbebewußtsein in einer neuen Geburt.

(Unkörperliche Sphäre: *arūpâvacara)*

(62 bis 65) Genau nun wie das Bewußtsein der Feinkörperlichen Sphäre, so ist auch das Bewußtsein der Unkörperlichen Sphäre, wie das

entsprechende heilsame Bewußtsein (14 bis 17), vierfach. Auch über die Art seines Auftretens gilt die für das Bewußtsein der Feinkörperlichen Sphäre gegebene Erklärung.

(Überweltlichkeit: *lokuttara)*

(66 bis 69) Das überweltliche gewirkte *(lokuttara-vipāka)* Bewußtsein ist, als Wirkung *(phala,* wörtl. Frucht) des mit den vier Pfaden (18 bis 21) verbundenen Bewußtseins, vierfach. Es tritt auf bei zwei Gelegenheiten: im Pfadprozesse *(magga-vīthi)*[58] und bei Fruchterreichung.

Auf diese Weise besteht das karmagewirkte Bewußtsein in den vier Sphären zusammen aus 36 Arten.

(b) funktionell *(kiriya)*

Das (karmisch unabhängige) rein funktionelle Bewußtsein aber ist, mit Hinsicht auf die 3 Sphären, dreifach: der Sinnensphäre angehörend, der Feinkörperlichen Sphäre angehörend und der Unkörperlichen Sphäre angehörend.

(Sinnensphäre)

Dabei ist das der Sinnensphäre angehörende Bewußtsein zweifach: wurzelfrei oder wurzelbegleitet.

(70 bis 72) Als ‚wurzelfrei' *(ahetuka)* gilt hier das von den funktionellen Wurzelbedingungen[59], wie Gierlosigkeit, Haßlosigkeit, Unverblendung, freie Bewußtsein, Dasselbe zerfällt in zwei Arten: in (70) das Geist-Element *(mano-dhātu)* und (71, 72) das Geistbewußtseins-Element *(mano-viññāṇa-dhātu).*

Unter diesen beiden hat das (70) Geist-Element *(mano-dhātu)* als **Merkmal, daß es ein Vorläufer ist für das Sehbewußtsein usw. und als Erkennen der Sehobjekte usw. fungiert. Sein Wesen besteht im Aufmerken** *(āvajjana),* **seine Äußerung im Hinzielen auf die Sinnenobjekte, seine Grundlage im Abbrechen des Unterbewußtseins. Es ist stets mit Indifferenz verbunden**[60].

Das Geistbewußtseins-Element aber ist zweifach: gewöhnlich oder
457 ungewöhnlich.

(71) Unter diesen hat das gewöhnliche *(sādhāraṇa)* von Indifferenz begleitete wurzelfreie[61] funktionelle Geistbewußtseins-Element *(mano-viññāṇa-dhātu)* als Merkmal das Erkennen der 6 Objekte. Sein Wesen besteht hinsichtlich seiner Funktion im Feststellen *(votthapana)* an den ‚fünf Sinnenpforten' *(pañca-dvāra),* und im Aufmerken *(āvajjana)* an der

Geistpforte *(mano-dvāra)*, seine Äußerung in der entsprechenden Tätigkeit, seine Grundlage im Verschwinden entweder des wurzelfreien karmagewirkten Geistbewußtseins-Elementes (40, 41) oder des Unterbewußtseins *(bhavanga)*.

(72) Das ungewöhnliche *(asādhāraṇa)*, von Freude begleitete, wurzelfreie funktionelle Geistbewußtseins-Element *(mano-viññāṇa-dhātu)*[62] hat als Merkmal das Erkennen der 6 Objekte. Sein Wesen besteht hinsichtlich seiner Funktion darin, daß es in den Heiligen *(arahat)* bei unbedeutenden Anlässen[63] Heiterkeit *(hasita*, Lächeln) hervorruft. Seine Äußerung besteht in der entsprechenden Tätigkeit. Seine Grundlage bildet stets das Herz.

Auf diese Weise ist das funktionelle wurzelfreie Bewußtsein der Sinnensphäre dreifach.

(73 bis 80) Das ‚wurzelbegleitete' (funktionelle Geistbewußtseins-Element der Sinnensphäre) ist, gemäß der Einteilung nach Freude usw., genau wie das karmisch-heilsame Bewußtsein (1 bis 8), achtfach. Das karmisch-heilsame Bewußtsein jedoch steigt bei allen Weltlingen *(puthujjana)* und Schulungbeflissenen *(sekha)* auf, dieses (funktionelle) aber nur im Heiligen. Darin besteht hier der Unterschied.

Auf diese Weise ist das funktionelle Bewußtsein der Sinnensphäre elffach.

(Feinkörperliche und Unkörperliche Sphäre)

(81 bis 89) Das funktionelle Bewußtsein der Feinkörperlichen und der Unkörperlichen Sphäre ist, genau wie das entsprechende heilsame Bewußtsein (9 bis 13), fünffach, bzw. vierfach (14 bis 17). Sein Unterschied vom karmisch-heilsamen Bewußtsein ist darin zu sehen, daß es bloß im Heiligen aufsteigt.

Auf diese Weise ist das funktionelle Bewußtsein in den drei Sphären zusammen zwanzigfach.

(Die 14 Bewußtseinsfunktionen)

Somit gibt es insgesamt 89 Bewußtseinszustände: — 21 karmisch-heilsame *(kusala)*, 12 karmisch-unheilsame *(akusala)*, 36 karmagewirkte *(vipāka)* und 20 funktionelle *(kiriya)*. Und diese entstehen bei 14 Anlässen: — bei Wiedergeburt *(paṭisandhi)*, im Unterbewußtsein *(bhavanga)*, beim Aufmerken *(āvajjana)*, Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, körperlichen Fühlen, Rezipieren (des Sinnenobjektes) *(sampaṭicchana)*, Prüfen *(santīraṇa)*, Feststellen *(votthapana)*, im Impulsivprozesse *(ja-*

vana), beim Registrieren *(tad-ārammaṇa)* und beim Sterben *(cuti)*. Und in welcher Weise?

(Wiedergeburtsprozeß: *paṭisandhi)* Werden z.B. kraft der 8 karmisch-heilsamen Bewußtseinszustände der Sinnensphäre (1 bis 8) die Wesen unter Menschen und Himmelswesen wiedergeboren, so steigt bei ihrer Wiedergeburt (im Empfängnismomente) einer von 9 karmagewirkten Bewußtseinszuständen auf — mit einem im Sterbemomente jener Wesen anwesend gewesenen Objekte, als wie einer (früher begangenen) Tat *(kamma)* oder einem Erkennungszeichen der Tat *(kamma-nimitta)* oder einem Erkennungszeichen der (neuen) Daseinsfährte *(gati-nimitta)*, — nämlich einer von den 8 wurzelbegleiteten durch heilsames Karma gewirkten *(vipāka)* Bewußtseinszustände der Sinnensphäre (42 bis 49) oder (41) das von Indifferenz begleitete wurzelfreie karmagewirkte Geistbewußtseins-Element *(ahetuka-vipāka-mano-viññāṇa-dhātu)*, das die Wirkung ist von einem mit zwei schwachen Wurzeln (Gierlosigkeit, Haßlosigkeit) begleiteten heilsamen Karma und bei solchen auftritt, die unter den Menschen Impotente u. dgl.[84] werden.

Wenn die Wesen kraft heilsamen Karmas der Feinkörperlichen Sphäre (5fach) oder Unkörperlichen Sphäre (4fach) im Feinkörperlichen oder Unkörperlichen Dasein wiedererscheinen, so entsteht bei ihrer Wiedergeburt einer von 9 karmagewirkten Bewußtseinszuständen der Feinkörperlichen Sphäre oder Unkörperlichen Sphäre (57 bis 65), mit einer im Sterbemoment dieser Wesen als Objekt anwesend gewesenen Tat oder einem Erkennungszeichen der Tat.

Werden aber kraft unheilsamen Karmas (Wirkens) die Wesen in niederer Welt (Tierreich, Gespensterreich, Dämonenreich, Hölle) wiedergeboren, so entsteht bei ihrer Geburt bloß (56) das durch unheilsames Karma gewirkte wurzelfreie Geistbewußtseins-Element mit irgend einem im Sterbemomente des Wesens anwesend gewesenen Objekte, nämlich einer Tat *(kamma)* oder einem Erkennungszeichen einer Tat *(kamma-nimitta)* oder einem Erkennungszeichen der (neuen) Daseinsfährte *(gati-nimitta)*.

458 Auf diese Weise hat man hier das Auftreten von 19 karmagewirkten *(vipāka)* Bewußtseinszuständen im Wiedergeburtsmomente *(paṭisandhi)* zu verstehen.

(Unterbewußtsein: *bhavanga)*. Sobald aber das Wiedergeburtsbewußtsein geschwunden ist, tritt mit genau demselben Objekte jedesmal das dementsprechende Unterbewußtsein auf, unmittelbar auf das betreffende Wiedergeburtsbewußtsein folgend und die Wirkung dieser oder jener Tat *(kamma)* darstellend. Und wieder von neuem tritt ein ähnliches

Unterbewußtsein auf. Solange nun kein anderes die Fortdauer (des Unterbewußtseinsprozesses) unterbrechendes Bewußtsein aufsteigt, solange tritt das Unterbewußtsein, der Strömung eines Flusses vergleichbar, selbst während des traumlosen Schlafes und anderer Zeiten, immer wieder in derselben Weise unzählige Male auf. Auf diese Weise ist das fortgesetzte Auftreten eben jener (Wiedergeburts-)Bewußseinszustände in dem unterbewußten Daseinsstrome zu verstehen.

Sind aber, während die Kontinuität des Unterbewußten *(bhavanga-santāna)* auf diese Weise im Gange ist, die Sinnenfähigkeiten der Wesen zum Erfassen der Objekte tauglich geworden, so findet, sobald ein Sehobjekt in den Gesichtskreis eingetreten ist, durch das Sehobjekt bedingt, eine Einwirkung auf das sensitive Sehorgan *(cakkhu-pasāda)* statt. Darauf erfolgt durch diese Einwirkung eine ‚Eregung des unterbewußten Daseinsstromes' *(bhavanga-calana)*.

(Aufmerken: *āvajjana)*. Sobald aber das Unterbewußtsein geschwunden ist, steigt das rein funktionelle ‚Geist-Element' *(mano-dhātu,* 70) auf, indem es, eben dieses Sehobjekt zum Objekte nehmend und den unterbewußten Daseinsstrom gleichsam durchbrechend, die Funktion des ‚Aufmerkens' *(avajjana)* erfüllt. Auch hinsichtlich der Hörpforte gilt dieselbe Erklärung. Sobald aber die sechs Arten der Objekte in die Geistpforte *(mano-dvāra)* eingetreten sind, steigt das von Indifferenz begleitete wurzelfreie funktionelle ‚Geistbewußtseins-Element' *(mano-viññāṇa-dhātu)* (71) auf, indem es, unmittelbar auf die Erregung des Unterbewußtseins hin, das Unterbewußtsein gleichsam durchbrechend, die Funktion des Aufmerkens erfüllt. Auf diese Weise hat man das Entstehen dieser beiden funktionellen Bewußtseinszustände (70, 71) beim geistigen Aufmerken zu verstehen.

(Sehen, Hören usw.). Unmittelbar auf das geistige Aufmerken aber steigt an der Sehpforte das die Augensensitivität zur (physischen) Grundlage habende ‚Sehbewußtsein' *(cakkhu-viññāṇa)* auf, indem es die Funktion des Sehens erfüllt; an der Hörpforte usw. aber steigt das Hör-, Riech-, Schmeck- und Körperbewußtsein auf, die Funktion des Hörens usw. erfüllend.

Auf diese Weise hat man die Entstehung der 10 karmagewirkten Bewußtseinszustände zu verstehen, nämlich: jener (fünf) durch heilsames Karma gewirkten Bewußtseinszustände (34 bis 38) mit erwünschten und erwünscht-indifferenten Objekten, und jener (fünf) durch unheilsames Karma gewirkten Bewußtseinszustände (50 bis 54) mit unerwünschten und unerwünscht-indifferenten Objekten.

(Rezipieren: *sampaticchana).* „Unmittelbar nach dem Schwinden des aufgestiegenen Sehbewußtseins-Elementes *(cakkhuviññāṇa-dhātu)* steigt Bewußtsein auf, Geist, Geistigkeit .... das entsprechende ‚Geist-Element' ": nach diesen und den folgenden Worten (Vibh. III) aber entsteht unmittelbar auf das Sehbewußtsein usw. das ‚Geist-Element' *(mano-dhātu, 39 oder 55),* indem dieses das Objekt eben jenes Bewußtseins ‚rezipiert' und unmittelbar nach einem durch heilsames Karma gewirkten Bewußtsein (Sehbewußtsein usw.) die Wirkung heilsamen Karmas ist, unmittelbar aber nach einem durch unheilsames Karma gewirkten
159 Bewußtsein, die Wirkung unheilsamen Karmas ist. Auf diese Weise ist das Auftreten der beiden karmagewirkten Bewußtseinsarten (39, 55) beim ‚Rezipieren' (des Sinnenobjektes) zu verstehen.

(Prüfen: *santīraṇa).* „Unmittelbar nach dem Schwinden des aufgestiegenen Geist-Elementes steigt Bewußtsein auf, Geist, Geistigkeit .... das entsprechende Geistbewußtseins-Element *(mano-viññāṇa-dhātu)*": nach diesen Worten (ib.) aber entsteht unmittelbar auf das durch unheilsames Karma gewirkte Geist-Element (55) (a) das durch unheilsames Karma gewirkte Geistbewußtseins-Element (56), das durch das Geist-Element rezipierte Objekt ‚prüfend'. Unmittelbar auf das durch heilsames Karma gewirkte Geist-Element (39) aber steigt bei einem erwünschten Objekte (b) das von Freude begleitete Geistbewußtseins-Element (40) auf, bei einem erwünscht indifferenten Objekte (c) aber das von Indifferenz begleitete karmagewirkte wurzelfreie ‚Geistbewußtseins-Element' (41). Auf diese Weise ist das Entstehen von drei karmagewirkten Bewußtseinszuständen (56, 40, 41) beim geistigen ‚Prüfen' *(santīraṇa)* zu verstehen.

(Feststellen: *votthapana).* Unmittelbar auf das prüfende Bewußtsein aber steigt das von Indifferenz begleitete funktionelle wurzelfreie ‚Geistbewußtseins-Element' (71) auf, eben jenes Objekt ‚feststellend'. Auf diese Weise ist das Entstehen von einem einzigen funktionellen Bewußtseinszustand beim ‚Feststellen' *(votthapana)* zu verstehen.

(Impulsiv-Bewußtsein: *javana).* Unmittelbar aber auf das feststellende Bewußtsein (71) kommt es, falls das Objekt, wie Schobjekt usw., groß ist, entsprechend dem festgestellten Objekte, zusammen mit irgend einem der 8 heilsamen oder 12 unheilsamen oder 9 übrigen, funktionellen Bewußtseinszustände (72 bis 80) der Sinnensphäre zum Aufblitzen von 6 oder 7 Impulsivmomenten *(javana).* Dies ist vorerst die Erklärung

hinsichtlich der fünf Sinnenpforten *(pañca-dvāra)*. — Bei der Geistpforte *(mano-dvāra)* jedoch entstehen diese (29 Bewußtseinszustände) unmittelbar nach dem Aufmerken an der Geistpforte *(manodvārâvajjana, 71)*. — Nach dem ‚Reifemoment' *(gotrabhū)* aber kommt von den folgenden 26 Impulsivmomenten jedesmal derjenige zum Aufblitzen, der die Voraussetzung dazu besitzt, nämlich: einer von den der Feinkörperlichen Sphäre angehörenden fünf Arten von heilsamen (9 bis 13) oder funktionellen Impulsivmomenten (81 bis 85) oder von den der Unkörperlichen Sphäre angehörenden 4 Arten von heilsamen (14 bis 17) oder funktionellen Impulsivmomenten (86 bis 89) oder von den dem Überweltlichen angehörenden 4 Pfadbewußtseinen (18 bis 21) oder 4 Fruchtbewußtseinsmomenten (66 bis 69).

Auf diese Weise ist das Entstehen der 55 heilsamen, unheilsamen, funktionellen und karmagewirkten Bewußtseinszustände mit Hinsicht auf die ‚Impulsivmomente' *(javana)* zu verstehen.

(Registrieren: *tad-ārammaṇa)*. Nach dem Impulsstadium aber, wenn das Objekt an der Fünfsinnen-Pforte sehr groß oder an der Geist-Pforte sehr deutlich ist, so steigt bei den Wesen der Sinnensphäre am Ende der Sinnensphäre-Impulsmomente zweimal oder einmal ein karmagewirktes (registrierendes) Bewußtsein auf, und zwar auf Grund von Bedingungen wie früherem Wirken, Impulsivbewußtsein usw., mit erwünschten und anderen Objekten. Und zwar ist es eines der 8 wurzelbegleiteten karmagewirkten Bewußtseinsklassen der Sinnensphäre (42 bis 49) oder der drei wurzelfreien karmagewirkten Geistbewußtseins-Elemente (40, 41, 56). Dieser karmagewirkte Bewußtseinsmoment aber folgt auf den, bei irgend einem anderen Objekte als dem des Unterbewußtseins aufgeblitzten Impulsivmoment, gerade etwa wie das Wasser für eine Weile dem stromaufwärts fahrenden Schiffe folgt. 466

Obwohl nun dieses (karmagewirkte Bewußtsein) bereit sein sollte, nach Ablauf der Impulsivmomente mit dem Objekte des Unterbewußtseins fortzufahren, so tritt es doch auf, indem es das Objekt jenes Impulsivbewußtseins zum Objekte nimmt; darum wird es als ‚registrierendes' *(tad-ārammaṇa*, wörtl. ‚jenes Objekt' oder ‚jenes zum Objekt habend') bezeichnet. Auf diese Weise ist das Entstehen der 11 karmagewirkten Bewußtseinsmomente (40 bis 49,56) beim ‚Registrieren' *(tad-ārammaṇa)* zu verstehen.

Nach Ablauf des registrierenden Bewußtseins aber tritt wiederum das Unterbewußtsein *(bhavaṅga)* ein.[85] Sobald aber das Unterbewußtsein

wieder durchbrochen wird, entstehen von neuem das ‚aufmerkende' Bewußtsein usw. Auf diese Weise besteht die auf Bedingungen gestützte ‚Bewußtseins-Kontinuität' *(citta-santāna)*, indem unmittelbar auf das Unterbewußtsein (wie oben gezeigt) das geistige Aufmerken *(āvajjana)* entsteht, unmittelbar darauf das Sehbewußtsein usw. Und so tritt denn dieses im Sinne einer geistigen Ordnung *(citta-niyāma)* immer wieder von neuem auf, bis schließlich in einem Dasein dieses Unterbewußtsein versiegt.

(Abscheiden: *cuti)*. Der allerletzte Unterbewußtseinsmoment in einem Dasein nämlich wird wegen seines Schwindens als das ‚Abscheiden' *(cuti,* Sterben) bezeichnet. Somit ist auch dieses Sterbebewußtsein (genau wie das Wiedergeburtsbewußtsein) von 19facher Art. Auf diese Weise ist das Entstehen (einer) dieser 19 karmagewirkten Bewußtseinsarten (41 bis 49, 56, 57 bis 65) beim ‚Abscheiden' *(cuti)* zu verstehen.

Nach dem Abscheiden aber kommt von neuem die Wiedergeburt, nach der Wiedergeburt von neuem das Unterbewußtsein. Auf diese Weise bleibt die ‚geistige Kontinuität' der diese drei Daseinsarten, fünf Fäh sieben Bewußtseinsstätten und neun Wesenswelten durchkreisenden Wesen ununterbrochen im Gange. Wer da aber die Heiligkeit *(Arahatschaft)* erreicht, bei dem ist nach Erlöschen seines Sterbebewußtseins die Bewußtseinskontinuität endgültig erloschen.

Hier endet die ausführliche Darlegung der Bewußtseinsgruppe.

3. Die Gefühlsgruppe
(vedanā-kkhandha)

„Was immer das Merkmal des Fühlens besitzt, das alles zusammengefaßt hat man als die Gefühlsgruppe zu betrachten": in diesem Ausspruche wiederum gilt das durch Fühlen sich Kennzeichnende als das Gefühl. Wie es heißt: „Weil es fühlt, o Bruder, weil es fühlt, darum nennt man es das ‚Gefühl'." (S. XXII. 79).

Obgleich dieses zwar hinsichtlich seines Merkmals des Fühlens nur von einer einzigen Art ist, so ist es doch hinsichtlich seiner Qualität dreifach, nämlich: karmisch heilsam *(kusala)*, unheilsam *(akusala)* oder neutral *(avyākata)*. „Dabei ist das der Sinnensphäre angehörende Gefühl, ‚gemäß der Einteilung nach Freude, Indifferenz, Wissen und Vorbereitung', von achtfacher Art usw.": das mit dem in dieser Weise erklärten karmisch-heilsamen Bewußtsein verbundene Gefühl ist als karmisch-heil-

sam zu verstehen, das mit dem karmisch-unheilsamen Bewußtsein verbundene Gefühl als karmisch-unheilsam, das mit dem karmisch-neutralen Bewußsein verbundene Gefühl als karmisch-neutral.

Der seiner Natur entsprechenden Einteilung nach ist das Gefühl 461
fünffach: —

(körperl.) Wohlgefühl	Frohsinn (geist. Wohlgefühl)
(körperl.) Schmerzgefühl	Trübsal (geist. Schmerzgefühl)
Indifferenz	

Hierunter ist das ‚Wohlgefühl' *(sukha)* verbunden mit dem durch heilsames Karma gewirkten *(vipāka)* Körperbewußtsein (38), das ‚Schmerzgefühl' *(dukkha)* mit dem durch unheilsames Karma gewirkten Körperbewußtsein (54).

‚Frohsinn' *(somanassa)* ist verbunden mit 62 Bewußtseinsarten, nämlich: in der Sinnensphäre mit 4 karmisch-heilsamen (Tab. 1 bis 4), 4 wurzelbegleiteten karmagewirkten (42 bis 45), 1 wurzelfreien karmagewirkten (40), 4 wurzelbegleiteten funktionellen (73 bis 76), 1 wurzelfreien funktionellen (72) und 4 karmisch-unheilsamen (gierhaften) Bewußtseinsarten (22 bis 25). — In der Feinkörperlichen Sphäre ist der Frohsinn — abgerechnet das (des Frohsinns entbehrende) Bewußtsein der fünften Vertiefung — mit 4 karmisch-heilsamen (9 bis 12), 4 karmagewirkten (57 bis 60) und 4 funktionellen Bewußtseinsarten (81 bis 84) verbunden. — Da es kein überweltliches *(lokuttara)* Bewußtsein gibt, das ohne Vertiefung wäre, so ergeben die 8 überweltlichen Bewußtseinszustände (18 bis 21; 66 bis 69) auf Grund der 5 Vertiefungen 40 Bewußtseinsklassen[68]. Hierunter nun ist — die mit der fünften Vertiefung verbundenen 8 überweltlichen Bewußtseinsklassen (weil ohne Frohsinn) abgerechnet — der Frohsinn mit den übrigen 32 durch heilsames Karma gewirkten Bewußtseinsarten verbunden.

‚Trübsal' *(domanassa)* ist verbunden mit 2 karmisch-unheilsamen (haßvollen, 30, 31) Bewußtseinsarten.

‚Indifferenz' *(upekkhā)* ist verbunden mit den übrigen 55 Bewußtseinsarten (die mit der fünften Vertiefung verbundenen überweltlichen Zustände einschließend).

Hierunter nun hat ‚Wohlgefühl' *(sukha)* das Merkmal, daß es erwünschte Körpereindrücke empfindet. Sein Wesen besteht im Anwachsenlassen *(upabrūhana)* der damit verbundenen Phänomene, seine Äußerung im körperlichen Genießen, seine Grundlage bildet die Fähigkeit des Körpersinnes.

Das ‚Schmerzgefühl' *(dukkha)* hat das Merkmal, daß es unerwünschte Körpereindrücke empfindet. Sein Wesen besteht im Erschlaffenlassen[67] der damit verbundenen Phänomene, seine Äußerung in körperlicher Bedrückung, seine Grundlage bildet die Fähigkeit des Körpersinnes.

‚Frohsinn' *(somanassa)* hat das Merkmal, daß er erwünschte Objekte empfindet. Sein Wesen besteht darin daß er auf diese oder jene Weise den erwünschten Zustand erlebt, seine Äußerung im geistigen Genießen, seine Grundlage bildet das Gestilltsein.

‚Trübsal' *(domanassa)* hat das Merkmal, daß sie unerwünschte Objekte empfindet. Ihr Wesen besteht darin, daß sie auf diese oder jene Weise den unerwünschten Zustand erlebt, ihre Äußerung in geistiger Bedrückung, ihre Grundlage bildet ausschließlich das Herz.

‚Indifferenz' *(upekkhā)* hat das Merkmal, daß sie den indifferenten Zustand empfindet. Ihr Wesen besteht darin, daß sie die damit verbundenen Phänomene weder anwachsen läßt noch einschränkt, ihre Äußerung im Gestilltsein, ihre Grundlage bildet das von Interesse freie Bewußtsein.

Dies ist die ausführliche Besprechung der Gefühlsgruppe.

4. Die Wahrnehmungsgruppe
(saññā-kkhandha)

„Was immer das Merkmal des Wahrnehmens besitzt, das alles zusammengefaßt hat man als die Wahrnehmungsgruppe zu betrachten": in diesem Ausspruche wiederum gilt das durch Wahrnehmen sich Kennzeichnende als die Wahrnehmung. Wie es heißt (l. c.): „Weil sie wahrnimmt, o Bruder, weil sie wahrnimmt, darum nennt man sie die Wahrnehmung."

Obgleich diese zwar durch das Merkmal des Wahrnehmens ihrem Wesen nach nur von einer einzigen Art ist, so ist sie doch ihrer Qualität nach von dreifacher Art, nämlich: karmisch-heilsam *(kusala)*, unheilsam *(akusala)* oder neutral *(avyākata)*. Darunter gilt die mit karmisch-heilsa-
462 mem Bewußtsein verbundene Wahrnehmung als karmisch-heilsam, die mit karmisch-unheilsamem Bewußtsein verbundene als karmisch-unheilsam, die mit karmisch-neutralem Bewußtsein verbundene als karmisch-neutral. „Nicht wahrlich gibt es ein Bewußtsein, das nicht mit Wahrnehmung verbunden wäre. Wie weit somit die Einteilung des Bewußtseins geht, so weit eben geht die der Wahrnehmung." Wenn nun aber auch letztere dieselbe Einteilung hat wie das Bewußtsein, so hat doch hinsichtlich der Merkmale usw. alle Wahrnehmung stets das Merkmal des Wahrnehmens.

Ihr Wesen besteht darin, daß sie Merkzeichen macht, die das Wiedererkennen ermöglichen: ‚Hier ist's!', gleichwie es die Zimmerleute u. a. an Hölzern u. dgl. tun. Ihre Äußerung besteht darin, daß sie an dem Merkzeichen, so wie sie es aufgefaßt hat, festhält, gleichwie es die Blinden tun beim Erkennen von Elefanten usw. Ihre Grundlage bilden die Objekte, so wie sie ihr erscheinen, gleichwie es der Fall ist, wenn den jungen Hirschen beim Erblicken einer Vogelscheuche die Vorstellung ‚Mensch!' aufsteigt.

Hier endet die ausführliche Besprechung der Wahrnehmungsgruppe.

5. Die Formationengruppe
(sankhāra-kkhandha)

„Was immer das Merkmal des (geistigen) Gestaltens *(abhisankharaṇa)* besitzt, das alles zusammengefaßt hat man als die Formationengruppe zu betrachten": in diesem Ausspruche bedeutet das ‚Merkmal des Gestaltens' soviel wie das ‚Merkmal des Anhäufens'. Was aber soll das bezeichnen? Eben die Geistesformationen. Wie es heißt (S. XXXII. 79): „Weil sie das Gestaltete gestalten *(sankhatam abhisankharonti)*, o Mönch, darum nennt man sie die Gestaltungen oder Formationen." Als Merkmal haben sie das Gestalten, als Wesen das Anhäufen *(āyūhana)*, als Äußerung ihre eigene Tätigkeit, als Grundlage die übrigen drei Daseinsgruppen.

Wenn nun aber auch die Geistesformationen auf diese Weise hinsichtlich ihrer Merkmale usw. von einer einzigen Art sind, so sind sie dennoch ihrer Qualität nach von dreifacher Art: karmisch-heilsam, unheilsam oder neutral. Darunter sind die mit heilsamem Bewußtsein verbundenen Formationen karmisch-heilsam, die mit unheilsamem Bewußtsein verbundenen karmisch-unheilsam, die mit neutralem Bewußtsein verbundenen karmisch-neutral.

(In Verbindung mit karmisch-heilsamem — *kusala* — Bewußtsein)

(1) Mit dem ersten heilsamen Bewußtseinszustand der Sinnensphäre sind verbunden 27 in ihrer ursprünglichen Lautform überlieferte konstante (stets auftretende) Formationen, 4 supplementäre [88] und 5 inkonstante (gelegentlich auftretende), zusammen also 36 [89].

Hierunter sind die 27 in ihrer ursprünglichen Lautform überlieferten Formationen folgende:

Bewußtseinseindruck *(phassa)*
Wille *(cetanā)*
Gedankenfassung *(vitakka)*

Diskursives Denken *(vicāra)*
Interesse (Verzückung) *(pīti)*
Willenskraft *(viriya)*
(geistiges) Leben *(jīvita)*
Sammlung *(samādhi)*
Vertrauen *(saddhā)*
463 Achtsamkeit *(sati)*
Schamgefühl *(hiri)*
Gewissensscheu *(ottappa)*
Gierlosigkeit *(alobha)*
Haßlosigkeit *(adosa)*
Unverblendung *(amoha)*
Gelassenheit der Geistesfaktoren *(kāya-passaddhi)*
Gelassenheit des Bewußtseins *(citta-passaddhi)*
Beweglichkeit der Geistesfaktoren *(kāya-lahutā)*
Beweglichkeit des Bewußtseins *(citta-lahutā)*
Geschmeidigkeit der Geistesfaktoren *(kāya-mudutā)*
Geschmeidigkeit des Bewußtseins *(citta-mudutā)*
Gefügigkeit der Geistesfaktoren *(kāya-kammaññatā)*
Gefügigkeit des Bewußtseins *(citta-kammaññatā)*
Geschultheit der Geistesfaktoren *(kāya-pāguññatā)*
Geschultheit des Bewußtseins *(citta-pāguññatā)*
Geradheit der Geistesfaktoren *(kāyujukatā)*
Geradheit des Bewußtseins *(cittujukatā)*

Die 4 supplementären Geistesformationen sind:

Absicht *(chanda)*
Entschluß *(adhimokkha)*
Geistiges Aufmerken *(manasikāra)*
Allgleichmut *(tatra-majjhattatā)*

Die 5 inkonstanten Geistesformationen sind:

Mitleid *(karuṇā)*
Mitfreude *(muditā)*
Abstehen von bösem Wandel in Werken
Abstehen von bösem Wandel in Worten
Abstehen von bösem Wandel in Lebensunterhalt.

Diese letzteren Geistesformationen gelten deshalb als inkonstant, weil sie bloß dann und wann aufsteigen; und auch wenn sie aufsteigen, dann nie zusammen.

Als ‚Bewußtseinseindruck' *(phassa)* gilt dabei die Tatsache des Berührens. Sein Merkmal besteht im Berühren, sein Wesen im Zusammen-

stoßen, seine Äußerung im Verbinden, seine Grundlage in dem in den Sinnenkreis gelangten Objekte. Obwohl der Bewußtseinseindruck ein unkörperliches Phänomen ist, so tritt er dennoch stets auf als das das Objekt Berührende. Auch wenn es mit diesem an keiner Stelle in (physische) Verbindung tritt, ebenso wenig wie es der Fall ist bei Auge und Sehobjekt, Ohr und Hörobjekt, so bewirkt es dennoch den Kontakt des Bewußtseins mit dem Objekte. Insofern der Bewußtseinseindruck auf Grund seines als das Zusammentreffen von drei Dingen (Sinnenorgan, Objekt, Bewußtsein) geltenden eigenen Wirkens bekannt ist, gilt das Zusammentreffen (der drei Dinge) als seine Äußerung. Weil nun auf Grund solches angemessenen Zusammenwirkens und auf Grund der Sinnenorgane, sobald das Objekt bereit ist, der Bewußtseinseindruck ungehindert aufsteigt, darum sagt man, daß das in das Sinnengebiet eingetretene Objekt seine Grundlage bildet. Weil auf dem Bewußtseinseindruck das Gefühl beruht, ist er wie eine Kuh ohne Haut zu betrachten (S. XII. 63).

‚Wille' *(cetanā)* ist das, was eine Absicht ausdrückt *(cetayati, Caus* √cit denken, beabsichtigen) oder was zusammenfügt[79]. Er hat den Willenszustand (Willenstätigkeit) als Merkmal, das Aufschichten als Wesen, und das Anordnen als Äußerung, indem er sowohl die eigenen als auch fremden Angelegenheiten erledigt, gleichwie ein ältester Schüler oder ein Zimmermeister usw. Ganz deutlich ist er, wenn er beim Auftreten in dringenden Handlungen oder bei Erinnerung u. dgl. den mit ihm verbundenen Erscheinungen Beistand leistet. 464

Was über ‚Gedankenfassung' *(vitakka)*, ‚Diskursives Denken' *(vicāra)* und ‚Interesse' *(pīti)* zu sagen sein möchte, wurde alles bereits bei Beschreibung der ersten Vertiefung in dem Erdkasina-Kapitel dargelegt.

Als ‚Willenskraft' *(viriya)* gilt die Mannhaftigkeit *(vīra-bhāva)*. Ihr Merkmal besteht in der Anstrengung, ihr Wesen im Unterstützen der gleichzeitig damit entstandenen Erscheinungen, ihre Äußerung im Nichterlahmen, ihre Grundlage in den Anlässen zur Kraftanstrengung oder im Ergriffensein gemäß den Worten: „Ergriffen strengt er sich weise an." Als die Wurzel alles Erfolges hat man die rechte Kraftanspannung aufzufassen.

Als Lebensfähigkeit *(jīvita;* hier die geistige Lebensfähigkeit, *nāma-jīvitindriya)* gilt das, auf Grund dessen man lebt, oder das, wodurch es selber lebt, oder einfach die bloße Tatsache des Lebens. Ihre Merkmale usw. sind entsprechend der für die körperliche Lebensfähigkeit *(rūpa-jīvitindriya)* gegebenen Erklärung zu verstehen. Jene nämlich ist die Lebenskraft der körperlichen Erscheinungen, diese der unkörperlichen Erscheinungen. Dies ist der bloße Unterschied.

Als ‚Sammlung' *(samādhi)* gilt es, wenn der Geist mit dem Objekte völlig *(samaṁ)* oder recht *(sammā)* zusammengefügt *(ā-dhiyati, Pass.*

√dhā) ist, oder einfach die Tatsache des Fest-zusammen-gefügtseins des Geistes. Ihr Merkmal besteht darin, daß sie nicht auseinandergeht *(a-visāra)* oder sich nicht zerstreut *(a-vikkhepa)*, ihr Wesen darin daß sie die gleichzeitig damit entstandenen Erscheinungen zusammenballt, gleichwie das Wasser die Badeseife. Ihre Äußerung besteht im Gestilltsein, ihre Grundlage bildet hauptsächlich das Glücksgefühl. Als die der Unbeweglichkeit von Lampenlichtern bei Windstille gleichende Beständigkeit des Geistes hat man die Sammlung zu betrachten.

Als ‚Vertrauen' *(saddhā)* gilt das, auf Grund dessen man vertraut, oder das, was selber vertraut, oder einfach die bloße Tatsache des Vertrauens. Das Merkmal des Vertrauens besteht darin, daß man auf etwas Vertrauen setzt — oder dazu Zuversicht hat. Sein Wesen besteht darin, daß es läuternd wirkt wie der das Wasser klärende Edelstein, oder daß es vorwärtsdrängt wie bei einer Flutüberkreuzung (s. Snp. 184). Seine Äußerung besteht in Ungetrübtheit oder Hingebung, seine Grundlage in vertrauenerweckenden Anlässen oder in den Gliedern des Stromeintritts, wie Hören des Guten Gesetzes, edlem Umgang, weisem Aufmerken und Befolgen der Lehre. Als eine Hand (‚die Heilsames ergreift'), als Reichtum (Snp. 182) und als Samen (Snp. 184)[71] hat man das Vertrauen zu betrachten.

Als ‚Achtsamkeit' *(sati;* urspr. Erinnerung, dann Eingedenksein, Gewärtigsein usw.) gilt das, auf Grund dessen man eingedenk ist, oder das, was selber eingedenk ist, oder einfach die bloße Tatsache des Eingedenkseins. Ihr Merkmal besteht darin, daß sie nicht verschwimmt *(apilāpana)*, ihr Wesen, daß sie nicht vergißt[72], ihre Äußerung, daß sie einen Schutz bietet oder das Objekt vor Augen hat, ihre Grundlage in klarer Wahrnehmung oder in den Grundlagen der Achtsamkeit, d. i. der Betrachtung über Körper, Gefühl, Bewußtsein und Geistobjekte (s. M. 10). Wie einen Pfeiler hat man die Achtsamkeit zu betrachten, da sie fest auf dem Objekte gegründet ist; oder wie einen Torhüter, insofern sie über die Sinnenpforten wacht.

‚Schamgefühl' *(hiri)* ist das Sichschämen vor bösem Wandel in Werken, Worten und Gedanken und ist eine Bezeichnung für Sittlichkeitsempfinden.

‚Gewissensscheu' *(ottappa)* ist das Sichscheuen vor eben jenen Dingen und ist eine Bezeichnung des Zurückschreckens vor dem Bösen.

‚Schamgefühl' hat dabei als Merkmal das Sichekeln vor dem Bösen, ‚Gewissensscheu' das Sichscheuen davor. Schamgefühl hat als Wesen das Nichttun des Bösen aus Sittlichkeitsempfinden, Gewissensscheu aus Scheu[73] davor. Genau in der besagten Weise haben diese Eigenschaften als Äußerung das Sichverschließen gegen das Böse, als Grundlagen aber die

Achtung vor sich selber, bzw. vor den anderen. Indem man sich nämlich 465
selber achtet, gibt man, genau wie eine vornehme Schwiegertochter, aus Schamgefühl das Böse auf; indem man aber die anderen achtet, gibt man, genau wie eine Hetäre, aus Gewissensscheu das Böse auf. Schamgefühl und Gewissensscheu, diese beiden Dinge sind als die Beschirmer der Welt zu betrachten.

Als ‚Gierlosigkeit' *(a-lobha)* gilt das, auf Grund dessen man nicht giert, oder das, was selber nicht giert, oder einfach die bloße Tatsache des Nichtgierens. Die entsprechende Erklärung gilt auch für ‚Haßlosigkeit' *(a-dosa)* und ‚Unverblendung' *(a-moha)*.

Unter diesen nun hat ‚Gierlosigkeit' als Merkmal, daß der Geist nach dem Objekte keine Gier hat oder daß er nicht daran haftet, gerade wie der Wassertropfen nicht am Lotusblatte haftet. Ihr Wesen besteht darin, daß sie, gerade wie der erlöste Mönch, nach nichts verlangt; ihre Äußerung darin, daß sie sich an nichts klammert, gerade wie der in den Kot gefallene Mann sich nicht an den Kot klammert.

Die ‚Haßlosigkeit' *(a-dosa)* hat als Merkmal die Abwesenheit von Heftigkeit und Feindseligkeit genau wie ein liebevoller Freund, als Wesen, daß sie wie Sandelholz ist und Aufgebrachtheit und Ereiferung vertreibt, als Äußerung, daß sie mild ist wie der Vollmond.

Die ‚Unverblendung' *(a-moha)* hat als Merkmal, daß sie die Dinge der Wirklichkeit gemäß und unfehlbar durchdringt, gerade wie der von einem geschickten Bogenschützen abgeschossene Pfeil. Ihr Wesen besteht darin, daß sie wie eine Lampe die Dinge beleuchtet, ihre Äußerung, daß sie frei ist von geistiger Verwirrung wie der im Walde befindliche erfahrene Führer.

Als die Wurzeln aller karmisch-heilsamen Zustände sind obige drei Eigenschaften zu betrachten.

Als ‚Gelassenheit der Geistesfaktoren' *(kāya-passaddhi)* gilt ihr Gestilltsein, als ‚Gelassenheit des Bewußtseins' *(citta-passaddhi)* gilt das Gestilltsein des Bewußtseins. Mit Geistesfaktoren *(kāya,* eig. geist. Gruppe) sind hier die drei Gruppen Gefühl, Wahrnehmung und Geistesformationen gemeint. Zusammengefaßt haben diese beiden Eigenschaften das Merkmal, daß sie die Beklemmungen der Geistesfaktoren und des Bewußtseins zur Ruhe bringen. Ihr Wesen besteht darin, daß sie die Beklemmung der Geistesfaktoren und des Bewußtseins unterdrücken, ihre Äußerung, daß die Geistesfaktoren und das Bewußtsein nicht erbeben und daß sie abgekühlt sind. Ihre Grundlage bilden die Geistesfaktoren und das Bewußtsein. Als Feinde der die Geistesfaktoren und das Bewußtsein unruhig machenden Aufgeregtheit und übrigen Trübungen, so hat man diese beiden Eigenschaften zu betrachten.

Als ‚Beweglichkeit der Geistesfaktoren' *(kāya-lahutā)* gilt die Gelenkigkeit der Geistesfaktoren, als ‚Beweglichkeit des Bewußtseins' *(citta-lahutā)* die Gelenkigkeit des Bewußtseins. Beide Eigenschaften haben als Merkmal, daß sie die Schwere der Geistesfaktoren und des Bewußtseins aufheben. Ihr Wesen besteht darin, daß sie die Schwere der Geistesfaktoren und des Bewußtseins unterdrücken, ihre Äußerung im Freisein von Schwerfälligkeit. Ihre Grundlagen bilden die Geistes-
466 faktoren und das Bewußtsein. Als Feinde der die Geistesfaktoren und das Bewußtsein schwerfällig machenden Trübungen, wie Starre, Mattheit usw., so hat man diese beiden Eigenschaften zu betrachten.

Als ‚Geschmeidigkeit der Geistesfaktoren' *(kāya-mudutā)* gilt die Nachgiebigkeit der Geistesfaktoren, als ‚Geschmeidigkeit des Bewußtseins' *(citta-mudutā)* die Nachgiebigkeit des Bewußtseins. Beide Eigenschaften haben als Merkmal, daß sie die Starre der Geistesfaktoren und des Bewußtseins aufheben, als Wesen, daß sie ihre Härte zerstören, als Äußerung, daß sie keinen Widerstand entgegensetzen. Ihre Grundlagen bilden die Geistesfaktoren und das Bewußtsein. Als Feinde der die Geistesfaktoren und das Bewußtsein starr machenden Trübungen, wie Ansichten, Dünkel, usw., so hat man diese beiden Eigenschaften zu betrachten.

Als ‚Gefügigkeit der Geistesfaktoren' *(kāya-kammaññatā)* gilt die Bearbeitbarkeit der Geistesfaktoren, als ‚Gefügigkeit des Bewußtseins' *(citta-kammaññatā)* die Bearbeitbarkeit des Bewußtseins. Beide Eigenschaften haben als Merkmal, daß sie die Ungefügigkeit der Geistesfaktoren und des Bewußtseins aufheben [74], als Wesen, daß sie diese Dinge zerstören, als Äußerung, daß die Geistesfaktoren und das Bewußtsein in den Stand gesetzt werden, die Objekte zu erfassen. Ihre Grundlagen bilden die Geistesfaktoren und das Bewußtsein. Als Feinde der die Geistesfaktoren und das Bewußtsein ungefügig machenden Hemmungen (d. i. sinnliche Gier usw.) und übrigen Dinge, so hat man diese beiden Eigenschaften zu betrachten, als das, was zu den vertrauenswürdigen Dingen Zuversicht erzeugt und, wie die Lauterkeit des Goldes, dazu fähig macht, zu nützlichen Werken verwendet zu werden.

Als ‚Geschultheit der Geistesfaktoren' *(kāya-pāguññatā)* gilt es, wenn die Geistesfaktoren geübt sind, als ‚Geschultheit des Bewußtseins' *(citta-pāguññatā)*, wenn das Bewußtsein geübt ist. Beide Eigenschaften haben als Merkmal das Ungeschwächtsein der Geistesfaktoren und des Bewußtseins. Ihr Wesen besteht darin, daß sie die Kränklichkeit der Geistesfaktoren und des Bewußtseins zurückdrängen, ihre Äußerung im Freisein von Schwäche. Ihre Grundlagen bilden die Geistesfaktoren und das Bewußtsein. Als Feinde der die Geistesfaktoren und das Bewußtsein

kränklich machenden Dinge, wie Vertrauenslosigkeit usw., als solche hat man diese beiden Eigenschaften zu betrachten.

Als ‚Geradheit der Geistesfaktoren' *(kāyujukatā)* gilt es, wenn die Geistesfaktoren geradeaus gerichtet sind, als ‚Geradheit des Bewußtseins' *(cittujukatā)*, wenn das Bewußtsein geradeaus gerichtet ist. Beide Eigenschaften haben als Merkmal die Zielstrebigkeit der Geistesfaktoren und des Bewußtseins. Ihr Wesen besteht darin, daß sie bei den Geistesfaktoren und dem Bewußtsein die Krummheiten zerstören, ihre Äußerung im Unverkrümmtsein, während die Geistesfaktoren und das Bewußtsein ihre Grundlage bilden. Als Feinde der die Geistesfaktoren und das Bewußtsein krummachenden Gleisnerei, Hinterlist usw., so hat man diese beiden Eigenschaften zu betrachten.

‚Absicht' *(chanda)* ist eine Bezeichnung für den Wunsch zu handeln. Damit hat Absicht als Merkmal den Wunsch zu handeln, als Wesen das Suchen nach dem Objekte, als Äußerung das Bedürfnis[75] nach dem Objekte. Und eben dieses bildet ihre Grundlage. Die Absicht beim Erfassen des Objektes durch den Geist ist mit dem Ausstrecken der Hand zu vergleichen.

Als ‚Entschluß' *(adhimokkha)* gilt das Sichentscheiden. Als Merkmal hat er das Treffen einer Entscheidung, als Wesen, daß er nicht zögert, als Äußerung das Beschlußfassen, als Grundlage die der Entscheidung harrenden[76] Dinge. Wegen seiner Unerschütterlichkeit hinsichtlich des Objektes hat man ihn gleichsam als Indrasäule (Grenzpfosten) zu betrachten.

‚Geistiges Aufmerken' *(manasi-kāra)* ist das Ausüben einer Tätigkeit, ist eine Tätigkeit im Geiste. Oder auch, als geistiges Aufmerken gilt es, wenn man ein dem früheren Bewußtsein unähnliches (neues) Bewußtsein hervorruft. Geistiges Aufmerken zeigt sich als von dreierlei Art: als Lenker des Objektes *(ārammaṇa-paṭipādaka)*, als Lenker des Bewußtseinsprozesses *(vīthi*[6]*)* und als Stütze der Impulsivmomente *(javana*[9]*)*. Hierunter nun hat jenes Geistige Aufmerken, das in der das Objekt lenkenden Tätigkeit[77] im Geiste besteht, als Merkmal, daß es die Erinnerung wachruft, als Wesen, daß es die damit verbundenen Erscheinungen mit dem Objekte verbindet, als Äußerung, daß es auf das Objekt gerichtet ist, und seine Grundlage bildet das Objekt. In der Gruppe der Geistformationen eingeschlossen, hat man jenes geistige Aufmerken wegen seines Lenkens des Objektes gleichsam als den Lenker der damit verbundenen Erscheinungen zu betrachten. Als ‚Lenker des Bewußtseinsprozesses' aber ist es eine Bezeichnung des ‚Aufmerkens an den fünf Sinnenpforten' *(pañca-dvārâvajjana)*, während es als Lenker der Impulsivmomente' *(javana)* das ‚Aufmerken an der Geistespforte' *(mano-dvārâvajjana)* bezeichnet. Diese beiden letzteren sind hier nicht gemeint.

Als ‚Allgleichmut' *(tatra-majjhatta-tā,* eig. ‚Dabei-in-der-Mitte-stehen') gilt das ‚Einhalten der Mitte bei (allen) jenen Dingen'. Dieser Allgleichmut hat als Merkmal, daß er bei dem Bewußtsein und den geistigen Dingen das Ebenmaß herbeiführt, als Wesen, daß er das Mehr
467 oder Weniger hemmt oder daß er alle Parteilichkeit [78] aufhebt, als Äußerung, daß er die Mitte einhält. Insofern der Allgleichmut das Bewußtsein und die geistigen Dinge gleichmütig betrachtet, hat man ihn mit einem Rosselenker zu vergleichen, der unbesorgt ist um die gleichmäßig dahineilenden edlen Rosse.

‚Mitleid' *(karuṇā)* und ‚Mitfreude' *(muditā)* hat man in der in der Darstellung der Göttlichen Verweilungszustände (IX) angegebenen Weise zu verstehen, bloß daß diese Eigenschaften dort mit der Erreichung der Vollen Sammlung *(appanā)* verbunden sind und der Feinkörperlichen Sphäre angehören, während sie hier der Sinnensphäre angehören. Dies ist ihr einziger Unterschied. Einige möchten auch Güte *(mettā)* und Gleichmut *(upekkhā)* zu den ‚unbeständigen' Eigenschaften rechnen. Dies ist nicht zu billigen. Dem Sinne nach nämlich ist Güte *(mettā)* [79] dasselbe wie (die mit allem heilsamen Bewußtsein untrennbar verbundene) Haßlosigkeit *(adosa),* und Gleichmut *(upekkhā)* dasselbe wie Allgleichmut *(tatra-majjhattatā)* [80].

Was die ‚Enthaltsamkeit von bösem Wandel in Werken' *(kāya-duccarita-virati),* die ‚Enthaltsamkeit von bösem Wandel in Worten' *(vacī-duccarita°)* und die ‚Enthaltsamkeit von bösem Lebensunterhalt' *(micchā-jīva°)* anbetrifft, so haben diese drei Dinge als Merkmal das Nichtausschreiten in solchen Dingen wie schlechtem Wandel in Werken usw., d. h. das Nichtbetreten solcher Gebiete [81], während ihr Wesen im Zurückweichen vor solchen Dingen besteht, ihre Äußerung im Sichenthalten davon, ihre Grundlagen in Vertrauen, Schamgefühl, Gewissensscheu, Bedürfnislosigkeit und ähnlichen Tugenden. Als entstanden durch das Abgewandtsein des Geistes von üblem Wirken hat man diese drei Eigenschaften aufzufassen [82].

Somit also sind, wie man sich zu merken hat, eben diese 36 Geistesformationen mit dem ersten karmisch-heilsamen *(kusala)* Bewußtseinszustande der Sinnensphäre verbunden.

(2) Genau nun wie mit dem ersten, so sind diese 36 Formationen auch mit dem zweiten heilsamen Bewußtseinszustande verbunden. Der einzige Unterschied besteht darin, daß letzterer Zustand vorbereitet *(sa-sankhāra)* ist.

(3) Mit dem dritten heilsamen Bewußtseinszustande aber sind — Unverblendung ausgenommen — alle übrigen Geistesformationen verbunden.

(4) Genau so ist es mit dem vierten Bewußtseinszustande. Der Unterschied besteht hier bloß im Vorbereitetsein.

(5) Von den beim ersten Bewußtseinszustande genannten Formationen das ‚Interesse' ausnehmend, sind alle übrigen 35 Formationen mit dem fünften Bewußtseinszustande verbunden.

(6) Wie mit dem fünften, so ist es auch mit dem sechsten Bewußtseinszustande. Der einzige Unterschied besteht darin, daß letzterer vorbereitet ist.

(7) Mit dem siebenten Bewußtseinszustande aber sind, mit (fernerer) Ausnahme von Unverblendung (Wissen), alle übrigen 34 Formationen verbunden.

(8) Ebenso ist es mit dem achten Bewußtseinszustand, der sich nur dadurch unterscheidet, daß er vorbereitet ist.

(9 bis 13) Von den beim ersten Bewußtseinszustande genannten Formationen die 3 Enthaltsamkeiten ausnehmend, treten alle übrigbleibenden 33 mit dem ersten karmisch-heilsamen Zustande der Feinkörperlichen Sphäre *(rūpâvacara)* in Verbindung; (10) sodann ohne ‚Gedankenfassung' *(vitakka)* (d. i. 32 Formationen) mit dem zweiten; (11) dann ohne ‚Diskursives Denken' *(vicāra)* (d. i. 31 Formationen) mit dem dritten; (12) dann ohne ‚Interesse' *(pīti)* (d. i. 30 Formationen) mit dem vierten; (13) dann von den inkonstanten (gelegentlich anwesenden) Formationen ‚Mitleid' und ‚Mitfreude' ausnehmend (d. i. 28 Formationen) mit dem fünften.

(14 bis 17) Genau dieselben 28 Formationen sind mit den vier heilsamen Zuständen der Unkörperlichen Sphäre *(arūpâvacara)* verbunden; den einzigen Unterschied bildet bloß die Tatsache, daß es sich hier um die Unkörperliche Sphäre handelt.

(18 bis 21). Hinsichtlich der überweltlichen Zustände *(lokuttara)* sind in dem mit der ersten Vertiefung verbundenen Pfadbewußtsein die Formationen ganz wie in der betreffs des ersten Bewußtseinszustandes der Feinkörperlichen Sphäre (9) gegebenen Erklärung zu verstehen; und in dem mit den übrigen vier Vertiefungen verbundenen Pfadbewußtsein genau wie in der betreffs der zweiten und der übrigen Vertiefungen gegebenen Weise. Der einzige Unterschied hierbei besteht im Fehlen von ‚Mitleid' und ‚Mitfreude' und in konstanter (stets anwesender) Enthaltsamkeit und in Überweltlichkeit.

Auf diese Weise hat man die karmisch-heilsamen Formationen zu 468
verstehen.

(In Verbindung mit karmisch-unheilsamem — *akusala* — Bewußtsein)

(22) Was da die karmisch-unheilsamen Bewußtseinszustände betrifft, so sind mit dem in Gier wurzelnden *(lobha-mūla)* ersten unheilsamen Bewußtseinszustande 17 Formationen verbunden, nämlich 13 konstante in ihrer ursprünglichen Lautform erscheinende Formationen und 4 supplementäre.

Die 13 in ihrer ursprünglichen Lautform erscheinenden Formationen sind hierbei folgende:

Bewußtseinseindruck *(phassa)*	Sammlung *(samādhi)*
Wille *(cetanā)*	Schamlosigkeit *(ahirika)*
Gedankenfassung *(vitakka)*	Gewissenlosigkeit *(anottappa)*
Diskursives Denken *(vicāra)*	Gier *(lobha)*
Interesse *(pīti)*	Verblendung *(moha)*
Willenskraft *(viriya)*	Verkehrte Ansicht *(micchā-diṭṭhi)*
Lebensfähigkeit *(jīvita)*	

Die 4 supplementären Formationen sind:

Absicht *(chanda)*	Aufgeregtheit *(uddhacca)*
Entschluß *(adhimokkha)*	Geistiges Aufmerken *(manasikāra)*

‚Schamlos' ist da einer, der keine Scham empfindet. Der Zustand des Schamlosen aber ist die ‚Schamlosigkeit' *(ahirika)*. Daß man keine Gewissensscheu empfindet, gilt als ‚Gewissenlosigkeit' *(anottappa)*.

Unter diesen beiden Geistesformationen hat die ‚Schamlosigkeit' *(ahirika)* als Merkmal das Sichnichtekeln vor schlechtem Wandel in Werken, Worten und Gedanken, den Mangel an Sittlichkeitsempfinden; die ‚Gewissenlosigkeit' *(anottappa)* aber das Fehlen von Scheu und Angst vor jenen Dingen. Dies ist die kurze Erklärung. Die ausführliche Erklärung aber ist in dem der obigen Erklärung von Schamgefühl und Gewissensscheu entgegengesetzten Sinne zu verstehen.

‚Gier' *(lobha)* ist das, auf Grund dessen man giert, oder das, was selber giert, oder einfach die bloße Tatsache des Gierens.

‚Verblendung' *(moha)* ist das, auf Grund dessen man verblendet ist, oder das, was selber verblendet ist, oder einfach die bloße Tatsache des Verblendetseins.

Von diesen beiden Geistesformationen hat ‚Gier' als Merkmal, daß sie die Objekte festhält wie eine Leimrute für Affen[83], als Wesen, daß sie wie ein in eine heiße Bratpfanne geworfenes Stück Fleisch anhaftet, als Äußerung, daß sie wie Ölfarbe[84] sich nicht loslöst, als Grundlage, daß sie bei fesselnden Dingen nur den Genuß sieht. Gleichwie der Fluß mit seinen reißenden Fluten alles zum Meere hintreibt, so auch reißt die

zum Begehrensstrome[85] anschwellende Gier den Menschen in niedere Welt hinab. So hat man die Gier zu betrachten.

‚Verblendung' *(moha)* hat als Merkmal die Blindheit und Unwissenheit des Geistes, als Wesen das Nichtdurchdringen (d. i. das Nichtverstehen des Objektes); sie verhüllt die wahre Natur der Objekte. Ihre Äußerung besteht in unrechtem Wandel und darin, daß sie einen verblendet, ihre Grundlage aber in unweisem Aufmerken. Als Wurzel aller unheilsamen Dinge hat man die Verblendung zu betrachten.

‚Verkehrte Ansicht' *(micchā-diṭṭhi)* ist das, auf Grund dessen man die Dinge verkehrt sieht, oder das, was selber verkehrt sieht, oder einfach das verkehrte Sehen. Die verkehrte Ansicht hat als Merkmal das unweise 469
Sichanklammern (oder: Interpretieren), als Wesen das Festhalten (oder: Vorurteil), als Äußerung das verkehrte Sichanklammern (oder: Interpretieren), als Grundlage das Nichtsehenwollen von edlen Menschen usw. Als größtes Übel hat man verkehrte Ansicht zu betrachten.

Als ‚Aufgeregtheit' *(uddhacca)* gilt die Zerfahrenheit. Die Aufgeregtheit hat als Merkmal die Ruhelosigkeit gleichwie das beim Windsturme erregte Wasser, als Wesen die Unbeständigkeit gleichwie eine im Windsturme flatternde Fahne[86], als Äußerung das Umherirren gleichwie die durch einen Steinwurf aufgewirbelte Asche, als Grundlage das unweise Aufmerken bei geistiger Unruhe. Als Verwirrtheit des Geistes hat man die Aufgeregtheit zu betrachten.

Die übrigen Formationen (Bewußtseinseindruck, Gefühl usw.) hat man gemäß der bei den heilsamen[87] Bewußtseinszuständen gegebenen Erklärung zu verstehen. Sie unterscheiden sich davon bloß durch ihr karmisches Unheilsamsein und ihre dadurch bedingte Minderwertigkeit. Somit sind, wie man sich zu merken hat, diese 17 Formationen mit dem ersten unheilsamen Bewußtseinszustande verbunden.

Und was für diesen ersten (unheilsamen) Bewußtseinszustand gilt, gilt auch für den zweiten, bloß daß letzterer sich durch das Vorbereitetsein unterscheidet und daß darin Starrheit und Mattheit als inkonstante (gelegentliche) Formationen vorkommen.

Als ‚Starrheit' *(thīna)* gilt hierbei der Zustand des Starrseins (des Geistes), als ‚Mattheit' *(middha)* der Zustand des (geistigen) Ermattetseins. Der Sinn ist der des Verschrumpftseins (Verhärtetseins) durch Nichtanstrengung und Lähmung der Kraft. Von diesen beiden Eigenschaften hat ‚Starrheit' *(thīna)* als Merkmal den Mangel an Anstrengung, als Wesen die Vermeidung von Tatkraft, als Äußerung das (untätige) Absinken. Die ‚Mattheit' *(middha)* aber hat als Merkmal die Ungefügigkeit, als Wesen das Verschleiertsein, als Äußerung die Schlappheit oder die Dösigkeit und Verschlafenheit. Die Grundlage beider bildet

das nicht weise Aufmerken bei Unlust, Gähnen usw.

Von den im ersten unheilsamen Bewußtseinszustand (22) erwähnten Formationen ‚verkehrte Ansicht' ausnehmend, sind alle übrigen 18 als mit dem dritten karmisch-unheilsamen Bewußtseinszustande verbunden zu betrachten. Der ‚Dünkel' aber kommt darin als inkonstante (gelegentliche) Formation vor. Dies ist der Unterschied.

‚Dünkel' *(māna)* hat als Merkmal die Aufgeblasenheit, als Wesen die Anmaßung, als Äußerung den Wunsch zu glänzen, als Grundlage die von Ansichten nicht begleitete Gier. Als einen Wahnsinn hat man den Dünkel zu betrachten.

(25) Von den beim zweiten Bewußtseinszustande genannten Formationen ‚verkehrte Ansicht' ausnehmend, sind alle übrigen als mit dem vierten karmisch-unheilsamen Bewußtseinszustande verbunden zu betrachten. Auch hier wieder kommt von den inkonstanten Eigenschaften der ‚Dünkel' vor.

(26) Von den beim ersten unheilsamen Zustande genannten Formationen aber ‚Interesse' ausnehmend, sind alle übrigen mit dem fünften Bewußtseinszustande verbunden.

(27) Was aber für den fünften Bewußtseinszustand gilt, gilt auch für den sechsten, bloß daß dieser sich durch das Vorbereitetsein und das gelegentliche Vorkommen der ‚Starrheit' und ‚Mattheit' unterscheidet.

(28) Von dem beim fünften Zustande genannten Formationen ‚verkehrte Ansicht' ausnehmend, sind alle übrigen als mit dem siebenten Zustand verbunden zu betrachten. Der Dünkel aber kommt hier gelegentlich vor.

(29) Von den im sechsten Bewußtseinszustande genannten Formationen die ‚verkehrte Ansicht' ausnehmend, sind alle übrigen als mit dem achten Zustande verbunden zu betrachten. Aber auch hier kommt von den inkonstanten Formationen der ‚Dünkel' vor.

---

(30) Was die beiden in ‚Haß wurzelnden' *(dosa-mūla)* Bewußtseins-
472 zustände aber anbetrifft, so sind mit dem ersteren Zustande 18 Formationen verbunden, nämlich 11 konstante in ihrer ursprünglichen Lautform erscheinende, 4 supplementäre und 3 inkonstante.

Die 11 in ihrer ursprünglichen Lautform erscheinenden Formationen sind:

Bewußtseinseindruck *(phassa)*	Sammlung *(samādhi)*
Wille *(cetanā)*	Schamlosigkeit *(ahirika)*
Gedankenfassung *(vitakka)*	Gewissenlosigkeit *(anottappa)*
Diskursives Denken *(vicāra)*	Haß *(dosa)*

Willenskraft *(viriya)* Verblendung *(moha)*
Leben *(jīvita)*

Die 4 supplementären Formationen sind:

Absicht *(chanda)* Aufgeregtheit *(uddhacca)*
Entschluß *(adhimokkha)* Geistiges Aufmerken *(manasikāra)*

Die 3 inkonstanten Formationen sind:

Geiz *(macchariya)* Gewissensunruhe *(kukkucca)*.
Neid *(issā)*

Als ‚Haß' *(dosa)* gilt das, auf Grund dessen man haßt, oder das, was selber haßt, oder einfach das bloße Hassen. Der Haß hat als Merkmal, daß er wild ist wie eine geschlagene Giftschlange; als Wesen, daß er sich ausbreitet wie eine Vergiftung oder daß er wie ein Feuer die eigenen Stützen zerstört, als Äußerung, daß er einem Verderben bringt[88] wie ein Feind, sobald er Gelegenheit dazu hat, als Grundlage die Anlässe zur Bosheit. Wie mit Gift gemischte Jauche hat man den Haß zu betrachten.

‚Neid' *(issa)* ist Neidischsein. Der Neid hat als Merkmal das Beneiden anderer um ihr Glück, als Wesen das Mißfallen dabei, als Äußerung die Abneigung davor, seine Grundlage bildet das Glück der anderen. Als Fessel hat man den Neid zu betrachten.

‚Geiz' *(macchariya)* ist das Geizigsein. Das Merkmal des Geizes besteht darin, daß man die erlangten oder zu erlangenden Schätze geheim hält, sein Wesen darin, daß es einem nicht gefällt, jene Schätze mit den anderen zu teilen, seine Äußerung in Einschränkung und Engherzigkeit, seine Grundlage bilden die eigenen Schätze. Als Verunstaltung des Geistes hat man den Geiz zu betrachten.

Was in ‚tadelhafter Weise' *(kucchitaṁ)* getan *(kata)* ist, gilt als ‚schlecht-getan'; und dieser (dadurch bedingte ruhelose) Zustand gilt als das ‚Schlecht-getan-sein', d. i. als ‚Gewissensunruhe' *(kukkucca;* skr. *kau-kṛt-ya).* Das Merkmal derselben besteht in Gewissensbissen, ihr Wesen im Bedauern des Getanen und des Versäumten, ihre Äußerung im Reuegefühl, ihre Grundlage im Getanen wie im Versäumten. Als Geknechtetsein hat man die Gewissensunruhe zu betrachten.

Die übrigen Geistesformationen sind von der oben besprochenen Art.

Somit sind, wie man sich zu merken hat, diese 18 Formationen mit dem ersten im Hasse wurzelnden Bewußtseinszustande verbunden.

(31) Was aber für den ersten (in Haß wurzelnden) Bewußtseinszustand gilt, das gilt auch für den zweiten. Der einzige Unterschied ist bloß der, daß letzterer ‚vorbereitet' ist und daß darin von den inkonstanten Formationen ‚Starrheit' oder ‚Mattheit' auftreten mögen.

(32) Was die ‚in Verblendung wurzelnden' *(moha-mūla)* 2 Bewußtseinszustände anbetrifft, so sind mit dem von ‚Zweifelsucht' begleiteten *(vicikicchā-sahagata)* Bewußtsein 13 Formationen verbunden, nämlich die 11 in ihrer ursprünglichen Lautform erscheinenden Formationen und 2 supplementäre.

Diese 11 Formationen sind:

471

Bewußtseinseindruck *(phassa)*	Geistiges Beharren *(citta-ṭṭhiti)*
Wille *(cetanā)*	Schamlosigkeit *(ahirika)*
Gedankenfassung *(vitakka)*	Gewissenlosigkeit *(anottappa)*
Diskursives Denken *(vicāra)*	Verblendung *(moha)*
Willenskraft *(viriya)*	Zweifelsucht *(vicikicchā)*
Lebensfähigkeit *(jīvita)*	

Die zwei supplementären Formationen sind:

Aufgeregtheit *(uddhacca)*
Geistiges Aufmerken *(manasi-kāra)*

Hierbei gilt als ‚Geistiges Beharren' *(citta-ṭṭhiti)* die bloß für einen Augenblick beharrende schwache Sammlung *(samādhi)*.

‚Zweifelsucht' *(vicikicchā)* ist soviel wie ‚Nichtverstehenwollen' *(vigata-cikicchā*[89] < Desid. zu √cit). Die Zweifelsucht hat als Merkmal das Unschlüssigsein, als Wesen das Schwanken, als Äußerung die Unentschiedenheit oder das unsichere Zufassen, als Grundlage, daß man dem Zweifel verkehrte Aufmerksamkeit schenkt. Als Hemmung des Fortschrittes hat man die Zweifelsucht zu betrachten.

Die übrigen Formationen sind von der besprochenen Art.

(33) Von den anläßlich des zweifelverbundenen Bewußtseinszustandes[90] genannten Formationen Zweifelsucht ausnehmend, sind die übrigen 12 Formationen mit dem von ‚Aufgeregtheit' begleiteten *(uddhacca-sahagata)* Bewußtseinszustande verbunden. Infolge der Abwesenheit der Zweifelsucht aber tritt hier ‚Entschluß' auf, sodaß wir mit diesem zusammen 13 Formationen erhalten. Dadurch aber, daß der Entschluß anwesend[91] ist, besitzt die Sammlung größere Stärke. Was aber hier die Aufgeregtheit anbetrifft, so tritt diese hier in ihrer eigentlichen Natur auf. Als supplementäre Formationen sind Entschluß und Geistiges Aufmerken anwesend.

Auf diese Weise hat man die karmisch-unheilsamen Formationen zu verstehen.

(In Verbindung mit karmisch-neutralem — *avyākata* — Bewußtsein)
(a) karmagewirkt *(vipāka)*

Unter den karmisch-neutralen Formationen sind die karma-gewirkten neutralen Formationen nach Einteilung in ‚wurzelfreie' *(a-hetuka)* und ‚wurzelbegleitete' *(sa-hetuka)* von zweifacher Art.

Von diesen gelten als ‚wurzelfrei' *(ahetuka)* die mit dem wurzelfreien karmagewirkten Bewußtsein verbundenen Formationen. Dabei sind mit dem durch heilsames oder unheilsames Karma gewirkten Sehbewußtsein (34, 50) 4 in ihrer eigentlichen Natur erscheinende Formationen verbunden, nämlich:

Bewußtseinseindruck *(phassa)* Lebensfähigkeit *(jīvita)*
Wille *(cetanā)* Geistiges Beharren *(citta-ṭṭhiti)*

und als fünfte das als supplementäre Formation geltende ‚Geistige Aufmerken' *(manasi-kāra)*. Auch mit dem Hör-, Riech-, Schmeck- und Körperbewußtsein (35 bis 38; 50 bis 54) sind diese Formationen verbunden.

Mit den beiden karmagewirkten Geist-Elementen *(mano-dhātu)*, — d. i. (39) dem durch heilsames und (55) dem durch unheilsames Karma gewirkten — sind dieselben Formationen verbunden, außerdem aber noch Gedankenfassung *(vitakka)*, Diskursives Denken *(vicāra)* und Entschluß *(adhimokkha)*, zusammen also 8 Formationen.

(40, 41, 56) Genau so ist es mit dem dreifachen wurzelfreien Geistbewußtseins-Elemente *(manoviññāṇa-dhātu)*. Was aber das von Frohsinn begleitete Geistbewußtseins-Element (40) betrifft, so ist mit diesem noch außerdem ‚Interesse' *(pīti)* als verbunden zu betrachten.

(42 bis 49) Als ‚wurzelbegleitet' *(sa-hetuka)* aber gelten die mit dem wurzelbegleiteten karmagewirkten Bewußtsein verbundenen Formationen. Unter diesen nun sind die mit den 8 karmagewirkten Bewußtseinszuständen (42 bis 49) der Sinnensphäre verbundenen Formationen dieselben wie die mit den 8 heilsamen Bewußtseinszuständen (1 bis 8) der Sinnensphäre verbundenen. Was von den inkonstanten (gelegentlich vorkommenden) Formationen aber ‚Mitleid' und ‚Mitfreude' anbetrifft, so sind diese, weil sie lebende Wesen zum Objekte haben, nicht unter den karmagewirkten *(vipāka)* Zuständen anzutreffen. Die karmagewirkten Zustände der Sinnensphäre nämlich haben lediglich begrenzte Objekte; und nicht nur Mitleid und Mitfreude, sondern auch die 3 Enthaltsamkeiten sind im karmagewirkten Bewußtsein nicht anzutreffen. 472
Denn es heißt, daß die fünf Sittenregeln stets bloß karmisch-heilsam sind (nie karmische Wirkung). Die mit dem karmagewirkten Bewußtsein der Feinkörperlichen und Unkörperlichen Sphäre und dem resultierenden

überweltlichen Bewußtsein (57 bis 69) verbundenen Formationen aber sind jenen mit dem heilsamen Bewußtsein (9 bis 21) verbundenen Formationen völlig gleich.

(b) funktionell *(kiriya)*

Die funktionellen neutralen Formationen aber zerfallen in zwei Arten: in wurzelbegleitete *(sa-hetuka)* und wurzelfreie *(a-hetuka)*.

(70—72) Unter diesen gelten als wurzelfrei *(a-hetuka)* die mit wurzelfreiem funktionellem Bewußtseins- (Geist-Element (70) und Geistbewußtseins-Element (71, 72) verbundenen Formationen. Auch diese sind identisch mit jenen Formationen, die verbunden sind mit dem durch heilsames Karma gewirkten Geist-Element *(mano-dhātu,* 39) und den beiden wurzelfreien Geistbewußtseins-Elementen *(manoviññāṇa-dhātu;* 40, 41)[92]. In dem zweifachen Geistbewußtseins-Elemente aber ist außerdem noch ‚Willenskraft' anwesend, und infolge deren Anwesenheit besitzt die Sammlung Stärke. Das ist hier der Unterschied.

(73—89) Als wurzelbegleitet *(sa-hetuka)* aber gelten die mit dem wurzelbegleiteten funktionellen Bewußtsein verbundenen Formationen. Unter diesen sind die mit den 8 funktionellen Bewußtseinszuständen der Sinnensphäre (73 bis 80) verbundenen Formationen, mit Ausnahme von den 3 ‚Enthaltsamkeiten', genau dieselben wie die mit den 8 karmisch-heilsamen Bewußtseinszuständen der Sinnensphäre (1 bis 8) verbundenen. Die mit dem funktionellen Bewußtsein der Feinkörperlichen und Unkörperlichen Sphäre (81 bis 89) verbundenen Formationen aber sind in jeder Weise genau dieselben wie die mit dem karmisch-heilsamen Bewußtsein (9 bis 17) verbundenen.

Auf diese Weise hat man die karmisch-neutralen Geistesformationen zu verstehen. — Hier endet die ausführliche Besprechung der Formationengruppe.

(Erklärung der 5 Daseinsgruppen mit Hinsicht auf Vergangenheit usw.)

Obiges ist vorerst die im Abhidhamma im Sinne einer Begriffserklärung gegebene ausführliche Besprechung. Der Erhabene aber hat die Daseinsgruppen in folgender Weise zerlegt (Vibh. I): „Was immer es an Körperlichkeit gibt, ob vergangen, zukünftig, gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder subtil, gemein oder edel, fern oder nahe, das alles zu einer Gruppe zusammengenommen, zusammengefaßt, gilt als die Körperlichkeitsgruppe. Was immer es an Gefühl gibt ... an Wahrnehmung ... an Geistesformationen ... an Bewußtsein ... das alles zu einer ein-

zigen Gruppe zusammengenommen, zusammengefaßt, gilt als die Bewußtseinsgruppe."

In diesem Ausspruche ist der Ausdruck ‚was immer' allumfassend, und der Ausdruck ‚Körperlichkeit' verhindert zu weite[93] Anwendung. So also wird schon in diesen zwei Worten die Körperlichkeit restlos zusammengefaßt. Darauf beginnt die Erklärung mit Hinsicht auf Vergangenheit usw., denn die Körperlichkeit zerfällt teils in zukünftige, teils in gegenwärtige usw. Die entsprechende Erklärung gilt auch für das Gefühl und die übrigen Gruppen.

(Körperlichkeit) Hierunter nun gilt die Körperlichkeit in vierfacher Beziehung als der Vergangenheit angehörig, nämlich: mit Hinsicht auf Lebenszeit, Kontinuität, Gelegenheit und Augenblick. Genau so verhält es sich mit der zukünftigen und der gegenwärtigen Körperlichkeit.

Hierbei gilt ‚hinsichtlich der Lebenszeit' als vergangen diejenige Körperlichkeit, die vor der Geburt eines Wesens in irgend einem Dasein bestanden hat, als zukünftig die nach dem Abscheiden bestehende, als gegenwärtig die dazwischen bestehende.

‚Hinsichtlich der Kontinuität' gilt als gegenwärtig die durch gleiche gemeinsame Temperatur und Nahrung entstandene und zusammenhängend fortbestehende Körperlichkeit, als vergangen die durch davon ver- 473
schiedene Temperatur und Nahrung vorher entstandene Körperlichkeit, als zukünftig die danach entstehende Körperlichkeit. Die mit ein und demselben Bewußtseinsprozeß, denselben Impulsivmomenten und demselben Erreichungszustande entstandene ‚geistgezeugte' *(citta-ja)* Körperlichkeit gilt als gegenwärtig, die davor entstandene als vergangen, die danach entstehende als zukünftig. Für die ‚karma-entstandene' *(kamma-ja)* Körperlichkeit gibt es mit Hinsicht auf Kontinuität keine getrennte Einteilung als vergangen usw. Bloß im Sinne einer Stütze für die durch Temperatur, Nahrung und Geist entstandenen Dinge ist ihre Vergangenheit usw. zu verstehen.

‚Hinsichtlich der Gelegenheit' gilt als gegenwärtig diejenige Körperlichkeit, die während solcher oder solcher von den Zeitbestimmungen, wie Weile, Abend, Morgen, Nacht, Tag usw., als etwas Dauerndes fortbesteht. Als vergangen gilt die davor bestanden habende, als zukünftig die danach bestehende.

‚Hinsichtlich des Bewußtseinsaugenblickes' gilt als gegenwärtig die in den 3 Augenblicken des Entstehens, Beharrens und Schwindens eingeschlossene[94] Körperlichkeit; vorher gilt diese als zukünftig, nachher als vergangen. Ferner gilt diejenige Körperlichkeit, bei der die Funktion der (wiedergeburterzeugenden) Wurzelursachen und Abhängigkeitsbedingungen abgeschnitten ist, als vergangen[95]; diejenige, bei der die Funktion

der Wurzelursache beendet ist, aber unbeendet die Funktion der Abhängigkeitsbedingungen, diese gilt als gegenwärtig; diejenige aber, bei der beide Funktionen noch nicht eingetreten sind, gilt als zukünftig. Oder, in dem Augenblick, wo die Körperlichkeit ihre eigene Funktion verrichtet, gehört sie der Gegenwart an, davor der Zukunft, danach der Vergangenheit.

Hierbei aber hat nur die Erklärung mit Hinsicht auf Augenblick usw. absolute Gültigkeit, die übrige aber bloß eine relative.

Die Einteilung in ‚eigen' und ‚fremd' ist von der oben beschriebenen Art. Hier aber hat man auch das der eigenen Person Angehörende als ‚eigen' zu betrachten, das den anderen Angehörende als ‚fremd'.

Die Einteilung in ‚grob' und ‚subtil' folgt der besagten Erklärung.

Die Einteilung in ‚gemein' und ‚edel' geschieht in zweifacher Art: im relativen und im absoluten Sinne. Z. B. gilt da im Vergleich mit der Körperlichkeit der Hehren Götter[96] die der ‚Klarsichtbaren Götter' als gemein, diese letztere aber als edel verglichen mit der Körperlichkeit der ‚Klarsichtigen Götter'. Auf diese Weise hat man bis hinab zur Körperlichkeit der Höllenwesen das Gemein- und Edelsein im relativen Sinne zu verstehen. Im absoluten Sinne aber gilt alle Körperlichkeit, wo immer sie als die Wirkung unheilsamen Karmas auftritt, als gemein, und wo immer sie als die Wirkung heilsamen Karmas auftritt, als edel.

‚Fern' und ‚nahe' sind gleichfalls von der erwähnten Art. Überdies hat man auch hier jedesmal mit Beziehung auf einen bestimmten Gegenstand[97] das Fern- und Nahesein zu verstehen.

Der Ausdruck ‚zu einer Gruppe zusammengenommen, zusammengefaßt', bedeutet: wenn man all jene durch die Worte wie ‚vergangen' usw. einzeln bezeichnete Körperlichkeit nach ihrer durch das Bedrücken *(ruppana)* gekennzeichneten Gleichartigkeit voll Einsicht zusammengruppiert, so gilt dies alles als die Körperlichkeitsgruppe. Das ist hier der Sinn.

Hier nun wird gezeigt, daß alle Körperlichkeit, wenn sie mit Hinsicht auf das Merkmal des Bedrücktwerdens zusammengefaßt wird, als die Körperlichkeit gilt. Nicht gibt es nämlich neben der Körperlichkeit noch eine Körperlichkeitsgruppe.

474 Und wie es mit der Körperlichkeit ist, so ist es auch mit der Gruppierung der Gefühle und der übrigen geistigen Dinge nach dem Merkmal des Fühlens usw. Denn nicht gibt es neben dem Gefühle noch eine Gefühlsgruppe usw.

(Gefühl) Was die Einteilung der Gefühle in ‚vergangene' usw. anbetrifft, so soll man Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit Hinsicht auf Kontinuität, Augenblick usw. verstehen.

‚Hinsichtlich der Kontinuität' gilt dabei dasjenige Gefühl als gegenwärtig, das in dem gleichen Bewußtseinsprozesse, den gleichen Impulsivmomenten oder dem gleichen Erreichungszustande eingeschlossen und mit dem gleichen Prozesse und Objekte verbunden ist.

‚Hinsichtlich des Augenblicks' gilt als gegenwärtig dasjenige Gefühl, das in den 3 Augenblicken (des Entstehens, Beharrens und Schwindens) eingeschlossen ist und, zwischen dem früheren und späteren Momente befindlich, seine Funktion erfüllt. Das vorher bestehende Gefühl gilt als vergangen, das nachher bestehende als zukünftig.

Die Einteilung [98] in ‚eigen' und ‚fremd' ist mit Beziehung auf die eigene Persönlichkeit zu verstehen.

Die Einteilung in ‚grob' und ‚subtil' ist zu verstehen mit Hinsicht auf Qualität, Natur, Person, Weltlichkeit und Überweltlichkeit, gemäß der in Vibh. (I) gegebenen Erklärung: „Die karmisch-unheilsamen Gefühle gelten als grob, die heilsamen und neutralen aber als subtil."

Weil da das unheilsame Gefühl die Wurzelbedingung zu den verwerflichen Handlungen bildet, die Glut der befleckenden Leidenschaften anfacht und von unruhiger Art ist, gilt es ‚hinsichtlich der Qualität' als grob, verglichen mit dem heilsamen Gefühle. Und weil es von Mühe, Anstrengung und Folgen begleitet ist und die Glut der befleckenden Leidenschaften anfacht und verwerflich ist, darum gilt es, verglichen mit dem karmagewirkten neutralen Gefühle, als grob. Weil es von Folgen begleitet ist, die Glut der befleckenden Leidenschaften anfacht und beunruhigend und verwerflich ist, darum gilt es, verglichen mit dem funktionellen neutralen Gefühle, als grob. Umgekehrt aber gelten das heilsame und das neutrale Gefühl als subtil, verglichen mit dem unheilsamen Gefühle.

Das heilsame und das unheilsame Gefühl gelten beide, weil sie mit Mühe, Anstrengung und Folgen verbunden sind, verglichen mit den beiden (durch heilsames bzw. unheilsames Karma gewirkten) neutralen Gefühlen verglichen, in entsprechender Weise [99] als grob. Umgekehrt gelten auch die beiden karmisch-neutralen Gefühle im Vergleiche mit jenen als subtil. Auf diese Weise hat man das Grobsein und Subtilsein mit Hinsicht auf ihre Qualität zu verstehen.

Da die leidvollen Gefühle freudlos sind, plötzlich aufspringen, beunruhigend, erregend und niederdrückend sind, so gelten sie ‚ihrer Natur nach', verglichen mit den beiden anderen Gefühlen, als grob. Da diese beiden anderen aber gestillt, edel und angenehm sind und die Mitte halten, darum gelten sie, verglichen mit dem leidvollen Gefühle, in entsprechender Weise als subtil. Freudvolles und leidvolles Gefühl aber gelten beide, da sie plötzlich aufspringen, erregend und gewöhnlich sind,

mit dem freudlos-leidlosen Gefühle verglichen, als grob. Umgekehrt gilt dieses Gefühl, mit den beiden anderen verglichen, als subtil. Auf diese Weise ist das Grobsein und Subtilsein der Gefühle mit Hinsicht auf ihre Natur zu verstehen.

‚Mit Hinsicht auf die Person' aber gilt das Gefühl des Nichtvertieften, weil es eben durch vielerlei Objekte zersplittert ist, mit dem Gefühle des Vertieften verglichen, als grob. Umgekehrt gilt das letztere Gefühl als subtil. Auf diese Weise ist mit Hinsicht auf die Person das Grobsein und Subtilsein zu verstehen.

475 ‚Mit Hinsicht auf Weltlichkeit und Überweltlichkeit' aber gilt das den Trieben ausgesetzte *(sâsava)* Gefühl als weltlich. Weil dieses nun einen Anlaß zur Entstehung der Triebe bildet, den Fluten, Fesseln, Verstrickungen, Hemmungen und Anhaftungen ausgesetzt, von befleckenden Leidenschaften begleitet und den Weltlingen eigen ist, darum gilt es als grob, verglichen mit dem triebfreien *(anâsava)* Gefühle. Umgekehrt gilt letzteres, mit dem den Trieben ausgesetzten Gefühle verglichen, als subtil. Auf diese Weise hat man mit Rücksicht auf Weltlichkeit und Überweltlichkeit das Grobsein und Subtilsein der Gefühle zu verstehen.

Hierbei nun möge man die Vermengung hinsichtlich der Qualität usw. vermeiden. Denn wenn auch z. B. das mit dem durch unheilsames Karma gewirkten Körperbewußtsein verbundene Gefühl infolge seiner karmischen Neutralität seiner Qualität nach subtil ist, so ist es dennoch seiner Natur nach (als leidvoll) grob. Es heißt nämlich (Vibh. I): „Das karmisch-neutrale Gefühl ist subtil, das leidvolle Gefühl grob. Das Gefühl des Vertieften ist subtil, das des Nichtvertieften grob. Das von Trieben freie Gefühl ist subtil, das den Trieben ausgesetzte Gefühl grob." Und wie das leidvolle Gefühl, so auch ist das freudvolle Gefühl usw. der Qualität nach grob, der Natur nach aber subtil. Darum soll man das Grobsein und Subtilsein der Gefühle so verstehen, daß es zu keiner Vermengung hinsichtlich der Qualität usw. komme. Wenn man nämlich bezüglich der Qualität sagt, das karmisch-neutrale Gefühl, verglichen mit dem heilsamen und unheilsamen Gefühle[100], ist subtil; so darf man nicht Fragen aufnehmen, welche sich auf die Einteilung nach der Natur usw. der Gefühle beziehen, wie: ‚Wie nun ist das karmisch-neutrale Gefühl? Wie das leidvolle Gefühl? Wie das freudvolle? Wie das Gefühl des Vertieften? Wie des Nichtvertieften? Wie das den Trieben ausgesetzte? Wie das von Trieben freie?' Diese Erklärung gilt überall. Es heißt (Vibh. I): „Jedesmal mit Beziehung auf dieses und jenes Gefühl gilt ein Gefühl als grob oder subtil." Im Einklang mit diesen Worten ist von den unheilsamen und übrigen Gefühlen das haßbegleitete Gefühl grob, verglichen mit dem gierbegleiteten Gefühle, weil eben jenes wie ein Feuer die eigene Stütze

(Herz) zerstört, und das gierbegleitete Gefühl ist (damit verglichen) subtil. Von den haßbegleiteten Gefühlen wiederum ist das konstante Gefühl grob, das inkonstante subtil. Auch von den äonenlang andauernden Gefühlen (in der Hölle) ist das konstante Gefühl grob, das inkonstante aber (damit verglichen) subtil. Auch von den äonenlang andauernden konstanten Gefühlen (in der Hölle) ist das unvorbereitete Gefühl grob, das andere aber (damit verglichen) subtil [101]. Ohne Unterschied aber sind von den unheilsamen Gefühlen die mit großer Karmawirkung grob, die mit kleiner Karmawirkung subtil; und von den heilsamen Gefühlen sind die mit kleiner Karmawirkung grob, die mit großer Karmawirkung subtil.

Weiterhin sind die heilsamen Gefühle der Sinnensphäre grob, die der Feinkörperlichen Sphäre subtil; noch mehr aber sind es die der Unkörperlichen Sphäre, noch mehr die Überweltlichen Gefühle. Die durch Almosengeben bedingten Gefühle der Sinnensphäre sind grob, die durch Sittlichkeit bedingten aber subtil; noch mehr aber sind es die durch Geistesentfaltung bedingten. Auch von den durch Geistesentfaltung bedingten Gefühlen sind die von 2 Wurzelbedingungen (Gierlosigkeit, Haßlosigkeit) begleiteten grob, die von 3 Wurzelbedingungen (Gierlosigkeit, Haßlosigkeit, Unverblendung) begleiteten subtil. Das Gefühl der ersten Vertiefung der Feinkörperlichen Sphäre ist grob ... das der fünften Vertiefung subtil. Auch in der Unkörperlichen Sphäre ist das mit dem Raumunendlichkeitsgebiet verbundene Gefühl grob, ... das mit dem Gebiet der Weder- 476
Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung verbundene Gefühl subtil. Von den überweltlichen Gefühlen ist das mit dem Pfade des Stromeintrittes verbundene Gefühl grob ... das mit dem Pfad der Arahatschaft verbundene Gefühl subtil. Diese Erklärung gilt auch für die karmagewirkten und funktionellen Gefühle auf dieser und jener Daseinsebene, als auch für jene Gefühle, die erwähnt wurden als ‚leidvoll' usw., als Gefühle des Nichtvertieften usw.

‚Mit Hinsicht auf den Ort' sind die leidvollen Gefühle in der Hölle grob, im Tierreiche aber subtil ... bei den ‚über die Erzeugnisse Anderer verfügenden Geister' *(paranimmita-vasavatti)* subtil; und genau wie die leidvollen Gefühle sind auch die subtilen Gefühle überall entsprechend anzuführen.

Auch ‚mit Hinsicht auf das Objekt' sind alle Gefühle mit niedrigen Objekten grob, die mit erhabenen Objekten subtil. Dasjenige Gefühl, das bei Einteilung in ‚niedrig' und ‚erhaben' als grob gilt, hat man als ‚niedrig' zu betrachten, und dasjenige, das als subtil gilt, als ‚erhaben'.

‚Fernsein' und ‚Nahsein' aber werden in Vibhanga (I) so erklärt: „Ein karmisch-unheilsames Gefühl gilt als von einem heilsamen und neu-

tralen Gefühle fern. Ein karmisch-unheilsames Gefühl gilt als einem karmisch-unheilsamen Gefühle nahe." Daher gilt das unheilsame Gefühl, weil es eben anders ist[102], keine Berührung und Ähnlichkeit damit hat, als fern von dem heilsamen und dem neutralen Gefühle. In gleicher Weise sind das heilsame und das neutrale Gefühl ferne von dem unheilsamen Gefühle. Die entsprechende Erklärung gilt überall. Ein unheilsames Gefühl aber ist, wegen seiner Gleichartigkeit und Ähnlichkeit damit, einem unheilsamen Gefühle nahe.

Hier endet die ausführliche Besprechung der Gefühlsgruppe mit Hinsicht auf Vergangenheit usw. Dieselbe Erklärung hat man auch genau so bei der mit diesem oder jenem Gefühle verbundenen Wahrnehmung und den übrigen Gruppen zu verstehen.

(Einzelheiten über die 5 Daseinsgruppen)

Hat man nun solches verstanden, so gilt mit Beziehung auf diese Dinge fernerhin:

„Die Gruppen näher zu verstehen
Nach Reihenfolge, Unterschied,
Als mehr nicht, auch nicht weniger[103],
Nach Gleichnissen gut dargestellt,

„Nach zweifacher Betrachtungsweise,
Auf daß das Ziel sich ihm erschließ',
Lern' kennen der verständ'ge Mann
Die Auslegung in rechter Art."

Was da den Ausdruck ‚nach Reihenfolge' betrifft, so gibt es da vielerlei Arten von Reihenfolgen: die Reihenfolge im Geburtsprozesse, die Reihenfolge in der Überwindung, die Reihenfolge in der Ausübung, die Reihenfolge in den Daseinsebenen, die Reihenfolge in der Darlegung[104].
177 Diese letztere kommt hier in Betracht. Wünschte nämlich der Erhabene einen Menschen, der aus Mangel an einer Einteilung der 5 Daseinsgruppen dem Ichwahne verfallen, aber doch belehrbar war, durch Hinweis auf die Zerlegbarkeit des (scheinbar) Kompakten bei den Gruppen vom Ichwahne zu befreien, so zeigte er[105] aus Wohlwollen für diesen Menschen des leichteren Erfassens wegen als erstes die dem Sinnenorgane als Objekt zugängliche grobstoffliche Körperlichkeitgruppe; darauf das die erwünschten und unerwünschten körperlichen Dinge empfindende[106] Gefühl; dann die die Art des Gefühlsgebietes erfassende Wahrnehmung, gemäß den Worten (M. 43): „Was man fühlt, das nimmt man wahr"; dann die mit Hilfe der Wahrnehmung sich bildenden Geistesformationen;

dann das die Grundlage zu dem Gefühl und den anderen Gruppen bildende und diese beherrschende Bewußtsein.

Auf diese Weise hat man mit Hinsicht auf die Reihenfolge die Erklärungsmethode zu verstehen.

‚Nach Unterschied' besagt: hinsichtlich des Unterschiedes zwischen den ‚Gruppen' und den ‚Anhaftungsgruppen'. Worin besteht nun ihr Unterschied? Von ‚Gruppen' spricht man ganz allgemein. Als Anhaftungsgruppen *(upādāna-kkhandha)* aber werden sie bezeichnet, sofern sie den Trieben oder Anhaftungen noch ausgesetzt sind. Wie es heißt (S. XXII. 48): „Die fünf Gruppen, ihr Mönche, will ich euch weisen, und die fünf Anhaftungsgruppen. So höret denn! Was aber, ihr Mönche, sind die fünf Gruppen? Was immer ihr Mönche, es an Körperlichkeit gibt, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ... ob fern oder nahe, das, ihr Mönche, nennt man die Körperlichkeitsgruppe. Was immer es an Gefühl gibt ... an Wahrnehmung ... an Geistesformationen ... an Bewußtsein ... ob fern oder nahe, das, ihr Mönche, nennt man die fünf Gruppen. Was aber, ihr Mönche, sind die fünf ‚Anhaftungsgruppen'? Alle Körperlichkeit ihr Mönche, ... alles Gefühl ... alle Wahrnehmung ... alle Geistesformationen ... alles Bewußtsein ..., das üble Triebe und Anhaftungen veranlaßt, das, ihr Mönche, nennt man die fünf Anhaftungsgruppen." Wie es nun Gefühle usw. gibt, die keine üblen Triebe veran- 473
lassen, so trifft das nicht bei der Körperlichkeit zu. Insofern diese nämlich im Sinne des Anhäufens als Gruppe zu gelten hat, so wird sie unter den Gruppen aufgezählt; sofern sie aber im Sinne des Anhäufens als auch im Sinne des Veranlassens von üblen Trieben als Anhaftungsgruppe zu gelten hat, darum wird sie unter den Anhaftungsgruppen aufgezählt. Von den Gefühlen und den anderen Gruppen aber werden bloß die keine Triebe veranlassenden unter den Gruppen aufgezählt, und diejenigen, welche Triebe veranlassen, unter den Anhaftungsgruppen. Der Sinn ist hier so zu verstehen, daß die Anhaftungsgruppen die für das Anhaften die Objekte bildenden Gruppen sind. Hier jedoch sind alle diese Dinge, zusammengefaßt, als die Gruppen zu verstehen [107].

‚Als mehr nicht, auch nicht weniger' so heißt es. Warum aber hat der Erhabene gerade fünf Gruppen gelehrt, nicht mehr, und nicht weniger? Weil darin alles Gestaltete als zusammengehörig zu einem Ganzen zusammengefaßt ist und sie die äußerste Grenze bilden für eine Grundlage zur Wahnidee von einem ‚Ich' *(attā)* oder einem ‚dem Ich Zugehörigen'

(attanīya), und weil sie auch alle übrigen Gruppen miteinschließen [108]. Unter allen den mannigfachen gestalteten Dingen nämlich, die als zusammengehörig zusammengefaßt werden, gilt auf Grund der Zusammenfassung zu einem gemeinsamen Ganzen die Körperlichkeit als eine Gruppe, ebenso das Gefühl als eine Gruppe; und dieselbe Erklärung gilt auch für die übrigen Gruppen. Darum werden auf Grund der Zusammenfassung alles Gestalteten zu einem gemeinsamen Ganzen bloß fünf Gruppen gelehrt. Und diese fünf Gruppen bilden die äußerste Grenze für die Grundlagen zu der Wahnidee eines ‚Ich' *(attā)* oder eines ‚dem Ich Gehörigen' *(attanīya)*. Es heißt nämlich (S. XXII. 150):

„Weil es da, ihr Mönche, die Körperlichkeit gibt, so entsteht, durch die Körperlichkeit bedingt und abhängig davon, die Ansicht: ‚Das gehört mir, das bin ich, das ist meine Persönlichkeit'. Weil es da Gefühl ... Wahrnehmung ... Geistesformationen ... Bewußtsein gibt, so entsteht, durch Bewußtsein bedingt und abhängig davon, die Ansicht: ‚Das gehört mir, das bin ich, das ist meine Persönlichkeit'." Somit wurden bloß diese 5 Gruppen gelehrt, weil diese die äußerste Grenze bilden für die Grundlagen zu der Wahnidee von einem ‚Ich' oder einem ‚dem Ich Gehörigen'. Wenn da auch noch von 5 anderen Gruppen von Erscheinungen, wie Sittlichkeit, Geisteszucht, Wissen, Erlösung, Erkenntnisblick der Erlösung, die Rede ist, so sind doch diese, da sie in der Gruppe der Geistesformationen zusammengefaßt sind, auch in jenen 5 Gruppen eingeschlossen. Weil somit auch alle anderen Gruppen darin eingeschlossen sind, darum wurden bloß jene fünf gelehrt. In diesem Sinne hat man die Erklärung zu verstehen von dem Ausdrucke ‚als mehr nicht, auch nicht weniger'.

‚Nach Gleichnissen': Einem Krankenhause nämlich gleichet die Anhaftungsgruppe Körperlichkeit, weil diese eben als Grundlage, Sinnenpforte und Objekt den Aufenthaltsort bildet für die dem Kranken gleichende Anhaftungsgruppe Bewußtsein. Der Krankheit gleichet die Anhaftungsgruppe Gefühl, weil diese eben ein drückendes Leiden ist. Der Krankheitsentstehung gleichet die Anhaftungsgruppe Wahrnehmung, weil eben kraft der sinnlichen und anderen Wahrnehmungen das mit Gier usw. verbundene Gefühl entsteht. Der Ausübung unheilsamer Dinge gleichet die Anhaftungsgruppe der Geistesformationen, weil diese eben den Ursprung bildet für das der Krankheit gleichende Gefühl. Gesagt wurde nämlich (s. S. XXII, 79): „Das Gefühl gestaltet man zum Zwecke
479 des Fühlens." Ebenso (Dhs. 556): „Dadurch daß man unheilsames Karma getan und angehäuft hat, ist als Wirkung *(vipāka)* das von Leidensgefühl begleitete Körperbewußtsein aufgestiegen." Dem Kranken gleichet die

Anhaftungsgruppe Bewußtsein, weil eben dieses von dem einer Krankheit gleichenden Gefühle nicht frei ist.

Ferner lassen sich diese fünf Gruppen (der Reihe nach) auch vergleichen mit Kerker, Strafe [109], Verbrechen, Strafvollzieher und Verbrecher; ebenso mit Topf, Speise, Zukost, Speisemeister und Speisendem. Auf diese Weise hat man die Erklärungsweise mit Hinsicht auf die Gleichnisse zu verstehen.

‚Nach zweifacher Betrachtungsweise' besagt: zusammengefaßt und einzelngenommen; so hat man in zweifacher Weise die Erklärung zu verstehen.

Zusammengefaßt nämlich hat man die 5 Anhaftungsgruppen nach der im Gleichnis von der Giftschlange [110] (S. XXXV. 197) gegebenen Erklärung als Feind mit gezücktem Schwerte aufzufassen, nach der Sutte von der Bürde (ib. 22) als Bürde, nach dem Gespräch über den Fraß (ib. 79) als Fresser, nach der Yamaka-Sutte (ib. 85) als unbeständig, elend, unpersönlich, als zusammengesetzt, als Mörder.

Einzelngenommen aber hat man wie eine Schaumblase die Körperlichkeit zu betrachten, weil diese keinen Druck aushält; wie eine Wasserblase das Gefühl, weil dieses bloß für einen Augenblick befriedigt; wie eine Luftspiegelung die Wahrnehmung, weil diese einem etwas vorspiegelt; wie eine Pisangstaude die Geistesformationen, weil diese ohne einen festen Kern sind [111]; wie ein Trugbild das Bewußtsein, weil dieses einem etwas vorgaukelt (s. S. XX. 95).

Im besonderen aber betrachte man selbst die edelste eigene Körperlichkeit als etwas Unreines, das Gefühl als etwas Elendes, da es nicht frei ist von den drei üblen Zuständen, die Wahrnehmung und die Geistesformationen als etwas Unpersönliches, da sie keine Gewalt über sich haben [112], das Bewußtsein als etwas Unbeständiges, da es dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist.

„Auf daß das Ziel sich ihm erschließe" besagt: damit dem, der so, zusammengefaßt und einzelngenommen, auf diese zweifache Weise die Dinge schaut, sich das Ziel erschließe. Auch mag man die Erklärungsweise so verstehen: Während man die fünf Anhaftungsgruppen, zusammengefaßt, als einen Feind mit gezücktem Schwerte betrachtet, wird man durch die Gruppen nicht mehr niedergedrückt; und während man, einzeln genommen, die fünf Gruppen als Schaumball usw. betrachtet, gewahrt man in den wesenlosen Dingen keinen Kern.

480 Im besonderen aber: die eigene Körperlichkeit als unrein *(asubha)* betrachtend, durchdringt man die stoffliche Nahrung *(kabalinkārâhāra)*, überwindet die verdrehte Auffassung vom Widerlichen als lieblich, durchkreuzt die sinnliche Flut, macht sich von der sinnlichen Fesselung los, wird vom sinnlichen Triebe nicht mehr berührt, zerreißt das körperliche Band der Habsucht, haftet nicht mehr an der Sinnlichkeit.

Das Gefühl als elend *(dukkha)* betrachtend, durchdringt man den als (geistige) Nahrung geltenden Bewußtseinseindruck *(phassa)*, überwindet die verdrehte Auffasung vom Elend als Glück, durchkreuzt die Daseinsflut, macht sich von der Daseinsfesselung los, wird vom Daseinstriebe nicht mehr berührt, zerreißt die körperliche Fessel des Übelwollens, haftet nicht mehr an Regeln und Riten.

Wahrnehmung und Geistesformationen als unpersönlich *(anattā)* betrachtend, durchdringt man den als (geistige) Nahrung geltenden geistigen Willen *(mano-sañcetanā)*, überwindet die verdrehte Auffasung von etwas Unpersönlichem als persönlich, durchkreuzt die Ansichtsflut, macht sich von der Ansichtsfesselung los, wird vom Ansichtstriebe nicht mehr berührt, zerreißt das körperliche Band des Glaubensfanatismus, haftet nicht mehr am Persönlichkeitsglauben.

Das Bewußtsein als vergänglich *(anicca)* betrachtend, durchdringt man das als (geistige) Nahrung geltende Bewußtsein *(viññāṇa)*, überwindet die verdrehte Auffasung von etwas Vergänglichem als unvergänglich, durchkreuzt die Flut der Unwissenheit, macht sich von der Fesselung der Unwissenheit los, wird vom Triebe der Unwissenheit nicht mehr berührt, zerreißt das körperliche Band des Haftens an Regeln und Riten, haftet nicht mehr an Ansichten [113].

Als Mörder u. dgl. soll der Weise
Die Gruppen anseh'n alle fünf,
Denn hohen Segen bringet es,
Wenn so die Gruppen man erwägt.

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 14. Teil: die zur Entfaltung des Wissens gehörende Darstellung der Gruppen [114].

Fünfzehnter Teil

Die Grundlagen und Elemente

1. Die 12 Grundlagen *(āyatana)*

Zwölf Grundlagen gibt es:

Sehorgan (cakkhu)	Sehobjekt *(rūpa)*
Hörorgan *(sota)*	Hörobjekt *(sadda)*
Riechorgan *(ghāna)*	Riechobjekt *(gandha)*
Schmeckorgan *(jivhā)*	Schmeckobjekt *(rasa)*
Körper *(kāya)*	Körpereindruck *(phoṭṭhabba)*
Geist *(manâyatana)*	Geistobjekt *(dhamma)*

Mit Hinsicht hierauf heißt es:

> Man sollte die Erklärung kennen
> Nach Sinn, Merkmal und Umfang,
> Der Reihe nach, kurz und ausführlich,
> Nach richtiger Betrachtungsart.

„Nach Sinn": — Hinsichtlich der einzelnen Unterschiede gilt da folgendes: Das ‚Sehorgan' *(cakkhu)* ist das, was sieht *(cakkhati)*[1], d. h. das, was sich an dem Sehobjekte weidet und es deutlich macht. Das ‚Sehobjekt' *(rūpa)* ist das, was sich anschaulich zeigt *(rūpayati)*, d. h. das, was durch Annehmen der verschiedenen Farben zeigt, daß es in das Bewußtsein (Herz) eingetreten ist. Das ‚Hörorgan' *(sota)* ist das, was hört, das ‚Hörobjekt' *(sadda*, skr. *śabda)* das, was sich heranbewegt *(sappati)*[2], d. h. das, was herangetragen *(udāharīyati*, auch ‚geäußert') wird. Das ‚Riechorgan' *(ghāna)* ist das, was riecht, das ‚Riechobjekt' *(gandha)* das, was duftet, d. h. das, was seine eigene Grundlage andeutet. *jivhā* (Zunge, Schmeckorgan) ist das, was das Leben *(jīvita)* anruft *(avhayati)*, das ‚Schmeckobjekt' *(rasa)* das, was die Wesen schmecken, d. h. genießen. Der ‚Körper' *(kāya)* ist für die triebverbundenen, verwerflichen *(kucchita)* Dinge die Quelle *(āya)*, d. h. der Entstehungsort. Der ‚Körpereindruck'

(phoṭṭhabba, wörtl. das Berührbare) ist das, was berührt wird. Der ‚Geist' *(mano)* ist das, was denkt *(munāti),* das ‚Geistobjekt' *(dhamma,* wörtl. Träger) das, was das eigene Merkmal in sich trägt [3].

Hinsichtlich der allgemeinen Erklärung gilt folgendes: — Als *āyatana* (Grundlage) hat man das zu verstehen, was sich betätigt, was die ‚eindringenden Dinge' *(āya)* ‚dehnt' *(√tan),* oder was das ‚Ausgebreitete' *(āyata)* ‚lenkt' *(nayati).* Es wird nämlich gesagt, daß der Geist und die geistigen Dinge, durch diese oder jene von den Sinnenpforten und Objekten wie Auge und Sehobjekt usw. bedingt, alle in jedesmal ihrer eigenen Funktion des Empfindens usw. ‚vorwärtsdrängen' *(āyatanti),* sich erheben, anstrengen und abmühen. Und es heißt, daß die Grundlagen (Sehorgan usw.) jene ‚eingedrungenen' *(āya-)* Dinge ‚dehnen' *(√tan)* und ausbreiten. Und ferner heißt es, daß, solange dieses seit anfanglosen Zeiten im Gange befindliche weit ‚ausgebreitete' *(āyata))* Saṁsāra-Leiden nicht zu Ende kommt, diese (Grundlagen das Leiden) weitertreiben
482 *(nayanti)* und im Gange erhalten. Somit werden alle diese Dinge, weil sie sich anstrengen *(āyatana),* die eingedrungenen Dinge *(āya)* dehnen *(√tan)* und das Ausgebreitete *(āyata)* lenken *(nayana),* als *āyatanas* bezeichnet [4].

Ferner mag man *āyatana* auch im Sinne von Wohnstätte verstehen, oder im Sinne von Fundgrube, Versammlungsort, Geburtsort oder Bedingung. Als ‚Wohnstätte' *(nivāsa)* nämlich gilt *āyatana* in solchen Aussprüchen wie ‚das Gebiet des Königs', ‚das Gebiet Vāsudevas'. Als ‚Fundgrube' *(ākara)* gilt *āyatana* in dem Worte ‚Goldgrube' oder ‚Silbergrube' usw. Als ‚Versammlungsort' *(samosaraṇa-ṭṭhāna)* gilt *āyatana* in dem Lehrtexte (A. III. 38): „Und in dem lieblichen Gebiete *(āyatana)* die Vögel sich ihm zugesellen." Als ‚Geburtsort' *(sañjāti-desa)* gilt *āyatana* in solchen Aussprüchen wie: „Der Dekhan ist das Gebiet *(āyatana)* der Rinder." Als ‚Bedingung' *(kāraṇa)* gilt *āyatana* in solchen Aussprüchen wie (A. III. 99): „Eben darin erreicht er jedesmal die Fähigkeit des Verwirklichens, sobald die ‚Grundlage' da ist."

Alle jene Dinge wie Bewußtsein und Geistesfaktoren nämlich haben ihren Sitz in den Sinnenorganen und Objekten; weil sie daher in Abhängigkeit davon bestehen, bilden die Sinnenorgane und Objekte ihre ‚Wohnstätte'. Insofern aber jene Dinge in den Sinnenorganen und Objekten angehäuft sind, davon abhängen und darin ihre Objekte haben, darum bilden eben die Sinnenorgane und Objekte ihre ‚Fundgrube'. Die Sinnenorgane und Objekte aber sind ihr ‚Versammlungsort', sofern sie auf Grund der physischen Grundlagen, Pforten und Objekte jedesmal dort zusammentreffen. Auch ihren ‚Geburtsort' bilden die Sinnenorgane und Objekte, da sie eben, diese zur Stütze und zum Objekt nehmend,

dortselbst zur Entstehung kommen. Als Bedingung des Bewußtseins und der geistigen Dinge gelten die Sinnenorgane und Objekte, weil jene Dinge ohne die Sinnenorgane und Objekte nicht entstehen können. Die Sinnenorgane und Objekte bezeichnet man daher aus diesen Gründen als *āyatanas*, sei es im Sinne von Wohnstätte, Fundgrube, Versammlungsort, Geburtsort oder Bedingung. Demnach gilt nach gegebener Erklärung das Sehorgan als das Äyatana ‚Sehorgan' ... das Geistobjekt als das Äyatana ‚Geistobjekt'.

Auf diese Weise hat man hier die Erklärung mit Hinsicht auf den Sinn zu verstehen.

„Nach Merkmal": — Auch mit Hinsicht auf die Merkmale der Sinnenorgane und Objekte sollte man hier die Erklärung kennen. Diese ihre Merkmale aber hat man in der bei Darstellung der Gruppen angegebenen Weise zu verstehen.

„Nach Umfang": — Mit Hinsicht auf den Umfang[5] heißt es, daß das Sehorgan und alle anderen Dinge ‚Geistobjekte' *(dhamma)* seien. Warum aber spricht man dann in solchem Falle von den 12 Grundlagen *(āyatana)* und nicht bloß von der Grundlage ‚Geistobjekt' *(dhammâyatana)*?

Diese Dinge werden so eingeteilt und als die 12 Grundlagen bezeichnet, um die zur Entstehung der sechs[6] Bewußtseinsgruppen die Grundlage bildenden Sinnenpforten und Objekte feststellen zu können. Für die im 483
Sehbewußtseinsprozesse eingeschlossene Bewußtseinsgruppe nämlich gilt die Grundlage ‚Sehorgan' als die Entstehungspforte, und die Grundlage ‚Sehobjekt' gilt als das Objekt. Entsprechend verhält es sich mit dem Rest (d. i. Hörbewußtsein usw.) Für die sechste Bewußtseinsgruppe (Geistbewußtsein) aber bildet bloß der eine als ‚Unterbewußtsein' *(bhavanga-mano)* bezeichnete Bestandteil der Geistgrundlage *(manâyatana* = Gesamtbewußtsein) die Entstehungspforte, und bloß die (mit dem Fünfsinnenbewußtsein) nichts gemeinsam habende Geistobjektgrundlage gilt als Objekt. Somit werden, um bei den sechs Bewußtseinsgruppen (Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Körper- und Geist-Bewußtsein) die Entstehungspforten und Objekte festzustellen, 12[7] Grundlagen gelehrt.

Auf diese Weise ist die Erklärung mit Hinsicht auf den Umfang zu verstehen.

„Der Reihe nach": — Auch hier ist, genau wie bei den früher genannten Reihenfolgen, wieder die Reihenfolge der Darlegung am Platze. Weil nämlich die Grundlage ‚Sehorgan', dadurch daß sie ein sichtbares sensitives Objekt besitzt, unter den persönlichen Grundlagen hervorragt, darum wird sie zuerst genannt. Darauf folgen die übrigen Grundlagen wie Hörorgan usw. mit ihren unsichtbaren sensitiven Objekten. Oder aber, von den persönlichen Grundlagen werden das Sehorgan

und Hörorgan zuerst genannt, weil sie von großem Nutzen sind, insofern sie die Grundlagen bilden für das unvergleichliche Sehen und Hören (s. A. VI. 30). Darauf folgen die drei übrigen Grundlagen wie Riechorgan usw. Als letzte wird die Grundlage ‚Geist'[8] genannt, weil sie alle 5 Sinnengebiete zum Objekte hat. Da unter den äußeren Grundlagen das Sehobjekt das Gebiet bildet für das Sehorgan, die übrigen Objekte für die übrigen Organe, so werden jene Objekte jedesmal unmittelbar nach[9] den Sinnenorganen genannt. Auch um den Grund zur Entstehung des Bewußtseins festzustellen, hat man dies als ihre Reihenfolge zu verstehen. Es wurde nämlich gesagt (M. 38): „Durch Auge und Sehobjekt bedingt entsteht das Sehbewußtsein ... durch Geist und Geistobjekt bedingt entsteht das Geistbewußtsein *(mano-viññāṇa).*" Auf diese Weise hat man hier die Erklärung mit Hinsicht auf die Reihenfolge zu verstehen.

„Kurz und ausführlich": — Zusammengefaßt gelten alle 12 Grundlagen als das ‚Geistige und Körperliche' *(nāma-rūpa)*, insofern nämlich die Geist*(mano)*-Grundlage und ein Teil der Geistobjekt*(dhamma)*-Grundlage im Geistigen*(nāma)* eingeschlossen sind, die übrigen Grundlagen (die physischen Sinnenorgane, deren Objekte und ein Teil der Geistobjekte) aber im Körperlichen *(rūpa)*.

Was die ausführliche Darlegung aber anbetrifft, ist von den physischen Grundlagen vorerst das Sehorgan *(cakkhâyatana)* seiner Qualität nach bloß Augensensitivität; mit Hinsicht auf die Abhängigkeitsbedingungen, Daseinsfährten, Wesensgruppen und Personen ist es von mannigfacher Art. Ebenso verhält es sich mit den vier übrigen Grundlagen wie Hörorgan usw. Die Grundlage ‚Geist'*(mano)* ist nach ihrer Einteilung in karmisch-heilsames, unheilsames, karma-gewirktes und funktionelles Bewußtsein von 89 bezw. 121 Arten.

Hinsichtlich ihrer Einteilung nach den physischen Grundlagen, dem Pfade usw. aber ist die Geist-Grundlage unendlich vielartig. Die Grundlagen Seh-, Hör-, Riech-, und Schmeckobjekt sind hinsichtlich ihrer Verschiedenartigkeit, ihrer Abhängigkeitsbedingungen usw. von äußerst mannigfacher Art. Der Körpereindruck *(phoṭṭhabba)* ist als Erd-,
484 Feuer- und Windelement dreifach, hinsichtlich seiner Abhängigkeitsbedingungen usw. aber mannigfach. Das Geistobjekt *(dhamma)* ist, auf Grund der Vielartigkeit seiner Natur als Gefühls-, Wahrnehmungs- oder Geistformationen-Gruppe, als subtile Körperlichkeit[10] oder als Nirwahn, von mannigfacher Art. Auf diese Weise hat man die Erklärung in kurzer und ausführlicher Weise zu verstehen.

„Nach richtiger Betrachtungsart": — von all diesen erschaffenen Grundlagen sollte man verstehen, daß es bei ihnen kein Kommen und

Gehen gibt; denn nicht kommen diese vor ihrem Entstehen irgendwoher, noch gehen sie nach ihrem Verschwinden irgendwohin. Sondern, ohne vor ihrem Entstehen eine eigene Natur zu besitzen und nach ihrem Schwinden ihrer eigenen Natur beraubt, funktionieren sie bloß zwischen dem vergangenen und zukünftigen Leben, indem sie zufolge der Abhängigkeit von Bedingungen machtlos sind. Daher sollte man von ihnen wissen, daß es bei ihnen weder Kommen noch Gehen gibt. Ebenso hat man sie als untätig und ohne Streben aufzufassen, denn nicht kommt dem Auge oder dem Sehobjekte der Gedanke: ‚Ach, daß doch auf Grund unseres Einverständnisses das Bewußtsein aufsteigen möchte!' Auch nicht arbeiten sie darauf hin und streben danach[11], vermittels ihrer Eigenschaft als Sinnenpforten, physikalische Grundlagen oder Objekte, das Bewußtsein zum Aufsteigen zu bringen. Wohl aber ist es ein Gesetz, daß beim Zusammenwirken von Sehorgan, Sehobjekt usw. das Sehbewußtsein usw. zur Entstehung kommt. Somit sind die Grundlagen als untätig und ohne Streben aufzufassen. Fernerhin sind die persönlichen Grundlagen (Sinnenorgane) mit einem leeren Dorfe zu vergleichen, da sie der Beständigkeit, Schönheit, Freude und Wesenhaftigkeit entbehren, während man die äußeren Grundlagen (Objekte) mit den das Dorf überfallenden Räubern zu vergleichen hat, da sie die persönlichen Grundlagen (Sinnenorgane) anfallen. Es heißt nämlich (S. XXXV. 197): „Das Auge, ihr Mönche, wird von den angenehmen und unangenehmen Sehobjekten angefallen." Ferner möge man die persönlichen Grundlagen (Sinnenorgane) mit sechs Tieren vergleichen (nämlich mit Schlange, Krokodil, Vogel, Hund, Schakal und Affe; ib. 206), die äußeren Grundlagen (Objekte) aber mit deren Beute.

Auf diese Weise hat man die Erklärung mit Hinsicht auf die richtige Betrachtungsweise zu verstehen.

Hier endet vorerst die ausführliche Besprechung der Grundlagen.

2. Die 18 Elemente *(dhātu)*

Hierauf nun kommen wir zu den Elementen. Dieselben sind 18 an der Zahl, nämlich:

Sehorgan	Sehobjekt	Sehbewußtsein
Hörorgan	Hörobjekt	Hörbewußtsein
Riechorgan	Riechobjekt	Riechbewußtsein
Schmeckorgan	Schmeckobjekt	Schmeckbewußtsein
Körperorgan	Körpereindruck	Körperbewußtsein
Geist-Element *(mano-dhātu)*	Geistobjekt *(dhamma-dhātu)*	Geistbewußtseins-Element *(mano-viññāṇa-dhātu)*

Hierzu gilt: —

Man sollte die Erklärung kennen:
Nach Sinn — Merkmalen usw. —
Der Reihe nach — nach Umfang — Zählung —
Und auch nach den Bedingungen [12].
Nach richtiger Betrachtungsart.

„Nach Sinn": — Das Sehorgan ist hier das, was sieht, das Sehobjekt, was sich anschaulich zeigt, das Sehbewußtsein das Bewußtsein des Sehorgans; dementsprechend ist es mit den übrigen Elementen. Auf diese
485 Weise hat man die Erklärung hinsichtlich der Einzelheiten des Sehorgans und der übrigen Elemente zu verstehen.

Was die allgemeine Erklärung betrifft, so gilt das Element *(dhātu)* als das, was etwas hervorbringt (verteilt; *vidahati* < √*dhā*) oder was aufgenommen wird *(dhiyate)*, oder das Hervorbringen *(vidhāna)*, oder das, vermittels dessen etwas hervorgebracht wird *vidhiyate)*, oder das, worin sich etwas festigt. Die weltlichen Elemente nämlich, die hinsichtlich ihrer Eigenschaft als Bedingungen klar abgegrenzt sind, bringen die mannigfachen Leiden der Daseinsrunde hervor, genau wie Golderz, Silbererz usw. das Gold und Silber liefern. Wie ferner von den Lastträgern eine Last aufgenommen und getragen wird, so werden die Elemente von den Wesen aufgenommen und getragen. Da aber diese Elemente über keinen eigenen Willen verfügen, bestehen sie eben im bloßen Hervorbringen von Leiden. Und vermittels dieser als Bedingungen auftretenden Elemente wird von den Wesen das Leiden der Daseinsrunde hervorgebracht. Auf diese Weise aber hervorgebracht, festigt sich jenes Leiden in eben jenen Elementen, verbindet sich damit. Weil somit jedesmal eines von den Dingen wie Sehorgan usw., sobald es entsteht, etwas hervorbringt *(vidahati)* und sich festigt *(dhiyate)*, aus diesem Grunde wird es dem Sinne nach als Element *(dhātu)* bezeichnet. Übrigens ist es mit den Elementen nicht so wie mit dem ‚Ich' (der ‚Persönlichkeit') der Andersgläubigen *(titthiya)*, das in Wirklichkeit gar nicht existiert; sondern diese Dinge tragen ihre eigene Natur in sich *(dhārenti)*, und darum gelten sie als Elemente.

Gerade wie von den Menschen solche bunten Gesteinsarten wie Rauschgelb, roter Arsenik usw. als Elemente bezeichnet werden, so auch gelten jene Dinge, genau wie diese, als Elemente, denn sie bilden die mannigfachen Bestandteile des Wissens und Wissbaren. Oder, gleichwie das Element auch eine Bezeichnung ist für Körpersäfte, Blut und andere, einander unähnliche Merkmale aufweisende Bestandteile der als Körper *(kāya*, eig. Anhäufung) geltenden Anhäufung, so auch hat man ‚Element'

als Bezeichnung für die Bestandteile der als die 5 Gruppen geltenden Persönlichkeit aufzufassen; durch einander unähnliche Merkmale nämlich sind diese Dinge wie Auge usw. gekennzeichnet. Fernerhin ist Element auch eine Bezeichnung von etwas Leblosem (Seelenlosem). Um nämlich den Glauben an eine lebende Wesenheit auszurotten, wies der Erhabene die Lehre von den Elementen in solchen Worten wie (M. 140): „Aus sechs Elementen (Erde, Wasser, Hitze, Wind, Raum, Bewußtsein: *pathavī-dhātu, āpo°, tejo°, vāyo°, ākāsa°, viññāṇa°,)* o Mönch, besteht der Mensch." Somit gilt im besagten Sinne das Sehorgan als Element, u. zw. als das Sehorgan-Element ... das Geistbewußtsein als Element, u. zw. als das Geistbewußtseins-Element.

Auf diese Weise ist hier die Erklärung hinsichtlich des Sinnes zu verstehen.

„Nach Merkmalen usw.": — Auch was die Merkmale usw. des Sehorgans und der übrigen Elemente betrifft, sollte man die Erklärung kennen. Ihre Merkmale usw. sind indessen genau wie in der bei der Darstellung der Gruppen gegebenen Weise zu verstehen.

„Der Reihe nach": — Auch hier kommt von den früher besprochenen Reihenfolgen wiederum bloß die Reihenfolge der Darlegung in Betracht. Diese aber wird bestimmt auf Grund des Nacheinander von Anlaß und Ergebnis. Die beiden Elemente Sehorgan und Sehobjekt nämlich bilden den Anlaß, das Element Sehbewußtsein aber das Ergebnis. Und dementsprechend ist es überall.

„Nach Umfang": — Es heißt, daß in diesen und jenen Sutten- (s. M. 115) und Abhidhammastellen noch weitere Elemente erwähnt 186
werden, wie das Lichtelement und Schönheitselement; ferner die Elemente: Raumunendlichkeitsgebiet [13], Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet, Nichtsheitgebiet, Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet (s.X), Erlöschung von Wahrnehmung und Gefühl; die Elemente: Entsagung, Wohlwollen und Friedfertigkeit; die Elemente: Sinnlichkeit, Übelwollen und Grausamkeit; die Elemente: Schmerz, Wohlgefühl, Frohsinn, Trübsal, Indifferenz und Nichtwissen; die Elemente: Aufraffung, Willensdrang und Willensdauer; das gemeine, mittelmäßige und erhabene Element; die Elemente: Erde, Wasser, Hitze, Wind, Raum und Bewußtsein; das erschaffene und unerschaffene Element; die Welt der mannigfachen, verschiedenartigen Elemente usw.

Wenn dem aber so ist, warum hat man dann die Elemente bloß auf 18 beschränkt und nicht alle eingeschlossen? — Weil alle wirklich existierenden Dinge darin eingeschlossen sind.

Das Lichtelement z. B. ist eben bloß das Sehobjekt-Element, und das

Schönheitselement ist an das Sehobjekt gebunden. Und wieso? Weil eben Schönheit ein Merkmal des Sehobjektes ist. Das Merkmal ‚Schönheit' ist das Schönheitselement, und dieses hat unabhängig von dem Sehobjekte usw. kein Bestehen. Oder, die durch heilsames Karma gewirkten Objekte wie Sehobjekt usw. gelten eben als Schönheitselement, und dieses ist somit bloßes Sehobjekt usw.

In den Elementen ‚Raumunendlichkeitsgebiet' usw. gilt Bewußtsein als das Geistbewußtseins-Element *(manoviññāṇa-dhātu)*, und die (damit verbundenen) übrigen Dinge (wie Gefühl, Wahrnehmung usw.) gelten als das Geistobjekt-Element *(dhamma-dhātu)*. Das Element ‚Aufhebung von Wahrnehmung und Gefühl' (Erlöschungszustand: XXIII) aber hat an sich keine Wirklichkeit, sondern ist bloß die Aufhebung der beiden Elemente (Geistbewußtseins-Element und Geistobjekt-Element).

Oder das Element ‚Sinnlichkeit' *(kāma-dhātu*, hier sinnliche Begierde) [14], gilt bloß als Geistobjekt-Element. Wie es heißt (Vibh. III): „Was ist hierbei das Element ‚Sinnlichkeit'? Es ist das mit Sinnlichkeit (sinnlicher Begierde) verbundene Denken, Gedankenfassen, Erwägen." Oder auch, alle 18 Elemente gelten als Sinnlichkeit (Fünfsinnenwelt, *kāma-loka)*. Wie es heißt (ib.): „Von unten, der Avīci-Hölle ab, bis hinauf zu den über die Erzeugnisse anderer verfügenden *(paranimmita-vasavatti)* Himmelswesen: was da in diesem Zwischenraum sein Gebiet hat und darin eingeschlossen ist an Gruppen, Elementen, Grundlagen, an körperlichen Dingen, Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewußtsein, das nennt man das ‚Sinnliche Element' (Fünfsinnenwelt).
487 Das Element der Entsagung *(nekkhamma-dhātu)* gilt eben bloß als Geistobjekt-Element. Und nach den Worten (ib.): „Auch alle karmisch heilsamen Dinge (Bewußtsein usw.) sind Element der Entsagung", gilt auch das Geistbewußtseins-Element als solches Geistobjekt. Auch die Elemente Übelwollen und Grausamkeit, Wohlwollen und Friedfertigkeit, sowie die Elemente Wohl *(sukha)*, Wehe *(dukkha)*, Frohsinn *(somanassa)*, Trübsal *(domanassa)* und Indifferenz *(upekkhā)*, Verblendung, Aufraffung *(ārambha-dhātu)*, Willensdrang *(nikkama°)* und Willensausdauer *(parakkama°)*: auch diese Dinge gelten bloß als Geistobjekt-Element.

‚Gemeines, mittelmäßiges und erhabenes Element' sind eben bloß die 18 Elemente, denn das Sehorgan und die übrigen Elemente bilden, wenn sie gemein sind, das gemeine Element, wenn mittelmäßig oder erhaben, das mittelmäßige oder erhabene Element. Im absoluten Sinne aber gelten das karmisch-‚unheilsame' Geistobjekt-Element *(dhamma-dhātu)* und Geistbewußtseins-Element *(manoviññāṇa-dhātu)* [15] als gemeines Element, die weltlich ‚heilsamen' und ‚neutralen' Elemente wie das Sehorgan usw. aber als mittelmäßiges Element, während das ‚überweltliche' Geistobjekt-

Element (Nirwahn) und die überweltlichen Geistbewußtseins-Elemente (Pfade und Pfadergebnisse) als erhabenes Element gelten.

Erd-, Hitze- und Windelement gelten als das Element des Körpereindrucks *(phoṭṭhabba-dhātu)*. Wasser- und Raumelement gelten als Geistobjekt-Element. Das Bewußtseins-Element ist eine Zusammenfassung der sieben Bewußtseinselemente, wie Sehbewußtsein usw.[16] (Hör-, Riech-, Schmeck-, Körperbewußtsein, Geist-Element, Geistbewußtseins-Element).

Als ‚geschaffenes' Element *(sankhata-dhātu)* gelten 17 Elemente und zum Teil auch das Geistobjekt-Element[17]. Das ‚unerschaffene' Element *(asankhata-dhātu* = Nirwahn) bildet einen Teil des Geistobjekt-Elementes.

Die ‚Welt der mannigfachen und verschiedenartigen Elemente' aber ist bloß die Summe der 18 Elemente.

Somit werden bloß 18 Elemente gelehrt, da eben alle wirklich anzutreffenden Dinge darin eingeschlossen sind.

Auch um in denjenigen, welche in dem — seinem Wesen nach im Erkennen bestehenden — Bewußtsein ein Seelenwesen vermuten, diese Ansicht auszutreiben, wurden eben diese 18 Elemente gelehrt. Es gibt nämlich Wesen, welche in dem seiner Natur nach im Erkennen bestehenden Bewußtsein ein Seelenwesen vermuten. Für diese hat der Erhabene die Vielartigkeit des Bewußtseins dargetan, indem er dasselbe in Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Körperbewußtseinselement[18], Geist-Element und Geistbewußtseins-Element zerlegte. Auf Grund der von dem Sehorgan, Sehobjekt und anderen Bedingungen abhängigen Tätigkeit des Bewußtseins aber hat er dessen Vergänglichkeit gezeigt. Und mit der Absicht, den seit langem in jenen Wesen hausenden Seelenglauben auszutreiben, hat er die 18 Elemente gewiesen. Ferner hat er dies getan mit Anpassung an die Geistesrichtung der auf diese Weise Belehrbaren; und denjenigen Wesen, die durch solche weder zu kurze noch zu ausführliche Darlegung der Belehrung zugänglich sind, diesen hat er ihrer Geistesrichtung entsprechend diese 18 Elemente dargelegt.

Darum hat er in Kürze und ausführlich dargetan
Die Wahrheit so, daß, von der Wahrheit Licht getroffen,
Das Dunkel in den Herzen aller, die belehrbar sind,
In einem Augenblick zerstiebet und sich auflöst.

Auf diese Weise ist die Erklärung mit Hinsicht auf den Umfang zu verstehen.

„Der Zählung nach": — Das ‚Sehorgan-Element' vorerst zählt der Qualität nach als eine einzige Erscheinung, nämlich als Augensensitivität 488
(cakkhu-pasāda). Genau so zählen die Elemente Hör-, Riech-, Schmeck- und Körperorgan, Seh-, Hör-, Riech- und Schmeckobjekt als Gehörsen-

sitivität usw. Das Element ‚Körpereindruck' aber zählt als 3 Dinge: Erd-, Hitze- und Windelement. Das ‚Sehbewußtseins-Element' zählt als zwei Dinge: als Wirkung *(vipāka)* heilsamen (34) [19] bzw. unheilsamen Karmas (50). Genau so verhält es sich mit den Elementen Hör-, Riech-, Schmeck- und Körperbewußtsein (35 bis 38; 51 bis 54). Das ‚Geist-Element' *(manodhātu)* aber zählt als 3 Dinge: als ‚Aufmerken an der Fünfsinnenpforte' *(pañcadvārâvajjana;* 70), und das in der Wirkung *(vipāka)* heilsamen und unheilsamen Karmas bestehende Rezeptivbewußtsein *(sampaticchana;* 39 u. 55). Das Geistobjekt-Element zählt als 20 Dinge: die 3 unkörperlichen Gruppen (Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen), die 15 subtilen Körperphänomene *(sukhuma-rūpa)* und das Unerschaffene Element *(asankhata* = Nirwahn); als Geistbewußtseins-Element aber zählen 76 Dinge, d. s. die übrigbleibenden heilsamen, unheilsamen und neutralen Bewußtseinszustände.

Auf diese Weise ist die Erklärung hinsichtlich der Zählung zu verstehen.

„Den Bedingungen *(paccaya)* nach": — Was diese betrifft, so bildet das Sehorgan-Element eine sechsfache Bedingung für das Sehbewußtseins-Element, und zwar im Sinne von Unverbundensein *(vippayutta)*, Vorherentstehung *(pure-jāta)*, Anwesenheit *(atthi)*, Nichtgeschwundensein *(avigata)*, Grundlage *(nissaya)* und Fähigkeit *(indriya)*, während das Sehobjekt-Element hierfür eine 4fache Bedingung bildet, und zwar im Sinne von Vorherentstehung *(pure-jāta)*, Anwesenheit *(atthi)*, Nichtgeschwundensein *(avigata)* und Objekt *(ārammaṇa)*. Genau so verhalten sich die Elemente Hörorgan und Hörobjekt usw. zu dem Hörbewußtseins-Element usw.

Für diese 5 Bewußtseinselemente (Sehbewußtsein usw.) aber ist das Aufmerkende Geist-Element *(āvajjana-mano-dhātu)* eine Bedingung in fünffacher Weise, nämlich: im Sinne von Angrenzung *(anantara)*, Unmittelbarkeit *(samanantara)*, Abwesenheit *(natthi)*, Geschwundensein *(vigata)* und angrenzendem Anlaß *(anantarûpanissaya)*. Und auch diese 5 Bewußtseine sind in derselben Weise eine Bedingung für das rezipierende Geist-Element *(sampaticchana-manodhātu;* s. oben), ebenso das rezipierende Geist-Element für das prüfende Geistbewußtseins-Element *(santīraṇa-manoviññāṇa-dhātu)*, und dieses für das feststellende Geistbewußtseins-Element *(votthapana-manoviññāṇa-dhātu)*, und dieses [20] für das impulsive Geistbewußtseins-Element *(javana-manoviññāṇa-dhātu)*. Das impulsive Geistbewußtseins-Element aber bildet für das daran angrenzende impulsive Geistbewußtseins-Element eine Bedingung in obiger fünffacher Weise, und außerdem noch im Sinne von Wiederholung *(āsevana)* [21]. Dies ist vorerst die Erklärung hinsichtlich der Fünfsinnenpforte *(pañca-dvāra)*.

Hinsichtlich der Geistpforte *(mano-dvāra)* aber bildet das unterbewußte Geistbewußtseins-Element *(bhavanga-mano-viññāṇa-dhātu)* für das aufmerkende Geistbewußtseins-Element *(āvajjana-manoviññāṇa-dhātu)*, und dieses für das impulsive Geistbewußtseins-Element *(javana-manoviññāṇa-dhātu)* eine Bedingung in der obigen fünffachen Weise.

Das Geistobjekt-Element *(dhamma-dhātu)* aber bildet für alle sieben Bewußtseinselemente eine Bedingung in vielfacher Weise, wie im Sinne von Zusammenentstehung *(saha-jāta)*, Gegenseitigkeit *(aññamañña)*, Verbundensein *(sampayutta)*, Anwesenheit *(atthi)*, Nichtverschwundensein *(avigata)* usw.

Die Elemente Sehorgan usw. aber, sowie teilweise das Geistobjekt, bilden für manch ein ‚Geistbewußtseins-Element' die Bedingung im Sinne von Objekt usw.

Für die Elemente Sehbewußtsein usw. bilden nicht bloß das Sehorgan und Sehobjekt usw. eine Bedingung, sondern auch die Helligkeit[22] usw. Daher sagten die alten Meister: „Durch Auge, Sehobjekt, Licht und geistiges Aufmerken bedingt entsteht das Sehbewußtsein. Durch Ohr, Hör- 489
objekt, Ohrhöhlung und geistiges Aufmerken bedingt entsteht das Hörbewußtsein. Durch Nase, Duft, Luft und geistiges Aufmerken bedingt entsteht das Riechbewußtsein. Durch Zunge, Schmeckobjekt, Feuchtigkeit und geistiges Aufmerken bedingt entsteht das Schmeckbewußtsein. Durch Körper, Körpereindruck, Erdelement und geistiges Aufmerken bedingt entsteht das Körperbewußtsein. Durch Unterbewußtsein *(bhavanga-mano)*, Geistobjekt *(dhamma)* und geistiges Aufmerken bedingt entsteht das Geistbewußtsein *(mano-viññāṇa)*." Dies ist die kurze Erklärung hierzu.

Der ausführliche Sinn der Bedingungen aber wird in der Darstellung von der ‚Bedingten Entstehung' *(paṭicca-samuppāda)* klar werden.

Auf diese Weise ist hier die Erklärung mit Hinsicht auf die Abhängigkeitsbedingungen zu verstehen.

„Nach richtiger Betrachtungsart": — Dies bedeutet, daß man hier die Erklärung auch hinsichtlich der richtigen Betrachtungsweise kennen sollte. Alle erschaffenen Elemente nämlich hat man als von Vergangenheit und Zukunft getrennt zu betrachten, als leer an (ohne) Beständigkeit, Schönheit, Glück und Ichwesenheit, und als von Bedingungen abhängig.

Was hier die Einzelheiten anbetrifft, so mag man das Element Sehorgan mit einem Trommelfell vergleichen, das Element Sehobjekt mit dem Trommelschlegel und das Element Sehbewußtsein mit dem Trommelklang. Ebenso mag man das Sehorgan mit einem Spiegel vergleichen, das Sehobjekt mit dem Gesichte und das Sehbewußtsein mit dem Spiegelbild des Gesichtes. Oder man mag das Sehorgan mit Zuckerrohr oder Öl-

körnern vergleichen, das Sehobjekt mit dem Mühlwerke und das Sehbewußtsein mit dem (ausgepreßten) Zuckersaft oder Öl. Ebenso mag man das Sehorgan mit dem unteren Reibholze eines Feuerquirls vergleichen, das Sehobjekt mit dem oberen Reibholze und das Sehbewußtsein mit dem Feuer. Die entsprechende Erklärung gilt auch für das Hörorgan und die übrigen Elemente.

Das Geist-Element *(mano-dhātu)* ist gewissermaßen als Führer und Begleiter des Sehbewußtseins und der übrigen Sinnenbewußtseine zu betrachten.

Was das Geistobjekt-Element aber anbetrifft, so ist die Gefühlsgruppe als ein Dorn und Stachel zu betrachten. Die Wahrnehmungs- und Geistformationengruppe aber betrachtet man, da ihnen der Dorn und Stachel des Gefühls anhaftet[23], als siech. Oder, die Wahrnehmung der Weltlinge vergleiche man mit einer leeren Hand, da sie das Leiden des (ungestillten) Begehrens erzeugt[24], oder mit dem (eine Vogelscheuche erblickenden) Wilde, da es das Vorstellungsbild unrichtig auffaßt; die Geistesformationen mit Menschen, die andere in eine Grube voll glühender Kohlen werfen, insofern die Geistesformationen eben in eine neue Geburt hineintreiben; oder mit den von königlichen Wachtleuten verfolgten Räubern, da sie eben von den Leiden der Geburt verfolgt werden; oder mit dem Samen von Giftbäumen[25], da sie die Ursache sind für die zu all dem Elende führende Kontinuität der Daseinsgruppen; oder mit einem messergespickten Rade, da sie das Anzeichen für vielerlei Gefahren sind.

Das Unerschaffene Element *(asankhata-dhātu* = Nirwahn; in den Geistobjekten eingeschlossen) aber ist als das Todlose, als Friede und Sicherheit zu betrachten. Und warum? Weil es der Gegensatz ist zu allen unheilbringenden Dingen.

190 Das Geistbewußtseins-Element *(mano-viññāṇa-dhātu)* mag man vergleichen mit einem wilden Affen, weil es bei den Objekten nicht verharrt; mit einem wilden Pferde, weil es schwer zu zügeln ist; mit einem in die Luft geworfenen Stocke, weil es sich ganz nach Belieben auf etwas stürzt; mit einem Schauspieler, weil es in Verkleidung der verschiedensten Leidenschaften wie Gier, Haß usw. auftritt.

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 15. Teil: die auf die Entfaltung des Wissens sich beziehende Darstellung der Grundlagen und Elemente.

Die Fähigkeiten und Wahrheiten

1. Die 22 Fähigkeiten *(indriya)*

Was die unmittelbar nach den Elementen aufgezählten Fähigkeiten anbetrifft, so gibt es deren 22, nämlich:

1. Sehorgan	(5 Sinnenorgane)	10. Körp. Wohlgefühl	(5 Gefühle)
2. Hörorgan		11. Schmerz	
3. Riechorgan		12. Frohsinn	
4. Schmeckorgan		13. Trübsinn	
5. Körperorgan		14. Indifferenz	
6. Geist (Bewußtsein)		15. Vertrauen	(5 geistige Fähigkeiten)
7. Weiblichkeit		16. Willenskraft	
8. Männlichkeit		17. Achtsamkeit	
9. Lebensfähigkeit (körperl. wie geist.)		18. Sammlung	
		19. Wissen	

20. Der Gedanke: ‚Das noch Unerkannte werde ich erkennen' *(anaññātañ-ñassāmî t' indriya)*
21. Höchstes Wissen, Gnosis *(aññ' indriya)*
22. Die Fähigkeit des das Höchste Wissen Besitzenden *(aññātāv' indriya)*.

Dazu heißt es:

Nach Sinn, Merkmalen usw.,
Nach Reihenfolg', Zerlegbarkeit,
Nach den Funktionen und Gebieten
Sollt' die Erklärung man versteh'n.

1—19. „Nach Sinn": — Hinsichtlich des Sehorgans, usw. (1—19) wurde bereits der Sinn erklärt in den Worten (XIV, XV): „Das Sehorgan ist das, was sieht usw."

20. Als Fähigkeit (die da weiß): ‚Das noch Unerkannte werde ich erkennen', als solche gilt die erste von den drei letztgenannten Fähigkeiten

aus dem Grunde, weil ihr die Bedeutung einer Fähigkeit zukommt und weil sie in dem in den Pfad (des Stromeintritts = *sotâpatti-magga)* Eingetretenen aufsteigt (als das Wissen): ‚Die zuvor unerkannte todlose Stätte sowie die vier edlen Wahrheiten werde ich erkennen'.

21. Die (beim Eintritt in die Frucht des Stromeintritts, *sotâpatti-phala,* aufsteigende und bis zum Eintritt in den Pfad der Arahatschaft anhaltende) zweitletzte Fähigkeit gilt als die ‚Fähigkeit des Höchsten Wissens' auf Grund des Vollen Erkennens, und weil ihr die Bedeutung einer Fähigkeit zukommt.

22. Die (bei Erreichung der Frucht der Heiligkeit, *arahatta-phala,* aufsteigende) letzte Fähigkeit gilt deshalb als die ‚Fähigkeit des das Höchste Wissen Besitzenden', weil ihr die Bedeutung einer Fähigkeit zukommt und weil sie in demjenigen aufsteigt, der das Vollkommene Wissen besitzt, der hinsichtlich der vier Wahrheiten die Aufgabe des Erkennens vollendet hat und in dem die Triebe *(āsava)* versiegt sind.

Was aber bedeutet das Wort ‚Fähigkeit'? Das Erkennungszeichen des Herrschers *(inda* = skr. *indra),* das, was vom höchsten Herrn erkannt *(diṭṭha)*[1], beherrscht *(siṭṭha)*[2] und gepflegt *(juṭṭha)*[3] wird. Das alles trifft hier zu je nach dem Zusammenhange. Der Erhabene nämlich, der Allerleuchtete, gilt, weil er die höchste Herrschaft ausübt, als der höchste Herr. Auch das heilsame und unheilsame Karma gilt unter den Betätigungen als der Herrscher, da es keinen Herrscher über sich hat. Darum eben
492 lassen die durch Karma gezeugten Fähigkeiten das heilsame und unheilsame Karma erkennen; und weil die Fähigkeiten dadurch beherrscht werden, gelten sie als Fähigkeiten in dem Sinne, daß sie das Herrscherkennzeichen besitzen und vom höchsten Herrn beherrscht werden. Weil aber diese vom Erhabenen der Wirklichkeit gemäß verkündet und völlig erkannt wurden, darum gelten sie, im Sinne von etwas durch den Herrn Gewiesenes und Erkanntes, als Indriyas oder Fähigkeiten. Und da vom Erhabenen, vom König unter den Weisen, einige von ihnen zum Zwecke der Sinnentätigkeit gepflegt werden, einige zur Geistesentfaltung, so gelten sie auch im Sinne von etwas vom Herrn *(indra)* Gepflegtes als Indriyas oder Fähigkeiten.

Ferner gelten sie auch als Indriyas oder Fähigkeiten, weil sie die als ‚vorherrschender Einfluß' *(adhipacca)* geltende Herrschaft besitzen. Beim Auftreten des Sehbewußtseins usw. nämlich zeigt sich der vorherrschende Einfluß des Sehorgans usw. insofern, als bei scharfem Sehorgan auch das Sehbewußtsein scharf ist, bei schwachem Sehorgan aber schwach usw.

Dies ist hier vorerst die Erklärung hinsichtlich des Sinnes.

„Nach den Merkmalen usw.": — Dies besagt, daß man die Erklärung

der Fähigkeiten wie Sehorgan usw. auch nach Merkmal, Wesen, Äußerung und Grundlage kennen sollte. Diese ihre Merkmale usw. aber wurden bereits in der Darstellung der Daseinsgruppen (XIV) besprochen. Die mit Wissen (19) beginnenden (vier letzten) Fähigkeiten sind dem Sinne nach dasselbe wie Unverblendung *(amoha)*. Die übrigen Fähigkeiten werden dort in ihrer üblichen Lautform überliefert.

„Der Reihenfolge nach": — Auch hier kommt die Reihenfolge der Darlegung in Betracht.

1—6. Da die Erreichung des Gebietes der Edlen auf Grund der Durchdringung der der Person angehörenden Erscheinungen stattfindet, darum werden hier die in der Persönlichkeit eingeschlossenen Fähigkeiten wie Sehorgan usw. zuerst dargelegt.

7, 8. Dann wird Weiblichkeit *(itthindriya)* und Männlichkeit *(purisa°)* genannt, um zu zeigen, daß es diese Eigenschaft ist, in Abhängigkeit von welcher jene Persönlichkeit als ‚Frau' oder ‚Mann' bezeichnet wird.

9. Darauf wird die Lebensfähigkeit *(jīvit' indriya)* genannt, um zu zeigen, daß beide Arten von Persönlichkeit an die Lebensfähigkeit gebunden sind.

10—14. Dann werden die Fähigkeiten wie Wohlgefühl usw. *(sukh-indriya, dukkha°, somanassa°, domanassa°, upekkhā°)* aufgezählt, um zu zeigen, daß, solange jene Lebensfähigkeit im Gange ist, auch diese Gefühle nicht stille stehen, und daß alles ein Elend ist.

15—19. Dann werden die Fähigkeiten wie Vertrauen usw. genannt, um zu zeigen, was da richtiges Vorgehen ist, daß nämlich, um jene Gefühle aufzuheben, man diese Eigenschaften zu entfalten habe.

20. Dann folgt die Fähigkeit (die da weiß): ‚Das Unerkannte werde ich erkennen' *(anaññātañ-ñassāmi t' indriya)*, um die Unfehlbarkeit des richtigen Vorgehens zu zeigen, insofern durch solches Vorgehen einem sich als erstes diese Fähigkeit offenbart.

21. Dann folgt die Fähigkeit des ‚Höchsten Wissens' *(aññā)*, da eben diese das Ergebnis der früheren Fähigkeit ist und unmittelbar danach zu entfalten ist.

22. Zuletzt aber, als das höchste Gut, wird die Fähigkeit des das Höchste Wissen Besitzenden *(aññātāv' indriya)* genannt, um zu zeigen, daß man durch Entfaltung der früheren Fähigkeit diese Fähigkeit erreicht und daß, wenn diese erreicht ist, es nichts Weiteres mehr zu tun gibt.

Dies ist hierbei die Reihenfolge.

493 „Nach Zerlegbarkeit und Unzerlegbarkeit": — Es gibt hier bloß eine Zerlegbarkeit der Lebensfähigkeit *(jīvit' indriya)*. Diese nämlich ist von zweifacher Art: körperlich oder geistig. Die übrigen Fähigkeiten lassen sich nicht zerlegen.

Auf diese Weise hat man hier die Erklärung mit Hinsicht auf Zerlegbarkeit und Unzerlegbarkeit zu verstehen.

„Nach den Funktionen": — Worin nun bestehen die Funktionen der Fähigkeiten?

1—6. „Die Sehorgan-Grundlage ist für das Sehbewußtseins-Element und die damit verbundenen Erscheinungen (Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen) eine Bedingung im Sinne von Fähigkeit" *(indriya-paccaya)*: nach diesen Worten (Tika-Paṭṭhāna) besteht die vermittels seiner Eigenschaft als Bedingung, und zwar als Fähigkeit, zu erfüllende Funktion des Sehorgans darin, daß es gemäß seiner eigenen Schärfe, Schwäche usw. solche Erscheinungen wie Sehbewußtsein usw. seiner als Schärfe, Schwäche usw. geltenden[4] eigenen Art anpaßt[5]. Entsprechend verhält es sich mit Hör-, Riech-, Schmeck- und Körperorgan. Die Funktion der Geist-Fähigkeit *(man' indriya = manâyatana)* aber besteht darin, daß sie die gleichzeitig damit entstandenen Erscheinungen (wie Gefühl usw.) in ihre Gewalt bringt.

7—9. Die Lebensfähigkeit *(jīvitindriya)* hat als Funktion, daß sie die gleichzeitig damit entstehenden Erscheinungen (körperliche wie geistige) aufrecht erhält, während die Fähigkeiten Männlichkeit und Weiblichkeit die männlichen und weiblichen Geschlechtsmerkmale, männliche und weibliche Erscheinung, Anmut und Benehmen[6] bewirken[7].

10—14. Die Fähigkeiten wie Wohlgefühl, Schmerz, Frohsinn und Trübsinn haben als Funktion, daß sie die gleichzeitig damit entstehenden Erscheinungen (Wahrnehmung, Geistesformationen, Bewußtsein) beherrschen und sie zu dem entsprechenden grobgearteten Zustande führen, während die Fähigkeit der Indifferenz diese Erscheinungen zum Zustande der Ruhe, Erhabenheit und Ausgeglichenheit *(majjhatta)*[8] führt.

15—19. Die Fähigkeiten wie Vertrauen usw. haben als Funktion, daß sie die widerstrebenden Dinge überwinden und die mit ihnen verbundenen Dinge zum Zustande der Beruhigung usw. führen.

20. Die Fähigkeit (die da weiß): ‚Das noch Unerkannte werde ich erkennen' *(anaññātañ-ñassāmî t'indriya)* bringt die Überwindung der 3 Fesseln (Persönlichkeitsglauben, Zweifelsucht und Haften an Regeln

und Riten) zustande und führt die damit verbundenen Erscheinungen solcher Überwindung entgegen.

21. Die Fähigkeit des ‚Höchsten Wissens' *(aññindriya)* hat als Funktion, daß sie die Abschwächung und (schließliche) Überwindung der Sinnengier [9], des Übelwollens und der übrigen Fesseln zustandebringt und über die gleichzeitig damit entstandenen Erscheinungen ihre Herrschaft ausübt.

22. Die Fähigkeit des ‚das Höchste Wissen Besitzenden' *(aññātāv'indriya)* aber hat als Funktion, daß sie bei allen Handlungen das Verlangen überwindet und daß sie die Bedingung dafür bildet, daß die mit ihr verbundenen Erscheinungen auf das Todlose hinzielen.

Auf diese Weise hat man hier die Erklärung mit Hinsicht auf die Funktionen zu verstehen.

„Nach den Gebieten": — Die Fähigkeiten wie Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Körperorgan, Männlichkeit, Weiblichkeit, Wohlgefühl, Schmerz und Trübsinn gehören hier bloß dem ‚Sinnlichen' Gebiete an. — Die Fähigkeiten aber wie Geist, Lebensfähigkeit und Indifferenz, Vertrauen, Tatkraft, Achtsamkeit, Sammlung und Einsicht sind in allen 4 Gebieten (dem sinnlichen, feinkörperlichen, unkörperlichen und überweltlichen) eingeschlossen. — Die Fähigkeit Frohsinn ist in 3 Gebieten eingeschlossen: dem sinnlichen, feinkörperlichen (1.—3. Vertiefung) und überweltlichen (d. i. den Pfad- und Fruchtmomenten). — Die 3 letzten Fähigkeiten sind stets bloß überweltlich *(lokuttara)*.

Auf diese Weise hat man hier die Erklärung mit Hinsicht auf die Gebiete zu verstehen.

Für den also Verstehenden aber gilt dies:

Der Mensch, der tief ergriffen ist,
Die Sinne jederzeit beherrscht,
Wird, jede Fähigkeit durchdringend,
Ein Ende machen allem Leid.

Dies ist die ausführliche Besprechung der Fähigkeiten.

2. Die 4 Wahrheiten *(sacca)*

494

Die nunmehr folgenden Wahrheiten sind die vier Edlen Wahrheiten *(ariya-sacca)*: die edle Wahrheit vom Leiden [10], die edle Wahrheit von der Leidensentstehung, die edle Wahrheit von der Leidenserlöschung und die edle Wahrheit von dem zur Leidenserlöschung führenden Pfade.

Hierzu gilt:

Der Weise sollte wohl verstehen
Der Lehrmethode Auslegung:
Nach Einteilung und Worterklärung,
Nach Merkmal, Wesen usw.,
Nach Sinn und Auswahl der Bedeutung,
Als mehr nicht, auch nicht weniger,
Der Reihe nach, nach Feststellung
Der Dinge, mit Geburt beginnend,

Nach den Funktionen des Erkennens,
Nach Einteilung der Inhalte [11],
Nach Gleichnissen und Vierergruppe,
Nach Leerheit, Wesenlosigkeit,
Nach Einfachsein und Mehrfachsein,
Nach Ähnlichkeit, Unähnlichkeit.

„Nach Einteilung": — Von jeder der vier Wahrheiten werden jedesmal 4 Bedeutungen als wahr, nicht unwahr, nicht anders dargelegt; und diese müssen von dem das Leiden Durchdringenden durchdrungen werden. Wie es heißt (Pts. I. 48): „Das Leiden hat die Bedeutung von Bedrückung, Geschaffensein, Qual und Wechsel: diese 4 Bedeutungen des Leidens sind wahr, nicht unwahr, nicht anders (s. S. LVI. 20). Die Leidensentstehung hat die Bedeutung von Anhäufen, Ursache, Fessel und Hemmnis ... Die Leidenserlöschung hat die Bedeutung von Entrinnung, Abgelöstheit, Unerschaffensein und Todlosigkeit. ... Der Pfad hat die Bedeutung von Entkommung, Wurzelbedingung, Erkennen und Vorherrschaft. Diese 4 Bedeutungen des Pfades sind wahr, nicht unwahr, nicht anders." — Ebenso heißt es (ib.): „Das Leiden hat die Bedeutung von Bedrückung, Geschaffensein, Qual, Wechsel und Durchdringung usw." Auf diese Weise hat man das Leiden usw. hinsichtlich der jedesmal so erklärten Bedeutungen zu verstehen.

Dieses ist hier vorerst die Erklärung mit Hinsicht auf die Einteilung.

„Nach Worterklärung" [12]. — (Hier folgen wieder eine Reihe von etymologischen Wortspielereien. So wird z. B. *dukkha* (Leiden, Elend)
495 erklärt als: *du* (elend) + *khan* (Leere), also etwa: ‚elende Leere'; *samudaya* (Entstehung) als: *saṁ* (mit) + *ud* (auf) + *aya* (Eingang), *nirodha* (Erlöschung) als *ni* (ohne) + *rodha* (Kerker usw. usw.)

Weil nun die Erleuchteten und anderen Edlen diese vier Wahrheiten durchdringen, darum werden diese als die Edlen Wahrheiten bezeichnet, wie es heißt: „Vier edle Wahrheiten gibt es, ihr Mönche ... Weil die Edlen diese durchdringen, darum gelten sie als die edlen Wahrheiten."

Ferner gelten sie als die Edlen *(ariya)* Wahrheiten, weil sie die Wahrheiten der Edlen sind, wie es heißt (vgl. S. LVI. 28): „In der Welt mit ihren Himmelswesen, ihr Mönche, ... gilt der Vollendete als der Edle, darum spricht man von den Edlen Wahrheiten." Oder aber, weil durch ihre[18] völlige Durchschauung der Zustand eines Edlen erreicht wird, darum gelten sie als die Edlen Wahrheiten, wie es heißt (ib. 23): „Weil er, ihr Mönche, diese 4 Edlen Wahrheiten der Wirklichkeit gemäß völlig durchschaut hat, darum wird er der Vollendete, Heilige, Allerleuchtete, der Edle genannt."

Fernerhin gelten diese Wahrheiten als die Edlen Wahrheiten, weil sie edel sind, d. i. wahr, nicht verkehrt, untrüglich, wie es heißt (ib. 20): „Weil diese 4 Wahrheiten, ihr Mönche, wahr sind, nicht verkehrt, nicht anders, darum bezeichnet man sie als die Edlen Wahrheiten."

Auf diese Weise hat man die Erklärung mit Hinsicht auf die Worterklärung zu verstehen.

„Nach Merkmal, Wesen usw." Was dies anbetrifft, so hat die Leidenswahrheit als Merkmal die Bedrückung, als Wesen die Qual, als Äußerung 496
die Fortdauer. Die Wahrheit von der Leidensentstehung hat als Merkmal das Erzeugen, als Wesen das ununterbrochene Wirken, als Äußerung das Hemmen. Die Wahrheit von der Leidenserlöschung hat als Merkmal den Frieden, als Wesen die Todlosigkeit, als Äußerung das Ursachlose. Die Wahrheit vom Pfade hat als Merkmal das Entrinnen, als Wesen das Überwinden der Geistestrübungen, als Äußerung das Erheben (über Daseinsursache und Daseinsfortgang; *vuṭṭhana*).

Fernerhin haben der Reihe nach die vier Wahrheiten das Merkmal des (I) Imgangeseins, (II) Ingangbringens, (III) Stillstandes und (IV) Zumstillstandbringens. In derselben Weise haben sie als Merkmale (I) das Erschaffene, (II) das Begehren, (III) das Unerschaffene und (IV) das Erkennen.

Auf diese Weise hat man die Erklärung mit Hinsicht auf Merkmal, Wesen usw. zu verstehen.

„Nach Sinn": — Was den Sinn aber anbetrifft, was gilt da als der Sinn der Wahrheit? Es ist jenes Gebiet der edlen Erkenntnis, das denjenigen eignet, die es mit dem Auge der Erkenntnis erforschen und das nicht wie ein Zauberkunststück bloßer Schein ist, nicht wie eine Luftspiegelung trügerisch ist, nicht wie das sog. ‚Ich' (Persönlichkeit) der

Andersgläubigen von unauffindbarer Natur ist, sondern das bedingt ist durch die Wahrheit, Untrüglichkeit und Wirklichkeit hinsichtlich (I) der Bedrückung, (II) der Entstehung, (III) des Friedens und (IV) des Entrinnens. Genau so wahr, wie das Merkmal des Feuers (das Heißsein) und das Wesen der Welt (Geborenwerden, Altern, Sterben) sind, genau so ist dieses Wahrsein, Untrüglichsein und Wirklichsein als der Sinn der Wahrheit aufzufassen. Wie es heißt (S. LVI. 20): „Daß das Leiden da ist, diese Tatsache, ihr Mönche, ist wahr, nicht verkehrt, nicht anders."

Ohne Bedrückung gibt's kein Leiden,
Nichts außer Leiden uns bedrückt.
Drum, weil das Leiden uns bedrückt,
Leiden als erste Wahrheit gilt.

Nicht anderswo entspringt das Leiden,
Kein Leiden gibt es anderswo.
Drum, weil des Leidens Grund er ist,
Der Durst als zweite Wahrheit gilt.

Kein Frieden außerhalb des Nirwahns,
Kein Frieden kommt von anderswo!
Drum, weil das Nirwahn Frieden ist,
Nirwahn als dritte Wahrheit gilt.

Entrinnung gibt's nicht ohne Pfad,
Der Pfad nicht ohn' Entrinnen ist.
Drum, weil er wirklich uns befreit,
Der Pfad als vierte Wahrheit gilt.

Als Echtheit, Rechtheit, Wirklichkeit
Der Wahrheit Sinn erkläret wird
Von Weisen ohne Unterschied [14]
Bei den vier edlen Wahrheiten.

Auf diese Weise hat man die Erklärung mit Hinsicht auf den Sinn zu verstehen.

„Nach Auswahl der Bedeutung": — Wie aber hat man da die Erklärung zu verstehen? Es findet sich da das Wort ‚Wahrheit' *(sacca)* in vielerlei Bedeutungen, wie z. B.: —

„Die Wahrheit sprich, sei nicht erzürnt" (Dhp. 224): in solchen Aussprüchen ist die Wahrheit der Worte gemeint.

497 „In Wahrheit gefestigt sind Mönche und Priester": in solchen Aussprüchen ist die in Enthaltsamkeit (vom Lügen) bestehende Wahrheit gemeint.

„Warum denn lehren sie verschied'ne Wahrheit
Und reden so wie kluge Unterweiser" (Snp. 885):

in solchen Aussprüchen ist Wahrheit im Sinne von Ansicht gemeint.

„Nur eine Wahrheit gibt es, keine zweite" (ib. 884): in solchen Aussprüchen ist gemeint die Wahrheit im Sinne des höchsten Zieles, des Nirwahns und des Pfades.

„Wieviele unter den 4 Wahrheiten sind karmisch heilsam usw.?" (Vibh. IV. 9): in solchen Aussprüchen ist das Wort im Sinne der edlen Wahrheit gemeint, und eben auch hier findet sich dieses Wort mit Beziehung auf die edlen Wahrheiten.

Auf diese Weise hat man die Erklärung mit Hinsicht auf die Auswahl der Bedeutung zu verstehen.

„Als mehr nicht, auch nicht weniger": — Warum werden gerade vier edle Wahrheiten gelehrt, nicht mehr und nicht weniger? Weil es keine weiteren gibt und keine davon weggenommen werden kann. Denn nicht gibt es außer diesen Wahrheiten noch eine andere, noch auch kann irgend eine davon weggenommen werden. Wie es heißt: „Nicht möglich, ist es, ihr Mönche, daß da ein Mönch oder Priester kommen und behaupten sollte: ‚Dies ist nicht die edle Wahrheit vom Leiden, anders ist die edle Wahrheit vom Leiden. Diese edle Wahrheit vom Leiden werde ich verwerfen und eine andere edle Wahrheit vom Leiden kundtun usw.' " Wie es heißt (S. LVI. 16): „Nicht möglich ist es, ihr Mönche, daß da irgend einer von den Asketen oder Priestern also sprechen sollte: ‚Nicht ist das die vom Mönche Gotama gewiesene erste edle Leidenswahrheit. Diese erste edle Wahrheit vom Leiden verwerfend, werde ich eine andere erste edle Wahrheit vom Leiden verkünden.' "

Ferner, indem der Erhabene das Imgangesein des Leidens (I) erklärte, erklärte er es zusammen mit seiner Ursache (II); und indem er seinen Stillstand (III) erklärte, erklärte er ihn zusammen mit dem Wege dahin (IV). Weil somit das Imgangesein (I) und der Stillstand (III) und die beiden Anlässe dazu (II. und IV. Wahrheit) die letzte Grenze bilden, so wurden oben bloß vier Wahrheiten gelehrt. Ferner geschah dies auch mit Rücksicht auf die zu durchschauenden *(pariññeyya)* Dinge (5 Gruppen), zu überwindenden *(pahātabba)* Dinge (Begehren und Verblendung), zu verwirklichenden *(sacchikātabba)* Dinge (Nirwahn) und zu entfaltenden *(bhāvetabba)* Dinge (Pfad); auch mit Rücksicht auf die Objekte des Begehrens, das Begehren, die Erlöschung des Begehrens und die Mittel zur Erlöschung des Begehrens; ferner auch mit Rücksicht auf

das Anhaften, die Lust am Anhaften, die Ausrottung des Anhaftens und den Weg zur Ausrottung des Anhaftens.

Auf diese Weise hat man hier die Erklärung mit Hinsicht auf die Tatsache des ‚nicht mehr und nicht weniger' zu verstehen.

„Der Reihenfolge nach": — Auch hier ist wieder die Reihenfolge der Darstellung gemeint. Hierbei nun wird die Wahrheit vom Leiden deshalb als erste genannt, weil sie leichtverständlich, grobgeartet und allen Wesen gemeinsam ist. Darauf folgt, um eben seine Entstehung zu zeigen, die Wahrheit von der Entstehung; dann [15] die Wahrheit von der Erlöschung, um zu zeigen, daß durch Aufhebung der Ursache (Begehren) die Aufhebung der Wirkung (5 Daseinsgruppen) bedingt ist; zuletzt die Wahrheit vom Pfade, um die Mittel zur Erreichung (der Erlöschung) anzugeben.

498 Oder aber, um in den an den Genuß der Daseinsfreuden gefesselten Wesen Ergriffenheit zu erzeugen, wird als erste Wahrheit das Leiden gelehrt. Darauf wird dessen Entstehung gelehrt, um zu zeigen, daß das Leiden nicht etwa aus nichts entstanden ist, noch durch einen Gottschöpfer erzeugt wurde usw., sondern daß es aus eben dieser Ursache (Begehren) hervorgegangen ist. Darauf wird die Leidenserlöschung gelehrt, um durch Aufzeigung der Entrinnung jenen Wesen Trost einzuflößen, die, von dem ursächlich bedingten Leiden überwältigt und ergriffen, die Entrinnung aus dem Leiden suchen. Darauf wird zwecks Erreichung der Leidenserlöschung der zur Erlöschung führende Pfad gelehrt [16].

Auf diese Weise hat man die Erklärung mit Hinsicht auf die Reihenfolge zu verstehen.

„Nach Feststellen der Dinge, mit Geburt beginnend": — Bei Darlegung der vier edlen Wahrheiten wurden vom Erhabenen in der Leidensdarlegung 12 Dinge gelehrt (M. 141), nämlich:

(I) „Geburt ist Leiden *(dukkha)*, Altern ist Leiden, Sterben ist Leiden, Sorge, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung sind Leiden; mit Unliebem verbunden sein ist Leiden; von Liebem getrennt sein ist Leiden; das, was man wünschend nicht erlangt, auch das ist Leiden; kurzgesagt: die 5 Anhaftungsgruppen (Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewußtsein) sind Leiden."

(II) Das Begehren *(taṇhā)* in der Darstellung der Leidensentstehung ist dreifach, nämlich (ib.): „jenes Begehren, das zur Wiedergeburt führende, mit Lust und Gier verbundene, sich hier und dort vergnügende,

nämlich das ‚sinnliche Begehren' *(kāma-taṇhā)*, das ‚Daseinsbegehren' *(bhava-taṇhā)*, das ‚Selbstvernichtungsbegehren' *(vibhava-taṇhā)*.

(III) In der Darstellung von der Leidenserlöschung aber wird dem Sinne nach bloß ein einziges Nirwahn gelehrt, so nämlich (ib.): „Es ist da eben hinsichtlich jenes Begehrens die restlose Loslösung und Erlöschung, Verwerfung, Loslassung, Befreiung und Nichtanhaftung."

(IV) In der Darstellung vom Pfade werden 8 Dinge gelehrt, so nämlich (ib.): „Eben dieses ist der edle achtfache Pfad, nämlich rechte Erkenntnis, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechte Tat, rechter Lebenserwerb, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte Sammlung."

I. Darstellung des Leidens *(dukkha)*

Somit werden in der Darstellung der vier Wahrheiten die Dinge wie Geburt usw.[17] gelehrt, und mit Hinsicht auf Feststellung dieser mit Geburt beginnenden Dinge hat man hier die Erklärung zu verstehen. Der Begriff *‚jāti'* (Geburt usw.) nämlich hat vielerlei Bedeutungen. Als ‚Dasein' ist er überliefert in den Worten (A. III. 99): „Er erinnert sich an eine Geburt, dann an zwei Geburten usw." Als ‚Klasse' in dem Ausspruche (A. III. 70): „Es gibt, Visākhā, eine ‚Klasse' von Asketen, genannt die Fesselfreien." Als ‚Merkmal des Erschaffenen' in (Dhāt. I. 152—54): „Die Geburt ist in 2 Gruppen (der Körperlichkeit und den Geistesformationen) einbegriffen." Als ‚Wiedergeburt' *(paṭisandhi)* in: „Die Geburt ist abhängig von dem im Mutterleibe aufgestiegenen und in Erscheinung getretenen ersten Bewustseinsmomente." Als ‚Entbindung' 499
(pasūti) in (M. 123): „Gerade in dem Augenblicke, Ānanda, als der Bodhisat ‚geboren' wurde." Als ‚Kaste' *(kula)* in (A. V. 135): „Unverwerflich und untadelig hinsichtlich der Kastenlehre *(jātivāda)*." Als edle ‚Sittlichkeit' in (M. 86): „Seitdem ich, Schwester, in edler ‚Art' wiedergeboren wurde."

Hierunter nun ist bei den Leibgeborenen die Geburt zu verstehen mit Hinsicht auf die von der Empfängnis ab bis zum Austritte aus dem Mutterleibe im Gange befindlichen Daseinsgruppen, bei den anderen Wesen aber bloß mit Hinsicht auf die im Momente der Empfängnis bestehenden Gruppen. Doch auch dieses ist eine bloß im beschränkten Sinne gültige Darlegung.

Genau genommen nämlich gilt als ‚Geburt' das erste Erscheinen derjenigen Gruppen, die jedesmal beim Wiedergeborenwerden dieser oder jener Wesen in Erscheinung treten.

Diese Geburt aber hat als Merkmal, daß sie in jedem Dasein als erstes auftritt, als Wesen das Zuweisen (zu neuer Daseinsform), als Äußerung das Hervorkommen aus dem früheren Dasein in dieses, als Grundlage die Vielartigkeit des Leidens.

Warum nun aber gilt die Geburt als Leiden? Weil sie die Grundlage bildet zu all den mannigfachen Leiden. Mannigfach, wahrlich, sind die Leiden, als wie da sind: in Schmerzen bestehendes Leiden, im Wechsel bestehendes Leiden, das Leiden der Daseinsgebilde, verstecktes Leiden, unverhülltes Leiden, indirektes Leiden, direktes Leiden.

Hierunter nun gelten die körperlichen und geistigen Schmerzgefühle, da sie sowohl ihrer Natur nach als auch der Bezeichnung nach schmerzvoll sind, als das ‚in Schmerzen bestehende Leiden' *(dukkha-dukkha)*.

Weil das Freudegefühl [18] infolge seines Wechsels die Bedingung bildet zur Entstehung von Leiden, darum gilt es als das im Wechsel bestehende Leiden' *(vipariṇāma-dukkha)*.

Weil das indifferente Gefühl, genau so wie die übrigen Gebilde der drei Daseinsebenen, durch Entstehen und Vergehen bedrückt werden, darum gelten sie als das ‚Leiden der Daseinsgebilde' *(saṅkhāra-dukkha)*.

Als ‚verstecktes Leiden' *(paṭicchanna-dukkha)* gelten körperliche oder geistige Leiden, wie Ohren- oder Zahnleiden usw., oder durch Gier oder Haß bedingtes Fieber usw., falls diese Leiden bloß auf Nachforschungen hin erkennbar sind und der Anfall nicht offensichtlich ist; auch als ‚nicht-offensichtliches Leiden' *(apākaṭa-dukkha)* wird solches bezeichnet.

Als ‚unverhülltes Leiden' *(appaṭicchanna-dukkha)* gilt das durch die 32 Foltern (s. M. 13; A. II. 1) bedingte Leiden, da dieses schon ohne nachzuforschen erkennbar und die Veranlassung dazu offensichtlich ist; auch als ‚offensichtliches Leiden' *(pākaṭa-dukkha)* wird solches bezeichnet.

Abgesehen von dem in Schmerzen bestehenden Leiden gilt alles in Vibhanga (Vibh. IV) in der Besprechung der Leidenswahrheit angeführte [19] und mit Geburt beginnende Leiden, da es die Grundlage zu diesem und jenem Leiden bildet, als ‚indirektes Leiden' *(pariyāya-dukkha)*.

Das in Schmerzen bestehende Leiden aber bezeichnet man als das ‚direkte Leiden' *(nippariyāya-dukkha)*.

Hierbei nun gilt die „Geburt" deshalb als Leiden, weil sie die Grundlage bildet für jene höllischen Leiden, die der Erhabene in der Sutte vom Weisen und Toren (M. 129) in Gleichnissen beschrieben hat, und auch weil sie die Grundlage bildet für jenes selbst auf glücklicher Fährte in der Menschenwelt entstandene und in Empfängnis *(gabbhokkanti)* usw. wurzelnde Leiden'.

500 Als das in Empfängnis wurzelnde Leiden nun gilt da folgendes: dieses im Mutterschosse entstehende Wesen entsteht nicht etwa inmitten blauer,

roter oder weißer Lotusblüten u. dgl. Sondern, genau wie ein Wurm in faulem Fisch oder abgestandenem Rahme oder einem schmutzigen Tümpel usw. zum Entstehen kommt, so auch entsteht dieses Wesen unterhalb des Magens und oberhalb des Mastdarms zwischen Magenhaut und Wirbelsäule, an einer ganz engen, finsteren, von vielen Leichengerüchen durchschwängerten und von höchst übelriechenden Winden[20] durchwehten maßlos ekelhaften Stelle des Leibes. Dort empfangen, hat das Wesen zehn Monate lang äußerste Schmerzen zu erleiden, währenddessen es, infolge der in der Gebärmutter erzeugten Hitze wie eine Pastete backend oder wie ein Mehlkloß dampfend, außerstande ist, sich zu bewegen oder auszustrecken. Dies ist vorerst das in der ‚Empfängnis' im Mutterleibe wurzelnde Leiden.

Wenn die Mutter aber plötzlich fällt, geht, sich setzt, aufsteht, sich umdreht usw., so hat das Kind infolge solcher Handlungen wie Ziehen, Umherzerren, Schütteln und Erschüttern äußerste Schmerzen auszustehen, genau wie ein Zicklein in den Händen eines Trinkers oder eine junge Schlange in den Händen des Schlangenbändigers. Heftige Schmerzen empfindet das Kind auch, wenn die Mutter kaltes Wasser trinkt, gleichsam als ob es in die Kalte Hölle gestürzt sei. Oder, wenn die Mutter heißen Brei oder Reis verzehrt, ist ihm als ob glühende Kohlen auf es niederregneten. Oder, wenn die Mutter etwas Salziges, Saures u. dgl. genießt, ist ihm als ob es geätzt würde oder ähnliche Foltern zu erleiden habe. Dies ist das im ‚Verweilen' im Mutterschoße wurzelnde Leiden.

Wenn nun die Mutter eine Fehlgeburt hat und an der, selbst für gute Bekannte und Freunde zu sehen unpassenden Stelle des Leidenssitzes, durch Schneiden, Öffnen u. dgl. Eingriffe gemacht werden, so steigt dabei in dem Kinde Leiden auf. Das ist das in ‚Fehlgeburt' wurzelnde Leiden.

Während die Mutter das Kind gebärt und infolge der durch früheres Karma bedingten Winde (oder rheumatische Leiden) sich umherwälzt, leidet das Kind, als ob es in die Hölle gefallen sei. Ebenso leidet es, wenn es durch den so gefahrvollen Gebärmuttergang durchgestoßen und durch den äußerst engen Gebärmuttermund herausgezogen wird, gerade wie eine große Brillenschlange, die durch ein Schlüsselloch hindurchgezogen wird, oder ein von den Bergesmassen zermalmtes Höllenwesen *(naraka-satta)*. Dies ist das im ‚Gebären' wurzelnde Leiden.

Während man aber den einer frischen Wunde gleichenden Körper des Neugeborenen anfaßt, badet, wäscht, mit einem Tuche abwischt usw., empfindet das Kind Schmerzen, als ob es mit Nadelspitzen gestochen oder mit Rasiermesserschneiden u. dgl. geschnitten würde. Dies ist das im ‚Heraustreten' aus dem Mutterleibe wurzelnde Leiden.

501 Ferner trifft im Verlaufe des Lebens denjenigen Pein, der sich das Leben nimmt oder, wie die Nackten Asketen u. a., der Selbstqual und Kasteiung hingegeben ist, oder der aus Zorn keine Nahrung zu sich nimmt, oder sich aufhängt. Dies ist das in eigenen Handlungen wurzelnde Leiden.

Das Leiden aber, das einer erfährt, wenn er von anderen geschlagen und gefesselt wird u. dgl., dies ist das in den Handlungen anderer wurzelnde Leiden.

Somit bildet für alle diese Leiden die Geburt *(jāti)* die Grundlage. Darum heißt es:

Entstände da kein Wesen in der Hölle,
Wo gäb's da eine Stätte für solch' Leiden,
Das unerträglich ist wie Feuersgluten?
Drum nennt der Weise die Geburt ein Leiden.

Gar viele Schmerzen hat das Tier zu leiden,
Gequält durch Peitschen-, Stock- und Rutenhiebe.
Wie gäb's solch Leiden, wenn nicht durch Geburt?
Drum nennt man die Geburt ein Leiden.

Vielart'ges Leid entsteht unter Gespenstern
Durch Durst und Hunger, Wind und Sonnenglut.
Nicht gäb's ohne Geburt dort solches Leiden.
Ein Leiden drum nennt die Geburt der Weise.

Das Leiden der Dämonen in der Zwischenhölle,
Der finsteren und unerträglich kalten,
Trifft nimmer einen, der nicht dort geboren.
So gilt denn als ein Leiden die Geburt.

Furchtbar zu leiden hat das Kind, das lang im Mutterleib,
In solcher Dreckhöhle, verweilt und dann nach außen tritt.
Solch Leiden aber könnte nie besteh'n ohne Geburt.
Somit hat man Geburt als Leiden zu betrachten stets.

Wozu der vielen Worte noch? Wo immer Leiden hier
Besteht in irgend einer Form, kann da wohl irgend wann
Solch Leid entsteh'n ohne Geburt? Drum hat der weise Herr
Als Allererstes die Geburt als Leiden dargetan.

Dies ist vorerst die Erklärung hinsichtlich der Geburt.

502 „Altern ist Leiden": — Hier nun ist Altern von zweifacher Art: Merkmal alles Erschaffenen, und während des Lebensfortganges das als Gebrechlichkeit usw. geltende Altwerden der in einem einzelnen Dasein eingeschossenen Daseinsgruppen. Dies letztere ist hier gemeint.

Das Altern hat als Merkmal das Absterben der Daseinsgruppen, als Wesen, daß es dem Tode näherführt, als Äußerung, daß es die Jugend zerstört.

Leidvoll ist das Altern, insofern es das Leiden der Daseinsgebilde ausmacht und insofern es seine Grundlage bildet. Was immer in Abhängigkeit von den zahlreichen Bedingungen an körperlichen und geistigen Leiden aufsteigt, als wie Schlaffwerden aller Gliedmassen, Störung der Sinnenorgane, Verlust der Jugend, Kräfteverfall, Gedächtnisschwäche und Gedankenlosigkeit, Verhöhnung durch andere u. dgl.: — alles dieses Leiden hat das Alter zur Grundlage. Darum heißt es:

Sei's die Erschlaffung aller Glieder,
Verlust der Sinnentätigkeit,
Das Hinschwinden der einst'gen Jugend,
Sei's der Verlust an Körperkraft,

Sei's daß die eigene Familie,
Das eig'ne Kind, die eig'ne Frau,
Den geistig schwachen Mann verhöhnt,
Sei's daß er immer kind'scher [21] wird: —

Was derart körperlich wie geistig
Der Sterbliche zu leiden hat,
All das durch's Alter ist bedingt.
Drum Alter als ein Leiden gilt.

Dies ist die Erklärung hinsichtlich des Alterns.

„Sterben ist Leiden": — In diesem Ausspruch ist Sterben zweifach: 1. ‚Merkmal alles Erschaffenen'; weshalb es auch heißt (Dhs. I, 152—54): „Altern und Sterben sind in zwei Daseinsgruppen (der Körperlichkeitsgruppe und der Bewußtseinsgruppe) einbegriffen; 2. ‚Zerfall des in einem einzelnen Dasein eingeschlossenen Lebensfadens'; weshalb es auch heißt (Snp. 576): „beständig vor dem Tode Furcht". Dies letztere ist hier gemeint. Sterben bezeichnet den durch Geburt bedingten Tod, gewaltsamen Tod, natürlichen Tod, Versiegung des Lebens oder Aufzehrung des verdienstvollen Karmas.

Das Sterben hat als Merkmal das Hinschwinden, als Wesen die Trennung, als Äußerung das Verlassen der Daseinsfährte. Als ein Leiden aber hat man das Sterben insofern aufzufassen, als es eine Grundlage zum Leiden bildet. Darum heißt es:

Beim Bösen, seiner Tat bewußt,
Oder des Merkmals seiner Tat [22],
Beim Guten, der von den Geliebten
Die Trennung nicht ertragen kann: —

Was immer da beim Sterbenden
An geist'gem Leiden auch besteht,
503 Und was an körperlichem Leid,
Unheilbar - unerträglichem,
Sei's die Zerreißung seiner Sehnen,
Sei's die Verletzung der Gelenke[23]: —

Für alle diese Leiden bildet
Die einz'ge Grundlage der Tod.
Und eben darum nennet man
Den Tod ein Leiden allerwärts.

Dies ist die Erklärung hinsichtlich des Sterbens.

„Sorge" *(soka)*: — Als Sorge gilt die Herzenspein des vom Verluste seiner Verwandten oder von ähnlichen Verlusten Betroffenen. Obgleich die Sorge dem Sinne nach dasselbe ist wie Trübsal, so hat sie doch als Merkmal das innerliche Brennen, als Wesen das Auflodern des Herzens, als Äußerung das Bekümmertsein. Als Leiden aber gilt die Sorge, weil sie leidvoll ist im Sinne von Schmerzgefühl und weil sie eine Grundlage zum Leiden bildet. Darum heißt es:

Der Wesen Herz durchbohret da
Die Sorge wie ein gift'ger Pfeil;
Und heftig wie ein glüh'nder Pfeil
Die Sorge immer weiter brennt.

Sie ziehet nach sich Kränklichkeit,
Selbst Altern, Sterben und Verfall,
Und andre mannigfache Leiden,
Drum wird ein Leiden sie genannt.

Dies ist die Erklärung mit Hinsicht auf die Sorge.

Als „Klage" *(parideva)* gelten die wehklagenden Worte des von dem Verluste seiner Verwandten oder ähnlichen Verlusten Betroffenen. Die Klage hat als Merkmal den Jammer, als Wesen das Ausrufen von Vorzügen und Fehlern, als Äußerung die geistige Zerfahrenheit. Als Leiden gilt die Klage, weil sie leidvoll ist im Sinne eines Daseinsgebildes und weil sie eine Grundlage zum Leiden bildet. Darum heißt es:

Getroffen von der Sorge Stachel klaget laut der Mensch,
Und dadurch daß ihm Kehle, Lipp' und Gaumen trocknen,
Das Leiden immer heftiger und unerträglich wird.
Drum hat die Klage der Erhabene ein Leid genannt.

Dies ist die Erklärung hinsichtlich der Klage.

Mit „Schmerz" *(dukkha)* wird hier der körperliche Schmerz bezeichnet. Derselbe hat als Merkmal, daß er den Körper peinigt, als Wesen, daß er bei den Einsichtlosen Trübsal bewirkt, als Äußerung, daß er den Körper bedrückt. Er gilt als Leiden, weil er leidvoll ist im Sinne von Schmerzgefühl und weil er zu geistigem Leiden hinführt. Darum heißt es:

Der Körperschmerz bedrückt den Menschen
Und rufet geist'gen Schmerz hervor.
Das ist der Grund, daß ganz besonders
Der Körperschmerz als Leiden gilt.

Dies ist die Erklärung hinsichtlich des Schmerzes.

„Mit „Trübsal" *(domanassa)* wird der geistige Schmerz bezeichnet. 504
Die Trübsal hat als Merkmal, daß sie das Herz peinigt, als Wesen, daß sie das Herz quält, als Äußerung die geistige Bedrückung. Sie gilt als Leiden, weil sie leidvoll ist im Sinne von Schmerzgefühl und weil sie zu körperlichem Leiden hinführt. Diejenigen nämlich, die von geistigem Leiden betroffen sind, jammern mit aufgelösten Haaren, schlagen sich die Brust, wälzen sich auf dem Boden hin und her oder sie stürzen sich kopfüber zu Boden, greifen zum Messer, verschlingen Gift, erhängen sich oder stürzen sich in die Flammen und erfahren so mannigfaches Leiden. Darum heißt es:

Weil sie das eig'ne Herz bedrückt,
Zu körperlichen Qualen führt,
Erklären die von Trübsal Freien
Die Trübsal als ein großes Leid.

Dies ist die Erklärung hinsichtlich der Trübsal.

Mit „Verzweiflung" *(upāyāsa)* bezeichnet man die durch übermäßiges geistiges Leiden erzeugte Wut[24] in einem von dem Verluste seiner Verwandten oder einem ähnlichen Verluste Betroffenen. Einige behaupten, daß Verzweiflung ein in der Gruppe der Geistesformationen eingeschlossene Erscheinung sei. Die Verzweiflung hat als „Merkmal, daß sie im Herzen brennt, als Wesen das Stöhnen, als Äußerung die Beklemmung. Als Leiden gilt sie, weil sie leidvoll ist im Sinne eines Daseinsgebildes und weil sie im Herzen brennt und die Seele beklemmt. Daher heißt es:

Durch Brennen im Herzen und äußerste Seelenbeklemmung
Zeugt Leid die Verzweiflung, und darum als Leiden sie gilt.

Dies ist die Erklärung hinsichtlich der Verzweiflung.

Unter diesen Leidensformen nun mag man die ‚Sorge' vergleichen mit der in einem Topfe auf schwachem Feuer gekochten Speise, die Ver-

zweiflung mit dem nach dem Überkochen übrigbleibenden Rest, der nicht überkochen kann und bis zum Auftrocknen im Topfe verbleibt.

„Mit Unlieben verbunden sein": — Darunter versteht man das Zusammentreffen mit unangenehmen Personen und Dingen. Diese Leidensform hat als Merkmal das Zusammentreffen mit Unerwünschtem, als Wesen die geistige Beklemmung, als Äußerung die Entstehung von Nachteil[25]. Sie gilt als Leiden, weil sie eine Grundlage zum Leiden bildet. Daher heißt es:

Wenn Unliebsames man erblickt[26],
Erst geist'ges Leiden sich erhebt;
Tritt jenes aber nah' heran,
Kommt's auch zu körperlichem Leid.

Weil beides Leid in solchem Umstand wurzelt,
Hat er, der Weise, ihn ein Leid genannt.
So sollte man versteh'n den Sinn der Worte:
‚Mit Unliebem verbunden sein ist Leid'.

Dies ist die Erklärung hinsichtlich der Worte: ‚Mit Unliebem verbunden sein'.

505 „Von Liebem getrennt sein": — Hierunter versteht man das Getrenntsein von angenehmen Personen und Dingen. Diese Leidensform hat als Merkmal das Getrenntsein von erwünschten Objekten, als Wesen das Erzeugen der Sorge, als Äußerung den Verlust. Als Leiden aber gilt sie, insofern sie die Grundlage zu Sorgen und Leiden bildet. Daher heißt es:

Durch Trennung von Schätzen und Sippe werden die Toren
vom Sorgenpfeile durchbohrt,
Und darum wird eben dieses Getrenntsein von Liebem
als Leid aufgefaßt.

Dies ist die Erklärung hinsichtlich der Worte: ‚Von Liebem getrennt sein'.

„Was wünschend man nicht erlangt": — Der Wunsch nach unerreichbaren Dingen, wie etwa: ‚Ach, möchten wir doch nicht der Wiedergeburt ausgesetzt sein! usw.': das gilt als der Sinn der Worte ‚Was wünschend man nicht erlangt, ist Leiden'. Dieses[27] hat als Merkmal das Wünschen von unerreichbaren Dingen, als Wesen das Streben danach, als Äußerung das Nichterlangen derselben. Als Leiden gilt es insofern, als es eine Grundlage bildet zum Leiden. Daher heißt es:

Wenn dies und das, was sie begehren,
Den Wesen nicht erreichbar ist,
Befällt durch Gram gewirktes Leiden
Die Wesen hier in dieser Welt.

Weil dieses in dem Wunsche wurzelt
Nach dem was unerreichbar ist,
Drum gilt dem Siegreichen als Leiden
‚Nicht das erlangen, was man wünscht'.

Dies ist die Erklärung hinsichtlich der Worte: ‚Was wünschend man nicht erlangt'.

„Kurz gesagt, die fünf Anhaftungsgruppen sind Leiden": — Hierzu heißt es:

Das ganze Leid von der Geburt ab —
Was auch der Heilige erklärt hat,
Und was er unerklärt gelassen —
Nicht gibt's das ohne diese [28] fünf.

Drum hat der hohe heil'ge Herr,
Der's Leidensende hat gelehrt,
Die Haftensgruppen, kurz gesagt,
Als dieses Leiden dargelegt.

Fernerhin, gleichwie das Feuer den Brennstoff [29] ergreift, die Geschosse die Zielscheibe durchbohren, die Bremsen, Moskiten und andere Insekten den Körper der Kuh quälen, die Schnitter das Reisfeld mähen, die Räuber das Dorf plündern, genau so bedrängen jene Dinge wie Geburt usw. die fünf Anhaftungsgruppen. Gerade nämlich wie die Gräser, Schlingpflanzen u. dgl. auf dem Boden oder die Blüten, Früchte und Sprossen an den Bäumen entstehen, so treten jene Dinge in den Anhaftungsgruppen in Erscheinung.

Für die Anhaftungsgruppen bildet ‚Geburt' das Leiden am Anfang, Altern das Leiden in der Mitte, Sterben das Leiden am Ende. Als ‚Sorge' gilt das durch Einwirkung von lebenverkürzenden Qualen verzehrende Leiden. Als ‚Klage' gilt das durch Wehklagen sich äußernde Leiden in einem Menschen, der jene Sorge nicht länger ertragen kann. Als ‚Schmerz' gilt das körperlich bedrückende Leiden, das bedingt ist durch das als Störung der Körpersäfte geltende Zusammentreffen mit unerwünschten Körpereindrücken. Als ‚Trübsal' gilt das geistig bedrückende Leiden, das in den von jenen körperlichen Leiden bedrückten Weltlingen infolge des 936
Widerwillen dagegen aufsteigt. Das durch Anwachsen der Sorge usw. bewirkte Niedergeschlagensein [30] und innere Qual [31] gelten als die ‚Verzweiflung'. Als das ‚Nichterlangen des Gewünschten' gilt das im Fehlschlagen aller Hoffnungen bestehende Leiden, das in denjenigen aufsteigt, deren Herzenswünsche fehlgeschlagen sind. Untersucht man nun somit auf solche mannigfache Weise die Anhaftungsgruppen, so erkennt man, daß bloß diese das Leiden ausmachen. Nicht möglich aber ist es, selbst während vieler Zeitspannen, alle diese Leiden einzeln darzulegen und vollständig

zu erklären. Um daher alle diese Leiden zu zeigen, faßte sie der Erhabene in den 5 Anhaftungsgruppen zusammen — genau so wie der Geschmack des ganzen Meerwassers ja schon in einem einzigen Tropfen Meerwasser enthalten ist — und erklärte (M. 141): „Kurz gesagt, die fünf Anhaftungsgruppen sind Leiden".

Dies ist die Erklärung mit Hinsicht auf die Anhaftungsgruppen.

Hier endet die Erklärung des Leidens.

II. Darstellung der Leidensentstehung *(dukkha-samudaya)*

In der Darstellung von der Leidensentstehung ist *„yâyaṁ taṇhā"* dasselbe wie *yā ayaṁ taṇhā* (dieses Begehren) [82].

„Wiedergeburterzeugend": — Als Wiedergeburt *(puna-bbhava)* gilt das Wiedergebären. Das aber, was diese Eigenschaft der Wiedergeburt besitzt, gilt als ‚wiedergeburterzeugend' *(ponobbhavika)*.

„Von Lust und Gier begleitet" ist soviel wie: zusammen mit Lust *(nandi)* und Gier *(rāga)* zur Einheit verbunden.

„Hier und dort Vergnügen suchend" besagt: „Vergnügen suchend" wo immer die Persönlichkeit wiedergeboren wird.

„Nämlich" ist eine grammatische Partikel mit der Bedeutung: ‚und welcherart ist dies?'

„Sinnliches Begehren, Daseinsbegehren, Selbstvernichtungsbegehren *(kāma-taṇhā, bhava-taṇhā, vibhava-taṇhā)* [83]. — Diese 3 Arten des Begehrens werden in der Darstellung von der Bedingten Entstehung klar werden. Obwohl dieses Begehren dreifach ist, muß es hier doch verstanden werden als auf die *(eine)* Edle Wahrheit von der Leidensentstehung bezogen, da es wegen seines Erzeugens der Leidenswahrheit als einheitlich zu nehmen ist.

III. Darstellung der Leidenserlöschung *(dukkha-nirodha)*

In der Darstellung von der Leidenserlöschung wird in den Worten „Was da eben hinsichtlich jenes Begehrens usw." *(tassāyeva taṇhāya aseṣa-virāga-nirodha)* die Aufhebung der Entstehungsursache gelehrt. Und wieso? Weil eben durch Aufhebung der Entstehungsursache die Leidenserlöschung bedingt ist. Denn durch Aufhebung der Entstehungsursache schwindet das Leiden, nicht anders. Darum heißt es (Dhp. 338):

527 „Gleichwie, wenn unversehrt und stark die Wurzel ist,
Der abgehau'ne Baum von neuem wieder wächst,
Genau so steigt, wenn nicht entwurzelt ist die Gier,
Von neuem immer wieder dieses Leiden auf."

Weil somit durch Aufhebung der Entstehungsursache das Leiden zum Schwinden kommt, darum hat eben der Erhabene die Erlöschung des Leidens durch Aufhebung der Entstehungsursache gelehrt.

Den Löwen gleich, wahrlich, handeln die Vollendeten: Während sie das Leiden zur Aufhebung bringen und die Leidensaufhebung verkünden, befassen sie sich mit der Ursache, nicht mit der Wirkung. Wie Hunde aber handeln die Andersgläubigen: Während sie das Leiden zur Aufhebung bringen und die Leidensaufhebung verkünden, befassen sie sich nicht mit der Ursache, sondern mit der Wirkung, indem sie die Übung der Selbstkasteiung lehren. Auf diese Weise hat man den Sinn der Lehre aufzufassen, daß nämlich durch Aufhebung der Entstehungsursache die Erlöschung des Leidens bedingt ist. Folgendes ist die Erklärung der Worte:

„Eben hinsichtlich jenes Begehrens" bedeutet da: eben hinsichtlich jenes als wiedergeburterzeugend bezeichneten und in sinnliches Begehren usw. eingeteilten Begehrens.

Als „Loslösung" *(virāga)* wird der Pfad (des Stromeingetretenen usw.) bezeichnet [84]. Es heißt nämlich (S. XXII. 12): „Durch Loslösung wird er erlöst." Virāga-nirodho ist soviel wie *virāgena nirodho*, d. i. Erlöschung durch Loslösung. *Asesa-virāga-nirodho* — wörtl. ‚restlose Erlöschung durch Loslösung' — bezeichnet also die restlose Erlöschung im Sinne von völliger Ausrottung der Neigungen. Oder aber als Loslösung bezeichnet man die Überwindung, sodaß der Zusammenhang hier so aufzufassen ist: ‚die restlose Loslösung und die restlose Erlöschung'.

Der Bedeutung nach sind alle diese Worte Synonyme von Nirwahn, denn im höchsten Sinne wird die edle Wahrheit von der Leidenserlöschung als das Nirwahn bezeichnet. Weil aber, zum Nirwahn kommend, man sich des Begehrens entäußert und dieses zur Erlöschung gelangt, darum bezeichnet man das Nirwahn als die Loslösung und als die Erlöschung. Und weil, zum Nirwahn kommend, jenes Begehrens Verwerfung usw. eintritt und auch keine einzige von den Anhaftungen, wie z. B. an den Sinnenobjekten mehr besteht, darum bezeichnet man das Nirwahn als das ‚Verwerfen, Fahrenlassen, als Befreiung und Nichtanhaftung.'

Das Nirwahn hat als Merkmal den Frieden, als Wesen das Todlose oder die Besänftigung, als Äußerung das Merkmallose *(animitta)* oder von Mannigfaltigkeit Freie *(nippapañca)*.

‚Ist wohl das Nirwahn etwas Nichtwirkliches im Sinne von etwas Nichtzuentdeckendem, wie etwa das Horn eines Hasen?' — Nein, denn es gibt ein Mittel, durch das es erreicht werden kann; erreicht wird es nämlich durch das in angemessenem Wandel bestehende Mittel, genau wie auch vermittels der geistdurchdringenden Erkenntnis das überwelt-

liche Bewußtsein anderer erkannt wird. Daher darf man nicht sagen, daß es kein Nirwahn gäbe, aus dem Grunde, daß es nicht aufzufinden sei. Denn nicht darf man behaupten, daß, weil etwas törichten Menschen nicht erreichbar ist, dieses auch in Wirklichkeit nicht bestehe. Ferner darf man auch nicht behaupten, daß das Nirwahn nicht sei; denn der rechte
508 Wandel bleibt doch nicht ohne Frucht[35]. Gäbe es nämlich kein Nirwahn, so würde der von rechter Erkenntnis geleitete und in den 3 Gruppen, wie Sittlichkeit, Sammlung und Wissen, eingeschlossene rechte[36] Wandel sich als fruchtlos erweisen. Dieser Wandel aber ist nicht fruchtlos, weil man eben dadurch das Nirwahn erreicht.

‚Eine Fruchtlosigkeit des rechten Wandels ergibt sich dabei nicht, denn das Nichtsein wird ja dadurch erreicht'. — Das trifft nicht zu. Denn durch das (bloße) Nichtsein der vergangenen und künftigen (Daseinsgruppen) ergibt sich ja noch nicht die Erreichung des Nirwahns.

‚Gilt wohl das Nichtsein der gegenwärtigen Gruppen als das Nirwahn[37]?' — Nein, und zwar deshalb nicht, weil ihr Nichtsein eine Unmöglichkeit ist[38], denn im Falle ihres Nichtseins ergibt sich ja ihre Nichtgegenwart; ferner würde sich dann daraus der Fehler ergeben, daß es in dem von den gegenwärtigen Gruppen abhängigen Pfadmomente keine Erreichung des mit Daseinssubstraten behafteten Nirwahn-Elementes gäbe.

Darauf möchte man (in Einschränkung der vorigen Behauptung) sagen: ‚Wenn man das Nirwahn als das Nichtgewärtigsein der Geistestrübungen auffaßt, dann dürfte dies wohl kein Fehler sein.' — Doch, es ist ein Fehler; denn der edle Pfad würde zwecklos werden. Weil nämlich in Fällen, wenn schon vor dem edlen Pfadmoment keine Trübungen bestehen (nämlich, zeitweilig, auch im weltlich-heilsamen Bewußtsein), der edle Pfad zwecklos würde, darum ist jene Meinung unbegründet.

‚Gilt das Nirwahn nicht wohl als gleichbedeutend mit Vernichtung, wenn es heißt (S. XXXVIII. 1): „Versiegung der Gier, o Bruder, Versiegung des Hasses, Versiegung der Verblendung, das, o Bruder, nennt man das Nirwahn"?' — Nein, denn auch die Heiligkeit würde dann bloße Vernichtung sein, da auch diese mit denselben Worten als ‚Versiegung' der Gier usw. (ib. 2) bezeichnet wird. Fernerhin würde das Nirwahn auch den Fehler besitzen, daß es nur eine kurze Zeit bestände. In diesem Falle wäre nämlich das Nirwahn nur von kurzer Dauer, besäße das Merkmal von etwas Erschaffenem und könnte unabhängig von rechter Anstrengung erreicht werden. Und da es das Merkmal von etwas Erschaffenem besäße, wäre es im Erschaffenen eingeschlossen; und da es im Erschaffenen eingeschlossen wäre, würde es vom Feuer der Gier, des Hasses und der Verblendung verzehrt; und da es von diesem Feuer verzehrt würde, verfiele es dem Leiden.

‚Dann ist es aber doch wohl kein Fehler zu sagen, daß das Nirwahn in jener Vernichtung bestehe, nach der es keine weitere Entstehung (von Gier usw.) mehr gibt?' — Doch, es ist ein Fehler, weil nämlich das Nirwahn nicht in einer solchen Vernichtung besteht; ferner weil, selbst wenn es eine solche gäbe, es dann zutreffen würde, daß der edle Pfad mit dem Nirwahn identisch wäre. Weil nämlich der edle Pfad die Fehler zur Versiegung bringt, darum wird er als Versiegung bezeichnet. Von da ab gibt es kein weiteres Aufsteigen von Fehlern mehr. Weil aber für die als Nichtmehrentstehen und Erlöschung geltende Versiegung das Nirwahn in gewissem Sinne die Grundlage bildet, so wird mit Rücksicht auf das Nahesein dessen, wofür es die Grundlage bildet, das Nirwahn als ‚Versiegung' bezeichnet.

‚Warum aber wurde das Nirwahn nicht seiner Natur entsprechend bezeichnet?' — Wegen seiner äußersten Subtilität. Diese Subtilität nämlich zeigt sich darin, daß sie den Erhabenen (unmittelbar nach Erreichung der Vollen Erleuchtung) zur Untätigkeit geneigt gemacht hatte, und darin, daß das Nirwahn nur dem heiligen Auge erkennbar ist. Und da dieses Nirwahn nur von einem auf dem Pfade Wandelnden erreicht werden kann [38], so gilt es als etwas Ungewöhnliches. Weil es aber keinen ersten Anfang hat, hat es auch keine Entstehung.

‚Wenn es aber im Pfade anwesend ist [40], so hat es doch wohl sicher eine Entstehung?' — Nein, es wird nicht durch den Pfad erzeugt. Durch den Pfad nämlich kann es nur erreicht, aber nicht erzeugt werden. Darum hat es eben keine Entstehung. Und weil es keine Entstehung hat, ist es frei von Altern und Sterben. Und weil es frei ist von Entstehen, Altern und Sterben, darum ist es unvergänglich.

‚Dann hat wohl das Nirwahn (dieselbe Art von) Unvergänglichkeit wie 509
die Atome *(aṇu)* usw.?' [41] — Nein, denn dazu fehlt der zureichende Grund.

‚Sind wohl auf Grund der Unvergänglichkeit des Nirwahns auch diese Dinge unvergänglich?' — Nein, denn kein Merkmal eines zureichenden Grundes zeigt sich.

‚Sind diese Dinge wohl nicht durch Abwesenheit des Entstehens usw. unvergänglich wie das Nirwahn?' — Nein, solche Dinge wie die Atome u. dgl. erfüllen diese Bedingung nicht. Aus dem besagten Grunde gilt eben bloß das Nirwahn als unvergänglich; und weil es die Natur der Körperlichkeit überschreitet, als ‚unkörperlich'. Weil es für die Erleuchteten usw. hinsichtlich des Zieles keine Verschiedenheit gibt, so besteht für sie bloß dieses einzige Ziel.

Als „mit einem Daseinsreste behaftet" *(sa-upādi-sesa)* gilt das Nirwahn, wenn es sich zusammen mit einem Daseinsreste (den Daseinsgruppen) zeigt, insofern es dann in demjenigen, der das Nirwahn erreicht

hat, auf Grund des Gestilltseins der Trübungen und auf Grund des Daseinsrestes erkennbar ist. Wenn aber bei einem solchen durch Überwindung der Entstehungsursache und Aufhebung[42] der Karmawirkung, vom letzten Bewußtseinsmomente seines Sterbens ab keine neuen Gruppen mehr erzeugt werden und die alten schwinden, so gilt dies als die Abwesenheit jedes Daseinsrestes. Insofern man aber daran erkennen kann, daß es da keinen Daseinsrest mehr gibt, so gilt das Nirwahn eben als ‚frei von jedem Daseinsreste' *(an-upādisesa)*. Da das Nirwahn aber nur erreicht werden kann vermittels der durch unbeugsame Kraft gewirkten außergewöhnlichen Erkenntnis und es auch so vom Allerkennenden gelehrt wurde, darum ist das Nirwahn im höchsten Sinne *(paramatthato)* und seiner wahren Natur nach etwas Seiendes. Es heißt nämlich (Ud. VIII. 3): „Es gibt, ihr Mönche, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Ungestaltetes, Unerschaffenes."

Dies ist die Erklärung mit Hinsicht auf die Darstellung der Leidenserlöschung.

IV. Darstellung des zur Leidenserlöschung führenden Pfades
(dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā)

Obgleich die in der Darstellung des zur Leidenserlöschung führenden Pfades erwähnten 8 Glieder bereits in der Darstellung der Daseinsgruppen dem Sinne nach erklärt wurden, so wollen wir aber hier dennoch davon sprechen, um den Unterschied bei diesen (auf den Heiligkeitspfaden) in ein und demselben Augenblicke auftretenden Dingen zu zeigen.

1. Kurz gesagt: „Rechte Erkenntnis" *(sammā-diṭṭhi)* ist das Auge der Einsicht, das dem in die Durchdringung *(paṭivedha)* der vier Wahrheiten eingetretenen Schulungbeflissenen *(sekha)*[43] eignet und das, das Nirwahn zum Objekte habend, den Trieb der Unwissenheit zerstört. Rechte Erkenntnis hat als Merkmal das rechte Erkennen, als Wesen das Offenbarmachen der Daseinselemente, als Äußerung die Vertreibung der Finsternis der Unwissenheit.

2. Als „Rechte Gesinnung" *(sammā-sankappa)* gilt bei dem von solcher Erkenntnis Erfüllten das Richten des Geistes auf das Nirwahngebiet, jenes Richten des Geistes, das mit der Erkenntnis verbunden ist und die verkehrte Gesinnung vernichtet. Rechte Gesinnung hat als Merkmal das rechte Richten des Geistes, als Wesen das Festigen, als Äußerung die Überwindung der verkehrten Gesinnung.

3. Bei einem also Erkennenden, also Gesinnten, gilt das mit rechter
510 Gesinnung verbundene und das böse Wirken in Worten vernichtende

Sichzurückhalten von verkehrter Rede als „Rechte Rede" *(sammā-vācā)*. Die rechte Rede hat als Merkmal das Ansichfesseln, als Wesen das Sichzurückhalten (von verkehrter Rede), als Äußerung die Überwindung verkehrter Rede.

4. Bei dem sich also Zurückhaltenden aber gilt das mit jener (rechten Gesinnung) verbundene und das verkehrte körperliche Wirken zerstörende Sichzurückhalten vom Töten u. dgl. als „Rechte Tat" *(sammā-kammanta)*. Diese hat als Merkmal das Entstehenlassen, als Wesen das Sichzurückhalten, als Äußerung die Überwindung der verkehrten Tat.

5. Als „Rechter Lebenserwerb" *(sammā-ājīva)* aber gilt das mit der Lauterkeit rechter Rede und Tat verbundene und solche Dinge wie Betrügerei u. dgl. zerstörende Sichzurückhalten von verkehrtem Lebenserwerb *(micchā-ājīva)*. Der rechte Lebenserwerb hat als Merkmal die Lauterkeit, als Wesen die Ausübung eines rechtschaffenen Lebenserwerbs, als Äußerung die Überwindung des verkehrten Lebenserwerbs.

6. Wer aber auf dem durch rechte Rede, rechte Tat und rechten Lebenserwerb gebildeten Boden feststeht, bei dem gilt die dieser Sittlichkeit angepaßte und damit verbundene und die Trägheit zerstörende Willensanstrengung als die „Rechte Anstrengung" *(sammā-vāyāma)*. Diese hat als Merkmal das Vorwärtsstreben, als Wesen das noch unaufgestiegene Unheilsame nicht aufsteigen zu lassen usw. (d. i. das aufgestiegene Unheilsame zu überwinden, das unaufgestiegene Heilsame zu erwecken, das aufgestiegene Heilsame zu erhalten), als Äußerung die Überwindung der verkehrten Anstrengung.

7. Bei dem sich also Anstrengenden aber gilt das mit dieser Anstrengung verbundene und die verkehrte Achtsamkeit abschüttelnde geistige Unverwirrtsein als die „Rechte Achtsamkeit" *(sammā-sati)*. Diese hat als Merkmal das Gegenwärtighalten, als Wesen das Freisein von Gedankenlosigkeit[44], als Äußerung die Überwindung der verkehrten Achtsamkeit.

8. Bei dem durch solche unübertroffene Achtsamkeit geistig Bewachten gilt die mit dieser Achtsamkeit verbundene und die verkehrte Sammlung zerstörende geistige Einspitzigkeit als die „Rechte Sammlung" *(sammā-samādhi)*. Diese hat als Merkmal das Nichtzerstreutsein, als Wesen das Festigen, als Äußerung die Überwindung der verkehrten Sammlung.

Dies ist die Darlegungsweise des zur Leidenserlöschung führenden Pfades[45].

Auf diese Weise hat man hier die Erklärung zu verstehen mit Hinsicht auf die Feststellung der mit Geburt beginnenden Dinge.

„Nach den Funktionen des Erkennens" *(ñāṇa-kicca)*[46]: — Auch mit Hinsicht auf die Funktionen des ‚Erkennens der Wahrheiten' *(sacca-ñāṇa)* sollte man die Erklärung verstehen. Von zweierlei Art nämlich ist die Erkenntnis der Wahrheiten: verstehende Erkenntnis *(anubodha-ñāṇa)* und durchdringende Erkenntnis *(paṭivedha-ñāṇa)*[47].

Unter diesen ist die ‚verstehende Erkenntnis' *(anubodha-ñāṇa)* weltlich *(lokiya)* und entsteht mit Hinsicht auf die Leidenserlöschung und den Pfad auf Grund von Hörensagen usw.

Die ‚durchdringende Erkenntnis' *(paṭivedha-ñāṇa)* aber ist überweltlich *(lokuttara)*; die Leidenserlöschung als Objekt habend durchdringt sie, auf Grund ihrer Funktion, die vier Wahrheiten, wie es heißt (S. LVI.30): „Wer, ihr Mönche, das Leiden erkennt, der erkennt auch die Entstehung des Leidens, erkennt auch die Erlöschung des Leidens, erkennt auch den zur Leidenserlöschung führenden Pfad." In dieser Weise hat man dies alles anzuführen. Diese Funktion der Erkenntnis aber wird bei Darstellung der ‚Reinheit des Erkenntnisblickes' (XXII) klar werden.

511 Was da aber die weltliche Erkenntnis anbetrifft, so vertreibt die Erkenntnis des Leidens die durch Befangensein in Vorurteilen bedingte ‚Persönlichkeitsansicht' *(sakkāya-diṭṭhi)*; die Erkenntnis der Leidensentstehung aber vertreibt die ‚Vernichtungsansicht' *(uccheda-diṭṭhi)*, die Erkenntnis der Leidenserlöschung die ‚Ewigkeitsansicht' *(sassata-diṭṭhi)*, und die Erkenntnis des Pfades die ‚Ansicht von der Wirkungslosigkeit der Taten' *(akiriya-diṭṭhi)*. Oder, die Erkenntnis des Leidens vertreibt die verkehrte Auffassung von der Wirkung, d. i. die Auffassung, daß die ohne Beständigkeit, Lieblichkeit, Glück und Persönlichkeit seienden Daseinsgruppen etwas Beständiges, Liebliches, Glück und die Persönlichkeit seien. Die Erkenntnis der Leidensentstehung vertreibt das Mißverstehen von der Ursache, d. i. die falsche Annahme von etwas als Grund, was kein Grund ist, z. B. daß aus dem Schöpfer oder dem Urstoff[48] oder der Zeit[49] oder der Natur die Welt hervorgegangen sei. Die Erkenntnis der Leidenserlöschung vertreibt die verkehrte Auffassung von der Erlöschung, d. i. die Ansicht, daß in der Unkörperlichen Welt (wie bei Kālāma und Uddaka-Rāmaputta) oder in den höchsten Himmeln (wie bei den Niganṭhern) oder anderswie (z. B. durch Stillestehen des Urstoffes, wie bei den Anhängern des Kapila) die Erlösung zu finden sei. Die Erkenntnis des Pfades vertreibt die verkehrte Auffassung hinsichtlich der Mittel, d. i. die Annahme von etwas als Reinheitspfad, was keiner ist, wie z. B. die Hingabe an sinnliche Freuden oder an Selbstquälerei. Daher heißt es:

> Solange ist der Mensch nicht klar, als er die Wahrheiten
> nicht klar erkennt:

Die Welt, der Welt Entstehung und ihr edles Ende und
den Pfad dahin.

Dies nun gilt als die Erklärung mit Hinsicht auf die Funktion der Erkenntnis.

„Nach Einteilung der Inhalte": — (I) In der Wahrheit vom Leiden sind alle Dinge eingeschlossen, mit Ausnahme des Begehrens *(taṇhā)* und der den üblen Trieben nicht ausgesetzten Dinge (d. s. die 4 überweltlichen Pfad- und Fruchtmomente). (II) In der Wahrheit von der Leidensentstehung sind 36 Begehrensbahnen eingeschlossen (Vibh. XVII, p. 392—400). (III) Die Wahrheit von der Leidenserlöschung ist unvermengt.

(IV) In der Wahrheit vom Pfade ist (1) unter dem Gesichtspunkte „Rechte Erkenntnis" *(sammā-diṭṭhi)* die als Machtfährte geltende Erwägung *(vīmaṁs' iddhipāda)* eingeschlossen, fernerhin Einsichtsfähigkeit, Einsichtskraft und die als Erleuchtungsglied geltende Wahrheitserforschung *(dhamma-vicaya-sambojjhaṅga)* (Dhs. § 297).

(2) In dem Begriffe ‚Rechte Gesinnung' *(sammā-saṅkappa)*[50] sind 3 Gedanken eingeschlossen, nämlich: entsagender Gedanke *(nekkhamma-saṅkappa)*, haßloser Gedanke *(avyāpāda°)*, friedfertiger Gedanke *(avihiṁsā°)*.

(3) In dem Begriffe ‚Rechte Rede' *(sammā-vācā)* sind 4 Arten des rechten Benehmens in Worten eingeschlossen (Abstechen von Lüge, Afterrede, roher Rede und leerem Plappern); (4) in dem Begriffe ‚Rechte Tat' *(sammā-kammanta)* 3 Arten des rechten Wandels (Abstehen von Töten, Stehlen und Geschlechtsvergehen); (5) in dem Leitwort ‚Rechter Lebenserwerb' *(sammā-ājīva)* Bedürfnislosigkeit und Genügsamkeit. Da nun aber alle diese Dinge wie rechte Rede, rechte Tat und rechter Lebenserwerb von den Edlen als Sittlichkeit geschätzt werden, und die von den Edlen geschätzte Sittlichkeit von der Hand des Vertrauens festgehalten werden muß, und die Anwesenheit der letzteren eine Tatsache ist, so ist auch Vertrauensfähigkeit und Vertrauenskraft hier eingeschlossen.

(6) In dem Begriff ‚Rechte Anstrengung' *(sammā-vāyāma)* sind die 4 rechten Anstrengungen *(sammappadhāna; s. A. IV. 13 f)* und die als Fähigkeit, Kraft und Erleuchtungsglied geltende Willenskraft (Dhs. § 302) eingeschlossen.

(7) In dem Begriff[51] ‚Rechte Achtsamkeit' *(sammā-sati)* sind die 4 Grundlagen der Achtsamkeit *(satipaṭṭhāna)* sowie die als Fähigkeit, Kraft und Erleuchtungsglied geltende Achtsamkeit eingeschlossen (ib. 303).

(8) In dem Begriff ‚Rechte Sammlung' *(sammā-samādhi)* sind die drei Arten der Sammlung eingeschlossen, d. i. die mit Gedankenfassung und Diskursivem Denken verbundene Sammlung, die bloß mit Diskursivem Denken verbundene Sammlung der zweiten Vertiefung und die von Gedankenfassung und Diskursivem Denken freie Sammlung der übrigen Vertiefungen; ferner die Geistessammlung, die als Fähigkeit und Kraft geltende Sammlung (ib. 304) und die Erleuchtungsglieder Verzückung, Gestilltheit, Sammlung und Gleichmut.

512 Auf diese Weise ist die Erklärung mit Hinsicht auf die Einteilung der Inhalte zu verstehen.

„Nach Gleichnissen": — „Als Bürde hat man die Leidenswahrheit zu betrachten, als das Aufsichnehmen der Bürde die Wahrheit von der Leidensentstehung, als das Niederlegen der Bürde die Wahrheit von der Leidenserlöschung, als das Mittel zum Niederlegen der Bürde die Wahrheit vom Pfade" (S. XXII. 22). — Wie eine Krankheit hat man die Leidenswahrheit zu betrachten, wie die Ursache der Krankheit die Wahrheit von der Leidensentstehung, wie die Heilung der Krankheit die Wahrheit von der Leidenserlöschung, wie die Arznei die Wahrheit vom Pfade. — Oder, mit dem Nahrungsmangel möge man die Leidenswahrheit vergleichen, mit dem Regenmangel die Wahrheit von der Leidensentstehung, mit der Nahrungsfülle die Wahrheit von der Leidenserlöschung, mit der Regenfülle die Wahrheit vom Pfade.

Ferner mögen auch die folgenden Dinge zum Vergleiche herangezogen werden, nämlich: die Feindschaft, ihre Wurzel, ihre Ausrottung und das Mittel zu ihrer Ausrottung; ein Giftbaum, seine Wurzel, seine Entwurzelung und das Mittel zu seiner Entwurzelung; die Gefahr, ihre Ursache, die Gefahrlosigkeit und der Weg zu ihrer Erreichung; das diesseitige Ufer, der große Strom, das jenseitige Ufer und die Anstrengung, um dorthin zu gelangen.

Auf diese Weise hat man die Erklärung mit Hinsicht auf die Gleichnisse zu verstehen.

„Mit Hinsicht auf die Vierergruppe": — Es gibt Leiden, das keine edle Wahrheit ist. Es gibt edle Wahrheit, die kein Leiden ist. Es gibt etwas, das sowohl Leiden ist als auch edle Wahrheit. Es gibt etwas, das weder Leiden ist noch edle Wahrheit. Dieselbe Erklärung gilt auch für die Entstehung usw.

Hierunter nun gelten die mit dem edlen Pfade verbundenen Dinge und die Früchte des Heiligen Wandels *(sāmañña-phala)* zwar im Sinne

von ‚Leiden als Daseinsgebilde' als Leiden, aber sie gelten nicht als edle Wahrheit, wie es heißt (S. XII. 32): „Was vergänglich ist, das ist Leiden".

Die Leidenserlöschung ist eine edle Wahrheit, aber kein Leiden.

Die beiden übrigen Wahrheiten (2. und 4te) aber mögen Leiden sein im Sinne von Vergänglichkeit, nicht aber in jenem höchsten Sinne, zu dessen Durchdringung man unter dem Erhabenen den Heiligen Wandel führt.

In jeder Hinsicht aber sind, das Begehren (als 2te Wahrheit) ausgenommen, die 5 Anhaftungsgruppen sowohl Leiden als auch edle Wahrheit.

Die mit dem Pfade verbundenen Dinge und die Früchte des Heiligen Lebens, zu deren Durchdringung man unter dem Erhabenen den Heiligen Wandel führt, die sind in diesem Sinne weder Leiden noch edle Wahrheit.

Auch die Leidensentstehung usw. hat man in richtiger Weise zu verbinden und so die Erklärung mit Hinsicht auf die Vierergruppe zu verstehen[52].

„Mit Hinsicht auf die Leerheit" *(suññatā):* — Im höchsten Sinne hat man alle vier Wahrheiten als leer zu betrachten, und zwar weil es da keinen Fühlenden (I), keinen Täter (II), keinen Erlösten (III) und keinen auf dem Pfade Wandelnden (IV) gibt. Darum heißt es:

Bloß Leiden gibt es, doch kein Leidender ist da. 513
Bloß Taten gibt es, doch kein Täter findet sich.
Erlösung gibt es, doch nicht den erlösten Mann.
Den Pfad gibt es, doch keinen Wand'rer sieht man da.

Von Dauer, Schönheit, Glück, Persönlichkeit
Ist leer die erste und die zweite Wahrheit,
Von Ichheit leer das Todlose Gebiet,
Und leer von Dauer, Glück und Ich der Pfad.

Oder, leer von (d. i. unverbunden mit) der Leidenserlöschung (III) sind drei Wahrheiten (I. II. IV.), und die Leidenserlöschung ist leer von diesen drei Wahrheiten. — Oder, leer vom Ergebnisse (I. III.) ist die Entstehungsbedingung (II. IV.), insofern in der Leidensentstehung das Leiden (Ergebnis) fehlt und in dem Pfade die Leidenserlöschung; nicht hat nämlich die Entstehungsbedingung *(hetu)* mit dem Ergebnisse einen gemeinsamen Schoß[53], etwa wie es bei dem Urstoffe *(pakati)* der Urstofflehrer der Fall ist. — Und leer ist das Ergebnis (I. III.) von der Entstehungsbedingung (II. IV.), insofern eben das Leiden (Ergebnis) nicht mit der Leidensentstehung, und die Leidenserlöschung nicht mit dem Pfade verbunden ist[54]; nicht sind nämlich Ergebnis und Entstehungsbe-

dingung miteinander verbunden, wie etwa 2 Atome usw. gemäß den Lehren solchen Vorhandenseins. Darum heißt es:

> Drei Wahrheiten sind unverbunden mit der Leiderlöschung,
> Und auch Erlösung ist mit diesen dreien nicht verbunden.
> Denn nie ist mit der Wirkung auch die Ursache verbunden,
> Wie mit der Ursache die Wirkung nie verbunden ist.

---

514 „Nach Einfachsein und Mehrfachsein": —

(I) Das ganze Leiden (Dasein) ist hinsichtlich seiner Entstehung von einer einzigen Art, zweifach als Geistigkeit *(nāma)* und Körperlichkeit *(rūpa)*, dreifach mit Rücksicht darauf, ob es in der sinnlichen, feinkörperlichen oder unkörperlichen Welt entsteht, vierfach mit Hinsicht auf die Nährstoffe (stoffliche Nahrung, Bewußtseinseindruck, geistiger Wille, Bewußtsein), fünffach nach Einteilung in die 5 Anhaftungsgruppen.

(II) Auch die Leidensentstehung (Begehren) ist hinsichtlich ihrer Entstehung von einer einzigen Art, zweifach als mit oder ohne Ansichten verbunden (s. Tab. 22—29), dreifach als sinnliches Begehren, Daseinsbegehren und Selbstvernichtungsbegehren, vierfach als durch die 4 Pfade überwindbar [55], fünffach als das Entzücktsein über Sehobjekt usw., sechsfach als die 6 Begehrensgruppen.

(III) Auch die Leidenserlöschung (Nirwahn) ist hinsichtlich ihrer Natur als Unerschaffenes Element von einer einzigen Art, zweifach aber in einem relativen Sinne: mit einem Daseinsrest oder ohne einen Daseinsrest [56], dreifach als Stillung der 3 Daseinsarten, vierfach als durch die 4 Pfade erreichbar, fünffach als Stillung des fünffachen Entzückens (hinsichtlich der 5 Sinnenobjekte), sechsfach als Versiegung der sechs Begehrensgruppen (hinsichtlich der 5 Sinnenobjekte und des Geistobjektes).

(IV) Auch der Pfad ist als das zu Entfaltende von einer einzigen Art, zweifach als Gemütsruhe *(samatha;* Stromeintritt) und Hellblick *(vipassanā;* die 3 höheren Pfade), ebenso als Erkennen *(dassana)* und Entfaltung *(bhāvanā)*, dreifach als die 3 Gruppen *(Sittlichkeit, Sammlung, Wissen)*. Dieser Pfad nämlich ist, insofern er spezifisch ist, genau wie eine Stadt in einem Königreiche, in drei umfassenden [57] Gruppen eingeschlossen. Wie es heißt (M. 44):

„Nicht sind, Bruder, Visākha, die drei Gruppen in dem edlen achtfachen Pfade eingeschlossen, wohl aber ist der edle achtfache Pfad in den drei Gruppen eingeschlossen [58]. Rechte Rede, rechte Tat und rechter Lebenserwerb, diese Dinge, Visākha, sind in der Sittlichkeitsgruppe *(sīlakkhanda)* eingeschlossen [59]. Rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung: diese Dinge sind in der Sammlungsgruppe *(samādhi-*

kkhandha) eingeschlossen. Rechte Erkenntnis und rechte Gesinnung, diese Dinge sind in der Wissensgruppe *(paññā-kkhandha)* eingeschlossen."

In diesem Ausspruche gelten die mit rechter Rede beginnenden drei Glieder (r. Rede, Tat, Lebenserwerb) als Sittlichkeit; darum sind sie, als von derselben Art, in der Sittlichkeitsgruppe eingeschlossen. Wenn auch im Texte die Erklärung *‚sīla-kkhandhe' (‚in der'* Sittlichkeitsgruppe) im Lokativ steht, so ist sie doch im Sinne des Instrumentals *(‚von'* der Sittlichkeitsgruppe) zu verstehen.

Was die drei mit rechter Anstrengung beginnenden Glieder (r. Anstrengung, Achtsamkeit, Sammlung) aber anbetrifft, so ist die ‚Sammlung' an sich nicht imstande, sich auf ein einziges Objekt zu heften. Da aber die ‚Willenskraft' die Funktion des Festhaltens und die ‚Achtsamkeit' die Funktion des Nichtschwindenlassens ausübt, so ist die Sammlung mit solcher Unterstützung wohl dazu imstande. Hierzu folgendes Gleichnis:

Drei Freunde treten in einen Garten[80] ein, um dort an einem Feste teilzunehmen. Beim Erblicken eines in voller Blüte stehenden Champakbaumes[81] streckt einer von ihnen die Hand aus, kann aber die Blüten nicht erreichen. Darauf bückt sich der zweite und bietet ihm den Rücken: trotzdem jener aber auf seinen Rücken gestiegen ist, kann er doch vor Zittern die Blüten nicht abpflücken. Alsdann bietet ihm noch der dritte 515
seine Schulter an; und auf des einen Rücken stehend und sich an der Schulter des anderen anlehnend, pflückt er Blüten, soviel er braucht, schmückt sich damit und erfreut sich am Feste. In folgender Weise nun hat man diese Sache zu verstehen: Den drei gemeinsam in den Garten eingetretenen Freunden gleichen die mit rechter Anstrengung beginnenden und zusammen entstandenen drei Eigenschaften (Anstrengung, Achtsamkeit, Sammlung). Dem in voller Blüte stehenden Champakbaume gleicht das Objekt. Dem Freunde, der die Hand ausstreckt, die Blüten aber nicht erreichen kann, dem gleichet die ‚Sammlung', insofern diese an sich nicht imstande ist, sich auf ein einziges Objekt zu heften. Dem Freunde, der gebückt steht und seinen Rücken anbietet, gleichet die ‚Anstrengung'. Dem Freunde, der aufrecht steht und seine Schultern anbietet, gleichet die ‚Achtsamkeit'. Wie nun jener Mann auf des einen Rücken stehend und sich an die Schultern des anderen anlehnend nach Herzenslust die Blüten zu pflücken imstande ist, so auch ist, insofern die ‚Tatkraft' (6. Glied) die Funktion des Festhaltens, und die ‚Achtsamkeit' (7. Glied) die Funktion des Nichtschwindenlassens ausübt, mit solcher Unterstützung die ‚Sammlung' (8. Glied) wohl dazu imstande, sich auf ein einziges Objekt zu heften. Somit ist die Sammlung in der Sammlungsgruppe eingeschlossen, weil sie eben von derselben Art ist; Anstrengung und Achtsamkeit aber sind darin eingeschlossen wegen ihrer Funktionen.

Auch was die rechte Erkenntnis *(sammā-diṭṭhi)* und rechte Gesinnung *(sammā-saṅkappa)* anbetrifft, so ist die ‚Einsicht' (1. Glied) an sich nicht imstande, ein Objekt als vergänglich, elend und unpersönlich festzustellen. Insofern aber das ‚Gedankenfassen' (2. Glied) durch wiederholtes Einwirken eine Unterstützung bietet, ist die Einsicht dazu wohl imstande. Und in welcher Weise? Gleichwie ein Geldwechsler, trotzdem er die auf die Hand gelegte [82] Münze an allen Stellen zu betrachten wünscht, er sie dennoch mit der bloßen Augenoberfläche nicht umdrehen kann, sondern sie vermittels der Fingergelenke hin und her drehen muß, um sie von allen Seiten betrachten zu können: genau so ist die ‚Einsicht' an sich nicht imstande, ein Objekt als vergänglich, elend und unpersönlich festzustellen; wohl aber kann sie jedes aufgegriffene und dargebotene Objekt feststellen, wenn das durch Festigen sich kennzeichnende ‚Gedankenfassen' es gewissermaßen unter wiederholtem Festnageln bearbeitet und hin und her dreht. So ist auch hier nur die rechte Erkenntnis, als dieselbe Art besitzend, in der Weisheitsgruppe eingeschlossen; rechte Gesinnung aber ist eingeschlossen wegen ihrer (unterstützenden) Tätigkeit.

Auf diese Weise ist der Pfad in diesen drei Gruppen eingeschlossen. Darum wurde gesagt, daß der Pfad dreifach ist mit Rücksicht auf die drei Gruppen.

Vierfach ist der Pfad mit Rücksicht auf die vier (überweltlichen) Pfade, wie den des Stromeingetretenen usw.

Weiterhin sind alle vier Wahrheiten von einer einzigen Art, insofern sie untrüglich oder insofern sie erkennbar sind. Zweifach sind sie als weltlich (I. II.) und überweltlich (III. IV.), oder als erschaffen (I. II. IV.) und unerschaffen (III). Dreifach sind sie als: durch Erkennen *(dassana)* zu überwinden(I), durch Entfaltung *(bhāvanā)* zu überwinden (II), nicht zu überwinden (III. IV). Vierfach sind sie als: zu durchdringen (I), zu überwinden (II), zu verwirklichen (III), zu entfalten (IV).

---

516 „Nach Ähnlichkeit und Unähnlichkeit": — Alle vier Wahrheiten sind sich einander ähnlich, insofern sie nicht verkehrt sind, leer sind von einer Persönlichkeit und schwer zu durchdringen. Wie es heißt (S. LVI. 45): „Was meinst du, Ānanda, was ist wohl schwerer auszuführen und zu erreichen: daß ein Mann aus der Ferne Pfeil um Pfeil durch ein enges Schlüsselloch schießt ohne zu fehlen, oder daß er mit der Spitze eines hundertfach gespaltenen Haares die Spitze eines entsprechenden Haares durchdringt?" — Schwerer ist es, o Ehrwürdiger, schwerer zu erreichen, daß jener Mann mit der Spitze eines hundertfach gespaltenen Haares die Spitze eines entsprechenden Haares durchdringt." — „Noch schwerer

zu Durchdringendes aber, Ānanda, durchdringen jene, die der Wirklichkeit gemäß die Wahrheiten durchdringen: ‚Dies ist das Leiden, dies ist die Leidensentstehung, dies ist die Leidenserlöschung, dies ist der zur Leidenserlöschung führende Pfad'."

Unähnlich sind sich die vier Wahrheiten, insofern sie nach ihren eigenen Merkmalen festzustellen sind.

Ähnlich sind sich die beiden ersten Wahrheiten, insofern sie auf Grund ihrer schweren Durchdringbarkeit tiefgründig sind, und insofern sie weltlich und mit üblen Trieben verknüpft sind. Unähnlich aber sind sie sich als Wirkung (I) und Ursache (II), und insofern sie zu durchschauen (I) oder zu überwinden (II) sind.

Ähnlich sind sich die beiden letzten Wahrheiten, insofern sie wegen ihrer Tiefgründigkeit schwer zu durchdringen sind, oder insofern sie überweltlich und nicht mit üblen Trieben verknüpft sind. Unähnlich aber sind sie sich, insofern die eine (III) das Objekt ist, die andere (IV) aber diese als Objekt hat; oder insofern die eine (III) zu verwirklichen, die andere (IV) zu entfalten ist.

Ähnlich sind sich die erste und dritte Wahrheit, insofern sie ein Ergebnis bezeichnen, unähnlich insofern sie etwas Erschaffenes (I) oder etwas Unerschaffenes (III) sind.

Ähnlich sind sich die zweite und vierte Wahrheit, insofern sie etwas Erschaffenes sind, unähnlich als äußerst unheilsam (II) oder äußerst heilsam (IV).

Ähnlich sind sich die erste und vierte Wahrheit, insofern sie etwas Erschaffenes sind, unähnlich als weltlich (I) oder überweltlich (IV).

Ähnlich sind sich die zweite und dritte Wahrheit, insofern sie weder dem Gebiete des Schulungbeflissenen *(sekha)* noch dem des Schulungentronnenen *(asekha)* angehören, unähnlich, insofern sie mit einem Objekte verbunden (II) oder nicht verbunden (III) sind.

So soll der scharfsinnige Mann
In mannigfacher Weise hier
Die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit
Der edlen Wahrheiten versteh'n.

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 16. Teil: die auf die Entfaltung des Wissens sich beziehende Darstellung der Fähigkeiten und Wahrheiten.

Siebzehnter Teil

Schlusskapitel vom Boden des Wissens

(Die Bedingte Entstehung: *paṭicca-samuppāda)*

Nunmehr kommt an die Reihe die Erklärung der ‚Bedingten Entstehung' *(paṭicca-samuppāda)* und der in den Worten ‚usw.' zusammengefaßten ‚bedingt entstandenen Dinge' *(paṭicca-samuppannā dhammā)*. Denn nur noch diese beiden sind übrig von den als Boden des Wissens *(paññā-bhūmi)* bezeichneten Dingen, d. i. den Daseinsgruppen, Grundlagen, Elementen, Fähigkeiten, Wahrheiten, der Bedingten Entstehung usw.

Hierbei nun ist die mit Unwissenheit beginnende Reihe der Dinge als die Bedingte Entstehung aufzufassen. Der Erhabene nämlich hat gesagt (S. XII): —

„Was nun, ihr Mönche, ist die ‚Bedingte Entstehung'? Durch Unwissenheit (avijjā), ihr Mönche, bedingt sind die Karmaformationen (sankhāra), durch die Karmaformationen das Bewußtsein (viññāṇa), durch das Bewußtsein das Geistige und Körperliche (nāma-rūpa), durch das Geistige und Körperliche die 6 Grundlagen (āyatana), durch die 6 Grundlagen der Bewußtseinseindruck (phassa), durch den Bewußtseinseindruck das Gefühl (vedanā), durch das Gefühl das Begehren (taṇhā), durch das Begehren das Anhaften (upādāna), durch das Anhaften der Werdeprozeß (bhava), durch den Werdeprozeß die Geburt (jāti); durch die Geburt aber bedingt entstehen Altern und Sterben (jarāmaraṇa), Sorge, Klage, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung. So, ihr Mönche, kommt es zur Entstehung dieser ganzen Leidensfülle. Das, ihr Mönche, nennt man die Bedingte Entstehung."

Die Dinge aber wie Altern und Sterben usw. sind als die ‚bedingt entstandenen Dinge' zu betrachten. Vom Erhabenen nämlich wurde gesagt (ib. 20): —

„Was aber, ihr Mönche, sind die ‚bedingt entstandenen Dinge'? Altern und Sterben, ihr Mönche, sind vergänglich, erschaffen, bedingt

entstanden, dem Schwinden und Vergehen, Abscheiden und Untergange unterworfen. Geburt, ihr Mönche ... der Werdeprozeß ... Anhaften ... Gefühl ... Bewußtseinseindruck ... die 6 Grundlagen ... das Geistige und Körperliche ... Bewußtsein ... die Karmaformationen ... Unwissenheit, ihr Mönche, ist vergänglich, erschaffen, bedingt entstanden, dem Schwinden und Vergehen, Abscheiden und Untergange unterworfen. Das, ihr Mönche, nennt man die bedingt entstandenen Dinge."

Folgendes aber ist die kurze Erklärung hierzu: — Als Bedingte Ent- 518
stehung gelten die Dinge, sofern sie Bedingungen sind; als bedingt entstanden, sofern sie durch diese oder jene Bedingungen entstanden sind.

Wie aber kann man das wissen? Auf Grund der Worte des Erhabenen. In der ‚Sutte von der Bedingten Entstehung und den bedingt entstandenen Dingen' (ib. 20) erklärt nämlich der Erhabene durch solche ähnlichbedeutenden Worte wie ‚Wahrheit' *(tathatā,* wörtl. ‚So-sein') u. dgl. die als Bedingungen geltenden Dinge als die Bedingte Entstehung. Denn dort sagt er in seiner Darlegung der Bedingten Entstehung so: —

„Was aber, ihr Mönche, ist die Bedingte Entstehung? Durch Geburt, ihr Mönche, bedingt ist Altern und Sterben. Ob da Vollendete in der Welt erscheinen oder nicht erscheinen, es bleibt eben eine Tatsache, ein feststehendes, unabänderliches Gesetz, daß da Eines durch ein Anderes bedingt ist *(ida-paccayatā).* Diese Tatsache erkennt und durchdringt der Vollendete, und hat er sie erkannt und durchdrungen, so legt er sie dar, verkündet sie, richtet sie auf, enthüllt sie, setzt sie auseinander, macht sie offenbar und spricht: ‚Ihr sehet also, daß durch die Geburt Altern und Sterben bedingt ist'. Durch den Werdeprozeß bedingt ist die Geburt ... usw. ... Durch Unwissenheit bedingt sind die Karmaformationen. Ob da Vollendete in der Welt erscheinen oder nicht erscheinen, es bleibt eben eine Tatsache, ein feststehendes, unabänderliches Gesetz, daß da Eines durch ein Anderes bedingt ist. Diese Tatsache erkennt und durchdringt der Vollendete, und hat er sie erkannt und durchdrungen, so legt er sie dar, verkündet sie, richtet sie auf, enthüllt sie, setzt sie auseinander, macht sie offenbar und spricht: ‚Ihr sehet also, daß durch Unwissenheit die Karmaformationen bedingt sind'. Was da in solcher Weise, ihr Mönche, Wahrheit, Unumstößlichkeit und Untrüglichkeit ist, nämlich die ‚Bedingtheit des Einen durch ein Anderes', das, ihr Mönche, gilt als die Bedingte Entstehung."

Somit hat man das Merkmal der Bedingten Entstehung darin zu sehen, daß sie die Bedingung bildet für solche Dinge wie Altern, Sterben usw.; ihr Wesen darin, daß sie an das Leiden kettet; ihre Äußerung darin, daß sie eine verkehrte Fährte ist. Daß nun durch gerade diese oder jene Bedingung, und durch nichts mehr und nichts weniger, diese oder jene

Erscheinung entsteht, das gilt als ihr Wahrsein (wörtl. ‚So-sein'). Daß aber, sobald einmal die Bedingungen zusammengetreten sind, es selbst schon in diesem Augenblicke unmöglich ist, daß die entstehenden Dinge nicht entstehen sollten, das gilt als ihre Unumstößlichkeit (wörtl. ‚Nicht-Nichtsosein'). Daß aber auf Grund der (bloß) für das eine Ding bestimmten Bedingungen die anderen Dinge nicht entstehen können, das gilt als ihre Untrüglichkeit (wörtl. ‚Nicht-anderssein'). Daß aber für jene erwähnten Dinge wie Altern, Sterben usw. es eine Bedingung oder eine Ansammlung von Bedingungen gibt, das wird als *ida-paccayatā*, d. i. das ‚Bedingtsein des Einen durch ein Anderes' bezeichnet. Oder, die Ansammlung von Bedingungen für dies oder das gilt als *ida-paccayatā*. Diesen Ausdruck hat man hier im Sinne der Sprachlehre zu untersuchen.

Einige nun erklären den Paṭiccasamuppāda als ein bloßes Entstehen, indem sie behaupten, der Paṭiccasamuppāda bedeute ein Entstehen in der herkömmlichen und richtigen Weise[1], unabhängig von dem von den Andersgläubigen angenommenen Urstoffe *(pakati)* oder der Weltseele
519 *(purisa)* und ähnlichen Dingen. Dies ist nicht richtig. Und warum nicht? 1. Weil solches in den Sutten nicht zu finden ist, 2. weil es den Sutten widerspricht, 3. weil es keine tiefgehende Erklärung ist, 4. weil es ungrammatisch ist.

1. Es gibt nämlich keine Sutte, worin der Paṭiccasamuppāda als bloßes Entstehen bezeichnet wird.

2. Wer den Paṭiccasamuppāda so erklärt, widerspricht der Padesavihāra-Sutte (Mah.). Und wieso? In jener Sutte nämlich heißt es: „Und der Erhabene erwog zur ersten Nachtwache die Bedingte Entstehung vorwärts und rückwärts usw." Nach diesen Worten des Erhabenen war die Erwägung des Paṭiccasamuppāda eine Beschäftigung *(vihāra)* des eben erst Erleuchteten; und *padesa-vihāra* bedeutet, daß es ein Teil *(eka-desa)* dieser Beschäftigung war. Wie es heißt (S. XLV. 11 f): „Mit jener (geistigen) Beschäftigung, ihr Mönche, die ich unmittelbar nach Erreichung der vollen Erleuchtung pflegte, mit einem Teil davon verbrachte ich meine Zeit". Dabei aber verweilte der Erhabene in Betrachtung der verschiedenartigen Bedingungen, nicht aber in Betrachtung des bloßen Entstehens. Wie es heißt (ib.): „Solcherart erkannte ich: ‚Durch verkehrte Erkenntnis bedingt entsteht Fühlen, und auch durch rechte Erkenntnis bedingt entsteht Fühlen. Durch verkehrte Gesinnung bedingt entsteht Fühlen usw." Auf diese Weise ist das Ganze ausführlich anzugeben. Wer somit den Paṭiccasamuppāda als bloße Entstehung erklärt, der gerät in Widerspruch mit der Padesavihāra-Sutte. Genau so aber auch widerspricht er der Kaccāna-Sutte. In der Kaccāna-Sutte (S. XII. 15) nämlich heißt es: „Wer, Kaccāna, der Welt Entstehung

der Wirklichkeit gemäß in rechter Einsicht durchschaut, dem kommt nicht die Ansicht vom Nichtsein der Welt." Damit wurde der vorwärtslaufende Paṭiccasamuppāda, insofern er die Bedingung bildet für die Welt, als der Welt Entstehung bezeichnet und dargelegt, um die Vernichtungsansicht *(uccheda-diṭṭhi)* auszurotten, nicht aber wurde er als bloßes Entstehen erklärt. Niemals nämlich gelangt durch Erkenntnis des bloßen Entstehens die Vernichtungsansicht zur Aufhebung, wohl aber durch das Erkennen der endlosen Reihe der Bedingungen, da eben bei der endlosen Reihe der Bedingungen auch die Ergebnisse endlos sind. Wer somit den Paṭiccasamuppāda als bloßes Entstehen erklärt, der gerät in Widerspruch mit der Kaccāna-Sutte.

3. „Weil es keine tiefgehende Erklärung ist": — Vom Erhabenen nämlich wurde gesagt (D. 15): „Tiefgründig, Ānanda, ist diese Bedingte Entstehung, und auch tiefgründig erscheint sie." Ihre Tiefgründigkeit nämlich ist vierfach, wie wir später erläutern werden. Dies aber ist nicht der Fall mit bloßem Entstehen. Auch in vierfacher Art und Weise ausgeschmückt legt man den Paṭiccasamuppāda dar. Und auch diese vierfache Art und Weise trifft man nicht beim bloßen Entstehen. Weil es somit hierfür keine tiefgründige Erklärung gibt, darum gilt der Paṭiccasamuppāda nicht als bloßes Entstehen.

4. „Weil es den Begriff entstellt": — Das Wort *paṭicca* (wörtl. ‚zurückgegangen seiend auf'), das mit der Vergangenheit konstruiert ist 520
und sich auf dasselbe Subjekt[2] wie das Wort ‚Entstehung' bezieht, ergibt einen Sinn, z. B. (ib. 43): „Durch Auge und Sehobjekt bedingt *(paṭicca)* entsteht *(uppajjati)* das Sehbewußtsein." Wenn aber hier (bei Auffassung des P. als bloße Entstehung) (das Wort *paṭicca)* mit dem Wort *uppāda* (Entstehung) verbunden und so als Substantiv gebraucht wird, so ergibt dies einen grammatischen Fehler, weil kein gemeinsames Subjekt da ist (wie beim vorhergehenden Zitat) und sich so keinerlei Sinn ergibt. Daher wäre es ungrammatisch, den P. als bloße Entstehung zu erklären.

Es möchte da nun einem der Gedanke kommen, mit dem Worte *paṭiccasamuppāda* das Verb *‚hoti'* (wird, entsteht) zu verbinden, also *‚paṭiccasamuppādo hoti'* (‚die Bedingte Entstehung entsteht'). Das aber ist nicht angebracht. Und warum nicht? Weil eine solche Konstruktion unmöglich ist und es verkehrt wäre, eine Entstehung der Entstehung anzunehmen. Es heißt (ib. 1): „Die bedingte Entstehung, ihr Mönche, will ich euch weisen . . . . Und was, ihr Mönche, (ist) die Bedingte Entstehung?" Aber nicht mit einem einzigen von diesen Worten ist das Verb *‚hoti'* (entsteht) verbunden, noch auch findet man solchen Ausdruck wie *‚uppādo*

hoti' (‚die Entstehung entsteht'). Fände sich solches, so ließe sich auch noch ‚die Entstehung der Entstehung' finden.

Einige wieder meinen, *‚ida-paccaya-tā'* bezeichne die ‚Wesenheit spezifischer Bedingungen' *(ida-paccayānaṁ bhāvo)*, d. h. jene Beschaffenheit *(ākāra)* der Unwissenheit und der übrigen Dinge, die die Grundbedingung bei Entstehung der Karmaformationen usw. bildet, und dies gelte bei Verwandlung in die Karmaformationen als der Paṭiccasamuppāda. Diese ihre Meinung ist nicht angängig. Und warum nicht? Weil die Unwissenheit und die übrigen Dinge (selber) als die Grundbedingungen bezeichnet werden[3]. Der Erhabene nämlich hat gesagt (ib. 15): „Darum eben, Ānanda, ist dies der Grund, dies der Ursprung, dies die Entstehung, dies die Bedingung von Altern und Sterben, nämlich die Geburt ..... dies die Bedingung der Karmaformationen, nämlich die Unwissenheit." Somit werden die Unwissenheit und übrigen Glieder selber als die Grundbedingungen bezeichnet, nicht aber deren Umwandlungen. Daher hat man die Aussage, daß man unter dem Paṭiccasamuppāda die als Bedingungen *(paccaya)* geltenden Dinge zu verstehen habe, als die rechte Auffassung zu betrachten. Die Meinung, die, unter dem Vorwand der Wörtlichkeit, den Paṭiccasamuppāda als bloßes Entstehen erklärt, muß man verwerfen, sobald man den Sinn dieses Ausdrucks in folgender Weise erfaßt hat. Der Erhabene nämlich hat gesagt: —

„Da dieses Wort zweifachen Sinn besitzt in der Gesamtheit
Der bedingt entstandenen Erscheinungen
So erhalten auch Bedingungen figürlich
Die Bezeichnung ihrer Frucht[4]."

Bei dieser durch Bedingtheit entstandenen Gruppe von Erscheinungen nämlich hat man für das Wort Paṭiccasamuppāda einen doppelten Sinn
521 anzunehmen. Weil nämlich, sobald der Paṭiccasamuppāda erkannt wird *(paṭiyamāno = paṭi + √i)*[5], er zum Segen und Heile führt, darum sollten ihn die Weisen erkennen, und darum spricht man von *paṭicca* (‚erkennenswert')[6]. Und weil das Entstehen ‚zusammen' *(saha = saṁ)* damit oder ‚in rechter Weise' *(sammā)* geschieht, nicht einzeln, auch nicht ohne Bedingung, darum spricht man von *‚sam-uppāda'*. Somit ergeben *paṭicca + samuppāda = paṭicca-samuppāda.*

Fernerhin gilt auch *sam-uppāda* als das Zusammen-Entstehen. Da der Paṭiccasamuppāda aber durch das Zusammentreffen von Bedingungen bedingt ist, nicht unabhänig davon, so gilt er auch auf diese Weise als ‚bedingt' und als ‚Entstehung', also als ‚Bedingte Entstehung'.

Und diese Ansammlung von Ursachen ist eine Bedingung für jene (Ansammlung von bedingt entstandenen Dingen; *tassa ... paccayo);* daher, weil er eine Bedingung dafür ist *(tappayattā)*, wird auch dieser

(Paṭiccasamuppāda danach benannt). Es ist hiermit gerade so, wie in aller Welt die Melasse eine Bedingung ist für Schleimbildung und man daher Melasse auch als Schleim bezeichnet, oder wie man die als Bedingung für den Segen der Lehre geltende Geburt der Erleuchteten auch selber schon als Segen bezeichnet. So auch sollte man wissen, daß man vom Paṭiccasamuppāda spricht mit einem Ausdruck, der gewöhnlich für das Ergebnis gebraucht wird.

Oder aber, weil diese Gruppe von Bedingungen ‚entgegen' *(paṭimukhaṁ)* ‚gekommen' *(ita)* ist, heißt sie ‚*paṭicca*' (‚entgegengekommen seiend'); und weil sie die Dinge zusammen entstehen läßt, nennt man sie das ‚Zusammenentstehenlassen' *(samuppāda)*. Was nämlich die durch jedesmal eine einzige Grundbedingung als Stichwort angedeutete Gruppe von Bedingungen anbetrifft — wie die zum Entstehen der Karmaformationen usw. nötige Unwissenheit usw. — so wird diese Gruppe, dadurch daß sie ein gemeinsames Ergebnis hervorruft und vollständig ist und so den miteinandervereinigten Faktoren entgegengekommen ist, als ‚entgegengekommen seiend' *(paṭicca)* bezeichnet. Diese Gruppe von Bedingungen wird ferner auch Zusammenentstehung genannt, weil sie die miteinander verbundenen und von einander untrennbaren Dinge (die 4 geistigen Gruppen) entstehen läst. Auch auf diese Weise ergibt ‚bedingt' und ‚Zusammenentstehung' die ‚Bedingte Zusammenentstehung'.

Eine fernere Erklärung ist diese:

Weil diese Gruppe der Bedingungen
Die wechselseitig eng verknüpft
Zusammen und zugleich entstehen läßt
Die Dinge, die bedingt entstanden,
Hat sie der Heilige hier so erklärt.

Diejenigen unter den durch ‚Unwissenheit' *(avijjā)* usw. als Stichwort angedeuteten Bedingungen, die die Karmaformationen usw. entstehen lassen, diese wären nicht dazu imstande, wären sie von einander unabhängig und unvollständig. Darum läßt diese Gruppe von Bedingungen die Dinge (d. i. die 4 geistigen Daseinsgruppen) bedingt entstehen, zugleich und zusammen, nicht einzeln, auch nicht aufeinanderfolgend. Auf diese Weise hat der des sinngemäßen Wortgebrauchs kundige Weise hier die Gruppe der Bedingungen als die Bedingte Entstehung erklärt: dies ist der Sinn. Von ihm aber, der so lehrt, heißt es:

Er zeigt durch's erste Wort, daß es nichts Ew'ges gibt,
Durchs spät're Wort Aufhebung des Vernichtungswahns,
Durch beide aber zeigt er das Gesetz.

„Durchs erste Wort" besagt: durch das die Vereinigung der Bedingungen andeutende Wort ‚bedingt' *(paṭicca)* zeigt er (der Buddha),

daß wegen der Abhängigkeit der entstehenden Dinge[7] von der Vereinigung der Bedingungen für sie die verschiedenen Ewigkeitslehren u. dgl. nicht zutreffen, wie z. B. der Glaube an Ewigkeit (von Ich, Welt usw. *sassata-vāda)* oder Ursachlosigkeit *(ahetuka-vāda)* oder an verkehrte Ursachen (Urstoff, Atom, Zeit usw.) oder an ein allmächtiges Wesen *(vasavatti-vāda).* Wozu sollten auch die ewig oder ohne Ursache usw. ablaufenden Dinge ein Zusammenwirken von Bedingungen nötig haben?

„Durchs spät're Wort" besagt: durch das das Entstehen der Dinge andeutende Wort ‚Entstehung' *(samuppāda)* lehrt der Buddha, daß wegen des Entstehens der Erscheinungen und durch die Zusammenwirkung von Bedingungen der Vernichtungsglaube usw. ausgeschlossen wird, nämlich der Glaube an einen Zerstörer, an Vernichtung *(uccheda-vāda),* an Nichtsein *(natthika-vāda)* oder an die Wirkungslosigkeit der Taten *(akiriya-vāda).* Wie könnte auch wohl hinsichtlich der durch jedesmal frühere Bedingungen immer wieder neu entstehenden Dinge der Glaube an Vernichtung, an Nichtsein oder an die Wirkungslosigkeit der Taten aufsteigen?

„Durch beide Worte" aber besagt: durch den vollständigen Begriff ‚Bedingte Entstehung'. Weil nämlich ohne Unterbrechung der Kontinuität der jedesmaligen Verbindung von Bedingungen jedesmal die Dinge zum Entstehen kommen, so zeigt er durch die Bedingte Entstehung den mittleren Pfad, die rechte Methode, d. i. die Überwindung solcher Ansichten wie: ‚Ein und derselbe ist es, der die Tat vollbringt und die Früchte der Tat erntet'; oder ‚Ein anderer ist es, der die Tat vollbringt, ein anderer der die Früchte der Tat erntet'; ferner, daß man an volkstümliche Ausdrucksweisen (‚Ich', ‚Persönlichkeit', ‚Mensch' usw.) sich zwar nicht anklammern, aber doch nicht die konventionellen Bezeichnungen verwerfen solle (vgl. M. 139).

Dies nun ist vorerst die bloße Erklärung des Wortes ‚Paṭiccasamuppāda'.

Was aber den Text anbetrifft, den der Erhabene bei Darlegung der Bedingten Entstehung festgelegt hat in den Worten: „Durch Unwissenheit bedingt sind die Karmaformationen usw.", so verbleibe man, wenn man den Sinn dieses Textes erläutert, innerhalb des Gebietes der Kritischen Schule *(vibhajja-vādin,* d. i. der Theravādin), lege nicht die Meister falsch aus, entferne sich nicht von der eigentlichen Lehre, verfalle nicht in die Lehre der anderen, entstelle nicht die Sutten, bleibe in Übereinstimmung mit dem Vinaya, beachte die Großen Aussagen (erkl. A. IV. 180), beleuchte das Gesetz, mache den Sinn begreiflich; und eben diesen Sinn ziehe man immer wieder heran und erkläre ihn auf immer wieder andere Weise. Schon an und für sich ist es schwer, den Sinn der Bedingten Entstehung zu erklären. Wie die Alten sagen:

„Gar schwer erkennbar sind vier Dinge,
Und schwerer noch sie darzulegen:
Die Wahrheit, die Persönlichkeit [8],
Erneutes Dasein und Bedingtheit."

Nicht leicht ist es somit, den Sinn der Bedingten Entstehung zu erklären, außer für solche, die Kenntnis und Verständnis der Texte besitzen. Dies wohl erwägend

Will heute ich den Sinn erklären
Von der Bedingtheit des Entstehens,
Doch find ich keinen Grund und Boden,
Al ob im Meere ich versänke.

Die Lehre aber ist geschmückt 523
Mit vielen Arten der Erklärung [9],
Und ungebrochen führet weiter
Der ehemal'gen Meister Pfad.

So will ich denn mit beider Hilfe [10]
Damit beginnen darzutun
Den Sinn der Abhängigen Entstehung [11].
Drum höret mir gesammelt zu!

Gesagt nämlich wurde dies von den früheren Meistern:

„Wer mir da also willig leiht Gehör,
Dem fällt ein Segen nach dem andern zu.
Und hat er diesen Segen dann erlangt,
Wird er des Todesfürsten Blick entgeh'n."

Was da nämlich diese Sätze betrifft wie „Durch Unwissenheit bedingt sind die Karmaformationen usw.", so gilt da von Anfang an vorerst folgendes:

Nach den verschied'nen Darlegungen,
Nach Sinn, Merkmal, Vielartigkeit,
Nach Feststellung der Einzelglieder
Soll die Erklärung man versteh'n.

„Nach den verschied'nen Darlegungen" bedeutet da: genau wie bei vier Menschen, welche Schlingpflanzen sammeln, das Ergreifen der Schlingpflanzen (in verschiedener Weise) geschieht, genau so hat der Erhabene die Bedingte Entstehung in vierfacher Weise dargelegt: vom Anfang oder von der Mitte ab bis zum Ende, ebenso vom Ende oder von der Mitte ab bis zum Anfang.

1. Gleichwie nämlich unter den vier die Schlingpflanzen sammelnden Menschen der eine zuerst die Wurzel der Schlingpflanze

erblickt und, die Schlingpflanze an der Wurzel abschneidend, ganz an sich heranzieht, mitnimmt und zur Arbeit verwendet, genau so auch wies der Erhabene die Bedingte Entstehung von Anfang an bis zum Ende in dem Ausspruche (z. B. M. 38): „So also, ihr Mönche, sind durch die Unwissenheit die Karmaformationen bedingt ... usw. ... durch die Geburt das Altern und Sterben."

2. Gleichwie aber ein anderer unter jenen Menschen zuerst die Mitte der Schlingpflanze erblickt und, die Schlingpflanze in der Mitte abschneidend, bloß die obere Hälfte derselben an sich heranzieht, mitnimmt und zu seiner Arbeit verwendet, genau so auch wies der Erhabene die Bedingte Entstehung von der Mitte ab bis zum Ende in dem Ausspruche (ib.): „Indem er sich aber über jenes ‚Gefühl' freut, es gut heißt und daran haftet, steigt ihm die Lust (Begehren) auf. Die Lust bei den Gefühlen aber gilt als Anhaften. Durch Anhaften aber bedingt ist der Werdeprozeß, durch den Werdeprozeß die Geburt usw."

3. Gleichwie nun aber ein dritter unter jenen Menschen zuerst das Ende der Schlingpflanze erblickt und, sie am Ende ergreifend und ihr vom Ende bis zur Wurzel nachgehend, sie ganz mitnimmt und zur Arbeit verwendet, genau so auch wies der Erhabene die Bedingte Entstehung vom Ende ab bis zum Anfang in dem Ausspruche (ib.): „‚Durch Geburt bedingt ist Altern und Sterben': so wurde gesagt. Sind nun aber, ihr Mönche, wirklich durch die Geburt Altern und Sterben bedingt, oder nicht, oder wie steht es damit?" — „Durch Geburt, o Ehrwürdiger, sind Altern und
524 Sterben bedingt: so denken wir darüber." „Durch den Werdeprozeß bedingt ist die Geburt' ... ‚durch Unwissenheit die Karmaformationen', so wurde gesagt. Sind nun aber, ihr Mönche, wirklich durch die Unwissenheit die Karmaformationen bedingt, oder nicht, oder wie steht es damit?"

4. Gleichwie nun aber der vierte unter jenen Menschen zuerst die Mitte der Schlingpflanze erblickt und, dieselbe in der Mitte abschneidend, ihr von der Mitte ab bis zur Wurzel nachgeht, sie mitnimmt und zur Arbeit verwendet, genau so auch wies der Erhabene die Bedingte Entstehung von der Mitte ab bis zum Anfang in dem Ausspruch (z. B. S. XII. 11): „Wodurch, ihr Mönche, sind die vier Nährstoffe bedingt, wodurch entstanden, wodurch geworden, woraus hervorgegangen? Diese vier Nährstoffe sind durch Begehren bedingt, durch Begehren entstanden, durch Begehren geworden, aus Begehren hervorgegangen. Wodurch aber, ihr Mönche, ist das Begehren bedingt ... wodurch Gefühl ... wodurch der Bewußtseinseindruck .... wodurch die 6 Grundlagen ... wodurch das Geistige und Körperliche ... wodurch das Bewußtsein ... wodurch die Karmaformationen? Durch Unwissenheit bedingt sind die Karmaformationen ... aus Unwissenheit hervorgegangen."

Warum aber hat der Erhabene die Bedingte Entstehung auf diese Weise dargelegt? Weil die bedingte Entstehung an jeder Stelle heilbringend ist und weil ihm die Anmut in der Darlegung eignet. Die Bedingte Entstehung nämlich ist deshalb an jeder Stelle heilbringend, weil sie von jeder Stelle aus zur Durchdringung des rechten Pfades führt. Dem Erhabenen aber eignet die Anmut in der Darlegung, da er ausgerüstet ist mit den vier Arten des Selbstvertrauens *(vesārajja;* s. M. 12) und mit den Analytischen Wissen, und er die vierfache Geistestiefe besitzt. Da ihm aber die Anmut in der Darlegung eignet, darum legt er auf vielerlei Weise das Gesetz dar.

Was aber die Einzelheiten hierbei anbetrifft, so sollte man da folgendes wissen:

Erblickte da der Erhabene einen belehrbaren Menschen, der über die Anordnung der Entstehungsgründe im Unklaren war, so legte er die Bedingte Entstehung vom Anfang an in vorwärtsschreitender Ordnung dar, um zu zeigen, wie die Dinge jedesmal auf Grund ihrer eigenen Bedingungen eintreten und wie die Reihenfolge in ihrer Entstehung ist.

Betrachtete er aber die dem Elend verfallene Welt, etwa in der Weise: „Dem Elend, wahrlich, ist diese Welt verfallen! Man wird geboren, altert, stirbt, scheidet ab, wird wiedergeboren usw.", so legte er die Bedingte Entstehung vom Ende ab in rückläufiger Ordnung dar, um für dieses und jenes Leiden, wie Geburt und Sterben usw., die Bedingungen anzugeben, die er selber auf Grund vorangegangener Durchdringung entdeckt hatte.

Die von der Mitte ab bis zum Anfang zurückgehende Darlegung gab er, um auf Grund der Feststellung der Entstehung der Nährstoffe die Reihenfolge der Grundbedingungen und Ergebnisse zu zeigen und um zu zeigen, wie diese auf das frühere Leben (Unwissenheit, Karmaformationen) hinübergreifen [12] und wiederum vom früheren Leben ab vorwärts arbeiten.

Die von der Mitte ab bis zum Ende fortschreitende Darlegung gab der Erhabene, um zu zeigen, wie das künftige Leben (Geburt, Altern und Sterben usw.) aus den im gegenwärtigen Leben aufsteigenden Ursachen des nächsten Lebens entspringt.

Von jenen Darlegungen nun hat man als die hier gegebene Darlegung diejenige zu verstehen, die von Anfang an vorwärtsschreitet und die gegeben wurde, um dem belehrbaren Menschen [13], der über die Entstehungsgründe im Unklaren ist, zu zeigen, wie die Dinge jedesmal auf 525
Grund ihrer eigenen Bedingungen bestehen und wie die Reihenfolge in ihrer Entstehung ist.

Warum aber wird die Unwissenheit zu Anfang genannt? Ist wohl, etwa wie der Urstoff *(pakati)* der Urstofflehrer, auch die Unwissenheit der ursachlose Urgrund der Welt? — Nein, nicht ursachlos ist die Unwissenheit, denn die Ursache der Unwissenheit wurde erklärt in den Worten (M. 9): „Durch Entstehung der Triebe *(āsava)* ist die Entstehung der Unwissenheit *(avijjā)*[14] bedingt." Trotzdem aber mag in gewisser Weise die Unwissenheit als Wurzelbedingung gelten, insofern sie eben den Ausgangspunkt bildet in der Erklärung der Daseinsrunde. Indem nämlich der Erhabene die Erklärung der Daseinsgründe gab, machte er zwei Dinge zu Ausgangspunkten. Der eine Ausgangspunkt ist die Unwissenheit *(avijjā)*, gemäß den Worten (Vgl. Mil. I. p. 86; S. XV. 1 u. XXII. 99): „Nicht ist, ihr Mönche, ein erster Anfang der Unwissenheit anzutreffen, vor dem es etwa keine Unwissenheit gegeben hätte und wonach erst später die Unwissenheit entstanden sei. Obwohl dies so gesagt wurde, ihr Mönche, so läßt sich doch eine besondere Bedingung für die Unwissenheit erkennen." Der andere Ausgangspunkt aber ist das Daseinsbegehren *(bhava-taṇhā)*, nach den Worten: „Nicht ist, ihr Mönche, ein erster Anfang des Daseinsbegehrens anzutreffen, vor dem es etwa kein Daseinsbegehren gegeben hätte und wonach erst später das Daseinsbegehren entstanden sei. Obwohl dies so gesagt wurde, ihr Mönche, so läßt sich doch eine besondere Bedingung für das Daseinsbegehren erkennen."

Warum aber hat der Erhabene bei Erklärung der Daseinsrunde diese beiden Dinge zum Ausgangspunkt genommen? Weil sie die Hauptbedingungen des zu glücklicher und unglücklicher Daseinsfährte führenden Wirkens sind.

Eine Hauptbedingung des zu unglücklicher Daseinsfährte führenden Wirkens nämlich bildet die Unwissenheit. Und warum? Weil der von Unwissenheit überwältigte Weltling vielerlei zu unglücklicher Daseinsfährte führende Taten verübt, wie Zerstörung von Leben u. dgl., Taten, trotzdem sie wegen der Glut der Leidenschaften qualvoll sind, ihn zu unglücklicher Daseinsfährte führen und ihm zum Unheile gereichen. Es ist gerade so, wie wenn eine zum Schlachten bestimmte Kuh, die man durch Brennen gepeinigt und mit Knütteln geschlagen hat, von Qual überwältigt ist und, erschöpft durch diese Qual, heißes Wasser trinkt, obwohl ihr solches doch qualvoll ist und zu ihrem eigenen Unheile führt.

Eine Hauptbedingung aber des zu glücklicher Daseinsfährte führenden Wirkens bildet das Daseinsbegehren. Und warum? Weil der von Daseinsbegehren überwältigte Weltling vielerlei zu glücklicher Daseinsfährte führende Taten vollbringt, wie Vermeidung des Tötens u. dgl., Taten, die durch Abwesenheit der Glut der Leidenschaften Freude be-

reiten und durch ihr Hinführen zu glücklicher Daseinsfährte die Leiden und Gefahren einer unglücklichen Daseinsfährte fernehalten. Es ist gerade so, wie wenn die oben erwähnte Kuh kühles Wasser tränke, das ihr wegen ihres Durstes danach Genuß bereitet und ihre Erschöpfung vertreibt.

Von diesen als Ausgangspunkte für die Erklärung der Daseinsrunde geltenden beiden Dingen (Unwissenheit und Daseinsbegehren) verwendete der Erhabene bisweilen ein einzelnes als Ausgangspunkt seiner Darlegung, z. B. (S. XII. 23): „So also, ihr Mönche, sind von der Unwissen- 526
heit die Karmaformationen abhängig, von den Karmaformationen das Bewußtsein usw." Ebenso (ib. 52): „Wer, ihr Mönche, bei den das Anhaften veranlassenden Dingen in Betrachtung des Genusses verweilt, in dem wächst das Begehren an. Durch das Begehren aber bedingt ist das Anhaften usw."

Bisweilen gibt der Erhabene seine Darlegung mit beiden Ausgangspunkten, z. B. (ib. 19): „Durch Unwissenheit gehemmt und von Begehren gefesselt, ist dem Toren dieser Körper [16] entstanden. Und somit gibt es diesen (mit Bewußtsein behafteten) Körper, und auch außerhalb gibt es Geistiges und Körperliches. So bilden denn diese beiden ein Paar, und durch dieses Paar bedingt sind der Bewußtseinseindruck sowie die 6 Grundlagen (Auge Ohr usw. und Sehobjekt, Hörobjekt usw.), durch die [17] getroffen der Tor Freuden und Leiden erfährt usw." — Von diesen beiden Darlegungen nun ist hier die die ‚Unwissenheit' zum alleinigen Ausgangspunkte nehmende Darlegung gemeint, nämlich: ‚Durch Unwissenheit bedingt sind die Karmaformationen usw.'

Auf diese Weise hat man hier die Erklärung mit Hinsicht auf die verschiedenen Darlegungen zu verstehen.

„*Nach dem Sinne soll man die Erklärung verstehen*" bedeutet: — mit Hinsicht auf den Sinn der Begriffe ‚Unwissenheit' usw., nämlich:

(I) Im Sinne von etwas ‚zum Anhäufen Ungeeignetem' gilt der schlechte Wandel in Werken, Worten und Gedanken als etwas Nicht-findenswertes' *(a-vindiya,* von *√vid);* und daß man dieses Nicht-findenswerte findet, gilt als „A-vijjā". Umgekehrt gilt der gute Wandel in Werken, Worten und Gedanken als das Findenswerte *(vindiya),* und daß man dieses Findenswerte nicht findet *(na vindati)* gilt als *A-vijjā.* Auch das gilt als A-vijjā, was den Sinn der Daseinsgruppen als Anhäufung ‚nicht erkennen läßt' *(aviditam karoti),* und nicht den Sinn der Grundlagen als Betätigen, der Elemente als leer, der Fähigkeiten als das Vorherrschende, der Wahrheiten als Wirklichkeit. Auch das, was den erwähnten vierfachen Sinn des Leidens als Bedrückung usw. nicht erkennen läßt,

auch das gilt als Avijjā. Auch das gilt als Avijjā, was die Wesen, durch alle Entstehungsschoße, Daseinsfährten, Daseinssphären, Bewußtseinsstätten und Wesenwelten [18] hindurch, diese endlose Daseinsrunde durcheilen läßt. Als Avijjā gilt auch das, was zu den im höchsten Sinne *(paramatthato)* unwirklichseienden *(a-vijjamāna,* wörtl. ‚nicht zu findenden') Dingen wie ‚Mann, Frau' usw. hintreibt, aber nicht zu den wirklich vorzufindenden Daseinsgruppen. Als Avijjā gilt auch das, was die (Beschaffenheit der jeweiligen Sinnenorgan-) Basen und Objekte des Sehbewußtseins usw. verdeckt, sowie auch die Bedingte Entstehung und die bedingt entstandenen Dinge verhüllt.

Das, wodurch bedingt *(paticca)* das Ergebnis eintritt *(eti = ayati Vi)*, gilt als paccaya oder ‚Bedingung' wobei ‚bedingt' soviel bedeutet wie ‚ohne welches nicht' *(sine qua non)*, ‚es nicht übergehend'; und ‚eintritt' soviel wie aufsteigt, im Gange bleibt. Ferner hat ‚Bedingung' *(paccaya)* den Sinn von Stütze. Insofern nun diese Unwissenheit *(avijjā)* eine Bedingung ist, so gilt sie als Unwissenheitbedingung *(avijjāpaccaya);* daher heißt es *avijjāpaccayā* ‚infolge der Unwissenheitbedingung' (d. i. durch Unwissenheit bedingt).

(II) Die „Karmaformationen" *(saṃkhāra)* sind das, was das Geformte formt. Übrigens gibt es zweierlei Formationen: die durch Unwissenheit bedingten (Karma-) Formationen und die unter dem Namen ‚Formation' überlieferten Gebilde.

Hierunter bilden die durch Unwissenheit bedingten (Karma-) Formationen sechs Arten: die drei als verdienstlich, unverdienstlich und unerschütterlich *(puñña-, apuñña-, aneñjâbhisankhāra)* geltenden Formationen und die drei als körperlich, sprachlich und geistig geltenden (Karma-) Formationen [19], und alle diese gelten bloß als ‚weltlich heilsamer' *(lokiya-kusala)* und ‚unheilsamer' *(akusala)* Wille *(cetanā).*

Die unter dem Namen ‚Formationen' *(sankhāra)* überlieferten Dinge sind vierfach: geschaffene Formationen, karmisch gewirkte Formationen,
527 karmisch-wirkende Formationen, als Triebkraft geltende Formationen.

Unter diesen gelten als ‚geschaffene' *(sankhata)* Formationen sämtliche mit Bedingungen verknüpften *(sa-ppaccaya)* Dinge, wie es heißt (D. 16): „Vergänglich, ach, sind die Gebilde" usw. — Als ‚karmisch-gewirkte' *(abhisankhata)* Formationen bezeichnet man in den Kommentaren die durch Karma entstandenen körperlichen und unkörperlichen (karmisch-neutralen) Dinge der drei Daseinsebenen, die ebenfalls eingeschlossen sind in dem Ausspruche ‚Vergänglich, ach, sind die Gebilde', ohne daß sich jedoch irgend eine Stelle findet, wo diese besonders überliefert sind. — Als ‚karmisch-wirkende' *(abhisankharaṇa)* Formation

aber wird der karmisch heilsame und unheilsame Wille *(cetanā)* der drei Daseinsebenen bezeichnet; die hierfür überlieferte Stelle findet sich in solchen Aussprüchen wie (S. XII. 51): „Wenn dieser in Unwissenheit geratene Mensch, ihr Mönche, eine karmisch-verdienstvolle Formation wirkt usw." [20] — Als ‚Triebkraft' *(payoga)* geltende Formation aber wird die körperliche und geistige Energie bezeichnet; diese ist überliefert in solchen Aussprüchen wie (A. III. 15): „Soweit seine Schwungkraft reichte, soweit rollte das Rad, und dann blieb es stehen, als ob es auf der Achse befestigt wäre."

Nicht aber bloß diese, sondern noch viele andere als Formationen bezeichneten Dinge sind uns überliefert, wie z. B. in den Worten (M. 44): „In einem Mönche, Visākha, der in die Erlöschung von Wahrnehmung und Gefühl eintritt, schwinden zuerst die sprachlichen Formationen (Gedankenfassung und Diskursives Denken; nämlich durch die 2. Vertiefung), dann die körperlichen Formationen (Ein- und Ausatmung; durch die 4. Vertiefung), dann die geistigen Formationen (Gefühl, Wahrnehmung usw.; durch Eintritt in den Erlöschungszustand)." Unter diesen nun gibt es keine einzige Formation, die nicht unter den als ‚geschaffen' *(sankhata)* geltenden Formationen eingeschlossen wäre. —

Den Sinn der nun folgenden Aussagen, wie ‚Durch die Karmaformationen bedingt ist das Bewußtsein usw.', hat man in der oben erklärten Weise zu verstehen. Hinsichtlich des Nichterklärten aber gilt folgendes:

(III) „Bewußtsein" *(viññāṇa)* ist, was sich bewußt ist; (IV) „Geist" *(nāma):* was sich (dem Objekte) zuneigt *(√nam)* [21]; „Körperlichkeit" *(rūpa):* was bedrückt *(√rup);* (V) „*āyatana*" (Grundlagen): was die ‚eindringenden Dinge' *(āya)* dehnt *(√tan)* und das Ausgebreitete lenkt; (VI) „Bewußtseinseindruck" *(phassa):* was beeindruckt *(√phus.* ‚berührt'); [22] (VII) „Gefühl" *(vedanā):* was fühlt; (VIII) „Begehren" *(taṇhā,* skr. *tṛṣṇā,* wörtl. Durst): was dürstet; (IX) „Anhaftung" *(upādāna):* was anhaftet; (X) „Werdeprozeß" *(bhava):* was wird und was werden läßt; (XI) „Geburt": das Entstehen; (XII) „Altern": das Altwerden; „Sterben": das, wodurch man stirbt; Sorge: das Sorgen; Klage: das Wehklagen; Schmerz *(dukkha):* das Schmerzempfinden oder was, im Sinne von Entstehungs- und Beharrungsmoment, (das Bewußtsein) ‚in zwei Teile' *(dvidhā)* ‚spaltet' *(√khan);* „Trübsinn" *(domanassa = dur + manas + ya):* der trübe Geisteszustand; Verzweiflung: die äußerste Entmutigung; ‚kommen zum Entstehen': steigen auf [23]. Nicht aber hat man bloß bei ‚Sorge' usw. die Worte ‚kommen zum Entstehen' *(sambhavanti)* zu ergänzen, sondern bei allen diesen Worten. Andernfalls würde ja, wenn man z. B. sagte ‚Durch Unwissenheit bedingt ... die Karmaformationen', sich gar nicht zeigen, was mit diesen Dingen geschieht. Ergänzt man aber die Worte

528 ‚kommen zum Entstehen', so sind die Bedingung und das bedingt entstandene Ding festgelegt. Unwissenheit nämlich ist die Bedingung, die Unwissenheitbedingung, also: ‚infolge der Unwissenheitbedingung (d.i. durch Unwissenheit bedingt) *kommen* die Karmaformationen *zum Entstehen.*' Die entsprechende Erklärung gilt überall.

Das Wörtchen „so" (in dem Ausspruche: ‚*So* kommt es zur Entstehung dieser ganzen Leidensmasse') zeigt die beschriebene Art und Weise an. Dadurch nämlich wird angedeutet, daß alles durch Unwissenheit usw. als Grund entstanden ist und nicht von einem Gottschöpfer erschaffen wurde u. dgl.

„dieser" (ganzen Leidensmasse) bedeutet: dieser genannten.

„ganz" bedeutet: unvermischt, vollständig.

„Leidensmasse" besagt, daß es sich um Leidensentstehung handelt, nicht aber um Entstehung eines Wesens oder Entstehung von etwas Glücklichem, Schönem u. dgl.

„Entstehung" ist: Insdaseintreten.

„findet statt" ist dasselbe wie ‚entsteht'.

Auf diese Weise hat man hier die Erklärung zu verstehen mit Hinsicht auf den Sinn.

„*Nach den Merkmalen usw. soll man die Erklärung verstehen*" bedeutet: mit Hinsicht auf die Merkmale usw. der Unwissenheit und der anderen Bedingungen, nämlich:

(I) „Unwissenheit" *(avijjā)* hat als Merkmal das Nichterkennen, als Wesen die Betörung, als Äußerung das Verhüllen, als Grundlage (oder: nächste Ursache; so auch im folgenden) die Triebe *(āsava).*

(II) Die „Karmaformationen" *(sankhāra)* haben als Merkmal das karmische Wirken *(abhisankharaṇa),* als Wesen das Anhäufen *(āyūhana)*[24], als Äußerung den Willen *(cetanā),* als Grundlage die Unwissenheit.

(III) Das „Bewußtsein" *(viññāṇa)* hat als Merkmal das Erkennen, als Wesen das Führen, als Äußerung die Wiedergeburt[25], als Grundlage die Karmaformationen[26], oder auch die Sinnenorgane und Objekte.

(IV) Das „Geistige" *(nāma) hat als Merkmal das Sichhinneigen (√nam)* (zu den Objekten), als Wesen das Verbundensein, als Äußerung die Untrennbarkeit (der geistigen Gruppen), als Grundlage das Bewußtsein[27]. — Das „Körperliche" *(rūpa)* hat als Merkmal das Bedrücktwerden, als Wesen das Sichauflösen, als Äußerung das Karmisch-neutrale[28], als Grundlage das Bewußtsein[29].

(V) Die 6 „Grundlagen" *(āyatana)* haben als Merkmal das Ausdehnen *(ā+√yat)* (der Daseinsrunde), als Wesen das Sehen, Hören usw., als

Äußerung, daß sie die körperlichen Grundlagen und Pforten (des Bewußtseins) bilden, als Grundlage das Geistige und Körperliche[30].

(VI) Der „Bewußtseinseindruck" *(phassa)* hat als Merkmal das Beeindrücken, als Wesen das Verbinden, als Äußerung das Zusammentreffen (der 6 Sinnenorgane und 6 Objekte),als Grundlage die 6 Grundlagen.

(VII) „Gefühl" *(vedanā)* hat als Merkmal das Fühlen (von Angenehmem, Unangenehmem usw.), als Wesen das Empfinden des Reizes des Objektes, als Äußerung Wohl und Wehe, als Grundlage den Bewußtseinseindruck.

(VIII) „Begehren" *(taṇhā)* hat als Merkmal, daß es eine Wurzelbedingung ist, als Wesen das Gefallenfinden, als Äußerung die Unersättlichkeit, als Grundlage das Gefühl.

(IX) Das „Anhaften" *(upādāna)* hat als Merkmal das Festhalten, als Wesen das Nichtloslassen, als Äußerung heftiges Begehren und Ansichten, als Grundlage das Begehren.

(X) Der „Werdeprozeß" *(bhava)* hat als Merkmal das Karma und die Karmawirkung, als Wesen das Werden und Werdenlassen, als Äußerung das karmisch Heilsame, Unheilsame und Neutrale[31], als Grundlage das Anhaften.

(XI—XII) Die Merkmale usw. von Geburt und den übrigen Dingen sind genau wie in der bei Darlegung der Wahrheiten gegebenen Erklärung zu verstehen.

Auf diese Weise hat man die Erklärung zu verstehen mit Hinsicht auf die Merkmale usw.

„Nach der Vielartigkeit soll man die Erklärung verstehen": —

(I) Hier nun ist „Unwissenheit" *(avijjā)* ihrer Natur nach von einer einzigen Art, nämlich: Nichtwissen, Nichterkennen, Verblendung usw. Zweifach ist sie als Nichterkennen und verkehrtes Erkennen[32], ebenso auch als vorbereitet (veranlaßt) oder unvorbereitet[33], dreifach als verbunden mit den drei Arten der Gefühle[34], vierfach als das Nichtdurchdringen der vier Wahrheiten, fünffach als das Elend der fünf Daseinsgruppen verhüllend. Mit Rücksicht auf die 6 Pforten und Objekte (des 529
Bewußtseins)[35] aber hat man bei allen geistigen Dingen sechserlei Art anzunehmen.

(II) Die „Karmaformationen" *(saṅkhāra)* sind von einer einzigen Art, insofern sie alle mit Trieben verknüpft sind *(sâsava)*, der Karmawirkung ausgesetzte Dinge *(vipākadhamma-dhamma)* sind[36] usw.; zweifach als karmisch heilsam *(kusala)* oder unheilsam *(akusala)*, ebenso als beschränkt oder entfaltet, niedrig oder mittelmäßig, bestimmt oder nicht

bestimmt hinsichtlich des verkehrten Pfades; dreifach als verdienstlich, unverdienstlich oder unerschütterlich; vierfach als zu den 4 Daseinsschoßen (d. i. den ei-geborenen, leib-geborenen, feuchtigkeit-geborenen und spontan-geborenen Wesen) führend; fünffach als zu den 5 Daseinsfährten *(gati:* Hölle, Tierreich, Gespensterreich, Menschenwelt und Himmelswelt) führend.

(III) Das (karmagewirkte) „Bewußtsein" *(viññāṇa)* ist als weltlich und als Karmawirkung *(vipāka)*[37] usw.[38] von einer einzigen Art; zweifach als mit oder ohne Wurzelbedingung (Gierlosigkeit, Haßlosigkeit usw.)[39]; dreifach als in den 3 Daseinssphären (der sinnlichen, feinkörperlichen und unkörperlichen) eingeschlossen, oder als mit den 3 Gefühlen verbunden[40], oder als wurzelfrei, mit 2 Wurzeln (Gierlosigkeit, Haßlosigkeit) verbunden oder mit 3 Wurzeln (als 3.: Unverblendung) verbunden; vierfach und fünffach mit Hinsicht auf die 4 Daseinsschoße und die 5 Daseinsfährten.

(IV) Das „Geistige und Körperliche" *(nāma-rūpa)* sind von einer einzigen Art, insofern beide auf dem Bewußtsein beruhen und durch Karma bedingt sind; zweifach als mit oder ohne Objekt[41]; dreifach als vergangen, gegenwärtig oder zukünftig; vierfach und fünffach mit Hinsicht auf die 4 Daseinsschoße und die 5 Daseinsfährten.

(V) Die 6 „Grundlagen" *(āyatana)* sind alle von einer einzigen Art als Entstehungs- und Versammlungsstätte (für das Bewußtsein und die damit verbundenen Dinge); zweifach als physische Sensitivität (5 Sinnenorgane) oder als Bewußtsein (Geist-Grundlage) usw.[42]; dreifach als mit dem Objekte in physische Berührung kommend (Riech-, Schmeck-, Körperorgan), oder nicht in physische Berührung kommend (Seh- und Hörorgan), oder als von diesen beiden Arten der Objekte frei[43] (Geistgrundlage); vierfach und fünffach als in den 4 Daseinsschoßen und 5 Daseinsfährten eingeschlossen[44].

(VI—XII) Genau so auch hat man die Vielartigkeit des Bewußtseinseindruckes und der übrigen Glieder zu verstehen.

Auf diese Weise hat man hier die Erklärung zu verstehen mit Hinsicht auf die Vielartigkeit.

„Nach Feststellung der Einzelglieder soll man die Erklärung verstehen": — ‚Sorge u. dgl. werden hier genannt, um die ununterbrochene Fortdauer des Daseinsrades zu zeigen; denn jene Dinge entstehen in dem Toren, wenn er von Alter und Tod betroffen wird. Wie es heißt (vgl. A. V. 48): „Von körperlichem Wehgefühl *(kāyikā dukkhā vedanā)* berührt, ihr Mönche, klagt der unwissende Weltling, quält sich, jammert,

schlägt sich die Brust, verfällt dem Wahnsinn[45]." Solange aber die Dinge noch entstehen, solange entsteht auch die Unwissenheit, und damit entstehen immer wieder, durch die Unwissenheit bedingt, die Karmaformationen, und so dreht sich das Daseinsrad rastlos weiter. Indem man also diese Dinge (wie Sorge usw.) mit Altern und Sterben zusammenfaßt, erhält man die 12 Glieder der Bedingten Entstehung, wie einzusehen.

Auf diese Weise hat man die Erklärung zu verstehen mit Hinsicht auf die Feststellung der Glieder. Dies ist jedoch hier vorerst die kurzgefaßte Erklärung. Folgendes aber ist die ausführliche Erklärung: —

(I) „Unwissenheit" *(avijjā)* gilt als das Nichtwissen, u. zw. nach der Suttenerklärung als das Nichtwissen mit Hinsicht auf 4 Dinge, nämlich 530
das Leiden, die Leidensentstehung, die Leidenserlöschung und den zur Leidenserlöschung führenden Pfad, nach der Abhidhamma-Erklärung aber noch außerdem mit Hinsicht auf Vergangenheit, auf Zukunft, auf Vergangenheit und Zukunft, und auf die Bedingte Entstehung, also mit Hinsicht auf 8 Dinge. So nämlich wurde gesagt (Dhs. § 1162): „Was ist da nun die Unwissenheit? Nichtwissen hinsichtlich des Leidens, der Leidensentstehung, der Leidenserlöschung und des zur Leidenserlöschung führenden Pfades, hinsichtlich der Vergangenheit, der Zukunft, der Vergangenheit und Zukunft, hinsichtlich der Bedingtheit des einen durch das andere und der bedingt entstandenen Dinge[46]. Obgleich da — abgesehen von den beiden überweltlichen Wahrheiten (der 3ten und 4ten)[47] — bei den übrigen 6 Dingen die Unwissenheit auch als Objekt aufsteigen mag, so ist sie doch hier bloß im Sinne des Verhüllens aufzufassen. Ist sie nämlich einmal aufgestiegen, so hält sie die Wahrheit vom Leiden versteckt und verhindert, ihr wahres und wesentliches Merkmal zu durchdringen. Genau so tut sie es mit der Leidensentstehung, der Leidenserlöschung und dem Pfade dorthin. Die Unwissenheit hält die als Vergangenheit geltenden vergangenen 5 Daseinsgruppen (ihrem wahren Wesen nach als vergänglich, elend, unpersönlich) versteckt, ebenso die als Zukunft geltenden 5 zukünftigen Daseinsgruppen, und die als Vergangenheit und Zukunft geltende zweifache Daseins-Fünfergruppe, ferner die Bedingte Entstehung des einen durch ein anderes, und die bedingt entstandenen Dinge. Und nicht läßt sie da ihr wahres und wesentliches Merkmal erkennen, wie: ‚Dies ist die Unwissenheit, dies sind die Karmaformationen usw.' Darum bezeichnet man sie als das Nichtwissen hinsichtlich des Leidens usw., als das Nichtwissen hinsichtlich der Bedingtheit des einen durch ein anderes, und hinsichtlich der bedingt entstandenen Dinge.

(II) Als „Karmaformationen" *(sankhāra)* gelten die bereits früher in Kürze erwähnten 6 Dinge, nämlich die drei als verdienstlich, unverdienstlich und unerschütterlich, und die drei als körperlich, sprachlich und

geistig geltenden Formationen. Genauer aber gesagt, gelten als „verdienstliche Formation" *(puññâbhisankhāra)*[48] die 13 Willensäußerungen *(cetanā)*, nämlich die bei Almosengeben, Sittlichkeit usw. entstehenden 8 heilsamen *(kusala)* Willenszustände der Sinnensphäre (Tab. I, 1—8) und die bloß durch Geistesentfaltung entstehenden 5 heilsamen Willenszustände (Vertiefungen) der Feinkörperlichen Sphäre (ib. 9 bis 13). Als „unverdienstliche Karmaformation" *(apuññâbhisankhāra)* gelten die beim Töten usw. entstehenden 12 unheilsamen *(akusala)* Willenszustände (ib. 22 bis 33). Als „unerschütterliche Karmaformation" *(aneñjabhisankhāra)* gelten bloß die durch Geistesentfaltung entstehenden 4 heilsamen Willenszustände der Unkörperlichen Sphäre (ib. 14 bis 17). Somit bilden die drei Karmaformationen 29 Willensklassen.

Von den 3 übrigen Karmaformationen (körperliche, sprachliche, geistige) aber gilt als „körperliche Karmaformation" *(kāya-sankhāra)* der in körperlichem Karma(Wirken) sich äußernde Wille *(kāya-sañcetanā)*, als „sprachliche Karmaformation" *(vacī-sankhāra)* der in sprachlichem Karma sich äußernde Wille *(vacī-sañcetanā)*, als „geistige Karmaformation" *(citta-sankhāra)* der in geistigem Karma sich äußernde Wille *(mano-sañcetanā)*. Diese Dreiergruppe wurde gelehrt um zu zeigen, daß die verdienstlichen und übrigen Karmaformationen im Augenblicke des Karma-Anhäufens *(kammâyûhana)* auf Grund der drei Karmapforten (Körper, Sprache, Geist) zum Entstehen kommen.

Als „körperliche Karmaformationen" *(kāya-sankhāra)* gelten zusammen 20 Willensklassen, nämlich die die körperliche Äußerung *(kāya-viññatti)* hervorrufenden und auf Grund der körperlichen Karmapforte *(kāya-dvāra)* entstehenden 8 heilsamen Willenszustände der Sinnensphäre (ib. 1 bis 8) und die 12 unheilsamen Willenszustände (22 bis 33). Diese Willenszustände aber gelten, sofern sie die sprachliche Äußerung *(vacī-*
531 *viññatti)* hervorrufen und auf Grund der sprachlichen Karmapforte *(vacī-dvāra)* entstanden sind, als „sprachliche Karmaformation" *(vacī-sankhāra)*. Der mit den Höheren Geisteskräften *(abhiñña;* s. XII, XIII) verbundene Wille aber wird hier nicht angeführt, da er als etwas außerhalb Liegendes keine Bedingung bildet für das (bei der Wiedergeburt eintretende karmagewirkte) Bewußtsein *(viññāṇa)*. Und wie es hiermit ist, ist es auch mit dem bloß mit Aufgeregtheit verbundenen Willen (33)[49]. Daher ist auch dieser Willenszustand von den für das Bewußtsein nötigen Bedingungen fernzuhalten. Durch Unwissenheit aber sind alle diese Willenszustände bedingt. Als „geistige Karmaformationen" *(citta-sankhāra)* aber gelten alle an der Geistpforte *(mano-dvāra)* entstehenden 29 Willenszustände (1 bis 17; 22 bis 33), sofern diese nicht die beiden Äußerungen (körperliche oder sprachliche) hervorrufen. So fällt denn

diese Dreiergruppe (körperliche, sprachliche, geistige Karmaformation) mit der früheren Dreiergruppe (verdienstliche, unverdienstliche, unerschütterliche Karmaformation) zusammen. Auf diese Weise ist, dem Sinne nach, die Unwissenheit eben als die Bedingung für die verdienstlichen und übrigen Karmaformationen zu betrachten.

Nun möchte da einer einwerfen: ‚Woher aber kann man wissen, daß diese Karmaformationen durch die Unwissenheit bedingt sind?' — Eben daher, daß, wo immer die Unwissenheit ist, auch jene Karmaformationen sind. In wem nämlich das als Unwissenheit geltende Nichtwissen hinsichtlich des Leidens usw. noch nicht überwunden ist, der hält, infolge seiner Unwissenheit hinsichtlich des Leidens und der Vergangenheit usw., an der Meinung fest, daß das Saṁsāra-Elend ein Glück sei, und daher erzeugt er die die Ursache dazu bildenden drei Arten von Karmaformationen.

Infolge seines Nichtwissens hinsichtlich der Leidensentstehung erzeugt er die die Leidensursache bildenden und von Begehren begleiteten Karmaformationen, indem er diese für die Ursache des Glückes hält.

Infolge seines Nichtwissens hinsichtlich der Leidensaufhebung und des Pfades hält er eine die Leidensaufhebung nicht bildende höhere Daseinsfährte (etwa die Brahmawelt) für die Leidensaufhebung; und die nicht den Pfad zur Leidensaufhebung bildenden Opfer und der Unsterblichkeit halber ausgeübte Askese u. dgl. hält er für den Pfad; und in der Hoffnung auf Leidensaufhebung erzeugt er durch Opfergaben und der Unsterblichkeit halber ausgeübte Askese u. dgl. die drei Arten der Karmaformationen (d. i. körperliche, sprachliche und geistige).

Ferner, da in ihm jene Unwissenheit hinsichtlich der vier Wahrheiten nicht geschwunden ist, erzeugt er vor allen Dingen in Werken, Worten und Gedanken verdienstliche Werke, um jenes als die Wirkung verdienstlichen Karmas geltende Leiden zu erreichen, da er eben diese Wirkung nicht als etwas Elendes erkennt, als etwas, das vermischt ist mit vielerlei Leiden, wie Geburt, Altern, Krankheit, Tod usw. So gleichet er einem, der im Verlangen nach einer himmlichen Nixe sich von einem Felsenabhange [50] hinabstürzt. Nicht erkennend, daß jene als Glück betrachtete Wirkung des verdienstvollen Karmas schließlich in dem so große Qualen erzeugenden Elend des Wechsels und in Unzufriedenheit endet, erzeugt er die die Bedingungen dazu bildenden und oben erwähnten verdienstlichen Karmaformationen *(puññābhisaṅkhāra)*. Er gleichet darin einer Motte, die sich in die Flamme einer Lampe stürzt; oder einem Manne, der aus Gier nach einem Tröpfchen Honig die scharfe Schneide eines mit Honig beschmierten Messers ableckt. Das Elend der sinnlichen und anderen Genüsse mit ihren üblen Folgen nicht erkennend, hält er sie für eine Wonne und erzeugt, von Leidenschaften überwältigt, die durch die

3 Karmapforten entstehenden unverdienstlichen Karmaformationen *(apuññâbhisankhāra)*. Darin gleichet er einem Kinde, das mit Kot spielt, oder einem Lebensmüden, der Gift schluckt. Und auch bei den karmischen Wirkungen der Unkörperlichen Welt das Elend der Vergänglichkeit der Gebilde nicht erkennend, erzeugt er, infolge seiner verkehrten Auffassung von Ewigkeit usw., die in geistigen Karmaformationen bestehenden ‚unerschütterlichen Karmaformationen' *(aneñjâbhisankhāra)*. Darin gleichet er einem Menschen, der vom Wege abirrend geradewegs auf eine Gespensterstadt zueilt. Weil somit die Karmaformationen nur dann
532 entstehen, wenn noch Unwissenheit vorhanden ist, nicht aber wenn keine Unwissenheit mehr da ist, darum hat man diese Karmaformationen als durch Unwissenheit bedingt zu betrachten. Auch heißt es: „Der Unwissende, ihr Mönche, der Verblendete, erzeugt verdienstliche Karmaformationen, unverdienstliche Karmaformationen und unerschütterliche Karmaformationen. Ist aber, ihr Mönche, die Unwissenheit geschwunden, das Wissen erwacht, so erzeugt er, nach Schwinden des Nichtwissens und Aufsteigen des Wissens, selbst nicht einmal mehr [51] verdienstliche Karmaformationen [52]."

Die 24 Bedingungen *(paccaya)*

Hier nun möchte einer sagen: ‚Gut, nehmen wir an, die Unwissenheit sei die Bedingung für die Karmaformationen. Die Frage aber bleibt: Für welche Karmaformationen und in welcher Weise ist die Unwissenheit die Bedingung dazu?' Hierauf hat der Erhabene die Antwort gegeben und die 24 Bedingungsarten *(paccaya)* gelehrt (Paṭṭhāna), nämlich diese [53]:

1. Wurzel-Bedingung *(hetu-paccaya)*
2. Objekt-Bedingung *(ārammaṇa-paccaya)*
3. Vorherrschafts-Bedingung *(adhipati-paccaya)*
4. Angrenzungs-Bedingung *(anantara-paccaya)*
5. Unmittelbarkeits-Bedingung *(samanantara-paccaya)*
6. Zusammenentstehungs-Bedingung *(sahajāta-paccaya)*
7. Gegenseitigkeits-Bedingung *(aññamaññ-paccaya)*
8. Grundlagen-Bedingung *(nissaya-paccaya)*
9. Anlaß-Bedingung *(upanissaya-paccaya)*
10. Vorherentstehungs-Bedingung *(purejāta-paccaya)*
11. Nachherentstehungs-Bedingung *(pacchājāta-paccaya)*
12. Wiederholungs-Bedingung *(āseṿanā-paccaya)*
13. Karma-Bedingung *(kamma-paccaya)*
14. Karmawirkungs-Bedingung *(vipāka-paccaya)*
15. Nahrungs-Bedingung *(āhāra-paccaya)*
16. Fähigkeits-Bedingung *(indriya-paccaya)*

17. Jhāna-Bedingung *(jhāna-paccaya)*
18. Pfad-Bedingung *(magga-paccaya)*
19. Verbundenseins-Bedingung *(sampayutta-paccaya)*
20. Unverbundenseins-Bedingung *(vippayutta-paccaya)*
21. Anwesenheits-Bedingung *(atthi-paccaya)*
22. Abwesenheits-Bedingung *(natthi-paccaya)*
23. Geschwundenseins-Bedingung *(vigata-paccaya)*
24. Nichtgeschwundseins-Bedingung *(avigata-paccaya)*

Hierbei nun gilt die Wurzel-Bedingung als etwas, das eine Wurzel und eine Bedingung ist, d. i. eine Wurzel seiende Bedingung, eine Bedingung auf Grund ihres Wurzelseins. Die entsprechende Erklärung gilt auch für die Objekt-Bedingung und alle übrigen Bedingungen.

1. Unter diesen nun bezeichnet ‚*hetu*' entweder ein gewisses Glied eines Syllogismus oder einen Grund oder eine Ursache. In solchen weltlichen Ausdrücken nämlich wie *patiññā, hetu* usw.[34] gilt *hetu* als Glied eines Syllogismus. In solchen Lehraussprüchen aber wie (Mah.): „Die Dinge, die aus einem Grund entstanden sind", gilt *hetu* als Grund *(kāraṇa)*. In derartigen Aussprüchen aber wie (Dhs § 1053): „Die drei karmisch-heilsamen Wurzeln (Gierlosigkeit, Haßlosigkeit, Unverblendung: *alobha, adosa, amoha)*, die drei karmisch-unheilsamen Wurzeln (Gier, Haß, Verblendung: *lobha, dosa, moha) usw.*" gilt *hetu* als Wurzelursache. Diese letztere Bedeutung ist hier gemeint.

‚Paccaya' (Bedingung): — Die Bedeutung dieses Wortes ist folgende: Weil ‚bedingt' *(paṭicca)* von dort etwas ‚herkommt' *(eti, aya-ti)*, darum sagt man *paccaya (pati + aya)*. Dies bedeutet, daß (ein Ding oder Zustand) besteht, solange es dieser Bedingung nicht ermangelt. Dadurch ist gesagt: wenn ein Ding dadurch, daß es eines anderen Dinges nicht ermangelt, bestehen bleibt oder entsteht, so gilt jenes andere Ding als seine Bedingung. Was ihr Merkmal aber anbetrifft, so hat die Bedingung das Merkmal des Unterstützens. Ein Ding nämlich, das einem anderen 533
Dinge zum Bleiben oder Aufsteigen eine Unterstützung bietet, wird als die Bedingung für das letztere bezeichnet. Die Worte wie Bedingung, Wurzel, Grund, Ursache, Entstehung, Ursprung u. dgl. sind dem Sinne nach alle ganz gleich und nur dem Wortlaute nach verschieden.

Somit ist ‚Wurzel-Bedingung' *(hetu-paccaya)* eine Wurzel im Sinne von Grundlage und eine Bedingung im Sinne von Unterstützung, kurz gesagt, ein im Sinne einer Grundlage unterstützendes Ding. „Genau wie die Saatkörner die Bedingungen sind für die Reispflanzen usw., oder wie die Farbe des Edelsteines die Bedingung ist für sein Leuchten usw., genau so auch bewirkt jene Wurzelbedingung das Heilsamsein der heilsamen Dinge usw.": dies ist die Auffassung einiger Meister. Trotzdem aber trifft

bei den dadurch entstandenen ‚körperlichen' Dingen (wie z. B. der körperlichen und sprachlichen Äußerung) das Wurzelbedingtsein nicht zu. Denn nicht bewirkt jene Wurzelbedingung bei ihnen das Heilsamsein usw., wenn sie auch recht wohl eine Bedingung für sie (d. i. für ihr Entstehen) ist. Es heißt nämlich (Pacc. No. 1): „Die Wurzeln *(hetū)* sind für die mit Wurzeln verbundenen Dinge und die dadurch entstandenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Wurzel."

Den von Wurzeln freien Bewußtseinszuständen eignet, da sie ohne diese Wurzelbedingungen sind, karmische Neutralität. Aber auch daß die von Wurzeln begleiteten Bewußtseinszustände heilsam usw. sind, hängt von dem weisen Aufmerken *(yoniso manasikāra)* usw. ab, nicht aber von den damit verbundenen Wurzelbedingungen[55]. Bestände nämlich das Heilsame usw. in den mit den Bewußtseinszuständen verbundenen Wurzeln, so wäre unter den damit verbundenen Dingen die von den Wurzeln (Haßlosigkeit usw.) abhängige Gierlosigkeit entweder stets heilsam oder stets neutral. Weil diese Gierlosigkeit aber von beiderlei Art sein mag, so hat man, genau wie bei den miteinander verbundenen Dingen, auch bei den Wurzeln das Heilsamsein usw. (Neutralsein) anzunehmen. Wenn man aber die Bedeutung der Wurzelbedingungen als Grundlagen zur Erwirkung von Heilsamsein usw. nicht annimmt, sondern im Sinne von Bewirken von Festigkeit, so besteht da keinerlei Widerspruch. Die durch Wurzeln bedingten Dinge nämlich stehen, gleichsam wie tiefeingewurzelte Bäume, sicher und fest. Die der Wurzeln entbehrenden Dinge aber besitzen keine Festigkeit, gerade wie das Moos, dessen Wurzeln nur so groß sind wie Sesamkörner u. dgl. Insofern nun die Wurzelbedingung eine Unterstützung bildet im Sinne einer Grundlage, so hat man sie auf Grund ihres Bewirkens von Festigkeit als ein unterstützendes Ding aufzufassen.

2. Unter den nun folgenden Bedingungen gilt als ‚Objekt-Bedingung' *(ārammaṇa-paccaya)* irgend ein Ding, das durch sein Objektsein ein anderes unterstützt. Kein Ding aber gibt es, das nicht Objekt sein könnte, nach den Worten (Pacc. No 2), beginnend mit: „Die Sehobjekt-Grundlage *(rūpāyatana)* bildet für das Sehbewußtseins-Element (eine Bedingung im Sinne von Objekt)[56], und endend mit: „Wenn mit Beziehung auf irgend welche Dinge irgend welche anderen Dinge, wie Bewußtsein und Geistesfaktoren, aufsteigen, so bilden jedesmal jene ersteren Dinge für die letzteren eine Bedingung im Sinne von Objekt."

Genau wie ein schwacher Mann sich auf eine Krücke stützt oder sich an einem Seile festhält *(ā + √lamb < ālambana = ārammaṇa)*, um sich aufrichten oder stehen zu können, genau so müssen das Bewußtsein und die Geistesfaktoren sich auf das Sehobjekt und die anderen Objekte

stützen, um aufsteigen oder feststehen zu können. Somit sind sämtliche für das Bewußtsein und die Geistesfaktoren das Objekt bildenden Dinge als Objekt-Bedingung aufzufassen.

3. Als ‚Vorherrschafts-Bedingung' *(adhipati-paccaya)* gilt ein Ding, 5.14
das im Sinne des Überlegenseins ein anderes unterstützt. Diese Bedingung ist zweifach: im Sinne von ‚Zusammenentstehung' *(saha-jāta)*, und im Sinne von ‚Objekt' *(ārammaṇa)*. Hierüber heißt es (Pacc. No 3): „Die Vorherrschaft der Absicht *(chandâdhipati)* ist für die mit ‚Absicht' verbundenen Dinge und die dadurch entstandenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Vorherrschaft usw." Nach diesen Worten sind diese 4 Dinge: Absicht, Willenskraft, Bewußtsein und Erwägung *(chanda, viriya, citta, vimaṁsā)* als ‚Vorherrschafts-Bedingung' aufzufassen, aber nicht alle zu ein und derselben Zeit. Steigt nämlich das Bewußtsein auf, indem es der ‚Absicht' Gewicht beilegt und ihr den Vorrang gibt, so ist eben die Absicht das Vorherrschende, und nicht sind es die anderen Dinge. Die entsprechende Erklärung gilt auch für die übrigen 3 Vorherrschafts-Bedingungen.

Jenes Ding, dem Gewicht beilegend unkörperliche Dinge entstehen, hat eben vor diesen letzteren Dingen die ‚Vorherrschaft im Sinne von Objekt' *(ārammaṇâdhipati)*. Darum wurde gesagt (Pacc. No 3): „Wenn, dadurch daß man irgend welchen Dingen Gewicht beilegt, irgend welche anderen Dinge wie Bewußtsein und Geistesfaktoren entstehen, so bilden jedesmal jene ersteren Dinge für die letzteren Dinge eine Bedingung im Sinne von Vorherrschaft."

4. Als ‚Angrenzungs-Bedingung' *(anantara-paccaya)* gilt ein Ding, das durch sein Angrenzen ein anderes unterstützt; und als ‚Unmittelbarkeits-Bedingung' *(samanantara-paccaya)* gilt ein Ding, das durch sein unmittelbares Angrenzen ein anderes unterstützt. Diese beiden Bedingungen werden auf mancherlei Weise erläutert. Dies ist jedoch hier der wesentliche Inhalt: Angrenzend an das Sehbewußtsein *(cakkhu-viññāṇa)* folgt das Geist-Element *(mano-dhātu)*, angrenzend an das Geist-Element das Geistbewußtseins-Element *(manoviññāṇa-dhātu)* usw. Das gilt als die Bewußtseinsordnung *(citta-niyāma)*[37]. Da diese nun auf Grund des jedesmal früheren Bewußtseins zustande kommt, nicht anders, so gilt dasjenige Bewußtseinsphänomen, das imstande ist, jedesmal angrenzend an sich selber ein entsprechendes Bewußtsein aufsteigen zu lassen, als die Angrenzungsbedingung. Darum heißt es (Pacc. No 4): „Betreffs der Angrenzungsbedingung gilt folgendes: Das Sehbewußtseins-Element und die damit verbundenen Dinge sind für das Geist-Element *(mano-dhātu*, hier das rezipierende Bewußtsein) und die damit verbundenen Dinge eine Bedingung im Sinne von Angrenzung" usw.

5. Die ‚Unmittelbarkeits-Bedingung' *(samanantara-paccaya)* ist dasselbe wie die ‚Angrenzungsbedingung', bloß der Wortlaut ist dabei verschieden, genau wie bei den Begriffen ‚Anwachsen' und ‚Kontinuität', oder den beiden Begriffen ‚Bezeichnung' und ‚Ausdruck' usw. Der Bedeutung nach aber besteht kein Unterschied[58]. Die Meinung gewisser Lehrer[59], daß man ‚Angrenzungsbedingung' sage auf Grund des Angrenzens des Ziels (oder Ergebnisses), und ‚Unmittelbarkeitsbedingung' auf Grund des Angrenzens in der Zeit, diese Meinung widerspricht solchen Aussprüchen wie (Pañh. No 4): „Nach Austritt aus dem Erlöschungszustande *(nirodha)* bildet der (vor Eintritt in den Erlöschungszustand bestanden habende) heilsame Zustand des ‚Gebietes der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung' eine Bedingung für die Erreichung der Frucht (der Niewiederkehr oder Heiligkeit) im Sinne von Angrenzung usw.[60]" Auch daß, wie sie da ferner selber behaupten, die Erzeugungsfähigkeit dieser Zustände (der Frucht der Arahatschaft) nicht schwände, sondern infolge Gehemmtseins durch die geistige Entfaltungskraft diese Dinge (hinsichtlich der Zeit) nicht unmittelbar darauf einträten, auch das beweist die Abwesenheit der unmittelbaren Angrenzung in der Zeit. Denn auch wir behaupten, daß es infolge der geistigen Entfaltungskraft hierbei
535 keine unmittelbare Angrenzung in der Zeit gibt. Weil es hierbei aber keine Angrenzung in der Zeit gibt, darum ist das Bedingtsein durch Unmittelbarkeit (in der Zeit) nicht am Platze. Ihre Meinung nämlich ist, daß in der Angrenzung in der Zeit die Unmittelbarkeits-Bedingung bestehe. Ohne also (dieser Ansicht) anzuhängen, hat man den Schluß zu ziehen, daß da (zwischen beiden Bedingungen) nur dem Wortlaute nach ein Unterschied besteht, nicht aber dem Sinne nach. Und wieso? Weil da nämlich zwischen diesen Zuständen keine Lücke *(antara)* besteht, gelten sie als ‚einander angrenzend'; und weil sie zufolge der Nichtunterbrechung völlig angrenzend sind, gelten sie als ‚einander unmittelbar angrenzend'.

6. Als ‚Zusammenentstehungs-Bedingung' *(saha-jāta-paccaya)* gilt ein Ding, das ein anderes in der Weise unterstützt, daß es dasselbe im Augenblicke des Aufsteigens mitentstehen läßt, gleichwie das Lampenlicht die Helligkeit[61]. Diese Bedingung ist mit Hinsicht auf die unkörperlichen Gruppen (Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen, Bewußtsein) usw. sechsfach. Wie es heißt (Pacc. No 6): „1. Die 4 unkörperlichen Gruppen bilden gegenseitig eine Bedingung im Sinne von Zusammenentstehung; ebenso 2. die 4 Hauptstoffe (Festes, Flüssiges, Hitze, Bewegung); 3. im Empfängnismomente auch das Geistige und Körperliche *(nāma-rūpa)*. 4. Bewußtsein und Geistesfaktoren bilden für die durch das Bewußtsein entstandenen körperlichen Dinge (z. B. körperliche und

sprachliche Äußerung) eine Bedingung im Sinne von Zusammenentstehung; ebenso 5. die 4 Hauptstoffe für die abhängige Körperlichkeit (Sinnenorgane usw.); und 6. die körperlichen Dinge bilden für die unkörperlichen Dinge bisweilen (nämlich im Empfängnismoment) eine Bedingung im Sinne von Zusammenentstehung, bisweilen (nämlich während des Lebens) nicht im Sinne von Zusammenentstehung." Dies ist nur mit Beziehung auf die physische Grundlage Herz gesagt[62].

7. Als ‚Gegenseitigkeits-Bedingung' *(aññamañña-paccaya)* gelten solche Dinge, die in der Weise eine Unterstützung bieten, daß sie sich gegenseitig entstehen lassen und aufrecht erhalten wie drei (sich gegenseitig stützende) Stöcke[63]. Diese Bedingung ist mit Rücksicht auf die unkörperlichen Gruppen usw. dreifach, wie es heißt (Pacc. No 7): „(a) Die 4 unkörperlichen Gruppen sind sich eine Bedingung im Sinne von Gegenseitigkeit, ebenso (b) die vier Grundstoffe, und (c) im Empfängnismomente auch das Geistige und Körperliche (vgl. 6)."

8. Als ‚Grundlagen-Bedingung' *(nissaya-paccaya)* gilt ein Ding, das nach Art einer Unterlage oder Stütze andere Dinge unterstützt, gerade wie die Erde die Grundlage bildet für die Bäume, oder die Leinwand die Unterlage ist für Gemälde usw. Diese Bedingung ist genau wie in der anläßlich der Zusammenentstehungs-Bedingung (No 6) gegebenen Erklärung zu verstehen, nämlich (Pacc. No 8): „Die vier unkörperlichen Gruppen sind sich gegenseitig eine Bedingung im Sinne einer Grundlage. Der sechste Punkt jedoch wird so erklärt (ib.): „Die Grundlage Auge ist für das Sehbewußtseins-Element ... die Grundlage Körper für das Körperbewußtseins-Element und die damit verbundenen Dinge eine Bedingung im Sinne von Grundlage. Jenes körperliche Gebilde *(rūpa)*, worauf beruhend[64] das Geist-Element und Geistbewußtseins-Element entstehen, jenes körperliche Gebilde ist für das Geist-Element und Geistbewußtseins-Element sowie die damit verbundenen Dinge eine Bedingung im Sinne einer Grundlage[65]."

9. Was die ‚Anlaß-Bedingung' *(upanissaya-paccaya)* betrifft, so ist da die wörtliche Bedeutung folgende: Als Grundlage *(nissaya)* gilt das, was 536
durch seine eigene Wirkung gestützt und nicht verdrängt wird, da ihr (d. i. der Wirkung) Bestand davon abhängt. Gerade nun aber wie starker Kummer *(āyāsa)* als *upâyāsa* (Verzweiflung) bezeichnet wird, so auch wird eine starke Grundlage *(nissaya)* als Anlaß *(upanissaya)* bezeichnet. Anlaß bezeichnet dabei einen ausschlaggebenden Grund. Somit hat man als Anlaß-Bedingung ein Ding zu betrachten, das ein anderes in der Weise unterstützt, daß es einen ausschlaggebenden Grund dafür bildet. — Diese Bedingung ist dreifach: (a) Objekt-Anlaß *(ārammaṇûpanissaya)*, (b) An-

grenzungs-Anlaß *(anantarûpanissaya)*, (c) ursprünglicher Anlaß *(pakatûpanissaya)*.

(a) Von diesen wurde der ‚Objekt-Anlaß' *(ārammaṇûpanissaya)*, ohne dabei zwischen ihm und der Objekt-Vorherrschaft *(ārammaṇâdhipati)* einen Unterschied zu machen, so erklärt (Paṭṭh. No 3 u. 9): „Hat man Almosen gegeben oder die Sittenregeln befolgt oder den Fastentag eingehalten„ so denkt man mit Würdigung daran zurück. Oder, an früher getane heilsame Werke denkt man mit Würdigung zurück. Oder, nach Austritt aus der Vertiefung denkt man mit Würdigung an diese zurück. Die Schulungsbeflissenen *(sekha)* denken mit Würdigung an den Reifemoment *(gotrabhū)* oder den Läuterungsmoment *(vodāna)* zurück. Oder nach Austritt aus dem Pfadmomente (des Stromeintritts usw.) denken die Schulungbeflissenen mit Würdigung an den Pfadmoment zurück usw. Das Objekt aber, durch dessen Würdigung Bewußtsein und Geistesfaktoren zum Entstehen kommen, das gilt da unter jenen Objekten notwendigerweise als ein ausschlaggebendes Objekt. Somit hat man die Objekt-Vorherrschaft *(ārammaṇâdhipati)* im Sinne von etwas Würdigenswertem aufzufassen, den Objekt-Anlaß *(ārammaṇûpanissaya)* im Sinne eines ausschlaggebenden Grundes. So hat man den Unterschied beider zu verstehen.

(b) Auch den Angrenzungs-Anlaß *(anantarûpanissaya)* hat man, ohne zwischen ihm und der Angrenzungs-Bedingung *(anantarapaccaya)* einen Unterschied zu machen, so erklärt (Pacc. No 9): „Die jedesmal vorangehenden heilsamen Gruppen [68] bilden für die jedesmal nachfolgenden Gruppen eine Bedingung im Sinne eines Anlasses usw." In der kurzgefaßten Übersicht aber wird der Unterschied zwischen Angrenzung *(anantara)* und Anlaß *(upanissaya)* so erklärt (Pacc. No 4): „Das Sehbewußtseins-Element und die damit verbundenen Dinge sind für das (das Sinnenobjekt rezipierende) Geist-Element und die damit verbundenen Dinge eine Bedingung im Sinne von Angrenzung *(anantara)*" usw.; und (Pacc. No 9): „die jedesmal vorangehenden heilsamen Dinge sind für die jedesmal nachfolgenden heilsamen Dinge eine Bedingung im Sinne von Anlaß usw." Gemäß dieser Überlieferung in der kurzgefaßten Übersicht besteht ein Unterschied. Der Bedeutung nach aber kommt auch dieser auf ein und dasselbe hinaus. Trotzdem hat man die Angrenzungs-Bedingung *(anantara)* aufzufassen als die Fähigkeit, angrenzend an sich selber einen entsprechenden Bewußtseinszustand aufsteigen zu lassen; und den Angrenzungs-Anlaß *(anantarûpanissaya)* hat man aufzufassen als die Macht des früheren Bewußtseins, das spätere Bewußtsein aufsteigen zu lassen. Denn nicht kommt es hier ohne ein unmittelbar vorangehendes Bewußtsein zum Aufsteigen des (späteren) Bewußtseins, etwa wie bei der Wurzel-

bedingung selbst ohne irgend etwas (Vorangehendes) das Bewußtsein aufsteigt[67]. Somit bildet die Angrenzung eine mächtige Bedingung. 537
Insofern nun die Bewußtseinszustände, jedesmal angrenzend an sich selber, ein entsprechendes Bewußtsein aufsteigen lassen, gelten sie als Angrenzungs-Bedingung *(anantara)* und, insofern sie einen ausschlaggebenden Grund bilden, als Angrenzungs-Anlaß *(anantarûpanissaya)*. In dieser Weise hat man den Unterschied beider zu verstehen.

(c) ‚*pakatûpanissayo*' ist *pakato upanissayo*, d. i. ‚ursprünglicher Anlaß'. Dabei gelten als ‚ursprünglich' z. B. die in der eigenen Kontinuität erwirkten Eigenschaften wie Vertrauen, Sittlichkeit usw., oder das gewohnte Klima oder die Nahrung usw. Oder, *pakatûpanissayo* ist *pakatiyā upanissayo*, d. i. ‚von Natur aus ein Anlaß' (ein Anlaß als solcher). Der Sinn ist der, daß diese Bedingung weder mit der Objekt-Bedingung noch mit der Angrenzung-Bedingung vermischt ist. Ihre Einteilung ist auf mannigfache Weise zu verstehen, wie (Paṭṭh. No 9): „Durch Vertrauen veranlaßt gibt da einer Almosen, befolgt die Sittenregeln, hält den Fastentag ein, erweckt die Vertiefung, erweckt den Hellblick, erweckt den Pfad, erweckt die Geisteskräfte, erweckt die Erreichungen. Oder, veranlaßt durch Sittlichkeit, Wissen, Freigebigkeit oder Einsicht gibt er Almosen ... erweckt er die Erreichungen. Hierbei nun bilden Vertrauen, Sittlichkeit, Wissen, Freigebigkeit und Einsicht für (das wiederholte Aufsteigen von) Vertrauen, Sittlichkeit, Wissen, Freigebigkeit und Einsicht eine Bedingung im Sinne von Anlaß." Weil aber jene Dinge wie Vertrauen usw. etwas Ursprüngliches sind und einen Anlaß bilden im Sinne eines auschlaggebenden Grundes, darum gelten sie als ‚ursprünglicher Anlaß'.

10. Als ‚Vorherentstehungs-Bedingung' *(pure-jāta-paccaya)* gilt ein vorherentstandenes Ding, das durch seine Gegenwart eine Unterstützung bietet. Diese Bedingung ist mit Hinsicht auf die physischen Grundlagen (5 Sinnenorgane), die Objekte an den 5 Sinnenpforten und die physische Grundlage Herz[68] von elffacher Art. Wie es heißt (Pacc. No 10): „Die Grundlage Auge ist für das Sehbewußtseins-Element und die damit verbundenen Dinge eine Bedingung im Sinne von Vorherentstehung. Ohr ... Nase ... Zunge ... Körper ... Sehobjekt ... Hörobjekt . . Riechobjekt ... Schmeckobjekt ... Körpereindruck ist für das Körperbewußtsein und die damit verbundenen Dinge eine Bedingung im Sinne von Vorherentstehung. Die Grundlagen Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck- und Körpereindrucks-Objekt sind für das Geist-Element eine Bedingung im Sinne von Vorherentstehung. Jenes körperliche Organ, worauf beruhend das Geist-Element und Geistbewußtseins-Element zum Entstehen kommen, ist für das Geist-Element und die damit verbundenen Dinge eine Bedingung im Sinne von Vorherentstehung. Für das Geistbewußt-

seins-Element aber ist es bisweilen (nämlich während des Lebens) eine Bedingung im Sinne von Vorherentstehung, bisweilen nicht (nämlich im Empfängnismomente, da in diesem Momente das physische Organ des Bewußtseins zusammenentsteht mit dem Bewußtsein)."

11. Als ‚Nachherentstehungs-Bedingung' *(pacchā-jāta-paccaya)* gilt ein unkörperliches Ding, das die vorherentstandenen körperlichen Dinge in der Weise unterstützt, daß es ihnen einen Halt gibt, genau so wie bei den jungen Adlern der Wille und Trieb nach Nahrung für die Erhaltung ihrer Körper eine Stütze bietet. Darum heißt es (Pacc. No 11): „Das
538 nachherentstandene Bewußtsein und die geistigen Dinge sind für diesen vorherentstandenen Körper eine Bedingung im Sinne von Nachherentstehung."

12. Als ‚Wiederholungs-Bedingung' *(āsevanā-paccaya)* gilt ein Ding, das im Sinne von Wiederholung den unmittelbar nachfolgenden Zuständen zu großer Fertigkeit verhilft, gleichwie es die jedesmal vorangehende Anstrengung beim Bücherstudium u. dgl. tut. Diese Bedingung ist dreifach, nämlich: karmisch heilsamer *(kusala)*, unheilsamer *(akusala)* oder rein funktioneller *(kiriya)* Impulsivmoment *(javana)*.[69] Wie es heißt (Pacc. No 12): „Die jedesmal vorangehenden karmisch-heilsamen Dinge bilden für die jedesmal nachfolgenden heilsamen Dinge eine Bedingung im Sinne von Wiederholung ... Die jedesmal vorangehenden karmisch-unheilsamen Dinge ... Die jedesmal vorangehenden karmisch-neutralen rein funktionellen Dinge bilden für die jedesmal nachfolgenden karmisch-neutralen funktionellen Dinge eine Bedingung im Sinne von Wiederholung."

13. Als ‚Karma-Bedingung' *(kamma-paccaya)* gilt ein Ding, das ein anderes durch seine im Wirken bestehende Funktion unterstützt. Diese Bedingung ist zweifach; zu anderer Zeit wirkender *(nānā-khaṇikā)* heilsamer oder unheilsamer Wille *(cetanā)* und aller zusammenentstehender *(sahājāta)* Wille. Wie es heißt (Pacc. No 13): „Das (vorgeburtliche) Karma (karmischer Wille) ist für die karma-gezeugten (geistigen) Gruppen und die karmageborenen *(kaṭattā-)*[70] körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Karma. Der (mit dem karmischen Bewußtsein) zusammenentstehende karmische Wille ist für die damit verbundenen (geistigen) Dinge und die dadurch entstehenden körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Karma[71].

14. Als ‚Karmawirkungs-Bedingung' *(vipāka-paccaya)* gilt ein karmagewirktes *(vipāka)* Ding, das durch seine Passivität und Ruhe (anderen Dingen) zur Passivität und Ruhe verhilft. Während des Lebens ist dieses eine Bedingung für die dadurch entstandenen Dinge, im Wiedergeburtsmomente für die karmageborenen körperlichen Dinge, und in allen Fällen

für die damit verbundenen Dinge. Wie es heißt (Paṅh. No 14): „Eine karmagewirkte *(vipāka)* neutrale Gruppe (Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformation oder Bewußtsein) ist für die drei (übrigen karmagewirkten) Gruppen und die durch Bewußtsein entstandenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Karmawirkung. Im Wiedergeburtsmomente ist eine karmagewirkte neutrale Gruppe[72] für die drei anderen Gruppen und die karmagewirkten körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Karmawirkung; und jedesmal drei Gruppen sind für eine Gruppe ... zwei Gruppen für die beiden anderen Gruppen und die karmageborenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Karmawirkung. Die karmagewirkten (geistigen) Gruppen sind für die physische Grundlage Herz eine Bedingung im Sinne von Karmawirkung."

15. Als ‚Nahrungs-Bedingung' *(āhāra-paccaya)* gelten vier Nährstoffe, die den körperlichen und unkörperlichen Dingen als Stütze dienen. Wie es heißt (Pacc. No 15): „Die stoffliche Nahrung ist für diesen Körper eine Bedingung im Sinne von Nahrung. Die unkörperlichen Nahrungen (Bewußtseinseindruck, geistiger Wille, Bewußtsein: *phassa, mano-sañcetanā, viññāṇa)* sind für die damit verbundenen (geistigen) Dinge und die dadurch entstandenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Nahrung." Im Fragekapitel (Paṅh. No 15) aber heißt es ferner: „Im Wiedergeburtsmomente sind die karmagewirkten neutralen Nahrungen (die geistigen) für die damit verbundenen (geistigen) Gruppen und die karmageborenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Nahrung."

16. Als ‚Fähigkeits-Bedingung' *(indriya-paccaya)* gelten die im Sinne von Vorherrschaft (ib. No 3) unterstützenden 20 Fähigkeiten; die Fähigkeiten Männlichkeit und Weiblichkeit sind dabei ausgenommen. Von 539
diesen 20 Fähigkeiten bilden die Fähigkeiten Auge, Ohr, Nase, Zunge und Körper eine Bedingung nur für die unkörperlichen Dinge (Sehbewußtsein usw.), die übrigen Fähigkeiten aber bilden eine Bedingung sowohl für die körperlichen als auch für die unkörperlichen Dinge. Wie es heißt (Pacc. No 16): „Die Fähigkeit Auge ist für das Augenbewußtseins-Element und die damit verbundenen (geistigen) Dinge eine Bedingung im Sinne von Fähigkeit; entsprechend verhält es sich mit Ohr, Nase, Zunge und Körper. Die physische Lebensfähigkeit *(rūpa-jīvitindriya)* ist für die karmageborenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Fähigkeit. Die unkörperlichen Fähigkeiten sind für die damit verbundenen (unkörperlichen) Dinge und die dadurch entstandenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Fähigkeit." Im Fragekapitel (Paṅh. No 16) aber heißt es ferner: „Im Wiedergeburtsmomente sind die karmagewirkten neutralen Fähigkeiten für die damit verbundenen (unkörper-

lichen) Gruppen und die karmageborenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Fähigkeit."

17. Als ‚Jhāna-Bedingung' *(jhāna-paccaya)* gelten — ausnehmend die beiden Gefühle, körperliches Wohl- und Wehegefühl [73], der (durch heilsames bzw. unheilsames Karma gewirkten) zwei Arten des Fünfsinnenbewußtseins — alle übrigen, in heilsame oder unheilsame Dinge zerfallenden 7 Jhāna-Glieder [74], die eine Stütze sind im Sinne des Sichversenkens *(upanijjhāyana)*. Wie es heißt (Pacc. No 17): „Die Jhāna-Glieder sind für die damit verbundenen Dinge und die dadurch entstandenen 9 körperlichen Dinge, eine Bedingung im Sinne von Jhāna." Im Fragekapitel (Pañh. No 17) aber heißt es ferner: „Im Wiedergeburtsmomente sind die neutralen karmagewirkten Jhānaglieder für die damit verbundenen (geistigen) Gruppen und die karmageborenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Jhāna."

18. Als ‚Pfad-Bedingung' *(magga-paccaya)* gelten 12 in heilsame, unheilsame und neutrale Dinge zerfallende Pfadglieder [75], die andere Dinge in der Weise unterstützen, daß sie ihnen aus diesem und jenem einen Ausweg bieten. Wie es heißt (Pacc. No 18): „Die Pfadglieder sind für die mit ihnen verbundenen (geistigen) Dinge und die dadurch entstandenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Pfad." Im Fragekapitel Pañh. No 18 aber heißt es ferner: „Im Wiedergeburtsmomente sind die neutralen karmagewirkten Pfadglieder für die damit verbundenen Gruppen und die karmageborenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Pfad."

Von obigen beiden Bedingungen, der Jhāna- und der Pfadbedingung, sollte man wissen, daß sie in den (durch heilsames bzw. unheilsames Karma gewirkten) beiden Klassen des Fünfsinnenbewußtseins (Sehbewußtsein usw. = 34—38, 50—54), sowie in den anderen wurzelfreien Bewußtseinszuständen [76], nicht anzutreffen sind [77].

19. Als ‚Verbundenseins-Bedingung' *(sampayutta-paccaya)* gelten die unkörperlichen Dinge (Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen, Bewußtsein), da sie sich gegenseitig dadurch unterstützen, daß sie miteinander verbunden sind, eine gemeinsame physische Grundlage haben, ein gemeinsames Objekt, gleichzeitig entstehen und gleichzeitig schwinden [78]. Wie es heißt (Pacc. No 19): „Die 4 unkörperlichen Gruppen sind sich gegenseitig eine Bedingung im Sinne des Verbundenseins."

20. Als ‚Unverbundenseins-Bedingung' *(vippayutta-paccaya)* gilt es, daß die körperlichen Dinge die unkörperlichen, und die unkörperlichen die körperlichen, insofern unterstützen, als sie nicht dieselbe physische Grundlage haben usw. Diese Bedingung ist dreifach: zusammenentstehend

(saha-jāta), nachherentstehend *(pacchā-jāta)* oder vorherentstehend *(pure-jāta)*. Es heißt nämlich (Paṭṭh. No 20): „Die zusammenentstehenden heilsamen Gruppen sind für die durch Bewußtsein entstandenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Unverbundensein. — Die nachherentstehenden heilsamen Gruppen sind für diesen vorherentstandenen 540
Körper eine Bedingung im Sinne von Unverbundensein." — In der Erklärung der Zusammenentstehung in dem karmisch neutralen Teile (ib.) aber wird gesagt: „Im Wiedergeburtsmomente sind die karmagewirkten neutralen Gruppen für die karmageborenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Unverbundensein. Die (geistigen) Gruppen sind für die physische Grundlage (Herz), und diese für die (geistigen) Gruppen, eine Bedingung im Sinne von Unverbundensein."

Das Vorherentstandene aber sollte man mit Hinsicht auf die Fähigkeit Auge usw. und die physische Grundlage (Herz) verstehen. Wie es heißt (ib.): „Die vorherentstandene Grundlage Auge ist für das Sehbewußtsein [79] ... die vorherentstandene Grundlage Körper für das Körperbewußtsein eine Bedingung im Sinne von Unverbundensein. Die physische Grundlage ist für die neutralen karmagewirkten und die rein funktionellen Gruppen ... für die unheilsamen Gruppen eine Bedingung im Sinne von Unverbundensein."

21. Als ‚Anwesenheits-Bedingung' *(atthi-paccaya)* gilt ein Ding, das durch seine als Gegenwart gekennzeichnete Anwesenheit einem anderen ebensolchen Dinge als Stütze dient. Für diese Bedingung hat man eine siebenfache Übersicht aufgestellt, und zwar mit Hinsicht auf: 1. die unkörperlichen Gruppen, 2. die Grundstoffe, 3. das Geistige und Körperliche, 4. Bewußtsein und geistige Dinge, 5. die Grundstoffe, 6. die Grundlagen (des Geistigen), 7. die physische Grundlage (Herz). Wie es heißt (Pacc. No 21): „1. Die 4 unkörperlichen Gruppen bedingen sich gegenseitig im Sinne von Anwesenheit, 2. ebenso die 4 Grundstoffe (Festes, Flüssiges, Wärme, Bewegung), 3. ebenso im Empfängnismomente auch das Geistige und Körperliche [80]. 4. Das Bewußtsein und die Bewußtseinsfaktoren aber sind für die durch Bewußtsein entstandenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Anwesenheit, 5. ebenso die vier Grundstoffe für die abhängige Körperlichkeit, 6. ebenso die Grundlage Auge für das Sehbewußtseins-Element und die damit verbundenen Dinge ... die Grundlage Körper für das Körperbewußtseins-Element ... die Grundlage Sehobjekt für das Sehbewußtseins-Element ... die Grundlage Körpereindruck für das Körperbewußtseins-Element und die damit verbundenen Dinge, die Grundlagen Sehobjekt usw. für das Geist-Element und die damit verbundenen Dinge. 7. Jenes körperliche Organ (Grundlage des Geistes), auf Grund dessen das Geist-Element und das

Geistbewußtseins-Element zum Entstehen kommen, jenes körperliche Organ ist für das Geist-Element und das Geistbewußtseins-Element sowie für die damit verbundenen Dinge eine Bedingung im Sinne von Anwesenheit."

Im Fragekapitel (Paṭṭh. No 21) aber wird zuerst die Zusammenentstehung *(saha-jāta)*, Vorherentstehung *(pure-jāta)*, Nachherentstehung *(pacchā-jāta)*, Nahrung *(āhāra)* und Fähigkeit *(indriya)* festgelegt. Dann wird hinsichtlich der Zusammenentstehung noch die weitere Erklärung gegeben: „Eine (unkörperliche) Gruppe ist für die drei (übrigen) Gruppen und die dadurch entstandenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Anwesenheit" usw. Was die Vorherentstehung *(pure-jāta)* anbetrifft, so wird die Erklärung mit Hinsicht auf die vorherentstandene Grundlage Auge usw. gegeben. Was die Nachherentstehung *(pacchā-jāta)* anbetrifft, so wird für diesen vorherentstandenen Körper das nachherentstandene Bewußtsein und die Geistesfaktoren als Bedingung erklärt. Was Nahrung und Fähigkeit [81] anbetrifft, so wird erklärt (Paṭṭh. No 21): „Die stoffliche Nahrung ist für diesen Körper eine Bedingung im Sinne
541 von Anwesenheit. Die physische Lebensfähigkeit ist für die karmageborenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne von Anwesenheit."

22. Als ‚Abwesenheits-Bedingung' *(natthi-paccaya)* gelten die unmittelbar vorher verschwundenen unkörperlichen Dinge, insofern diese (auf Grund ihrer Abwesenheit) den unmittelbar nach ihnen aufsteigenden unkörperlichen Dingen zum Aufsteigen die Gelegenheit bieten [82]. Wie es heißt (Pacc. No 22): „Das unmittelbar vorher geschwundene Bewußtsein und die Geistesfaktoren sind für das gegenwärtige Bewußtsein und die Geistesfaktoren eine Bedingung im Sinne von Abwesenheit."

23. Insofern aber jene Dinge durch ihr Geschwundensein (anderen Dingen zum Aufsteigen) verhelfen, gelten sie als ‚Geschwundenseins-Bedingung' *(vigata-paccaya)*.

24. Die die Anwesenheits-Bedingung bildenden Dinge aber hat man, da sie durch ihr Nichtgeschwundensein anderen Dingen eine Stütze bieten, als ‚Nichtgeschwundenseins-Bedingung' *(avigata-paccaya)* zu betrachten.

Diese beiden letzteren Bedingungen aber wurden zweimal angeführt, der Anmut der Darlegung wegen, und um die Lehre den Belehrbaren zugänglich zu machen, genau wie auch (in Duka-Paṭṭh. II. 4; III. 4) nach Erwähnung der ‚wurzelfreien' *(ahetuka)* Zweiergruppen nochmals von den ‚mit Wurzeln nicht-verbundenen' *(hetu-vippayutta)* Zweiergruppen gesprochen wird [83].

(I—II) **„Durch Unwissenheit bedingt sind die Karmaformationen"** *(avijjā-paccayā sankhārā).*

Was diese 24 Bedingungen anbetrifft, so gilt da von der ‚Unwissenheit' *(avijjā)* Folgendes:

> Zweifach Bedingung ist sie für Verdienste
> Und mannigfach für unheilsame Dinge,
> Doch für die letztgenannten Formationen
> Sie als Bedingung gilt von einer Art.

‚Zweifach Bedingung ist sie für Verdienste' bedeutet, daß die Unwissenheit für die verdienstlichen Karmaformationen in 2facher Weise eine Bedingung bildet: als Objekt *(ārammaṇa)* und als Anlaß *(upanissaya).* (a) Z. B., zu einer Zeit, wo man die Unwissenheit als etwas Vergängliches und Wandelbares betrachtet, ist die Unwissenheit für die verdienstlichen Karmaformationen der Sinnensphäre eine Bedingung im Sinne von Objekt *(ārammaṇa)*[84]; und zu einer Zeit, wo man mit wissensgewaltigem Geiste den von Unwissenheit erfüllten Geist (eines anderen) als solchen erkennt, ist sie es für die (verdienstlichen) Karmaformationen der Feinkörperlichen Sphäre. — (b) Wenn einer aber, um die Unwissenheit zu überwinden, Almosen gibt und andere der Sinnensphäre angehörende verdienstliche Taten verübt oder die Vertiefungen der Feinkörperlichen Sphäre erweckt, so ist für diese beiden Karmaformationen (der Sinnensphäre und Feinkörperlichen Sphäre) die Unwissenheit eine Bedingung im Sinne von Anlaß *(upanissaya).* Ebenso ist dies der Fall, wenn man, von Unwissenheit betört, nach den Genüssen des sinnlichen oder feinkörperlichen Daseins begehrt und deshalb solche verdienstlichen Dinge vollbringt.

‚Und mannigfach für *unheilsame* Dinge' bedeutet, daß die Unwissenheit für die unheilsamen *(akusala)* Karmaformationen in mannigfacher Weise eine Bedingung bildet. Und inwiefern? Die Unwissenheit nämlich ist für die unheilsamen Karmaformationen eine Bedingung im Sinne von Objekt *(ārammaṇa),* wenn immer mit Rücksicht auf die Unwissenheit als Objekt Gier u. dgl. aufsteigen. Sie ist eine Bedingung im Sinne von Objekt-Vorherrschaft *(āramman' âdhipati)* und Objekt-Anlaß *(āramman' ûpanissaya),* wenn man dem Zustand der Unwissenheit (als Objekt) Gewicht beilegt und sich daran erfreut. Sie ist eine Bedingung im Sinne eines Anlasses *(upanissaya),* wenn man, von Unwissenheit betört und ihr Elend nicht erkennend, Leben zerstört und andere böse Werke verübt. Sie ist (als erster Impulsivmoment) für den zweiten und die folgenden Impulsivmomente *(javana)* eine Bedingung im Sinne von Angrenzung *(anantara),* Unmittelbarkeit *(samanantara),* Angrenzungs-Anlaß *(anantar' ûpanissaya),* Wiederholung *(āsevanā),* Abwesenheit *(natthi)* und Geschwunden-

sein *(vigata)*. Sie ist, während man irgend ein unheilsames Karma verübt, eine Bedingung im Sinne von Wurzel *(hetu)*, Zusammenentstehung *(sahajāta)*, Gegenseitigkeit *(aññamañña)*, Grundlage *(nissaya)*, Verbundensein *(sampayutta)*, Anwesenheit *(atthi)* und Nichtgeschwundensein *(avigata)*. Somit bildet die Unwissenheit auf mannigfache Weise für die unheilsamen Karmaformationen eine Bedingung.

‚Doch für die letztgenannten Formationen

542 Sie als Bedingung gilt von einer Art': — dies bedeutet: Für die unerschütterlichen *(āneñja)* Karmaformationen rechnet die Unwissenheit bloß in einer einzigen Hinsicht als Bedingung, nämlich im Sinne von Anlaß *(upanissaya)*. Ihre Eigenschaft als Anlaß ist genau wie in der betreffs der verdienstlichen Karmaformationen erklärten Weise zu verstehen.

Hier nun möchte einer die Frage aufwerfen: ‚Ist wohl die Unwissenheit die einzige Bedingung für die Karmaformationen, oder gibt es dafür noch weitere Bedingungen? Wie steht es damit? Ist nämlich jene Unwissenheit die einzige Bedingung, so ist es recht, nur eine einzige Bedingung anzugeben. Finden sich aber noch andere Bedingungen, so ist es unangebracht, nur einen Grund anzugeben und zu sagen, die Karmaformationen seien durch die Unwissenheit bedingt.' — Nein, es ist nicht unangebracht, denn:

> Niemals entsteht aus einem einz'gen Anlasse
> Ein einzelnes Ergebnis oder mehrere,
> Und auch aus einer großen Zahl von Anlässen
> Nie bloß ein einziges Ergebnis sich ergibt.
>
> Und dennoch hat es seinen guten Grund und Zweck,
> Bloß einen Grund und ein Ergebnis anzuführ'n.

Niemals nämlich trifft man irgend ein oder mehrere Ergebnisse, die bloß von einem einzigen Anlasse herrühren, auch entsteht niemals aus mehreren Anlässen bloß ein einziges Ergebnis; sondern durch mannigfache Anlässe entstehen mannigfache Ergebnisse. So z. B. sieht man, wie durch mannigfache Anlässe, wie Klima, Boden, Samen und Wasser, vielartige als Ergebnisse geltende Dinge, wie Farbe, Duft, Geschmack usw. besitzende Keime, zum Entstehen kommen. Daß da hier aber jedesmal bloß ein einziger Grund und ein einziges Ergebnis angegeben wird, das hat seine Bedeutung, seinen Zweck. Weil nämlich diese Dinge bisweilen Hauptfaktoren sind, bisweilen klar zu Tage treten, bisweilen etwas Ungewöhnliches sind, darum zeigte der Erhabene, indem er die Anmut der Darlegung beobachtete und sich den zu Belehrenden anpaßte, jedesmal bloß einen einzigen Grund und ein einziges Ergebnis. (a) Z. B.

in der Aussage (VII—VIII): ‚Durch den Bewußtseinseindruck *(phassa)* bedingt entsteht das Gefühl' hat der Erhabene bloß einen einzigen Grund (Bewußtseinseindruck) und ein einziges Ergebnis (Gefühl) gezeigt, da eben diese beiden Dinge Hauptfaktoren sind. Der Bewußtseinseindruck nämlich ist die Hauptbedingung für das Gefühl, da eben das Gefühl durch (die Arten des) Bewußtseinseindruckes definiert wird (z. B. „durch Seheindruck entsteht Gefühl"); das Gefühl aber ist das Hauptergebnis des Bewußtseinseindruckes, da eben der Bewußtseinseindruck durch (die Arten des von ihm bedingten) Gefühls definiert wird (z. B. „durch einen freudig zu empfindenden Bewußtseinseindruck entsteht freudiges Gefühl"). (b) In dem Ausdruck ‚durch Schleim entstandene Krankheiten' wird z. B. bloß von einem einzigen Anlasse gesprochen, weil dieser eben klar zu Tage tritt. Der Schleim nämlich tritt dabei (als Anlaß) ganz klar zu Tage, nicht aber ist es so mit dem Karma (vorgeburtliche Tat) usw.[85] (c) In dem Ausspruche: „Was auch immer, ihr Mönche, es an unheilsamen Dingen gibt, alle diese Dinge wurzeln in unweisem Aufmerken"[86], in diesem Ausspruche erwähnt der Erhabene bloß einen einzigen Grund, weil dieser etwas Ungewöhnliches ist, denn etwas Ungewöhnliches ist das unweise Aufmerken für alle unheilsamen Dinge, etwas Gewöhnliches aber sind die physischen Grundlagen des Bewußtseins und deren Objekte. Somit sollte man wissen, daß die Unwissenheit als die Wurzelbedingung für die Karmaformationen angegeben wird. Denn, trotzdem es noch andere Gründe für die Karmaformationen gibt, wie z. B. die physischen Grundlagen des Bewußtseins, die Objekte und die zusammenentstehenden (geistigen) Dinge usw., so ist doch die Unwissenheit ein Hauptfaktor als Bedingung für die übrigen Bedingungen der Karmaformationen, wie für Begehren usw., gemäß den Aussprüchen: „In dem nach Genuß Suchenden wächst das Begehren an"; und (M. 9): „Durch Entstehung der Unwissenheit kommt es zur Entstehung der Triebe." Und ferner auch tritt die Unwissenheit ganz klar zu Tage, gemäß dem Ausspruche: „Der Unwissende, ihr Mönche, 543
von Unwissenheit Besessene, wirkt verdienstliche Karmaformationen usw.". Schließlich wird die Unwissenheit auch wegen ihrer Ungewöhnlichkeit als (einziger) Grund für die Karmaformationen genannt. An eben diesen, nur einen einzigen Grund und ein einziges Ergebnis zeigenden Worten mag man erkennen, daß es einen Zweck hat, von einem einzigen Grunde und einem einzigen Ergebnisse zu sprechen.

Hier nun möchte einer einwerfen: ‚Wie ist es aber in diesem Falle möglich, daß die Unwissenheit, die doch solch äußerst unerwünschtes Ergebnis zeitigt und so verwerflich ist, trotzdem die Bedingung sein sollte für die heilsamen und unerschütterlichen Karmaformationen? Aus dem

(bitteren) Nimbasamen kann doch nimmermehr Zuckerrohr entstehen!' — Warum sollte jenes nicht möglich sein, heißt es doch in aller Welt:

Ob widrig ist der Anlaß oder nicht,
Ob er der Wirkung ähnelt oder nicht:
Die Dinge haben alle einen Grund,
Und nicht sind eine leere Wirkung sie.

Alle Dinge in der Welt sind abhängig von Bedingungen, ganz einerlei, ob diese ihrem Zustande, ihrer Natur oder ihren Funktionen usw. widersprechen oder nicht. So bildet z. B. das vorangehende Bewußtsein für das nachfolgende Bewußtsein eine dem Zustande des letzteren widersprechende Bedingung [87], genau so wie das frühere Erlernen einer Kunst u. dgl. für die später fortgesetzte Beschäftigung damit. Das Karma (hier der vorgeburtliche Wille) ist für die Körperlichkeit eine der Natur der letzteren widersprechende Bedingung, genau wie die Milch u. dgl. für die Dickmilch usw. Das Licht ist für das Sehbewußtsein eine den Funktionen des letzteren widersprechende Bedingung, genau wie der Zuckersaft u. dgl. für die berauschenden Getränke usw. Doch Auge und Sehobjekt usw. sind für das Sehbewußtsein usw. eine dem Zustand (oder: der Position) nicht widersprechende Bedingung. Die früheren Impulsivmomente *(javana)* usw. sind für die späteren Impulsivmomente eine der Natur und den Funktionen der letzteren nicht widersprechende Bedingung. Genau nun, wie es sich mit den widersprechenden und nicht widersprechenden Bedingungen verhält, genau so verhält es sich mit den ähnlichen und unähnlichen Bedingungen. Die in Temperatur und Nahrung bestehende Körperlichkeit ist als Bedingung für die (übrige) Körperlichkeit eine dieser ähnlich seiende Bedingung, genau wie die Reiskörner für die Reissaat usw. Die Bedingung für das Unkörperliche (z. B. das Sehbewußtsein) ist das ihm unähnliche Körperliche (Sehorgan), und eine Bedingung für das Körperliche ist das diesem unähnliche Unkörperliche [88], genau wie die Haare und Hörner von Rindern und Schafen [89] oder Dickmilch, Sesam, Mehl und andere Dinge eine Bedingung sein mögen für die Entstehung von Kusa- und anderen Grasarten. Diejenigen Dinge aber, für welche jene widersprechenden oder nichtwidersprechenden, ähnlichen oder unähnlichen Dinge eine Bedingung bilden, sind nicht etwa bloß die karmischen Ergebnisse jener Dinge. Wenn auch die Unwissenheit hinsichtlich ihrer Wirkung ein äußerst unerwünschtes Ergebnis hat und ihrer Natur nach verwerflich ist, so hat man sie dennoch auch für die verdienstlichen und alle anderen Karmaformationen als Bedingung aufzufassen, die, je nach den Umständen, entweder dem Zustande, den Funktionen und der Natur der Karmaformationen widerspricht oder nicht widerspricht, ähnlich ist oder nicht ähnlich ist.

Die Eigenschaft der Unwissenheit als Bedingung aber wurde in folgenden Worten gewiesen: „Wer das als Unwissenheit geltende Nichtwissen der Leidenswahrheiten noch nicht überwunden hat, der haftet eben infolge seines Nichterkennens des Leidens und der Vergangenheit usw. [80] an der Meinung, daß das Elend der Daseinsrunde etwas Freudvolles sei, und bringt so die für dieses Elend die Wurzeln bildenden drei Arten der Karmaformationen zustande."

Es gibt fernerhin noch eine andere Darlegungsweise, nämlich:

Wer unklar ist und nicht erkennt
Geburt und Sterben, nicht die Runde
Des Daseins, der Gebilde Merkmal
Und die bedingt entstand'nen Dinge,

Der zeugt von neuem immer wieder 544
Dreifache Karmaformation.
Drum Nichtwissen Bedingung ist
Für diese drei Gestaltungen.

Es möchte da nun einer einwerfen: ‚Wieso aber bringt da einer, der in jenen Dingen im Unklaren ist, diese drei Karmaformationen zustande?'

Wer hinsichtlich des Abscheidens (der Wesen) im Unklaren ist und das Abscheiden nicht begreift — daß nämlich der Tod überall in der Auflösung der Daseinsgruppen besteht — der denkt, daß es ein Wesen sei, was da stirbt; oder daß das Wesen in einen anderen Körper hinüberwandere u. dgl.

Wer aber über die Wiedergeburt im Unklaren ist und die Wiedergeburt nicht begreift — daß nämlich die Geburt überall im Erscheinen der Daseinsgruppen besteht — der denkt, daß es ein Wesen *(satta)* sei, was da wiedergeboren wird; oder daß das Wesen in einem neuen Körperwiedererscheine u. dgl.

Der Daseinskreislauf *(saṁsāra)* wurde in diesen Worten beschrieben:

„Die Kette der fünf Daseinsgruppen,
Der Grundlagen [81] und Elemente,
Die unaufhörlich weiterläuft,
Als Daseinskreislauf ist bekannt."

Wer nun über diesen Kreislauf im Unklaren ist und ihn nicht auf diese Weise begreift, der denkt: ‚Dieses Wesen wandert von dieser Welt zu einer anderen Welt, kommt von jener Welt zu dieser Welt' usw.

Wer aber über die Merkmale der Gebilde im Unklaren ist und weder die Merkmale ihrer Natur noch die allgemeinen Merkmale begreift, der hält die Gebilde für das ‚Ich' oder für etwas dem Ich Angehörendes, für etwas Beharrendes, Freudvolles und Liebliches.

Wer über die bedingt entstandenen Dinge im Unklaren ist, die Entstehung der Karmaformationen aus der Unwissenheit usw. nicht begreift, der denkt, daß es das Ich sei, das da erkennt oder nicht erkennt, das handelt oder handeln läßt, das bei der Wiedergeburt zum Entstehen kommt. Oder er denkt, daß es die Atome oder der Weltschöpfer u. dgl. seien, die mit Hilfe des embryonalen Prozesses den Körper gestalten, die Fähigkeiten verleihen, und daß es das mit den Fähigkeiten ausgestattete Ich sei, das da den Bewußtseinseindruck hat, fühlt, begehrt, anhaftet, fortdauert und wieder in einem anderen Dasein zum Entstehen kommt. Oder er denkt, daß alle Wesen durch Schicksal oder Zufall entstanden seien.

Gerade wie, wenn da ein blinder Mann durchs Land wandert und manchmal den rechten und manchmal den falschen Weg geht oder hohes und tiefes, ebenes und unebenes Gelände trifft, genauso wirkt jener durch Unwissenheit verblendete und also denkende Mensch teils verdienstliche, teils unverdienstliche, teils unerschütterliche Karmaformationen. Darum heißt es:

Gleichwie ein blindgebor'ner Mann,
Der ohne einen Führer ist,
Manchmal dem rechten Pfade folgt
Und manchmal dem verkehrten Pfad:

Genau so wirkt der blinde Tor,
Das Dasein führerlos durchkreisend,
Das eine Mal Verdienstliches,
Dann wieder Unverdienstliches.

Doch wenn die Lehre er erkennend
Die Wahrheit ganz durchdringen wird,
Wird nach dem Schwinden der Verblendung
Gestillt er ziehen seines Wegs.

Dies ist die ausführliche Erklärung des Satzes: ‚Durch Unwissenheit bedingt sind die Karmaformationen'.

545 (II—III) **„Durch die Karmaformationen bedingt ist das Bewußtsein"** *(sankhāra-paccayā viññāṇaṁ):* — In diesem Ausspruche ist das Bewußtsein *(viññāṇa)* sechsfach, nämlich: Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Körper- und Geist-Bewußtsein.

Hierbei ist das Sehbewußtsein zweifach: durch heilsames Karma gewirkt *(kusala-vipāka)* oder durch unheilsames Karma gewirkt *(akusala-vipāka);* ebenso ist es mit Hör-, Riech-, Schmeck- und Körperbewußtsein (zusammen 10 Klassen: Tab. 34 bis 38, 50 bis 54).

Das Geist-Bewußtsein *(mano-viññāṇa)* bildet 22 karmagewirkte Bewußtseinsklassen, nämlich: 2 durch heilsames bzw. unheilsames Karma gewirkte Geist-Elemente *(mano-dhātu:* 39, 55), 3 von Wurzeln freie Geistbewußtseins-Elemente *(manoviññāṇa-dhātu:* 40, 41, 56), 8 wurzelbegleitete, durch heilsames Karma gewirkte Bewußtseinszustände der Sinnensphäre (42 bis 49), 5 Bewußtseinszustände der Feinkörperlichen Sphäre (57 bis 61), 4 der Unkörperlichen Sphäre (62 bis 65). Somit sind in den sechs Arten der Bewußtseinsklassen (Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Körper-, Geist-Bewußtsein) alle diese 32 karmagewirkten weltlichen Bewußtseinsklassen eingeschlossen [92].

Die überweltlichen *(lokuttara)* Bewußtseinsklassen (66 bis 99) aber werden hier nicht erwähnt, da sie nicht zur Erklärung der Daseinsrunde gehören.

Hier nun könnte einer die Frage aufwerfen: ‚Wie aber kann man wissen, daß dieses solcherart beschriebene Bewußtsein durch die Karmaformationen bedingt ist?' — Man kann es wissen, da eben, wenn kein angehäuftes Karma da ist, auch keine Wirkung da ist. Dieses Bewußtsein aber ist karmagewirkt, und ohne angehäuftes Karma tritt keine Wirkung ein. Träte sie nämlich ein, so träten für alle (Wesen) alle diese karmagewirkten Bewußtseinszustände auf. Sie treten aber nicht bei allen auf. So also sollte man wissen, daß durch die Karmaformationen bedingt [93] dieses Bewußtsein zum Entstehen kommt.

Bedingt aber durch welche [94] Karmaformationen ist welches Bewußtsein?

Durch die *verdienstlichen* Karmaformationen *(puññâbhisankhāra)* der Sinnensphäre bedingt sind 16 Bewußtseinsklassen, nämlich: die mit Sehbewußtsein beginnenden 5 durch heilsames Karma gewirkten Bewußtseinsklassen (34 bis 38); auf dem Gebiete des Geistbewußtseins aber: 1 Geist-Element *(mano-dhātu:* 39), 2 Geistbewußtseins-Elemente *(mano-viññāṇa-dhātu:* 40, 41) und acht karmagewirkte Bewußtseinsklassen der Sinnensphäre (42 bis 49). Wie es heißt (Dhs.): „ . . . wenn dadurch, daß heilsames Karma der Sinnensphäre ausgeübt oder angehäuft wurde, als dessen Wirkung das Sehbewußtsein aufgestiegen ist (ib. § 431) . . . das Hör-, Riech-, Schmeck- und Körperbewußtsein (ib. § 443) . . . das karmagewirkte Geist-Element *(mano-dhātu)* (ib. § 455) . . . das von Freude begleitete Geistbewußtseinselement *(manoviññāṇa-dhātu:* 40) (ib. § 469) . . . (1) das von Freude begleitete und mit Wissen verbundene Bewußtsein . . . (2) das von Freude begleitete und mit Wissen verbundene, ‚vorbereitete' Bewußtsein . . . (3) das von Freude begleitete und mit Wissen nicht verbundene . . . (4) das von Freude begleitete und mit Wissen nicht verbundene, ‚vorbereitete' . . . (5) das von Indifferenz begleitete und mit

Wissen verbundene ... (6) das von Indifferenz begleitete und mit Wissen verbundene ‚vorbereitete' ... (7) das von Indifferenz begleitete und mit Wissen nicht verbundene ... (8) das von Indifferenz begleitete und mit Wissen nicht verbundene ‚vorbereitete' ..." (ib. § 498).

Durch die verdienstlichen Karmaformationen der Feinkörperlichen Sphäre bedingt sind die 5 karmagewirkten Zustände der Feinkörperlichen Sphäre (57 bis 61). Wie es heißt (ib. § 495): „... wenn dadurch, daß jenes heilsame Karma der Feinkörperlichen Sphäre ausgeübt und angehäuft
546 wurde, als dessen Wirkung man abgesondert von den sinnlichen Dingen[95] in die erste Vertiefung ... in die fünfte Vertiefung eingetreten verweilt ..." (ib. § 449).

Durch die *unverdienstlichen* Karmaformationen *(apuññâbhisankhâra)* aber bedingt sind 7 Arten des Bewußtseins, nämlich: die mit Sehbewußtsein beginnenden 5 durch unheilsames Karma gewirkten Bewußtseinsklassen (50 bis 54), 1 Geist-Element (55) und 1 Geistbewußtseins-Element (56). Wie es heißt (ib. § 556, 562, 564): „... wenn dadurch, daß unheilsames Karma ausgeübt und angehäuft wurde, als dessen Wirkung das Sehbewußtsein entstanden ist, oder das Hör-, Riech-, Schmeck- und Körperbewußtsein ... das karmagewirkte Geist-Element ... das karmagewirkte Geistbewußtseins-Element ..."

Durch die *unerschütterlichen* Karmaformationen *(aneñjâbhisankhâra)* aber bedingt sind 4 karmagewirkte Bewußtseinszustände der Unkörperlichen Welt (62 bis 65). Somit ist dieses Bewußtsein 4fach. Wie es heißt (ib. § 501 bis 504): „wenn dadurch, daß jenes heilsame *(kusala)* Karma der Unkörperlichen Sphäre ausgeübt und angehäuft wurde, als dessen Wirkung man nach völliger Überwindung der Körperlichkeitswahrnehmungen ... in die mit der Raumunendlichkeitssphäre ... der Bewußtseinsunendlichkeitssphäre ... der Nichtsheitssphäre ... der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungssphäre verbundene vierte Vertiefung eingetreten verweilt ..."[98]

Kennt man nun jene durch die Karmaformationen bedingten Bewußtseinsklassen, so sollte man nunmehr auch ihr Auftreten kennen lernen: —

Alle diese (32 karmagewirkten) Bewußtseinsklassen treten zu zweierlei Zeit auf, d. i. zum Teil während des Lebens, zum Teil bei der Wiedergeburt. 13 darunter treten bloß während des Lebens im Fünfgruppendasein auf, nämlich die 2×5 Bewußtseinsklassen (34 bis 38; 50 bis 54), 2 (die Sinnenobjekte rezipierende) Geist-Elemente *(mano-dhâtu:* 39, 55) und das von Freude begleitete wurzelfreie (prüfende und registrierende) Geistbewußtseins-Element (40). Die übrigen 19 aber treten in allen drei Daseinsklassen (Sinnenwelt, Feinkörperliche Welt, Unkörperliche Welt)

auf, u. zw., je nach dem, während des Lebens oder bei der Wiedergeburt. Und in welcher Weise?

(Sehbewußtsein usw.) Wer auf Grund der Wirkung von heilsamem und unheilsamen Karma wiedergeboren wurde oder bei dem die Sinnenorgane der Reihe nach zur Reife gelangt sind [97], in dem entstehen die durch ‚heilsames' Karma gewirkten 5 mit Sehbewußtsein beginnenden Bewußtseinsklassen [98], indem diese die Funktionen des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens und körperlichen Beeindrückens ausüben. Dies geschieht auf Grund der Sensitivität des Auges usw. und bedingt durch das in den Sehkreis usw. eingetretene erwünschte oder teilweise erwünschte Sehobjekt usw. Entsprechend verhält es sich mit den durch ‚unheilsames' Karma gewirkten 5 Bewußtseinsklassen (50 bis 54), bloß daß diese ein unerwünschtes oder teilweise unerwünschtes Objekt haben. Dies ist der einzige Unterschied. Alle 10 Klassen haben ganz bestimmte Sinnenpforten (Sehorgan usw.), Objekte (Sehobjekte usw.), physische Grundlagen, Positionen (in der Serie der Bewußtseinsfunktionen) und Funktionen (des Sehens usw.).

(Geist-Element) Unmittelbar auf die durch ‚heilsames' Karma gewirkten Bewußtseinsklassen wie Sehbewußtsein usw. [99] (34 bis 38) steigt das durch heilsames Karma gewirkte Geist-Element *(mano-dhātu:* 39) auf, indem dieses, auf das gleiche Objekt gestützt und in Abhängigkeit 547
von der physischen Grundlage (Herz), die Funktion des Rezipierens *(sampaṭicchana)* ausübt. Entsprechend ist es mit dem durch ‚unheilsames' Karma gewirkten Geist-Element (55), das unmittelbar auf die durch unheilsames Karma gewirkten Bewußtseinsklassen (50—54) folgt. Diese beiden Geistelemente (39, 55) aber haben ‚kein bestimmtes' *(aniyata)* Sinnentor oder Objekt [100], wohl aber eine bestimmte physische Grundlage (Herz), eine bestimmte Position und eine bestimmte *(niyata)* Funktion (näml. des Rezipierens des Sinnenobjektes).

(Geistbewußtseins-Element). Unmittelbar auf das durch heilsames Karma gewirkte Geist-Element aber folgt das von Freude begleitete wurzelfreie Geistbewußtseins-Element *(manoviññāṇa-dhātu:* 40), indem dieses, auf das gleiche Objekt gestützt und in Abhängigkeit von der physischen Grundlage (Herz), die Funktion des Prüfens *(santīraṇa)* ausübt. Nachdem es aber, im Falle eines intensiven Objektes, an einer der sechs Sinnenpforten, u. zw. bei den Wesen der Sinnensphäre gewöhnlich am Ende der mit Gier verbundenen Impulsivmomente *(javana),* den unterbewußten Daseinsprozess *(bhavaṅga-vīthi)* durchbrochen hat, tritt es bei dem vom Impulsivbewußtsein aufgefaßten Objekte einmal oder zweimal als Registrierendes *(tad-ārammaṇa)* Bewußtsein auf: so heißt es im Kommentar zu Majjhima-Nikāya. Im Kommentar zum Abhidhamma aber werden hinsichtlich des Registrierens zwei Bewußtseinsmomente

überliefert. Dieses Bewußtsein nun erhält zwei Namen: das Registrierende Bewußtsein *(tad-ārammaṇa)* oder das Abschließende Unterbewußtsein *(pitthi-bhavanga)*. Dieses Bewußtsein hat kein bestimmtes Sinnentor und Objekt, wohl aber eine bestimmte physische Grundlage (Herz), keine bestimmte Position und keine bestimmten Funktionen. Somit sollte man wissen, daß 13 (karmagewirkte) Bewußtseinsklassen bloß während des Lebens im Fünfgruppendasein *(pañca-vokāra-bhava)* auftreten.

Unter den übrigen 19 Bewußtseinsklassen (41 bis 49; 56; 57 bis 65) gibt es keine, die nicht in einem ihr selber entsprechenden Wiedergeburtsmomente *(paṭisandhi)* auftreten könnte. Während des Lebensfortganges *(pavatti)* aber üben bei ihrem Auftreten die durch heilsames und unheilsames Karma gewirkten 2 wurzelfreien (von Indifferenz begleiteten) Geistbewußtseins-Elemente *(manoviññāṇa-dhātu:* 41, 56) 4 Funktionen aus, nämlich: die Funktion des Prüfens *(santīraṇa-kicca)* unmittelbar nach dem durch heilsames oder unheilsames Karma gewirkten wurzellosen Geist-Element *(mano-dhātu)* an den 5 Sinnenpforten; die Funktion des Registrierens *(tad-ārammaṇa-kicca)* an den 6 Toren, wie oben beschrieben; die Funktion des Unterbewußtseins *(bhavanga-kicca)*, solange auf den durch diese (beiden Geistbewußtseins-Elemente) selber bewirkten Wiedergeburtsmoment kein anderes den unterbewußten Daseinsstrom durchbrechendes Bewußtsein aufsteigt[101]; ferner die Funktion des Abscheidens *(cuti-kicca)* beim Lebensende. Diese beiden Geistbewußtseins-Elemente haben wohl eine bestimmte physische (Herz-) Grundlage, aber kein bestimmtes Sinnentor und Objekt, keine bestimmte Position und keine bestimmte Funktion[102].

Die 8 wurzelbegleiteten (durch heilsames Karma gewirkten) Bewußtseinsklassen der Sinnensphäre (42 bis 49), die eine bestimmte physische Grundlage (Herz) haben, aber kein bestimmtes Objekt, keine bestimmte Position und keine bestimmte Funktion, üben während des Lebensfortganges drei Funktionen aus, nämlich: die Funktion des Registrierens *(tad-ārammaṇa)* an den 6 Pforten, wie oben beschrieben; die Funktion des Unterbewußtseins *(bhavanga)*, solange auf den durch diese (8 Bewußtseinsklassen) selber bewirkten Wiedergeburtsmoment kein anderes den unterbewußten Daseinsstrom durchbrechendes Bewußtsein aufsteigt; ferner die Funktion des Abscheidens *(cuti)* am Lebensende.

Die 5 (karmagewirkten) Bewußtseinsklassen der Feinkörperlichen Sphäre (57—61) und die 4 der Unkörperlichen Sphäre (62—65) üben während des Lebensfortganges (dortselbst) zwei Funktionen aus, nämlich: die Funktion des Unterbewußtseins, solange auf den durch sie selber bewirkten Wiedergeburtsmoment kein anderes den unterbewußten Daseinsstrom durchbrechendes Bewußtsein aufsteigt; ferner die Funktion des Abscheidens am Lebensende.

Hierbei nun haben die 5 (karmagewirkten) Bewußtseinsklassen der Feinkörperlichen Sphäre (in jener Welt) eine bestimmte physische Grundlage (Herz) und ein bestimmtes Objekt, aber keine bestimmte Position und keine bestimmte Funktion[103]. Die anderen (4 karmagewirkten Bewußtseinsklassen der Unkörperlichen Sphäre) haben keine bestimmte physische Grundlage[104], aber ein bestimmtes Objekt, sind ohne bestimmte Position und ohne bestimmte Funktion.

Auf diese Weise sind die während des Lebensfortganges auftretenden 32 (karmagewirkten) Bewußtseinsklassen durch die Karmaformationen bedingt.

(Wiedergeburt). Dabei sind während des Lebens alle jene Karmaformationen für diese karmagewirkten Bewußtseinsklassen eine Bedingung im Sinne von Karma und von Anlaß *(upanissaya)*. Wenn es 548
aber heißt, daß von den übrigen 19 Bewußtseinsklassen es keine einzige gibt, die nicht in einem ihr selber entsprechenden Wiedergeburtsmomente *(paṭisandhi)* auftreten könnte, so ist diese Aussage wegen ihrer zu kurzen Fassung schwer verständlich. Um diese daher in ausführlicher Weise zu erklären, sind die folgenden Fragen aufzuwerfen: 1. Wieviele Arten der Wiedergeburt gibt es? 2. Wieviele Klassen des Wiedergeburtsbewußtseins? 3. Wodurch und wo findet die Wiedergeburt statt? 4. Was ist das Bewußtseinsobjekt bei der Wiedergeburt?

1. Einschließlich der Wiedergeburt als Unbewußtes Wesen gibt es 20 Arten der Wiedergeburt.

2. Wie oben erwähnt, gibt es 19 Klassen von Wiedergeburtsbewußtsein (56; 41; 42 bis 49; 57 bis 65).

3. Von diesen findet vermittels des durch unheilsames Karma gewirkten wurzelfreien Geistbewußtseins-Elementes (56) die Wiedergeburt in den Niederen Welten *(apāya:* Tierreich, Gespensterreich, Hölle, Dämonenreich) statt. — Vermittels des durch heilsames Karma gewirkten (von Indifferenz begleiteten) Geistbewußtseins-Elementes (41) kommt es in der Menschenwelt zur Geburt von Blindgeborenen, Tauben, Irrsinnigen, Taubstummen, Zwittern u. dgl.[105]. — Vermittels der 8 von Wurzeln begleiteten durch (heilsames) Karma gewirkten Bewußtseinsklassen der Sinnensphäre (42 bis 49) werden die Verdienstvollen unter Himmelswesen und Menschen wiedergeboren. — Vermittels der 5 karmagewirkten Bewußtseinszustände (Vertiefungen) der Feinkörperlichen Sphäre (57 bis 61) wird man in der feinkörperlichen Brahmawelt wiedergeboren, vermittels der 4 karmagewirkten Bewußtseinszustände der Unkörperlichen Sphäre (62 bis 65) in der Unkörperlichen Welt. Wodurch (d. i. vermittels welches Bewußtseins) und wo immer die Wieder-

geburt stattfindet, da entspricht die Wiedergeburt (d. i. das Wiedergeburtsbewußtsein)[106] jenem Bewußtsein[107].

4. Kurzgesagt, hat die Wiedergeburt dreierlei Objekte: vergangenes, gegenwärtiges oder unwirkliches Objekt (d. i. ein rein begriffliches). Die Wiedergeburt unter den Unbewußten Wesen aber hat kein Bewußtseinsobjekt[108].

Das Wiedergeburtsbewußtsein im Gebiete der Bewußtseinsunendlichkeit (63) und im Gebiete der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung (65) hat bloß ein vergangenes Objekt; die (für die Wiedergeburt in Betracht kommenden) 10 Bewußtseinsklassen der Sinnensphäre haben ein vergangenes oder gegenwärtiges Objekt, während die übrigen ein unwirkliches Objekt haben.

Weil nun das in dieser Weise bei den 3 Objekten auftretende Wiedergeburtsbewußtsein unmittelbar nach dem ein vergangenes oder unwirkliches Objekt habenden Sterbebewußtsein *(cuti)* auftritt, das Sterbebewußtsein aber kein gegenwärtiges Objekt hat, darum kommt es, wie einzusehen, unmittelbar nach dem eines von den (ersteren) beiden Objekten habenden Sterbebewußtsein zur Wiedergeburt auf glücklicher oder unglücklicher Daseinsfährte, mit einem von den drei Objekten.

(Von glücklicher zu unglücklicher Fährte). Es heißt nämlich, daß dem auf glücklicher Daseinsfährte weilenden Übeltäter zu solcher Zeit seine üblen Taten vorschweben. Demgemäß tritt bei dem auf seinem Sterbelager Liegenden sein aufgehäuftes übles Karma *(kamma)* oder ein Abzeichen dieses Karma *(kamma-nimitta)* in den Eingang der Geistespforte *(mano-dvāra)* ein. Unmittelbar aber auf den dadurch bedingt aufgestiegenen und im Registrierenden Bewußtsein *(tad-ārammaṇa)* endenden Impulsivprozess *(javana-vīthi)* steigt das Sterbebewußtsein auf, indem dieses das Unterbewußtseinsobjekt zu seinem eigenen Objekte macht. Sobald dieses aber geschwunden ist, steigt, durch jene in die Geistpforte eingetretene (frühere) Tat *(kamma)* oder durch ein Abzeichen der Tat *(kamma-nimitta)* bedingt, das Wiedergeburtsbewußtsein auf, durch die Macht unüberwundener Leidenschaften niedergedrückt und in unglück-
549 licher Daseinsfährte eingeschlossen. Dies ist das ein vergangenes Objekt habende Wiedergeburtsbewußtsein, das unmittelbar nach dem ein vergangenes Objekt habenden Sterbebewußtsein aufsteigt.

Bei einem anderen erscheint auf Grund der oben beschriebenen Tat im Sterbemomente an der Geistpforte das Abzeichen einer unglücklichen Daseinsfährte, etwa der Anblick von feurigen Flammen wie in der Hölle u. dgl. Nachdem daher das Unterbewußtsein nach zweimaligem Aufsteigen wieder verschwunden ist, steigen drei prozeßbildende Bewußt-

seinsklassen *(vīthi-citta)* auf, nämlich: 1 auf jenes Objekt gegründetes Aufmerkendes *(āvajjana)* Bewußtsein; ferner infolge der durch die Todesnähe verminderten Geschwindigkeit bloß 5 (statt 7) Impulsivmomente *(javana)*; ferner 2 Registrierende *(tad-ārammaṇa)* Bewußtseinsmomente. Darauf entsteht ein Sterbebewußtsein *(cuti-citta)*, indem dieses das Unterbewußtseinsobjekt zum eigenen Objekte macht. Soweit sind 11 Bewußtseinsmomente vergangen. Darauf steigt in ihm bei eben jenem für die fünf übrigen Bewußtseinsmomente andauernden Objekte das Wiedergeburtsbewußtsein auf [109]. Dies ist das ein gegenwärtiges Objekt habende Wiedergeburtsbewußtsein, das unmittelbar nach dem ein vergangenes Objekt habenden Sterbebewußtsein aufsteigt.

Bei einem anderen erscheint an einer der fünf Sinnenpforten ein seine Gier erregendes niedriges Sinnenobjekt. In diesem Menschen kommen in der richtigen Folge am Ende des aufgestiegenen Feststellungsmomentes *(votthapana)* infolge der durch die Todesnähe verminderten Geschwindigkeit bloß 5 Impulsivmomente *(javana)*, dann 2 Registrierende *(tad-ārammaṇa)* Bewußtseinsmomente zum Entstehen. Danach tritt das Sterbebewußtsein *(cuti-citta)* ein, indem dieses das Unterbewußtseinsobjekt zum eigenen Objekte macht. Soweit sind 15 Bewußtseinsmomente vergangen, nämlich: 2 Unterbewußtseinsmomente *(bhavanga)*, Aufmerken *(āvajjana)*, Sehen *(dassana)*, Rezipieren *(sampaṭicchana)*, Prüfen *(santīraṇa)*, Feststellen *(votthapana)*, 5 Impulsivmomente *(javana)*, 2 Registrierende Bewußtseinsmomente *(tad-ārammaṇa)* und 1 Sterbebewußtsein *(cuti-citta)*. Darauf kommt bei jenem bloß für die Zeit eines einzigen Bewußtseinsmomentes andauernden Objekte das Wiedergeburtsbewußtsein zum Entstehen. Dies ist das ein gegenwärtiges Objekt habende Wiedergeburtsbewußtsein, das unmittelbar nach dem ein vergangenes Objekt habenden Sterbebewußtsein aufsteigt.

Dies ist die Entstehungsweise des ein vergangenes oder gegenwärtiges Objekt habenden und auf unglücklicher Daseinsfährte eintretenden Wiedergeburtsbewußtseins, das unmittelbar nach dem ein vergangenes Objekt habenden Sterbebewußtsein auf glücklicher Daseinsfährte aufsteigt.

(Von unglücklicher zu glücklicher Fährte). Wer aber, auf unglücklicher Daseinsfährte (Hölle, Tierreich usw.) weilend, untadeliges Karma angehäuft hat, bei dem tritt in besagter Weise an der Geistespforte jenes untadelige Karma oder Abzeichen des Karma *(kamma-nimitta)* in die Geistpforte ein. In dieser Weise hat man alles genau wie oben beschrieben zu verstehen, nur hat man für die schlechte Seite die gute einzusetzen. Dies ist die Entstehungsweise des ein vergangenes oder gegenwärtiges Objekt habenden und auf glücklicher Daseinsfährte eintretenden

Wiedergeburtsbewußtseins, das unmittelbar nach dem ein vergangenes Objekt habenden Sterbebewußtsein auf unglücklicher Daseinsfährte aufsteigt.

(Von glücklicher zu glücklicher Fährte). Wer aber, auf glücklicher Daseinsfährte weilend, untadeliges Karma angehäuft hat, dem erscheint, während er auf seinem Sterbelager liegt, dieses angehäufte untadelige Karma oder ein Abzeichen davon am Eingange zur Geistespforte, gemäß der Aussage, daß: ‚diese Taten ihm zu solcher Stunde vorschweben usw.' (s. oben). Dies gilt jedoch bloß für das angehäufte untadelige Karma in
550 der Sinnensphäre. Demjenigen aber, der entfaltetes (übersinnliches) Karma [119] angehäuft hat, erscheint bloß ein Abzeichen jenes Karma. Unmittelbar nach dem, durch jenes Karma-Abzeichen bedingt entstandenen und in Registrierendem Bewußtsein endenden reinen Impulsivprozeß *(javana-vīthi)* steigt das Sterbebewußtsein auf, indem dieses das Unterbewußtseinsobjekt zum eigenen Objekte macht. Ist dieses aber geschwunden, so erscheint, durch eben das in die Geistpforte eingetretene Karma oder Karma-Abzeichen bedingt, das durch die Macht der noch nicht überwundenen Leidenschaften bedrückte und in glücklicher Daseinsfährte eingeschlossene Wiedergeburtsbewußtsein. Dies ist das ein vergangenes oder nicht wirkliches Objekt habende Wiedergeburtsbewußtsein, das unmittelbar nach dem ein vergangenes Objekt habenden Sterbebewußtsein aufsteigt.

Einem anderen erscheint kraft untadeligen Karmas in der Sinnensphäre im Momente des Todes an der Geistpforte das Abzeichen einer glücklichen Daseinsfährte *(gati-nimitta)*, in der Menschenwelt etwa der Anblick des Mutterschoßes, oder in der Himmelwelt der Anblick eines Parkes, Schlosses oder Wunschbaumes u. dgl. Unmittelbar nach dem Sterbebewußtein steigt in ihm das Wiedergeburtsbewußtsein auf, in der Weise wie es anläßlich des Abzeichens von der unglücklichen Daseinsfährte beschrieben wurde. Dies ist das ein gegenwärtiges Objekt habende Wiedergeburtsbewußtsein, das unmittelbar nach dem ein vergangenes Objekt habenden Sterbebewußtsein aufsteigt.

Einem anderen bieten seine Verwandten ein Objekt für die fünf Sinnenpforten dar. Sie geben ihm z. B. etwas zum Betrachten, wie eine Blumenkette, ein Fähnchen u. dgl., und sagen: ‚Dies, mein Lieber, wird um deines Heiles willen dem Buddha als Opfergabe dargebracht. Sei heiteren Herzens!' Oder sie geben ihm etwas zum Hören, etwa einen Vortrag über die Lehre, Opfermusik u. dgl. Oder sie geben ihm etwas zum Riechen, wie Räucherwerk, wohlriechende Düfte u. dgl. Oder sie geben ihm etwas zum Schmecken, wie Honig, Süßigkeiten u. dgl. und sagen: ‚Koste dies, mein Lieber! Es ist eine Gabe, die zu deinem Heile

dargebracht werden soll.' Oder sie geben ihm etwas zum Anfühlen, wie Chinaseide, Samarastoff u. dgl., und sagen: ‚Fühle dies an, mein Lieber! Es ist eine Gabe, die deinem Heile zuliebe dargebracht werden soll.' Sobald nun jenes Objekt des Sehens usw. in das Sinnenbereich gelangt ist, steigen in richtiger Folge zu Ende des aufgestiegenen Feststellenden *(votthapana)* Bewußtseinsmomentes, wegen der durch die Todesnähe verlangsamten Geschwindigkeit, bloß 5 Impulsivmomente auf und 2 Registrierende Bewußtseinsmomente. Dann folgt ein Sterbebewußtseinsmoment, indem dieser das Unterbewußtseinsobjekt zum eigenen Objekte macht, und zu Ende desselben das nur für einen Augenblick andauernde Wiedergeburtsbewußtsein. Dies ist das ein gegenwärtiges Objekt habende Wiedergeburtsbewußtsein, das unmittelbar nach dem ein vergangenes Objekt habenden Sterbebewußtsein aufsteigt.

Bei einem anderen auf glücklicher Daseinsfährte Weilenden aber, der durch die Erdkasina-Vertiefung usw. geistige Entfaltung erreicht hat, tritt im Sterbemomente irgend ein der Sinnensphäre angehörendes (früher verübtes) heilsames Karma in den Bereich der Geistpforte ein, oder auch ein Abzeichen der neuen Daseinsfährte *(gati-nimitta)*, oder das Erdkasina-Abzeichen usw., oder das entfaltete Bewußtsein (der Vertiefung). Oder, 551
an der Seh- oder Hörpforte tritt das das heilsame Karma veranlaßt habende erhabene Objekt in das Sinnenbereich ein. Zu Ende des aufgestiegenen Feststellenden *(votthapana)* Bewußtseinsmomentes steigen in ihm, in der richtigen Folge, wegen der durch die Todesnähe verlangsamten Geschwindigkeit bloß 5 Impulsivmomente *(javana)* auf. Bei dem auf entfalteter Daseinsfährte (der Feinkörperlichen Welt usw.) Weilenden aber besteht das Registrierende *(tad-ārammaṇa)* Bewußtsein nicht. Daher entsteht unmittelbar nach den Impulsivmomenten *(javana)* ein einziger Sterbebewußtseinsmoment, indem dieses Bewußtsein das Unterbewußtseinsobjekt zum eigenen Objekte nimmt. Zu Ende desselben aber tritt das Wiedergeburtsbewußtsein ein, das in einer der glücklichen Daseinsfährten der Sinnensphäre eingeschlossen ist und das, je nach den sich darbietenden Gegenständen, irgend einen davon zum Objekte nimmt. Dies ist das ein vergangenes, gegenwärtiges oder unwirkliches Objekt [111] habende Wiedergeburtsbewußtsein, das unmittelbar nach dem ein unwirkliches Objekt habenden Sterbebewußtsein auf glücklicher Daseinsfährte aufsteigt. In Übereinstimmung hiermit hat man auch jene Wiedergeburt zu verstehen, die unmittelbar auf das Sterben in der Unkörperlichen Welt erfolgt. Dies ist die Entstehungsweise des ein vergangenes oder unwirkliches Objekt habenden Wiedergeburtsbewußtseins, das unmittelbar nach dem ein vergangenes oder unwirkliches Objekt habenden Sterbebewußtsein auf glücklicher Daseinsfährte aufsteigt.

(Von unglücklicher zu unglücklicher Fährte). Dem auf unglücklicher Daseinsfährte Weilenden aber, der (dort) übles Karma begangen hat, erscheint, genau wie oben beschrieben, an der Geistpforte jenes Karma oder ein Abzeichen des Karma *(kamma-nimitta)* oder ein Abzeichen der neuen Daseinsfährte *(gati-nimitta);* oder an einer der 5 Sinnenpforten tritt das jenes unheilsame Karma veranlaßt habende Objekt in den Sinnenbereich ein. Zu Ende des Sterbebewußtseins aber erscheint, in richtiger Folge, das in unglücklicher Daseinsfährte eingeschlossene Wiedergeburtsbewußtsein, das eines von jenen Gegenständen zum Objekt hat. Dies ist die Entstehungsweise des ein vergangenes oder gegenwärtiges Objekt habenden Wiedergeburtsbewußtseins, das unmittelbar nach dem ein vergangenes Objekt habenden Sterbebewußtsein auf unglücklicher Daseinsfährte aufsteigt.

Soweit nun wurde die Entstehungsweise der 19 Bewußtseinsklassen bei der Wiedergeburt beleuchtet. Und von diesem gesamten Bewußtsein heißt es:

> Der Vorgang bei Geburt [112] ist zweifach
> Mit Hinsicht auf die früh're Tat;
> Begleitet und in andrer Hinsicht
> Er zweifach oder mehrfach ist.

Diese bei der Wiedergeburt auftretenden [113] 19 Arten des karmagewirkten Bewußtseins nämlich entstehen in zweierlei Weise durch das Karma. Das wiedergeburterzeugende Karma nämlich ist für jenes Bewußtsein jedesmal die Bedingung im Sinne des zu anderer Zeit (als der seines Entstehens) wirkenden Karma (s. Bed. 13) als auch im Sinne eines Anlasses *(upanissaya:* Bed. 9). Es heißt nämlich (Paṭṭh. 9): „Das heilsame und das unheilsame Karma sind für ihre Wirkung eine Bedingung im Sinne eines Anlasses." In dieser Weise aber ist auch die zwei- oder mehrfache Einteilung dieser Bewußtseinsvorgänge mit Hinsicht auf die begleiteten und die anderen Klassen zu verstehen. Obgleich nämlich dieses Bewußtsein mit Hinsicht auf die Wiedergeburt von einer einzigen Art ist, so ist es doch zweifach mit Hinsicht darauf, ob es von Körper-
552 lichkeit begleitet ist oder nicht. Dreifach ist es mit Hinsicht auf das Sinnliche, Feinkörperliche und Unkörperliche Dasein; vierfach mit Hinsicht auf die Entstehungsschoße, wie Geburt im Ei, Geburt im Mutterleib, Geburt in der Feuchtigkeit und spontane Geburt; fünffach mit Hinsicht auf die fünf Daseinsfährten, siebenfach mit Hinsicht auf die Bewußtseinsstätten, achtfach mit Hinsicht auf die Wesenswelten. Hierzu heißt es:

> Begleitet ist es zweifach nach Geschlecht,
> Und zweifach ist's da mit Geschlecht.
> Zwei Zehnergruppen oder drei gibt's
> Zumindest mit dem ersteren.

‚Begleitet ist es zweifach nach Geschlecht': — Jenes Wiedergeburtsbewußtsein *(paṭisandhi-viññāṇa)*, das da — außerhalb des Unkörperlichen Daseins — von Körperlichkeit begleitet[114] aufsteigt, ist von zweifacher Art: mit oder ohne Geschlecht, denn im Feinkörperlichen Dasein steigt es ohne das als männliche oder weibliche Fähigkeit geltende Geschlecht auf[115], und in der Sinnensphäre steigt es zusammen mit der Geschlechtsfähigkeit auf, außer bei Wiedergeburt als Eunuch.

‚Und zweifach ist's da mit Geschlecht': — Das von der Geschlechtsfähigkeit begleitete Bewußtsein ist da zweifacher Art, insofern es nämlich mit einer von den beiden Geschlechtsfähigkeiten, wie der des Mannes *(purisa-bhāva)* oder der Frau *(itthi°)*, zusammen aufsteigt.

‚Zwei Zehnergruppen oder drei gibt's zumindest mit dem ersteren': — Was da nämlich von den beiden Klassen des Wiedergeburtsbewußtseins — dem begleiteten und dem nicht begleiteten — das erstere von Körperlichkeit begleitete Wiedergeburtsbewußtsein anbetrifft, so entstehen zusammen mit diesem mindestens 2 physische Zehnergruppen, nämlich die Herz-Zehnergruppe *(vatthu-dasaka)* (d. i. das als physische Grundlage des Geistes geltende Herz, ferner physische Lebensfähigkeit, 4 Elemente, Farbe, Duft, Saft, Nährstoff) und die Körperorgan-Zehnergruppe (d. i. Körperorgan, physische Lebensfähigkeit usw.); oder es entstehen drei Zehnergruppen, nämlich die Herz-Zehnergruppe, die Hörerorgan-Zehnergruppe und die Geschlechts-Zehnergruppe (Geschlechtsfähigkeit, physische Lebensfähigkeit usw.)[116]. Weniger Körpergebilde als diese kann es dabei nicht geben.

Jenes mit solchem winzigen Umfange entstehende und als Kalala-Stadium bezeichnete *(embryonale)* Körpergebilde entsteht in zwei Schoßen, in dem der Eigeborenen und dem der Leibgeborenen, und es hat das Ausmaß eines hängenden Tröpfchens Butterölschaum.

Hier nun sollte man die verschiedenartige Entstehung der Schoße mit Hinsicht auf die Daseinsfährten kennen. Darüber nämlich heißt es: —

> Nicht gibt's die ersten drei Entstehungsschoße
> Im Höllenreich, auch unter Göttern nicht
> — das heißt, wenn man die Erdgeister nicht zählt —
> Doch vier trifft man auf drei der Daseinsfährten.

Unter dem Ausdruck ‚auch unter Göttern nicht' hat man zu verstehen, daß die ersten drei Entstehungsschoße (d. i. der Ei-Geborenen, Leib-Geborenen und Feuchtigkeit-Geborenen) nicht unter den durstgequälten Gespenstern zu finden sind, ebensowenig wie in der Hölle und unter den Himmelswesen — ausgenommen unter den Erdgeistern — denn alle diese sind spontan-geborene Wesen *(opapātika)*. Die übrigen 3 Schoße aber

trifft man auf drei Daseinsfährten, nämlich im Tierreich, Gespensterreich und Menschenreich, außerdem noch unter den erwähnten Erdgeistern. Hierüber heißt es: —

> Nur neununddreißig Dinge gibt es
> Im Brahmareich, und höchstens siebzig [117]
> Im feuchten und spontanen Schoß,
> Doch unter dreißig Dingen nie.

Bei den spontan entstandenen Feinkörperlichen Brahmagöttern [118] steigen zusammen mit dem Wiedergeburtsbewußtsein 39 Körperliche Dinge auf, u. zw. in Form von 4 physischen Gruppen, nämlich: die Zehner-
553 gruppen des Auges, des Ohres und des Herzens; ferner die Vitale Neunergruppe (physische Lebensfähigkeit 4 Elemente usw.) [119]. Von den Feinkörperlichen Brahmagöttern [120] aber abgesehen, finden sich bei den anderen, in Feuchtigkeit oder spontan entstandenen Wesen bis 70 körperliche Dinge, u. zw. in Form der Zehnergruppen des Auges, des Ohres, der Nase, der Zunge, des Körperorgans, des Herzens und des Geschlechts. Diese Dinge finden sich stets bei den Himmelswesen (in der Sinnenwelt).

Hierbei nun gilt als die Augen-Zehnergruppe *(cakkhu-dasaka)* eine aus 10 körperlichen Dingen bestehende körperliche Anhäufung, nämlich: Farbe, Duft, Saft, Nährstoff, die 4 Elemente, Augensensitivität *(cakkhu-ppasāda)* und physische Lebensfähigkeit. Dementsprechend hat man auch die übrigen physischen Gruppen zu verstehen.

Wer blind geboren ist, taub, ohne Riechorgan oder geschlechtslos, bei dem entstehen wenigstens 30 körperliche Gebilde, nämlich die Zehnergruppen der Zunge [121], des Körperorgans und des Herzens. Die Zuteilung der höchsten und niedrigsten Anzahl von Körpergebilden sollte man in richtiger Weise verstehen. Und hat man diese verstanden, so gilt da fernerhin folgendes:

> Man sollte da immer den Unterschied gründlich erkennen,
> Ob Tod und Geburt verschieden sind oder ob nicht
> Nach Gruppen, Objekten, Daseinsfährten, Bedingung [122],
> Gefühl, Entzücken, Gedankenfassung und Denken.

Der Sinn hierbei ist folgender: Was da diese — als (von Körperlichkeit) begleitet oder nicht begleitet — zweifach seiende Wiedergeburt betrifft, und was da das ihr unmittelbar vorangehende Sterben betrifft, so sollte man da den Unterschied erkennen, in welcher Weise diese beiden Dinge hinsichtlich der Daseinsgruppen usw. verschieden sind oder nicht. Bisweilen nämlich ist die unmittelbar auf das Sterben in der Unkörperlichen Viergruppen-Welt folgende Wiedergeburt mit vier Daseinsgruppen hinsichtlich des Objektes nicht verschieden. Bisweilen folgt auf einen Tod

in der nicht-erhabenen (Sinnensphäre; *amahaggata)* mit einem äußeren Objekt eine (über die Sinnensphäre) erhabene *(mahaggatta)* Wiedergeburt mit einem die eigene Person betreffenden Objekte[123]. Diese Erklärung jedoch gilt bloß für die Unkörperliche Daseinsebene. — Bisweilen aber folgt unmittelbar auf den Tod in der vier Daseinsgruppen habenden Unkörperlichen Sphäre die Wiedergeburt in der sinnlichen Fünfgruppen-Sphäre. Bisweilen folgt unmittelbar auf den Tod in der Sinnlichen oder Feinkörperlichen Fünfgruppensphäre die Wiedergeburt in der Unkörperlichen Viergruppensphäre. In derselben Weise folgt auf den ein vergangenes Objekt habenden Tod eine ein gegenwärtiges Objekt besitzende Wiedergeburt; oder auf den Tod auf irgend einer glücklichen Daseinsfährte die Wiedergeburt auf irgend einer unglücklichen Daseinsfährte, auf einen von Wurzelbedingungen freien *(ahetuka)* Tod (Tab. I, 56, 41) eine von Wurzelbedingungen begleitete Wiedergeburt (42 bis 49), auf einen Tod mit 2 Wurzelbedingungen (44, 45, 48, 49) eine Wiedergeburt mit 3 Wurzelbedingungen (42, 43, 46, 47), auf einen von Indifferenz begleiteten Tod (41, 56) eine von Freude begleitete Wiedergeburt (42 bis 45), auf einen von Entzücken freien Tod eine von Entzücken begleitete Wiedergeburt, auf einen von Diskursivem Denken freien Tod eine von Diskursivem Denken begleitete Wiedergeburt, auf einen von Gedankenfassung und Diskursivem Denken freien Tod eine von Gedankenfassung und Diskursivem Denken begleitete Wiedergeburt. Auf diese Weise mag man durch Umkehrung dieser oder jener Aussagen in passender Weise die Worte miteinander verbinden.

Ein bloßes Phänomen ist's, ein bedingtes Ding,
Was da ins Leben tritt im spätern Dasein.
Nicht wandert es aus früh'rem Dasein dort hinüber,
Und doch ist's nicht entstanden ohne früh'ren Grund.

Wenn nämlich dieses bedingt entstandene körperliche oder unkörperliche bloße Phänomen aufsteigt, so sagt man, daß es in das nächste Dasein eintrete. Kein Wesen *(satta)* oder Lebensprinzip *(jīva)* aber ist es, das da 554
aus dem vergangenen Dasein in dieses Dasein herüberwanderte, aber dennoch kommt dieser Embryo hier nicht ohne frühere Ursache zur Entstehung. Dies nun wollen wir erklären an Hand des klarliegenden Vorganges des Sterbens und Wiedergeborenwerdens eines Menschen. Nehmen wir an, im vergangenen Dasein war ein Mensch, durch natürliche Gründe[124] oder durch einen äußeren Anlaß, dem Tode ganz nahe gekommen. Und als er die Wucht der die Gelenkbänder aller Glieder abtrennenden und schwertgleichen, unerträglichen, im Tod endenden Schmerzgefühle[125] nicht länger ertragen konnte und dann sein Körper, wie ein weggeworfenes grünes Palmblatt, nach und nach auftrocknete, oder als sein Auge und die

übrigen Sinnenorgane zerstört und die Fähigkeit des Körperorgans, des Geistes und des Lebens bloß noch auf die Grundlage Herz gegründet waren, da kam das, in diesem Augenblicke von der noch übrigen Grundlage Herz abhängige Bewußtsein zur Entstehung, auf Grund eines Objektes bestehend in irgend einer gewichtigen, häufig wiederholten, kurz vor dem Tode oder schon früher verübten Tat, bei der alle Bedingungen erfüllt waren und die als die Karmaformation gilt. Oder das Objekt bestand in einem bei jener Tat anwesend gewesenen Abzeichen *(kamma-nimitta)* oder einem Abzeichen der neuen Daseinsfährte *(gati-nimitta)*. Sind da nun Begehren und Verblendung noch nicht überwunden, so richtet das Begehren das also tätige Bewußtsein auf jenes Objekt, dessen Elend durch die Verblendung verhüllt wird, und auch die gleichzeitig damit entstandenen Karmaformationen treiben es dorthin. Innerhalb des kontinuierlichen Prozesses (von Tod, Wiedergeburt und dem darauf folgenden Bewußtsein) vom Begehren gezwungen und von den Karmaformationen angetrieben, verläßt das Bewußtsein die (beim Tode noch bestehende) frühere Grundlage[126] und funktioniert auf Grund des Objektes und der anderen Bedingungen, ganz einerlei ob es eine andere durch Karma erzeugte Grundlage erlangt[127] oder nicht[128]. Es ist genau so, wie wenn ein Mann einen Wassergraben überschreitet, indem er sich an einem Seile festhält, das an einem Baume am diesseitigen Ufer befestigt ist.

Hierbei nun wird das frühere Bewußtsein wegen seines Abscheidens als das ‚Sterben' *(cuti)* bezeichnet, das spätere Bewußtsein aber wegen seines Sichwiederverbindens mit dem Anfang eines neuen Daseins als die ‚Wiedergeburt' *(paṭisandhi,* wörtl. ‚Wiederverbindung'). Nicht aber ist dieses Bewußtsein aus dem früheren Dasein in dieses herübergewandert, noch auch ist es entstanden ohne solche Anlässe wie Karma, Karmaformationen, Neigung[129], Objekt usw., wie man wissen sollte.

Manch' Gleichnis ließe sich da geben
Vom Echo und von andern Dingen.
Ist eben der Prozeß im Gange,
Gibt's Gleichsein nicht, nicht Anderssein.

Daß nämlich dieses Bewußtsein nicht aus dem früheren Dasein hierhergelangt, wohl aber infolge der in früherem Dasein eingeschlossenen Anlässe entstanden ist, dafür mögen vielerlei Dinge als Vergleiche dienen, wie etwa das Echo, das Lampenlicht, ein Siegelabdruck oder ein Spiegelbild. Wie nämlich diese Dinge durch Töne usw. veranlaßt sind und zum Entstehen kommen, ohne daß ein Hinüberwandern irgendwohin stattgefunden hätte, genau so ist es mit diesem Bewußtsein. ‚Ist eben der Prozeß im Gange, gibt's Gleichsein nicht, nicht Anderssein.' Bestände da

nämlich, während dieser Prozeß im Gange ist, eine völlige Identität (zwischen den einzelnen Stadien), so könnte aus der Milch niemals Dickmilch entstehen; bestände aber ein völliges Anderssein, so könnte die Dickmilch niemals durch die Milch bedingt sein. Diese Erklärung gilt bei allen bedingt entstandenen Dingen. Träfe nämlich das Obige zu, so schwänden alle weltlichen (konventionellen) Ausdrucksweisen. Das aber wäre nicht wünschenswert. Daher sollte man weder ein völliges Gleichsein noch ein völliges Anderssein annehmen.

Hier nun könnte einer den Einwurf erheben: ‚Wenn sich da kein Hin- 555
überwandern zeigt[130], könnte dann nicht, wenn sich das die Wirkung verursachende Karma nicht dorthin (zur Wirkung) hinbegibt, diese Wirkung einer anderen Person zuteil werden, oder könnte sie dann nicht auch aus einem anderen (Karma) entstehen? Gibt es aber keinen die Wirkung Empfindenden, wen kann da wohl die Wirkung treffen? Jene Erklärung ist somit nicht richtig.' — Die Antwort hierauf lautet:

Die Wirkung in dem Daseinsstrome
Trifft keinen, kommt von keinem her.
Das Einpflanzen von Samenkörnern
Erkläret diese Sache[131] gut.

Wenn nämlich in einer Daseinskontinuität irgend eine Wirkung auftritt, so gehört diese keinem an und kommt von keinem her, da eben hierbei ein völliges Gleichsein und völliges Anderssein abgestritten werden muß. Das Einpflanzen von Samenkörnern aber erklärt diesen Vorgang. Wenn man z. B. Mangokerne u. dgl. gepflanzt hat und auf Grund der während des Wachstumsprozesses dieses Samens erlangten Bedingungen eine besondere Frucht entsteht, so ist diese Frucht weder aus anderen Kernen entstanden noch durch andersgeartete Pflanzen bedingt, noch auch gelangen[132] jene Kerne und jene Vorbereitungen zu der Stelle, wo sich die Frucht befindet. Auf diese Weise hat man den Vorgang zu verstehen.

Auch auf Grund der im jugendlichen Alter gemachten Studien in einer Wissenschaft oder Kunst oder auf Grund eines angewandten Heilmittels usw. zeigt sich nach Jahren in den Erwachsenen eine Wirkung[133]. Auch so ist obiger Sinn zu verstehen. Auf die Frage ‚Da es aber keinen die Wirkung Empfindenden gibt, wen sollte da wohl die Wirkung treffen?' darauf lautet die Antwort:

Wie man erst nach Entsteh'n der Früchte
Vom Baum sagt, daß ‚er' Früchte trägt,
Spricht vom ‚Genießer' man erst dann,
Wenn sich die Karmafrucht erschließt.

Gerade nämlich, wie wenn man von einem Baume sagt, daß er Früchte trage oder er ein Fruchttrager sei, dies nur geschieht auf Grund des Entstehens der Baumfrüchte, die doch von den als Baum geltenden Dingen nur einen Teil ausmachen: genau so auch sagt man, daß ein Himmelswesen oder ein Mensch die Karmafrüchte genieße oder froh oder bedrückt sei, sobald die als das ‚Genießen' geltende freudvolle oder leidvolle Wirkung eintritt, die doch nur einen Teil von den als ‚Himmelswesen' oder ‚Mensch' bezeichneten Daseinsgruppen ausmacht. Somit bedarf es dabei gar keines weiteren ‚Genießers'.

Es möchte da einer einwerfen: — ‚Selbst wenn dies so ist, dann sollten jene Karmaformationen entweder als wirklich vorhandene (gegenwärtige) Dinge die Bedingungen zu der Wirkung sein, oder als nicht wirklich vorhandene (nicht gegenwärtige) Dinge. Sind sie jedoch als vorhandene Dinge die Ursache, so muß die Wirkung im Augenblick ihres Entstehens eintreten. Sind sie aber als nicht vorhandene Dinge die Ursache, so müssen sie Wirkungen zeigen, sowohl vor wie nach ihrer Entstehung.' — Einem solchen wäre folgendes zu erwidern:

Wenn betätigt, sind Bedingung sie,
Doch bringen sie nicht allzeit Frucht.
Hier sollt' die Gleichnisse man kennen
Von dem Verwalter usw.

Bloß wegen ihrer Betätigung nämlich sind die Karmaformationen die Bedingungen für ihre eigene Wirkung, nicht aber dadurch, daß sie vorhanden sind oder nicht. Wie es heißt (Dhs. § 431; Vibh. VI): „ . . . wenn
556 dadurch, daß heilsames Karma der Sinnensphäre (in früherem Leben) gewirkt und angehäuft wurde, als Wirkung (in diesem Leben) das Sehbewußtsein aufgestiegen ist . . ." usw. Sobald die Karmaformationen einmal die Bedingungen für ihre eigene angemessene Wirkung gewesen sind, bringen sie nicht von neuem wieder Wirkungen hervor, da eben die Wirkungen bereits gereift sind. Um diese Sache[134] klarzumachen, sollte man das Gleichnis vom Verwalter und die übrigen Gleichnisse kennen.

Wenn nämlich unter den Menschen einer zur Erledigung irgend eines Geschäftes zum Verwalter ernannt ist und er da Waren einkauft oder Anleihen macht, so bildet bei ihm schon solch bloßes Ausführen von Handlungen die Bedingung für die Erledigung jenes Geschäftes usw., nicht aber tut dies schon das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein jeder beliebigen Handlung, und nicht ist er auch dann noch der Verwalter, wenn er das Geschäft erledigt hat. Und warum nicht? Eben weil er das Geschäft erledigt hat. In derselben Weise sind die Karmaformationen die Bedingung zu ihrer eigenen Wirkung (Bewußtsein). Haben sie aber in der angemessenen Weise die Wirkung hervorgebracht, so bringen

sie weiterhin keine Wirkungen mehr hervor[135]. Insofern nun wurde die durch die Karmaformationen bedingte Entstehung des Wiedergeburtsbewußtseins beleuchtet, das in zweifacher Weise tätig ist: (von Körperlichkeit) begleitet oder nicht begleitet.

Um nun bei allen diesen[136] 32 karmagewirkten Bewußtseinsklassen (s. XIV. Tab. I) Verwirrung zu vermeiden, wurde gesagt:

> Man sollte von den Karmaformationen wissen,
> In welcher Weise und wofür sie die Bedingung sind
> Bei der Geburt sowohl wie im Verlauf des Lebens[137]
> In den verschied'nen Daseinsklassen usw.

‚Die verschiedenen Daseinsklassen usw.' bedeutet hier: die 3 Daseinsklassen *(bhava)*, die 4 Entstehungsschoße *(yoni)*, die 5 Daseinsfährten *(gati)*, die 7 Bewußtseinsstätten *(viññāṇa-ṭṭhiti)* und die 9 Wesenswelten *(sattâvāsa)*[138]. Der Sinn ist der, daß man von den Karmaformationen wissen sollte, für welche karmagewirkten Bewußtseinsklassen, bei der Geburt und während des Lebens, in allen diesen Arten des Daseins usw, sie die Bedingung (s. Bed. 13) sind, und in welcher Weise.

(a) Hierbei nun sind von den *verdienstlichen* Karmaformationen *(puññâbhisankhāra)* die 8 Willenklassen (1 bis 8)[139] der Sinnensphäre für 9 karmagewirkte Bewußtseinsklassen (41 bis 49) bei Wiedergeburt (d. i. im Wiedergeburtsmomente) auf einer glücklichen Fährte[140] des sinnlichen Daseins ohne Unterschied eine zweifache Bedingung: im Sinne des zu anderer Zeit wirkenden Karmas und im Sinne eines Anlasses *(upanissaya)*.

Dieselbe zweifache Bedingung bilden die, in den 5 heilsamen Willensklassen (9 bis 13) der Feinkörperlichen Sphäre bestehenden verdienstlichen Karmaformationen für die 5 Bewußtseinsklassen (57 bis 61) bei der Wiedergeburt im Feinkörperlichen Dasein.

Die oben erwähnten (heilsamen) Karmaformationen der Sinnensphäre (1 bis 8) aber bilden für die nach Abzug des von Indifferenz begleiteten wurzelfreien Geistbewußtseins-Elementes (41) noch übrig bleibenden 7 begrenzten karmagewirkten Bewußtseinsklassen (34 bis 40) auf glücklicher Fährte des sinnlichen Daseins eine wie oben beschriebene zweifache Bedingung während des Lebens, nicht aber bei der Wiedergeburt. Für 5 karmagewirkte Bewußtseinsklassen (34, 35, 39 bis 41) im Feinkörperlichen Dasein sind sie eine ebensolche Bedingung während des Lebens dortselbst, nicht aber bei der Wiedergeburt.

Für die 8 begrenzten karmagewirkten Bewußtseinsklassen (34 bis 41)
557 auf unglücklicher Fährte des sinnlichen Daseins [141] sind sie eine ebensolche Bedingung während des Lebens dortselbst, nicht aber bei der Wiedergeburt. Was da aber die Hölle anbetrifft, so sind diese (acht) Karmaformationen die Bedingung dafür, daß man dort erwünschte Objekte antrifft, wie man z. B. den Ordensälteren Moggallāna auf seinen Höllenwanderungen usw. angetroffen hat. Auch unter den Tieren und unter den magiegewaltigen Gespenstern werden (durch jene 8 heilsamen Karmaformationen bedingte) erwünschte Objekte angetroffen. Jene mögen aber auch eine ebensolche Bedingung sein für die 16 durch heilsames Karma gewirkten Bewußtseinsklassen (34 bis 49) auf einer glücklichen Fährte des sinnlichen Daseins, u. zw. teils während des Lebens (34 bis 41), teils bei der Wiedergeburt (41 bis 49) dortselbst. Ganz allgemein gesprochen aber sind die verdienstlichen Karmaformationen (der Sinnensphäre und Feinkörperlichen Sphäre) eine ebensolche Bedingung für 10 karmagewirkte Bewußtseinsklassen im Feinkörperlichen Dasein, u. zw. teils während des Lebens (34, 35, 39 bis 41), teils bei der Wiedergeburt (57 bis 61) dortselbst.

(b) Die in die 12 unheilsamen Willensklassen (22 bis 33) zerfallenden *unverdienstlichen* [142] Karmaformationen *(apuññâbhisankhāra)* sind eine ebensolche (zweifache) Bedingung für ein einziges Bewußtsein (Geistbewußtseins-Element: 56) bei der Wiedergeburt auf einer Leidensfährte des sinnlichen Daseins, nicht aber während des Lebens dortselbst [143]; für 6 Bewußtseinsklassen (Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Körperbewußtsein, Rezipierendes Geist-Element: 50 bis 55) aber während des Lebens dortselbst, nicht bei der Wiedergeburt; für alle 7 durch unheilsames Karma gewirkten Bewußtseinsklassen (50 bis 56) also teils während des Lebens (50 bis 55), teils bei der Wiedergeburt (56) dortselbst.

Was die Glücksfährten *(sugati)* des sinnlichen Daseins aber anbetrifft, so sind die unverdienstlichen Karmaformationen (22 bis 33) eine ebensolche Bedingung für eben jene 7 Bewußtseinsklassen (50 bis 56) während des Lebens dortselbst, nicht bei der Wiedergeburt.

Was das Feinkörperliche Dasein anbetrifft, so sind die unverdienstlichen Karmaformationen dort für 4 Bewußtseinsklassen (50, 51, 55, 56) eine ebensolche Bedingung während des Lebens, nicht aber bei der Wiedergeburt. Sie sind dann (für Brahma-Götter) eine Bedingung für das Sehen von unerwünschten Sehobjekten und das Hören von unerwünschten Tönen (50, 51) in der Sinnensphäre. In der Brahmawelt *(brahma-loka)* aber gibt es keine unerwünschten Sehobjekte usw., ebensowenig wie in der der Sinnensphäre angehörenden Himmelswelt.

(c) Die *Unerschütterlichen* Karmaformationen *(aneñjâbhisankhāra:* 14 bis 17) sind für 4 karmagewirkte Bewußtseinsklassen im Unkörperlichen Dasein (62—65) eine ebensolche zweifache Bedingung, u. zw. bei der Wiedergeburt (41) und während des Lebens dortselbst.

So also sollte man wissen, in welcher Weise und wofür, bei der Wiedergeburt und während des Lebens, in den verschiedenen Arten des Daseins jene Karmaformationen die Bedingung bilden. Genau so aber auch sollte man die Karmaformationen mit Hinsicht auf die Entstehungsschoße usw. verstehen. Das Folgende ist hier bloß die Erklärung des wesentlichsten Inhaltes von Anfang an.

(a) Weil nämlich von jenen Karmaformationen die *verdienstlichen* Karmaformationen *(puññâbhisankhāra)*, dadurch daß sie die Wiedergeburt bewirken, in zwei Arten des Daseins *(bhava)* (dem sinnlichen und Feinkörperlichen) ihre ganze eigene Wirkung erzeugen und genau so in den 4 Schoßen der Entstehung wie aus dem Ei usw., in den 2 Daseinsfährten der Himmelswesen und Menschen, in den 4 Bewußtseinsstätten — mit Verschiedenheit des Körpers und Verschiedenheit der Wahrnehmung, mit Verschiedenheit des Körpers und Gleichheit der Wahrnehmung, mit Gleichheit des Körpers und Verschiedenheit der Wahrnehmung, mit Gleichheit des Körpers und Gleichheit der Wahrnehmung — und in bloß 4 Wesenswelten, da in der Welt der Unbewußten Wesen *(asañña-satta)* die Karmaformationen bloß Körperlichkeit bewirken, insofern sind die verdienstlichen Karmaformationen in besagter Weise die Bedingung für 21 karmagewirkte Bewußtseinsklassen (34 bis 49, 57 bis 61) u. 558
zw. teils bei der Wiedergeburt (41 bis 49, 57 bis 61), teils während des Lebens (34 bis 41) in 2 Daseinsarten, 4 Schoßen der Entstehung, 2 Fährten, 4 Bewußtseinsstätten und 4 Wesenswelten.

(b) Weil aber die *unverdienstlichen* Karmaformationen *(apuññâbhisankhāra)* bloß in 1 Sinnlichen Dasein die Wiedergeburt bewirken, in 4 Schoßen der Entstehung, in den übrig bleibenden 3 Fährten (die Menschen- und Himmelswelt ausnehmend) und in 1 Bewußtseinsstätte — nämlich mit Verschiedenheit des Körpers und Gleichheit der Wahrnehmung — und in bloß solch einer einzigen Wesenswelt, darum sind die unverdienstlichen Karmaformationen im besagten Sinne eine Bedingung für 7 karmagewirkte Bewußtseinsklassen (50 bis 56), u. zw. teils bei der Wiedergeburt (56), teils während des Lebens (50 bis 56) in 1 Daseinsart, 4 Schoßen der Entstehung, 3 Daseinsfährten, 1 Bewußtseinsstätte und 1 Wesenswelt.

(c) Insofern aber die *unerschütterlichen* Karmaformationen *(aneñjâbhisankhāra)* die Wiedergeburt bloß in dem Feinkörperlichen Dasein be-

wirken, in 1 spontanen Schoße der Entstehung, 1 Himmlischen Daseinsfährte, 3 Bewußtseinsstätten, wie dem Raumunendlichkeitsgebiete, Bewußtseinsunendlichkeitsgebiete und Nichtsheitgebiete, 4 Wesenswelten, wie dem Raumunendlichkeitsgebiete usw., darum sind die unerschütterlichen Karmaformationen in besagter Weise die Bedingung für die 4 Bewußtseinsklassen bei der Wiedergeburt und während des Lebens in 1 Dasein, 1 Schoße der Entstehung, 1 Daseinsfährte, 3 Bewußtseinsstätten und 4 Wesenswelten. Somit heißt es:

> ‚Man sollte von den Karmaformationen wissen,
> In welcher Weise und wofür sie die Bedingung sind
> Bei der Geburt sowohl wie im Verlauf des Lebens,
> In den verschied'nen Daseinsklassen usw.'

Hier endet die ausführliche Besprechung des Satzes: ‚Durch die Karmaformationen bedingt ist das Bewußtsein'.

(III—IV) **„Durch das Bewußtsein bedingt ist das Geistige und Körperliche"** *(viññāṇa-paccayā nāma-rūpaṁ).* Hinsichtlich dieses Satzes heißt es:

> Man sollte hierbei die Erklärung kennen
> Wie Geist und Körper einzuteilen sind,
> In welchem Dasein usw. sie entsteh'n,
> Zusammenfassend und nach Art, wie sie bedingt sind.

‚Einteilung des Geistigen und Körperlichen' *(nāma-rūpa):* — Als das Geistige *(nāma)* gelten hier die 3 Gruppen: Gefühl, Wahrnehmung und Geistesformationen *(vedanā, saññā, sankhāra),* u. zw. deshalb, weil sie dem Objekte zugeneigt *(√nam)* sind. Als das Körperliche *(rūpa)* gelten die 4 Grundelemente *(mahā-bhūta:* Festes, Flüssiges, Hitze, Bewegung; XI. 2) und die davon abhängige Körperlichkeit. Die Erklärung dieser Dinge wurde bereits in der Darlegung der Gruppen gegeben. Auf diese Weise hat man hier die Erklärung nach Einteilung des Geistigen und Körperlichen zu verstehen.

‚Ihr Entstehen in den verschiedenen Arten des Daseins usw.': — Das Geistige *(nāma)* entsteht in allen 3 Arten des Daseins, in allen 4 Entstehungsschoßen, 5 Fährten, 7 Bewußtseinsstätten und, mit Ausnahme einer einzigen Wesenswelt (nämlich der Unbewußten Wesen), in allen übrigen Wesenswelten. Das Körperliche *(rūpa)* aber entsteht in 2 Arten des Daseins (dem sinnlichen und dem feinkörperlichen), den 4 Entstehungsschoßen, den 5 Fährten, den ersten 4 Bewußtseinstätten und (den ersten) 5 Wesenswelten.

(Bei Wiedergeburt) Weil nun, während jenes Geistige und Körperliche zum Entstehen kommt, im Wiedergeburtsmomente der geschlechtslosen leib- und ei-geborenen Wesen als Körperlichkeit 2 organische Gruppen — nämlich die Herz-Zehnergruppe und die Körperorgan-Zehnergruppe[144] — sowie 3 geistige Daseinsgruppen (Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen) in Erscheinung treten, darum hat man bei jenen Wesen, einzeln genommen, 23 Dinge als das durch das Bewußtsein bedingte ‚Geistige und Körperliche' aufzufassen — nämlich 20 Dinge als stoffliche Körperlichkeit[145] und ferner die 3 geistigen Daseinsgruppen. Läßt man aber die Wiederholungen fort, so erhält man, nach Abzug von 9 körperlichen Dingen von einer der beiden organischen Gruppen[146], zusammen bloß 14 Dinge. 559

Fügt man nun die Geschlechts-Zehnergruppe *(bhāva-dasaka)* der geschlechtlichen Wesen (Menschen, Tiere usw.) hinzu, so erhält man 33 Dinge; läßt man aber die Wiederholungen fort, so erhält man, nach Abzug von 18 (2 × 9) körperlichen Dingen von 2 organischen Klassen, zusammen 15 geistige und körperliche Dinge.

Weil aber unter den spontangeborenen Wesen den Göttern der Brahmawelt *(brahma-kāyika)* usw. (im Feinkörperlichen Dasein: *rūpa-bhava)* im Wiedergeburtsmomente als Körperlichkeit 4 organische Gruppen erscheinen — nämlich die Augen-Zehnergruppe, Gehör-Zehnergruppe[147], Herz-Zehnergruppe und Vitale Neunergruppe — und ferner die 3 geistigen Daseinsgruppen — darum hat man bei ihnen, einzeln genommen, 42 Dinge als das durch das Bewußtsein bedingte ‚Geistige und Körperliche' aufzufassen, nämlich 39 als stoffliche Körperlichkeit *(rūpa-rūpa)* geltende Dinge und 3 geistige Dinge (3 Daseinsgruppen). Läßt man aber die Wiederholungen fort, so erhält man, nach Abzug von 27 (3 × 9) Dingen von den 3 organischen Gruppen, 15 Dinge. Weil aber im sinnlichen Dasein *(kāma-bhava)* den übrigen spontan-geborenen oder feuchtigkeit-geborenen, mit Geschlecht und allen Sinnenorganen ausgestatteten Wesen[148] im Wiedergeburtsmomente als Körperlichkeit 7 organische Gruppen (Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körperorgan, Herz, Geschlecht) und 3 geistige Daseinsgruppen erscheinen, so hat man bei diesen Wesen, einzeln genommen, 73 Dinge als das durch das Bewußtsein bedingte Geistige und Körperliche aufzufassen, nämlich die als stoffliche Körperlichkeit geltenden 70 Dinge und die 3 Daseinsgruppen. Läßt man aber die Wiederholungen fort, so erhält man, nach Abzug von 54 Dingen (6 × 9) von den 6[149] körperlich-organischen Zehnergruppen, zusammen 19 Dinge: dies ist das Höchste. Zumindest aber hat man, wenn man bei den dieser oder jener körperlichen Gruppen entbehrenden Wesen diese letzteren abzieht, kurz wie ausführlich, die bei der Wiedergeburt durch

das Bewußtsein bedingte Anzahl von geistigen und körperlichen Dingen zu verstehen.

Für die Unkörperlichen Wesen gibt es bloß diese 3 geistigen Daseinsgruppen (Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen), keine körperlichen Gruppen. Für die Unbewußten Wesen *(asaññā-satta)* besteht als Körperlichkeit bloß die Vitale Neunergruppe (Lebensfähigkeit, 4 Elemente, Farbe, Duft, Geschmack, Nährstoff).

(Während des Lebens) Dies ist vorerst die Erklärung hinsichtlich der Wiedergeburt. Was da aber den Lebensfortgang anbetrifft, so kommt beim Eintritt des Beharrungsmomentes [150] des Wiedergeburtsbewußtseins, wo immer Körperlichkeit besteht, auf Grund der mit dem Wiedergeburtsbewußtsein zusammen entstandenen Temperatur die temperaturgezeugte *(utu-ja)* reine Achtergruppe (4 Elemente, Farbe, Duft, Geschmack, Nährstoff) zum Erscheinen. Das Wiedergeburtsbewußtsein aber erzeugt die Körperlichkeit nicht; denn das kann es nicht, da es zu schwach ist infolge der Schwäche des Herzens, genau wie ein in den Abgrund gestürzter Mensch einem anderen nicht helfen kann. Von dem nach dem Wiedergeburtsbewußtsein eintretenden Unterbewußtseinsmomente ab [151]
560 aber erscheint eine geist-gezeugte *(citta-samuṭṭhāna)* reine Achtergruppe. Beim Auftreten von Tönen erscheint, durch die nach dem Wiedergeburtsmomente entstandene Temperatur und durch den Geist bedingt, eine Ton-Neunergruppe (Ton, 4 Elemente usw.). Betreffs der durch stoffliche Nahrung *(kabaḷinkārāhāra)* lebenden leib-geborenen Wesen aber heißt es (S. X. 1):

„Was auch die Mutter zu sich nimmt
An Speise oder an Getränk,
Das dienet zur Ernährung dort
Dem Wesen in dem Mutterleib."

Nach diesen Worten erscheint im Körper (des Embryo) eine nahrung-gezeugte *(āhāra-samuṭṭhāna)* reine Achtergruppe, sobald der Körper von der durch die Mutter aufgenommenen Nahrung durchdrungen ist; bei den spontangeborenen Wesen aber erscheint sie erst dann, wenn diese Wesen zum allererstenmale den in ihrem eigenen Munde befindlichen Speichel hinunterschlucken. Somit gibt es da 26 körperliche Dinge, nämlich die nahrung-gezeugte reine Achtergruppe und höchstens 2 (Ton-) Neunergruppen, d. h. eine temperatur-gezeugte und eine geist-gezeugte Gruppe, und ferner die, wie bereits früher erklärt, in einem einzigen Bewußtseinsmomente dreimal aufsteigenden 70 karma-gezeugten körperlichen Dinge, zusammen also 96 körperliche Dinge, mit den 3 geistigen Gruppen zu-

sammen genommen 99 Dinge. Weil nun der Ton inkonstant ist, d. h. nur gelegentlich auftritt, so hat man die nach Abzug dieser 2 Dinge (d. i. des temperatur- und geist-gezeugten Tones) übrigbleibenden 97 Dinge, je nach den Umständen, bei allen Wesen als das durch das Bewußtsein bedingte ‚Geistige und Körperliche' zu verstehen. Ob die Wesen nämlich schlafen oder träge sind, essen oder trinken: bei Tag und bei Nacht sind diese durch das Bewußtsein bedingten (körperlichen und geistigen) Dinge in Tätigkeit. Ihr durch das Bewußtsein bedingtes Dasein werden wir später besprechen.

Was aber hier diese karma-gezeugte *(kammaja)* Körperlichkeit anbetrifft, so ist, trotzdem sie in den Daseinsarten, Entstehungsschoßen, Fährten, Bewußtseinsstätten und Wesenswelten zu allererst aufgestiegen ist, diese dennoch nicht imstande fortzubestehen, ohne unterstützt zu werden von der durch die 3 Ursachen (Geist, Temperatur, Nahrung) gezeugten Körperlichkeit. Auch können diese drei nicht bestehen, ohne von jener karma-gezeugten Körperlichkeit unterstützt zu werden. Gleichwie nämlich trotz des Ansturmes des Windes die nach allen vier Richtungen hin fest zusammengestellten Röhrichtbündel nicht auseinanderfallen, oder wie trotz des Ansturmes der Wogengewalt die beschädigten Boote, die irgendwo im Meer an geschützter Stelle untergebracht sind, nicht auseinandergerissen werden, so auch bleiben diese Dinge, indem sie sich gegenseitig stützen ohne auseinanderzufallen, für ein oder zwei Jahre ... ja für hundert Jahre bestehen, solange eben als dieser Wesen Lebensalter oder Karmaverdienst anhält. Auf diese Weise hat man die Erklärung mit Hinsicht auf den Lebensfortgang in den verschiedenen Arten des Daseins usw. zu verstehen.

‚Zusammenfassung': — All das durch das Bewußtsein bedingte Geistige *(nāma)* bei der Wiedergeburt und während des Lebens im Unkörperlichen (Dasein) und während des Lebens im Fünfgruppen-Dasein, sowie all das durch das Bewußtsein bedingte Körperliche *(rūpa)* bei den Unbewußten Wesen und überall während des Lebens im Fünfgruppendasein *(pañca-vokāra-bhava)*[152] und all das durch das Bewußtsein be- 561
dingte im Fünfgruppendasein jederzeit[153] auftretende Geistige und Körperliche *(nāma-rūpa)*: all dieses ‚Geistige' und all dieses ‚Körperliche' und all dieses ‚Geistige und Körperliche' hat man — indem man jedesmal das mit einem Teile des Kompositums gleichlautende Wort ausgelassen hat — als das ‚Geistige und Körperliche' *(nāma-rūpa)* zusammengefaßt, und dies hat man als das durch das Bewußtsein bedingte Geistige und Körperliche zu verstehen.

Trifft das Gesagte nun wohl auch bei den Unbewußten Wesen *(asaññā-satta)* zu? Diese haben doch gar kein Bewußtsein. — Ja, es trifft recht wohl zu. Denn es heißt:

> Bewußtsein, das für Geist und Körper
> Die Grundbedingung ist, mag sein
> Zweifach: gewirkt und nicht gewirkt.
> Darum trifft das Gesagte zu.

Das Bewußtsein nämlich, das die Bedingung bildet für das Geistige und Körperliche, ist zweifach: karmagewirkt *(kamma-vipāka)* oder nicht karmagewirkt. Insofern aber das Körperliche in der Welt der Unbewußten Wesen durch Karma entstanden ist, ist es bedingt durch das im Fünfgruppendasein tätig gewesene karmische Bewußtsein *(abhisankhāra-viññāṇa)*. Dasselbe gilt auch für die während des Lebens im Fünfgruppendasein bei irgend einem heilsamen oder anderen Bewußtseinsmomente auftretende karmagezeugte Körperlichkeit. Somit trifft das Gesagte zu.

Auf diese Weise hat man hier die Erklärung hinsichtlich der Zusammenfassung zu verstehen.

‚Die Art ihres Bedingtseins': — Hierüber heißt es:

> Gewirktes Bewußtsein ist neunfach
> Bedingung für das Geistige,
> Neunfach Bedingung für das Herz,
> Achtfach für das, was übrig bleibt.
>
> Das karmawirkende Bewußtsein
> Einfach den Körper nur bedingt;
> Das andre aber, je nach dem,
> Für dies und das Bedingung ist.

Was nämlich das als Karmawirkung geltende Geistige (Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen) bei der Wiedergeburt oder während des Lebens betrifft, so bildet für dieses, ob von Körperlichkeit begleitet oder nicht[154], das Wiedergeburtsbewußtsein[155] oder irgend ein anderes karmagewirktes Bewußtsein eine 9fache Bedingung, u. zw. im Sinne von Zusammenentstehung *(saha-jāta)*, Gegenseitigkeit *(aññamañña)*, Grundlage *(nissaya)*, Verbundensein *(sampayutta)*, Karmawirkung *(vipāka)*, Nahrung *(āhāra;* nämlich als Bewußtsein), Fähigkeit *(indriya;* nämlich als Geist-Fähigkeit), Anwesenheit *(atthi)* und Nichtgeschwundensein *(avigata)*. Für die Grundlage Herz bildet das Bewußtsein bei der Wiedergeburt eine 9fache Bedingung, u. zw. im Sinne von Zusammenentstehung, Gegenseitigkeit, Grundlage, Karmawirkung, Nahrung, Fähigkeit, Unverbundensein *(vippayutta)*, Anwesenheit und Nichtgeschwundensein.

Sieht man aber von der Grundlage Herz ab, so bildet das karmagewirkte *(vipāka)* Bewußtsein für die übrige Körperlichkeit (bei der Wiedergeburt) eine 8fache Bedingung, nämlich im Sinne der nach Abzug der Gegenseitigkeitsbedingung von letzteren 9 Bedingungen übrig bleibenden 8 Bedingungen. Das karmische Bewußtsein jedoch bildet für die Körperlichkeit der Unbewußten Wesen und für die karmageborene Körperlichkeit des Fünfgruppendaseins nach der Suttenmethode bloß eine einzige Bedingung, u. zw. im Sinne eines Anlasses *(upanissaya)*. Alles übrige Bewußtsein aber vom ersten Unterbewußtseinsmomente (nach der Geburt) ab hat man, je nach den Umständen, als Bedingung für diese und jene geistigen und körperlichen Dinge zu betrachten. Bei einer ausführlichen Darlegung der Bedingungen hierfür aber hätte man die gesamte Paṭṭhāna-Erklärung ausführlich anzugeben. Solches aber wollen wir nicht unternehmen.

Hier nun möchte einer die Frage aufwerfen: ‚Wieso aber kann man wissen, daß das Geistige und Körperliche bei der Wiedergeburt durch das 562
Bewußtsein bedingt ist? — Man kann es wissen auf Grund der Sutten und durch Schlußfolgerung [156].

In den Sutten nämlich wird auf vielerlei Weise das Bedingtsein der Gefühle und anderer geistiger Dinge durch das Bewußtsein nachgewiesen, wie z. B. in den Worten (vgl. Dhs. 1522): „Die dem Bewußtsein stets folgenden Dinge."

Im Sinne der Schlußfolgerung aber gilt:

> Von den durch Geist gezeugten Körperdingen,
> Den sichtbaren, läßt sich wohl darauf schließen,
> Daß auch für unsichtbare Körperdinge
> Bewußtsein eben die Bedingung ist.

Ob es nämlich dem Bewußtsein gefällt oder nicht: wenn die ihm entsprechenden körperlichen Dinge aufsteigen, werden sie eben gesehen. Von der gesehenen Körperlichkeit (dem Sehobjekte) aber wird auf die ungesehene Körperlichkeit geschlossen. Somit also sollte man auf Grund dieser hier sichtbaren Körperlichkeit erkennen, daß auch für die nicht sichtbare Körperlichkeit bei der Wiedergeburt das Bewußtsein die Bedingung bildet. Auch daß die karmagezeugte ebenso wie die geistgezeugte Körperlichkeit durch das Bewußtsein bedingt ist, wird im Paṭṭhāna erwähnt.

Auf diese Weise hat man hier die Erklärung mit Hinsicht auf die Art des Bedingtseins zu verstehen.

Hier endet die ausführliche Besprechung des Satzes: ‚Durch das Bewußtsein bedingt ist das Geistige und Körperliche'.

(IV—V) **„Durch das Geistige und Körperliche bedingt sind die 6 Grundlagen"** *(nāma-rūpa-paccayā saḷ-āyatanaṁ)*[157].

Hinsichtlich dieses Satzes heißt es:

Das ‚Geistige' bezeichnet die vier Daseinsgruppen,
Das ‚Körperliche' die 3 Grundstoffe, Grundlagen usw.
Das Beides aber, wenn zerlegt, Bedingung ist
Für ebensolche Grundlage, die ihm entspricht.

Was da nämlich dieses die Bedingung für die 6 Grundlagen bildende Geistige und Körperliche anbetrifft, so hat man da als das Geistige *(nāma)* die 3 Daseinsgruppen Gefühl, Wahrnehmung und Geistesformationen zu betrachten; als das Körperliche *(rūpa)* aber die im eigenen Lebensfortgang eingeschlossenen und oben als ‚Grundstoffe, Grundlagen usw.' angedeuteten, regelmäßig auftretenden 4 Elemente, 6 physischen Grundlagen *(vatthu:* Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Körperorgan, Herz) und die (physische) Lebensfähigkeit. Das aber in seine einzelnen Bestandteile zerlegte ‚Geistige und Körperliche' *(nāma-rūpa)*, — d. i. das ‚Geistige', das ‚Körperliche', das ‚Geistige und Körperliche' — gilt als die Bedingung für die in ihre einzelnen Bestandteile zerlegten 6 Grundlagen *(saḷāyatana)*, d. i. die sechste Grundlage (Geistgrundlage = Bewußtsein) und die 6 Grundlagen. Und warum? Weil eben im Unkörperlichen Gebiete bloß das Geistige als Bedingung da ist und dieses bloß für die sechste Grundlage eine Bedingung ist, für keine andere[158]. Wie es auch in Vibhanga (Vibh. VI) heißt: „Durch das Geistige (Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen) bedingt ist die sechste Grundlage (Bewußtsein): *nāma-paccayā chaṭṭhâyatanaṁ.*"

Hier aber möchte einer die Frage aufwerfen: ‚Wie aber kann man wissen, daß das Geistige und Körperliche die Bedingung ist für die 6 Grundlagen?' — Man kann es insofern wissen, als die Grundlagen nur da sind, wenn das Geistige und Körperliche da ist. Denn nur wenn diese körperlichen und geistigen Dinge da sind, ist auch diese oder jene Grundlage da, nicht anders. Wieso ihr Dasein durch das Dasein des Geistigen und Körperlichen bedingt ist, wird in der Erklärung der Abhängigkeitsbedingungen ganz klar werden. Daher heißt es:

563 Was bei Geburt und Lebensfortgang
Bedingung ist, wofür auch immer,
Und wie und welcher Art sie ist,
Das sollt' der Weise wohl versteh'n.

Die Erklärung des Sinnes hierzu lautet:

Das Geistige *(nāma)*

(Im Unkörperlichen Dasein)

Sei's bei Geburt, beim Lebensfortgang:
Im Körperlosen nur der Geist
Bedingung bildet siebenfach,
Und sechsfach in dem Mindestfall.

Wieso? Bei der Wiedergeburt bildet vorerst das Geistige *(nāma)* für die 6. Grundlage *(manâyatana* = Bewußtsein) im Mindestfalle eine Bedingung in 7facher Weise: im Sinne von Zusammenentstehung, Gegenseitigkeit, Grundlage, Verbundensein, Karmawirkung, Anwesenheit und Nichtverschwundensein. Einige geistigen Dinge aber bilden auch noch in anderer Weise eine Bedingung, wie z. B. als Wurzelbedingung (Gier, Haß usw.) oder als Nahrung (Bewußtseinseindruck und geistiger Wille). Mit Hinsicht hierauf hat man das Höchstmaß und das Mindestmaß zu verstehen.

Auch während des Lebensfortganges bildet das karmagewirkte Geistige eine Bedingung in der erwähnten Weise, das andere (nicht karmagewirkte, d. i. das karmische oder rein funktionelle Geistige) aber ist im Mindestfalle eine Bedingung in 6facher Weise — ausgenommen ist von den genannten Bedingungen die Karmawirkung-Bedingung—. Einige geistigen Dinge aber sind hier auch noch in anderer Weise eine Bedingung, nämlich als Wurzel oder als Nahrung (Bewußtseinseindruck, Wille). Mit Hinsicht hierauf hat man das Höchsmaß und das Mindestmaß zu verstehen.

(Im Fünfgruppen-Dasein)

Auch in dem andern Dasein im Momente des Entstehens
Ist's Geist'ge siebenfach Bedingung für die sechste Basis,
Doch für die übrigen fünf Basen
Bedingung von sechsfacher Art.

Genau nämlich wie im Unkörperlichen Dasein[139] ist auch in dem anderen, dem Fünfgruppendasein, jenes karmagewirkte Geistige, wie anläßlich der Unkörperlichen Zustände erwähnt, der Herzensgrundlage zugesellt und (bei der Wiedergeburt) für die 6. Grundlage (Bewußtsein) genau so eine Bedingung von mindestens 7facher Art. Für die übrigen 5 Grundlagen wie Sehorgan usw. (im Momente ihres Entstehens) aber ist das Geistige, den 4 Grundstoffen zugesellt, eine Bedingung in 6facher Art, nämlich im Sinne von Zusammenentstehung, Grundlage, Karmawirkung, Unverbundensein, Anwesenheit und Nichtgeschwundensein. Einige geistigen Dinge bilden auch noch in anderer Weise

eine Bedingung, z. B. als Wurzelbedingung oder als Nahrung. Mit Hinsicht hierauf hat man das Höchstmaß und das Mindestmaß zu verstehen.

Genau so [160] ist im L e b e n das gewirkte Geistige
Für die gewirkte sechste Basis die Bedingung,
Das ungewirkte doch die sechsfache Bedingung
Der ungewirkten sechsten Basis (des Bewußtseins).

Auch während des L e b e n s f o r t g a n g e s im Fünfgruppendasein nämlich ist, genau so wie bei der Wiedergeburt dortselbst, das karmagewirkte Geistige (Gefühl usw.) für die karmagewirkte 6. Grundlage (Bewußtsein) im Mindestfalle eine 7fache Bedingung. Das nicht karmagewirkte (also karmische oder funktionelle) Geistige aber ist für die nicht karmagewirkte 6. Grundlage (Bewußtsein) — insofern die Karmawirkung-Bedingung *(vipāka-paccaya)* wegfällt — im Mindestfalle eine 6fache Bedingung. Das Höchstmaß und Mindestmaß hat man hierbei ganz in der besprochenen Weise zu verstehen.

Dabei ist für die anderen fünf Basen
Zu Lebzeiten die vierfache Bedingung
Das Geistige, gewirkt wie ungewirkt:
In solcher Weise wurde dies erklärt.

564 Hierbei nämlich bildet, während des Lebensfortganges, auch das auf der physischen Grundlage, wie Seh-Sensitivität usw., basierende karmagewirkte und andere Geistige (Gefühl usw.) für die übrigen 5 Grundlagen wie Auge usw., eine vierfache Bedingung, nämlich im Sinne von Nachherentstehung *(pacchājāta)*, Unverbundensein, Anwesenheit und Nichtgeschwundensein [161]. Wie es heißt: ‚Das Geistige, gewirkt wie ungewirkt: in gleicher Weise wurde das erklärt.' Somit sollte man wissen, daß auch das karmisch-heilsame und übrige Geistige für jene (5 Grundlagen) eine 4fache Bedingung bilden.

In dieser Weise hat man von dem Geistigen *(nāma)* zu wissen, für welche Grundlagen und in welcher Weise es bei Wiedergeburt und während des Lebensfortganges eine Bedingung bildet.

Das Körperliche *(rūpa)*

Im Körperlosen Körperliches
Auch nicht für eine einz'ge Basis [162]
Je die Bedingung bilden mag.

Doch in dem Fünfergruppendasein bildet,
Vom Körperlichen bei G e b u r t das Herz
Sechsfach Bedingung für die sechste Basis.

Die Elemente aber sind Bedingung vierfach
Für die fünf Basen ohne Unterschied.

Von den körperlichen Dingen[183] nämlich ist bei der Wiedergeburt die Grundlage Herz für die 6. Grundlage, d. i. die Geistgrundlage (Bewußtsein), eine 6fache Bedingung, nämlich im Sinne von Zusammenentstehung, Gegenseitigkeit, Grundlage, Unverbundensein, Anwesenheit und Nichtgeschwundensein. Die 4 Grundelemente aber bilden, teils bei der Wiedergeburt, teils während des Lebens, für alle 5 Grundlagen wie Auge usw. — jedesmal sobald eine derselben entsteht — eine 4fache Bedingung, u. zw. im Sinne von Zusammenentstehung, Grundlage, Anwesenheit und Nichtgeschwundensein.

Für jene ist Vitalität dreifach Bedingung
Im Lebensfortgang, und genau so ist's die Nahrung.
Doch jene 5 sind 6fache Bedingung für die 6te Basis.
Für diese Basis aber ist das Herz nur fünffache Bedingung.

Für jene 5 Grundlagen wie Sehorgan usw. nämlich ist, teils bei der Wiedergeburt, teils während des Lebens, die physische Lebensfähigkeit eine 3fache Bedingung, u. zw. im Sinne von Anwesenheit, Nichtgeschwundensein und Nahrung. Für den von Nahrung durchdrungenen Körper der von Nahrung lebenden Wesen ist die Nahrung eine Bedingung während des Lebens, nicht aber im Wiedergeburtsmomente. Jene 5 Grundlagen aber wie Sehorgan usw. bilden nur während des Lebensfortganges, nicht aber bei der Wiedergeburt, für das zur Geistgrundlage gerechnete Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck- und Körperbewußtsein eine sechsfache Bedingung, u. zw. im Sinne von Grundlage, Vorherentstehung *(purejāta)*, Fähigkeit, Unverbundensein, Anwesenheit und Nichtgeschwundensein. Für jene nach Abzug der 5 (sinnlichen) Bewußtseinsklassen (wie Sehbewußtsein usw.) übrig bleibende Geistgrundlage (d. i. Geistbewußtsein) aber ist das Herz eine 5fache Bedingung, u. zw. im Sinne von Grundlage, Vorherentstehung, Unverbundensein, Anwesenheit und Nichtgeschwundensein.

So also sollte man wissen, für welche unter den Grundlagen, sowohl bei der Wiedergeburt als auch während des Lebens jedesmal die Körperlichkeit die Bedingung ist und in welcher Weise.

Das Geistige und Körperliche *(nāma-rūpa)*

Wofür sie beide die Bedingung bilden, 565
Das Geistige wie auch das Körperliche,
Und wie in jedem Falle sie Bedingung sind,
Auch solches sollte stets der Weise wissen.

Bei der Wiedergeburt im Fünfgruppendasein nämlich sind das in den 3 Daseinsgruppen (Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen) und der Grundlage Herz bestehende ‚Geistige und Körperliche' *(nāma-rūpa)* für die 6. Grundlage (Bewußtsein) eine Bedingung im Sinne von Zusammenentstehung, Gegenseitigkeit, Grundlage, Karmawirkung, Verbundensein [164], Anwesenheit und Nichtgeschwundensein.

Dieses ist hier jedoch bloß eine kurze Zusammenfassung. Die ausführliche Erklärung ist hier nicht gegeben, da sich alles nach der angeführten Methode erklären läßt.

Dies nun ist die ausführliche Besprechung des Satzes: ‚Durch das Geistige und Körperliche bedingt sind die 6 Grundlagen'.

(V—VI) **„Durch die 6 Grundlagen bedingt ist der Bewußtseinseindruck"** *(saḷ-āyatana-paccayā phasso)*. Für diesen Satz gilt:

> Sechs Eindrücke gibt's, kurz gesagt,
> Wie die des Sehens usw.,
> Doch ausführlich gibt's zweiunddreißig,
> Entsprechend den Bewußtseinsklassen

Was da nämlich den Satz betrifft ‚Durch die 6 Grundlagen bedingt ist der Bewußtseinseindruck', so gibt es da, kurz gesagt, bloß 6 Bewußtseinseindrücke *(phassa)*, wie Seheindruck *(cakkhu-samphassa)*, Höreindruck *(sota°)*, Riecheindruck *(ghāna°)*, Schmeckeindruck *(jivhā°)*, Körpereindruck *(kāya°)*, und Geisteindruck *(mano°)*. Ausführlich dargelegt aber gibt es, entsprechend dem durch die Karmaformationen bedingten Bewußtsein, insgesamt 32 (karmagewirkte) Bewußtseinseindrücke (34 bis 65), nämlich 10 Bewußtseinseindrücke bestehend aus 5 durch heilsames Karma gewirkten und 5 durch unheilsames Karma gewirkten Eindrücken des Sehens usw.; ferner die mit den 22 weltlichen karmagewirkten Bewußtseinsklassen verbundenen 22 Bewußtseinseindrücke. Von den für diese 32 Bewußtseinseindrücke die Bedingung bildenden 6 Grundlagen aber heißt es:

> Als die 6 Grundlagen erklären einige
> Die eigenen Grundlagen wie Auge usw.,
> Zusammen mit der sechsten (geist'gen) Basis;
> Doch andere: diese 6 und auch die Auß'ren Basen.

Wissend, daß es sich hier bloß um eine Erklärung der Entstehung von karmisch-abhängigen Dingen handelt, erklären jene (im Mahāvihāra bei Anurādhapura lebenden Lehrer) die Bedingung (6 Grundlagen) und das durch diese Bedingung Entstandene (Bewußtseinseindruck) als in ein

und demselben Lebensfortgange eingeschlossen. „Durch die sechste Grundlage (Geistgrundlage = Bewußtsein) ist der Bewußtseinseindruck bedingt", auf Grund dieses Palitextes (Paccayâkāra-Vibhanga) halten sie dafür, daß im Unkörperlichen Gebiete die sechste Grundlage, anderwärts aber die allumfassenden 6 Grundlagen die Bedingung seien für den Bewußtseinseindruck — indem sie eben einen Bestandteil (‚sechs') durch den ihm entsprechenden (‚sechste') ersetzen und die eigenen Grundlagen wie Auge usw. zusammen mit der 6. Grundlage als die sechs Grundlagen annehmen. Jene 6. Grundlage (Geistgrundlage = Bewußtsein) und jene 6 Grundlagen nämlich rechnen zusammen als *saḷ-āyatana* (Sechsergrundlage) [165]. Diejenigen aber, die bloß das durch die Bedingung Entstandene (Bewußtseinseindruck) als in dem einen gegenwärtigen Leben eingeschlossen erklären, die Bedingung (6 Grundlagen) aber als dem vergangenen Leben angehörend, diese behaupten, indem sie alle für den Bewußtseinseindruck die Grundlage bildenden Bedingungen mit Einschluß der äußeren Grundlagen (Sinnenobjekte) anführen, daß die eigenen Grundlagen zusammen mit der sechsten Grundlage und den äußeren Grundlagen wie Sehobjekt usw. als die 6 Grundlagen zu betrachten seien. Jene als ‚Sechsergrundlage' 566
nämlich zusammengefaßte ‚sechste Grundlage' und ‚sechs Grundlagen' gelten, wenn man sie zerlegt [166], als die ‚6 Grundlagen'.

Nun wirft man ferner ein: ‚Nicht entsteht doch durch alle die Grundlagen bloß ein einziger Bewußtseinseindruck, auch nicht entstehen durch nur eine einzige Grundlage alle die Bewußtseinseindrücke. Es wird aber doch in dem Satze ‚Durch die 6 Grundlagen bedingt ist der Bewußtseinseindruck' bloß von einem einzigen Bewußtseinseindruck gesprochen. Warum geschieht dies?' — Folgendes ist die Antwort [167] hierauf: — Richtig ist es, daß weder durch alle Grundlagen bloß ein einziger Bewußtseinseindruck entsteht, noch auch daß aus einer einzigen Grundlage alle Bewußtseinseindrücke entstehen. Wohl aber entsteht ein einziger Bewußtseinseindruck durch mehrere Grundlagen bedingt. So entsteht z. B. der Seheindruck bedingt durch die Grundlagen Sehorgan, Sehobjekt [168] und die hier im Sehbewußtsein bestehende Geistgrundlage (= Bewußtsein) sowie die übrigen damit verbundenen Geistobjekt-Grundlagen (Gefühl usw.). In dieser Weise ist überall die entsprechende Erklärung zu geben.

Daß eben schon ein einz'ger Eindruck
Durch viele Grundlagen [169] bedingt ist,
Das hat der Heilige gezeigt
Durch Anwendung der Einerzahl.

‚Durch Anwendung der Einerzahl' bedeutet: dadurch, daß der Erhabene in dem Ausspruche ‚Durch die 6 Grundlagen bedingt ist der Be-

wußtseinseindruck' den Singular anwendet, dadurch zeigt er, daß ein einzelner Bewußtseinseindruck durch mehrere Grundlagen bedingt ist.

Fünf Basen sind sechsfach Bedingung,
Die eine Basis aber neunfach,
Die äußern sechs, wie sich's grad' fügt:
So sein Bedingtsein wird erklärt.

Dies ist die Erklärung hierzu: — Die Grundlagen wie Auge usw. bilden für den in die 5 Bewußtseinseindrücke wie Sehеindruck usw. zerfallenden fünffachen Bewußtseinseindruck eine sechsfache Bedingung, nämlich im Sinne von Grundlage, Vorherentstehung, Fähigkeit, Unverbundensein, Anwesenheit und Nichtgeschwundensein. Ferner bildet die eine karmagewirkte Geistgrundlage (= Bewußtsein) für den mannigfachen karmagewirkten Geisteindruck eine neunfache Bedingung, nämlich im Sinne von Zusammenentstehung, Gegenseitigkeit, Grundlage, Karmawirkung, Nahrung (Bewußtsein), Fähigkeit, Verbundensein, Anwesenheit und Nichtgeschwundensein. — Von den äußeren Grundlagen aber bildet das Sehobjekt für den Seheindruck eine vierfache Bedingung, u. zw. im Sinne von Objekt *(ārammaṇa)*, Vorherentstehung, Anwesenheit und Nichtgeschwundensein. In derselben Weise bilden die Grundlagen Hörobjekt usw. die Bedingung für den Höreindruck usw. Für den Geisteindruck aber bilden sowohl die Grundlagen Sehobjekt usw. als auch das Geistobjekt eine ebensolche Bedingung, und außerdem noch als Objekt [170]. Daher heißt es: ‚Die äußern sechs, wie sich's grad' fügt: so sein Bedingtsein wird erklärt.'

Hier endet die ausführliche Besprechung des Satzes: ‚Durch die sechs Grundlagen bedingt ist der Bewußtseinseindruck.'

(VI—VII) **„Durch den Bewußtseinseindruck bedingt ist das Gefühl"** *(phassa-paccayā vedanā)*: Hinsichtlich dieses Satzes heißt es:

Nach Sinnentoren zählt man 6 Gefühle,
Durch Seheindruck geboren usw.;
Zerlegt man diese 6 Gefühle aber,
Erhält man 89 insgesamt.

Auch in der Vibhanga-Erklärung (Vibh. VI) dieses Satzes werden,
567 den 6 Sinnenpforten entsprechend, bloß 6 Gefühle angeführt: das durch Seheindruck entstandene Gefühl *(cakkhu-samphassajā-vedanā)*, das durch Hör- *(sota°)*, Riech- *(ghāna°)*, Schmeck- *(jivhā°)*, Körper- *(kāya°)* und Geisteindruck entstandene Gefühl *(mano°)*. Insofern diese aber mit

den 89 Bewußtseinsklassen verbunden sind, zählt man nach dieser Einteilung 89 Gefühle.

Von allen diesen 89 aber
Nur 32 Arten von Gefühlen,
Verbunden mit den Karmawirkungen,
Als hier gemeint man aufzufassen hat.

Achtfach Bedingung ist der Eindruck da
Für der Gefühle 5 am Fünfertor [171],
Doch einfach nur für alle übrigen;
Und auch am Geisttor ist es ebenso.

Für die, die Sensitivität des Auges usw. als physische Grundlage habenden 5 Gefühle an den 5 Sinnentoren (d. i. durch Scheindruck, Höreindruck usw. entstandenes Gefühl; s. Tab. I, 34—38; 50—54) nämlich bildet der Bewußtseinseindruck wie Scheindruck usw. eine achtfache Bedingung, u. zw. im Sinne von Zusammenentstehung, Gegenseitigkeit, Grundlage, Karmawirkung, Nahrung, Verbundensein, Anwesenheit und Nichtgeschwundensein. Für die übrigen unmittelbar danach an jedem der 5 Sinnentore beim Rezipieren *(sampaṭicchana;* 39, 55), Prüfen *(santīraṇa;* 40, 41, 56) und Registrieren (des Sinnenobjektes: *tad-ārammaṇa;* 40—49, 56) auftretenden karmagewirkten Gefühle der Sinnensphäre aber bildet jener Bewußtseinseindruck wie Scheindruck usw. nur auf eine einzige Weise eine Bedingung, nämlich als Anlaß *(upanissaya).*

‚Und auch am Geisttor *(mano-dvāra)* ist es ebenso': Auch am Geisttor nämlich bildet jener gleichzeitig entstehende und als Geisteindruck geltende Bewußtseinseindruck für die beim Registrieren (des Objektes) auftretenden karmagewirkten Gefühle der Sinnensphäre in derselben Weise eine achtfache Bedingung, ebenso auch für jene bei Wiedergeburt, im Unterbewußtsein und im Sterbemomente (41—49; 56—65) auftretenden karmagewirkten Gefühle der drei Daseinsebenen [172]. Was aber jene beim Registrieren am Geisttore auftretenden Gefühle der Sinnensphäre anbetrifft, so bildet für jene der mit dem Aufmerken am Geisttor *(mano-dvārâvajjana;* 71) verbundene (kurz vorher geschwundene) Geisteindruck nur auf eine einzige Weise eine Bedingung, u. zw. als Anlaß *(upanissaya).*

Hier endet die ausführliche Besprechung des Satzes: ‚Durch den Bewußtseinseindruck bedingt ist das Gefühl'.

(VII—VIII) **„Durch Gefühl bedingt ist das Begehren** *(vedanā paccayā taṇhā)*. Hinsichtlich dieses Satzes heißt es:

> Sechs Arten des Begehrens werden hier gelehrt,
> Begier nach Sehobjekten usw.,
> Und jede einzelne gilt hier als dreifach
> Gemäß der Art wie sie zustande kommt.

Was diese Stelle anbetrifft, so werden in Vibhaṅga (Vibh. VI), den Namen der Objekte entsprechend[173], 6 Begehrensarten *(taṇhā)* gelehrt, nämlich Formbegehren *(rūpa-taṇhā)*, Tonbegehren *(sadda°)*, Duftbegehren *(gandha°)*, Geschmackbegehren *(rasa°)*, Körpereindruckbegehren *(phoṭṭhabba°)* und Geistobjektbegehren *(dhamma°)*. Es ist genau so, wie wenn der Sohn nach seinem Vater etwa Kaufmannssohn oder Brahmanensohn genannt wird. Jede dieser Arten des Begehrens aber wird nach Art ihres Auftretens als dreifach betrachtet, als Sinnliches Begehren *(kāma-taṇhā)*, Daseinsbegehren *(bhava-taṇhā)* oder Selbstvernichtungsbegehren *(vibhava-taṇhā)*. Wenn z. B. das Formbegehren bei seinem Auftreten sich in sinnlich genießender Weise des in den Sehbereich eingetretenen Sehobjektes erfreut, so gilt es als das Sinnliche Begehren *(kāma-taṇhā)*. Tritt das Begehren aber zusammen mit der Ewigkeits-Ansicht *(sassata-diṭṭhi)* auf, nämlich daß eben dieses Objekt beständig und ewig
568 sei, so gilt es als das Daseinsbegehren *(bhava°)*, denn die mit der Ewigkeitsansicht verbundene Gier gilt als das Daseinsbegehren. Tritt das Begehren aber zusammen mit der Selbstvernichtungsansicht *(uccheda-diṭṭhi)* auf, nämlich daß eben dieses Objekt vernichtet werde und zugrunde gehe, so gilt es als das Selbstvernichtungsbegehren *(vibhava°)*, denn die mit der Selbstvernichtungsansicht verbundene Gier gilt als das Selbstvernichtungsbegehren. Diese Erklärung gilt auch beim Tonbegehren usw. Diese 18 Arten (3 × 6) des Begehrens gibt es, u. zw. gibt es solche 18 hinsichtlich des Sehobjektes usw. an der eigenen Person[174] und 18 hinsichtlich der Außenwelt, zusammen also 36. Insofern es aber 36 Arten des Begehrens hinsichtlich der Vergangenheit gibt, 36 hinsichtlich der Gegenwart, 36 hinsichtlich der Zukunft, so gibt es eben insgesamt 108 Arten des Begehrens. Alle diese aber sind, mit Hinsicht auf die Objekte wie Sehobjekt usw. zusammengefaßt, als die 6 Arten des Begehrens zu betrachten, mit Hinsicht auf das Sinnliche Begehren usw. aber bloß als 3 Arten.

Gleichwie man sein eigenes Kind lieb hat und aus eigensüchtiger Liebe zu ihm der Amme große Aufmerksamkeit erweist, so auch lieben die Wesen die bei den Objekten aufsteigenden Gefühle, und infolge ihrer eigensüchtigen Liebe zu jenen Gefühlen erweisen sie jenen große Aufmerksamkeit, die ihnen die Sehobjekte und andere Sinnenobjekte bieten,

also den Malern, Musikern, Parfümeuren, Köchen, Webern und Lebenselixiere verschreibenden Ärzten usw.[175] Somit hat man alles Begehren als durch das Gefühl bedingt aufzufassen.

Weil aber hier nur zu verstehen ist
Das wohlige Gefühl karmagewirkt,
Kann dies Gefühl in einer Weise nur
Für das Begehren die Bedingung sein.

‚Nur in einer Weise': Nur als Anlaß *(upanissaya)* nämlich bildet das (karmagewirkte) Gefühl die Bedingung (zur Entstehung des Begehrens)[176]

Oder aber

Nach Glück begehrt wer unglücklich,
Wer glücklich ist begehrt nach mehr.
Doch auch Indifferenz als Glück gilt,
Da sie so still und friedlich ist.

Es sind somit die drei Gefühle
Für das Begehren die Bedingung.
Auch kündet es der Große Weise,
Daß Gier bedingt ist durch's Gefühl

Wohl ist Gefühl Bedingung für Begehren
Doch nicht, wenn es von Trieben frei.
Drum gibts für den kein Gieren mehr,
Der's heil'ge Ziel verwirklicht hat.

Hier endet die ausführliche Erklärung des Satzes: ‚Durch Gefühl bedingt ist das Begehren'.

(VIII—IX) **„Durch Begehren bedingt ist das Anhaften"** *(taṇhāpaccayā upādānaṁ)*. Hinsichtlich dieses Satzes heißt es:

Der Anhaftungen gibt es vier,
Und diese sollte man versteh'n
Dem Sinne nach, kurz und ausführlich,
Der richt'gen Reihenfolge nach.

Dies ist hierzu die Erklärung[177]: — Sinnliches Anhaften *(kāmûpādāna)* 569
Anhaften an Ansichten *(diṭṭhûpādāna)*, Anhaften an bloßen Regeln und Riten *(sīlabbatûpādāna)*, Anhaften am Persönlichkeitsglauben *(attavādûpādāna)*: diese gelten hier als die 4 Anhaftungen *(upādāna)*.

‚Dem Sinne nach' ist folgendes die Erklärung: Daß man an der in den physischen Objekten bestehenden Sinnlichkeit anhaftet, das gilt als das

Sinnliche Anhaften. Oder auch, Sinnliches Anhaften besagt, daß eben jene Sinnlichkeit (hier das sinnliche Begehren) ein Anhaften ist. ‚Anhaften' *(upādāna)* ist das Festhalten, denn die Partikel *upa* hat den Sinn von ‚fest', gerade so wie in den Worten *upāyāsa, upakaṭṭha* usw. Dementsprechend besagt *diṭṭhûpādāna,* daß eben jene Ansichten *(diṭṭhi)* ein Anhaften sind oder daß da ein Anhaften an Ansichten besteht. In solchen Aussprüchen wie ‚Ewig ist das Ich und die Welt usw.' hält die spätere Ansicht an der früheren fest. Demnach also bedeutet *sīlabbatûpādāna* das Anhaften an bloßen Regeln und Riten; oder auch, daß eben jene Regeln und Riten ein Anhaften sind. Die Regeln und Riten der Kuhasketen usw. (s. M. 57) nämlich gelten wegen der fixen Idee, daß man auf diese Weise Heiligung erreiche, selber schon als Anhaften. ‚Theorie' *(vāda)* besagt, daß man dadurch dies oder das behauptet. Weil man dadurch anhaftet, gilt sie als Anhaften. Was aber behauptet man? Woran haftet man? Am Ich[178]. Oder, als *attavādûpādāna* gilt das Anhaften am Ich. Oder, weil man dadurch am ‚Ich', d. i. am Persönlichkeitsglauben haftet, heißt es *attavādûpādāna.* Dies nun ist die Erklärung der vier Anhaftungen dem Sinne nach.

Was die ‚kurze und ausführliche' Besprechung der Dinge aber anbetrifft, so wurde ‚kurz gefaßt' vorerst das Sinnliche Anhaften *(kāmûpādāna)* als starker Grad des Begehrens bezeichnet, gemäß den Worten (Dhs. § 1214; Vibh. XVII): „Was ist da das Sinnliche Anhaften? Was da hinsichtlich der Sinnenobjekte sinnliche Absicht ist, sinnliche Gier, sinnliche Lust, sinnliches Begehren, sinnliche Anhänglichkeit, sinnliche Glut, sinnliches Betörtsein, sinnliches Gefesseltsein: dies bezeichnet man als das Sinnliche Anhaften." Als ein starker Grad des Begehrens gilt eben das durch das frühere Begehren als Anlaß[179] bedingte, stark gewordene spätere Begehren. Einige jedoch erklären, Begehren *(taṇhā)* sei das Verlangen nach einem noch nicht erlangten Gegenstande, gerade wie ein Dieb im Dunkeln die Hand (nach einem Gegenstande) ausstrecke; das Anhaften *(upādāna)* aber sei das Festhalten des erlangten Gegenstandes, gerade wie jener Dieb den Gegenstand festhalte. Ferner seien diese Dinge (Begehren und Anhaften) der Bedürfnislosigkeit und der Genügsamkeit entgegenwirkend[180] und so die Wurzeln des im Suchen und des im Behüten des Besitzes bestehenden Elends. — Die übrigen drei Anhaftungen aber sind, kurz gesagt, bloße Ansichten.

‚Ausführlich erklärt' aber gilt als ‚Sinnliches Anhaften' *(kāmûpādāna)* der starke Grad des oben erwähnten 108fachen Begehrens hinsichtlich der Schobjekte usw. — Als Anhaften an Ansichten *(diṭṭhûpādāna)* gelten die 10 Arten von verkehrten Ansichten. Wie es heißt (Dhs. 1215): „Was ist da das Anhaften an Ansichten? ‚Almosen und Opfergaben sind

wertlos ... nicht gibt es in der Welt Mönche und Priester, die diese wie die nächste Welt selber erkannt und verwirklicht haben und sie erklären können' (M. 117): alle solche Ansichten ... und verkehrten Auffassungen bezeichnet man als das Anhaften an Ansichten." — Das Festhalten [181] an der Ansicht aber, daß man durch bloße Sittenregeln und Riten Heiligung erlange, gilt als das ‚Anhaften an bloßen Regeln und Riten' *(sīlabbatûpādāna)*. Wie es heißt (Dhs. § 1216, Vibh. XVII): „Was ist da das Anhaften an bloßen Regeln und Riten? ... ‚Durch Befolgung von Regeln erlangt man Heiligung, durch Befolgung von Riten erlangt man Heiligung': was da solcherart an Ansichten besteht ... an verkehrten Auffassungen, das bezeichnet man als das Anhaften an bloßen Regeln und Riten." — Die 20 Arten von ‚Ich-Ansichten mit Hinsicht auf die bestehenden Daseinsgruppen' *(sakkāya-diṭṭhi)* bezeichnet man als das ‚Anhaften am ‚Persönlichkeitsglauben' *(atta-vādûpādāna)*. Wie es heißt (Dhs. § 1217, Vibh. XVII): „Was ist da das Anhaften am Persönlichkeitsglauben? Da betrachtet der unwissende Weltling ... ungezügelt in der Lehre der guten Menschen, die Körperlichkeit als das Ich (M. 2): das bezeichnet man als das Anhaften am Persönlichkeitsglauben. 570

Dies nun gilt hier als die kurze und ausführliche Erklärung der Dinge.

‚Der richt'gen Reihenfolge nach': Hier nämlich gibt es eine dreifache Reihenfolge: Reihenfolge in der Entstehung, Reihenfolge in der Überwindung und Reihenfolge in der Darlegung.

Da man bei dieser hinsichtlich ihres Anfanges unausdenkbaren Daseinsrunde nicht von einer ersten Entstehung von irgend etwas reden kann, so spricht man nicht im absoluten Sinne von einer Reihenfolge in der Entstehung der befleckenden Leidenschaften, wohl aber in gewissem Sinne, denn in dem einzelnen Dasein geht meistens das Sichanklammern an den Ich-Gedanken dem Anhaften an der Ewigkeits- und Vernichtungs-Ansicht voraus. Wer dann dieses sog. Ich als ewig auffaßt, in dem entsteht, in der Absicht, dieses Ich zu heiligen, das Anhaften an Regeln und Riten; und wer glaubt, daß das Ich vernichtet werde und daher unbekümmert ist um die nächste Welt, in dem entsteht das Sinnliche Anhaften. Auf diese Weise entsteht zuerst das Anhaften am Persönlichkeitsglauben, dann das Anhaften an Ansichten, an Regeln und Riten, am Sinnlichen. Dieses ist die Reihenfolge in der Entstehung der Anhaftungen in einem einzelnen Dasein.

Von diesen 4 Arten des Anhaftens wird zuerst das Anhaften an Ansichten usw. überwunden, da es bereits auf dem Pfade des Stromeintrittes *(sotâpatti)* zerstört wird. Das sinnliche Anhaften aber wird später überwunden, da es erst auf dem Pfade der Arahatschaft [182] zerstört wird. Dies ist die Reihenfolge in der Überwindung der Anhaftungen.

Weil das Sinnliche Anhaften aber ein großes Gebiet umfaßt und klar verständlich ist, darum wird es von jenen Arten des Anhaftens als erstes dargelegt. Denn durch Verbindung mit den 8 (begehrlichen) Bewußtseinsklassen (22 bis 29) umfaßt es ein großes Gebiet; die übrigen Arten des Anhaftens aber umfassen nur ein kleines Gebiet, da sie nur mit vier (von Ansichten begleiteten begehrlichen) Bewußtseinsklassen (22, 23, 26, 27) verbunden sind. Da die Welt zumeist am Sinnlichen Anhaften Freude empfindet [183], ist eben das Sinnliche Anhaften klar verständlich, nicht so aber die übrigen Arten des Anhaftens. Oder, der an der Sinnlichkeit Haftende [184] ist den Belustigungen, Festlichkeiten usw. hingegeben, um die sinnlichen Genüsse zu erlangen. In dem Gedanken aber, daß diese beständig [185] seien, steigt ihm unmittelbar darauf das Anhaften an Ansichten auf. Dieses ist zweifach, insofern es in das Anhaften an ‚Regeln und Riten' und das Anhaften am ‚Persönlichkeitsglauben' zerfällt. Weil nun unter diesen beiden das Anhaften an Regeln und Riten deutlich zu erkennen ist, sobald man z. B. die Kuh- oder Hunderiten (usw.; M. 57) erblickt hat, darum wird es vorher genannt. Weil aber das Anhaften am Persönlichkeitsglauben etwas Subtiles ist, wurde es am Ende genannt. Dies ist die Reihenfolge in der Darlegung dieser vier Arten des Anhaftens.

Nur einfach ist die Gier Bedingung
Für jene erste Anhaftung,
Doch sieben- oder achtfach gar
Für die drei andern Anhaftungen.

Für die erste von den also gewiesenen Anhaftungen, nämlich die Sinnliche Anhaftung *(kāmûpādāna)*, ist das Sinnliche Begehren *(kāmataṇhā)* nur auf eine einzige Weise eine Bedingung, u. zw. als Anlaß *(upanissaya)*, weil sie eben bei den dem Begehren erwünschten Objekten aufsteigt [186]. Für die drei übrigen Anhaftungen aber bildet das Begehren eine siebenfache Bedingung, u. zw. im Sinne von Zusammenentstehung, Gegenseitigkeit, Grundlage, Verbundensein, Anwesenheit, Nichtgeschwundensein und Wurzelbedingung oder, einschließlich der Anlaß-
571 Bedingung, eine achtfache Bedingung. Doch wo das Begehren die Bedingung im Sinne eines Anlasses ist, kann dieses nicht (mit dem Anhaften) zusammen entstehen.

Hier endet die ausführliche Besprechung des Satzes: ‚Durch Begehren bedingt ist das Anhaften.'

(IX—X) **„Durch Anhaften bedingt ist der Werdeprozeß** *(upādāna-paccayā bhavo)*. Betreffs dieses Satzes heißt es:

> Man sollte hierbei die Erklärung kennen
> Nach der Bedeutung, nach dem wahren Wesen,
> Nach Nützlichkeit, nach Teilung und Zusammenfassung,
> Nach dem, was da Bedingung ist, und auch wofür.

Hier nun bedeutet ‚Werdeprozeß' *(bhava)*, daß etwas im Werden ist (‚wird'). Der Werdeprozeß ist zweifach: Karma-Prozeß *(kamma-bhava)* und Geburts-Prozeß *(uppatti-bhava)*. Wie es heißt (Vibh. VI): „Der Werdeprozeß ist zweifach: es gibt da den Karma-Prozeß, und es gibt den Geburts-Prozeß." Hierbei bedeutet der Karma-Prozeß den in Karma (d. i. in wiedergeburt-erzeugendem oder wiedergeburt-beeinflussendem heilsamem oder unheilsamem Wirken) bestehenden Werdeprozeß. Ebenso bedeutet der Geburts-Prozeß den in der Geburt bestehenden Werdeprozeß; auch weil darin die Geburt zum Entstehen kommt, gilt er als der Werdeprozeß. Karma aber ist mit Rücksicht auf die Wirkung als der Werdeprozeß zu verstehen, da es eben den Werdeprozeß erzeugt, genau wie die Geburt eines Erleuchteten als ein Glück bezeichnet wird, weil sie eben Glück erzeugt. So hat man hier die Erklärung hinsichtlich der Bedeutung zu verstehen.

‚Nach dem wahren Wesen': Der ‚Karma-Prozeß' *(kamma-bhava)* besteht, kurz gesagt, im Willen *(cetanā)* und den damit verbundenen und als Karma bezeichneten Dingen, wie Gier usw. Wie es heißt (Vibh. VI): „Was gilt da als der Karma-Prozeß *(kamma-bhava)*? Die verdienstlichen Karmaformationen, die unverdienstlichen Karmaformationen und die unerschütterlichen Karmaformationen, ob auf begrenzter oder entfalteter Stufe: das nennt man den Karma-Prozeß." Auch alles (übrige) den Werdeprozeß herbeiführende Karma gilt als Karma-Prozeß.

Hierbei nun gelten als die verdienstlichen Karmaformationen 13 Willensklassen der Sinnlichen und Feinkörperlichen Sphäre (1 bis 13), als die unverdienstlichen Karmaformationen 12 Willensklassen (der Sinnlichen Sphäre: 12—33), als die unerschütterlichen Karmaformationen 4 Willensklassen (der Unkörperlichen Sphäre: 14 bis 17). Der Ausdruck, ob auf begrenzter oder entfalteter Stufe' bezieht sich darauf, ob eben diese Willensklassen von kleiner oder großer Karmawirkung sind (oder, nach dem Kommentar, ob sie der Sinnlichen oder einer höheren Sphäre angehören). Mit dem Ausdruck ‚auch alles übrige den Werdeprozeß herbeiführende Karma', damit sind die mit dem Willen verbundenen [197] Dinge wie Gier usw. gemeint.

Als der ‚Geburts-Prozeß' *(uppatti-bhava)* aber gelten, kurz gefaßt,

die karmagezeugten Daseinsgruppen in ihrer neunfachen Einteilung. Wie es heißt (Vibh. VI): „Was gilt da als der Geburts-Prozeß? Es ist der Werdeprozeß in der Sinnlichen Sphäre *(kāma-bhava)*, der Feinkörperlichen Sphäre *(rūpa°)*, der Unkörperlichen Sphäre *(arūpa°)*, der Wahrnehmungssphäre *(saññā°)*, der Nichtwahrnehmungssphäre *(asaññā°)*, der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungssphäre *(neva-saññā-nâsaññā°)* der Eingruppensphäre *(ekavokāra°)*, der Viergruppensphäre
572 *(catuvokāra)*, der Fünfgruppensphäre *(pañcavokāra°)*: das nennt man den Geburtsprozeß[188]." Der als ‚sinnlich' bezeichnete Werdeprozeß gilt hierbei als der Werdeprozeß in der Sinnlichen Sphäre. Die entsprechende Erklärung gilt auch für den Werdeprozeß in der Feinkörperlichen und Unkörperlichen Sphäre. Der Werdeprozeß in der Wahrnehmungssphäre bedeutet entweder, daß der Werdeprozeß in Wahrnehmung (und den übrigen geistigen Gruppen) besteht, oder daß in diesem Werdeprozesse die Wahrnehmung anwesend ist. Umgekehrt ist es mit dem Werdeprozesse in der Nichtwahrnehmungssphäre[189]. Von dem Werdeprozeß in der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungssphäre spricht man, sofern es in jenem Werdeprozesse weder Wahrnehmung noch Nichtwahrnehmung gibt, da eben die grobe Wahrnehmung fehlt und nur subtile Wahrnehmung vorhanden ist[190]. Als der Werdeprozeß in der Eingruppensphäre gilt der mit nur einer einzigen Gruppe, der Körperlichkeitsgruppe, erfüllte Werdeprozeß (der Unbewußten Wesen) oder derjenige Werdeprozeß, der nur eine einzige Gruppe besitzt. Die entsprechende Erklärung gilt auch für den Werdeprozeß in der Viergruppensphäre (der Unkörperlichen Sphäre) und der Fünfgruppensphäre.

Unter diesen Werdeprozessen aber besteht derjenige der Sinnensphäre *(kāma-bhava)* aus den karmisch-abhängigen Daseinsgruppen, ebenso der Feinkörperliche Werdeprozeß *(rūpa-bhava)*. Der Unköperliche Werdeprozeß *(arūpa-bhava)* besteht aus den 4 (geistigen) Gruppen, der Werdeprozeß der Wahrnehmungssphäre aus 4 oder 5 Daseinsgruppen, der der Nichtwahrnehmungssphäre (der Unbewußten Wesen) bloß aus einer einzigen Daseinsgruppe (der Körperlichkeitsgruppe), der der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungssphäre aus den 4 (geistigen) Daseinsgruppen. Der Eingruppen-Prozeß sowie die übrigen Prozesse bestehen hinsichtlich der karmisch-abhängigen Daseinsgruppen aus 1 oder 4 oder 5 Gruppen.

In dieser Weise hat man die Erklärung hinsichtlich des wahren Wesens zu verstehen.

‚Nach Nützlichkeit': — Wenn auch die bereits in der Beschreibung der Karmaformationen *(sankhāra)* angeführten verdienstlichen und anderen Karmaformationen nochmals genau so hier in der Beschreibung

des Werdeprozesses *(bhava)* angeführt werden, so ist es trotzdem durchaus zweckdienlich, nochmals jene Erklärung zu wiederholen. Die ersteren Karmaformationen werden angegeben, da sie als vorgeburtliches Karma die Bedingung zur Wiedergeburt in diesem Dasein bilden; und die letzteren, da sie als gegenwärtiges Karma die Bedingung zu künftiger Wiedergeburt sind. Oder, in der früheren Erklärung wurde bloß der Wille *(cetanā)* als die Karmaformation erklärt, in den Worten: ‚Was ist da die verdienstliche Karmaformation? Der heilsame Wille in der Sinnensphäre usw.' Hier aber werden auch die mit dem Willen verbundenen Dinge (wie Gier usw.) eingeschlossen in den Worten: ‚Auch alles übrige den Werdeprozeß herbeiführende Karma.' An der früheren Stelle wurde ferner bloß das für das Bewußtsein (des neuen Daseins) die Bedingung bildende Karma als die Karmaformation erklärt, hier aber wird selbst das den (körperlichen) Werdeprozeß der Unbewußten Wesen herbeiführende Karma erwähnt. Wozu der vielen Worte! In dem Satze ‚Durch Unwissenheit bedingt sind die Karmaformationen', darin werden bloß die in verdienstlichen und anderen Karmaformationen bestehenden karmisch heilsamen *(kusala)* und unheilsamen *(akusala)* Dinge genannt. In dem Satze aber ‚Durch Anhaften bedingt ist der Werdeprozeß' werden die heilsamen, unheilsamen und (noch außerdem) die karmisch neutralen *(avyākata)* Dinge erwähnt, weil eben hier auch der Geburtsprozeß (d. i. die in den 5 Daseinsgruppen bestehende Wirkung des Karmaprozesses) miteingeschlossen ist. Daher ist diese Wortwiederholung in jeder Weise zweckdienlich. Auf diese Weise nun hat man die Erklärung mit Hinsicht auf Nützlichkeit zu verstehen.

‚Nach Teilung und Zusammenfassung' besagt: nach der Einteilung und Zusammenfassung des durch Anhaften bedingten Werdeprozesses.

‚Nach Teilung': Alles durch sinnliches Anhaften bedingte und den Sinnlichen Werdeprozess *(kāma-bhava)* erzeugende Karma nämlich, das gewirkt wird, gilt als der Karma-Prozeß *(kamma-bhava)*; die dadurch entstandenen Daseinsgruppen aber gelten als der Geburtsprozeß *(uppatti-bhava)*. Die entsprechende Erklärung gilt auch für den Feinkörperlichen Werdeprozeß *(rūpa-bhava)* und den Unkörperlichen Werdeprozeß *(arūpa-bhava)*. Auf diese Weise gibt es, durch Sinnliches Anhaften *(kāmûpādāna)* bedingt, 2 sinnliche Werdeprozesse und, darin eingeschlossen, den Werdeprozeß der wahrnehmenden Wesen und den Fünfgruppen-Werdeprozeß; ferner 2 feinkörperliche Werdeprozesse und, darin eingeschlossen, den Werdeprozeß der wahrnehmenden Wesen und den der nichtwahrnehmenden (Unbewußten) Wesen, den Eingruppen-Werdeprozeß und den Fünfgruppen-Werdeprozeß; ferner 2 unkörperliche Werdeprozesse und, darin eingeschlossen, den Werdeprozeß der wahr- 573

nehmenden Wesen, den der weder wahrnehmenden noch nichtwahrnehmenden Wesen und den Viergruppen-Werdeprozeß. Somit gibt es 6 Werdeprozesse und außerdem die darin eingeschlossenen Prozesse. Und wie durch das Sinnliche Anhaften 6 Werdeprozesse und die darin eingeschlossenen Prozesse bedingt sind, so auch ist es bei jeder der übrigen (drei) Anhaftungen. Auf diese Weise gibt es, der Einteilung nach, 24 durch Anhaften bedingte Werdeprozesse und außerdem die darin eingeschlossenen Prozesse.

‚Nach Zusammenfassung': Wenn wir den Karma-Prozeß *(kamma-bhava)* und den Geburts-Prozeß *(uppatti-bhava)* zu einem zusammenfassen, so erhalten wir einen durch Sinnliches Anhaften bedingten Werdeprozeß *(kāma-bhava)*, ebenso einen Feinkörperlichen *(rūpa-bhava)* und einen Unkörperlichen Werdeprozeß *(arūpa-bhava)*, zusammen 3 Werdeprozesse. Das Gleiche trifft auch bei den durch die übrigen drei Anhaftungen bedingten Werdeprozessen zu. Auf diese Weise erhalten wir durch Zusammenfassung 12 Werdeprozesse und außerdem die darin eingeschlossenen Prozesse.

Macht man aber diese Unterschiede nicht, so gilt eben das durch Anhaften bedingte und zum Sinnlichen Werdeprozesse hinführende Karma als der Karmaprozeß und die dadurch gezeugten Daseinsgruppen als der Geburtsprozeß. Genau so verhält es sich mit dem Feinkörperlichen und dem Unkörperlichen Prozesse. Auf diese Weise gibt es, durch Anhaften bedingt, 2 Sinnliche Werdeprozesse, 2 Feinkörperliche Werdeprozesse und 2 Unkörperliche Werdeprozesse und die darin eingeschlossenen Prozesse, also in dieser anderen Weise, der Zusammenfassung nach, 6 Werdeprozesse. Oder, wenn man die Einteilung in Karma-Prozeß und Geburtsprozeß nicht macht, so erhält man drei Werdeprozesse, den Sinnlichen Werdeprozeß usw., mit den jedesmal darin eingeschlossenen Prozessen. Macht man aber diese Einteilung in Sinnlichen Werdeprozeß usw. nicht, so erhält man bloß2 Werdeprozesse, den Karma-Prozeß und den Geburts-Prozeß. Macht man auch diese Einteilung nicht, so erhält man eben nur einen einzigen Werdeprozeß, wie es heißt: ‚Durch Anhaften bedingt ist der Werdeprozeß'.

Auf diese Weise hat man die Erklärung zu verstehen mit Hinsicht auf Teilung und Zusammenfassung.

‚Nach dem, was da Bedingung ist, und auch wofür': Dieses besagt: Welches Anhaften hierbei die Bedingung ist, und auch wofür es die Bedingung ist, diese Erklärung sollte man kennen. Was ist nun aber da die Bedingung und wofür ist es die Bedingung? Irgend etwas (Anhaften) ist für irgend etwas (Werdeprozeß) die Bedingung. Der Weltling nämlich ist wie ein Wahnsinniger. Ohne zu bedenken, was richtig und was verkehrt

ist, sehnt er sich infolge irgend eines Anhaftens nach irgend einem Dasein und verübt jedes beliebige Karma. Daher möge man es nicht billigen, wenn einige behaupten, durch das Anhaften an bloßen Regeln und Riten käme der Feinkörperliche und Unkörperliche Werdeprozeß nicht zustande. Einsehen sollte man, daß durch jedwedes Anhaften jedweder Werdeprozeß bedingt sein mag.

(Sinnliches Anhaften: *kāmûpādāna).* Da z. B. denkt irgend einer auf Grund von Hörensagen oder zufolge seiner Ansicht, daß in der Menschenwelt in mächtigen Adelsfamilien[191] usw. jene Sinnenfreuden zu finden seien wie auch in den 6 Himmelswelten der Sinnlichen Sphäre. Und durch das Hinhören auf schlechte Lehre usw. irregeführt meint er, durch diese oder jene Werke würden ihm die Sinnenfreuden 574
zuteil. So führt er denn, um diese zu erlangen, auf Grund seines sinnlichen Anhaftens einen üblen Wandel in Werken, Worten und Gedanken. Nach voller Ausübung eines üblen Wandels aber erscheint er auf niederer Daseinsfährte wieder. Oder aber, indem er sich nach den gegenwärtigen Sinnenfreuden sehnt und die bereits erlangten Dinge hütet, führt er auf Grund seines sinnlichen Anhaftens einen üblen Wandel in Werken, Worten und Gedanken. Nach voller Ausübung eines üblen Wandels aber erscheint er auf niederer Daseinsfährte wieder. Das für seine Wiedergeburt dortselbst die Bedingung bildende (gegenwärtige) Karma (Wirken) gilt als der Karmaprozeß, und die durch das Karma erzeugten Daseinsgruppen (im nächsten Leben) gelten als der Geburtsprozeß. Der von Wahrnehmung begleitete Werdeprozeß und der Fünfgruppen-Werdeprozeß aber sind hierin miteingeschlossen. — Ein anderer aber, durch das Hinhören auf die gute Lehre in der Erkenntnis gereift und im Glauben, daß ihm durch solches Tun die Sinnenfreuden zuteil werden, führt auf Grund von sinnlichem Anhaften einen guten Wandel in Werken, Worten und Gedanken. Und nach voller Ausübung eines guten Wandels erscheint er unter den Himmelswesen oder unter den Menschen wieder. Das für seine Wiedergeburt dortselbst die Bedingung bildende Karma gilt als der Karmaprozeß, und die durch das Karma erzeugten Daseinsgruppen dortselbst gelten als der Geburtsprozeß. Der von Wahrnehmung begleitete Werdeprozeß und der Fünfgruppen-Werdeprozeß aber sind hierin miteingeschlossen. Auf diese Weise ist das ‚Sinnliche Anhaften' *(kāmûpādāna)* die Bedingung für den ‚Sinnlichen Werdeprozeß' *(kāma-bhava)* mit allen seinen Unterabteilungen und eingeschlossenen Prozessen.

Ein anderer aber, hörend oder sich einbildend, daß die Sinnenfreuden im Feinkörperlichen oder Unkörperlichen Dasein noch vollkommener seien, bringt auf Grund seines Sinnlichen Anhaftens die Feinkörperlichen

und Unkörperlichen Erreichungszustände (Vertiefungen) zustande und wird kraft dieser Erreichungszustände in einer Feinkörperlichen oder Unkörperlichen Brahmawelt wiedergeboren. Das für seine Wiedergeburt dortselbst die Bedingung bildende Karma gilt als der Karmaprozeß, und die durch das Karma erzeugten Daseinsgruppen gelten als der Geburtsprozeß. Die Werdeprozesse der wahrnehmenden, der nichtwahrnehmenden und der weder wahrnehmenden noch nichtwahrnehmenden Wesen, sowie der Ein-[192], Vier- oder Fünfgruppen-Sphäre *(eka-, catu-, pañcavokāra-bhava)* aber sind hierin miteingeschlossen. Auf diese Weise ist das ‚Sinnliche Anhaften' die Bedingung für den ‚Feinkörperlichen' und den ‚Unkörperlichen' Werdeprozeß *(rūpa-bhava, arūpa-bhava)* mit allen den Unterabteilungen und eingeschlossenen Prozessen.

(Anhaften an Ansichten: *diṭṭhûpādāna).* Ein anderer aber haftet an der Vernichtungs-Ansicht *(uccheda-diṭṭhi)* denkend: ‚Dieses Ich da wird in irgend einem glücklichen Dasein der Sinnensphäre, Feinkörperlichen oder Unkörperlichen Sphäre die Vernichtung[193], die vollkommene Vernichtung, erreichen'. Und so verübt er ein solches Karma, das ihn dorthin führt. Sein Karma aber gilt als der Karma-Prozeß, und die durch das Karma gezeugten Daseinsgruppen gelten als der Geburts-Prozeß. Die Werdeprozesse der Wahrnehmungssphäre usw. aber sind hierin miteingeschlossen. Auf diese Weise ist das ‚Anhaften an Ansichten' *(diṭṭhûpādāna)* die Bedingung für den Sinnlichen, Feinkörperlichen oder Unkörperlichen Werdeprozeß mit allen Unterabteilungen und eingeschlossenen Prozessen.

(Anhaften am Persönlichkeitsglauben: *attavādûpādāna).* Ein anderer denkt: ‚Dieses Ich da ist im glücklichen Dasein der Sinnlichen, Feinkörperlichen oder Unkörperlichen Sphäre selig und frei von Qualen'; und infolge seines Anhaftens an diesem Persönlichkeitsglauben verübt er ein solches Karma, das ihn dorthin führt. Dieses sein Karma aber gilt als der Karma-Prozeß, und die durch das Karma gezeugten Daseinsgruppen
575 gelten als der Geburts-Prozeß. Die Werdeprozesse der Wahrnehmungssphäre usw. aber sind hierin miteingeschlossen. Auf diese Weise ist das ‚Anhaften am Persönlichkeitsglauben' *(attavādûpādāna)* die Bedingung für die 3 Werdeprozesse mit allen Unterabteilungen und eingeschlossenen Prozessen.

(Anhaften an bloßen Regeln und Riten: *sīlabbatûpādāna).* Ein anderer denkt: ‚Wer die und die Regeln und Riten in irgend einem glücklichen Dasein der Sinnlichen, Feinkörperlichen oder Unkörperlichen Sphäre erfüllt, in dem erreicht das Glück die Vollendung; und auf Grund dieses Anhaftens an äußeren Regeln und Riten verübt er solches Karma, das ihn dorthin führt. Dieses sein Karma aber gilt als der Karma-Prozeß, und die durch dieses Karma gezeugten Daseinsgruppen gelten als der Geburts-

Prozeß. Die Werdeprozesse der Wahrnehmungssphäre usw. aber sind hierin miteingeschlossen. Auf diese Weise ist das ‚Anhaften an bloßen Regeln und Riten' *(sīlabbatûpādāna)* die Bedingung für die 3 Werdeprozesse mit allen ihren Unterabteilungen und eingeschlossenen Prozessen.

So hat man hier die Erklärung zu verstehen mit Hinsicht darauf, was die Bedingung ist, und auch wofür.

Was ist also da die Bedingung und für welchen Werdeprozeß und in welcher Weise?

Feinkörperliches und Unkörperliches Werden
Bedingt ist durch das Anhaften als Anlaß,
Doch Sinnliches durch gleichzeitiges Haften
Und noch in andrer Weise, wie man wissen soll.

Hinsichtlich des Feinkörperlichen und Unkörperlichen Werdeprozesses nämlich bildet das vierfache Anhaften sowohl für das noch im Sinnlichen Werdeprozeß eingeschlossene heilsame *(kusala)* Karma des Karma-Prozesses als auch für den (dadurch gezeugten) Geburts-Prozeß (in Feinkörperlicher oder Unkörperlicher Welt) bloß auf eine einzige Weise eine Bedingung, u. zw. als Anlaß *(upanissaya)*.

Im Sinnlichen Werdeprozesse aber bilden die 4 Anhaftungen für den mit ihnen selber verbundenen unheilsamen [104] Karma-Prozeß eine Bedingung im Sinne von Zusammenentstehung, Gegenseitigkeit, Grundlage, Verbundensein, Anwesenheit und Nichtgeschwundensein. Für den mit ihnen nicht verbundenen (sondern später eintretenden) Karma-Prozeß jedoch bilden die Anhaftungen bloß als Anlaß eine Bedingung.

Hier endet die ausführliche Besprechung des Satzes: ‚Durch Anhaften bedingt ist der Werdeprozeß.'

(X—XI) In dem Satze: **„Durch den Werdeprozeß bedingt ist die Geburt"** *(bhava-paccayā jāti)* usw. hat man die Erklärung von ‚Geburt' *(jāti)* usw. in der in der Darlegung der Wahrheiten gegebenen Weise zu verstehen. Unter dem Werdeprozeß aber hat man hier bloß den ‚Karma-Prozeß' *(kamma-bhava)* zu verstehen; denn nur dieser ist die Bedingung für die Geburt, nicht der Geburts-Prozeß [105]. Dieser Karma-Prozeß aber bildet eine zweifache Bedingung: als Karma und als Anlaß.

Hier nun möchte einer fragen: ‚Wie kann man wohl wissen, daß durch den Werdeprozeß die Geburt bedingt ist?' — Weil, selbst wenn die äußeren Bedingungen die gleichen sind, man Unterschiede bemerken kann wie niedrig, edel u. dgl. Denn wenn auch die äußeren Bedingungen

wie Samen, Blut, Nahrung usw. bei den Eltern [196] die gleichen sind, so bemerkt man dennoch, selbst im Falle von Zwillingen, bei allen Wesen Unterschiede wie niedrig, edel usw. Solche Eigentümlichkeiten sind nicht
576 ohne Grund, denn nicht zu allen Zeiten und nicht bei allen Wesen sind diese anzutreffen. Sie haben eben keinen anderen Grund als den Karma-Prozeß. Weil eben im eigenen Lebensfortgang der durch Karma entstandenen Wesen kein anderer Grund anzutreffen ist, so haben diese Unterschiede eben im Karma-Prozeß ihren Grund. Das Karma nämlich ist bei den Wesen der Grund zu ihren Unterschieden, wie niedrig, edel usw. Daher sagte auch der Erhabene (M. 135): „Das Karma (Wirken) scheidet die Wesen in niedrig und erhaben." Darum möge man einsehen, daß der (karmische) Werdeprozeß die Bedingung ist für die Geburt [197].

(XI—XII) **„Durch Geburt bedingt sind Altern und Sterben** *(jāti-paccayā jarā-maraṇaṁ)*. Gäbe es nämlich keine Geburt, so gäbe es auch kein Altern und Sterben und keine solchen Dinge wie Sorge usw. Gibt es aber Geburt, so gibt es auch Altern und Sterben; und von dem als Leiden geltenden Altern und Sterben betroffen, entstehen in den Toren solche Dinge wie Sorge usw. Ist er da nun von dem als Leiden geltenden Altern und Sterben betroffen, so sind eben die Sorgen usw. mit dem Altern und Sterben verknüpft; und ist er durch diese oder jene anderen leidvollen Dinge betroffen, so sind eben diese Sorgen usw. nicht mit dem Altern und Sterben verknüpft. Daher hat man die Geburt als die Bedingung sowohl für Altern und Sterben als auch für Sorge usw. zu betrachten. Bloß in einer einzigen Weise aber bildet die Geburt eine Bedingung, u. zw. als Anlaß *(upanissaya)*.

Hier endet die ausführliche Erklärung der Sätze: ‚Durch den Werdeprozeß bedingt ist die Geburt' und ‚Durch Geburt bedingt sind Altern und Sterben usw.'

Weil nun aber hier ‚Sorge' usw. am Ende genannt werden, so merke man sich von jener Unwissenheit *(avijjā)*, die da in dem Ausspruche ‚Durch Unwissenheit bedingt sind die Karmaformationen' zu Anfang des Daseinsrades *(bhava-cakka)* genannt wird, folgendes:

‚Aus Sorg' und Leid entsteht sie, die Verblendung,
Des Daseinsrades Anfang unerkennbar ist [198].
Kein Täter da ist, keiner den die Wirkung trifft.
Und leer ist's wahrlich, zwölffach leer [199], das Daseinsrad.
Und immer weiter [200] dieses Rad des Daseins rollt.'

‚Wieso aber entsteht die Unwissenheit aus Sorge und Leid? Wieso gibt es da keinen Täter, keinen, den der Taten Wirkung trifft? Und wieso ist das Dasein leer durch zwölffache Leerheit?'

(‚Aus Sorg' und Leid entstehet die Verblendung') Sorge *(soka)*, Trübsal und Verzweiflung sind nie von der Unwissenheit getrennt, und das Jammern entsteht nur im Verblendeten. Wenn immer diese Dinge entstehen, entsteht auch die Unwissenheit. Ferner heißt es (M. 9): „Durch die Entstehung der Triebe *(âsava)* bedingt ist die Entstehung der Unwissenheit". Durch Entstehung der Triebe nämlich entstehen diese Dinge wie Sorge usw. Wieso? Beim Verlust der Sinnendinge[201] hat die Sorge ihren Ursprung im Sinnlichen Triebe *(kâmâsava)*. Wie es heißt (Snp. 767):

„Sobald da dem begehrlichen,
Von Wunschesgier erfüllten Manne
Die Sinnenfreuden schwinden hin,
Fühlt Qual er[202], wie vom Pfeil durchbohrt."

Wie es heißt (Dhp. 215): „Aus Begierde entspringt Sorge usw." Auch alle diese Dinge mögen ihren Ursprung haben im Ansichtstriebe *(diṭṭhâsava)*. Wie es heißt (S. XXII. 1): „Wer aber von dem Gedanken gefesselt ist ‚Ich bin die Körperlichkeit', oder ‚Mir gehört die Körperlichkeit', in 577
dem kommen, sobald die Körperlichkeit dem Wechsel verfällt und sich ändert, Sorge, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung zum Entstehen." Und gerade wie diese Dinge in dem Ansichtstriebe ihren Ursprung haben, so auch mögen sie ihren Ursprung haben im Daseinstriebe *(bhavâsava)*. Wie es heißt (ib. 78): „Selbst jene langlebigen, anmutigen, von Glückseligkeit erfüllten Himmelswesen, die seit langen, langen Zeiten in ihren erhabenen Palästen weilen, selbst jene geraten, sobald sie die vom Erhabenen dargelegte Lehre vernommen haben, in Furcht, Angst und Erregung." Genau so ist es mit den aus Furcht vor dem Tode erzitternden Himmelswesen beim Anblicke der fünf Vorboten des Todes[203]. Und genau wie diese Dinge im Daseinstriebe ihren Ursprung haben, so auch haben sie ihren Ursprung im Unwissenheitstriebe *(avijjâsava)*. Wie es heißt (M. 129): „Wahrlich, jener Tor, ihr Mönche, erfährt schon bei Lebzeiten dreifach Leiden und Trübsal." Weil somit jene Dinge in den Trieben ihren Ursprung haben, darum bringen sie bei ihrem Entstehen auch die in Unwissenheit wurzelnden Triebe zum Entstehen. Und sind diese Triebe einmal entstanden, so ist auch die Unwissenheit entstanden, weil diese eben nur dann auftritt, wenn die Bedingung dazu anwesend ist.

Auf diese Weise hat man hier zu verstehen die Worte: ‚Aus Sorg' und Leid entstehet die Verblendung'.

(‚Des Daseinsrades Anfang unerkennbar ist') Weil aber, insofern bei Anwesenheit der Bedingungen die Unwissenheit entsteht, immer wieder durch Unwissenheit bedingt die Karmaformationen entstehen und durch diese das Bewußtsein und es so kein Ende gibt für die Kette der Ursachen und Wirkungen, darum ist eben bei dem auf Grund von Ursachen und Wirkungen vorwärtsrollenden zwölfgliedrigen Rade des Daseins kein Anfang zu erkennen.

Widerspricht dies nicht wohl in diesem Falle der Aussage über einen ersten Anfang in dem Satze: ‚Durch Unwissenheit bedingt sind die Karmaformationen'? — Nein, nicht soll dies ja eine Aussage sein über einen ersten Anfang (alles Daseins), sondern bloß eine Aussage über das grundlegendste [204] Daseinsphänomen. Für die 3 Daseinsrunden nämlich ist die Unwissenheit die grundlegendste Erscheinung, denn zufolge des Festhaltens an der Unwissenheit hält die Runde der übrigen Befleckungen (Begehren, Anhaften) sowie die Karmarunde usw. den Toren gefesselt, gerade so wie, wenn man eine Schlange am Kopfe festhält, der übrige Teil des Schlangenkörpers einem den Arm fest umschlungen hält. Hat man aber die Unwissenheit zerstört, so ist man von jenen Dingen befreit, genau wie, wenn man jener Schlange den Kopf abgeschlagen hat, einem der Arm von der Fessel frei wird. Wie es heißt (A. III. 61): „Durch die restlose Aufhebung und das Schwinden der Unwissenheit kommt es zur Aufhebung der Karmaformationen." Somit handelt es sich hier um eine Aussage über jenes grundlegende Daseinsphänomen, das dem daran Festhaltenden zur Fessel und dem sich davon Befreienden zur Befreiung wird, nicht aber handelt es sich um Feststellung eines ersten Anfanges. Auf diese Weise ist zu verstehen der Ausspruch ‚Des Daseinrades Anfang nicht erkennbar ist'.

578 (‚Kein Täter da ist, keiner, den die Wirkung trifft') Weil nur durch die Unwissenheit und die anderen Anlässe die Karmaformationen usw. zur Entstehung kommen, darum hat dieses Daseinsrad nicht außerdem noch einen weiteren Erzeuger [205], wie etwa den als Brahma, den Großen Brahma, den Schöpfer gedachten Brahma oder andere. Und nicht gibt es da einen, der die Freuden und Leiden empfände, etwa das ‚Ich', von dem geglaubt wird: „Dieses aber mein Ich, das mitteilsame und empfindende usw." (M. 2). Auf diese Weise ist zu verstehen der Ausspruch: ‚Kein Täter da ist, keiner, den die Wirkung trifft'.

(‚Und leer ist's wahrlich, zwölffach leer das Daseinsrad') Weil nun aber hierbei die Unwissenheit, genau wie die Karmaformationen und übrigen Glieder des Daseinsrades, als dem Entstehen und Vergehen unterworfen, alle ohne Beständigkeit *(dhuva)* sind; als befleckt und der Befleckung unterworfen, leer *(suñña)* sind an Schönheit *(subha)*; als durch

Entstehen und Hinschwinden bedrückt, leer sind an Glück *(sukha);* als von Bedingungen abhängig, leer sind an einer machthabenden Persönlichkeit *(attā)*[206]; weil sowohl die Unwissenheit als auch die Karmaformationen und übrigen Glieder keine Ichheit bilden, zu keinem Ich gehören, in keinem Ich eingeschlossen sind, kein Ich besitzen, darum sollte man einsehen, wie es in dem Ausspruche heißt: ‚Und leer ist's wahrlich, zwölffach leer[207] das Daseinsrad.'

Hat man aber dies erkannt, so möge man da von der Daseinsrunde ferner wissen:

> Nichtwissen und Begehren die zwei Ausgangspunkte sind,
> Drei Zeiten hat sie, die vergang'ne usw.,
> Zu denen von den Gliedern, in der richt'gen Folge,
> Zwei Glieder, ferner acht, und ferner zwei gehören.

(Die 2 Ausgangspunkte) Unwissenheit *(avijja)* und Begehren *(taṇhā)* nämlich, diese beiden Dinge hat man als die Ausgangspunkte dieses Daseinsrades aufzufassen. Mit Hinsicht auf die Fortführung der früheren Kontinuität ist die Unwissenheit (I) der Ausgangspunkt, das Gefühl (VII) aber das Ende; mit Hinsicht auf die spätere Kontinuität aber ist das Begehren (VIII) der Ausgangspunkt, und Altern und Sterben (XII) sind das Ende. Somit ist das Daseinsrad zweifach. Das Frühere wird hier gelehrt mit Rücksicht auf die ‚Spekulativen Naturen' *(diṭṭhi-carita),* das Spätere mit Rücksicht auf die ‚Begehrlichen Naturen' *(taṇhā-carita).* Für die spekulativen Naturen nämlich ist die ‚Unwissenheit' der Führer durch die Daseinsrunde, für die begehrlichen Naturen aber ist es das ‚Begehren'. Oder, das Frühere wird gesagt, um die Vernichtungsansicht *(uccheda-diṭṭhi)* auszurotten, u. zw. dadurch, daß man auf die ununterbrochene Fortdauer der die Entstehung der Wirkungen bedingenden Ursachen hinweist; das Spätere, um durch Hinweis auf das eingetretene Altern und Sterben die Ewigkeitsansicht *(sassata-diṭṭhi)* auszurotten. Oder, das Frühere wird gesagt, um die stufenweise Entstehung der leibgeborenen Wesen zu zeigen, das Spätere, um die unmittelbare[208] Entstehung der spontan-geborenen Wesen (Himmelswesen usw.) anzudeuten.

(Die 3 Zeiten) Das Daseinsrad hat drei Zeiten: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wie im Palikanon in entsprechender Weise angeführt, gehören 2 Glieder (I—II), Unwissenheit und Karmaformationen, der vergangenen Zeit an; die mit Bewußtsein beginnenden und dem Werdeprozeß endenden 8 (III—X) der Gegenwart; 2 Glieder, Geburt, Altern und Sterben, der Zukunft. So ist dies zu verstehen.

Vergangenheit	I. Unwissenheit *(avijjā)* II. Karmaformationen *(sankhāra)*	Karma-Prozeß *(kamma-bhava)* 5 Ursachen: I. II. VIII. IX. X.
Gegenwart	III. Bewußtsein *(viññāṇa)* IV. Das Geistige und Körperliche *(nāma-rūpa)* V. 6 Grundlagen *(saḷ-āyatana)* VI. Bewußtseinseindruck *(phassa)* VII. Gefühl *(vedanā)*	Geburts-Prozeß *(uppatti-bhava)* 5 Wirkungen: III—VII
	VIII. Begehren *(taṇhā)* IX. Anhaften *(upādāna)* X. Werdeprozeß *(bhava)*	Karma-Prozeß *(kamma-bhava)* 5 Ursachen: I. II. VIII. IX. X.
Zukunft	XI. Geburt *(jāti)* XII. Altern und Sterben *(jarā-maraṇa)*	Geburts-Prozeß *(uppatti-bhava)* 5 Wirkungen: III—VII

579 Ferner sollte man Folgendes verstehen:

Dreifach verknüpft durch Ursach', Wirkung und Ursach' als die ersten,
Aus den 4 Gruppen und 20 Daseinsspeichen bestehend,
Alle 3 Runden des Daseins durchlaufend,
Rollt unaufhörlich das Daseinsrad weiter.

(3 Verknüpfungen) Hierbei nun gibt es zwischen den Karmaformationen *(sankhāra)* und dem Wiedergeburtsbewußtsein *(paṭisandhi-viññāṇa)* eine Verknüpfung von Ursache (II) und Wirkung (III), zwischen Gefühl *(vedanā)* und Begehren *(taṇhā)* eine Verknüpfung von Wirkung (VII) und Ursache (VIII), zwischen dem (karmischen) Werdeprozesse *(bhava)* und der Geburt *(jāti)* eine Verknüpfung von Ursache (X)

und Wirkung (XI). Auf diese Weise hat man zu verstehen den Ausspruch ‚Dreifach verknüpft durch Ursach', Wirkung und Ursach' als die ersten'.

(4 Gruppen) Das Daseinsrad bildet 4 Gruppen, die den Anfang und das Ende der Verknüpfungen trennen, nämlich: Unwissenheit und Karmaformationen bilden eine Gruppe (I—II); Bewußtsein, das Geistige und Körperliche, die 6 Grundlagen, Bewußtseinseindruck und Gefühl bilden die zweite Gruppe (III—VII); Begehren, Anhaften und Werdeprozeß bilden die dritte Gruppe (VIII—X); Geburt, Altern und Sterben die vierte Gruppe (XI—XII). Auf diese Weise hat man die 4 Gruppen zu verstehen (s. ob. Tabelle).

(20 Daseinsspeichen)

5 Ursachen vergangen sind,
5 Wirkungen man jetzt erlebt,
5 Ursachen man jetzt erzeugt,
5 Wirkungen zukünftig sind.

Im Sinne dieser als Daseinsfaktoren geltenden 20 Speichen hat man den Ausdruck ‚20 Daseinsspeichen' zu verstehen.

‚5 Ursachen vergangen sind': hier werden vorerst bloß 2 Dinge genannt, Unwissenheit *(avijjā)* und Karmaformationen *(sankhāra)*. Insofern aber der Unwissende begehrt und ‚begehrlich geworden' anhaftet und ihm durch das Anhaften bedingt der Werdeprozeß entsteht, so sind hier auch Begehren *(taṇhā)*, Anhaften *(upādāna)* und der Werdeprozeß *(bhava)* miteingeschlossen. Darum heißt es (Pts. I): „In dem früheren (vorgeburtlichen) Karma-Prozesse gilt die Verblendung als die Unwissenheit, die (karmischen) Anhäufungen als die Karmaformationen, Verlangen als das Begehren, Zugetansein als das Anhaften, Wille als der Werdeprozeß. Diese im früheren Karma-Prozesse eingeschlossenen 5 Dinge sind die Bedingungen für die Wiedergeburt in diesem Dasein."

Hierbei bedeutet der Ausdruck ‚im früheren Karma-Prozesse' soviel wie: während in der früheren Geburt der Karma-Prozeß sich vollzog. ‚Die Verblendung gilt als die Unwissenheit' besagt: die zu solcher Zeit hinsichtlich des Leidens usw. bestehende Verblendung *(moha)* gilt als die Unwissenheit *(avijjā)*. ‚Die karmischen Anhäufungen *(āyūhana)* gelten als die Karmaformationen': gemeint sind damit jene aufsteigenden ersten Willensregungen *(cetanā)*, wenn man ein Karma (Tat) wirkt und z. B. denkt ‚Ich will Almosen geben' und dann etwa einen Monat oder ein Jahr lang Almosengaben spendet. Die Willensverfassung *(cetanā)* aber zur Zeit, wo man dem Empfänger die Gabe überreicht, wird als der (kar- 580
mische) Werdeprozeß *(bhava)*[209] bezeichnet. Oder aber, die Willensver-

fassung in den von demselben Momente des Aufmerkens *(āvajjana)* abhängigen 6 (ersten) Impulsivmomenten *(javana)* ist als die in den Anhäufungen bestehenden Karmaformationen zu verstehen, während der 7. Impulsivmoment als der Werdeprozeß bezeichnet wird. Oder aber, jedwede Willensregung *(cetanā)* gilt als (karmischer) Werdeprozeß, und die damit verbundenen Anhäufungen als die Karmaformationen. ‚Verlangen gilt als das Begehren': was da z. B. beim Ausüben eines Karma an Verlangen und Sehnsucht nach einer Wirkung im Wiedergeburtsprozesse auftaucht, das bezeichnet man als das Begehren. ‚Zugetansein gilt als das Anhaften': als Anhaften nämlich bezeichnet man das für den Karma-Prozeß die Bedingung bildende Zugeneigtsein, das da auftaucht mit dem Gedanken: ‚Wenn ich dies tue, werde ich an der und der Stätte die Sinnenfreuden genießen oder werde ich zur Vernichtung gelangen'[210] usw. ‚Der Wille gilt als der Werdeprozeß': der am Schluß der Anhäufungen auftretende erwähnte Wille nämlich gilt als der (karmische) Werdeprozeß. So ist der Sinn hier zu verstehen.

‚5 Wirkungen man jetzt erlebt': gemeint sind die mit Bewußtsein beginnenden und mit Gefühl endenden Dinge (III—VII). So wird im Pali-Kanon berichtet. Wie es heißt (ib.): „Hier in diesem Leben gilt die Wiedergeburt *(paṭisandhi)* als das Bewußtsein *(viññāṇa)*, die Empfängnis *(okkanti)* als das Geistige und Körperliche *(nāma-rūpa)*, die Sensitivität (der Sinnenorgane) als die Grundlagen *(āyatana)*, das Beeindrücken als der Bewußtseinseindruck *(phassa*, wörtl. Berührung), das Gefühlte als das Gefühl *(vedanā)*. Diese 5 Dinge des gegenwärtigen Geburtsprozesses sind die Wirkungen des früher verübten Karma[211]." ‚Die Wiedergeburt gilt als das Bewußtsein' besagt folgendes: Das was wegen des Aufgestiegenseins auf Grund der Vereinigung mit dem nächsten Leben als Wiedergeburt *(paṭi-sandhi*, wörtl. Wieder-verbindung) bezeichnet wird, das ist hier das Bewußtsein *(viññāṇa)*. ‚Die Empfängnis gilt als das Geistige und Körperliche *(nāma-rūpa)*' besagt: die Empfängnis *(okkanti*, wörtl. Abstieg, Eintritt), d. i. gleichsam das Kommen und Eintreten der körperlichen und unkörperlichen Dinge in den Mutterleib, gilt als das Geistige und Körperliche. ‚Die Sensitivität (der Sinnenorgane) gilt als die Grundlage *(āyatana)*': dies wird mit Rücksicht auf die 5 Grundlagen wie Sehorgan usw. gesagt. ‚Das Beeindrücken gilt als der Bewußtseinseindruck *(phassa)*' bedeutet: das, was das Objekt beeindrückt und während des Beeindrückens aufsteigt, das gilt als der Bewußtseinseindruck. ‚Das Gefühlte gilt als das Gefühl *(vedanā)*': das mit dem Wiedergeburtsbewußtsein oder mit dem durch die 6 Grundlagen bedingten Bewußtseinseindruck zusammen aufgestiegene karma-gewirkte Fühlen, das gilt als das Gefühl. So ist der Sinn hier zu verstehen.

‚5 Ursachen man jetzt erzeugt': Damit sind Begehren usw. gemeint. Im Pali-Kanon werden Begehren *(taṇhā)*, Anhaften *(upādāna)* und der Werdeprozeß *(bhava)* angeführt. Spricht man aber vom Werdeprozeß, so sind eben die ihm vorausgehenden oder damit verbundenen Karmaformationen *(saṅkhāra)* miteingeschlossen. Spricht man aber von Begehren und Anhaften, so ist die damit verbundene[212] Unwissenheit *(avijjā)* miteingeschlossen. Somit erhalten wir 5 Ursachen. Darum heißt es (ib.): „Sind hier in diesem Leben die Sinnenorgane bereits völlig entwickelt, so gilt da Verblendung als die Unwissenheit, die Anhäufungen als die Karmaformationen, Verlangen als das Begehren, Zugetansein als das Anhaften, Wille als der Werdeprozeß. Diese 5 Dinge in dem Karma-Prozesse hier (in diesem Leben) sind die Bedingung für die künftige Wiedergeburt." Durch die Worte ‚Sind hier in diesem Leben die Sinnenorgane völlig entwickelt usw.': dadurch wird die Verwirrung des mit voll ausgereiften Grundlagen (Sinnenorganen) ausgestatteten Menschen angedeutet, während derselbe eine (unheilsame) Tat verübt. Das Übrige ist dem Sinne nach klar.

‚5 Wirkungen zukünftig sind': — gemeint sind die 5 Wirkungen wie 581
Bewußtsein usw. (III—VII). Diese sind in dem Begriff ‚Geburt' (XI) zusammengefaßt. Altern und Sterben (XII) aber beziehen sich auf das Altern und Sterben eben dieser Dinge. Darum heißt es (ib.): „Im künftigen Dasein gilt die Wiedergeburt als das Bewußtsein (III), die Empfängnis als das Geistige und Körperliche (IV), die Sensitivität als die Grundlagen (V), das Beeindrücken als der Bewußtseinseindruck (VI), das Gefühlte als das Gefühl (VII). Diese 5 Dinge in dem künftigen Geburts-Prozesse sind die Wirkungen des hier verübten Karma."

Auf diese Weise hat das Daseinsrad 20 Daseinsspeichen.

(‚Alle 3 Runden des Daseins durchlaufend rollt unaufhörlich das Daseinsrad weiter'): — Hier nämlich bilden die Karmaformationen (II) und der Werdeprozeß (X) die Karmarunde *(kamma-vaṭṭa)*; Unwissenheit[213] Begehren und Anhaften (I. VIII. IX) die Befleckungsrunde *(kilesa-vaṭṭa)*; Bewußtsein, Geistiges und Körperliches, Grundlagen, Bewußtseinseindruck und Gefühl (III—VII) die Wirkungsrunde *(vipāka-vaṭṭa)*. Solange nun die Runde der Befleckungen nicht zerstört ist, solange gilt, da die Bedingungen noch nicht zerstört sind, eben noch der Satz: ‚Alle 3 Runden des Daseins durchlaufend rollt unaufhörlich das Daseinsrad weiter.'

Von dem so weiterrollenden Rade des Daseins aber heißt es:

> Mit Hinsicht auf der Leidenswahrheiten Entstehung,
> Funktion, Verhütung, Gleichnisse, Tiefgründigkeit,
> Mit Hinsicht auf die vierlerlei Betrachtungsweisen[214],
> Sollt' man es kennen lernen, wie es wirklich ist.

(‚Mit Hinsicht auf der Leidenswahrheiten Entstehung') Weil da in Sacca-Vibhanga das heilsame und unheilsame Karma (Wirken) als die Wahrheit von der Leidensentstehung bezeichnet werden, darum gehören, nach den Worten ‚Durch Unwissenheit bedingt sind die Karmaformationen', auf Grund der Unwissenheit die Karmaformationen zu der durch die 2. Wahrheit (Unwissenheit) entstandenen 2. Wahrheit. Auf Grund der Karmaformationen gehört das Bewußtsein zu der durch die 2. Wahrheit entstandenen 1. Wahrheit. Auf Grund des Bewußtseins usw. (1. Wahrh.) gehören die mit dem Geistigen und Körperlichen beginnenden und mit dem karmagewirkten Gefühl endenden [215] Dinge (III—VII) zu der durch die 1. Wahrheit entstandenen 1. Wahrheit. Auf Grund des Gefühls (1. Wahrh.) gehört das Begehren zu der durch die 1. Wahrheit entstandenen 2. Wahrheit. Auf Grund des Begehrens (2. Wahrh.) gehört das Anhaften zu der durch die 2. Wahrheit entstandenen 2. Wahrheit. Auf Grund des Anhaftens (2. Wahrh.) gehört der (karm.) Werdeprozeß zu der durch die 2. Wahrheit entstandenen 2. Wahrheit. Auf Grund des (karm.) Werdeprozesses gehört die Geburt zu der durch die 2. Wahrheit entstandenen 1. Wahrheit. Auf Grund der Geburt (1. Wahrheit) gehört das Altern und Sterben zu der durch die 1. Wahrheit entstandenen 1. Wahrheit. Auf diese Weise sollte man das Daseinsrad mit Hinsicht auf die Entstehung der Wahrheiten in rechter Weise kennen lernen.

(‚Mit Hinsicht auf die Funktionen') Bei allen Gliedern sollte man in rechter Weise dieses Daseinsrad nach seiner doppelten Funktion kennen lernen. Die Unwissenheit *(avijjā)* nämlich verblendet die Wesen hinsichtlich der Objekte und bildet gleichfalls die Bedingung zur Entstehung der Karmaformationen *(saṅkhāra)*. Fernerhin bewirken die Karmaformationen das Gestaltete und bilden die Bedingung für das Bewußtsein 582
(viññāṇa). Das Bewußtsein erkennt das Objekt und bildet die Bedingung für das Geistige und Körperliche *(nāma-rūpa)*. Das Geistige und Körperliche stützen sich gegenseitig und bilden die Bedingung für die 6 Grundlagen *(āyatana)*. Die 6 Grundlagen funktionieren auf ihren eigenen Gebieten und bilden die Bedingung für den Bewußtseinseindruck *(phassa)*. Der Bewußtseinseindruck beeindruckt das Objekt und bildet die Bedingung für das Gefühl *(vedanā)*. Das Gefühl empfindet den Reiz und bildet die Bedingung für das Begehren *(taṇhā)*. Das Begehren verlangt nach gierbestrickenden Dingen und bildet die Bedingung für das Anhaften *(upādāna)*. Das Anhaften haftet an den das Anhaften erregenden Dingen und bildet die Bedingung für den Werdeprozeß *(bhava)*. Der (karmische) Werdeprozeß treibt einen in die verschiedensten Daseinsfährten und bildet die Bedingung für die Geburt *(jāti)*. Die Geburt erzeugt die Daseinsgruppen, da sie sich auf Grund ihres Entstehens vollzieht, und bil-

det die Bedingung für Altern und Sterben *(jaramarana)*. Altern und Sterben beruhen auf dem Absterben und der Auflösung der Daseinsgruppen und bilden, da sie von Sorge usw. begleitet sind, die Bedingung für das Entstehen des nächsten Daseins.

(‚Mit Hinsicht auf Verhütung') Dieses Daseinsrad sollte man in rechter Weise mit Hinsicht auf die Verhütung der verkehrten Ansichten kennen lernen. Die Erkenntnis nämlich, daß durch die Unwissenheit die Karmaformationen bedingt sind, verhütet die Ansicht, daß es (im absoluten Sinne) so etwas gebe wie einen Täter. Die Erkenntnis, daß durch die Karmaformationen das Bewußtsein bedingt ist, verhütet die Ansicht, daß es eine Seelenwanderung (ein Übergehen einer Persönlichkeit)[210] gebe. Die Erkenntnis, daß durch das Bewußtsein das Geistige und Körperliche bedingt sind, verhütet die Vorstellung von etwas Festem, insofern sie die Auflösung des als die Persönlichkeit eingebildeten Dinges zeigt. Die Erkenntnis, daß durch das Geistige und Körperliche die 6 Grundlagen bedingt sind usw., verhütet derartige Ansichten wie: ‚Es gibt das ‚Ich', das sieht usw., sich bewußt ist, den Bewußtseinseindruck hat, das fühlt, begehrt, anhaftet, geboren wird, altert, stirbt usw.

(‚Mit Hinsicht auf die Gleichnisse') Dieses Daseinsrad sollte man hier in rechter Weise kennen lernen mit Hinsicht auf die folgenden Gleichnisse. Die ‚Unwissenheit' nämlich ist wie ein Blinder, da sie die Dinge weder nach ihren besonderen noch allgemeinen Merkmalen erkennt. Die durch die Unwissenheit bedingten ‚Karmaformationen' sind wie das Stolpern des Blinden. Das durch die Karmaformationen bedingte ‚Bewußtsein' ist wie das Hinfallen des Stolpernden. Das durch das Bewußtsein bedingte Geistige und Körperliche ist wie die Entstehung einer Beule bei dem Hingefallenen. Die durch das Geistige und Körperliche bedingten ‚6 Grundlagen' sind wie die Eiterbläschen auf der zum Aufplatzen reifen Beule. Der durch die 6 Grundlagen bedingte ‚Bewußtseinseindruck' ist wie das Anstoßen der Eiterbeule. Das durch den Bewußtseinseindruck bedingte ‚Gefühl' ist wie der durch Anstoßen der Eiterbeule entstandene Schmerz. Das durch das Gefühl bedingte ‚Begehren' ist wie das Verlangen nach einem Mittel zur Linderung des Schmerzes. Das durch Begehren bedingte ‚Anhaften' ist wie die infolge des Verlangens nach Heilmitteln gemachte Anschaffung von schädlichen Mitteln. Der durch Anhaften bedingte ‚Werdeprozeß' ist wie das Einreiben mit den erhaltenen schädlichen 583
Mitteln. Die durch den Werdeprozeß bedingte ‚Geburt' ist wie die Verschlimmerung der Beule. Das durch Geburt bedingte ‚Altern und Sterben' ist wie das durch Verschlimmerung bedingte Aufplatzen der Beule. — Oder aber, die ‚Unwissenheit' als mangelndes oder falsches Erkennen[217] macht die Wesen blind, gleichwie der graue Star die Augen. Dadurch ver-

blendet, hüllt sich der Tor in die mit Wiedergeburt verknüpften ‚Karmaformationen', gleichwie die Seidenraupe in ihre Hülle. Auf die Karmaformationen gestützt, findet das ‚Bewußtsein' in den Daseinsfährten eine feste Stütze, gleichwie der königliche Prinz, auf seinen Berater gestützt, in seiner Regierung festen Fuß faßt. Dadurch, daß das Bewußtsein (im Sterbemomente) sich auf das Wiedergeburtsabzeichen heftet, erzeugt es bei der Wiedergeburt mancherlei ‚geistige und körperliche Dinge', gleichwie der Zauberkünstler seine Zauberkunststücke. Auf das Geistige und Körperliche gestützt, kommen die ‚Grundlagen' zur Entwicklung, Entfaltung und Größe, gleichwie das auf fettem Boden wachsende Dickicht. Durch Einwirkung auf die Grundlagen entsteht der ‚Bewußtseinseindruck', gleichwie durch das Reiben der Feuerhölzer das Feuer zum Entstehen kommt. In dem vom Bewußtseinseindruck Berührten steigt das ‚Gefühl' auf, gleichwie der vom Feuer Erfaßte in Flammen gerät. In dem das Gefühl Empfindenden wächst der ‚Begehrensdurst' an, gleichwie bei einem, der Salzwasser trinkt, der Durst anwächst. Vom Begehrensdurst erfüllt empfindet man Verlangen nach Dasein, gleichwie der vom Durst Gequälte[218] nach Wasser verlangt; und es entsteht in einem das ‚Anhaften'. Infolge des Anhaftens haftet man am ‚Werdeprozeß', gleichwie ein Fisch infolge seiner Gier sich im Angelhaken festbeißt. Ist aber der Werdeprozeß im Gange, so kommt es zur ‚Geburt', gleichwie durch den Samen bedingt der Keim zur Entstehung gelangt. Dem Geborenen aber ist ‚Altern und Sterben' gewiß, gleichwie der Baum, sobald er aufgegangen ist, sicher einmal umfallen wird.

(‚Mit Hinsicht auf Tiefgründigkeit') Dieses Daseinsrad sollte man auch in rechter Weise hinsichtlich seiner Tiefgründigkeit kennen lernen. Der Erhabene nämlich hat, um die Tiefgründigkeit des Sinnes, des Gesetzes, der Darlegung und der Durchdringung zu zeigen, gesagt (D. 15): „Tiefgründig, Ānanda, ist die Bedingte Entstehung, und auch tiefgründig erscheint sie."

Hinsichtlich des ‚Sinnes' ist dieses Daseinsrad gar tiefgründig. Denn tiefgründig ist der Sinn des solcherart durch Geburt bedingten Entstehens von Altern und Sterben, weil es eben schwer ist, den Sinn des durch Geburt bedingten Entstehens zu erkennen. Aus der Geburt nämlich entspringen Altern und Sterben, aus nichts anderem als der Geburt; und so kommt es zum Altern und Sterben. Genau so ist es mit der Entstehung, der Geburt aus dem Werdeprozeß, der Karmaformationen aus dem
184 Nichtwissen[219]. Dieses nun ist hier vorerst die Tiefgründigkeit des ‚Sinnes'. Die Wirkung einer Ursache nämlich wird als Sinn *(attha,* Zweck, Ergebnis) bezeichnet (s. XIV). Wie es heißt (Vibh. XV): „Das Wissen vom Ergebnis einer Ursache gilt als das Analytische Wissen von der Bedeutung *(attha-paṭisambhidā)."*

Weil es nun schwer zu verstehen ist, in welcher Weise und welcher Hinsicht die Unwissenheit für diese und jene Karmaformation die Bedingung bildet, darum ist der Sinn des Bedingtseins der Karmaformation durch die Unwissenheit etwas Tiefgründiges, ebenso des Bedingtseins des Bewußtseins durch die Karmaformationen ... des Alterns und Sterbens durch die Geburt. Und darum eben ist dieses Daseinsrad hinsichtlich des ‚Gesetzes' *(dhamma)* gar tiefgründig. ‚Gesetz' nämlich ist ein Namen für Ursache. Wie es heißt (ib.): „Das Wissen von der Ursache gilt als das Analytische Wissen vom Gesetze *(dhamma-paṭisambhidā)*."

Auch die ‚Darlegung' ist etwas Tiefgründiges, weil sie aus diesen und jenen Gründen in dieser und jener Weise gegeben werden muß. Denn kein anderes Wissen außer dem allerkennenden Wissen findet da einen festen Boden. In den Sutten z. B. wird das Daseinsrad bisweilen vorwärts, bisweilen rückwärts, bisweilen vorwärts und rückwärts dargelegt, bisweilen von der Mitte ausgehend nach vorwärts oder rückwärts, bisweilen mit 3 Verknüpfungen und 4 Gruppen, bisweilen mit 2 Verknüpfungen und 3 Gruppen, bisweilen mit einer Verknüpfung und 2 Gruppen.

Tiefgründig ist die Natur der Unwissenheit und der übrigen Dinge, weil es eben schwer ist, in ihreNatur einzudringen,durch welche, sobald sie durchdrungen ist, jene Dinge ihren Merkmalen nach völlig durchdrungen sind. Darum aber ist dieses Daseinsrad hinsichtlich seiner ‚Durchdringung' *(paṭivedha)* gar tiefgründig. Schwer zu ergründen nämlich ist dabei die ‚Unwissenheit' als das Nichtwissen, Nichterkennen, Nichtdurchdringen der Wahrheiten; ebenso die ‚Karmaformationen' als das (karmische) Gestalten, Anhäufen, mit (XIV. Tab. I. 22 bis 29) oder ohne Gier; das (karmagewirkte) ‚Bewußtsein' als leer, passiv, nicht in ein anderes Dasein übergehend [220] und doch bei der Wiedergeburt erscheinend; das ‚Geistige und Körperliche' als gleichzeitig entstehend, trennbar oder untrennbar, als das (zum Objekt) sich Hinneigende *(namana)* oder Bedrücktwerdende *(ruppana)*; die ‚6 Grundlagen' als das Prädominierende, die Welt, die Sinnenpforten, das Sinnenfeld, das Sinnengebiet; der ‚Bewußtseinseindruck' als das Beeindrücken, Zusammentreffen, Zusammenstoßen, Zusammentreten; das ‚Gefühl' als das Empfinden des Reizes der Objekte, als etwas Angenehmes, Unangenehmes oder Indifferentes, als seelenloses Fühlen; das ‚Begehren' als Entzücken, Anhaften, Sehnsucht, als Liane, als Strom, als schwer zu stillendes Meer des Durstes [221]; das ‚Anhaften' als das Ergreifen, Hinneigen, Festhalten, als etwas schwer zu Überwindendes; der ‚Werdeprozeß' als ein Anhäufen und Gestalten, das Hintreiben zu einem Daseinsschoß, einer Daseinsfährte, einem Daseinszustande, einer Daseinswelt; die ‚Geburt' als Geburt, Geborenwerden,

Empfängnis, Wiedergeburt, In-Erscheinung-treten; das ‚Altern und Sterben' als ein Verschwinden, Vergehen, als Auflösung und Veränderung. Dies nun gilt hier als die Tiefgründigkeit (des Daseinsrades) hinsichtlich seiner ‚Durchdringung'.

(‚Mit Hinsicht auf die vielerlei Betrachtungsweisen') Insofern es nun
585 hier 4 verschiedene Betrachtungsweisen *(naya)* gibt, nämlich die Betrachtung der Einheitlichkeit, der Verschiedenartigkeit, des Unbekümmertseins und der spezifischen Gesetzmäßigkeit, so soll man eben auch hinsichtlich der verschiedenen Betrachtungsweisen dieses Daseinsrad in rechter Weise kennen lernen.

Hier nämlich bezieht sich die Betrachtung der ‚Einheitlichkeit' *(ekatta-naya)* auf die ununterbrochene Entwicklungsreihe: durch Unwissenheit bedingt sind die Karmaformationen, durch diese das Bewußtsein (usw.), gleichwie der Baum sich aus Samen, Keim usw. entwickelt. Wer [222] solches recht betrachtet, der überwindet die Vernichtungsansicht *(uccheda-diṭṭhi)*, da er eben diese ununterbrochene Entwicklungsreihe der miteinander verknüpften Ursachen und Wirkungen erkennt. Wer solches aber verkehrt betrachtet, der hängt sich an die Ewigkeitsansicht *(sassata-diṭṭhi)*, da er eben die durch Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen entstandene ununterbrochene Entwicklungsreihe als Identität auffaßt.

Die Betrachtung der ‚Verschiedenartigkeit' *(nānatta-naya)* bezieht sich auf die Feststellung der Merkmale der einzelnen Glieder, wie Unwissenheit usw. Wer solches recht betrachtet, der überwindet die Ewigkeitsansicht, da er eben sieht, wie immerfort neue Dinge aufsteigen. Wer solches aber verkehrt betrachtet, der hängt sich an die Vernichtungsansicht, da er eben etwas, das derselben Entwicklungsreihe angehört, als verschiedenartig auffaßt, als ob die Entwicklungsreihe abgebrochen wäre.

Die Betrachtung des ‚Unbekümmertseins' *(avyāpāra-naya)* bezieht sich darauf, daß die Unwissenheit sich nicht etwa darum kümmert: ‚Ich muß die Karmaformationen hervorbringen', oder daß die Karmaformationen sich darum kümmern: ‚Wir müssen das Bewußtsein hervorbringen' usw. Wer solches recht betrachtet, der überwindet die Ich-Theorie, da er eben erkennt, daß es (im absoluten Sinne) nicht so etwas gibt wie einen ‚Täter'. Wer aber solches verkehrt betrachtet, der hängt sich an die ‚Ansicht von der Wirkungslosigkeit der Taten' *(akiriya-diṭṭhi)*, da er eben nicht begreift, daß trotz des Unbekümmertsein der Dinge die Unwissenheit und die übrigen Dinge dennoch auf Grund ihrer natürlichen Gesetzmäßigkeit Ursachencharakter besitzen.

Die Betrachtung der spezifischen Gesetzmäßigkeit *(evaṁ-dhammatā-naya)* bezieht sich darauf, daß aus Unwissenheit usw. als den Bedingungen bloß die Karmaformationen usw. entstehen können und nichts anderes, genau

so wie aus der Milch nur Dickmilch u. dgl. entstehen können, nichts anderes. Wer solches recht betrachtet, der überwindet die ‚Ansicht von der Ursachlosigkeit' *(ahetuka-diṭṭhi)* und die ‚Ansicht von der Wirkungslosigkeit der Taten', da er eben erkennt, daß jedes Ergebnis seiner Ursache entspricht. Wer aber solches verkehrt betrachtet, der hängt sich an die Ansicht von der Ursachlosigkeit und an den ‚Schicksalsglauben' *(niyata-vāda)*, da er eben nicht begreift, daß eine Wirkung durch eine entsprechende Ursache eintritt, und er annimmt, daß nichts aus irgend einer Ursache entstehe.

Von diesem Daseinsrade heißt es also:

> Mit Hinsicht auf der Leidenswahrheiten Entstehung,
> Funktion, Verhütung, Gleichnisse, Tiefgründigkeit,
> Mit Hinsicht auf die vielerlei Betrachtungsweisen,
> Sollt' man es kennen lernen, wie es wirklich ist.

Was dieses Daseinsrad anbetrifft, dieses wegen seiner ungeheuren Tiefe so tiefgründige, wegen des dichten Gewirres der verschiedensten Methoden[223] so schwer zu durchdringende[224], so kann keiner, ohne dieses mit dem am edlen Fels der Sammlung wohlgeschliffene„ Wissensschwerte zertrümmert zu haben, nicht einmal im Traume[225] den Schrecken der Daseinsrunde entrinnen, genau wie keiner dem beständig einschlagenden Blitze zu entrinnen vermag[226].

Auch vom Erhabenen wurde gesagt (D. 15): „Tiefgründig, Ānanda, 586
ist diese Bedingte Entstehung, und auch tiefgründig erscheint sie. Eben infolge des Nichterkennens, Nichtdurchdringens dieses Gesetzes gleichet diese Menschheit einem verwirrten Fadenknäuel, einem Vogelneste[227], einem Schilf- und Röhrichtgestrüpp, und entrinnt nicht dem niederen Dasein, den Leidensfährten, der verstoßenen Welt, nicht dem Kreislaufe der Wiedergeburten." So möge denn, alle andere Beschäftigung beiseite lassend, der Weise zum eigenen und fremden Heile und Wohle wirken.

> Der tiefen Lehre der Bedingtheit[228],
> Der mannigfachen, mög' der Weise
> Allzeit besonnen sinnen nach,
> Auf daß er fasse festen Fuß.

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten Weges zur Reinheit 17. Teil: die zur Entfaltung des Wissens gehörende Darstellung des Bodens des Wissens.

Achtzehnter Teil

Die Reinheit der Erkenntnis

(diṭṭhi-visuddhi)

Es wurde gesagt, daß, wenn man in den den Boden des Wissens bildenden Dingen (XIV—XVII) durch Lernen und Befragen seine Erkenntnis geübt hat, man die beiden die Wurzeln bildenden Reinheiten zustande zu bringen habe, u. zw. die Reinheit der Sittlichkeit und die Reinheit des Geistes.

Hierbei nun gilt als ‚Reinheit der Sittlichkeit' *(sīla-visuddhi)* die vollkommen reine vierfache Sittlichkeit, nämlich Zügelung gemäß der Ordenszucht, Sinnenzügelung, Reinheit des Lebensunterhalts und die auf die Bedarfsgegenstände sich beziehende Sittlichkeit, die in der Darstellung der Sittlichkeit (s. I) ausführlich erklärt wird. Als ‚Reinheit des Geistes' *(citta-visuddhi)* aber gelten die 8 Erreichungszustände (Vertiefungen) zusammen mit der Angrenzenden [1] Sammlung; auch diese wird in der Darstellung der unter dem Stichwort ‚Geist' [2] bezeichneten Sammlung in jeder Weise ausführlich erklärt (III—XI). Somit hat man diese beiden Dinge in der dort ausführlich erklärten Weise zu verstehen.

Was aber diese fünf als ‚Rumpf' bezeichneten Reinheiten betrifft, nämlich die ‚Reinheit der Erkenntnis' *(diṭṭhi-visuddhi:* XVIII), die ‚Reinheit der Zweifelsentrinnung' *(kankhāvitaraṇa-visuddhi:* XIX), die ‚Reinheit des Erkenntnisblickes mit Hinsicht auf Pfad und Nichtpfad' *(maggâmagga-ñāṇadassana-visuddhi:* XX), die ‚Reinheit des Fortschreitenden Erkenntnisblickes *(paṭipadā-ñāṇadassana-visuddhi:* XXI), die ‚Reinheit des Erkenntnisblickes' *(ñāṇadassana-visuddhi:* XXII) [3]: darunter gilt als ‚Reinheit der Erkenntnis' das der Wahrheit gemäße Erkennen *(yāthāva-dassana)* des Geistigen und Körperlichen.

Das Feststellen des Geistigen und Körperlichen: *(nāma-rūpa-vavatthāpana)*

Der ‚auf Gemütsruhe Gestützte' *(samatha-yānika)*, der diese Erkenntnis zustande zu bringen wünscht, erhebt sich zuerst aus irgend einer der Vertiefungen der Feinkörperlichen oder Unkörperlichen[4] Sphäre, ausnehmend das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung, und erforscht die Gedankenfassung und die übrigen Vertiefungsglieder (Diskursives Denken, Verzückung, Freudegefühl, Sammlung, Gleichmut) und die damit verbundenen geistigen Dinge (wie Gefühl, Wahrnehmung usw.) hinsichtlich ihrer Merkmale, ihrer Natur usw. Hat er sie untersucht, so stellt er alle diese Dinge als das ‚Geistige' *(nāma)* fest, u. zw. im Sinne des Sichhinneigens *(namana)*, insofern nämlich das Geistige sich zum Objekte hinneigt. Gleichwie, wenn ein Mann in seinem Hause eine Schlange erblickt, er beim Verfolgen derselben ihre Höhle entdeckt, genau so auch untersucht der Übungsbeflissene das Geistige: ‚Worauf beruhend kommt dieses Geistige zum Entstehen?' Und während er danach sucht, entdeckt er das physische Herz *(hadaya-rūpa)* als dessen 588
Grundlage. Darauf erfaßt er die für das physische Herz die Grundlage bildenden 4 Grundelemente[5] (Festes, Flüssiges, Hitze, Wind) und die übrigen durch die Grundelemente bedingte und davon abhängige Körperlichkeit als das ‚Körperliche' *(rūpa)*. Dies alles stellt er, da es eben die Eigenschaft des Bedrücktwerdens *(ruppana)* hat, als das Körperliche fest. Darauf stellt er das durch sein Hinneigen (zum Objekt) gekennzeichnete Geistige und das durch das Bedrücktwerden gekennzeichnete Körperliche zusammengefaßt als das ‚Geistige und Körperliche *(nāma-rūpa)* fest.

(4 Elemente) Der ‚auf bloßen Hellblick Gestützte' *(suddha-vipassanā-yānika)* aber oder eben dieser ‚auf Gemütsruhe Gestützte' *(samatha-yānika)*[6] untersucht, zusammenfassend oder im Einzelnen, die 4 Elemente *(dhātu)*, u. zw. nach irgend einer von diesen und jenen in der Darstellung von der Analyse der Elemente (XI. 2) erwähnten Untersuchungsmethoden. Sind ihm nun die 4 Elemente nach ihrem wahren Wesen und ihren Merkmalen deutlich geworden, so zeigen sich ihm bei den durch Karma gezeugten Kopfhaaren[7] als die Körperorgan-Zehnergruppe die folgenden 10 körperlichen Dinge: die 4 Elemente, Farbe, Duft, Saft, Nährstoff, Lebensfähigkeit und Körpersensitivität. Falls dabei die Geschlechtsmerkmale vorhanden sind, so zeigen sich 10 weitere körperliche Dinge, nämlich die zehnfache Geschlechtsgruppe (Geschlecht, 4 Elemente usw.). Ferner zeigen sich dabei — durch Nahrung, Temperatur

oder Geist gezeugt — die mit Nährstoff endenden 8 körperlichen Dinge (4 Elemente usw.), also 24 (d. i. 8 nahrunggezeugte, 8 temperaturgezeugte, 8 geistgezeugte) weitere Dinge (d. i. zusammen 44). Auf diese Weise zeigen sich bei jedem der durch die 4 Bedingungen (Karma, Geist, Temperatur, Nahrung) entstandenen 24 Körperteile [8] je 44 Dinge. Bei jedem von den durch ‚Temperatur' und ‚Geist' gezeugten 4 Bestandteilen, wie Schweiß, Tränen, Speichel, Rotz, gibt es auf Grund der 2 mit Nährstoff endenden Achtergruppen (4 Elemente usw.) jedesmal 16 körperliche Dinge (die temperaturgezeugte und die geistgezeugte Achtergruppe). Bei jedem von den durch ‚Temperatur' gezeugten 4 Bestandteilen, wie Mageninhalt, Kot, Eiter, Urin, zeigen sich jedesmal 8 körperliche Dinge, nämlich die durch Temperatur gezeugte und mit Nährstoff endende Achtergruppe (4 Elemente usw.). Dies ist vorerst die Erklärung hinsichtlich der 32 Körperteile.

Was aber jene weiteren 10 Aspekte (4 des Hitze- und 6 des Windelements) [9] anbetrifft, die, sobald die 32 Körperteile deutlich sind, in Erscheinung treten [10], so zeigen sich da bei dem die Speisen usw. ‚verdauenden' karmagezeugten Hitzeaspekt 9 körperliche Dinge, nämlich die mit Nährstoff endenden (acht) Dinge und Lebensfähigkeit. Ebenso auch gibt es in dem geistgezeugten Aspekte (d. i. der Ein- und Ausatmung) 9 körperliche Dinge, nämlich die mit Nährstoff endenden 8 und den Ton. Bei jedem der übrig bleibenden, durch die 4 Bedingungen entstandenen 8 körperlichen Aspekte (d. i. 1. 2. 3. 5. 6. 7. 8. 9; s. Anm. 9) zeigen sich jedesmal 33 körperliche Dinge, nämlich die (karmagezeugte) Vitale Neunergruppe (4 Elemente usw. und Lebensfähigkeit) und 3 mit Nährstoff endende Achtergruppen (1 geistgezeugte, 1 temperaturgezeugte, 1 nahrunggezeugte). Sobald ihm nun mit Hinsicht auf die in dieser Weise vollständigen 42 Körperbestandteile (20 Aspekte des Festen Elementes: Kopfhaare usw., 12 Flüssigkeitsaspekte: Galle, Schleim usw., 4 Hitzaspekte, 6 Windaspekte) jene 4 Grundstoffe und die davon abhängige Körperlichkeit deutlich geworden sind, so zeigen sich auf Grund der physischen Grundlage (Herz) und der Sinnenpforten [11] ihm noch weitere 60 körperliche Dinge, nämlich die 5 Zehnergruppen, d. i. die Augen-Zehnergruppe usw., und die Herz-Zehnergruppe. Alle diese körperlichen Dinge aber in dem Merkmal des Bedrücktwerdens zusammenfassend erkennt er: ‚Dies ist das Körperliche' *(rūpa)*.

Und hat er so das Körperliche erfaßt, so zeigen sich ihm die unkörperlichen Dinge an der (Geist-) Pforte, nämlich die beiden Arten des Fünfsinnenbewußtseins (d. i. 5 durch heilsames und 5 durch unheilsames Karma gezeugte Bewußtseinsklassen = Tab. 34—38; 50—54), die 3
589 Geist-Elemente (39, 55, 70); ferner die 68 Geistbewußtseins-Elemente

(d. i. alles übrige weltliche Bewußtsein), zusammen 81 ‚weltliche' Bewußtseinsklassen; ferner die gleichzeitig mit diesen Bewußtseinsklassen entstandenen (und untrennbar damit verbundenen) Allgemeinen 7 geistigen Dinge, wie Bewußtseinseindruck *(phassa)*, Gefühl *(vedanā)*, Wahrnehmung *(saññā)*, Wille *(cetanā)*, (geistige) Lebensfähigkeit *(jīvita)*, Geistesbeharren *(citta-ṭṭhiti* = schwache Konzentration oder *samādhi)*, Geistiges Aufmerken *(manasikāra)*. Die ‚überweltlichen' Bewußtseinsklassen (18—21; 66—69) aber können weder von dem auf bloßen Hellblick Gestützten noch auch von dem auf Gemütsruhe Gestützten erfaßt werden, solange diese Stufen noch nicht erreicht sind. Und auch alle diese ‚unkörperlichen' Dinge in dem Merkmale des Sichhinneigens (zum Objekte) zusammenfassend, erkennt er: ‚Dies ist das Geistige *(nāma)*.'

(18 Elemente) Auf diese Weise stellt da einer dadurch, daß er die 4 Elemente feststellt, ausführlich das ‚Geistige und Körperliche' *(nāma-rūpa)* fest.

Ein anderer aber stellt das Geistige und Körperliche mit Rücksicht auf die 18 Elemente *(dhātu:* XV. 2) fest. Und in welcher Weise? Da erwägt der Mönch die Elemente also: ‚Es gibt da an dieser Person die Elemente:

1. Sehorgan	7. Sehobjekt	13. Sehbewußtsein
2. Hörorgan	8. Hörobjekt	14. Hörbewußtsein
3. Riechorgan	9. Riechobjekt	15. Riechbewußtsein
4. Schmeckorgan	10. Schmeckobjekt	16. Schmeckbewußtsein
5. Körperorgan	11. Körpereindruck	17. Körperbewußtsein
6. Geist-Element *(mano-dhātu)*	12. Geistobjekt *(dhamma-dhātu)*	18. Geistbewußtsein *(manoviññāṇa-dhātu)*

Jenen mit weißen und schwarzen Ringen verzierten Fleischballen aber, der Länge und Breite besitzt, in der Augenhöhle vermittels eines Sehnenstranges befestigt ist und den die Welt als das Auge kennt [12], diesen läßt er außer acht und stellt das in der Darstellung der Daseinsgruppen unter den abhängigen Körperdingen erklärte ‚sensitive Auge' *(cakkhu-ppasāda)* als das Sehorgan fest. Nun gibt es aber (außer dem Sehorgan) noch weitere 53 körperliche Dinge, als da sind: 9 gleichzeitig (mit dem Sehorgan) entstandene Körperdinge, nämlich die seine Grundlage bildenden 4 Elemente und die mit diesen verbundenen 4 körperlichen Dinge wie Farbe, Duft, Saft und Nährstoff, und die diese beschützende Lebensfähigkeit; ferner die dabei vorhandenen 20 karmagezeugten Körperdinge wie die Körperorgan-Zehnergruppe (4 Elemente, Farbe, Duft, Saft, Nährstoff,

Lebensfähigkeit, Körperorgan) und die Geschlechts-Zehnergruppe (wie vorher, doch Geschlecht statt Körperorgan); ferner die 24 nicht karmisch-erworbenen Körperdinge, nämlich die durch Nahrung, Temperatur und Geist entstandenen mit Nährstoff endenden 3 Achtergruppen: ‚Alle diese Dinge sind nicht das Element Sehorgan' so stellt er fest. Die entsprechende Erklärung gilt auch für die Elemente Hörorgan, Riechorgan und Schmeckorgan. Zu dem Element Körperorgan jedoch gehören die (nach Abzug der Körperorgan-Zehnergruppe) übrigbleibenden 43 Körperdinge. Einige aber behaupten, daß die durch Temperatur und Geist entstandenen (zwei) (Achtergruppen), dadurch daß man sie durch Hinzufügung von Ton zu jedesmal neun Dingen macht, 45 Körperdinge ergeben.

Diese 5 sensitiven Organe nun und die ihre 5 Objekte bildenden Dinge, wie Sehobjekt, Ton, Duft, Saft und Körpereindruck, diese 10 Dinge gelten als die 10 (physischen) Elemente (El. 1—5; 7—11). Die übrigen körperlichen Dinge (Geschlecht, Lebensfähigkeit, Herz Nahrung usw. gelten als das Geistobjekt-Element (El. 12).

Als die 5 Bewußtseins-Elemente (El. 13—17) gelten die (durch heilsames bzw. unheilsames Karma gezeugten) 2 Fünfergruppen von Bewußtsein (s. Tab. I. 34—38; 50—54), nämlich das auf dem Sehorgan beruhende und vom Sehobjekt abhängige, als Sehbewußtsein bezeichnete Bewußtsein usw. Als das eine ‚Geist-Element' *(mano-dhātu* = El. 6) gelten die drei Geistelement-Bewußtseinsklassen (Tab. 39, 55, 70), als das eine Geistbewußtseins-Element *(manoviññāṇa-dhātu:* = El. 18) die 68 Geistbewußtseinselement-Bewußtseinsklassen (d. i. alles übrige weltliche Bewußtsein). Alle diese 81 weltlichen Bewußtseinsklassen bilden also zusammen die 7 Bewußtseinselemente (d. i. Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck- und Körperbewußtsein, Geistelement, Geistbewußtseinselement). Die damit verbundenen Dinge wie Bewußtseinseindruck usw. (Gefühl, Wahrnehmung, Wille, Aufmerken usw.) bilden das Geistobjekt-Element. Somit bilden hier die $10^1/_2$ Elemente (d. i. die 5 physischen Sinnenorgane und 5 Sinnenobjekte, und z. T. das Geistobjekt) das Körperliche *(rūpa)*, die $7^1/_2$ Elemente (5 Sinnenbewußtseine, Geist-Element, Geistbewußtseins-Element und ‚teilweise' das Geistobjekt-
590 Element) bilden das Geistige *(nāma)*. Auf diese Weise stellt da einer das Geistige und Körperliche fest mit Rücksicht auf die 18 Elemente.

(12 Grundlagen) Ein anderer stellt das Geistige und Körperliche fest mit Rücksicht auf die 12 Grundlagen *(āyatana)*. Und in welcher Weise? In der anläßlich des Seh-Elementes erwähnten Weise die 53 körperlichen Dinge außer acht lassend, stellt er als die Sehgrundlage bloß das sensitive

Sehorgan *(cakkhu-ppasāda)* fest. Dann stellt er, genau wie in der dort angegebenen Weise, das Hör-, Riech-, Schmeck- und Körperelement als die Hör-, Riech-, Schmeck- und Körpergrundlage fest, und die hierzu die Objekte bildenden 5 Dinge als die Form-, Ton-, Duft-, Geschmack und Körpereindruck-Grundlage, die 7 weltlichen Bewußtseinselemente (El. 6; 13—18) aber als die Geist-Grundlage *(manâyatana)*, die damit verbundenen geistigen Dinge wie Bewußtseinseindruck usw. und die übrige Körperlichkeit als das ‚Geist-Objekt' *(dhammâyatana)*. Damit stellt er fest, daß die $10^1/_2$Grundlagen (5 Sinnenorgane, 5 Sinnenobjekte und ‚teilweise' das Geistobjekt) das Körperliche *(rūpa)* bilden, und die $1^1/_2$ Grundlage (Geistgrundlage und ‚teilweise' das Geistobjekt) das Geistige *(nāma)*. Auf diese Weise stellt da einer das Geistige und Körperliche fest mit Rücksicht auf die 12 Grundlagen.

(5 Daseinsgruppen) Ein anderer stellt dies, noch enger zusammenfassend, mit Rücksicht auf die Daseinsgruppen *(khandha)* fest. Und in welcher Weise? Da stellt der Mönch fest: ‚An diesem Körper gibt es die durch 4 Bedingungen (Karma, Geist, Temperatur, Nahrung) entstandenen 4 Elemente. Darauf beruhen Farbe, Duft, Saft, Nährstoff, ferner die 5 sensitiven Organe wie sensitives Sehorgan usw., die physische Grundlage (Herz), Geschlecht, Lebensfähigkeit; ferner der aus 2 Gründen (Geist, Temperatur) entstandene Ton: diese 17 Körperdinge eignen sich zur Betrachtung, da sie erzeugte und in Stofflichkeit bestehende Körperdinge *(rūpa-rūpa)* sind. Körperliche und sprachliche Äußerung aber, sowie Raumelement, körperliche Beweglichkeit, Geschmeidigkeit, Gefügigkeit, Anwachsen, Kontinuität, Verfall, Veränderlichkeit: diese 10 körperlichen Dinge aber eignen sich nicht zur Betrachtung, da sie lediglich Zustandsveränderungen sind oder (wie der Raum) die Begrenzung eines Zwischenraumes, aber selber keine erzeugten stofflichen Körper sind. Und nur aus dem Grunde, daß sie Zustandsveränderungen und Begrenzung eines Zwischenraumes von körperlichen Dingen betreffen, werden sie als körperlich bezeichnet. Somit gelten alle diese 27 körperlichen Dinge zusammen als die Körperlichkeitsgruppe, die mit den 81 weltlichen Bewußtseinszuständen zusammen aufgestiegenen Gefühle als die Gefühlsgruppe, die damit verbundenen Wahrnehmungen als die Wahrnehmungsgruppe, die Geistesformationen als die Geistesformationen-Gruppe, das Bewußtsein als die Bewußtseinsgruppe. So also bildet die Körperlichkeitsgruppe das Körperliche *(rūpa)*, während die 4 unkörperlichen Gruppen das Geistige *(nāma)* bilden. Auf diese Weise stellt da einer das Geistige und Körperliche fest mit Rücksicht auf die 5 Daseinsgruppen.

Ein anderer wieder erforscht an dieser Persönlichkeit das Körperliche ganz kurz so: ‚Was immer es an Körperlichem gibt, alles Körperliche *(rūpa)* besteht in den 4 Hauptelementen und der von den 4 Hauptelementen abhängigen Körperlichkeit' (M. 106). Genau so erfaßt er die Geistgrundlage *(manâyatana)* und einen Teil des Geistobjektes *(dhammâyatana)* als das Geistige *(nāma)*: ‚So also ist dies das Geistige, jenes das Körperliche, darum spricht man vom Geistigen und Körperlichen *(nāmarūpa)*.' Auf diese Weise stellt er ganz kurz das Geistige und Körperliche fest.

---

591 Wenn ihm aber, nachdem er auf diese und jene Weise das Körperliche erforscht hat, beim Erforschen des Unkörperlichen dieses auf Grund seiner Subtilität sich nicht zeigt, so soll er seine Übung nicht etwas im Stiche lassen, sondern soll eben das Körperliche immer wieder betrachten, erwägen, erforschen und feststellen. Wenn immer ihm nämlich das Körperliche völlig deutlich, entwirrt und ganz klar ist, so sind ihm auch jedesmal die jenes Körperliche zum Objekt habenden unkörperlichen Dinge ganz von selber deutlich. Wenn da z. B. ein Mann in einem unreinen Spiegel sein Gesicht betrachten will und, trotzdem er Augen hat, sich ihm das Spiegelbild nicht zeigt, so wirft er darum nicht etwa den Spiegel fort, sondern er putzt ihn immer wieder; und sobald der Spiegel völlig rein ist, zeigt sich ihm das Spiegelbild ohne Weiteres. Oder, wenn da einer Öl wünscht, so schüttet er den gemahlenen Ölsamen in den Bottich und begießt ihn mit Wasser. Wenn nun, nach einmaligem oder zweimaligem Pressen, das Öl noch nicht hervorquillt, so wirft er nicht etwa den gemahlenen Ölsamen fort, sondern er begießt ihn immer wieder mit heißem Wasser, stampft und preßt ihn, und während er das tut, quillt das klare Öl hervor. Oder, wenn da einer Wasser zu klären wünscht und, nachdem er mit der Hand einen Brechnußkern in den Topf eingeführt hat, bei einmaligem oder zweimaligem Reiben das Wasser noch nicht rein wird, so wirft er nicht etwa den Brechnußkern weg, sondern er reibt immer wieder mit ihm; während er aber das tut, setzt sich der Schlamm, und das Wasser wird klar und rein. So auch soll jener Mönch, ohne seine Übung aufzugeben, das Körperliche immer wieder betrachten, erwägen, erforschen und feststellen. Wenn ihm nämlich das Körperliche völlig deutlich, entwirrt und ganz klar ist, so beruhigen sich jedesmal die diesem Erfassen widerstrebenden trübenden Leidenschaften, und der Geist wird klar wie das über dem Schlamm befindliche Wasser, und die jenes Körperliche zum Objekt habenden unkörperlichen Dinge zeigen sich ganz von selber.

In der entsprechenden Weise mag diese Sache auch durch die Gleichnisse vom Zuckerrohr, von den Dieben, vom Rinde, von der Dickmilch,

von den Fischen und durch noch andere Gleichnisse beleuchtet werden [18].

Bei solch völlig klarem Erfassen des Körperlichen aber zeigen sich ihm die unkörperlichen Dinge in dreifacher Weise: auf Grund des Bewußtseinseindrucks *(phassa)* oder des Gefühls *(vedanā)* oder des Bewußtseins *(viññāṇa)*. Und in welcher Weise?

Während da einer vorerst die Elemente erforscht, in der Weise: ‚Das Feste Element hat das Merkmal der Härte usw.', zeigt sich ihm als erster Kontakt der Bewußtseinseindruck *(phassa)*. Damit verbunden zeigt sich ihm das Gefühl als die Gefühlsgruppe, die Wahrnehmung als die Wahrnehmungsgruppe, der Wille *(cetanā)* zusammen mit dem Bewußtseinseindruck als die Geistesformationen-Gruppe, das Bewußtsein als die Bewußtseinsgruppe. Ebenso, während er in den Kopfhaaren das Feste Element als 592
durch Härte gekennzeichnet erfaßt, zeigt sich ihm zuerst der Bewußtseinseindruck. Damit verbunden zeigt sich ihm das Gefühl als die Gefühlsgruppe, die Wahrnehmung als die Wahrnehmungsgruppe, der Wille zusammen mit dem Bewußtseinseindruck als die Geistesformationen-Gruppe, das Bewußtsein als die Bewußtseinsgruppe. Auf diese Weise zeigen sich ihm die unkörperlichen Dinge auf Grund des Bewußtseinseindruckes.

Während ein anderer das Feste Element als durch Härte gekennzeichnet erfaßt, zeigt sich ihm das jenes (feste Element) zum Objekt habende und den ‚Objektgeschmack' aufnehmende Gefühl *(vedanā)* als die Gefühlsgruppe, die damit verbundene Wahrnehmung als die Wahrnehmungsgruppe, der damit verbundene Bewußtseinseindruck und der Wille als die Geistesformationen-Gruppe, das damit verbundene Bewußtsein als die Bewußtseinsgruppe. Ebenso ist es, während er in den Kopfhaaren ... in der Ein- und Ausatmung das Feste Element als durch Härte gekennzeichnet erfaßt. Auf diese Weise zeigen sich ihm die unkörperlichen Dinge auf Grund des Gefühls.

Während ein anderer das Feste Element als durch Härte gekennzeichnet erfaßt, zeigt sich ihm das das Objekt (d. i. das Feste Element) erkennende Bewußtsein *(viññāṇa;* Härteempfindung) als die Bewußtseinsgruppe, das damit verbundene Gefühl als die Gefühlsgruppe, die Wahrnehmung als die Wahrnehmungsgruppe, Bewußtseinseindruck und Wille als die Geistesformationen-Gruppe. Ebenso ist es, während er in den Haaren ... in den Ein- und Ausatmungen das Feste Element als durch Härte gekennzeichnet erfaßt. Auf diese Weise zeigen sich ihm die unkörperlichen Dinge auf Grund des Bewußtseins.

Genau in derselben Weise hat man beim Erfassen des Körperlichen usw. alle die verschiedenen Methoden zu verfolgen und den Zusammenhang herzustellen, wie z. B.: ‚Bei den durch Karma entstandenen Kopf-

haaren hat das Feste Element das Merkmal der Härte usw.'; ebenso bei den 42 Elementbestandteilen, wie Kopfhaare usw., jedesmal mit Hinsicht auf die 4 Elemente; ebenso bei den übrigen Dingen wie Sehorgan-Element usw.

Weil nun bloß bei solch ganz klarem Erfassen des Körperlichen dem Übenden die unkörperlichen Dinge auf dreierlei Weise deutlich werden, darum möge er bloß durch ganz klares Erfassen des Körperlichen sich um Erfassen des Unkörperlichen bemühen, nicht auf andere Weise. Wenn nämlich, sobald ein oder zwei körperliche Dinge aufgetreten sind, er das körperliche Gebiet verläßt und auf Erforschung des Unkörperlichen übergeht, so fällt er von dem ganzen Übungsobjekte ab und gleicht dann
593 der anläßlich der Erdkasina-Entfaltung beschriebenen Gebirgskuh (A. IX. 35). Wenn er aber vermittels ganz klaren Erfassens des Körperlichen sich um die Erfassung des Unkörperlichen bemüht, so gelangt seine Übung zum Wachsen, zum Gedeihen und zur Größe. So stellt er auf Grund des Bewußtseinseindrucks usw. die anwesenden 4 unkörperlichen Gruppen als das Geistige *(nāma)* fest, die aber hierfür die Objekte bildenden 4 Hauptelemente und die von diesen abhängige Körperlichkeit als das Körperliche *(rūpa)*. Auf diese Weise stellt er alle den drei Ebenen angehörenden Dinge, wie die 18 Elemente, die 12 Grundlagen und die 5 Gruppen, als die zwei Dinge fest: das Geistige *(nāma)* und das Körperliche *(rūpa)*, gerade als ob er mit einem Messer einen Kasten öffnete oder als ob er zwei zusammengewachsene Palmstämme entzwei trennte: und er gelangt zu dem Schlusse, daß es außer dem Geistigen und Körperlichen kein weiteres Wesen gibt, keine Person, kein Himmelswesen, keinen Gott. So stellt er das Geistige und Körperliche seiner wirklichen und wahren Natur nach fest; und um noch besser diese weltlichen Begriffe *(loka-samaññā)* wie ‚Wesen' und ‚Person' zu überwinden, die Wahnvorstellung einer Wesenheit zu überwinden und den Geist auf dem Boden der Unverblendung zu festigen, stellt er, indem er diese Sache mit zahlreichen Suttentexten vergleicht, fest: ‚Bloß etwas Geistiges und Körperliches ist dies, aber kein Wesen, keine Person'. Gesagt nämlich wurde (S. V. 10):

„Gleichwie bei Anhäufung der Teile
Man da von einem ‚Wagen' spricht [14],
Braucht man, sobald die Gruppen da sind,
Den populären Namen [15] ‚Mensch'

Ferner heißt es (M. 28): — „Gleichwie, ihr Brüder, der durch Holz, Stricke, Lehm und Stroh bedingte eingeschlossene Raum als ‚Haus' bezeichnet wird, genau so, ihr Brüder, wird der durch Knochen, Sehnen,

Fleisch und Blut bedingte eingeschlossene Raum als der ‚Körper' bezeichnet.

Ferner heißt es (S. V. 10): —

„Nur Leiden ist es, was entsteht,
Und was besteht, und was vergeht [16].
Nichts außer Leiden kann entsteh'n,
Nichts außer Leiden löst sich auf [17]."

In dieser Weise wird in vielen Hunderten von Sutten bloß das Geistige und Körperliche gelehrt, aber kein Wesen, keine Person.

Gleichwie also, wenn die verschiedenen Bestandteile wie Achse, Rad, Gestell, Deichsel usw. auf gewisse Weise zusammengefügt sind, es zur konventionellen Bezeichnung *(vohāra)* ‚Wagen' kommt, es aber im höchsten Sinne *(paramatthato)*, wenn man da einen Teil nach dem anderen untersucht, gar kein (als unabhängige Einheit bestehender) Wagen zu finden ist — oder gleichwie, wenn die Bestandteile wie Holz usw. auf eine bestimmte Weise einen Raum einschließen, man die konventionelle Bezeichnung ‚Haus' gebraucht, im höchsten Sinne aber gar kein Haus da ist — oder gleichwie, wenn Finger und Daumen in eine gewisse Lage gebracht sind, es zur konventionellen Bezeichnung ‚Faust' kommt — oder wie auf 594
Grund des Resonanzkastens und anderer Teile man von einer ‚Laute' spricht — oder wie auf Grund von Elefanten, Pferden usw. man von einem ‚Heer' spricht, und bei Wällen, Häusern, Stadttoren usw. von einer ‚Stadt'; oder wenn Stamm, Äste, Blätter usw. auf gewisse Weise geordnet sind, man die konventionelle Bezeichnung ‚Baum' gebraucht, im höchsten Sinne aber, wenn man Teil für Teil untersucht, gar kein Baum aufzufinden ist: — genau so auch gebraucht man, sobald die fünf Daseinsgruppen da sind, die konventionelle Bezeichnung ‚Wesen' oder ‚Person'; untersucht man aber jedes einzelne Ding, so findet man im höchsten Sinne gar kein Wesen, das die Grundlage bilden könnte zu solcher Auffassung wie ‚Ich bin' oder ‚Ich'. Im höchsten Sinne gibt es eben bloß das Geistige und Körperliche. Wer so erkennt, dessen Erkennen gilt als das der Wirklichkeit gemäße Erkennen.

Wer aber, dieses wahrheitsgemäße Erkennen verwerfend, an der Auffassung festhält: ‚Ein Wesen ist da', der muß auch zugeben, daß dieses Wesen (beim Tode) entweder vernichtet oder nicht vernichtet werde. Gibt er dessen Nichtvernichtung zu, so verfällt er dem ‚Ewigkeisglauben' *(sassata-diṭṭhi)*; gibt er aber dessen Vernichtung zu, so verfällt er dem ‚Vernichtungsglauben' *(uccheda-diṭṭhi)*. Und warum? Weil bei solchen Auffassungen nichts da sein würde, das aus etwas anderem in der Weise (d. i. in allmählicher Veränderung) folgt, wie Milch in Dickmilch übergeht. Wer die Auffassung hat: ‚Ewig ist das Wesen', von dem sagt man,

daß er sich anklammere. Wer die Auffassung hat: ‚Vernichtet wird das Wesen', von dem sagt man, daß er übers Ziel schieße. Darum sagt der Erhabene:

„Durch zwei Ansichten gefesselt, ihr Mönche, klammern sich unter den Himmelswesen und Menschen die einen an, die anderen schießen übers Ziel, und nur diejenigen, die Augen haben, erkennen die Dinge.

„Wie aber, ihr Mönche, klammern sich die einen an? Am Dasein erfreut, ihr Mönche, sind Himmelswesen und Menschen, übers Dasein entzückt, durchs Dasein beglückt. Legt man diesen nun die Lehre zur Daseinserlöschung dar, so drängt ihr Geist nicht dahin, erfreut sich nicht daran, festigt sich nicht darin, neigt nicht dazu. So, ihr Mönche, klammern sich die einen an.

„Wie aber, ihr Mönche, schießen die anderen übers Ziel? Einige, die des Daseins überdrüssig sind, davor Abscheu und Ekel empfinden, diese preisen das Nichtdasein, insofern da eben dieses Ich nach der Auflösung des Körpers zerstört und vernichtet werde, nicht mehr nach dem Tode bestehe. Dies sei der Friede, dies das Erhabene, dies das Wahre. So, ihr Mönche, schießen die anderen übers Ziel.

„Wie aber, ihr Mönche, erkennen bloß diejenigen, die Augen haben? Da, ihr Mönche, erkennt der Mönch das Gewordene (die 5 Gruppen) als geworden, und hat er das Gewordene als geworden erkannt, so strebt er nach Abwendung davon, nach Aufhebung und Erlöschung. So, ihr Mönche, erkennen bloß diejenigen, die Augen haben." (It. 43)

Gleichwie nämlich eine hölzerne Gliederpuppe[18] leer ist, leblos und untätig, aber dennoch vermittels einer Ziehvorrichtung sich bewegt und
595 stehen bleibt und voll Leben und Tätigkeit zu sein scheint, so auch sind das Geistige und Körperliche an sich etwas Leeres, Lebloses, Untätiges; dadurch aber, daß sie gegenseitig auf einander einwirken, geht und steht diese geistig-körperliche Verbindung und erscheint voll Leben und Tätigkeit. Daher sagen die Alten Meister: —

„In Wirklichkeit gibt's bloß den Körper und den Geist,
Und nicht zeigt sich dabei ein Wesen oder Mensch,
Denn leer ist dies, wie eine Puppe konstruiert,
Ein Haufen Elend und vergleichbar Holz und Stroh."

Dies aber möge man nicht bloß durch das Gleichnis von der Gliederpuppe klar machen, sondern auch durch noch weitere Gleichnisse, wie das vom Rohrbündel und ähnlichen Dingen. Gleichwie nämlich bei zwei Rohrbündeln, die so aufgestellt sind, daß sie sich gegenseitig stützen, das eine dem anderen eine Stütze bietet und, wenn das eine fällt, auch das andere fallen muß: genau so sind im Fünfgruppendasein das Geistige und

das Körperliche gegenseitig bedingt, und das eine bildet für das andere eine Stütze, so daß, wenn das eine im Tode fällt, auch das andere fallen muß. Darum sagen die Alten Meister: —

„Als Paar sind Geist und Körper beide
Sich gegenseitig eine Stütze;
Sobald die eine Stütze bricht,
Zerbrechen alle zwei zugleich."

Ferner, wenn da bedingt durch eine vom Trommelschlegel angeschlagene Trommel ein Ton entsteht, so ist doch die Trommel eines, der Ton ein anderes, und Trommel und Ton sind unvermengt, denn die Trommel[19] ist (an sich) ohne Ton und der Ton ohne Trommel. Genau so, wenn da in Abhängigkeit von der in den physischen Grundlagen, Sinnentoren und Objekten bestehenden Körperlichkeit das Geistige entsteht, so ist doch das Körperliche eines, ein anderes aber das Geistige, und das Geistige und das Körperliche sind unvermengt, denn das Geistige[20] ist leer an Körperlichem und das Körperliche leer an Geistigem. Wie also durch die Trommel bedingt der Ton entsteht, so entsteht durch das Körperliche bedingt das Geistige. Darum sagen die Alten Meister:

„Nicht kommen aus dem Auge die vier Dinge und Bewußtseinseindruck,
Auch aus der Form nicht, auch aus dem nicht, was da zwischen beiden liegt.
Abhängig von Bedingungen entstehen die Gebilde,
Gleichwie der Ton bedingt ist durch das Anschlagen der Trommel.

„Nicht kommen aus dem Ohre[21] die vier Dinge und Bewußtseinseindruck,
Auch aus dem Ton nicht, auch aus dem nicht, was da zwischen beiden liegt ...

„Nicht kommen aus der Nase die vier Dinge und Bewußtseinseindruck,
Auch aus dem Duft nicht, auch aus dem nicht, was da zwischen beiden liegt ...

„Nicht kommen aus der Zunge die vier Dinge und Bewußtseinseindruck,
Auch aus dem Saft nicht, auch aus dem nicht, was da zwischen beiden liegt ...

„Nicht kommen aus dem Körper die vier Dinge und Bewußtseinseindruck, 596
Nicht aus dem Tastobjekt, auch aus dem nicht, was da zwischen beiden liegt[22] ...

„Nicht kommen aus dem Herzensgrunde die Gebilde,
Sind aus dem Geistobjekte nicht hervorgegangen.
Abhängig von Bedingungen entstehen die Gebilde,
Gleichwie der Ton bedingt ist durch das Anschlagen der Trommel."

Fernerhin ist dabei der Geist machtlos und vermag nicht aus eigener Kraft zu bestehen[23]; und er ißt nicht, trinkt nicht, spricht nicht, bewegt

sich nicht. Auch der Körper ist machtlos und vermag nicht aus eigener Kraft zu bestehen; und nicht hat er den Wunsch zu essen, zu trinken, zu reden oder sich zu bewegen. Wohl aber besteht der Körper in Abhängigkeit vom Geiste, und der Geist in Abhängigkeit vom Körper, so daß, sobald der Geist zu essen, trinken, reden oder sich zu bewegen wünscht, dann der Körper ißt, trinkt, redet oder sich bewegt.

Um diesen Sinn klar zu machen, führt man das Gleichnis an von dem Blindgeborenen und dem Lahmen, die beide die Absicht hatten, sich nach irgend einer Richtung hin zu begeben. Sprach der Blinde zum Lahmen: „Schau, ich kann wohl meine Füße richtig gebrauchen, aber ich habe keine Augen, um die ebenen und unebenen Stellen zu sehen." Der Lahme aber sprach zum Blinden: „Ich kann wohl meine Augen richtig gebrauchen, aber ich habe keine Füße, mit denen ich hin und her gehen könnte." Und außer sich vor Freude lud der Blinde den Lahmen auf seine Schultern. Nachdem dieser aber sich dem Blinden auf die Schulter gesetzt hatte, sprach er: „Lasse links liegen! Geh nach rechts! Lasse rechts liegen! Geh nach links!"

Hierbei nun ist der Blindgeborene machtlos und unfähig und bewegt sich nicht vermittels seiner eigenen Kraft; und auch der Lahme ist machtlos und unfähig und bewegt sich nicht vermittels seiner eigenen Kraft. Sondern das Gehen kommt nur dadurch zustande, daß beide sich gegenseitig unterstützen. Genau so auch ist das Geistige an sich machtlos; nicht kommt es durch eigene Macht zum Entstehen und ist nicht bei diesen und jenen Handlungen in Tätigkeit. Aber auch das Körperliche ist ohnmächtig; nicht kommt es durch eigene Macht zum Entstehen und ist nicht bei diesen und jenen Handlungen in Tätigkeit. Ohne gegenseitige Unterstützung aber gibt es für beide keine Entstehung und keine Tätigkeit. Darum heißt es: —

„Nicht durch eigne Kraft entstehen beide,
Nicht durch eigne Kraft bestehen sie:
Dem Einfluß fremder Dinge unterworfen
Entstehen sie, bedingt, ohn' eigne Kraft.

597 „Durch anderes bedingt entstehen sie,
Durch andere Objekte leben sie.
Bedingt durch die Objekte sind sie da,
Durch fremde Dinge werden sie gewirkt.

„Gleichwie mit Hilfe eines Schiffes
Die Menschen fahren übers Meer,
So auch bedingt durch diesen Körper
Die Geistgruppe im Gange ist.

„Gleichwie mit Menschenhilfe da
Das Schiff das weite Meer durchkreuzt,
So auch bedingt durch diesen Geist
Die Körpergruppe fortbesteht.

„Wie Mensch und Schiff das Meer durchkreuzen,
Bedingend gegenseitig sich,
So sind der Geist und Körper auch
Sich gegenseitig eine Stütze."

So auf vielerlei Weise das Geistige und Körperliche feststellend und den Glauben an eine Wesenheit überwindend, hat man dieses auf dem Boden der Unverblendung ruhende wahrheitsgemäße Erkennen des Geistigen und Körperlichen als die ‚Reinheit der Erkenntnis' *(diṭṭhi-visuddhi)* aufzufassen. Auch als das ‚Feststellen des Geistigen und Körperlichen' oder auch als das ‚Abgrenzen der Gebilde' wird jene Erkenntnis bezeichnet [24].

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 18. Teil: die auf die Entfaltung des Wissens sich beziehende Darstellung der Reinheit der Erkenntnis.

Reinheit der Zweifelentrinnung

(kankhāvitaraṇa-visuddhi)

Als Reinheit der Zweifelentrinnung gilt diejenige Erkenntnis, die durch Erfassung der Bedingungen *(paccaya-pariggaha)* eben dieses Geistigen und Körperlichen *(nāma-rūpa)* allem Zweifel hinsichtlich der drei Zeiten entronnen ist.

Der Mönch, der diese Erkenntnis zustande zu bringen wünscht, forscht nach den Ursachen und Bedingungen eben dieses Geistigen und Körperlichen; genau wie ein Arzt, sobald er eine Krankheit erkannt hat, nach ihrer Ursache forscht; oder wie ein mitleidiger Mensch, sobald er ein kleines Kind, einen unmündigen Säugling, auf der Straße liegen sieht, nach seinen Eltern forscht und fragt, wem das Kind gehöre. — Zunächst erwägt der Mönch also: ‚Nicht, wahrlich, ist dieses Geistige und Körperliche[1] ohne Ursache; denn (ohne eine differenzierende Ursache) würde es überall, immer und bei allen dieselbe Beschaffenheit zeigen.[2] Nicht aber hat es seine Ursache in einem Schöpfer *(issara)*, da es eben so etwas wie einen Schöpfer u. dgl.[3] außerhalb des Geistigen und Körperlichen nicht geben kann. Wenn aber einige sagen, das Geistige und Körperliche selber sei der Schöpfer usw., so ergibt sich daraus die Ursachlosigkeit des als Schöpfer usw. bezeichneten Geistigen und Körperlichen (was offensichtlich nicht zutrifft); daher muß es Ursachen und Bedingungen dafür geben. Welches aber sind diese?' — Indem der Mönch so über die Ursachen und Bedingungen des Geistigen und Körperlichen nachsinnt, erfaßt er die Ursachen und Bedingungen dieses stofflichen Körpers also: — ‚Was die Entstehung dieses Körpers anbetrifft, so ist derselbe nicht etwa inmitten von blauen, roten und weißen Wasserrosen und duftenden Lilien u. dgl. zum Entstehen gekommen, noch inmitten von Edelsteinen, Perlenschmuck usw. Sondern genau so wie ein Wurm in faulem Fleische oder abgestandenem Rahme oder einem schmutzigen Tümpel zum Entstehen kommt, genau so ist es mit diesem Körper

Zwischen Magen und Mastdarm nämlich, hinter der Magendecke und vor der Wirbelsäule von Gedärm und Gekröse umgeben, selber ekelhaft und widerlich stinkend, kommt der Körper an einer ekelhaft und widerlich stinkenden ganz engen Stelle zum Entstehen. Vier Dinge aber gelten als 599
Wurzelursachen für den so entstandenen Körper, da sie eben den Körper erzeugen, nämlich: Unwissenheit, Begehren, Anhaften und Karma *(avijjā, taṇhā, upādāna, kamma);* die Nahrung *(āhāra)* aber gilt als eine Bedingung, insofern sie als Stütze dient. Somit bilden diese 5 Dinge die Wurzelursachen und Bedingungen (zur Entstehung dieses Körpers). Drei von diesen, nämlich Unwissenheit, Begehren und Anhaften, bilden für diesen Körper den Anlaß *(upanissaya)*, genau wie die Mutter für das Kind den Anlaß bildet. Karma erzeugt ihn, genau wie der Vater das Kind erzeugt. Die Nahrung erhält ihn am Leben, genau wie die Amme das Kind am Leben erhält.

(16facher Zweifel: *vicikicchā)* Hat nun der Übende so die Bedingungen des stofflichen Körpers *(rūpa-kāya)* erfaßt, so erfaßt er fernerhin die Bedingung für den geistigen Körper *(nāma-kāya)*, u. zwar so: ‚Durch Auge und Sehobjekt bedingt entsteht das Sehbewußtsein usw.' Und hat er so die Entstehung des Geistigen und Körperlichen aus ihren Bedingungen erkannt, so erkennt er auch: ‚Genau wie dies jetzt entstanden ist, war es auch in der Vergangenheit entstanden; und auch in der Zukunft wird es so entstehen.' Indem er aber so[4] erkennt, schwindet ihm jeder Zweifel *(vicikicchā)*, nämlich: der als fünffach geltende Zweifel hinsichtlich der Vergangenheit: ‚War ich wohl in der vergangenen Zeit? Oder war ich nicht in der vergangenen Zeit? Was war ich in der vergangenen Zeit? Wie war ich in der vergangenen Zeit? Von welchem und in welchen Zustand gelangte ich in der vergangenen Zeit?' Ferner schwindet ihm der als fünffach geltende Zweifel hinsichtlich der zukünftigen Zeit: ‚Werde ich wohl in der zukünftigen Zeit sein? Oder werde ich in der zukünftigen Zeit nicht sein? Was werde ich in der zukünftigen Zeit sein? Wie werde ich in der zukünftigen Zeit sein? Von welchem und in welchen Zustand werde ich in der zukünftigen Zeit gelangen?' Ferner schwindet ihm der als sechsfach geltende Zweifel hinsichtlich der gegenwärtigen Zeit, wie es heißt: „Oder jetzt, hinsichtlich der gegenwärtigen Zeit, ist er von Zweifel erfüllt: ‚Bin ich? Oder bin ich nicht? Was bin ich? Wie bin ich? Woher ist dieses Wesen gekommen? Wohin wird es gehen?' " (M. 2).

Ein anderer betrachtet die zweifache Bedingung des Geistigen *(nāma)*, im allgemeinen wie im besonderen Sinne, ebenso die vierfache Bedingung des Körperlichen, wie Karma, Geist, Temperatur und Nahrung.

Zweifach nämlich ist die Bedingung des Geistigen: eine allgemeine und eine besondere. Hierbei bilden die 6 Tore wie Auge usw. und die 6 Ob-

jekte wie Sehobjekt usw. die allgemeine Bedingung. Solche Dinge aber wie geistiges Aufmerken usw. bilden für alle Arten des Geistigen nach Einteilung in karmisch heilsam, unheilsam und neutral eine besondere Bedingung. Weises Aufmerken, Anhören des guten Gesetzes usw. bilden
630 nämlich bloß für das karmisch Heilsame die Bedingung, die entgegengesetzten Dinge aber für das karmisch Unheilsame, während die Karmabedingung usw. nur für das Karmagewirkte *(vipāka)* die Bedingung bildet, das Unterbewußtsein usw. aber bloß für das funktionelle Bewußtsein.

Die vier Bedingungen für das Körperliche aber sind: Karma, Geist, Temperatur und Nahrung *(kamma, citta, utu, āhāra)*. Hierunter nun bildet das Karma (karmischer Wille), u. zw. bloß das vergangene (vorgeburtliche) Karma, die Bedingung für das karma-entstandene Körperliche *(kamma-samuṭṭhāna-rūpa)*; der Geist bildet bei seinem (jedesmaligen) Aufsteigen die Bedingung für das geist-entstandene Körperliche *(citta-samuṭṭhāna-rūpa)*, während Temperatur und Nahrung im Beharrungsmomente für das temperatur-entstandene *(utu-samuṭṭhāna-rūpa)* und nahrung-entstandene Körperliche *(āhāra-samuṭṭhāna-rūpa)* die Bedingung bilden.

Auf diese Weise erfaßt da einer die Bedingungen des Geistigen und und Körperlichen. Und hat er so die Entstehung des Geistigen und Körperlichen erkannt, so erkennt er auch, daß genau so wie jetzt auch in der Vergangenheit diese Dinge bedingt entstanden waren und auch in der Zukunft bedingt entstehen werden. Während er aber so erkennt, schwindet ihm, genau wie oben gezeigt, der Zweifel hinsichtlich der drei Zeiten.

Ein anderer erkennt, wie diese als Geistiges und Körperliches geltenden Gebilde Verfall und Tod erreichen und wie die zerfallenen Gebilde sich auflösen. So erfaßt er das Bedingtsein des Geistigen und Körperlichen im Sinne der rückschreitenden Bedingten Entstehung, nämlich: ‚Dieses Altern und Sterben der Gebilde gibt es nur insofern, als es Geburt gibt, Geburt nur insofern, als es den (vorgeburtlichen, karmischen) Werdeprozeß gibt; den Werdeprozeß nur insofern, als es Anhaften gibt ..... die Karmaformationen nur insofern, als es Unwissenheit gibt. Auf solche Weise schwindet ihm in der besagten Weise der Zweifel.

Ein anderer erfaßt die Bedingtheit des Geistigen und Körperlichen im Sinne der oben ausführlich dargelegten fortschreitenden Bedingten Entstehung, so nämlich: ‚Durch Unwissenheit bedingt sind die Karmaformationen usw.' Dabei schwindet ihm auf besagte Weise der Zweifel.

Ein anderer erfaßt die Bedingungen des Geistigen und Körperlichen im Sinne der Karmarunde und der Wirkungsrunde, so nämlich:

‚Die im früheren (vorgeburtlichen) karmischen Werdeprozesse als Verblendung geltende Unwissenheit *(avijjā)*, die als Anhäufung geltenden Karmaformationen *(saṅkhāra)*, das als Verlangen geltende Begehren *(taṇhā)*, das als Annäherung geltende Anhaften *(upādāna)*, der als Wille geltende (karmische) Werdeprozeß *(bhava)*: diese 5 Dinge des früheren ‚Karma-Werdeprozesses' sind die Ursachen für die Wiedergeburt hierselbst.

Das hier als Wiedergeburt geltende Bewußtsein *(viññāṇa)*, das als Empfängnis geltende Geistige und Körperliche *(nāma-rūpa)*, die als Sensitivität geltenden Grundlagen *(āyatana)*, der als Beeindruckung geltende Eindruck *(phassa)*, das als das Gefühlte geltende Gefühl *(vedanā)*: diese 5 Dinge des gegenwärtigen ‚Geburtsprozesses' sind die Wirkungen des in früherem Dasein verübten Karma.

Die in diesem Dasein auf Grund der Reife der Sinnengrundlagen als Verblendung geltende Unwissenheit *(avijjā)* ... Karmaformationen ... Begehren ... Anhaften ... Werdeprozeß: diese 5 Dinge des gegenwärtigen ‚Karma-Werdeprozesses' sind die Bedingungen für die künftige Wiedergeburt. (Pts. I, 52)

Karma

(12 Aspekte des Karma)

(Mit Hinsicht auf Zeit der Reife) Hierbei ist das Karma vierfach: 601
bei Lebzeiten reifendes, im nächsten Leben reifendes, in irgend einem späteren Leben reifendes oder wirkungsloses Karma.

Als das ‚bei Lebzeiten reifende Karma' *(diṭṭhadhamma-vedanīya-kamma)* aber gilt hierunter der von den 7 Bewußtseinsmomenten eines und desselben Impulsivprozesses zuerst aufblitzende karmisch heilsame oder unheilsame ‚impulsive Willensmoment' *(javana-cetanā)*; dieser erzeugt schon in diesem Dasein eine Wirkung. — Vermag er das aber nicht, so gilt er als ‚wirkungsloses Karma' *(ahosi-kamma*, wörtl. ‚Karma welches war'), u. zw. aus drei Gründen: weil es dabei eine Karmawirkung nicht gab, gibt oder geben wird.

Als das ‚im nächsten Leben reifende Karma' *(upapajja[5]-vedanīya-kamma)* aber gilt der seinen Zweck erreicht habende 7. impulsive Willensmoment; dieser erzeugt in dem unmittelbar folgenden Dasein eine Wirkung. Vermag er das aber nicht, so gilt er in der besagten Weise als ‚wirkungsloses Karma'.

Die zwischen diesen beiden Momenten aufblitzenden 5 impulsiven Willensmomente gelten als das ‚in irgend einem späteren Dasein reifende Karma' *(aparâpariya-vedanīya-kamma)*; dieses erzeugt eine Wirkung, wenn immer es in der Zukunft die Gelegenheit dazu findet. Solange der Daseinskreislauf noch andauert, wird dieses nicht zu wirkungslosem Karma.

(Mit Hinsicht auf das Früherreifen) Vier weitere Aspekte des Karma gibt es: gewichtiges, häufig geübtes, sterbensnahes und aufgespeichertes Karma.

Sei's heilsam oder unheilsam, was da das gewichtige und das nicht gewichtige Karma anbetrifft, so gelangt das ‚gewichtige Karma' *(garuka-kamma)*, wie Muttermord usw. oder hochentfaltetes Karma, von diesen beiden zuerst zur Reife.

Ebenso auch gelangt, was das häufig geübte und das nicht häufig geübte[6] Karma anbetrifft, das ‚häufig geübte Karma' *(bahula-kamma)*, wie guter oder böser Sittenwandel, zuerst zur Reife.

Was das ‚sterbensnahe' *(āsanna-kamma)*, zur Todesstunde ins Gedächtnis tretende Karma anbetrifft, an das der in der Nähe des Todes Befindliche sich erinnern mag, so wird derselbe durch eben dieses Karma wiedergeboren.

Das von diesen drei Karma-Aspekten unabhängige, immer wieder zur Ausübung gelangende Karma aber gilt als das ‚aufgespeicherte Karma' *(kaṭattā kamma)*; in Abwesenheit jener drei anderen Karma-Arten, führt dieses die Wiedergeburt herbei.

(Mit Hinsicht auf die Funktionen) Vier weitere Aspekte des Karma gibt es: erzeugendes, unterstützendes, unterdrückendes und zerstörendes Karma.

Unter diesen mag das ‚erzeugende Karma' *(janaka-kamma)* heilsam oder unheilsam sein. Dasselbe erzeugt sowohl bei der Wiedergeburt als auch während des Lebensfortganges die körperliche Gruppe und die karmagewirkten unkörperlichen Gruppen.

Das ‚unterstützende Karma' *(upatthambhaka-kamma)* indessen vermag keine Karmawirkung zu erzeugen; sondern, sobald durch ein anderes Karma die Wiedergeburt erwirkt und eine Karmawirkung erzeugt ist, unterstützt dieses Karma die aufsteigenden Freuden oder Leiden und erhält sie im Gange.

Das ‚unterdrückende Karma' *(upapīḷaka-kamma)*[7] aber unterdrückt, sobald durch ein anderes Karma die Wiedergeburt erwirkt und eine Wirkung erzeugt ist, die aufsteigenden Freuden oder Leiden, verdrängt sie und läßt sie nicht länger fortbestehen.

Das ‚zerstörende Karma' *(upaghātaka-kamma)* aber, einerlei ob selber
602 heilsam oder unheilsam, zerstört ein anderes schwächeres Karma, hemmt seine Wirkung und läßt bloß seine eigene Wirkung zu. Ist nun durch das Karma diese Möglichkeit erwirkt, so gilt die Karmawirkung als eingetreten.

In solcher Weise ist der Unterschied zwischen diesen 12 Aspekten des Karma und der Unterschied in ihren Wirkungen bloß für die dem Erleuchteten eignende Erkenntnis von der Karmawirkung, der Wirklichkeit[8] und dem wahren Wesen nach, völlig klar; den Jüngern aber ist solches nicht zu eigen. Der mit Hellblick Ausgestattete mag immerhin die Unterschiede des Karma und der Karmawirkung zum Teil erkennen. Darum wurden diese Karma-Unterschiede bloß in ihren Umrissen gezeigt.

Indem nun der eine so dieses zwölffache[9] Karma in der Karmarunde zusammenfaßt, erfaßt er die Ursachen des Geistigen und Körperlichen hinsichtlich der Karmarunde *(kamma-vaṭṭa)* und der Runde der Karmawirkungen *(vipāka-vaṭṭa)*. Und indem er so die Entstehung des Geistigen und Körperlichen als in Abhängigkeit von der Karmarunde und der Runde der Karmawirkungen erkennt, erkennt er: ‚Genau so wie jetzt war dieses Geistige und Körperliche auch in der Vergangenheit in Abhängigkeit von der Karmarunde und der Runde der Karmawirkungen entstanden; und auch in der Zukunft wird es so in Abhängigkeit von der Karmarunde und der Runde der Karmawirkungen zur Entstehung kommen.' So kommt es zu Karma und Karmawirkung, zur Karmarunde und Wirkungsrunde, zur Entstehung des Karma und zur Entstehung der Karmawirkung, zur Kontinuität des Karma *(kamma-santati)* und zur Kontinuität der Karmawirkung *(vipāka-santati)*, zum Wirken und zur Frucht des Wirkens.

Zur Karmawirkung kommt's durch Karma,
Durch Karma sie entsprungen ist.
Durch Karma kommt's zum Wiedersein.
So rollt das Dasein für und für.

(Unpersönliches Wirken) Indem er aber so erkennt, schwinden ihm alle die 16 Zweifel hinsichtlich der drei Zeiten, wie: ‚War ich wohl in der Vergangenheit usw.?' Und überall, in allen Arten des Daseins, der Geburtenschoße, der Daseinsfährten, der Bewußtseinsstätten, der Wesenswelten zeigt sich bloß das durch Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen im Gange befindliche Geistige und Körperliche. Keinen Täter sieht er außerhalb der Tat, keinen die Karmawirkung Erfahrenden außerhalb der Karmawirkung. Daß aber die Weisen sich nur einer bloßen konventionellen Bezeichnung *(samaññā)* bedienen[10], wenn sie hinsichtlich des Stattfindens einer Tat von einem ‚Täter' oder hinsichtlich des Eintrittes der Karmawirkung von einem ‚die Wirkung Erfahrenden' sprechen: das hat er in rechter Weisheit klar erkannt. Darum sagen eben die Alten Meister:

„Nicht findet man der Taten Täter,
Kein Wesen, das die Wirkung trifft,

Nur leere Dinge zieh'n vorüber:
Wer so erkennt, hat rechten Blick.

„Und während so die Tat und Wirkung
Im Gange sind, wurzelbedingt,
Kann, wie beim Samen und beim Baume,
Man keinen Anfang je erspäh'n [11].

„Auch in dem künft'gen Daseinskreisen
Kein Stillstand zu bemerken ist.
Den andern, die das nicht erkennen,
Fehlt jede Herrschaft über sich.

603 „Im Glauben an die Wirklichkeit der Wesen [12],
An ew'ge Dauer oder an Vernichtung,
Sie zweiundsechzigfacher Ansicht (s. D. 1) folgen
Und miteinander sind im Widerspruch.

„Gefesselt [13] durch der Ansicht Fessel,
Reißt der Begehrensstrom sie mit;
Und vom Begehren mitgerissen,
Sie frei nicht werden von dem Leid.

„Der Mönch, des Buddhas edler Jünger,
Der dieses also hat erkannt,
Bedingtheit mag durchdringen er,
Die tief ist, fein und wesenlos.

„Nicht in der Wirkung findet man das Karma,
Und nicht im Karma sich die Wirkung zeigt;
Das eine leer ist von dem anderen,
Doch Wirkung ohne Karma gibt es nicht.

„Nicht haust das Feuer in der Sonne,
Im Brennglas nicht, im Zunder nicht,
Auch jenseits dieser Dinge nicht,
Und doch entsteht's durch sie bedingt.

„Genau so auch die Karmawirkung
Im Karma nicht zu finden ist,
Auch außerhalb des Karmas nicht,
Und Karma in der Wirkung nicht.

„Leer von der Wirkung ist das Karma,
Im Karma nicht [14] die Wirkung haust;
Durch jenes Karma doch bedingt
Die Wirkung zum Entstehen kommt.

„Da gibt es weder Gott noch Brahmā,
Der dieses Daseinsrad erschuf:
Nur leere Dinge zieh'n vorüber.
Durch viele Ursachen bedingt."

(Keine Seelenwanderung) So im Sinne der Karmarunde und Wirkungsrunde die Abhängigkeit des Geistigen und Körperlichen erfassend, erkennt der hinsichtlich der drei Zeiten vom Zweifel Befreite alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Dinge mit Rücksicht auf Abscheiden und Wiedergeburt. Das gilt bei ihm als die ‚Durchschauung des Erkannten' *(ñāta-pariññā)* [15].

So weiß er: Die in der Vergangenheit durch Karma bedingt entstandenen Daseinsgruppen, die sind eben dort erloschen. Durch das vergangene Karma aber bedingt, sind in diesem Dasein andere Gruppen entstanden; doch ist aus dem vergangenen Dasein nichts in dieses Dasein übergegangen. Auch die in diesem Dasein durch Karma bedingt entstandenen Gruppen werden erlöschen; doch wird aus diesem Dasein nichts in das künftige Dasein übergehen.

Genau so wie die Rezitation nicht aus dem Munde des Lehrers in den des Schülers übergeht, aber dennoch, durch jenen bedingt, im Munde des Schülers das Nachsprechen erfolgt — oder wie das durch einen Zauberspruch geheiligte Wasser, das der Bote (eines Kranken) trinkt, nicht in den Leib des Kranken gelangt, aber dennoch, durch das Wasser bedingt, bei diesem die Krankheit geheilt wird — oder wie der im Gesichte angebrachte Schmuck nicht auf die Spiegelung im Spiegel u. dgl. übergeht, aber dennoch, dadurch bedingt, der Schmuck darin erscheint — oder wie die Lichtflamme nicht von dem einen Docht auf einen anderen übergeht, aber dennoch, durch jenen bedingt, die Lichtflamme entsteht: — genau so auch geht nichts aus dem vergangenen Dasein in dieses Dasein über, auch nicht von diesem Dasein in das nächste, und doch kommt es, durch 621
die Gruppen, Grundlagen und Elemente des vergangenen Daseins bedingt, zur Entstehung dieser Dinge im gegenwärtigen Dasein; und durch die Gruppen, Grundlagen und Elemente des gegenwärtigen Daseins bedingt, kommt es zur Entstehung dieser Dinge im nächsten Dasein.

Wie auf das Geistes-Element [16]
Sofort [17] das Sehbewußtsein folgt,
Und dies nicht kommt von jenem her,
Und doch danach entstanden ist: —

Genau so ist's bei der Geburt
Mit geist'ger Kontinuität:
Das frühere Bewußtsein stirbt,
Das spätere entsteht darauf.

Kein Zwischen gibt es zwischen beiden,
Und keine Lücke trennet sie;
Nichts kommt von dorten [18] hier herüber,
Und doch entstehet die Geburt.

(Bedingt, vergänglich, elend, unpersönlich) In einem, der mit Hinsicht auf Abscheiden und Wiedergeburt alle Dinge so erkannt hat, in dem hat in jeder Weise die die Abhängigkeit des Geistigen und Körperlichen erfassende Erkenntnis Festigkeit erlangt, und der sechszehnfache Zweifel kommt vollends zum Schwinden. Doch nicht nur dieser, sondern auch jener achtfache Zweifel mit Hinsicht auf den Meister usw. (s. A. V, 205) kommt zum Schwinden, und die 62 Ansichten (s. D. 1) verlieren ihren Halt. Und was da nach Überwindung des Zweifels hinsichtlich der drei Zeiten durch solch vielartiges Erfassen des Geistigen und Körperlichen an Erkenntnis besteht, das gilt als die ‚Reinheit der Zweifelentrinnung'. Auch ‚Erkenntnis von der Gesetzmäßigkeit aller Dinge' *(dhamma-ṭṭhiti-ñāṇa)* und ‚der Wirklichkeit gemäße Erkenntnis' *(yathābhūta-ñāṇa)* und ‚rechtes Erkennen' *(sammā-dassana)* gelten als Bezeichnungen hierfür. Gesagt nämlich wurde (Pts. 1. 50): „Nichtwissen ist eine Bedingung; die Karmaformationen sind bedingt entstanden; und auch beide diese Dinge sind bedingt entstanden": dieses so die Bedingungen erfassende Wissen gilt als die Erkenntnis von der Gesetzmäßigkeit aller Dinge.

„Wer die Dinge als ‚vergänglich' betrachtet ... als ‚elend' betrachtet ... als ‚unpersönlich' betrachtet, wieviele Dinge versteht und erkennt ein solcher der Wirklichkeit gemäß? Wieso besitzt er rechtes Erkennen? Wieso hat er demzufolge alle Gebilde als vergänglich, elend und unpersönlich wohl erkannt? Wobei schwindet ihm der Zweifel?

„Wer die Dinge als ‚vergänglich' *(anicca)* betrachtet, der versteht und erkennt die Daseinsbedingung *(nimitta)* der Wirklichkeit gemäß. Darum spricht man von rechtem Erkennen. Sind demzufolge auf diese Weise alle Gebilde als vergänglich wohl erkannt, so schwindet ihm hierbei der Zweifel *(kankhā)*.

„Wer die Dinge als ‚elend' *(dukkha)* betrachtet, der versteht und erkennt den Daseinsfortgang *(pavatta)* der Wirklichkeit gemäß. Darum spricht man von rechtem Erkennen. Sind demzufolge auf diese Weise alle Gebilde als elend wohl erkannt, so schwindet ihm hierbei der Zweifel.

„Wer die Dinge als ‚unpersönlich' *(anattā)* betrachtet, der versteht und erkennt die Daseinsbedingung und den Daseinsfortgang der Wirklichkeit gemäß. Darum spricht man von rechtem Erkennen. Sind demzufolge in dieser Weise alle Gebilde als unpersönlich wohl erkannt, so schwindet ihm hierbei der Zweifel.

„Was da als die der Wirklichkeit gemäße Erkenntnis *(yathābhūta-ñāṇadassana)* gilt, als rechtes Erkennen *(sammā-dassana)*, als Zweifelentrinnung *(kankhā-vitaraṇa)*, — haben wohl diese Dinge alle verschiedene 60›
Bedeutung und verschiedenen Wortlaut oder sind sie der Bedeutung nach ein und dasselbe und nur dem Wortlaute nach verschieden?

„Was da als die der Wirklichkeit gemäße Erkenntnis gilt, als rechtes Erkennen, als Zweifelentrinnung, — diese Dinge haben ein und dieselbe Bedeutung, und nur dem Wortlaute nach sind sie verschieden" (Pts. II. 62).

Von dem mit dieser Erkenntnis ausgestatteten Hellblickenden aber heißt es, daß er in der Lehre des Erleuchteten Trost gefunden und festen Fuß gefaßt hat, daß er gesichert ist in der Daseinsfährte, daß er als ‚angehender Stromeingetretener' *(cūla-sotâpanna)* gilt.

Will drum dem Zweifel er entrinnen,
So soll der Mönch, allzeit bedacht,
Bei Geist und Körper ganz und gar
Erfassen den Entstehungsgrund.

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 19. Teil: die auf die Entfaltung des Wissens sich beziehende Darstellung von der Reinheit der Zweifelentrinnung.

Zwanzigster Teil

Die Reinheit des Erkenntnisblickes mit Hinsicht auf Pfad und Nichtpfad

(maggâmagga-ñāṇadassana-visuddhi)

Diejenige Erkenntnis, die da besteht im Erkennen des Pfades und Nichtpfades ‚Dies ist der Pfad, dies ist der Nichtpfad': diese gilt als die Reinheit des Erkenntnisblickes mit Hinsicht auf Pfad und Nichtpfad.

Wer diese Erkenntnis zustande zu bringen wünscht, übe sich vorerst in dem als die Betrachtung der Daseinsgruppen *(kalāpa-sammasana)* geltenden methodischen Hellblick *naya-vipassanā)*. Und warum? Weil für den des Hellblicks Beflissenen die Erkenntnis vom Pfad und Nichtpfad beim Auftreten des Lichtglanzes usw. auftritt. Wenn nämlich der Lichtglanz u. dgl. Dinge auftreten, besitzt der Hellblickbesitzende die Erkenntnis mit Hinsicht auf Pfad und Nichtpfad. Beim Hellblick aber bildet die Betrachtung der Gruppen den Anfang. Daher wird diese Betrachtung unmittelbar nach der Zweifelentrinnung (XIX) angeführt. Weil ferner die Erkenntnis von Pfad und Nichtpfad dann aufsteigt, wenn die ‚untersuchende Durchdringung' *(tīraṇa-pariññā)* im Gange ist und die untersuchende Durchschauung unmittelbar auf die ‚Durchschauung des Erkannten' *(ñāta-pariññā)* [1] folgt, auch darum soll, wer diese Reinheit des Erkenntnisblickes mit Hinsicht auf Pfad und Nichtpfad zustande zu bringen wünscht, sich zunächst in der Betrachtung der Gruppen üben.

(Die 3 Durchschauungen)

Dies ist die hierauf bezügliche Feststellung: —

Es gibt 3 weltliche Durchschauungen *(lokiya-pariññā):* die Durchschauung des Erkannten *(ñāta-pariññā)*, die Untersuchende Durchschauung *(tīraṇa-pariññā)*, die Überwindende Durchschauung *(pahāna-pariññā)*, von denen gesagt wurde (Pts. I. p. 87, PTS): „Die erkennende Durchschauung *(abhiññā-pariññā)* gilt als die Erkenntnis mit Hinsicht

auf das Erkannte *(ñātaṭṭhena ñāṇa)*, das durchschauende Wissen als die Erkenntnis im Sinne des Untersuchens *(tīraṇaṭṭhena ñāṇa)*, das überwindende Wissen als die Erkenntnis im Sinne des Entsagens *(pariccāgaṭṭhena ñāṇa)*."

Hierunter nun gilt als die ‚Durchschauung des Erkannten' *(ñāta-pariññā)* jenes Wissen, das da besteht auf Grund des Beobachtens der diesen und jenen Dingen selbsteigenen Merkmale, wie: ‚Das Körperliche hat das Merkmal des Bedrücktwerdens, das Gefühl das Merkmal des Fühlens usw.'

Als ‚Untersuchende Durchschauung' *(tīraṇa-pariññā)* aber gilt das die Merkmale (Vergänglichkeit, Elend, Unpersönlichkeit) als Objekt habende Hellblick-Wissen, das da nach Feststellung der allgemeinen Merkmale eben jener Dinge entsteht, in der Weise wie: ‚Das Körperliche ist vergänglich, das Gefühl ist vergänglich usw.'

Als ‚Überwindende Durchschauung' *(pahāna-pariññā)* gilt das jene 607
Merkmale als Objekt habende Hellblick-Wissen[2], das da entsteht durch Überwindung der Unvergänglichkeits-Vorstellung usw. bei eben jenen Dingen.

Dabei erstreckt sich das Gebiet der ‚Durchschauung des Erkannten' von der Zerlegung der Daseinsgebilde bis zur Erfassung ihrer Bedingungen; denn innerhalb dieses Gebietes herrscht eben bloß der Einfluß der Durchdringung *(paṭivedha)* der den Dingen selbsteigenen Merkmale. Von der gruppenweisen Betrachtung *(kalāpa-sammasana)* aber ab bis zur Betrachtung des Entstehens und Hinschwindens *(udayabbayânupassanā)* reicht das Gebiet der ‚Untersuchenden Durchschauung'; denn innerhalb dieses Gebietes herrscht bloß der Einfluß des Durchdringens der allgemeinen Merkmale. Mit der Betrachtung der Auflösung *(bhangânupassanā)* der Dinge aber beginnend, erstreckt sich darüber hinaus[3] das Gebiet der ‚Überwindenden Durchschauung'; denn von da ab sind die die Überwindung der Unvergänglichkeits-Vorstellung usw. bewirkenden sieben Betrachtungen vorherrschend; und zwar überwindet man beim Betrachten der Vergänglichkeit die Unvergänglichkeitsvorstellung, beim Betrachten des Elends die Glücksvorstellung, beim Betrachten der Unpersönlichkeit die Persönlichkeitsvorstellung; und diese Dinge verabscheuend, überwindet man die Lust[4], sich davon abwendend die Gier, diese zur Aufhebung bringend die Daseinsentstehung, sich davon loslösend das Festhalten. Insofern nun der Übungsbeflissene bei diesen drei Durchschauungen die Zerlegung der Daseinsgebilde und die Erfassung der Bedingungen erwirkt hat, insofern hat er die ‚Durchschauung des Erkannten' *(ñāta-pariññā)* erreicht, und die beiden übrigen Durchschauungen hat er noch zu erreichen. Darum wurde gesagt: „Weil, während die ‚untersuchende Durchschauung'

im Gange ist, die Erkenntnis des Pfades und Nichtpfades aufsteigt und die untersuchende Durchschauung unmittelbar auf die ‚Durchschauung des Erkannten' folgt, auch darum soll, wer diese Reinheit des Erkenntnisblickes mit Hinsicht auf Pfad und Nichtpfad zustande zu bringen wünscht, sich zunächst in der Betrachtung der Gruppen üben."

Der kanonische Text hierzu lautet (Pts. I. p. 53. PTS): —

„Inwiefern gilt das die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Dinge zusammenfassende und feststellende Wissen als die betrachtende Erkenntnis *(sammasane ñāṇa)*?

„Was immer es an körperlichen Dingen gibt, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, eigen oder fremd, grob oder fein, niedrig oder erhaben, fern oder nahe: daß man dies als vergänglich feststellt, das gilt als eine gesonderte Betrachtung; daß man es als elend feststellt, gilt als eine gesonderte Betrachtung; daß man es als unpersönlich feststellt, gilt als eine gesonderte Betrachtung. Daß man, was immer es an Gefühl gibt — an Wahrnehmung — Geistesformationen — Bewußtsein — Sehorgan — Hörorgan usw. — Alter und Tod, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, daß man das als vergänglich feststellt, gilt als eine gesonderte Betrachtung; daß man es als elend feststellt, gilt als eine gesonderte Betrachtung; daß man es als unpersönlich feststellt, gilt als eine gesonderte Betrachtung. Das zusammenfassende und feststellende Wissen, daß alles Körperliche, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, auf Grund seines Hinschwindens sich als vergänglich erweist, auf Grund seines Schreckens als elend, auf Grund seiner Wesenlosigkeit als unper-
608 sönlich, dies Wissen gilt als die betrachtende Erkenntnis. Dasselbe gilt auch mit Hinsicht auf Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewußtsein, auf Sehorgan, Hörorgan usw., auf Alter und Tod usw. Das zusammenfassende und feststellende Wissen, daß alles Körperliche, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, vergänglich ist, erzeugt, bedingt entstanden, dem Versiegen und Vergehen, der Aufhebung und Erlöschung unterworfen, dieses Wissen gilt als die betrachtende Erkenntnis. Dasselbe gilt auch mit Hinsicht auf die anderen Dinge.

„Das zusammenfassende und feststellende Wissen, daß das Altern und Sterben durch die Geburt bedingt ist und daß, wenn es keine Geburt gibt, es auch kein Altern und Sterben geben kann, dieses Wissen gilt als die betrachtende Erkenntnis; dasselbe gilt auch für den vergangenen und zukünftigen Lebenslauf. Das zusammenfassende und feststellende Wissen, daß durch den (karmischen) Werdeprozeß die Geburt bedingt ist . . . durch das Anhaften der Werdeprozeß . . . durch die Unwissenheit die Karmaformationen und daß, wenn es keine Unwissenheit gibt, es auch keine Karmaformationen geben kann: dieses zusammenfassende und feststellende Wissen

gilt als die betrachtende Erkenntnis. Auch daß in der Vergangenheit und Zukunft durch die Unwissenheit die Karmaformationen bedingt sind und es auch da ohne Unwissenheit keine Karmaformationen geben kann: dieses zusammenfassende und feststellende Wissen gilt als die betrachtende Erkenntnis.

„Dieses aber gilt im Sinne des Erkannthabens als Erkenntnis, im Sinne des Verstehens als Wissen. Darum bezeichnet man das zusammenfassende und feststellende Wissen von den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Dingen als die betrachtende Erkenntnis." —

Was da die Worte ‚Sehorgan ... usw. ... Alter und Tod' betrifft, so sind da unter ‚usw.' folgende Gruppen von Dingen als zusammengefaßt zu betrachten, nämlich: die Sinnenpforten und Objekte zusammen mit den an den Sinnenpforten auftretenden Dingen, die 5 Daseinsgruppen, 6 Sinnenpforten, 6 Sinnenobjekte, 6 Bewußtseinsarten, 6 Bewußtseinseindrücke, 6 Gefühle, 6 Wahrnehmungen, 6 Willensarten, 6 Begehrensarten, 6erlei Gedankenfassung, 6erlei Diskursives Denken, 6 Elemente, 10 Kasinas, 32 Körperteile, 12 Grundlagen, 18 Elemente, 22 Fähigkeiten, 3 Elemente, 9 Daseinsaspekte, 4 Vertiefungen, 4 Unermeßlichkeiten, 4 Errungenschaften und die 12 Glieder der Bedingten Entstehung.

In der Erklärung der ‚zu durchschauenden Dinge' (Pts. I. No 5 f) nämlich heißt es: „Alles, ihr Mönche, hat man zu durchschauen. Und was ist dieses alles, das man zu durchschauen hat? Sinnenpforten, Objekte 629
usw.: Das Sehorgan, ihr Mönche, hat man zu durchschauen ... das Sehobjekt ... Sehbewußtsein ... den Seheindruck ... auch was durch den Seheindruck bedingt an Wohlgefühl, Wehegefühl oder indifferentem Gefühl aufsteigt, auch das hat man zu durchschauen. Das Hörorgan hat man zu durchschauen ... das Riechorgan ... usw. ... den Geist hat man zu durchschauen, das Geistobjekt ... Geistbewußtsein ... Geisteindruck ... was da durch den Geisteindruck bedingt an Wohlgefühl, Wehegefühl oder indifferentem Gefühl aufsteigt ... (die 5 Daseinsgruppen:) Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewußtsein ... (6 Sinnenpforten:) Sehorgan, Hörorgan, Riechorgan, Schmeckorgan und Geist (XV. 1) ... (6 Sinnenobjekte:) Sehobjekt, Hörobjekt, Riechobjekt, Schmeckobjekt, Körpereindruck und Geistobjekt (XV. 1) ... (6 Bewußtseinsarten:) Sehbewußtsein, Hörbewußtsein, Riechbewußtsein, Schmeckbewußtsein, Körperbewußtsein und Geistbewußtsein (XV. 2) ... (6 Bewußtseinseindrücke:) Seheindruck, Höreindruck, Riecheindruck, Schmeckeindruck, Körpereindruck und Geisteindruck ... (6 Gefühle:) durch Seheindruck, Höreindruck, Riecheindruck, Schmeckeindruck, Körpereindruck oder Geisteindruck entstandenes Gefühl ... (6 Wahrnehmungen:) Formwahrnehmung, Tonwahrnehmung, Geruchswahrnehmung, Geschmacks-

wahrnehmung, Körpereindruckswahrnehmung, geistige Wahrnehmung ... (6 Willensarten usw.:) auf Form, Ton, Geruch, Geschmack, Körpereindruck und Geistobjekt gerichteter Wille ... darauf gerichtetes Begehren ... darauf gerichtete Gedankenfassung ... darauf gerichtetes Diskursives Denken (zu ob. Aufz. s. D. 22) ... (6 Elemente:) Festes Element, Flüssiges Element, Hitzeelement, Windelement, Raumelement und Bewußtseinselement (s. M. 115) ... (10 Kasinas:) Erd-, Wasser-, Feuer-, Wind-, Blau-, Gelb-, Rot-, Weiß-, Licht- und Bewußtseins-Kasina (IV. V) ... (32 Körperteile:) Kopfhaare, Körperhaare, Nägel, Zähne usw. ... (12 Grundlagen:) die Grundlagen Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper, Geist; Form, Ton, Duft, Geschmack, Körpereindruck und Geistobjekt (XV. 1) ... (18 Elemente:) Auge, Form, Sehbewußtsein; Ohr, Ton, Hörbewußtsein; Nase, Duft, Riechbewußtsein; Zunge, Saft, Schmeckbewußtsein; Körper, Körpereindruck, Körperbewußtsein; Geist, Geistobjekt, Geistbewußtsein (XV. 2) ... (22 Fähigkeiten:) Auge, Ohr, Nase usw. (XVI. 1) ... (3 Elemente:) Sinnliches Element (Dasein), Feinkörperliches Element, Unkörperliches Element ... (9 Daseinsaspekte:) Sinnliches Dasein, Feinkörperliches Dasein, Unkörperliches Dasein; Dasein mit Wahrnehmung, ohne Wahrnehmung, weder mit noch ohne Wahrnehmung; Eingruppendasein, Viergruppendasein, Fünfgruppendasein ... (4 Vertiefungen:) die erste, zweite, dritte und vierte Vertiefung ... (4 Unermeßlichkeiten:) gemüterlösende Güte, Mitleid, Mitfreude, Gleichmut (IX) ... (4 Errungenschaften:) die Errungenschaften des Raumunendlichkeitsgebietes, des Bewußtseinsunendlichkeitsgebietes, Nichtsheitsgebietes und Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebietes (X) ... (12 Glieder der Bedingten Entstehung:) Nichtwissen, Karmaformationen, Bewußtsein, Geistigkeit und Körperlichkeit, 6 Grundlagen, Bewußtseinseindruck, Gefühl, Begehren, Anhaften, Werdeprozeß, Geburt, Altern und Sterben (XVII). Da dies alles bereits ausführlich dargelegt wurde, wird es hier in dem Wörtchen ‚usw.' zusammengefaßt. Da aber bei solcher Zusammenfassung die hier eingeschlossenen überweltlichen (mit Pfad und Pfad-Ergebnis verbundenen geistigen) Dinge sich nicht für die Betrachtungen eignen, so braucht man sie in diesem Zusammenhange nicht zu erwähnen. Wem nun unter jenen zur Betrachtung sich eignenden Dingen einige deutlich sind und von ihm leicht erfaßt werden, der soll eben mit der Betrachtung dieser Dinge beginnen.

(Betrachtung der 5 Gruppen als vergänglich usw.) Hierbei nun ist folgendes die Anweisung zur Ausübung, beginnend mit Hinsicht auf die 5 Gruppen: — Was immer es an Körperlichem gibt, das alles stellt er als vergänglich *(anicca)* fest: dies gilt als eine gesonderte Betrachtung. Daß er
6.0 sie als elend *(dukkha)* ... als unpersönlich *(anattā)* feststellt: dies gilt als

eine gesonderte Betrachtung. Auf solche Weise teilt der Mönch die in den Worten ‚Was immer es an Körperlichem gibt' unbestimmt ausgedrückte gesamte Körperlichkeit nach 11 Gesichtspunkten ein, nämlich nach den 3 Zeiten sowie nach den 4 Paaren, wie eigen und fremd, grob und subtil, gemein und edel, fern und nahe. Und alle Körperlichkeit stellt er als vergänglich fest, betrachtet sie als vergänglich, u. zw. in der folgenden Weise. Es wurde nämlich gesagt: „Körperlichkeit, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, gilt im Sinne des Hinschwindens als vergänglich." Darum erwäge er[7] die vergangene Körperlichkeit, sofern sie eben in der Vergangenheit dahingeschwunden ist und dieses Dasein nicht mehr erreicht hat, als vergänglich im Sinne des Hinschwindens. Und weil auch die zukünftige Körperlichkeit in dem unmittelbar folgenden Dasein entstehen und eben dort hinschwinden und nicht mehr von dort zum nächstfolgenden Dasein gelangen wird, darum erwägt er auch die zukünftige Körperlichkeit als vergänglich im Sinne des Hinschwindens. Weil auch die gegenwärtige Körperlichkeit schon hier hinschwindet und von hier aus nicht mehr weitergeht, so betrachtet er auch die gegenwärtige Körperlichkeit als vergänglich im Sinne des Hinschwindens. Weil auch die eigene Körperlichkeit als eigene Körperlichkeit hinschwindet und nicht zu etwas Fremdem[8] wird, darum betrachtet er auch die eigene Körperlichkeit als vergänglich im Sinne des Hinschwindens. Weil auch die fremde ... grobe ... subtile ... gemeine ... edle ... nahe Körperlichkeit eben gerade dort hinschwindet und nicht zu etwas Fernem wird, darum betrachtet er auch die nahe Körperlichkeit als vergänglich im Sinne des Hinschwindens.

Daß dies alles im Sinne des Hinschwindens vergänglich *(anicca)* ist: das ist im Sinne dieser Betrachtung eine gesonderte Betrachtung. Zerlegt aber ist sie von elffacher Art (s. oben Zeile 1—5).

Alles dieses aber gilt im Sinne von Schrecken als elend *(dukkha)*, weil es eben mit Schrecken verknüpft ist. Was nämlich vergänglich ist, das erregt Schrecken, wie es sich z. B. bei den Himmelswesen zeigte, als sie die Sutte vom Löwengleichnis vernommen hatten. Die Betrachtung also, daß etwas elend ist im Sinne von Schrecken, gilt als eine gesonderte Betrachtung. Zerlegt aber ist sie von elffacher Art.

Wie aber alles elend ist, so ist es auch unpersönlich *(anattā)* im Sinne von etwas Wesenlosem, da es eben eine solche eingebildete persönliche Wesenheit gar nicht gibt, d. i. ein Selbst, einen Lebenden, einen Handelnden, Fühlenden, Selbstmächtigen. Was nämlich vergänglich ist, das ist elend und außerstande, die durch Entstehen und Hinschwinden bedingte eigene Vergänglichkeit oder Bedrückung zurückzuhalten. Wie sollte ihm da wohl die Rolle eines Handelnden eignen? Darum heißt es (S. XXII. 59):

„Wäre nämlich, ihr Mönche, die Körperlichkeit eine Persönlichkeit, so würde diese Körperlichkeit nicht zum Siechtum führen usw." Daß somit auch diese etwas Unpersönliches ist im Sinne von etwas Wesenlosem, das gilt als eine gesonderte Betrachtung. Zerlegt aber ist sie von elffacher Art.
611 Dieselbe Erklärung gilt auch für Gefühl usw.

Um daher nun den Vorgang dessen zu zeigen, was vergänglich *(anicca)* ist, oder auf mannigfache Weise den Vorgang der Erwägung klar zu machen, darum wurde, weil jenes eben seiner Natur nach in Bedingt-Entstandenes usw. eingeteilt wird, fernerhin im Kanon (S. XXII. 21) gesagt: „Körperlichkeit, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig [9], ist vergänglich, erzeugt, bedingt entstanden, dem Versiegen und Hinschwinden, der Aufhebung und Erlöschung unterworfen." Dieselbe Erklärung gilt auch für Gefühl und alle anderen Dinge.

Um eben jene Betrachtung der Vergänglichkeit, des Elends und der Unpersönlichkeit [10] zu festigen, betrachtet der Mönch diese Daseinsgruppen auch im Einklang mit der Betrachtung der Vergänglichkeit usw., die der Erhabene bei Darlegung der ‚Anpassungserkenntnis' *(anuloma-ñāṇa)* ausführlich erklärt hat (Pts. II. p. 238 PTS) auf die Frage, auf welche vierzigfache Weise man das Sichanpassende Verständnis erlange, und auf welche vierzigfache Weise man eintrete in den Pfad zur Vollendung, nämlich: „Er betrachtet die 5 Daseinsgruppen als vergänglich, als leidvoll, Siechtum, Beule [11], Dorn, Übel, Bedrängnis, als etwas Fremdes, Hinfälliges, als Unheil, Unglück, Schrecken, Plage, als wandelbar, zerbrechlich, unbeständig, als keinen Schutz, kein Versteck und keine Zuflucht bietend, als hohl, nichtig, leer, unpersönlich, elend, dem Wechsel unterworfen, als ohne Kern, des Übels Wurzel, als Mörder [12], nicht seiend, mit üblen Trieben verknüpft, als erzeugt, als Lockspeise des Mahr, als Geburt, Alter, Krankheit, Sterben, Kummer, Jammer, Verzweiflung und den befleckenden Leidenschaften unterworfen. Und während er auf diese vierzigfache Weise die Daseinsgruppen als vergänglich erkennt, erlangt er das Sichanpassende Verständnis *(anulomika-khanti)*. Während er aber erkennt, daß in Erlöschung der 5 Gruppen das Unvergängliche, das Nirwahn, besteht, tritt er ein in den Pfad zur Vollendung *(samatta-niyāma)* usw."

Alle Gruppen nämlich betrachtet er eine nach der anderen als ‚vergänglich', weil sie eben ohne Dauer sind [13], Anfang und Ende haben; als ‚leidvoll', weil sie durch Entstehen und Hinschwinden bedrückt werden und eine Grundlage zum Leiden bilden; als ‚Siechtum', weil sie durch Bedingungen im Gange gehalten werden müssen und eine Quelle der Krankheiten bilden; als ‚Beule', weil sie verbunden sind mit dem als Leiden geltenden Stachel und der Schmutz der befleckten-

den Leidenschaften aus ihnen heraussickert und sie durch Geburt, Alter und Zerfall anschwellen, reifen und aufplatzen; als ‚Dorn', weil sie Qualen erzeugen, innerlich stechen und schwer zu entfernen sind; als ‚Übel', weil sie verwerflich sind, zum Unsegen führen und die Grundlage zum Übel bilden; als ‚Bedrängnis', weil sie Unfreiheit erzeugen und die Grundlage zu Gebrechen bilden; als etwas ‚Fremdes', weil man keine Macht darüber hat und nicht darüber bestimmen kann; als ‚hinfällig', weil sie durch Krankheit, Alter und Sterben zerstört werden; als ‚Unheil', weil sie mancherlei Mißgeschick herbeiführen; als ‚Unglück', weil sie zu ganz unvorhergesehenem großen Unsegen führen und die Grundlage zu allem Unglück bilden; als ‚Schrecken', weil sie die Quelle aller Gefahren sind und dem als Leidensstillung geltenden höchsten Troste entgegenwirken; als ‚Plage', weil sie von vielerlei Nachteil gefolgt und mit Fehlern behaftet sind und, genau wie jedes Unheil, nicht verdienen, daß man sie dulde; als ‚wandelbar', weil sie infolge von Krankheit, Alter und Tod als auch infolge der (acht) Weltgesetze, wie Gewinn usw., sich beständig verändern; als ‚zerbrechlich', weil sie die Eigenschaft haben, durch Verfall oder auf Grund ihrer Natur, zur Auflösung zu kommen; als ‚unbeständig', weil sie auf jeder Lebensstufe dem Zerfalle entgegeneilen und keine Beständigkeit besitzen; als ‚keinen Schutz bietend', weil sie keinen Schutz gewähren und man durch sie keine Sicherheit erlangen kann; als ‚kein Versteck bietend', weil sie ungeeignet sind, sich darin zu verstecken, und sie den nach einem Verstecke Suchenden kein Versteck gewähren; als ‚keine Zuflucht bietend', weil sie den nach einer Zuflucht Suchenden vor den Gefahren keine Zuflucht gewähren; als ‚hohl', weil ihr die als wahr eingebildeten Merkmale wie Unvergänglichkeit, Schönheit, Glück und Persönlichkeit fehlen; als ‚nichtig' wegen eben dieses Hohlseins oder auch wegen ihrer Minderwertigkeit, denn auch das Minderwertige gilt in der Welt als nichtig; als ‚leer', weil da ein Eigentümer fehlt, ein darin Hausender, Handelnder, Fühlender, Beaufsichtigender; als ‚unpersönlich', weil sie selber kein Eigentümer usw. sind; als ‚elend', weil der Lebensvorgang ein Leiden und das Leiden ein Elend ist; oder aber *ādīnava* (Elend) besagt, daß die Dürftigkeit *(ādīna)* sich verbreitet *(√vā*, eig., weht'), fortschreitet und im Gange ist. Als ‚dürftig' bezeichnet man einen notleidenden Menschen; weil aber auch die Gruppen etwas Dürftiges sind und somit den dürftigen Menschen gleichen [14], gelten sie als elend; als ‚dem Wechsel unterworfen' gelten sie, weil sie in zweifacher Weise, nämlich infolge von Altern und Sterben, eine wechselvolle Natur besitzen; als ‚ohne Kern', weil sie wie Grünholz leicht zerbrechlich sind; als ‚des Übels Wurzel', weil sie eine Grundlage des Übels sind; als ‚Mörder', weil sie wie ein Feind mit Freundesmiene das Vertrauen mißbrauchen; 612

als ‚nichtseiend', weil ihr Dasein schwindet und sie zunichte werden; als ‚mit üblen Trieben verknüpft', weil sie die Grundlage für die üblen Triebe bilden; als ‚erzeugt', weil sie durch Ursachen und andere Bedingungen gewirkt sind; als ‚Lockspeise des Mahrs', weil sie die Lockspeise sind des Todesmahrs und des Mahrs der Leidenschaften; als ‚Geburt, Alter, Krankheit und Sterben unterworfen', weil ihre Natur im Geborenwerden, Altern, Erkranken und Sterben besteht; als ‚Kummer, Jammer und Verzweiflung unterworfen', weil sie die Bedingungen sind für Kummer, Jammer und Verzweiflung; als ‚den befleckenden Leidenschaften unterworfen', weil sie dem Gebiete der befleckenden Leidenschaften wie Begehren, Ansichten und üblem Wandel unterworfen sind. Im Sinne der solcherart ausführlich erklärten Betrachtung der Vergänglichkeit usw. übt er sich in den Betrachtungen.

613 Hierbei nun erhält man 50 Vergänglichkeitsbetrachtungen, wenn man hinsichtlich jeder einzelnen Daseinsgruppe die folgenden 10 Betrachtungen übt, d. h. sie als vergänglich betrachtet, als hinfällig, wandelbar, zerbrechlich, unbeständig, dem Wechsel unterworfen, ohne Kern, nicht-seiend, erzeugt, dem Sterben unterworfen. 25 Unpersönlichkeitsbetrachtungen erhält man, wenn man bei jeder einzelnen Daseinsgruppe folgende 5 Betrachtungen übt, d. h. sie als etwas Fremdes betrachtet, als hohl [15], nichtig, leer und unpersönlich. Die übrigen bilden 125 Leidensbetrachtungen, wenn man bei jeder einzelnen Daseinsgruppe folgende 25 Betrachtungen übt, d. h. sie als leidvoll betrachtet, als Siechtum usw. Während der Mönch so vermittels dieser 200fachen Betrachtung der Vergänglichkeit usw. die 5 Daseinsgruppen erwägt, festigt sich in ihm jene als die methodisch geltende Betrachtung der Vergänglichkeit, des Elends und der Unpersönlichkeit. Dies ist hier vorerst das mit der im Kanon überlieferten Methode übereinstimmende Verfahren, wie man die Betrachtung zu beginnen hat.

Wem aber trotz eifrigen Strebens um methodischen Hellblick *(naya-vipassanā)* der methodische Hellblick nicht gelingt, der soll in neunfacher Weise die geistigen Fähigkeiten (Vertrauen usw.) schärfen, nämlich: 1. er betrachtet lediglich das Hinschwinden der jeweils aufsteigenden Gebilde, und dabei verfährt er 2. sorgfältig, 3. beharrlich und 4. angemessen; 5. durch Erfassen des geistigen Bildes der (Hellblick-) Sammlung; 6. durch Hervorbringen der (dem Geisteszustand) gemäßen Erleuchtungsglieder; 7. durch Unbekümmertsein um Leib und Leben; 8. durch Bemeisterung der dabei (entstehenden Schmerzen) mittels Entsagung; 9. und dadurch, daß er nicht auf halbem Wege (mit der Übung) aufhört [16]. Nachdem er so in dieser neunfachen Weise seine Fähigkeiten

geschärft hat, meidet er nach der in der Darlegung des Erdkasinas gegebenen Methode die sieben ungeeigneten Dinge; und indem er die sieben geeigneten Dinge pflegt, erwägt er bisweilen das Körperliche, bisweilen das Geistige.

(Betrachtung des Körperlichen: rūpa-sammasana)

Bei der Betrachtung des Körperlichen hat man dessen Entstehung so zu betrachten: — ‚Dieses Körperliche entsteht durch 4 Bedingungen: durch Karma, Geist, Temperatur oder Nahrung.

(Durch Karma entstanden) Dabei entsteht für alle Wesen beim Entstehen des Körperlichen das Körperliche zuerst durch (vorgeburtliches) Karma. Genau im Wiedergeburtsmomente nämlich entstehen für die Leibgeborenen zuerst 30 Dinge, u. zw. im Sinne einer dreifachen Kontinuität, d. h. die Herz-Zehnergruppe (4 Elemente, Farbe, Duft, Saft, Nährstoff, Lebensfähigkeit, Herz), die Körperorgan-Zehnergruppe (4 Elemente ... Lebensfähigkeit, Körperorgan) und die Geschlechts-Zehnergruppe. Diese nämlich entstehen bereits im Entstehungsmomente *(uppāda)* des Wiedergeburtsbewußtseins, und wie im Entstehungsmomente so auch im Beharrungsmomente *(ṭhiti)* und Auflösungsmomente *(bhanga)* (des Wiedergeburtsbewußtseins). Dabei aber kommt das Körperliche langsam zum Schwinden und bewegt sich schwer, während das Geistige schnell verschwindet und sich leicht bewegt. Darum auch heißt es (A. I. 9): „Nicht sehe ich, ihr Mönche, auch nur ein anderes Ding, das so leicht beweglich wäre wie der Geist." Denn schon während der Lebensdauer eines einzigen körperlichen Gebildes kommt es sechzehnmal zum Entstehen und Schwin- 614
den des Unterbewußtseins. Entstehungsmoment *(uppāda-khaṇa)*, Beharrungsmoment *(ṭhiti°)* und Auflösungsmoment *(bhanga°)* des Bewußtseins sind sich ganz gleich. Beim Körperlichen sind bloß der Entstehungsmoment und der Auflösungsmoment kurz, genau so kurz wie jene[17] beiden (des Bewußtseins); der Beharrungsmoment aber ist lang und dauert so lange, bis 16 Bewußtseinsmomente aufgestiegen und wieder verschwunden sind. Bedingt durch die im Entstehungsmomente des Wiedergeburtsbewußtseins aufgestiegene und den Beharrungsmoment erreicht habende, also bereits entstandene Herz-Grundlage kommt es zum Entstehen des zweiten Unterbewußtseinszustandes; und bedingt durch die mit diesem zusammen bestehende und den Beharrungszustand erreicht habende bereits entstandene Grundlage (Herz) kommt es zum Aufsteigen des dritten Unterbewußtseinsmomentes. Auf diese Weise hat man die lebenslange Tätigkeit des Bewußtseins zu verstehen. Beim nahen Tode aber entstehen 16 Bewußtseinsmomente in Abhängigkeit von der bereits früher entstandenen und den Beharrungsmoment erreicht habenden einen Herz-Grundlage. Die im Entstehungsmomente des Wiedergeburtsbewußt-

seins entstandene Körperlichkeit kommt zusammen mit dem 16. Bewußtseinsmomente nach dem Wiedergeburtsbewußtsein wieder zum Schwinden. Die im Beharrungsmomente aufgestiegene Körperlichkeit kommt gleichzeitig mit dem Entstehungsmomente des 17. Bewußtseinsmomentes zum Schwinden. Die im Auflösungsmomente aufgestiegene Körperlichkeit aber kommt, nachdem sie den Beharrungsmoment des 17. Bewußtseinsmomentes erreicht hat, wieder zum Schwinden. Solange eben der Daseinsprozeß besteht, solange setzt sich solches fort. Auch bei den spontan entstehenden Wesen treten im Sinne 7facher Kontinuität (d. i. der 7 Zehnergruppen) [18] in derselben Weise 70 körperliche Dinge auf. —

Hier nun — d. i. hinsichtlich der ‚durch Karma gezeugten' *(kammaja)* körperlichen Dinge — sollte man folgende Einteilung kennen, nämlich: Karma, durch Karma entstanden, karma-bedingt, karma-bedingt und durch Geist entstanden, karma-bedingt und durch Nahrung entstanden, karma-bedingt und durch Temperatur entstanden.

Hierbei nun gilt als ‚Karma' *(kamma)* der karmisch heilsame und unheilsame Wille *(cetanā)*. — Als durch ‚Karma entstanden' *(kammasamuṭṭhāna)* gelten die karma-gewirkten *(vipāka)* Daseinsgruppen (karmisch-neutrales Gefühl, Wahrnehmung, 9 Geistesformationen, Bewußtsein) und insgesamt 70 körperliche Dinge, nämlich die Zehnergruppen von Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körperorgan, Weiblichkeit, Männlichkeit. — ‚Karma-bedingt' *(kamma-paccaya)* ist genau dasselbe, denn Karma ist auch die unterstützende Bedingung des durch Karma Entstandenen. — Als ‚karma-bedingt und durch Geist entstanden' *(kammapaccaya-cittasamuṭṭhāna)* gilt die karmagewirkte und durch Geist entstandene Körperlichkeit. — ‚Karma-bedingt und durch Nahrung entstanden' *(kammapaccaya-āhārasamuṭṭhāna)* bedeutet, daß jener in den karma-entstandenen Körperdingen den Beharrungszustand erreicht habende Nährstoff *(ojā)* eine frische Achtergruppe mit Nährstoff als achtem Bestandteil entstehen läßt. Und auch hier läßt der Nährstoff, sobald er den Beharrungszustand [19] erreicht hat, wiederum neue Körperlichkeit entstehen und bringt so der Reihe nach vier oder fünf körperliche Prozesse hervor. — ‚Karma-bedingt und durch Temperatur entstanden' *(kammapaccaya-utusamuṭṭhāna)* bedeutet, daß das karmageborene Hitze-Element, sobald es den Beharrungszustand erreicht hat, durch Temperatur entstandene Körperlichkeit mit Nährstoff als achtem Bestandteil entstehen läst. Und auch da läßt die Temperatur wieder eine neue Körpergruppe mit Nährstoff als achtem Bestandteil entstehen und bringt so vier oder fünf körperliche Prozesse hervor. Auf diese Weise hat man vorerst die Entstehung der durch Karma gezeugten Körperlichkeit zu verstehen.

(Durch Geist entstanden) Bei den durch Geist gezeugten körperlichen 615
Dingen hat man folgende Einteilung zu kennen, nämlich: Geist, durch Geist entstanden, geist-bedingt, geist-bedingt und durch Nahrung entstanden, geist-bedingt und durch Temperatur entstanden.

Hierbei gelten als ‚Geist' *(citta)* die 89 Bewußtseinsklassen (s. Tab. 1). Unter diesen gelten als Erzeuger von Körperlichkeit, Körperbewegung und (körperlichen und sprachlichen) Äußerungen, je nach den Umständen, 32 oder 26 oder 19 Bewußtseinsklassen, während 16 Bewußtseinsklassen als Nichterzeuger gelten[20]. — 32 Bewußtseinsklassen nämlich erzeugen Körperlichkeit, Körperbewegung *(iriyā-patha)* und Äußerungen *(viññatti)*, u. zw. die 8 heilsamen, 12 unheilsamen und die nach Auslassung des Geistelementes (No 70) überbleibenden 10 rein funktionellen Klassen der Sinnensphäre (71 bis 80), ferner 2 magische Bewußtseinsklassen *(abhiññā-citta = iddhi-citta)*, nämlich eine heilsame und eine funktionelle[21]. 26 Bewußtseinsklassen erzeugen Körperlichkeit und Körperbewegung, aber keine Äußerung, u. zw. die nach Auslassung der karmagewirkten überbleibenden 10 Bewußtseinsklassen der Feinkörperlichen Sphäre (9 bis 13; 81 bis 85), 8 Klassen der Unkörperlichen Sphäre (14 bis 17; 86 bis 89) und die 8 überweltlichen Bewußtseinsklassen (18 bis 21; 66 bis 69). — 19 Bewußtseinsklassen erzeugen bloß Körperliches, aber keine Körperbewegung und Äußerung, u. zw. die 10 Unterbewußtseinsklassen der Sinnensphäre (41 bis 49; 56), 5 Klassen der Feinkörperlichen Sphäre (57 bis 61) und 3 Geist-Elemente (39, 55, 70) und das eine karma-gewirkte freude-begleitete und von Wurzelbedingungen freie Geistbewußtseins-Element (40). — 16 Bewußtseinsklassen erzeugen weder Körperliches noch Körperbewegung noch Äußerung, u. zw. die (durch heilsames und unheilsames Karma gewirkten) 2 Arten des fünffachen Bewußtseins (Sehbewußtsein usw.; 34 bis 38; 50 bis 54), das Wiedergeburtsbewußtsein bei allen Wesen, das Sterbebewußtsein bei Triebversiegten und die 4 karmagewirkten Bewußtseinszustände der Unkörperlichen Sphäre. — Diejenigen Bewußtseinsklassen nun, die da Körperliches erzeugen, diese tun es nicht im Beharrungs- und Auflösungsmomente, denn dann ist das Bewußtsein schwach. Im Entstehungsmomente aber ist es stark; daher bringt es zu solcher Zeit in Abhängigkeit von der bereits vorher entstandenen (Herz-) Grundlage das Körperliche zum Entstehen.

Als ‚durch Geist entstanden' *(citta-samuṭṭhāna)*, d. i. durch die drei unkörperlichen Gruppen (Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen), gelten 17 Arten von Körperlichkeit, d. i. die neunfache Tongruppe (4 Elemente usw. und Ton), körperliche Äußerung, sprachliche Äußerung, Raumelement, Beweglichkeit, Geschmeidigkeit, Gefügigkeit, Anwachsen, Kontinuität).

Als ‚geist-bedingt' *(citta-paccaya)* gilt die durch die vier Bedingungen entstandene Körperlichkeit, wie es heißt (Paṭṭh., Einl. 11): „Das nachher entstandene Bewußtsein und die (damit verbundenen) geistigen Dinge bilden für diesen früher entstandenen Körper eine Bedingung (im Sinne des Nachherentstehens)."

‚Geist-bedingt und durch Nahrung entstanden' *(citta-paccaya-āhāra-samuṭṭhāna)* bedeutet: Sobald der Nährstoff bei den durch Geist entstandenen körperlichen Dingen den Beharrungsmoment erreicht hat, erzeugt er eine neue körperliche Achtergruppe mit Nährstoff als achtem Bestandteil. Und so erzeugt er 2 oder 3 körperliche Prozesse.

‚Geist-bedingt und durch Temperatur entstanden' *(cittapaccaya-utusamuṭṭhāna)* bedeutet: Sobald die durch Geist entstandene[22] Tempe-
616 ratur den Beharrungsmoment erreicht hat, erzeugt sie neue Körperlichkeit mit Nährstoff als achtem Bestandteil. So erzeugt sie 2 oder 3 körperliche Prozesse. Auf diese Weise hat man die Entstehung der durch Geist gezeugten Körperlichkeit zu verstehen.

(Durch Nahrung entstanden) Auch bei den durch Nahrung gezeugten Dingen sollte man folgende Einteilung kennen, nämlich: Nahrung, durch Nahrung entstanden, nahrung-bedingt, nahrung-bedingt und durch Nahrung entstanden, nahrung-bedingt und durch Temperatur entstanden.

Hierbei nun gilt als ‚Nahrung' *(āhāra)* die stoffliche Nahrung.

Als ‚durch Nahrung entstanden' gelten 14 körperliche Dinge, nämlich die den Nährstoff als achten Bestandteil habende Körperlichkeit (die sog. reine Achtergruppe), die erzeugt wurde durch den Nährstoff, der, auf der karmisch-erworbenen *(upādinna)*, karmagezeugten Körperlichkeit beruhend, sich darin festgesetzt und den Beharrungsmoment erreicht hat; ferner das Raumelement, körperliche Beweglichkeit, Geschmeidigkeit, Gefügigkeit, Anwachsen und Kontinuität.

Als ‚nahrung-bedingt' *(āhāra-paccaya)* gilt die durch die 4 Bedingungen entstandene Körperlichkeit, von der es heißt (Paṭṭh., Einl. § 15): „Die stoffliche Nahrung ist für diesen Körper eine Bedingung im Sinne von Nahrung."

‚Nahrung-bedingt und durch Nahrung entstanden' *(āhāra-paccaya-āhārasamuṭṭhāna)* bedeutet: Sobald bei den durch Nahrung entstandenen körperlichen Dingen der Nährstoff den Beharrungsmoment erreicht hat, erzeugt er neue Körperlichkeit mit Nährstoff als achtem Bestandteil. Und auch dann erzeugt er wieder neue. Auf diese Weise erzeugt er 10 bis 12 Prozesse. Die an einem Tage verzehrte Nahrung hält selbst sieben Tage lang vor, himmlischer Nährstoff dagegen ein oder selbst zwei Monate.

Auch die von der Mutter aufgenommene Nahrung, die den Körper des (in ihrem Leibe befindlichen) Kindes durchdringt, bewirkt Körperlichkeit im Kinde. Auch selbst die an den Körper geschmierte Nahrung bewirkt Körperlichkeit. Karmageborene *(kammaja)* Nahrung ist dasselbe wie karmisch-erworbene *(upādinnaka)* Nahrung. Auch diese bewirkt, sobald sie den Beharrungsmoment erreicht hat, Körperlichkeit. Auch hier wiederum läßt der Nährstoff neue Körperlichkeit entstehen und bewirkt in dieser Weise 4 oder 5 körperliche Prozesse.

‚Nahrung-bedingt und durch Temperatur entstanden' *(āhāra-paccaya-utusamuṭṭhāna)* bedeutet: Sobald das durch Nahrung entstandene Hitzeelement den Beharrungszustand erreicht hat, erzeugt es die Gruppe der durch Temperatur entstandenen 8 körperlichen Dinge mit Nährstoff als achtem Bestandteil. Dabei ist diese Nahrung für die durch Nahrung entstandenen Dinge eine Bedingung im Sinne eines Erzeugers, für die übrigen Dinge aber eine Bedingung im Sinne von Anlaß *(upanissaya)*, Nahrung, Anwesenheit und Nichtgeschwundensein. Auf diese Weise hat man die Entstehung der durch Nahrung gezeugten Körperlichkeit zu betrachten.

(Durch Temperatur entstanden) Hinsichtlich der durch Temperatur gezeugten Dinge sollte man folgende Einteilung kennen: nämlich: Temperatur, durch Temperatur entstanden, temperatur-bedingt, temperatur-bedingt und durch Temperatur entstanden, temperatur-bedingt und durch Nahrung entstanden.

Hierunter nun gilt als ‚Temperatur' *(utu)* das durch die 4 Bedingungen entstandene Hitze-Element *(tejo-dhātu)*. Dieses aber ist zweifach, heiße Temperatur und kalte Temperatur.

‚Durch Temperatur entstanden' *(utu-samuṭṭhāna)* bedeutet: Sobald die durch die 4 Bedingungen entstandene Temperatur die karmisch-abhängige (Körperlichkeit) als Bedingung erlangt und den Beharrungsmoment erreicht hat, bringt sie im Körper Körperliches zum Entstehen. Dieses aber ist 15fach: die neunfache Tongruppe, das Raumelement, Be- 617
weglichkeit, Geschmeidigkeit, Gefügigkeit, Anwachsen und Kontinuität.

‚Temperatur-bedingt' *(utu-paccaya)* bedeutet, daß die Temperatur für die durch die 4 Bedingungen entstandenen körperlichen Dinge eine Bedingung ist für ihre Fortdauer und ihren Untergang.

‚Temperatur-bedingt und durch Temperatur entstanden' *(utu-paccaya-utusamuṭṭhāna)* bedeutet: Sobald das durch Temperatur entstandene Hitze-Element den Beharrungsmoment erreicht hat, erzeugt es eine Gruppe von acht Dingen mit Nährstoff als achtem Bestandteil. Auch hier erzeugt es wiederum eine neue Gruppe. Auf diese Weise sich in dem

nicht karmisch-erworbenen Teile festsetzend, bleibt die durch Temperatur entstandene Körperlichkeit für eine lange Zeit im Gange.

‚Temperatur-bedingt und durch Nahrung entstanden' *(utu-paccaya-āhārasamuṭṭhāna)* bedeutet: Sobald der durch Temperatur entstandene Nährstoff den Beharrungsmoment erreicht hat, erzeugt er eine neue Gruppe von 8 körperlichen Dingen mit Nährstoff als achtem Bestandteil. Auch hier erzeugt der Nährstoff wiederum neue Gruppen. Auf diese Weise erzeugt er 10 bis 12 körperliche Prozesse. Dabei bildet diese Temperatur für die durch Temperatur entstandenen körperlichen Dinge eine Bedingung im Sinne eines Erzeugers, für die übrigen Dinge aber im Sinne von Grundlage, Anwesenheit und Nichtgeschwundensein.

In dieser Weise hat man die Entstehung der durch Temperatur gezeugten Körperlichkeit zu betrachten.

Wer so die Entstehung des Körperlichen erkennt, von dem heißt es, daß er von Zeit zu Zeit die Körperlichkeit betrachte.

(Betrachtung des Unkörperlichen)

Gleichwie von dem das Körperliche Betrachtenden auch die Entstehung des Körperlichen betrachtet wird, so soll der das Unkörperliche Betrachtende auch die Entstehung des Unkörperlichen betrachten. Diese Entstehung aber ist[23] mit Hinsicht auf die weltlichen Bewußtseinszustände von 81facher Art, nämlich: — Infolge des in früherem Dasein angehäuften Karma entsteht bei der Geburt das Unkörperliche in Form von (irgend einer der) 19 verschiedenen Bewußtseinsklassen. Die Art seines Entstehens aber ist zu verstehen in der bei Darlegung der Bedingten Entstehung gegebenen Weise. Eben jene 19 Bewußtseinsklassen entstehen von dem unmittelbar auf das Wiedergeburtsbewußtsein *(paṭisandhi)* folgenden Bewußtseinszustand ab als Unterbewußtsein *(bhavanga)* und beim Lebensende als ‚Sterbebewußtsein' *(cuti)*. Unter diesen nun tritt das der Sinnensphäre angehörende Bewußtsein bei einem intensiveren Vorstellungsobjekte an den 6 Sinnentoren als ‚registrierendes Bewußtsein' *(tad-ārammaṇa)* auf. Ist während des Lebensfortganges das Auge ungebrochen und die Sehobjekte treten in den Gesichtskreis, so steigt, vom Lichte abhängig und durch Aufmerken bedingt, das Sehbewußtsein auf, zusammen mit den damit verbundenen Dingen (Gefühl, Wahrnehmung, Bewußtseinseindruck, Wille, Vitalität, Sammlung, Aufmerken). Im Beharrungsmomente des sensitiven Sehorgans *(cakkhu-ppasāda)* nämlich wirkt das den Beharrungsmoment erreicht habende Sehobjekt auf das Auge ein. Nach Einwirken desselben steigt zweimal das ‚Unterbewußt-

sein' *(bhavanga)* auf und verschwindet wieder. Darauf steigt bei eben jenem Objekte das rein funktionelle Geist-Element (Tab. I. 70) auf, indem es die Funktion des ‚Aufmerkens' *(āvajjana)* vollzieht; unmittelbar darauf das jenes Sehobjekt sehende, durch heilsames oder unheilsames Karma gewirkte ‚Sehbewußtsein' *(cakkhu-viññāṇa:* 34 618
oder 50), darauf das jenes Sehobjekt ‚rezipierende' *(sampaṭicchana)* karmagewirkte Geist-Element (39 oder 55); darauf das jenes Sehobjekt prüfende *(santīraṇa)* karma-gewirkte wurzelfreie Geistbewußtseins-Element (40, 41 oder 56); darauf das jenes Sehobjekt ‚feststellende' *(votthapana)* funktionelle von Wurzelbedingungen freie Geistbewußtseins-Element (71). Darauf entsteht in Form von 5 oder 7 ‚Impulsivmomenten' *(javana)* eine von den heilsamen (1—8), unheilsamen (22—33) oder (im Falle des Arahat) funktionellen (73—80) Bewußtseinsklassen der Sinnensphäre oder ein von Indifferenz begleitetes wurzelfreies Bewußtsein (71)[24]. Darauf entstehen bei den Wesen der Sinnensphäre von den 11 registrierenden Bewußtseinsklassen (40 bis 49; 56) irgend ein den Impulsivmomenten entsprechendes ‚registrierendes' *(tadārammaṇa)* Bewußtsein. Die entsprechende Erklärung gilt auch für die übrigen Sinnenpforten (35—38; 51—54). An der Geistpforte jedoch zeigen auch die entfalteten Bewußtseinsarten (der der Feinkörperlichen bzw. Unkörperlichen Sphäre angehörenden Vertiefungen) auf. So hat man bei den sechs Pforten die Entstehung des Unkörperlichen anzusehen. Auf diese Weise betrachtet der Übende das Unkörperliche, indem er von Zeit zu Zeit die Entstehung des Unkörperlichen erkennt.

(Feststellung der 3 Merkmale)

Wenn da einer in dieser Weise bisweilen das Körperliche, bisweilen das Unkörperliche betrachtet und durch Feststellung der 3 Merkmale allmählich weiterschreitet, so bringt er die Entfaltung des Wissens zustande.

Ein anderer betrachtet die Gebilde, indem er bei 7 körperlichen und 7 unkörperlichen Dingen die 3 Merkmale feststellt.

(a: beim 7fachen Körperlichen)

Als das Feststellen der 3 Merkmale *(ti-lakkhaṇa)* beim siebenfachen Körperlichen gilt es, wenn man die Gebilde in der folgenden Weise betrachtet, nämlich: mit Hinsicht auf das Aufsichnehmen und Niederlegen (des Körpers), auf das Schwinden des Gealterten, auf das durch Nahrung Entstandene, auf das durch Temperatur Entstandene, auf das Karma-

gezeugte, auf das durch Bewußtsein Entstandene, auf die Körperlichkeit in der äußeren Natur. Darum sagen die Alten Meister: „Klar schaut er sieben Dinge in ihren Einzelheiten: mit Hinsicht auf das Aufsichnehmen und Niederlegen usw."

---

1. Als das ‚Aufsichnehmen' gilt hierbei die Wiedergeburt, als das ‚Niederlegen' der Tod. Indem so der Übungsbeflissene dieses Aufsichnehmen und Niederlegen (des Körpers) auf hundert Jahre beschränkt, stellt er bei den Gebilden die 3 Merkmale fest. Und in welcher Weise? ‚Alle Gebilde, die sich da zwischen beiden (dem Aufsichnehmen und Niederlegen des Körpers) befinden, sind vergänglich *(anicca)*. Und wieso? Weil sich da ein Entstehen und Hinschwinden zeigt, ein Anderswerden; weil die Gebilde bloß für eine Zeit bestehen[25] und die Beständigkeit ausschließen. — Weil aber die aufgestiegenen Gebilde den Beharrungszustand erreichen und im Beharrungszustand durch das Alter erschöpft werden und nach Erreichung des Verfalls unvermeidlich zu Auflösung gelangen, darum gelten sie, eben weil sie immer wieder bedrückt werden, schwer zu ertragen sind, die Grundlagen des Leidens bilden und Glück ausschließen, als ‚elend' *(dukkha)*. ‚Möchten doch die aufgestiegenen Gebilde nicht das Beharrungsstadium erlangen! Möchten doch die zum Beharrungsstadium gelangten nicht altern! Möchten doch die zu Alter gelangten sich nicht auflösen!': weil in dieser dreifachen Hinsicht keiner über die Gebilde Gewalt hat[26] und die Gebilde daher leer sind an einem die Macht darüber Ausübenden, darum gelten sie, sofern sie eben leer, herrenlos, machtlos sind und ein Selbst ausschließen, als ‚unpersönlich' *(anattā)*.

619 2. Nachdem der Übende so mit Hinsicht auf das Aufsichnehmen und das Niederlegen bei der durch hundert Jahre abgegrenzten Körperlichkeit die 3 Merkmale festgestellt hat, stellt er sie darauf fest ‚mit Hinsicht auf das Schwinden des Gealterten' *(vayo-vuddhaṭṭhangamana)*, was hier so viel bedeutet wie: mit Hinsicht auf das Untergehen der infolge des Alters gealterten Körperlichkeit. Mit Hinsicht darauf stellt er die 3 Merkmale fest. Und in welcher Weise? Eben jene hundert Jahre teilt er in drei Lebensalter *(vayo)* ein: in das erste, mittlere und letzte. Darunter gelten die 33 Jahre von Beginn ab als das erste Lebensalter, die darauf folgenden 34 Jahre als das mittlere Lebensalter und die darauf folgenden 33 als das letzte Lebensalter. Hat er so die hundert Jahre in diese drei Lebensalter eingeteilt, so stellt er die 3 Merkmale fest, u. zw. so: ‚Ohne daß die im ersten Lebensalter bestehende Körperlichkeit das mittlere Lebensalter erreicht, schwindet sie schon dahin. Daher ist sie vergänglich. Was aber vergänglich ist, ist elend; und was elend ist, ist unpersönlich. — Auch die

im mittleren Lebensalter bestehende Körperlichkeit kommt, bevor sie das letzte Lebensalter erreicht hat, eben schon dort zur Auflösung. Darum ist auch sie vergänglich, elend, unpersönlich. — Auch die im letzten Lebensalter 33 Jahre lang dauernde Körperlichkeit ist nicht imstande, über den Tod hinauszugehen. Darum ist auch diese vergänglich, elend, unpersönlich.'

Hat nun der Übende so bei den drei Lebensaltern mit Hinsicht auf das Schwinden der gealterten Körperlichkeit die 3 Merkmale festgestellt, so stellt er sie fernerhin bei jeder einzelnen der 10 Zehnerperioden fest, nämlich: dem Jahrzehnt der Unmündigkeit, des Spielens, der Schönheit, der Kraft, der Einsicht, der Abnahme, des Vornübergebeugtseins, des Verkrümmtseins, des Schwachsinns, der Bettlägerigkeit.

Unter diesen 10 Zehnerperioden des 100 Jahre alt werdenden Menschen nun gelten vorerst die ersten 10 Jahre als das Jahrzehnt der Unmündigkeit, denn zu einer solchen Zeit ist man ein unmündiges, unruhiges Kind. Die darauf folgenden 10 Jahre (11—20) gelten als das Jahrzehnt des Spielens, denn zu einer solchen Zeit ist man voller Lust am Spielen. Die darauf folgenden 10 Jahre (21—30) gelten als das Jahrzehnt der Schönheit, denn dann kommt die Schönheit zu voller Entfaltung. Die darauf folgenden 10 Jahre (31—40) gelten als das Jahrzehnt der Kraft, denn dann gelangt die Kraft zur vollen Entfaltung. Die darauf folgenden 10 Jahre (41—50) gelten als das Jahrzehnt der Einsicht, denn dann ist die Einsicht völlig gefestigt; und es heißt, daß zu solcher Zeit selbst einem Manne mit ursprünglich schwacher Einsicht doch etwas Einsicht aufsteige. Die darauf folgenden 10 Jahre (51—60) gelten als das Jahrzehnt des Abnehmens, denn dann schwindet ihm jede Lust am Spielen, und Schönheit und Verstand nehmen ab. Die darauf folgenden 10 Jahre (61—70) gelten als das Jahrzehnt des Vornübergebeugtseins, denn dann ist die Gestalt 620
nach vorn gebeugt. Die darauf folgenden 10 Jahre (71—80) gelten als das Jahrzehnt des Verkrümmtsein, denn dann ist der Körper wie eine Pflugschar gekrümmt. Die darauf folgenden 10 Jahre (81—90) gelten als das Jahrzehnt des Schwachsinns, denn dann ist man geistig schwach und vergißt alles, was man getan hat. Die darauf folgenden 10 Jahre (91—100) gelten als das Jahrzehnt der Bettlägerigkeit, denn der Hundertjährige ist häufig bettlägerig. Um nun bei diesen Jahrzehnten mit Hinsicht auf das Schwinden der gealterten Körperlichkeit die 3 Merkmale festzustellen, erwägt der Übungsbeflissene also:

‚Ohne das zweite Jahrzehnt zu erreichen, kommt die im ersten Jahrzehnt bestehende Körperlichkeit eben dort schon zum Schwinden. Daher ist sie vergänglich, elend, unpersönlich. — ‚Ohne das dritte Jahrzehnt zu erreichen, kommt die im zweiten Jahrzehnt bestehende Körperlichkeit

eben dort schon zum Schwinden ... Ohne das zehnte Jahrzehnt zu erreichen, kommt die im neunten Jahrzehnt bestehende Körperlichkeit eben dort schon zum Schwinden. — Ohne Wiederdasein zu erreichen, kommt die im zehnten Jahrzehnt bestehende Körperlichkeit eben dort schon zum Schwinden. Daher ist sie vergänglich, elend, unpersönlich.

Hat der Übende nun so bei den Jahrzehnten mit Hinsicht auf das Schwinden der gealterten Körperlichkeit die 3 Merkmale festgestellt, so teilt er fernerhin die 100 Jahre in Abschnitte zu je 5 Jahren, und mit Hinsicht auf das Schwinden der gealterten Körperlichkeit stellt er die 3 Merkmale fest. Und in welcher Weise? Indem er also bei sich erwägt: ‚Die im ersten Fünfjahresabschnitt bestehende Körperlichkeit gelangt, ohne den zweiten Fünfjahresabschnitt zu erreichen, schon dort zum Schwinden; darum ist sie vergänglich, elend, unpersönlich ... Die im neunzehnten Fünfjahresabschnitt bestehende Körperlichkeit gelangt, ohne den zwanzigsten Fünfjahresabschnitt zu erreichen, schon dort zum Schwinden. Die im zwanzigsten Fünfjahresabschnitt bestehende Körperlichkeit ist nicht imstande, über den Tod hinaus zu gehen. Daher ist auch diese vergänglich, elend, unpersönlich.'

Hat nun der Übende so bei den 20 Lebensabschnitten mit Hinsicht auf das Schwinden der gealterten Körperlichkeit die 3 Merkmale festgestellt, so teilt er fernerhin die hundert Jahre in 25 Abschnitte und stellt jedesmal bei je vier Jahren die 3 Merkmale fest. Darauf teilt er die 100 Jahre in 33 Abschnitte und stellt bei je 3 Jahren die Merkmale fest; dann in 50 Abschnitte teilend, bei je 2 Jahren; dann in 100 Abschnitte teilend, bei je einem Jahr.

Darauf zerlegt er das Jahr in drei Abschnitte, und hinsichtlich der 3 Jahreszeiten wie Regenzeit, Winter und Sommer stellt er bei je einer Jahreszeit mit Hinsicht auf das Schwinden der gealterten Körperlichkeit die 3 Merkmale fest. Und in welcher Weise? ‚Die in den vier Monaten der Regenzeit bestehende Körperlichkeit gelangt, ohne den Winter zu erreichen, schon dort zum Schwinden. Die im Winter bestehende Körperlichkeit gelangt, ohne den Sommer zu erreichen, schon dort zum Schwinden. Die im Sommer bestehende Körperlichkeit gelangt, ohne die Regenzeit
621 zu erreichen, schon dort zum Schwinden. Darum ist sie vergänglich, elend, unpersönlich.' Nach solcher Feststellung zerlegt er wiederum ein Jahr in 6 Abschnitte: ‚Die in der zweimonatlichen Regenzeit bestehende Körperlichkeit gelangt zum Schwinden ohne den Herbst erreicht zu haben, die im Herbst bestehende ohne den Winter erreicht zu haben, die im Winter bestehende ohne den Vorfrühling erreicht zu haben, die im Vorfrühling bestehende ohne den Frühling [27] erreicht zu haben, die im Frühling bestehende ohne den Sommer erreicht zu haben. Daher ist die Körperlichkeit

vergänglich, elend, unpersönlich.' So stellt er bei dieser durch Altern zum Schwinden gelangten Körperlichkeit die 3 Merkmale fest.

Hat nun der Übende in dieser Weise die 3 Merkmale festgestellt, so stellt er sie darauf mit Hinsicht auf die dunkle und helle Monatshälfte fest, nämlich: ‚Die in der dunklen Monatshälfte entstandene Körperlichkeit gelangt, ohne die lichte Monatshälfte zu erreichen, schon dort zum Schwinden; und die in der lichten Monatshälfte entstandene Körperlichkeit gelangt, ohne die dunkle Monatshälfte zu erreichen, schon dort zum Schwinden. Daher ist sie vergänglich, elend, unpersönlich.'

Darauf stellt er die 3 Merkmale mit Hinsicht auf Tag und Nacht fest ... Dann zerlegt er eben diesen Tag und diese Nacht in sechs Abschnitte wie Morgenzeit usw. und stellt die 3 Merkmale fest: ‚Schon bevor die zur Morgenzeit bestehende Körperlichkeit die Mittagszeit erreicht, die zur Mittagszeit bestehende den Abend, die am Abend bestehende die erste Nachtwache, die zur ersten Nachtwache bestehende die mittlere, die zur mittleren Nachtwache bestehende die letzte, die zur letzten Nachtwache bestehende den nächsten Morgen, kommt sie schon dort zum Schwinden. Daher ist sie vergänglich, elend, unpersönlich.'

Hat er nun in dieser Weise die 3 Merkmale festgestellt, so stellt er sie bei eben diesem Körper fernerhin fest mit Hinsicht auf Gehen und Kommen, Hinblicken und Wegblicken, Beugen und Strecken, nämlich: ‚Bevor die beim Gehen bestehende Körperlichkeit das Kommen erreicht, gelangt sie schon dort zum Schwinden; ebenso die beim Kommen bestehende das Hinblicken, die beim Hinblicken bestehende das Wegblicken, die beim Wegblicken bestehende das Beugen, die beim Beugen bestehende das Strecken. Daher ist sie vergänglich, elend, unpersönlich.'

Darauf zerlegt er einen einzelnen Schritt in 6 Abschnitte: in das Aufheben des Fußes, sein Vorheben, Wegheben, Senken, Niedersetzen und Aufdrücken. Dabei gilt als das ‚Aufheben' das Aufwerfen des Fußes vom Boden, als ‚Vorheben' das Nachvorneführen, als ‚Wegheben' sein hier und dorthin Bewegen beim Erblicken von irgend etwas wie Baumstümpfen, 622
Dornen, Schlangen u. dgl., als ‚Senken' das Herabnehmen des Fußes, als ‚Niedersetzen' das Auf-den-Boden-setzen, als ‚Aufdrücken[28]', wenn beim Wiederaufheben der Fuß gegen den Boden preßt.

Hier nun sind beim Aufheben des Fußes zwei Elemente unentwickelt[29] und langsam, nämlich das feste und das flüssige Element, während die beiden anderen entwickelt und stark sind. Genau so ist es beim Niedersetzen und Aufdrücken des Fußes. Hat nun der Übende so den Schritt in 6 Abschnitte zerlegt, so stellt er dabei mit Hinsicht auf die durch Altern schwindende Körperlichkeit die 3 Merkmale fest. Und in

welcher Weise? Er erwägt bei sich also: ‚Die beim Aufheben des Fußes bestehenden Elemente und die[30] davon abhängigen körperlichen Dinge, alle diese Dinge gelangen, ohne das Vorheben zu erreichen, schon hierbei zum Schwinden. Daher sind sie vergänglich, elend, unpersönlich. Ebenso gelangen die beim Vorheben bestehenden körperlichen Dinge schon hierbei zum Schwinden, ohne das Wegheben zu erreichen, die beim Wegheben bestehenden, ohne das Senken zu erreichen, die beim Senken bestehenden, ohne das Niedersetzen zu erreichen, die beim Niedersetzen bestehenden, ohne das Aufdrücken zu erreichen.'

‚So also lösen sich die da und dort entstandenen Gebilde eben jedesmal da und dort wieder auf, ohne den jedesmal nächsten Abschnitt zu erreichen, genau wie die in einen heißen Tiegel geworfenen Sesamkörner, Körnchen für Körnchen, Stückchen für Stückchen, Atom für Atom, knatternd und prasselnd zerplatzen. Daher sind die körperlichen Dinge vergänglich, elend, unpersönlich.'

Wenn nun der Übende so die körperlichen Gebilde Teil für Teil klar erkennt, so ist seine Erwägung der Körperlichkeit eine subtile. Mit Hinsicht auf diese Subtilität aber gibt es folgendes Gleichnis: — Einst, so sagt man, kam zur Stadt ein Provinzler, der zuvor zwar mit Holz- und Grasfackeln vertraut war, aber noch nie eine Lampe gesehen hatte. Als er nun auf dem Markte eine brennende Laterne erblickte, fragte er einen Mann: „Du, sag mal, was ist denn das für ein entzückendes Ding?" „Was soll denn daran entzückend sein! Eine Lampe ist's. Wenn da Öl und Docht aufgezehrt sind, kann man nicht einmal mehr erkennen, welchen Weg die Flamme eingeschlagen hat." Ein anderer aber sagte zu ihm: „Das ist eine plumpe Erklärung, denn während dieser Docht nach und nach verbrennt, gelangt die Flamme immer innerhalb jedes Drittels zum Erlöschen, ohne jedesmal eine weitere Stelle zu erreichen. Diesem aber erklärte ein anderer so: „Auch das ist plump! Die Flamme nämlich gelangt innerhalb jedes Zolls ... „innerhalb jedes halben Zolls ... „bei jedem Faden ... „bei jeder Faser zum Erlöschen, ohne die nächste Faser zu erreichen. Ohne Faser aber kann es keine Flamme geben."

123 ‚Wenn Docht und Öl aufgezehrt sind, kann man nicht einmal mehr erkennen, welchen Weg die Flamme eingeschlagen hat': dieser Erkenntnis des einen Mannes gleicht es, wenn der Übungsbeflissene bei der durch ihr Aufnehmen und Niederlegen auf 100 Jahre beschränkten Körperlichkeit die 3 Merkmale feststellt.

‚Während der Docht nach und nach verbrennt, gelangt die Flamme, ohne jedesmal eine weitere Stelle zu erreichen, immer innerhalb jedes Drittels zum Erlöschen': dieser Erkentnis eines anderen Mannes gleicht es, wenn der Übende bei der auf ein Dritteljahrhundert beschränkten und

infolge des Alterns schwindenden Körperlichkeit die 3 Merkmale feststellt.

‚Die Flamme kommt immer innerhalb jedes Zolls zum Erlöschen, ohne eine weitere Stelle zu erreichen': solcher Erkenntnis eines anderen Mannes gleicht es, wenn der Übende bei der durch 10, 5, 4, 3 oder 2 oder durch 1 Jahr begrenzten Körperlichkeit die 3 Merkmale feststellt.

‚Die Flamme kommt immer innerhalb jedes halben Zolls zum Erlöschen, ohne eine weitere Stelle zu erreichen'; solcher Erkenntnis eines anderen Mannes gleicht es, wenn der Übende, ein Jahr in 3 oder 6 Abschnitte zerlegend, also bei der auf 4 oder 2 Monate beschränkten Körperlichkeit für jede Jahreszeit die 3 Merkmale feststellt.

‚Die Flamme kommt bei jedem Faden zum Erlöschen, ohne jedesmal einen weiteren zu erreichen': solcher Erkenntnis eines anderen Mannes gleicht es, wenn der Übende bei der durch die dunkle und helle Monatshälfte oder durch Tag und Nacht oder — einen vollen Tag in 6 Abschnitte zerlegend — durch Morgen, Mittag, Abend, erste, mittlere und letzte Nachtwache begrenzten Körperlichkeit die 3 Merkmale feststellt.

‚Die Flamme kommt bei jeder Faser zum Erlöschen, ohne jedesmal eine weitere zu erreichen': solcher Erkenntnis eines Mannes gleicht es, wenn der Übende mit Hinsicht auf Gehen und Kommen usw. oder mit Hinsicht auf das Erheben des Fußes usw. bei der jedesmal durch einzelne Abschnitte begrenzten Körperlichkeit die 3 Merkmale feststellt.

3. Hat nun so der Übende auf vielerlei Weise bei der durch das Altern schwindenden Körperlichkeit die 3 Merkmale festgestellt, so zerlegt er sie nochmals, indem er sie als durch Nahrung entstanden, durch Temperatur entstanden, Karma-gezeugt und durch Geist entstanden, in 4 Klassen einteilt und dann bei jeder einzelnen Klasse die 3 Merkmale feststellt.

Dabei ist ihm die ‚durch Nahrung entstandene' *(āhāra-maya)* Körperlichkeit mit Hinsicht auf Hunger und Sättigung vollkomen klar. Die während des Hungers bestehende Körperlichkeit nämlich ist schlaff und erschöpft und ist wie ein verbrannter Baumstumpf oder wie eine in einem Korb voll Kohlen sitzende Krähe, übel an Aussehen und Gestalt[31]. Die während der Sättigung bestehende Körperlichkeit ist gestillt, erfrischt, geschmeidig und angenehm beim Berühren. Nachdem er diese untersucht hat, stellt er die 3 Merkmale fest, nämlich: ‚Die zur Zeit des Hungers bestehende Körperlichkeit gelangt, ohne die Zeit der Sättigung zu erreichen, schon dort zum Schwinden. Auch die zur Zeit der Sättigung bestehende Körperlichkeit gelangt, ohne die Zeit des Hungers erreicht zu haben, schon dort zum Schwinden. Daher ist sie vergänglich, elend, unpersönlich.'

4. Die ‚durch Temperatur entstandene' *(utu-maya)* Körperlichkeit tritt als Kälte und Hitze klar zutage. Die zur Zeit der Hitze bestehende Körperlichkeit nämlich ist ausgetrocknet, erschöpft und von häßlichem
624 Aussehen. Die durch kalte Temperatur entstandene Körperlichkeit ist gestillt, erfrischt, elastisch und geschmeidig und angenehm beim Berühren. Nachdem er dies erfaßt hat, stellt er dabei die 3 Merkmale fest, nämlich: ‚Ohne die Zeit der Kälte zu erreichen, schwindet die zur Zeit der Hitze bestehende Körperlichkeit eben schon zu jener Zeit, und die zur Zeit der Kälte bestehende Körperlichkeit schwindet eben zu dieser Zeit, ohne die Zeit der Hitze erreicht zu haben. Daher ist sie vergänglich, elend, unpersönlich.'

5. Die ‚karma-gezeugte' *(kammaja)* Körperlichkeit tritt in den die Grundlagen bildenden 6 Sinnenpforten klar zutage. Für die Sehpforte nämlich gibt es 30 karma-gezeugte körperliche Dinge, nämlich die Zehnergruppe des Auges (4 Elemente, Farbe, Duft, Saft, Nährstoff, Lebensfähigkeit, Auge), des Körperorgans und des Geschlechts. Eine Unterstützung für diese Dinge aber bilden die 24 durch Temperatur, Geist und Nahrung entstandenen Dinge (3 Achtergruppen: 4 Elemente usw.), zusammen also 54 Dinge. Genau so (wie mit der Sehpforte) verhält es sich mit der Hörpforte, Riechpforte und Schmeckpforte. Für die Körperpforte gibt es 44 körperliche Dinge, nämlich die Zehnergruppen des Körpers und Geschlechts (d. i. 20) und die durch Temperatur, Geist und Nahrung bedingten (24) Dinge (d. i. die drei Achtergruppen). Für die Geistpforte gibt es 54 Dinge, nämlich die Zehnergruppe der Herzgrundlage (d. i. 10), des Körperorgans (10) und des Geschlechts (10), sowie die durch Temperatur (8), Geist (8) und Nahrung (8) entstandenen körperlichen Dinge. Nachdem der Übende alle diese körperlichen Dinge erfaßt hat, stellt er die 3 Merkmale fest, nämlich: ‚Ohne daß die an der Sehpforte bestehende Körperlichkeit die Hörpforte erreicht, gelangt sie schon dort zum Schwinden. Ohne daß die an der Hörpforte ... Riechpforte ... Schmeckpforte ... Körperpforte bestehende Körperlichkeit die Geistpforte erreicht, gelangt sie schon dort zum Schwinden. Darum ist sie vergänglich, elend, unpersönlich.'

6. Die ‚durch Geist entstandene' *(citta-samuṭṭhāna)* Körperlichkeit tritt bei Frohsinn und Trübsinn klar zutage. Die zur Zeit des Frohsinns entstandene Körperlichkeit nämlich ist geschmeidig, elastisch, frisch und angenehm beim Anfühlen; dagegen ist die zur Zeit des Trübsinnes entstandene Körperlichkeit trocken, schlaff, von üblem Aussehen. Hat nun der Übende dies erfaßt, so stellt er die 3 Merkmale fest, nämlich: ‚Ohne daß die zur Zeit des Frohsinns bestehende Körperlichkeit die Zeit des

Trübsinns erreicht, gelangt sie schon zu eben jener Zeit zum Schwinden; und ohne daß die zur Zeit des Trübsinns bestehende Körperlichkeit die Zeit des Frohsinns erreicht, gelangt sie schon zu eben jener Zeit zum Schwinden. Daher ist sie vergänglich, elend, unpersönlich.'

Hat nun der Übende so die durch Bewußtsein entstandene Körperlichkeit erfaßt, so ist ihm beim Feststellen der 3 Merkmale die Sache ganz klar.

Das Leben sowie alles Dasein,
Wie alle Freude, alles Leid,
Hängt bloß an einem Denkmoment [32],
Und schnell eilt der Moment dahin.

Selbst Götter, deren Leben anhält
Für vierundachtzig tausend Kalpen,
Selbst diese bleiben nicht einmal
Sich nur für zwei Momente gleich.

Die Daseinsgruppen, die erloschen,
Beim Sterben wie im Leben schon [33],
Sind alle, alle gleicherweise
Dahin auf Nimmerwiederkehr.

Ob sie g'rad jetzt erloschen sind,
Ob sie erlöschen künftighin,
Ob sie erlöschen zwischendurch,
Im Wesen ist kein Unterschied.

Nicht lebt im künftigen Moment man,
Lebt jetzt in diesem Denkmoment;
Wenn der erlischt, erlischt die Welt:
Dies Wort ist wahr im höchsten Sinn.

Kein Aufheben erlosch'ner Dinge,
Kein Anhäufen in künft'ger Zeit!
Auch die entstand'nen Dinge gleichen
Dem Senfkorn auf dem spitzen Pfeil.

Und alle Dinge, die entstanden,
Geh'n all' entgegen dem Zerfall;
Und alle Dinge, die zerfallen,
Sind mit den früh'ren nicht vereint.

Sie kommen aus dem Ungesehenen,
Ins Ungeseh'ne eilen sie erlöschend.
Gleichwie der Blitz am Himmel leuchtet auf,
So kommen sie und schwinden wieder hin.

7. Hat nun so der Übende bei den durch Nahrung usw. entstandenen Körperlichen Dingen die 3 Merkmale festgestellt, so stellt er sie fernerhin bei der Körperlichkeit in der äußeren Natur fest. Als das Körperliche in der äußeren Natur nämlich gelten die von der Weltentstehung ab entstehenden äußeren, nicht mit Sinnesfähigkeiten versehenen vielartigen körperlichen Dinge wie Eisen, Erz, Zinn, Blei, Gold, Silber, Perlen, Kristall, Lasurstein, Muscheln, Quarz, Koralle, Rubin, Saphir, Mondstein, Erde, Steine, Berge, Gras, Bäume, Schlingpflanzen usw. Das ist ihm klar im Sinne des Schößlings des Asokabaumes usw. Der Schößling des Asokabaumes nämlich ist anfangs hellrot, dann nach Verlauf von zwei bis drei Tagen tief rot, dann nach weiteren zwei bis drei Tagen wieder schwächer rot; darauf bekommt er das Aussehen eines jungen Sprosses, dann das eines reifen Sprosses, dann das eines gelbgrünen Blattes, dann das eines blaugrünen Blattes. Von der Zeit aber ab, wo er das Aussehen eines blaugrünen Blattes hat, wird er in der Aufeinanderfolge materieller Prozeßabläufe (Kontinuitäten)[34] nach einem Jahre zum gelben Blatt, und vom Stengel sich lösend fällt dieses ab.

Hat der Übende nun diesen Vorgang begriffen, so stellt er dabei auf folgende Weise die 3 Merkmale fest: ‚Die zur Zeit der Hellröte bestehende Körperlichkeit schwindet, ohne die Zeit der Tiefröte zu erreichen; die zur Zeit der Tiefröte bestehende, ohne die Zeit der schwächeren Röte zu erreichen; die zur Zeit der schwächeren Röte bestehende Körperlichkeit aber schwindet, ohne die Zeit zu erreichen, wo sie das Aussehen eines jungen Sprosses hat; diese schwindet, ohne die Zeit zu erreichen, wo sie wie ein reifer Sproß aussieht; diese schwindet, ohne die Zeit zu erreichen, wo sie wie ein gelbgrünes Blatt aussieht; diese schwindet, ohne die Zeit zu
626 erreichen, wo sie wie ein blaugrünes Blatt aussieht; diese schwindet, ohne die Zeit zu erreichen, wo sie wie ein gelbes Blatt aussieht; diese schwindet, ohne die Zeit zu erreichen, wo das Blatt sich vom Stengel lösend zu Boden fällt[35]. Auf diese Weise betrachtet der Übende alles Körperliche in der äußeren Natur.

So also betrachtet er die Gebilde, indem er vorerst bei der siebenfachen Körperlichkeit die 3 Merkmale feststellt[36].

(b: beim 7fachen Unkörperlichen)

Was aber die Feststellung der 3 Merkmale beim siebenfachen Unkörperlichen betrifft, so bildet folgendes die Übersicht hierüber: — Feststellung als Gruppe, nach Paaren, nach Augenblicken, der Reihe nach, mit Hinsicht auf die Ausrottung der Ansichten, die Ausrottung des Dünkels, die Versiegung der Lust.

1. Hier nun hat man unter ‚Gruppe' die den Bewußtseinseindruck als fünftes habenden geistigen Dinge zu verstehen (d. i. Bewußtsein, Gefühl, Wahrnehmung, Wille, Bewußtseinseindruck). Wie aber betrachtet man die Dinge mit Hinsicht auf diese Gruppe? Da denkt der Mönch also bei sich: ‚Was da diese den Bewußtseinseindruck als fünftes habenden Dinge anbetrifft, die da aufsteigen, wenn man Kopfhaare, Körperhaare . . . Gehirn als vergänglich, elend, unpersönlich betrachtet, so gelangen da alle diese Dinge, ohne jedesmal den nächsten Zustand erreicht zu haben, Stückchen um Stückchen zum Schwinden, genau wie die in einen heißen Tiegel geworfenen Sesamkörner beständig zerplatzen und zergehen. Daher sind diese Dinge vergänglich, elend, unpersönlich.' Dies ist vorerst die Erklärung in der Besprechung der Reinheit. In der Besprechung der Edlen Bräuche aber heißt es: „Wer mit Hinsicht auf die obengenannte siebenfache Körperlichkeit das während der Betrachtung der sieben körperlichen Dinge als vergänglich, elend und unpersönlich sich zeigende Bewußtsein wiederum mit dem später folgenden Bewußtsein als vergänglich, elend und unpersönlich betrachtet, der erwägt diese Dinge eben als Gruppe." Dies ist zutreffender. Daher werde ich auch die übrigen Punkte nach dieser Methode darlegen.

2. ‚Nach Paaren': — Nachdem da der Mönch die durch ihr Aufnehmen und Ablegen begrenzte Körperlichkeit als vergänglich, elend und unpersönlich betrachtet hat, betrachtet er eben dieses betrachtende Bewußtsein wiederum mit dem darauf folgenden als vergänglich, elend, unpersönlich. Und nachdem er die durch Altern hinschwindende Körperlichkeit, die durch Nahrung, Temperatur, Karma und Geist entstandene Körperlichkeit sowie die Körpergebilde in der äußeren Natur als vergänglich, elend und unpersönlich betrachtet hat, betrachtet er eben dieses betrachtende Bewußtsein wiederum mit dem darauf folgenden als vergänglich, elend, unpersönlich. Auf diese Weise betrachtet er die unkörperlichen Dinge nach Paaren.

3. ‚Nach Augenblicken': — Hat da der Mönch die durch das Aufnehmen und Niederlegen begrenzte Körperlichkeit als vergänglich, elend und unpersönlich betrachtet, dann betrachtet er fernerhin auch dieses erste Bewußtsein mit dem zweiten, das zweite mit dem dritten, das dritte mit dem vierten, das vierte mit dem fünften: ‚Auch dieses ist vergänglich, elend und unpersönlich'. Hat er die durch Altern hinschwindende Körperlichkeit, die durch Nahrung, Temperatur, Karma und Geist entstandene 627
sowie die körperlichen Dinge in der äußeren Natur als vergänglich, elend und unpersönlich betrachtet, dann betrachtet er fernerhin dieses erstere Bewußtsein mit dem zweiten, das zweite mit dem dritten, das dritte mit dem vierten, das vierte mit dem fünften: ‚Auch dieses ist vergänglich,

elend, unpersönlich'. Wenn er so von der Untersuchung der Körperlichkeit ab jedesmal vier Bewußtseinszustände betrachtet, so heißt es von ihm, daß er die unkörperlichen Dinge nach Augenblicken betrachtet.

4. ‚Der Reihe nach': — Hat da der Übungsbeflissene die durch Aufnehmen und Niederlegen abgegrenzte Körperlichkeit usw. als vergänglich, elend und unpersönlich betrachtet, so betrachtet er auch dieses erste Bewußtsein mit dem zweiten, das zweite mit dem dritten, das dritte mit dem vierten ... das zehnte mit dem elften: ‚Auch dieses ist vergänglich, elend und unpersönlich'. Auf diese Weise könnte er die Dinge der Reihe nach mit Hellblick den ganzen Tag betrachten. Bis zum Betrachten des zehnten Bewußtseinszustandes aber hat er in beiden Übungen Fertigkeit erlangt, nämlich in der Betrachtung des Körperlichen und in der Betrachtung des Unkörperlichen. Deshalb, sagt man, soll der Übende beim zehnten Bewußtseinszustand anhalten. Wer so betrachtet, von dem heißt es, daß er der Reihe nach betrachtet.

5.—7. ‚Mit Hinsicht auf die Ausrottung der Ansichten, die Ausrottung des Dünkels und die Versiegung der Lust': — für diese drei Übungen gibt es keine gesonderte Betrachtungsmethode. Während nämlich der Übende das oben untersuchte Körperliche und das hier untersuchte Unkörperliche betrachtet, bemerkt er außerhalb des Körperlichen und Unkörperlichen nichts, was als Wesen gelten könnte. Von dem Augenblick aber an, wo er nichts mehr vom Dasein eines Wesens bemerkt, ist die Vorstellung von einem Wesen ausgerottet. Wer aber mit einem Geiste, in dem die Vorstellung von einer Wesenheit ausgerottet ist, die Gebilde erforscht, in dem steigt keine Ansicht mehr auf. Steigt aber keine Ansicht mehr auf, so sind die Ansichten eben ausgerottet[37]. Wer aber mit einem Geiste, in dem die Ansichten ausgerottet sind, die Gebilde erforscht, in dem steigt kein Dünkel mehr auf. Steigt aber kein Dünkel mehr auf[38], so ist der Dünkel eben ausgerottet. Wer aber mit einem Geiste, in dem der Dünkel ausgerottet ist, die Gebilde erforscht, in dem steigt keine Lust mehr auf. Steigt aber keine Lust mehr auf, so ist die Lust[39] eben versiegt. Dies ist vorerst in der Besprechung der Reinheit gesagt. In der Besprechung der Edlen Bräuche aber wurde — mit Hinsicht auf die Ausrottung der Ansichten, die Ausrottung des Dünkels und die Versiegung der Lust — diese Übersicht zugrunde gelegt und die folgende Erklärung gegeben: —

„Wer dafür hält: ‚Klar erkenne ich, Hellblick eignet mir', für einen
628 solchen gibt es keine Ausrottung der Ansichten. Wer aber dafür hält: ‚Bloße Gebilde (Bewußtsein, Wahrnehmung, Einsicht usw.) sind es, die die Gebilde klar erkennen, betrachten, feststellen, erforschen und zerlegen, für einen solchen gibt es eine Ausrottung der Ansichten. — Wer dafür hält: ‚Völlig klar erkenne ich, in hervorragender Weise erkenne ich',

für einen solchen gibt es keine Ausrottung des Dünkels. Wer aber dafür hält: ‚Bloße Gebilde sind es, die die Gebilde klar erkennen, betrachten, feststellen, erforschen und zerlegen', für einen solchen gibt es eine Ausrottung des Dünkels. — Wer sich am Hellblick erfreut, denkend: ‚Klar vermag ich zu sehen', für einen solchen gibt es keine Versiegung der Lust. Wer aber dafür hält: ‚Bloße Gebilde sind es, die die Gebilde klar erkennen, betrachten, feststellen, erforschen und zerlegen', für einen solchen gibt es eine Versiegung der Lust.

„Wären die Gebilde eine Persönlichkeit *(attā)*, dann wäre es recht, sie als Persönlichkeit zu betrachten. Trotzdem sie aber etwas Unpersönliches sind, wurden sie als Persönlichkeit aufgefaßt. Wer daher erkennt, daß die Gebilde auf Grund ihrer Machtlosigkeit etwas Unpersönliches sind, auf Grund ihres Zunichtewerdens etwas Vergängliches, auf Grund ihres Bedrücktwerdens durch Entstehen und Vergehen etwas Elendes, für einen solchen gibt es eine Ausrottung der Ansichten.

„Wären die Gebilde etwas Unvergängliches *(nicca)*, dann wäre es recht, sie als unvergänglich zu betrachten. Trotzdem sie aber etwas Vergängliches sind, wurden sie als unvergänglich aufgefaßt. Wer daher erkennt, daß die Gebilde auf Grund ihres Zunichtewerdens etwas Vergängliches sind, auf Grund ihres Bedrücktwerdens durch Entstehen und Vergehen etwas Elendes, auf Grund ihrer Machtlosigkeit etwas Unpersönliches, für einen solchen gibt es eine Ausrottung des Dünkels.

„Wären die Gebilde ein Glück *(sukha)*, dann wäre es recht, sie als Glück zu betrachten. Trotzdem sie aber etwas Elendes sind, wurden sie als Glück aufgefaßt. Wer daher erkennt, daß die Gebilde auf Grund ihres Bedrücktwerdens durch Entstehen und Vergehen etwas Elendes sind, auf Grund ihres Zunichtewerdens etwas Vergängliches, auf Grund ihrer Machtlosigkeit etwas Unpersönliches, für einen solchen gibt es ein Versiegen der Lust.

„So kommt es zur Ausrottung der (falschen) Ansichten in einem, der die Gebilde als unpersönlich erkennt; zur Ausrottung des Dünkels in dem, der die Gebilde als vergänglich erkennt; zur Ausrottung der Lust in dem, der die Gebilde als leidvoll erkennt.

„Somit verbleibt dieser Hellblick jedesmal auf seinem eigenen Gebiete."

So also betrachtet der Übende die Gebilde, indem er bei den sieben unkörperlichen Dingen die 3 Merkmale feststellt. Insofern aber ist ihm das körperliche wie das unkörperliche Übungsobjekt völlig vertraut geworden.

(Die 18 Arten des Hohen Hellblicks)

Was aber darüber hinaus jene 18 Arten des Hohen Hellblicks *(mahā-*

vipassanā) anbetrifft, die von der Betrachtung der Auflösung *(bhangânupassanā)* ab durch die überwindende Durchschauung *(pahāna-pariññā)* vollständig zu erreichen sind, so überwindet der auf obige Weise mit dem körperlichen wie unkörperlichen Übungsobjekt Vertraute die diesen entgegenwirkenden Dinge, wie die Vorstellung der Beständigkeit usw., indem er hier vorerst einen Teil von jenen Hellblicksarten meistert. Als die 18 Arten des Hohen Hellblicks gelten die in der Betrachtung der Unbeständigkeit usw. bestehenden Arten des Wissens [40]. Von diesen 18 Arten nun

(1) die ‚Betrachtung der Vergänglichkeit' *(aniccânupassanā)* entfaltend, überwindet er die Vorstellung der Unvergänglichkeit;

629 (2) die ‚Betrachtung des Leidens' *(dukkhânupassanā)* entfaltend, überwindet er die Vorstellung des Glücks;

(3) die ‚Betrachtung der Unpersönlichkeit' *(anattânupassanā)* entfaltend, überwindet er die Vorstellung der Persönlichkeit;

(4) die ‚Betrachtung der Abwendung' *(nibbidânupassanā)* entfaltend, überwindet er die Lust;

(5) die ‚Betrachtung der Loslösung' *(virāgânupassanā)* entfaltend, überwindet er die Gier;

(6) die ‚Betrachtung der Erlöschung' *(nirodhânupassanā)* entfaltend, überwindet er die Daseinsentstehung;

(7) die ‚Betrachtung des Fahrenlassens' *(paṭinissaggânupassanā)* entfaltend, überwindet er das Festhalten;

(8) die ‚Betrachtung des Versiegens' *(khayânupassanā)* entfaltend, überwindet er die Vorstellung von etwas Festem;

(9) die ‚Betrachtung des Hinschwindens' *(vayânupassanā)* entfaltend, überwindet er das (karmische) Anhäufen;

(10) die ‚Betrachtung der Veränderlichkeit' *(vipariṇāmânupassanā)* entfaltend, überwindet er die Vorstellung der Beständigkeit;

(11) die ‚Betrachtung des Bedingungslosen' *(animittânupassanā)* entfaltend, überwindet er die Daseinsbedingung;

(12) die ‚Betrachtung des Wunschlosen' *(appaṇihitânupassanā)* entfaltend, überwindet er das Verlangen;

(13) die ‚Betrachtung der Leerheit' *(suññatânupassanā)* entfaltend, überwindet er das Sichanklammern;

(14) den ‚Hohen Wissenshellblick' *(adhipaññādhammavipassanā)* entfaltend, überwindet er das Sichanklammern an die fixe Idee von einer Wesenheit;

(15) den ‚der Wirklichkeit gemäßen Erkenntnisblick' *(yathābhūtañānadassana)* entfaltend, überwindet er das Sichanklammern an die Verblendung;

(16) die ‚Betrachtung des Elends' *(ādīnavânupassanā)* entfaltend, überwindet er das Sichanklammern an die Lust;

(17) die ‚im Nachdenken bestehende Betrachtung' *(paṭisankhânupassanā)* entfaltend, überwindet er die Gedankenlosigkeit;

(18) die ‚Betrachtung des Sichwegneigens' *(vivaṭṭânupassanā)* entfaltend, überwindet er das Sichanklammern an Neigungen.

Insofern nun der Übende die Gebilde mit Hinsicht auf die 3 Merkmale erkannt hat, so hat er unter den 18 Hellblickarten bereits die Betrachtung der Vergänglichkeit, des Elends und der Unpersönlichkeit durchdrungen.

Weil nun jene Betrachtungen wie die der (1) Vergänglichkeit und die des (11) Bedingungslosen — die der (3) Unpersönlichkeit und die der (13) Leerheit — die des (2) Leidens und die des (12) Wunschlosen — jedesmal beide dem Sinne nach als ein und dasselbe gelten und nur dem Wortlaute nach verschieden sind, so hat er eben jedesmal beide durchdrungen. Der (14) ‚Hohe Wissenshellblick' aber umfaßt alle Arten des Hellblicks. Der (15) ‚der Wirklichkeit gemäße Erkenntnisblick' ist in der als Zweifelentrinnung (s. XIX) geltenden Reinheit eingeschlossen; somit hat der Übende auch diese beiden Erkenntnisse durchdrungen. Von den übrigen Hellblickerkenntnissen hat er einige durchdrungen, einige nicht. Die Einzelheiten hierüber werden wir später erklären. Bloß mit Hinsicht auf das, was er durchdrungen hat, wurde gesagt: ‚Was aber darüber hinaus jene 18 Arten des Hohen Hellblicks anbetrifft, ... so überwindet der auf obige Weise mit dem körperlichen wie unkörperlichen Übungsobjekte Vertraute die diesen entgegenwirkenden Dinge..., indem er hier vorerst einen Teil von jenen Hellblickarten meistert.

(Die in Betrachtung des Entstehens und Hinschwindens bestehende Erkenntnis: udayabbayânupassanā-ñāṇa)

Hat nun der Übende, nachdem er so durch Überwindung der der Betrachtung der Vergänglichkeit usw. entgegenwirkenden[41] Vorstellungen der Unvergänglichkeit usw. in Erkenntnis geläutert ist, die Betrachtende Erkenntnis *(sammasana-ñāṇa)* vollendet, so befleißigt er sich der Aus- 630
übung der ‚Betrachtung des Entstehens' und ‚Hinschwindens', die unmittelbar nach jener Betrachtenden Erkenntnis beschrieben wird, in den Worten: — „Das in Betrachtung der Veränderlichkeit der gegenwärtigen Dinge bestehende Wissen gilt als die Erkenntnis von der Betrachtung des Entstehens und Hinschwindens." Anfangs jedoch beginnt er mit der zusammengefaßten Methode. Der kanonische Text hierzu lautet (Pts. I. p. 55 f): „Wieso aber gilt das in Betrachtung der Veränderlichkeit der gegenwärtigen Dinge bestehende Wissen als die Erkenntnis von der Betrachtung des Entstehens und Hinschwindens? Als ‚gegenwärtig' gilt die

entstandene Körperlichkeit, als ‚Entstehung' ihre Äußerung im Geborenwerden, als ‚Hinschwinden' ihre Äußerung als Veränderlichkeit, als ‚Erkenntnis' die Betrachtung[42]. Das entstandene Gefühl — die entstandene Wahrnehmung — die entstandenen Geistesformationen — das entstandene Bewußtsein — das entstandene Auge — das entstandene Dasein[43] gilt als ‚gegenwärtig', als ‚Entstehung' seine Äußerung im Geborenwerden, als ‚Hinschwinden' seine Äußerung als Vergänglichkeit, als ‚Erkenntnis' die Betrachtung."

Nach dieser kanonischen Erklärung erkennt der Übende bei dem entstandenen Körperlichen und Geistigen als Merkmal des Insdaseintretens die Geburt, die Entstehung, die Neubildung, das Aufsteigen; als Merkmal der Veränderlichkeit das Versiegen, Sichauflösen, Hinschwinden. Er weiß: ‚Vor Entstehung dieses Geistigen und Körperlichen, also bevor beide Dinge entstanden waren, gab es noch keine Anhäufung oder Ansammlung derselben. Auch die entstehenden geistigen und körperlichen Dinge kommen nicht von einer Anhäufung oder Ansammlung her, auch gehen die sich auflösenden nicht nach dieser oder jener Richtung; auch für die verschwundenen gibt es keine Stelle, wo sie in Form einer Anhäufung oder Ansammlung blieben. Wie nämlich beim Lautenspiele es weder für den entstandenen Ton vor seiner Entstehung eine Anhäufung desselben gab, noch auch der entstehende Ton von einer Anhäufung herstammt, noch auch der verschwindende Ton in diese oder jene Richtung eilt, noch auch der verschwundene[44] Ton irgendwo aufgespeichert ist, sondern eben durch Rumpf und Hals der Laute und die entsprechende Betätigung eines Mannes bedingt der Ton entsteht, ohne vorher gewesen zu sein, und entstanden wieder verschwindet[45]: so auch kommen alle die körperlichen und unkörperlichen Dinge, ohne vorher gewesen zu sein, zum Entstehen, und entstanden schwinden sie wieder.' In dieser Weise erwägt der Übende ganz kurz das Entstehen und Hinschwinden.

Weiterhin erwägt er die Dinge ausführlich mit Hinsicht auf Bedingung und Augenblick: ‚So ist die Entstehung des Körperlichen, und so sein Hinschwinden; so entsteht es, und so schwindet es hin.' Und zwar erwägt er die Dinge im Sinne jener 50 Merkmale, die so zusammenkommen, daß er für jede Daseinsgruppe jedesmal 10 Merkmale beim Erkennen des Entstehens und Hinschwindens auffaßt, wie es heißt in der Erklärung der Erkenntnis des Entstehens und Hinschwindens (Pts. I. p. 55 f): „1. ‚Durch Entstehung der (vorgeburtlichen) Unwissenheit ist die Entstehung der (gegenwärtigen) Körperlichkeit bedingt': so erkennt er die Entstehung der Körperlichkeit im Sinne von Entstehung der Bedingung dazu. 2. Durch Entstehung des Begehrens ... 3. des Karma ... 4. der Nahrung ist die Entstehung der Körperlichkeit bedingt'; so erkennt er die Ent-

stehung der Körperlichkeit im Sinne von Entstehung der Bedingung dazu. 5. Während er das Merkmal ‚Insdaseintreten' erkennt, erkennt er die Entstehung der Körperlichkeitsgruppe. Während er die Entstehung der Körperlichkeitsgruppe erkennt, erkennt er die 5 Merkmale ... 6. Durch Erlöschung der Unwissenheit ... 7. der Nahrung ... 8. des Begehrens ... 9. des Karma ist die Erlöschung der Körperlichkeit (beim Tode) bedingt': so erkennt er das Hinschwinden der Körperlichkeitsgruppe im Sinne ihrer Erlöschung. 10. Auch während er das Merkmal ‚Veränderlichkeit' 631
erkennt, erkennt er das Hinschwinden der Körperlichkeitsgruppe. Während er also das Hinschwinden der Körperlichkeitsgruppe erkennt, erkennt er diese 5 Merkmale."

Ebenso: „1. ‚Durch Entstehung der Unwissenheit ... 2. des Begehrens ... 3. des Karma ... 4. des Bewußtseinseindrucks ist die Entstehung des Gefühls bedingt': so erkennt er die Entstehung des Gefühls im Sinne von Entstehung der Bedingung dazu. 5. Während er das Merkmal ‚Insdaseintreten' erkennt, erkennt er die Entstehung der Gefühlsgruppe. Während er die Entstehung der Gefühlsgruppe erkennt, erkennt er diese 5 Merkmale. 6. Durch Erlöschung von Unwissenheit ... 7. des Begehrens ... 8. des Karma ... 9. des Bewußtseinseindrucks ist die Erlöschung des Gefühls bedingt': so erkennt er das Hinschwinden der Gefühlsgruppe im Sinne ihrer Erlöschung. 10. Auch während er das Merkmal ‚Veränderlichkeit' erkennt, erkennt er das Hinschwinden der Gefühlsgruppe. Während er das Hinschwinden der Gefühlsgruppe erkennt, erkennt er diese 5 Merkmale." Genau nun was für die Gefühlsgruppe gilt, gilt auch für die Wahrnehmungsgruppe, Geistesformationengruppe und Bewußtseinsgruppe. Der Unterschied jedoch ist der, daß es bei der Bewußtseinsgruppe heißen muß: (4. u. 9.) ‚des Geistigen und Körperlichen' statt ‚des Bewußtseinseindrucks'.

Während er aber so erwägt, wird ihm immer klarer die Erkenntnis: ‚So denn entstehen die Dinge ohne vorher gewesen zu sein, und geworden schwinden sie wieder hin.' Während er nun so in zweifacher Hinsicht, nämlich mit Hinsicht auf die Bedingung und auf den Augenblick, das Entstehen und Hinschwinden erkennt, werden ihm die verschiedenen Arten der Wahrheiten, der Bedingten Entstehung, der Methoden und der Merkmale ganz deutlich.

Daß er nämlich die Entstehung der Daseinsgruppen als bedingt durch die Entstehung der Unwissenheit usw. erkennt, die Erlöschung der Daseinsgruppen aber als bedingt durch das Erlöschen der Unwissenheit usw., das gilt bei ihm als das Erkennen des Entstehens und Hinschwindens mit Hinsicht auf die Bedingung'. Daß aber, während er die im ‚Insdaseintreten' und in ‚Veränderlichkeit' bestehenden Merkmale erkennt, er das

Entstehen und Hinschwinden der Daseinsgruppen erkennt, das gilt bei ihm als das Erkennen des Entstehens und Hinschwindens ‚mit Hinsicht auf den Augenblick': nur im Entstehungsmomente nämlich erkennt er das Merkmal des ‚Insdaseintretens', nur im Auflösungsmomente aber das Merkmal der ‚Veränderlichkeit'. — Indem er so in zweifacher Hinsicht, nämlich mit Hinsicht auf die Bedingung und auf den Augenblick, erkennt, wird ihm die Wahrheit von der Leidensentstehung durch Erkennen seiner Bedingtheit deutlich, insofern er eben die Erzeuger (Unwissenheit, Be-
632 gehren usw.) erkennt; und durch Erkennen des Entstehens und Hinschwindens mit Hinsicht auf den Augenblick wird ihm die Wahrheit vom Leiden klar, indem er eben das Leiden der Geburt erkennt. Durch Erkennen des Hinschwindens mit Hinsicht auf die Bedingung wird ihm die Wahrheit von der Leidenserlöschung deutlich, insofern er eben erkennt, daß, wenn keine Bedingung aufsteigt, auch die dadurch bedingten Dinge nicht mehr aufsteigen können. Durch Erkennen des Hinschwindens mit Hinsicht auf den Augenblick wird ihm die Wahrheit vom Leiden deutlich, insofern er eben das Elend des Todes erkennt. Das, was er an Erkenntnis des Entstehens und Hinschwindens besitzt, das erkennt er als die Wahrheit vom Pfade, und zwar als den weltlichen Pfad, insofern eben dabei die Verblendung zerstört wird. — Durch Erkennen des Entstehens mit Hinsicht auf die Bedingung dazu wird ihm die fortschreitende ‚Bedingte Entstehung' (Unwissenheit, Karmaformationen usw.; s. XVII) deutlich, insofern er eben erkennt: ‚Wenn dieses ist, ist jenes'. Durch Erkennen des Hinschwindens mit Hinsicht auf die Bedingung dazu, wird ihm die rückschreitende Bedingte Entstehung (Tod, Geburt, Werdeprozeß usw.) deutlich: ‚Wenn dieses erlischt, erlischt jenes' (Wenn Geburt erlischt, erlischt Altern und Sterben; wenn der karmische Werdeprozeß erlischt, erlischt die Wiedergeburt usw.). Durch Erkennen des Entstehens und Hinschwindens mit Hinsicht auf den Augenblick aber werden ihm die bedingt entstandenen Dinge deutlich, insofern er eben das Merkmal des Gewirktseins erkennt; denn die dem Entstehen und Hinschwinden unterworfenen Dinge gelten als gewirkte Dinge, und diese gelten als bedingt entstanden. — Durch Erkennen des Entstehens mit Hinsicht auf die Bedingung wird ihm die Methode der Einheitlichkeit deutlich, insofern er eben die ununterbrochene Kontinuität in der Verknüpfung von Bedingung und Bedingtem erkennt; und um so gründlicher überwindet er die Vernichtungsansicht *(ucchedadiṭṭhi)*. Durch Erkennen des Entstehens mit Hinsicht auf den Augenblick wird ihm die Methode der Verschiedenartigkeit deutlich, insofern er eben das Entstehen von immer wieder ganz neuen Dingen erkennt; und um so gründlicher überwindet er die Ewigkeitsansicht

(sassata-diṭṭhi). — Durch Erkennen des Entstehens und Hinschwindens mit Hinsicht auf die Bedingung, wird ihm die Ohnmächtigkeitstatsache deutlich, insofern er eben die Machtlosigkeit der Dinge erkennt; und um so gründlicher überwindet er die Persönlichkeits-Ansicht *(atta-diṭṭhi)*. — Durch Erkennen des Entstehens mit Hinsicht auf die Bedingung ist ihm die Methode der spezifischen Gesetzmäßigkeit deutlich, insofern er eben das Aufsteigen des Bedingten als der Bedingung entsprechend erkennt; und um so gründlicher überwindet er die Ansicht von der Wirkungslosigkeit der Taten *(akiriya-diṭṭhi)*. Durch Erkennen des Entstehens gemäß der Bedingung wird ihm das Merkmal der Unpersönlichkeit deutlich, insofern er eben die Ohnmächtigkeit und den an Bedingungen gebundenen Zustand der Dinge erkennt. Durch Erkennen des Entstehens und Hinschwindens als etwas Augenblickliches wird ihm das Merkmal der Vergänglichkeit deutlich, insofern er eben das Nichtmehrsein des Gewesenen erkennt, das Getrenntsein des Späteren vom Früheren. Auch das Merkmal des Elends wird ihm deutlich, insofern er eben das durch Entstehen und Hinschwinden bedingte Bedrücktsein erkennt. Auch das in der Eigenart bestehende Merkmal wird ihm deutlich, insofern er eben die Differenziertheit (in den Phasen) des Entstehens und Hinschwindens erkennt. Auch die zeitliche Begrenztheit des im Gewirktsein bestehenden Merkmals wird ihm deutlich beim Merkmale der Eigenart, insofern er eben im Augenblick des Entstehens das Nichthinschwinden, und im Augenblick des Hinschwindens das Nichtmehrentstehen erkennt.

Er aber, dem so die verschiedenen Wahrheiten, (Aspekte der) Bedingten Entstehung, Methoden und Merkmale[46] deutlich geworden sind, sagt sich: ‚So kommen denn diese Dinge, ohne vorher entstanden zu sein, zum Entstehen, und entstanden schwinden sie wieder'. Somit treten immer wieder ganz neue Gebilde auf. Nicht aber bloß 633
etwas Neues sind sie, sondern sie sind auch von begrenzter Dauer, gerade wie ein Tautropfen bei Sonnenaufgang, wie eine Wasserblase, eine mit einem Stocke im Wasser gezogene Furche, wie ein auf einer Pfeilspitze liegendes Senfkorn oder wie ein aufleuchtender Blitz. Auch als etwas Wesenloses, Gehaltloses, erscheinen sie, wie ein Blendwerk, eine Luftspiegelung[47], ein Traumgebilde, wie ein durch kreisförmiges Schwingen eines brennenden Holzstückes hervorgerufener Lichtkranz, wie eine Geisterstadt, wie Schaum, oder wie eine Pisangstaude u. dgl. Bloß dem Hinschwinden Unterworfenes entsteht, und entstanden schwindet es wieder': so hat er auf diese Weise insgesamt 50[48] Merkmale durchdrungen und die in der Betrachtung des Entstehens und Hinschwindens bestehende anfängliche Hellblick-Erkenntnis[49] erreicht, deren Erreichung zufolge man ihn als Hellblickbeflissenen bezeichnet.

(Die 10 Trübungen des Hellblicks: vipassanûpakkilesa)

Während dieses angehenden Hellblicks steigen in dem Hellblickbeflissenen 10 Trübungen des Hellblicks auf. Diese nämlich steigen nicht auf in einem die Durchdringung (der Wahrheiten) erreicht habenden Edlen Jünger, aber auch nicht in einem (in seiner Sittlichkeit usw.) auf den Abweg Geratenen, nicht in einem, der sein Übungsobjekt aufgegeben hat, nicht in einem Trägen; sondern bloß in dem richtig übenden und in angemessener Weise sich anstrengenden hellblickbeflissenen edlen Sohne steigen diese Dinge auf.

Welches aber sind die 10 Trübungen? Es sind: Lichtglanz, Erkenntnis, Begeisterung, Gestilltheit, Glücksgefühl, Entschlossenheit, Anstrengung, Gewärtigsein, Gleichmut, Lust. So nämlich heißt es (Pts. II. p. 100 f):

„Welcherart aber ist der von Wahrheitsunruhe *(dhammuddhacca)* ergriffene Geist? Während der Hellblickbeflissene die Dinge als vergänglich betrachtet, steigt in ihm ein Lichtglanz *(obhāsa)* auf. Der Übende aber merkt auf diesen Lichtglanz, indem er ihn für den rechten Pfad[50] hält. Die Zerstreutheit dadurch gilt als Unruhe. Im Geiste aber von jener Unruhe ergriffen, erkennt er nicht wirklichkeitsgemäß das Aufmerken auf die Dinge als vergänglich ... elend ... unpersönlich. Ferner, während er die Dinge als vergänglich betrachtet, entsteht Erkenntnis *(ñāṇa)* ... Begeisterung *(pīti)* ... Gestilltheit *(passaddhi)* ... Glücksgefühl *(sukha)* ... Entschlossenheit *(adhi-mokkha)* ... Anstrengung *(paggaha)* ... Gewahrsein *(upaṭṭhāna)* ... Gleichmut *(upekkhā)* ... Lust *(nikanti)*. Er aber merkt auf diese Lust[51], indem er sie für den rechten Pfad hält. Dadurch kommt es in ihm zu Zerstreutheit und Unruhe. Im Geiste aber von jener Unruhe ergriffen, erkennt er nicht wirklich-
634 keitsgemäß das Aufmerken auf die Dinge als vergänglich ..."

Hier nun hat man unter dem ‚Lichtglanz' *(obhāsa)* den Lichtglanz des Hellblicks zu verstehen. Sobald dieser aufsteigt, kommt dem Übungsbeflissenen der Gedanke: ‚Wahrlich, nie zuvor ist mir ein solcher Lichtglanz aufgestiegen. Sicherlich habe ich den Pfad erreicht, habe ich das Pfadergebnis erreicht'. Und so hält er den Nichtpfad für den Pfad; und das was kein Pfadergebnis ist, hält er für das Pfadergebnis. Indem er aber den Nichtpfad für den Pfad und das Nicht-Pfadergebnis für das Pfadergebnis hält, gilt der Hellblickprozeß *(vipassanā-vīthi)* als abgebrochen. Sein eigenes ursprüngliches Übungsobjekt fahren lassend, sitzt er da und erfreut sich bloß noch am Lichtglanze.

Dieser Lichtglanz aber steigt bei einem Mönche in der Weise auf, daß er bloß seinen Platz erleuchtet, wo er sitzt, bei einem anderen das Innere des Zimmers, bei einem anderen das ganze Kloster, den Umkreis von

einer viertel, halben oder ganzen Meile, von 2 Meilen, 3 Meilen ... Bei einem anderen Mönche steigt er so auf, daß er vom Erdboden ab bis zur Brahmawelt der Höchsten Götter *(akaniṭṭha)* ein einziges Licht erzeugt. Dem Erhabenen aber war ein Lichtglanz aufgestiegen, der über ein zehntausendfaches Weltsystem sein Licht verbreitete. Mit Hinsicht auf die Verschiedenartigkeit [52] des Lichtglanzes möge folgende Erzählung dienen: — Wie es heißt, saßen einst in einem Hause mit doppelter Mauer auf dem Cittalaberge zwei Ordensältere. Es war gerade der Fasttag der dunklen Monatshälfte. Der Himmel war mit einer Wolkenhülle überzogen und in der Nacht herrschte eine vierfache Finsternis. Da sprach der eine Ordensältere: „Ehrwürdiger, mir waren da eben auf dem Pagodenhofe, auf dem Buddhathrone, Blumen von fünferlei Farbe sichtbar." Der andere erwiderte: „Das ist gar nicht so wunderbar, was du da sagst, o Bruder. Mir nämlich, o Bruder, waren gerade eben an einer eine Meile weit entfernten Stelle im großen Meere Fische und Schildkröten sichtbar." Solche Trübung des Hellblicks steigt oft in demjenigen auf, der die Gemütsruhe oder den Hellblick erlangt hat. Da, durch die Errungenschaften verdrängt, die befleckenden Leidenschaften nicht aufsteigen, kommt ihm solcher Gedanke wie: ‚Ein Heiliger bin ich!', wie z. B. dem bei Uccavāḷika wohnenden Ordensälteren Mahānāga, dem bei Hankanaka wohnenden Ordensälteren Mahādatta und dem in der Meditationsklause zu Nikapennaka wohnenden Ordensälteren Cūḷa-Sumana.

Folgendes ist die Erläuterung zu einer der Erzählungen [53]: — Der bei Tāḷankara wohnende Ordensältere Dhammadinna, ein in den Analytischen Wissen Vollendeter und ein Triebversiegter, war, wie es heißt, der Unterweiser einer Ordensgemeinde. Eines Tages nun, als er an seinem eigenen Aufenthaltsorte dasaß, dachte er darüber nach, ob wohl sein Lehrer, der in Uccavāḷika wohnende Ordensältere Mahānāga, in der 635
Ausübung des Mönchslebens die Vollendung erreicht habe oder nicht. Als er nun erkannt hatte, daß er noch ein Weltling war und daß, wenn er sich jetzt nicht zu ihm begebe, dieser als Weltling sterben möchte, erhob er sich vermittels seiner magischen Kraft in die Lüfte und ließ sich vor dem an seinem Tagesaufenthaltsorte sitzenden Ordensälteren nieder. Darauf begrüßt er ihn ehrfurchtsvoll, erfüllte seine Pflichten gegen ihn und setzte sich dann zur Seite nieder. „Warum bist du, Freund Dhammadinna, zu solcher außergewöhnlichen Zeit hierhergekommen?": so befragt erwiderte er: „Um eine Frage zu stellen, o Ehrwürdiger, bin ich gekommen." Und der Ordensältere sprach: „Frage, Freund! Wenn ich die Antwort weiß, werde ich sie dir sagen." Auf diese Worte hin aber stellte Dhammadinna tausenderlei Fragen, und, ohne irgend wie zu zaudern, beantwortete der Ordensältere Mahānāga alle die Fragen. Darauf sprach Dhammadinna:

„Ein sehr eingehendes Wissen besitzet ihr, o Ehrwürdiger. Wann habt ihr euch diese Lehre angeeignet?" „Heute vor sechzig Jahren, o Freund" erwiderte der Ordensältere. „Beschäftigt ihr euch wohl, o Ehrwürdiger, mit geistiger Konzentration?" „Das ist nicht schwer, o Freund." „So erzeuget mir denn, o Ehrwürdiger, einen Elefanten." Und der Ordensältere erzeugte einen ganz weißen Elefanten. „Nunmehr, o Ehrwürdiger, machet, daß dieser Elefant mit gekrümmten [54] Ohren, ausgestrecktem Schwanze, den Rüssel ins Maul gesteckt, fürchterlich trompetend auf euch loskommt." Und der Ordensältere tat so. Als er aber das grausige Aussehen des mit Ungestüm auf ihn loskommenden Elefanten bemerkte, erhob er sich und war daran zu fliehen. Der triebversiegte Mönch aber streckte seine Hand aus und faßte ihn am Zipfel des Gewandes, indem er sprach: „Ehrwürdiger, der Triebversiegte kennt keine Furcht." Bei dieser Gelegenheit aber seinen eigenen Weltlingszustand erkennend, sprach der Ordensältere: „Sei [55] mir eine Stütze, Dhammadinna!", und in Hockstellung setzte er sich ihm zu Füßen. Dieser aber sprach: „Ja, o Ehrwürdiger, ich will euch eine Stütze sein; seid ohne Sorge!" und gab ihm ein Übungsobjekt. Nachdem der Ordensältere aber das Übungsobjekt entgegengenommen hatte, betrat er den Wandelgang, und schon beim dritten Schritte erreichte er das höchste Ziel, die Heiligkeit. Der Ordensältere war, wie man sagte, von ärgerlichem Temperamente. Solche Mönche geraten beim Lichtglanze in Unruhe.

Mit ‚Erkenntnis' *(ñāṇa)* ist die Hellblick-Erkenntnis gemeint. Bei einer solchen Gelegenheit, so heißt es, steigt dem Übungsbeflissenen, während er die körperlichen und unkörperlichen Dinge erwägt und untersucht, gerade wie ein abgeschossener Donnerkeil des Indra [56], mit ungehemmter Geschwindigkeit die scharfe [57], mächtige, äußerst klare Erkenntnis auf.

Als ‚Verzückung' *(pīti;* auch ‚Begeisterung') gilt die mit Hellblick verbundene Verzückung. Bei einer solchen Gelegenheit, so heißt es, steigt in dem Übungsbeflissenen die sein ganzes Wesen erfüllende fünffache Verzückung auf, nämlich: leichte Verzückung, momentane Verzückung, überströmende Verzückung, emportreibende Verzückung und durchdringende Verzückung.

Als ‚Gestilltheit' *(passaddhi)* gilt die mit Hellblick verbundene Gestilltheit. Bei einer solchen Gelegenheit, so heißt es, gibt es, während der Übungsbeflissene an seinem Tages- oder Nachtaufenthaltsorte sitzt, für
536 seinen Körper und sein Bewußtsein weder Beklemmung noch Schwere noch Härte noch Ungefügigkeit noch Schwäche noch Verkrümmung, sondern gestillt sind in ihm Körper und Bewußtsein, leicht, geschmeidig, gefügig, völlig geklärt und aufrecht. Im Körper und Bewußtsein aber von Gestilltheit und den übrigen Eigenschaften unterstützt, empfindet er

bei solcher Gelegenheit ein übermenschliches Entzücken. Darum heißt es (Dhp. 73, 74):

„Der Mönch in tiefer Einsamkeit,
In seinem Herzen wohl gestillt,
Fühlt übermenschliches Entzücken,
So er die Wahrheit klar erschaut.

„Wenn immer er der Daseinsgruppen
Entstehen und Vergeh'n erwägt,
Erfüllt Verzückung ihn und Glück,
So er das Todlose erkennt."

So also steigt die mit Leichtigkeit usw. verbundene Gestilltheit auf, indem sie in ihm dieses übermenschliche Entzücken hervorruft.

Mit ‚Glücksgefühl' *(sukha)* ist hier das Glück des Hellblicks gemeint. Bei einer solchen Gelegenheit, so heißt es, erhebt sich in dem Übenden ein sein ganzes Wesen durchströmendes äußerst erhabenes Glücksgefühl.

Als ‚Entschlossenheit' *(adhimokkha)* gilt das Vertrauen. Mit dem Hellblicke nämlich verbunden, erhebt sich in dem Übenden ein von äußerster Klarheit erfülltes mächtiges Vertrauen.

‚Anstrengung' *(paggaha)* ist dasselbe wie Willenskraft. Mit dem Hellblicke nämlich verbunden[58], erhebt sich in dem Übenden eine ausdauernde Willenskraft, die weder zu schwach noch zu stark angespannt ist.

‚Gewahrsein' *(upaṭṭhāna)* ist dasselbe wie Achtsamkeit. Mit dem Hellblicke nämlich verbunden erhebt sich in dem Übenden die klargewärtige Achtsamkeit, die feststeht, fest gegründet und unerschütterlich ist wie der König der Berge. Was für ein Ding[59] auch immer es sei, worüber der Übende nachdenkt, nachsinnt, Erwägungen und Betrachtungen anstellt, jedesmal kommen ihm diese Dinge in Erinnerung und tauchen ihm auf[60], genau wie dem Himmlischen Auge die nächste Welt sich zeigt.

‚Gleichmut' *(upekkhā)* bezeichnet sowohl den mit Hellblick verbundenen Gleichmut, als auch den mit Aufmerken verbundenen Gleichmut. Bei einer solchen Gelegenheit nämlich steigt im Übenden der bei allen Daseinsgebilden sich gleichbleibende Hellblickgleichmut stark auf, und genau so auch der mit Aufmerken *(āvajjana)* an der Geistespforte verbundene Gleichmut. Dieser letztere nämlich betätigt sich beim Aufmerken auf diesen oder jenen Gegenstand stark und eindringlich, gerade wie der abgeschossene Donnerkeil des Indra oder wie eine auf einen Blätterkorb geschleuderte glühende Lanze.

‚Lust' *(nikanti)* bedeutet hier soviel wie Lust auf Grund des Hellblicks. In dem Übenden nämlich erhebt sich eine an dem mit Lichtglanz usw.[61] verbundenen Hellblicke haftende so zarte und stille Lust[62], daß er 637
nicht imstande ist, sie als eine geistige Befleckung zu begreifen.

Genau nun wie beim Lichtglanze [63] denkt der Übungsbeflissene auch, sobald ihm irgend eine von jenen anderen Trübungen aufgestiegen ist: ‚Wahrlich, nie zuvor ist mir eine solche Erkenntnis aufgestiegen ... solche Verzückung ... solche Gestilltheit ... solches Glücksgefühl ... solche Entschlossenheit ... solche Anstrengung ... solches Gewahrsein ... solcher Gleichmut ... solche Lust! Sicherlich habe ich den Pfad erreicht, habe ich das Pfadergebnis erreicht.' Und so hält er den Nichtpfad für den Pfad; und das, was kein Pfadergebnis ist, hält er für das Pfadergebnis. Indem er aber den Nichtpfad für den Pfad und das Nichtpfadergebnis für das Pfadergebnis hält, gilt der Hellblicksvorgang als abgebrochen. Sein eigenes ursprüngliches Übungsobjekt fahren lassend, sitzt er da und erfreut sich bloß noch an der Lust.

Hier nun werden der Lichtglanz und die übrigen Dinge bloß deshalb als Trübungen bezeichnet, weil sie die Grundlagen der Trübungen bilden, nicht aber weil sie etwa karmisch unheilsam seien. ‚Lust' jedoch ist sowohl eine Trübung als auch eine Grundlage der Trübung.

Als bloße Grundlagen sind dieses 10 Dinge, im Sinne des Anhaftens aber zusammen 30 Dinge. Und wieso? Mit Hinsicht auf den Lichtglanz gibt es 3 Anhaftungen: an Ansichten, Dünkel oder Begehren. Wer nämlich daran haftet, in dem Gedanken: ‚Mir ist ein Lichtglanz aufgestiegen', der haftet an Ansichten *(diṭṭhi)*. Wer daran haftet, in dem Gedanken: ‚Wahrlich ein lieblicher Lichtglanz ist mir aufgestiegen', der haftet am Dünkel *(māna)*. Wer sich am Lichtglanze erfreut, der haftet am Begehren *(taṇhā)*. Der in diesen Dingen unerfahrene, unerprobte Übungsbeflissene wird bei dem Lichtglanz und den übrigen Dingen erregt und zerstreut und denkt bei jedem dieser Dinge: ‚Das gehört mir, das bin ich, das ist meine Persönlichkeit'. Darum sagten die alten Meister:

„Beim Lichtglanz wie auch bei Erkenntnis,
Verzückung und Beruhigung,
Wie auch bei hohem Glücksgefühl
Der Geist in Aufregung gerät [64].

„Auch bei Entschluß, bei Energie
Und Achtsamkeit erbebt der Geist,
Bei aufmerkendem Gleichmute,
Erkenntnisgleichmut und bei Lust."

Sind aber dem geübten, weisen, erprobten, einsichtsvollen Übungsbeflissenen derartige Dinge wie der Lichtglanz usw. aufgestiegen, so stellt er sie weise fest, prüft sie: ‚Dieser Lichtglanz ist mir wohl aufgestiegen. Doch ist dieser vergänglich, gewirkt, bedingt entstanden, dem Versiegen und Hinschwinden, der Abwendung und Erlöschung unterworfen'. Oder er denkt: ‚Wäre der Lichtglanz die Persönlichkeit, so hätte man ihn wohl

als die Persönlichkeit aufzufassen. Was aber etwas Unpersönliches ist, hat man als die Persönlichkeit aufgefaßt. Somit gilt der Lichtglanz auf Grund seiner Machtlosigkeit als unpersönlich; insofern er aber nach seinem Entstehen wieder verschwindet, gilt er als vergänglich; und insofern er durch Entstehen und Hinschwinden bedrückt wird, gilt er als elend'. In dieser Weise hat man das Ganze in der für die 7 unkörperlichen Dinge gegebenen Erklärung ausführlich darzulegen, und wie beim Lichtglanz so auch bei den übrigen Dingen. Indem nun der Übungsbeflissene so den Lichtglanz und die anderen Dinge untersucht, erkennt 638
er jedesmal: ‚Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht meine Persönlichkeit'. So aber erkennend erhebt und erzittert er nicht wegen des Lichtglanzes und der übrigen Dinge. Darum sagten die Alten Meister:

„Wer diese zehn Bedingungen
Mit Einsicht wohl durchdrungen hat,
Kennt die Erregung bei den Dingen,
Und niemals mehr wird er zerstreut."

Nachdem er aber, nicht mehr in Zerstreuung geratend, das dreißigfache Gewirr der Trübungen entwirrt hat, stellt er den Pfad und Nichtpfad fest: ‚Diese Dinge, wie der Lichtglanz usw., sind nicht der Pfad; die von den Trübungen befreite und dem rechten Vorgange (der Betrachtung des Entstehens und Hinschwindens) folgende Hellblick-Erkenntnis aber, diese ist der Pfad'. Daß er erkennt ‚Dies ist der Pfad, dies der Nichtpfad': diese im Erkennen des Pfades und Nichtpfades bestehende Erkenntnis ist als die Reinheit des Erkenntnisblickes mit Hinsicht auf Pfad und Nichtpfad zu verstehen.

(Feststellung der 3 Wahrheiten)

Insoweit nun aber hat jener Übungsbeflissene die 3 Wahrheiten festgestellt. Und wieso? In der Reinheit der Erkenntnis (XVIII) hat er vorerst durch Feststellung des Geistigen und Körperlichen die Wahrheit vom Leiden festgestellt. In der Reinheit der Zweifelsentrinnung (XIX) hat er, durch Erfassen der Bedingungen, die Wahrheit von der Leidensentstehung festgestellt. Hier nun in dieser[65] Reinheit des Erkenntnisblicks mit Hinsicht auf Pfad und Nichtpfad hat er, durch Feststellung des rechten Pfades, die Wahrheit vom Pfade festgestellt. Somit hat er bereits durch solche weltliche Erkenntnis die drei Wahrheiten festgestellt.

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 20. Teil: die zur Entfaltung des Wissens gehörende Darstellung von der Reinheit des Erkenntnisblickes mit Hinsicht auf Pfad und Nichtpfad.

Eindundzwanzigster Teil

Die Reinheit des fortschreitenden Erkenntnisblickes

(paṭipadāñāṇadassana-visuddhi)

Der in 8 Erkenntnissen aber den Gipfel erreicht habende Hellblick und, als neunte Erkenntnis, die der Wahrheit sich Anpassende Erkenntnis: diese gelten als die ‚Reinheit des fortschreitenden Erkenntnisblickes'.

Als diese 8 Erkenntnisse hat man hier die folgenden von den Trübungen befreiten, dem rechten (Hellblicks-) Vorgang folgenden und als Hellblick geltenden Erkenntnisse zu betrachten, nämlich:

(1) Die in Betrachtung des Entstehens und Hinschwindens bestehende Erkenntnis *(udayabbayânupassanā-ñāṇa)*.

(2) Die in Betrachtung der Auflösung bestehende Erkenntnis *(bhangânupassanā-ñāṇa)*.

(3) Die im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Erkenntnis *(bhayatupaṭṭhāna-ñāṇa)*.

(4) Die in Betrachtung des Elends bestehende Erkenntnis *(ādīnavânupassanā-ñāṇa)*.

(5) Die in Betrachtung der Abwendung bestehende Erkenntnis *(nibbidânupassanā-ñāṇa)*.

(6) Die im Erlösungswunsche bestehende Erkenntnis *(muccitukamyatā-ñāṇa)*.

(7) Die in Nachdenkender Betrachtung bestehende Erkenntnis *(paṭisankhânupassanā-ñāṇa)*.

(8) Die im Gleichmut hinsichtlich der Gebilde bestehende Erkenntnis *(sankhārupekkhā-ñāṇa)*.

Die 9. Erkenntnis, d. i. die der Wahrheit sich Anpassende Erkenntnis *(saccânuloma-ñāṇa)* ist eine Bezeichnung der Anpassungs-Erkenntnis *(anuloma-ñāṇa)*.

Wer also diese (letztere) zu erwirken wünscht, übe sich in jenen Erkenntnissen, beginnend mit der von den Trübungen befreiten ‚Erkenntnis des Entstehens und Hinschwindens.'

(1. Die in Betrachtung des Entstehens und Hinschwindens bestehende Erkenntnis: *udayabbayānupassana-ñāṇa)*

Welchen Zweck nun aber hat die wiederholte Übung in der Erkenntnis des Entstehens und Hinschwindens? Den Zweck, die 3 Merkmale zu beobachten. Zuvor nämlich, als die Erkenntnis des Entstehens und Hinschwindens noch von den 10 Trübungen getrübt war, war sie nicht imstande, die 3 Merkmale der Wahrheit und Wirklichkeit gemäß zu beobachten[1]. Von den Trübungen aber befreit, ist sie dazu imstande.

Infolge Nichtbeachtens wessen aber, und infolge Verhülltseins wodurch, zeigen sich die Merkmale nicht? Infolge Nichtbeachtens des Entstehens und Hinschwindens und infolge des Verhülltseins durch die Daseinskontinuität: dadurch zeigt sich nicht das Merkmal der ‚Vergänglichkeit' *(anicca)*. Infolge des Nichtbeachtens des häufigen Bedrücktseins und infolge des Verhülltseins durch die Körperbewegungen: dadurch zeigt sich nicht das Merkmal des ‚Elends' *(dukkha)*. Infolge des Nichtbeachtens der Zerlegbarkeit in vielerlei Daseinselemente und infolge des Verhülltseins durch das Kompakterscheinen: dadurch zeigt sich nicht das Merkmal der ‚Unpersönlichkeit' *(anattā)*. 640

Ist aber nach Erfassung des Entstehens und Hinschwindens die Daseinskontinuität unterbrochen, so zeigt sich das Merkmal der Vergänglichkeit, der Wahrheit und Wirklichkeit gemäß. Sind einem durch Betrachtung des häufigen Bedrücktseins die Körperbewegungen klar geworden, so zeigt sich das Merkmal des Elends, der Wahrheit und Wirklichkeit gemäß. Ist durch Zerlegung in die vielartigen Daseinselemente die Zerlegung des Kompakterscheinenden vollzogen, so zeigt sich das Merkmal der Unpersönlichkeit, der Wahrheit und Wirklichkeit gemäß.

Hier nun sollte man folgende Erklärung kennen: ‚vergänglich' ist dasselbe wie das Vergänglichkeitsmerkmal, ‚elend' dasselbe wie das Elendmerkmal, ‚unpersönlich' dasselbe wie das Unpersönlichkeitsmerkmal.

Dabei gelten als vergänglich die 5 Daseinsgruppen. Und warum? Wegen ihres Entstehens, Hinschwindens und Anderswerdens, oder weil geworden sie wieder zu nichts werden. Als das Vergänglichkeitsmerkmal gilt das Entstehen, Hinschwinden und Anderswerden oder die auf das Gewordensein folgende und im Nichtmehrsein bestehende Veränderung des Zustandes.

„Was vergänglich ist, das ist elend": nach diesem Ausspruche gelten die 5 Daseinsgruppen als elend. Und warum? Wegen des beständigen Bedrücktseins. Die Eigenschaft des beständigen Bedrücktseins aber gilt als das Elendmerkmal.

„Was aber elend ist, das ist unpersönlich": nach diesem Ausspruche gelten eben die 5 Daseinsgruppen als unpersönlich. Und warum? Wegen ihrer Machtlosigkeit. Der Zustand der Machtlosigkeit aber gilt als das Unpersönlichkeitsmerksmal.

Alles dieses erfaßt der Übungsbeflissene mit der von Trübungen freien und als dem rechten Vorgange folgender Hellblick geltenden [2] Erkenntnis von der Betrachtung des Entstehens und Hinschwindens, der Wahrheit und Wirklichkeit gemäß.

(2. Die in Betrachtung der Auflösung bestehende Erkenntnis: *bhangânupassanā-ñāṇa*)

Während er aber nach solchem Beobachten wieder und wieder die körperlichen und unkörperlichen Dinge als vergänglich, elend und unpersönlich erwägt und untersucht, arbeitet jene Erkenntnis scharf in ihm, und die Gebilde zeigen sich ihm schnell. Während aber die Erkenntnis scharf in ihm arbeitet und die Gebilde sich ihm schnell zeigen, haftet er weder am Entstehen noch am Beharren noch am Fortgang noch an der Vorstellung, und bloß noch auf Versiegen, Hinschwinden, Auflösung und
641 Erlöschung ist seine Aufmerksamkeit geheftet. ‚Nachdem so die Gebilde aufgestiegen sind, kommen sie so zum Erlöschen': während er aber so erkennt, steigt ihm in diesem [3] Zustande die in Betrachtung der Auflösung bestehende Hellblick-Erkenntnis auf, von der es heißt (Pts. I. 57 f) : —

„Inwiefern aber gilt das in Betrachtung der Auflösung bestehende Wissen beim Nachdenken über die Objekte als Hellblick-Erkenntnis?

„Dadurch daß etwas Körperliches als Objekt da ist [4], entsteht das Bewußtsein, und dieses löst sich wieder auf. Über jenes Objekt nachdenkend, betrachtet der Übungsbeflissene die Auflösung jenes Bewußtseins. Wie aber betrachtet er es? 1. Als vergänglich betrachtet er es, nicht als etwas Beständiges. 2. Als elend betrachtet er es, nicht als Glück. 3. Als unpersönlich betrachtet er es, nicht als etwas Persönliches [5]. 4. Er wendet sich davon ab, findet keine Lust mehr daran. 5. Er löst sich davon los, giert nicht mehr danach. 6. Er bringt es zum Erlöschen, läßt es nicht mehr entstehen. 7. Er läßt es fahren, hält nicht mehr daran fest. — Es aber als vergänglich betrachtend, überwindet er die Vorstellung der Beständigkeit.

Es als elend betrachtend, überwindet er die Vorstellung des Glücks. Es als unpersönlich betrachtend, überwindet er die Vorstellung der Persönlichkeit. Sich davon abwendend, überwindet er die Lust. Sich davon loslösend, überwindet er die Gier. Es zum Erlöschen bringend, überwindet er die Entstehung. Es fahren lassend, überwindet er das Festhalten.

„Dadurch, daß Gefühl als Objekt da ist ... Wahrnehmung ... Geistesformationen ... Bewußtsein ... Auge ... usw. ... Altern und Sterben, dadurch entsteht das Bewußtsein, und dieses löst sich wieder auf ... indem er dieses fahren läßt, überwindet er das Festhalten daran.

„Von einer Grundlage zur andern übergehen,
Von einer Wahrnehmung [6] zur anderen sich wenden,
Und was sich da als Kraft des Aufmerkens betätigt:
Dies als den ‚nachdenkenden Hellblick' [7] man da kennt.

„Daß man entsprechend den Objekten aber
Bei beiden ganz genau das Gleiche feststellt,
Und daß man der Erlöschung ist geneigt:
Als ‚Hellblick in des Schwindens Merkmal' gilt.

„Beim Denken über die Objekte
Klarseh'n der Dinge Untergang,
Gewahrsein auch der Dinge Leerheit:
Als ‚Hoher Wissenshellblick' gilt.

„Wer in den drei Betrachtungen erfahren
Und wohlerprobt ist in dem viergeteilten [8] Hellblick,
Dem kommt die Tüchtigkeit in dreifachem Gewahrsein
Bei keiner von den vielen Ansichten ins Schwanken.

„Dies gilt im Sinne des Erkennens als Erkenntnis *(ñāṇa)*, im Sinne des Wissens als Wissen *(paññā)*. Darum wird das in Betrachtung der Auflösung bestehende Wissen beim Nachdenken über die Objekte als Hellblick-Erkenntnis bezeichnet."

Hierbei nun bedeutet der Ausdruck *„Beim Nachdenken über die Objekte"* soviel wie: durch Nachdenken irgend ein Objekt verstehend, es mit Hinsicht auf Versiegen und Hinschwinden erkennend.

„Das in Betrachtung der Auflösung bestehende Wissen": — Jene Erkenntnis, die beim Nachdenken über die Objekte mit Hinsicht auf Versiegen und Hinschwinden aufgestiegen ist, diese wird als Hellblick-Erkenntnis bezeichnet.

„Inwiefern aber?": dies bezeichnet hier eine mit der Absicht des Erklärens gestellte Frage. Um nun zu zeigen, wie sich dies verhält, wurde erklärt: ‚Dadurch daß etwas Körperliches als Objekt da ist usw.' 642

„Dadurch daß etwas Körperliches als Objekt da ist, entsteht das Bewußtsein, und dieses löst sich wieder auf" dies besagt da folgendes: Mit etwas Körperlichem als Objekt steigt das Bewußtsein auf, und dieses schwindet wieder danach. Oder der Sinn ist: Während etwas Körperliches das Objekt bildet usw.

„Über jenes Objekt nachdenkend" bedeutet da: über jenes körperliche Objekt nachgedacht und es verstanden habend, es mit Hinsicht auf sein Versiegen und Hinschwinden erkannt habend.

„Betrachtet der Übungsbeflissene die Auflösung jenes Bewußtseins" bedeutet: Was da jenes Bewußtsein betrifft, durch das das körperliche Objekt mit Hinsicht auf sein Versiegen und Hinschwinden erkannt wurde, so betrachtet er jenes Bewußtseins Auflösung mit dem darauf folgenden Bewußtsein. Darum sagten die Alten Meister: „Das Erkannte sowohl wie das Erkennen: beides durchschaut er klar."

„Betrachtet er" (anupassati) bedeutet hier soviel wie: wiederholt schaut er hinter her *(anu-anu-passati)*, schaut auf vielerlei Weise immer wieder hin. Darum heißt es: *„Wie aber betrachtet er es? Als vergänglich betrachtet er es usw."* Weil da nun die Auflösung als höchster Gipfel der Vergänglichkeit gilt, so betrachtet der die Auflösung betrachtende Übungsbeflissene jedes Gebilde als vergänglich, nicht als beständig. Weil nun aber das, was vergänglich ist, etwas Elendes ist und das Elend etwas Unpersönliches, darum betrachtet er fernerhin die Gebilde als etwas Elendes, nicht als Glück, betrachtet sie als etwas Unpersönliches, nicht als Persönlichkeit. Weil man nun aber an dem, was vergänglich, elend und unpersönlich ist, keine Freude finden sollte[1] und nach dem, woran man keine Freude finden sollte, auch nicht begehren sollte, darum wendet, sobald dies gemäß der Auflösungsbetrachtung als vergänglich, elend und unpersönlich erkannt ist, der Übende sich von den Gebilden ab und erfreut sich nicht daran, löst sich davon los und giert nicht mehr danach. Also nicht danach gierend, bringt er zunächst durch seine weltliche Erkenntnis die Gier zum Erlöschen und läßt sie nicht mehr aufsteigen, nicht mehr entstehen. Das ist der Sinn. Oder aber: also der Gier entrückt, läßt er, genau wie die gegenwärtigen Gebilde, durch schlußfolgernde Erkenntnis auch die nichtgegenwärtigen erlöschen und nicht mehr aufsteigen, erwägt sie mit Hinsicht auf ihr Erlöschen. Bloß noch ihr Erlöschen betrachtet er, nicht mehr ihr Entstehen. Das ist der Sinn. Sich also übend, läßt er sie fahren und klammert sich nicht daran. Und was soll dies besagen? Daß diese Be- 611
trachtung der Vergänglichkeit usw.[19] auch das Fahrenlassen im Sinne des Aufgebens und des Fortdrängens bezeichnet, da sie eben die befleckenden Leidenschaften, zusammen mit den Daseinsgruppen und Karmaformationen, durchs Gegenteil vertreibt und die Übel der gewordenen Dinge

erkennt, und infolge des Hingeneigtseins zu dem diesen entgegengesetzten Nirwahn hindrängt. Darum also vertreibt der mit dieser Erkenntnis ausgestattete Mönch in besagter Weise die befleckenden Leidenschaften und drängt zum Nirwahn hin. Auch nicht hält er fest an den Leidenschaften, daß sie etwa wieder aufkeimen könnten, noch auch hält er fest an den gewordenen Objekten infolge Nichterkennens ihrer Übel. Somit sagt man, daß er losläßt, nicht festhält.

Um nunmehr dem Übenden die Überwindung der Dinge durch diese Erkenntnisse zu zeigen, wurde gesagt: „Es (jedes Gebilde) als vergänglich betrachtend, überwindet er die Vorstellung der Beständigkeit usw." Hierbei bedeutet ‚Lust' soviel wie das mit Verzückung verbundene Begehren. Für das Übrige gilt die oben gegebene Erklärung.

In den Versen aber bedeutet *„Von einer Grundlage zur andern übergehen":* das Übergehen von einer früheren Grundlage auf die nächstfolgende [11], insofern man, nach Erkennen der Auflösung des Körperlichen, wiederum erkennt, wie auch dieses Bewußtsein, mit dem man die Auflösung erkannt hat, sich ebenfalls wieder auflöst.

„Von einer Wahrnehmung zur anderen sich wenden": nachdem man die (Betrachtung des) Entstehens hat fahren lassen, bei (Betrachtung des) Hinschwindens verweilen.

„Und was sich da als Kraft des Aufmerkens betätigt": gemeint ist die Gewandtheit im Aufmerken, die, nach Erkennen der Auflösung des Körperlichen, unmittelbar auf das die Auflösung zum Objekt habende Bewußtsein folgt, um wiederum die Auflösung dieses Bewußtseins zu betrachten.

„Dies als den nachdenkenden Hellblick man da kennt": Dieses Nachdenken über das Objekt gilt als die Betrachtung der Auflösung.

„Daß man entsprechend den Objekten aber
Bei beiden ganz genau das Gleiche feststellt": Dies bedeutet das Feststellen der gleichen Natur beider (d. i. des wahrgenommenen und des nicht-wahrgenommenen Objektes) durch Schlußfolgerung aus dem selber geschauten Objekte: ‚Genau wie dieses Gebilde sich auflöst, haben sich auch in der Vergangenheit die Gebilde aufgelöst und werden sie sich auch in der Zukunft auflösen.' Auch die Alten Meister haben gesagt:

„Die gegenwärtigen Gebilde klar erschauend
Schließt er auf die vergangenen und künftigen:
‚Was immer auch entstanden ist, das löst sich auf,
G'rad' wie der Tautropfen bei Sonnenaufgang'."

„Und daß man der Erlöschung ist geneigt" bedeutet so viel wie: daß nach gleicher Feststellung bei beiden (dem selber Erlebten und dem nich

selber Erlebten) hinsichtlich ihrer Auflösung man hingeneigt ist zu eben jener als Auflösung geltenden Erlöschung, ihr zugewandt ist, dahin strebt, darauf hinzielt.

„Als Hellblick in des Schwindens Merkmal gilt": Dies wird als der das Merkmal des Hinschwindens erkennende Hellblick bezeichnet.

„Beim Denken über die Objekte": die früheren Objekte wie das des Sehens usw. erkennend.

„Klarseh'n der Dinge Untergang": jener Objekte Auflösung klar erkannt habend, erkennt er wiederum, wie das dieses Bewußtsein zum Objekt habende (spätere) Bewußtsein sich auflöst.

644 *„Gewahrsein auch der Dinge Leerheit"*: während er in solcher Weise die Auflösung betrachtet, kommt in ihm das Gewahrsein der Leerheit zustande: ‚Bloße Gebilde lösen sich auf. Ihre Auflösung ist der Tod. Nicht gibt es da irgend eine weitere Persönlichkeit'. Darum sagten die Alten Meister:

„Die Daseinsgruppen schwinden hin,
Kein Wesen gibt es weiter da.
Die Auflösung der Gruppen eben
Man mit dem Namen ‚Tod' benennt.

„Ihr Hinschwinden durchdringet scharf
Der unermüdlich Strebende,
Als ob mit einem Diamanten
Er schnitte einen Edelstein."

„Als ‚Hoher Wissenshellblick'[12] gilt": Was da an Nachdenken über die Objekte besteht, an Betrachtung ihrer Auflösung[13] und an Gewahrsein der Leerheit, das wird als der Hohe Wissenshellblick bezeichnet.

„Wer in den drei Betrachtungen erfahren": ein in den 3 Betrachtungen wie der der Vergänglichkeit, des Elends und der Unpersönlichkeit erfahrener Mönch.

„In dem viergeteilten Hellblick": d. i. in den 4 Arten des Hellblicks, nämlich dem der Abwendung, der Loslösung, Erlöschung und des Fahrenlassens *(nibbidā, virāga, nirodha, paṭinissagga)*.

„Dem kommt die Tüchtigkeit in dreifachem Gewärtigsein": d. i. seine Erfahrung in diesem dreifachen Gewahrsein: hinsichtlich des Versiegens und Hinschwindens, hinsichtlich des Schreckens, hinsichtlich der Leerheit.

„Kommt ... bei keiner von den vielen Ansichten ins Schwanken": schwankt nicht mehr hinsichtlich der vielartigen Ansichten, wie der Ewigkeitsansicht usw. ‚Bloß das noch nicht zuvor Erloschene erlischt, das noch noch nicht zuvor Zerfallene löst sich auf': auf diese Weise erkennt jene im

Gange seiende unerschütterliche Erwägung nur noch die Auflösung, indem sie bei allen Gebilden die im Entstehungs- und Beharrungsmomente bestehende Vorstellung fahren läßt, genau wie man bei einem zerfallenden schwachen Tongefäße oder beim Ausstreuen von feinem Staube oder beim Backen von Ölsamen nur noch die Auflösung wahrnimmt. Gleichwie ein am Ufer eines Teiches oder Flusses stehender Mann, wenn es in dicken Tropfen regnet, sieht, wie auf der Oberfläche des Wassers immer wieder große Wasserblasen entstehen und sich wieder auflösen, genau so auch sieht der Übende, wie alle Gebilde sich immer wieder auflösen. Mit Hinsicht auf einen solchen Übungsbeflissenen hat der Erhabene gesagt (Dhp. 170):

„Als säh' er eine Wasserblase,
Säh' eine Spieg'lung in der Luft:
Wer solcherart die Welt anschaut,
Entgeht des Todesfürsten Blick."

Wer in dieser Weise wiederholt betrachtet, wie alle Gebilde sich immer wieder auflösen, in dem ist die von 8 Segnungen begleitete und in der Betrachtung der Auflösung bestehende Erkenntnis mächtig geworden. Dieses nun sind hier die 8 Segnungen: — Überwindung der Daseinsansicht, Aufgeben der Lebenslust, allzeit rechter Eifer, reiner Lebenswandel, Überwindung der Geschäftigkeit, Furchtlosigkeit, Erlangung von Geduld und Milde, Herrschaft über Lust und Unlust. Darum sagen die 645
Alten Meister:

„Die acht erhab'nen Vorzüge erkennend
Erwäget immer wieder da der Weise
— Als ob's Gewand oder das Haupt ihm brenne —
Die Auflösung, ums Todlose zu finden."

Hier endet die in Betrachtung der Auflösung bestehende Erkenntnis.

(3. Die im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Erkenntnis: *bhayatupaṭṭhāna-ñāṇa*)

Indem der Hellblickbeflissene nun so diese das Versiegen, Hinschwinden, Sichauflösen und Erlöschen aller Gebilde zum Objekt habende ‚Betrachtung der Auflösung' pflegt, entfaltet und häufig übt, erscheinen ihm alle den Daseinsarten, Daseinsschoßen, Daseinsfährten, Bewußtseinsstätten und Wesenswelten angehörenden vielartigen Gebilde als großer Schrecken, genau wie da einem furchtsamen Manne, der glücklich zu leben wünscht, Löwen als ein großer Schrecken erscheinen, oder auch

Tiger, Panther, Bären, Hyänen, Gespenster, Dämonen, wilde Stiere und Hunde, brünstige und wilde Elefanten, schreckliche Giftschlangen, zuckende Blitze, Leichenstätten, Schlachtfelder und feurige Kohlengruben. Ebenso, wer da erkennt, wie in der Vergangenheit die Gebilde erloschen sind, die gegenwärtigen Gebilde erlöschen, und auch die in der Zukunft entstehenden Gebilde genau so erlöschen werden, dem steigt bei solcher Gelegenheit[14] die im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Erkenntnis auf.

Hierzu folgendes Gleichnis: — Eine Frau hatte drei Söhne, die sich gegen den Fürsten vergangen hatten, und der Fürst ordnete ihre Enthauptung an. Jene Frau nun begab sich mit ihren Söhnen zusammen zur Richtstätte. Nachdem man dem ältesten Sohne das Haupt abgeschlagen hatte, ging man daran, den mittleren zu enthaupten. Als die Frau aber sah, daß man ihrem ältesten Sohne das Haupt abgeschlagen hatte und nun daran war, den mittleren zu enthaupten, gab sie alle Anhänglichkeit zu ihrem jüngsten Sohne auf, denkend: ‚Auch diesen wird ja dasselbe Schicksal ereilen wie die beiden anderen.' Genau nun, wie da die Frau sieht, daß ihrem ältesten Sohne das Haupt abgeschlagen ist, so erkennt der Übende, wie die vergangenen Gebilde alle erloschen sind. Wie aber die Frau sieht, daß man nun daran ist, den mittleren Sohn zu enthaupten, so erkennt der Übende, wie die gegenwärtigen Gebilde am Erlöschen sind: ‚Auch diesen Gebilden wird es genau so ergehen wie jenen.' Wie dann die Frau alle Anhänglichkeit für den jüngsten Sohn aufgibt, denkend: ‚Auch diesen wird dasselbe Schicksal ereilen', so erkennt der Übende, daß auch die zukünftigen Gebilde erlöschen werden: ‚Auch die in der Zukunft entstehenden Gebilde werden sich auflösen.'

Noch ein weiteres Gleichnis: — Ein Weib mit einer Fehlgeburt, so
616 sagt man, gebar zehn Kinder. Davon waren neun tot, und eines starb kurz nach der Geburt. Ein weiteres aber war noch im Mutterleib. Als die Frau nun die neun Kinder tot und das zehnte am Sterben sah, verlor sie alle Anhänglichkeit zu dem noch in ihrem Leibe befindlichen Kinde, denkend: ‚Auch diesem wird es genau so ergehen wie den anderen.' — Wie da nun jene Frau des Todes ihrer neun Kinder gedenkt, so erkennt der Übende, daß die vergangenen Gebilde alle erloschen sind. Wie die Frau sieht, wie das von ihr empfangene Kind am Sterben ist, so erkennt der Übende, daß auch die zukünftigen Gebilde erlöschen werden. In dem Augenblick aber, wo er solches erkennt, steigt in ihm die im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Erkenntnis auf.

Kennt nun die im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Erkenntnis Furcht, oder kennt sie keine Furcht? Nein, sie kennt keine Furcht. Denn es ist bloß eine Feststellung, wenn man erkennt: ‚Die vergangenen Gebilde sind erloschen, die zukünftigen werden erlöschen.' Wenn nämlich

ein Mann, der Augen besitzt, am Stadttore drei Gruben voll glühender Kohlen erblickt, so empfindet er selber keine Furcht, sondern stellt bloß fest, daß alle, die da hineinfallen, nicht wenig zu leiden haben. Oder, wenn ein Mann, der Augen hat, drei in einer Reihe aufgepflanzte Speere — einen aus Akazienholz, einen aus Eisen und einen aus Gold — betrachtet, so empfindet er selber keine Furcht[16], sondern macht bloß die Feststellung: ‚Alle, die sich auf diese Speere stürzen, werden nicht wenig zu leiden haben.' Genau so auch kennt die im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Erkenntnis selber keine Furcht, sondern macht bloß die Feststellung: ‚Jene vergangenen Gebilde, die den mit drei feurigen Kohlengruben und den drei Speeren vergleichbaren drei Daseinssphären angehören, sind nun erloschen, die gegenwärtigen sind am Erlöschen, und die zukünftigen werden erlöschen.' Insofern nun diese Erkenntnis alle den Daseinssphären, Daseinsschoßen, Daseinsfährten, Bewußtseinsstätten und Wesenswelten angehörenden Gebilde, die da voller Elend und Gefahren sind, als Schrecken sich völlig gewärtig hält, so nennt man diese Betrachtung das Sichgewärtighalten des Schreckens. Hinsichtlich solcher im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehenden Erkenntnis aber lautet der Text (Pts. II. p. 63):

„Wer die Gebilde als vergänglich . . . elend . . . unpersönlich betrachtet, was erscheint dem als Schrecken? Wer die Gebilde als vergänglich betrachtet, dem erscheint die ‚Daseinsbedingung' *(nimitta)* als Schrecken. Wer sie als elend betrachtet, dem erscheint der ‚Daseinsfortgang' *(pavatta)* als Schrecken. Wer sie als unpersönlich betrachtet, dem erscheint sowohl die Daseinsbedingung als auch der Daseinsfortgang als Schrecken."

Hierbei gilt als die ‚Daseinsbedingung' *(nimitta)* die in den Karmaformationen bestehende Karmabedingung. Dies ist eine Bezeichnung für alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Karmaformationen. Wer nämlich die Gebilde als vergänglich erwägt, der betrachtet bloß noch den 647
Tod der Gebilde. Daher erscheint ihm die Daseinsbedingung als Schrecken.

Als ‚Daseinsfortgang' *(pavatta)* gilt der Fortgang des körperlichen und unkörperlichen Daseins. Wer nämlich die Gebilde als elend betrachtet, der sieht bei dem als etwas Glückliches geltenden Daseinsfortgang bloß noch das wiederholte Bedrücktwerden. Daher erscheint ihm der Daseinsfortgang als Schrecken.

Wer die Gebilde aber als unpersönlich betrachtet, dem erscheinen beide (Daseinsbedingung wie Daseinsfortgang) gleichsam wie ein leeres Dorf, eine Luftspiegelung, eine Geisterstadt u. dgl. Somit erscheinen ihm die Daseinsbedingung und der Daseinsfortgang beide als Schrecken.

Hier endet die im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Erkenntnis.

(4. Die in der Elendbetrachtung bestehende Erkenntnis: *ādīnavânupassanā-ñāṇa*)

Während der Übende aber jene ‚im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Erkenntnis' pflegt, entfaltet und häufig übt, zeigt sich ihm in all den Daseinssphären, Daseinsschoßen, Daseinsfährten, Bewußtseinsstätten und Wesenswelten weder Schutz noch Versteck noch Ausweg noch Zuflucht; und kein Verlangen und Haften befällt ihn auch nur bei einem einzigen unter den diesen Daseinssphären usw. angehörenden Gebilden. Wie Gruben voll glühender Kohlen erscheinen ihm die drei Daseinssphären, wie schreckliches Gift speiende Schlangen die vier Hauptelemente, wie Mörder mit gezückten Schwertern die fünf Daseinsgruppen, wie ein leeres Dorf die sechs eigenen Grundlagen (Sinnenorgane und Bewußtsein), wie Dörfer überfallende Raubmörder die sechs äußeren Grundlagen (Objekte), wie durch elf Feuer (Gier, Haß, Verblendung, Geburt, Alter, Tod, Sorge, Klage, Schmerz, Trübsal, Verzweiflung) brennend, lodernd und flammend die sieben Bewußtseinsstätten und neun Wesenswelten; und alle Gebilde erscheinen ihm als Beule, Krankheit, Stachel, Übel, Gebrechen, als unbefriedigend und fade, als ein großer Haufen Elend. Sie erscheinen ihm etwa so, wie dem auf ein angenehmes Leben bedachten furchtsamen Menschen ein zwar reizend gelegenes, aber die Behausung wilder Tiere bildendes Waldesdickicht usw. erscheint, oder wie eine von Panthern bewohnte Höhle oder von Krokodilen und Ungeheuern erfülltes Wasser oder Feinde mit gezückten Schwertern oder vergiftete Speise oder ein von Räubern besetzter Weg oder glühende Kohlen oder das von einem schlagfertigen Heere besetzte Schlachtfeld. Wie nämlich wegen des die Behausung wilder Tiere bildenden Waldesdickichts usw. jenem Manne sich vor Angst und Erregung die Haare sträuben und er überall nur Elend gewahrt, so auch sieht der Übungsbeflissene, wenn ihm bei Betrachtung der Auflösung alle Gebilde als Schrecken erscheinen, überall [16] nur noch das Fade, das Unbefriedigende, das Elend. Und während er so die Dinge erkennt, gilt die Erkenntnis des Elends als in ihm aufgestiegen, mit Beziehung worauf es heißt (Pts. I. 59f):

„Inwiefern aber gilt das im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Wissen als die Erkenntnis des Elends?

648 „‚Die Daseinsentstehung *(uppāda)* ist ein Schrecken': solches im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Wissen gilt als die Erkenntnis des Elends. ‚Der Daseinsfortgang *(pavatta)* ist ein Schrecken' ... ‚Die Daseinsbedingung *(nimitta)* ist ein Schrecken' ... ‚Die karmische Anhäufung *(āyūhana)* ist ein Schrecken' ..., Die Wiedergeburt *(paṭisandhi)*

ist ein Schrecken' ... ‚Die Daseinsfährte *(gati)* ist ein Schrecken' ... ‚Das Insdaseintreten *(nibbatti)* ist ein Schrecken' ... ‚Der Entstehungsvorgang *(uppatti)* ist ein Schrecken' ... ‚Die Geburt ist ein Schrecken' ... ‚Alter ist ein Schrecken' ... ‚Krankheit ist ein Schrecken' ... ‚Tod ist ein Schrecken' ... ‚Sorge ist ein Schrecken' ... ‚Jammer ist ein Schrecken' ... ‚Verzweiflung ist ein Schrecken': solches im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Wissen gilt als die Erkenntnis des Elends. — ‚Das Nichtmehrentstehen ist Sicherheit': dies gilt als die Erkenntnis der Friedensstätte ... ‚Das Nichtmehrverzweifeln ist Sicherheit': dies gilt als die Erkenntnis der Friedensstätte. — ‚Die Daseinsentstehung ist ein Schrecken, das Nichtmehrentstehen aber Sicherheit': dies gilt als die Erkenntnis der Friedensstätte ... ‚Verzweiflung ist ein Schrecken, Nichtmehrverzweifeln aber Sicherheit': dies gilt als die Erkenntnis der Friedensstätte.

„ ‚Die Daseinsentstehung ist ein Elend': solches im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Wissen gilt als die Erkenntnis des Elends ... ‚Das Nichtmehrentstehen ist ein Glück': dies gilt als die Erkenntnis der Friedensstätte ... ‚Die Daseinsentstehung ist ein Elend, das Nichtmehrentstehen aber ein Glück': dies gilt als die Erkenntnis der Friedensstätte...

„ ‚Die Daseinsentstehung ist etwas Weltliches': solches im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Wissen gilt als die Erkenntnis des Elends ... — ‚Das Nichtmehrentstehen ist etwas Unweltliches': dies gilt als die Erkenntnis der Friedensstätte ... — ‚Die Daseinsentstehung ist etwas Weltliches, das Nichtmehrentstehen aber etwas Unweltliches': dies gilt als die Erkenntnis der Friedensstätte ...

„ ‚Die Daseinsentstehung besteht in den Karmaformationen': solches im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Wissen gilt als die Erkenntnis des Elends ... — ‚Das Nichtmehrentstehen ist das Nirwahn': dies gilt als die Erkenntnis der Friedensstätte ... — ‚Die Daseinsentstehung besteht in den Karmaformationen, das Nichtmehrentstehen aber ist das Nirwahn': dies gilt als die Erkenntnis der Friedensstätte ...

„Daß man Entstehung und den Daseinsfortgang 649
Wie die Bedingung als ein Elend anschaut,
Auch Anhäufung und Neugeborenwerden:
Dies als des Elendes Erkenntnis gilt.

„Nichtmehrentsteh'n, Stillstand des Daseins,
Bedingung nicht, Anhäufung nicht,
Geburt nicht: dies als Glück erkennen
Des Friedenspfad's Erkenntnis ist.

„Bei 5 Gelegenheiten tritt
Des Elendes Erkenntnis ein [17],

Bei 5 [18] der Friedensstatt Erkenntnis:
10 Wissen eignen einem so.
Und beider Wissen Tüchtigkeit
Bei Ansichten kein Schwanken kennt.

„Das gilt im Sinne des Erkennens als Erkenntnis, im Sinne des Wissens als Wissen. Somit gilt das im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Wissen als die Erkenntnis des Elends." —

In Obigem (p. 774[8] f) bedeutet ‚Daseinsentstehung' *(uppāda)* den durch früheres Karma (Wirken) bedingten Entstehungsvorgang *(uppatti)*.

Als ‚Daseinsfortgang' *(pavatta)* gilt der Fortgang [19] des so Entstandenen.

Als ‚Daseinsbedingung' *(nimitta)* gilt jede als Daseinsgebilde geltende Bedingung.

Als karmische ‚Anhäufung' *(āyūhana)* gilt das für die künftige Wiedergeburt die Ursache bildende Karma.

Als ‚Wiedergeburt' *(paṭisandhi,* wörtl. ‚Wiedervereinigung') gilt der künftige Entstehungsvorgang *(uppatti)*.

Als ‚Daseinsfährte' *(gati,* wörtl. ‚Gang') gilt diejenige Fährte (Welt), in der die Wiedergeburt stattfindet.

Als das ‚Insdaseintreten' *(nibbatti,* wörtl. Herausrollen, Heraustreten') gilt das Hervorkommen der Daseinsgruppen.

Als ‚Entstehungsvorgang' *(uppatti)* gilt das Auftreten der Wirkung, wie es heißt: „Sei es bei dem in die Vertiefung Eingetretenen, sei es bei dem Wiedergeborenen . . ."

Als ‚Geburt' *(jāti)* gilt die für Alter, Tod usw. die Bedingung bildende und selber durch den (karmischen) Werdeprozeß bedingte Geburt.

‚Alter, Tod usw.' sind völlig klar.

Hier nun werden 5 Begriffe, nämlich Daseinsentstehung, Wiedergeburt, Daseinsfortgang, Daseinsbedingung, Karmische Anhäufung, als Objekte für die Erkenntnis des Elends erwähnt, die übrigen als ihre Synonyme. Insdaseintreten und Geburt: diese beiden Worte sind Synonyme für Daseinsentstehung und Wiedergeburt. Daseinsfährte und Entstehungsvorgang: diese beiden Worte sind Synonyme für Daseinsfortgang; Alter usw. für Daseinsbedingung. Darum wurde eben gesagt:

„Daß man Entstehung und den Daseinsfortgang
Wie die Bedingung als ein Elend anschaut,
Auch Anhäufung sowohl als die Wiedergeburt:
Dies als des Elendes Erkenntnis gilt."

Ferner:

„Bei 5 Gelegenheiten tritt
Des Elendes Erkenntnis ein."

„ ‚Das Nichtmehrentstehen ist Sicherheit': dies gilt als die Erkenntnis der Friedensstätte": dies wurde gesprochen, um die der Erkenntnis des Elends entgegengesetzte Erkenntnis zu zeigen. Oder man könnte an- 650
nehmen, daß dies deshalb gesprochen wurde, um den Segen der Erkenntnis des Elends zu zeigen, der durch das Sichgewärtighalten des Schreckens zustandegekommen ist, weil nämlich dem Übungsbeflissenen die Daseinsentstehung usw. als Schrecken klar gewärtig und sein Geist dem entgegengesetzten Zustand zugeneigt ist.

Weil nun da aber jener Schrecken notwendigerweise ein Elend ist und das Elend — weil nicht frei von dem Köder der Daseinsrunde, dem Weltköder und dem Köder der befleckenden Leidenschaften — mit Weltlichkeit verknüpft ist, das aber mit Weltlichkeit Verknüpfte als bloßes Gebilde gilt, darum eben wurde gesagt: „ , Die Daseinsentstehung ist ein Elend': solches im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Wissen gilt als die Erkenntnis des Elends." Wenn dies auch so ist, so sollte man dennoch hier die Verschiedenheit des Daseinsfortganges mit Hinsicht auf die Verschiedenheit der Merkmale kennen, nämlich der Merkmale des Schreckens, des Elends und des mit Weltlichkeit Verknüpften.

‚Damit aber besitzt der Übende das Wissen von den zehn Erkenntnissen' bedeutet: indem der Übende die Erkenntnis des Elends besitzt, besitzt, durchdringt und verwirklicht er 10 Erkenntnisse, nämlich: 5 die Daseinsentstehung usw. und 5 das Nichtmehrentstehen usw. betreffende Erkenntnisse.

‚Und beider Wissen[*] Tüchtigkeit' bedeutet: die Tüchtigkeit in diesen zwei Erkenntnissen, der Erkenntnis des Elends und der Erkenntnis der Friedensstätte.

‚Bei (den vielen) Ansichten kein Schwanken kennt': d. h. nicht mehr ins Wanken gerät hinsichtlich der über das höchste, sichtbare Nirwahn u. dgl. bestehenden Ansichten.

Das Übrige ist hier ganz klar.

Hier endet die in Betrachtung des Elends bestehende Erkenntnis.

(5. Die in Betrachtung der Abwendung bestehende Erkenntnis: *nibbidânupassanā-ñāṇa)*

Während der Übende auf diese Weise alle Gebilde als Elend erkennt, wendet er sich ab von allen, den Daseinssphären, Daseinsschoßen, Daseinsfährten, Bewußtseinsstätten und Wesenswelten angehörenden vielartigen Gebilden, ist ihrer überdrüssig, findet keinen Gefallen mehr daran. Gleichwie nämlich der am Fuße des Cittakūṭa-Gebirges seine Freude

findende Königsschwan keinen Gefallen findet an der unreinen Pfütze am Tore eines Candālendorfes, sondern bloß an seinen sieben Seen, so auch findet der dem Königsschwan gleichende Übungsbeflissene keine Freude an den als elend durchschauten vielen Arten von Daseinsgebilden; wohl aber erfreut er sich der 7 Betrachtungen, da er eben an der Geistesentfaltung Freude und Entzückung findet. Wie der in einem goldenen Käfig eingesperrte Löwe, der König der Tiere, an diesem Käfige keinen Gefallen findet, wohl aber an dem dreitausend Yojanas weit ausgedehnten Himālayagebirge, so auch findet der dem Löwen gleichende Übungsbeflissene selbst an einer glücklichen Fährte des dreifachen Daseins keinen Gefallen mehr, sondern erfreut sich bloß noch an den 3 Betrachtungen (der Vergänglichkeit, des Elends und der Unpersönlichkeit). Oder gleich wie ein ganz weißer, siebenmächtiger, magiegewaltig die Lüfte durcheilender, mit sechs Stoßzähnen ausgestatteter Königselefant inmitten der Stadt keinen Gefallen findet, wohl aber am tiefen See des Sechserzahns
651 im Himālaya: so auch findet jener dem edlen Elefanten gleichende Übungsbeflissene an keinem Daseinsgebilde mehr Gefallen, sondern bloß noch an der Friedensstätte, von der er erkannt hat: ‚Das Nichtmehrentstehen ist Sicherheit usw.'; und dahin ist sein Geist gerichtet, dahin strebt er.

Hier endet die in Betrachtung der Abwendung bestehende Erkenntnis.

Diese Erkenntnis nun ist dem Sinne nach dieselbe wie die beiden früheren Erkenntnisse (3 und 4: Sichgewärtighalten des Schreckens und Elendbetrachtung). Darum sagten die Alten Meister:

„Wenn auch das Sichgewärtighalten des Schreckens bloß eine einzige Erkenntnis ist, so hat sie dennoch drei Namen erhalten. Weil sie nämlich alle Gebilde als Schrecken erkannt hat, ist der Name ‚Sichgewärtighalten des Schreckens' aufgekommen. Weil sie bei eben jenen Gebilden das Elend offenbart hat, ist der Name ‚Betrachtung des Elends' aufgekommen. Weil sie durch das Sichabwenden von eben jenen Gebilden aufgestiegen ist, ist der Name ‚Betrachtung der Abwendung'[21] aufgekommen."

Auch im Kanon (Pts. II. p. 63) heißt es: „Das im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Wissen, die Erkenntnis des Elends und die Abwendung dieser Dinge haben die gleiche Bedeutung, nur ihr Wortlaut ist verschieden."

(6. Die Erkenntnis des Erlösungswunsches: *muccitukamyatā-ñāṇa*)

Indem aber der edle Sohn auf Grund dieser Erkenntnis der Abwendung sich von den Gebilden abwendet, ihrer überdrüssig wird und keinen Gefallen mehr daran findet, haftet sein Geist auch nicht mehr an einem

einzigen von allen jenen Gebilden, die da eingeschlossen sind in den Daseinssphären, Daseinsschoßen, Daseinsfährten, Bewußtseinsstätten und Wesenswelten, hängt sich nicht mehr daran, wird dadurch nicht mehr gefesselt; sondern von allen Gebilden wünscht er sich zu befreien [22], wünscht ihnen zu entrinnen.

Womit aber läßt sich dies vergleichen? Es läßt sich vergleichen mit einem ins Netz geratenen Fische, einem im Rachen einer Schlange befindlichen Frosche, einem im Käfig eingesperrten Hahn, einem in der Gewalt einer festen Schlinge befindlichen Hirsch, einer in der Macht des Schlangenbeschwörers befindlichen Schlange, einem in tiefem Schlamm eingesunkenen Elefanten, dem in den Rachen des Drachen geratenen königlichen Schlangendämon, dem in den Rachen Rāhus geratenen Mond [23], oder einem von Feinden umringten Manne usw. Wie alle diese Wesen dem oder jenem Zustande zu entkommen, zu entrinnen wünschen, so auch wünscht der Geist jenes Übenden von allen Gebilden sich zu befreien und ihnen zu entrinnen. Wer aber so bei allen Daseinsgebilden ohne Haften sich von jedem Daseinsgebilde zu befreien wünscht, in dem steigt die im Erlösungswunsche bestehende Erkenntnis auf.

Hier endet die im Erlösungswunsche bestehende Erkenntnis.

(7. Die in Nachdenkender Betrachtung bestehende Erkenntnis: *paṭisankhânupassanā-ñāṇa)*

Jener Übende, der so von allen Daseinssphären, Daseinsschoßen, Daseinsfährten, Bewußtseinsstätten und Wesenswelten sich zu befreien wünscht, erforscht, um sich von jedem Daseinsgebilde zu befreien, wiederum eben jene Gebilde, indem er vermittels der in Nachdenkender Betrachtung bestehenden Erkenntnis [24] die 3 Merkmale feststellt. 652

Alle Gebilde erkennt er aus diesen Gründen als ‚vergänglich' *(anicca)*: weil sie ohne Dauer sind [25], nur eine Zeit lang bestehen, durch Entstehen und Hinschwinden begrenzt sind, hinfällig, wandelbar, zerbrechlich, unbeständig, dem Wechsel unterworfen, ohne Kern, nicht seiend, gezeugt, dem Sterben unterworfen usw.

Als ‚elend' *(dukkha)* erkennt er sie aus folgenden Gründen: weil sie immer wieder bedrückt werden, schwer zu ertragen sind, als Grundlage der Leiden gelten, als Siechtum, Beule, Dorn, keinen Schutz, kein Versteck und keine Zuflucht bietend, als Elend, als des Übels Wurzel, als Mörder, als mit üblen Trieben verknüpft, als Lockspeise des Mahr, als Geburt, Alter, Krankheit, Kummer, Jammer, Verzweiflung und den befleckenden Leidenschaften unterworfen usw.

Als ‚unrein' *(asubha)* erkennt er die Gebilde, weil sie behaftet sind mit den Merkmalen des Elends, d. i. weil sie unedel sind, übelriechend, ekelerregend, widerlich, nicht des Schmückens wert[26], häßlich und abstoßend[27].

Als ‚unpersönlich' *(anattā)* erkennt er sie aus folgenden Gründen: weil sie etwas Fremdes sind, hohl, nichtig, leer, ohne Eigentümer, ohne Herrn, ohne einen, der Macht darüber hätte.

Wer so die Gebilde erkennt, von dem heißt es, daß er durch Feststellung der 3 Merkmale die Gebilde erfaßt hat.

Warum aber erforscht der Übende die Gebilde in solcher Weise? Um einen Weg zu seiner Befreiung zu erwirken. Hierzu folgendes Gleichnis: — Ein Mann, der Fische fangen will, nimmt sein Netz und befestigt es im Wasser. Während er nun seine Hand durch die Öffnung des Netzes steckt und dabei im Wasser eine Schlange am Halse packt, glaubt er, einen Fisch gefangen zu haben, und ist erfreut darüber: ‚Ja, einen großen Fisch habe ich gefangen!' Als er aber seine Hand aus dem Wasser zieht und nachschaut, erkennt er an den drei Kreuzen, daß es eine Schlange ist. Und von Angst erfüllt, sein Elend erkennend, voll Ekel vor dem Festhalten und in der Absicht, sich zu retten, wendet er eine List an, um sich von ihr zu befreien: vom äußersten Schwanzende ab wickelt er die Schlange von seinem Arme ab[28] und wirbelt sie dann mit erhobener Hand zwei oder drei Mal über seinem Kopfe im Kreise herum; so die Schlange entkräftet habend, schleudert er sie von sich mit dem Rufe: ‚Fort mit dir, du falsche Schlange!' Darauf steigt er eiligst den Damm wieder hinauf. Dort bleibt er stehen, indem er auf den gekommenen Weg zurückblickt, und denkt: ‚Wahrlich, dem Rachen einer mächtigen Schlange bin ich da entkommen!'

Der Zeit nun, wo jener Mann sich freut, als er die Schlange, die er für einen Fisch hält, am Halse packt, dieser gleicht die Zeit, wo der Übende sich anfangs noch des ihm zugefallenen Daseins erfreut. Wie der Mann aber, nachdem er den Kopf der Schlange aus dem Netze gezogen hat, die
653 drei Kreuze erkennt, so erkennt der Übende, nach Zerlegung des als etwas Festes Erscheinenden, bei den Gebilden die drei Merkmale. Der Zeit, wo jener Mann sich fürchtet, gleicht die im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Erkenntnis des Übenden. Der Zeit, wo dann jener Mann sein Elend merkt, gleicht die in Betrachtung des Elends bestehende Erkenntnis. Dem Ekel beim Festhalten der Schlange gleicht die in Betrachtung der Abwendung bestehende Erkenntnis. Dem Wunsche sich vor der Schlange zu retten, gleicht die im Erlösungswunsche bestehende Erkenntnis. Der Anwendung der List, um sich von der Schlange zu befreien, gleicht das Feststellen der 3 Merkmale bei den Gebilden vermittels der in Nachdenkender Betrachtung bestehenden Erkenntnis. Wie aber jener Mann dadurch, daß er die Schlange durch Herumwirbeln entkräftet, zurückhält und zum

Beißen unfähig macht, sich völlig von ihr befreit, so auch macht jener Übende, indem er durch Feststellen der 3 Merkmale die Gebilde im Kreise herumwirbelt, sie schwach und unfähig, wieder als etwas Beständiges, als Glück, als etwas Reines oder als Persönlichkeit zu erscheinen, und dadurch wird er von ihnen völlig befreit. Darum heißt es, daß der Übende auf solche Weise die Gebilde erforscht, um sich einen Weg zu seiner Befreiung zu erwirken. Insofern also ist in ihm die Nachdenkende Erkenntnis aufgestiegen, mit Hinsicht worauf es heißt (Pts. II. p. 63): —

„Worüber nachgedacht habend[29] steigt in dem die Gebilde als vergänglich, elend und unpersönlich Erwägenden die Erkenntnis auf? Über die Daseinsbedingung nachgedacht habend, steigt in dem die Gebilde als ‚vergänglich' Erwägenden die Nachdenkende Erkenntnis auf. Über den Daseinsfortgang nachgedacht habend, steigt in dem die Gebilde als ‚elend' Erwägenden die Erkenntnis auf. Sowohl über die Daseinsbedingung als auch über den Daseinsfortgang nachgedacht habend, steigt in dem die Gebilde als ‚unpersönlich' Erwägenden die Nachdenkende Erkenntnis auf."

Hierbei nun bedeutet ‚über die Daseinsbedingung nachgedacht habend' soviel wie: die als Gebilde geltende Daseinsbedingung mit Hinsicht auf das Merkmal der Vergänglichkeit, d. i. als unbeständig und nur eine Zeit lang dauernd, erkannt habend. Als ob man da zuerst erkenne und dann erst später die Erkenntnis aufsteige, so wurde dies in konventioneller Weise gesagt, gerade auch wie es geschieht in solchen Aussprüchen wie: ‚Durch Geist und Geistobjekt bedingt (wörtl., zurückgegangen seiend auf Geist u. G.') steigt das Geistbewußtsein auf' usw. Oder man hat dies so zu verstehen, daß man, gemäß dem Einheitsprinzip das Frühere mit dem Späteren zu einem verbindend, so gesagt hat. In dieser Weise hat man auch an den übrigen beiden Stellen (‚über den Daseinsfortgang nachgedacht habend' und ‚sowohl über die Daseinsbedingung als auch über den Daseinsfortgang nachgedacht habend') den Sinn zu verstehen.

Hier endet die in Nachdenkender Betrachtung bestehende Erkenntnis.

(Leerheitsbetrachtung)

Nachdem der Übende vermittels der in Nachdenkender Betrachtung bestehenden Erkenntnis so die Gebilde als leer *(suñña)* erforscht hat: ‚Leer sind die Gebilde alle', erforscht er fernerhin die zweifache Leerheit *(suññatā)*: „Leer ist dies an einer Persönlichkeit und an etwas einer Persönlichkeit Angehörendem" (S. XXV. 85).

Nachdem er so nun weder eine Persönlichkeit noch irgend etwas anderes der Persönlichkeit Angehörendes entdeckt hat, erforscht er ferner 654
das, was als die vierfache Leerheit gelehrt wurde (M. 106), nämlich:

„Nicht bin ich irgendwo irgendwem irgendwas, und nicht gehört mir irgendwo in irgend einer Hinsicht irgendwas[30]." Und in welcher Weise?

Er erkennt: „Nicht bin ich irgendwo" *(n'âhaṁ kvacani)*, d. h. er sieht nirgendwo seine Persönlichkeit (sein Ich).

Er erkennt: „Nicht bin ich irgendwem irgendwas" *(n'âhaṁ kassaci kiñcanaṁ asmi)*: er sieht nicht, daß er eine eigene Persönlichkeit aufweisen könnte, die für irgend einen anderen in irgend einer Hinsicht[31] etwas sei, Bruder für den Bruder, Freund für den Freund, oder Eigentum für den Eigentümer.

„Und nicht gehört mir irgendwo" *(na ca mama kvacani)*: Läßt man hier vorerst das Wörtchen ‚mir' *(mama)* aus, also: ‚Und nicht gehört irgendwo', so ist der Sinn dieser: ‚Und nicht sieht er die Persönlichkeit des anderen irgendwo.' Fügt man nun das Wörtchen ‚mir' bei, also ‚Nicht gehört mir in irgend einer Hinsicht irgendwas', so ist der Sinn dieser: Er erkennt nicht des anderen Persönlichkeit als ihm selber in irgend einer Hinsicht angehörend, findet keinen, den er aufweisen und für einen Solchen halten könnte[32], wie etwa im Falle des Bruders den Bruder, im Falle des Freundes den Freund, oder im Falle eines Gebrauchsgegenstandes den Gebrauchsgegenstand. Weil nun so der Übende 1. nirgendwo weder seine eigene Persönlichkeit sieht, 2. noch sie als dem anderen in irgend einer Beziehung angehörend entdecken kann, 3. noch des anderen Persönlichkeit sieht, noch 4. als ihm selber in irgend einer Beziehung angehörend entdecken kann, so hat eben jener Übende die vierfache Leere erfaßt.

Hat nun der Übende auf diese Weise die vierfache Leere erforscht, so erforscht er die Leerheit wiederum auf sechserlei Weise. Und in welcher Weise? ‚Leer ist das Auge an einer 1. Persönlichkeit oder etwas 2. einer Persönlichkeit Angehörendem, leer an etwas 3. Unvergänglichem, 4. Beständigem, 5. Ewigem, 6. dem Wechsel nicht Unterworfenem. Ebenso ist es mit Ohr, Nase, Zunge, Körper, Geist, mit Form, Ton, Duft, Saft, Körpereindrucksobjekt, Geistobjekt, mit Sehbewußtsein usw. Seheindruck usw.' So hat man diese Erklärung bis zu Alter und Tod weiter auszuführen.

Hat nun der Übende so auf sechserlei Weise die Leerheit erforscht, so erforscht er die Leerheit wiederum auf achtfache Weise, nämlich: ‚Körperlichkeit ist ohne Kern, gehaltlos, leer an 1. Unvergänglichkeitsgehalt; leer an 2. Beständigkeitsgehalt, an 3. Glücksgehalt, an 4. Persönlichkeitsgehalt, leer an etwas 5. Unvergänglichem, 6. Beständigem, 7. Ewigem, 8. dem Wechsel nicht Unterworfenem. Genau so ist es mit Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewußtsein, mit Auge, Ohr ... Altern und Sterben. Gleichwie Schilfrohr ohne Kern ist, gehaltlos und leer,

ebenso die Rizinusstaude, der Feigenbaum, der Setavacchabaum, der Kimsukabaum, oder ein Schaumballen, eine Wasserblase, eine Luftspiegelung, ein Bananenstamm, oder Gaukelwerk: genau so [38] auch sind Körperlichkeit, Gefühl usw. ohne Kern, gehaltlos und leer.' 655

Hat nun der Übende so auf achtfache Weise die Leerheit erforscht, so erforscht er die Leerheit ferner wieder auf zehnfache Weise. Und in welcher Weise? Er betrachtet die Körperlichkeit als 1. hohl, 2. nichtig, 3. leer, 4. unpersönlich, 5. herrenlos, 6. ungefügig dem eigenen Wunsch, 7. nicht (wunschgemäß) erlangbar, 8. als etwas, worüber man keine Macht hat, 9. fremd, 10. abgesondert (von Vergangenheit und Zukunft). Genau so betrachtet er Gefühl, Wahrnehmung usw.

Hat er nun so auf zehnfache Weise die Leerheit erforscht, so erforscht er sie fernerhin wieder auf zwölffache Weise, nämlich: ‚Die Körperlichkeit ist weder ein 1. Wesen, noch das 2. Lebensprinzip, noch 3. Mann, noch 4. Kind, noch 5. Frau, noch 6. Mensch, noch 7. Persönlichkeit, noch etwas 8. einer Persönlichkeit Angehörendes, noch 9. Ich, noch 10. Mein, noch 11. einem anderen angehörend, noch 12. irgendwem angehörend. Genau so ist es mit Gefühl, Wahrnehmung usw.'

Hat nun so der Übende auf zwölffache Weise die Leerheit erforscht, so erforscht er sie wiederum durch untersuchende Durchdringung in zweiundvierzigfacher Weise, nämlich: er betrachtet das Körperliche als vergänglich, leidvoll, Siechtum, Beule, Dorn, Übel, Bedrängnis, als etwas Fremdes, Hinfälliges, als Unheil, Unglück, Schrecken, Plage, als wandelbar, zerbrechlich, unbeständig, als keinen Schutz, kein Versteck, keine Zuflucht und keine Rettung bietend, als hohl, nichtig, leer, unpersönlich, unbefriedigend, elend, dem Wechsel unterworfen, als ohne Kern, des Übels Wurzel, als Mörder, nicht-seiend, mit üblen Trieben verknüpft, als erzeugt, als Lockspeise des Mahr, als der Geburt unterworfen, dem Alter unterworfen, der Krankheit unterworfen, dem Sterben unterworfen; als Kummer, Jammer, Leiden, Trübsal und Verzweiflung unterworfen; als mit Hinsicht auf Entstehung, auf Untergang und auf Entrinnung. Genau so betrachtet er Gefühl, Wahrnehmung usw. Auch wurde gesagt (CNid. p. 278 f): „Wer Körperlichkeit oder Gefühl oder Wahrnehmung oder Geistesformationen oder Bewußtsein usw. als vergänglich betrachtet ... mit Hinsicht auf Entstehung, Untergang und Entrinnung betrachtet, der schaut die Welt als leer an."

„Als leer betrachte diese Welt, 656
O Mogharāja, stets bewußt.
Ist Ich-Verblendung ausgerottet,
So magst entrinnen du dem Tod.
„Ja den, der so die Welt anschaut,
Der Todesfürst nicht mehr entdeckt." (Snp. 1119)

(8. Die Gleichmuterkenntnis hinsichtlich der Daseinsgebilde: *sankhārupekkhā-ñāṇa*)

Während der Übende so die Gebilde erfaßt, daß er sie als leer erkennt und bei ihnen die 3 Merkmale feststellt, bleibt er, Furcht und Neigung aufgebend, bei den Gebilden gleichmütig[34] und nimmt keinen Anteil daran. Und nicht mehr faßt er den Gedanken des ‚Ich' oder ‚Mein', gerade so wie ein Mann, der seine Frau fortgejagt hat. Angenommen, da hat ein Mann eine liebreiche, reizende, angenehme Frau, ohne die er es keinen Augenblick aushalten kann und die er außerordentlich lieb hat. Wenn er nun sieht, wie diese Frau bei einem anderen Manne steht oder sitzt, oder mit ihm spricht oder lacht[35], so wird er aufgebracht und unzufrieden und empfindet übermäßigen Kummer. Bemerkt er aber in der Folgezeit, wie sich diese Frau eines Vergehens schuldig macht, so jagt er sie fort, um sie los zu werden, und hegt nicht mehr den Gedanken, daß sie ihm angehöre. Sieht er dann später, wie sie mit irgendjemandem etwas zu tun hat, so wird er nicht mehr aufgebracht, gerät nicht mehr in Kummer, sondern bleibt völlig gleichgültig, nimmt keinen Anteil mehr daran. Genau so auch ist es mit dem Mönche, der sich von allen Gebilden befreien möchte. Indem dieser nämlich durch Nachdenkende Betrachtung die Gebilde erforscht und daran nichts findet, was man als ‚Ich' oder ‚Mein' betrachten könnte, gibt er Furcht und Neigung auf und bleibt hinsichtlich aller Gebilde gleichmütig, nimmt keinen Anteil mehr daran. Während er so weiß, so erkennt, löst sein Geist sich los von den 3 Arten des Daseins, den 4 Schoßen, 5 Fährten, 7 Bewußtseinsstätten und 9 Wesenswelten, zieht sich davor zurück, wendet sich davon ab, strebt nicht mehr dahin; und Gleichmut oder Abscheu stellt sich ein. Gleichwie nämlich an einem ein wenig nach unten geneigten Lotusblatte die Wassertropfen sich loslösen, abfließen, hinabrollen und sich dort nicht mehr ausbreiten, genau so löst sich sein Geist los von den 3 Arten des Daseins, und Gleichmut oder Abscheu stellt sich ein. Auf diese Weise gilt in ihm die Gleichmuterkenntnis hinsichtlich der Daseinsgebilde als aufgestiegen.

Erkennt aber diese Gleichmuterkenntnis das stille Los des Nirwahns als den Frieden, so läßt sie den ganzen Vorgang der Daseinsgebilde fahren und drängt bloß noch zum Nirwahn hin. Erkennt sie aber das
657 Nirwahn nicht als den Frieden, so nimmt sie eben immer wieder die Daseinsgebilde zum Objekte und gleicht darin der richtungsuchenden Krähe der Seefahrer. Wenn nämlich seefahrende Kaufleute ein Schiff besteigen, nehmen sie eine richtungsuchende Krähe mit sich. Sobald nun das Schiff vom Sturme gepeitscht in fremdes Gebiet treibt und das Ufer nicht mehr zu sehen ist, lassen sie die richtungsuchende Krähe los. Vom Mastbaume

aus sich in die Lüfte erhebend, durchfliegt sie alle Haupt- und Zwischenrichtungen. Entdeckt sie Ufer, so fliegt sie darauf zu. Wenn nicht, so kehrt sie zurück und läßt sich wieder auf dem Mastbaume nieder. Genau so ist es mit der Gleichmuterkenntnis hinsichtlich der Gebilde. Erkennt diese das stille Los des Nirwahns als den Frieden, so läßt sie den ganzen Vorgang der Daseinsgebilde fahren und drängt bloß noch zum Nirwahn hin. Erkennt sie aber das Nirwahn nicht als den Frieden, so nimmt sie eben immer wieder die Daseinsgebilde zum Objekte.

(3 Tore der Erlösung) Gerade wie mit dem Siebe das Mehl gesichtet oder wie die entkernte[36] Baumwolle gekardet wird[37], genau so sichtet diese Hellblickerkenntnis auf mancherlei Weise die Daseinsgebilde; und indem sie dabei Furcht und Neigung fahren läßt, bleibt sie beim Prüfen der Daseinsgebilde gleichmütig und verharrt in der dreifachen Betrachtung (der Vergänglichkeit, des Elends und der Unpersönlichkeit). So verharrend, wird sie zum dreifachen Tore der Erlösung und bildet eine Bedingung zur Verschiedenartigkeit der sieben Edlen Menschen *(ariya-puggala)*. Weil diese Erkenntnis nämlich als dreifache Betrachtung tätig ist und drei Fähigkeiten (Vertrauen, Sammlung, Wissen) vorherrschend sind, darum heißt es von ihr, daß sie zum dreifachen Tore der Erlösung wird. Die drei Betrachtungen nämlich werden als die drei Tore der Erlösung bezeichnet. Wie es heißt (Pts. II. p. 48): „Drei Erlösungstore aber führen zum Entrinnen aus der Welt, u. zw. dadurch, daß alle Daseinsgebilde als begrenzt und beschränkt betrachtet werden und der Geist zu dem ‚Bedingungslosen' *(animitta)* Elemente hindrängt; dadurch, daß der Geist hinsichtlich aller Daseinsgebilde ergriffen wird und zu dem ‚Wunschlosen' *(appaṇihita)* Elemente hindrängt; dadurch, daß alle Dinge als etwas Fremdes betrachtet werden und der Geist zum Elemente der ‚Leerheit' *(suññatā)* hindrängt. Diese drei Tore der Erlösung führen zur Entrinnung aus der Welt."

‚Als begrenzt und beschränkt' heißt es hier auf Grund des Entstehens und Hinschwindens. Die Betrachtung der Vergänglichkeit *(anicca)* nämlich stellt die Begrenzung fest: ‚Vor ihrem Entstehen bestanden die Gebilde noch nicht'; und indem sie ihren Fortgang sucht, erkennt sie diesen als beschränkt: ‚Nach ihrem Schwinden gehen die Gebilde nicht weiter; sie kommen eben hier schon zum Schwinden'.

‚Dadurch, daß der Geist ergriffen wird': durch Betrachtung des Elends 658
(dukkha) nämlich wird der Geist hinsichtlich der Daseinsgebilde ergriffen.

‚Dadurch, daß alle Dinge als etwas Fremdes erkannt werden': d. i. daß sie als unpersönlich *(anattā)* erkannt werden, als Nicht-Ich, als Nicht-Mein.

Somit hat man diese drei Aussagen als im Sinne der Betrachtung der Vergänglichkeit, des Elends und der Unpersönlichkeit gesagt zu betrachten. Darum wird unmittelbar darauf als Antwort auf die Frage (‚wie dem die Gebilde als vergänglich Erwägenden die Daseinsgebilde erscheinen') gesagt (Pts. II. p. 48): „Wer die Gebilde als vergänglich erwägt, dem erscheinen die Gebilde als ein Hinsiechen; wer sie als elend erwägt, dem erscheinen sie als Schrecken; wer sie als unpersönlich erwägt, dem erscheinen sie als leer."

Welches aber sind die Erlösungen, zu denen diese Betrachtungen die Tore bilden? Diese drei sind es: die Bedingungslose Erlösung *(animitta-vimokkha)*, die Wunschlose Erlösung *(appaṇihita-vimokkha)* und die Leerheitserlösung *(suññatā-vimokkha)*. Gesagt nämlich wurde (ib. 58):

„Wer, von Entschlossenheit erfüllt, die Gebilde als ‚vergänglich' erwägt, erlangt die Bedingungslose Erlösung. Wer, von Ruhe erfüllt, die Gebilde als ‚elend' erwägt, erlangt die Wunschlose Erlösung. Wer, von Wissen erfüllt, die Gebilde als ‚unpersönlich' erwägt, erlangt die Leerheitserlösung." — Hierbei nun gilt als Bedingungslose Erlösung der Edle Pfad *(ariya-magga)*, weil dieser eben dadurch entstanden ist, daß man das als das ‚Bedingungslose' geltende Nirwahn zum Objekt genommen hat. Weil dieser Pfad nämlich auf Grund des Bedingungslosen Elementes aufgestiegen ist, gilt er als ‚bedingungslos'; weil er von den befleckenden Leidenschaften befreit ist, gilt er als ‚Erlösung'. In derselben Weise gilt er als ‚wunschlos', weil er dadurch entstanden ist, daß man das als das Wunschlose geltende Nirwahn zum Objekt genommen hat; als ‚leer', weil er dadurch entstanden ist, daß man das als Leerheit geltende Nirwahn zum Objekt genommen hat. So ist dies zu verstehen.

Im Abhidhamma (Dhs. § 510) wird zwar bloß von zwei Arten der Erlösung gesprochen: „Zu einer Zeit, wo man die zur Entrinnung und zur Abschichtung führende überweltliche Vertiefung entfaltet, um die Ansichten zu überwinden und die erste Stufe der Heiligkeit zu erreichen, und man abgesondert von den sinnlichen Dingen die erste Vertiefung, die wunschlose, die leere, erreicht hat und darin verweilt . . ." Dies aber gilt im absoluten Sinne, und zwar mit Rücksicht auf den Zugang der Hellblickerkenntnis (zum Pfad). Die Hellblickerkenntnis nämlich ist, da sie die als Bedingungen geltenden Gebilde noch nicht hat fahren lassen, nicht im absoluten Sinne frei von Daseinsbedingungen; wohl aber ist sie im absoluten Sinne ‚leer' und ‚wunschlos', wenn es auch im Paṭisambhidā-Magga (II. p. 67, 68) heißt:

„Weil die in der Vergänglichkeitsbetrachtung bestehende Erkenntnis[38] vom Haften an der Unvergänglichkeitsansicht befreit, darum gilt sie als Leerheitserlösung. Weil die in der Elendbetrachtung bestehende Er-

kenntnis vom Haften an der Glücksansicht befreit, darum gilt sie als die Leerheitserlösung. Weil die in der Unpersönlichkeitsbetrachtung bestehende Erkenntnis vom Haften an der Persönlichkeitsansicht befreit, darum gilt sie als die Leerheitsbetrachtung." Somit wird die Erkenntnis, insofern sie vom Haften befreit, als Leerheitserlösung bezeichnet.

Ferner: „Weil die in der Vergänglichkeitsbetrachtung bestehende Erkenntnis von der Bedingung der Unvergänglichkeitsansicht befreit, darum gilt sie als die Bedingungslose Erlösung. Weil die in der Elendbetrachtung bestehende Erkenntnis von der Bedingung der Glücksansicht befreit, darum gilt sie als die Bedingungslose Erlösung. Weil die in der Unpersönlichkeitsbetrachtung bestehende Erkenntnis von der Bedingung der Persönlichkeitsansicht befreit, darum gilt sie als die Bedingungslose Erlösung." Somit gilt die Erkenntnis, insofern sie von den Bedingungen 659
befreit, als die Bedingungslose Erlösung.

Ferner: „Weil die in der Vergänglichkeitsbetrachtung bestehende Erkenntnis von dem Wunsche nach Unvergänglichkeit befreit, darum gilt sie als die Wunschlose Erlösung. Weil die in der Elendbetrachtung bestehende Erkenntnis vom Wunsche nach Glück befreit, darum gilt sie als die Wunschlose Erlösung. Weil die in der Unpersönlichkeitsbetrachtung bestehende Erkenntnis vom Wunsche nach Persönlichkeit befreit, darum gilt sie als die Wunschlose Erlösung." Somit wird die Erkenntnis, insofern sie vom Wünschen befreit, als die Wunschlose Erlösung bezeichnet.

Im edlen Pfadmoment aber wird die Erlösung auf Grund des Zugangs zu ihr bezeichnet. Deshalb wurde sie als zweifache Erlösung bezeichnet, als die Wunschlose Erlösung und die Leerheitserlösung. So hat man dies zu verstehen.

Dies ist hier vorerst die Besprechung über die Erlösung.

(7 Edle Menschen: *ariya-puggala)* „Der Gleichmut hinsichtlich der Daseinsgebilde ist die Bedingung der Verschiedenartigkeit der sieben Edlen Menschen [39]" (Pts. II. p. 48): — in diesem Ausspruche gelten da als diese sieben Edlen Menschen folgende: der Vertrauensergebene, der Vertrauenserlöste, der Körperzeuge, der Beiderseitserlöste, der Wahrheitsergebene, der Erkenntnisgereifte, der Wissenserlöste. Zur Verschiedenartigkeit dieser Menschen bildet der Gleichmut hinsichtlich der Daseinsgebilde die Bedingung. Wer nämlich ganz von Entschlossenheit erfüllt ist und, beim Erwägen der Gebilde als vergänglich, die Fähigkeit des Vertrauens *(saddhindriya)* gewinnt, der gilt im Augenblicke des Stromeintritts als ‚Vertrauensergebener' *(saddhânusârî)*, auf den übrigen 7 Stufen (d. i. den 3 höheren Pfaden und 4 Früchten) als Vertrauenserlöster *(saddhâvimutta)*. Wer aber ganz von Ruhe erfüllt ist und beim Erwägen

der Gebilde als Elend die Fähigkeit der Sammlung *(samādhi)* gewinnt, der gilt in jeder Beziehung als ‚Körperzeuge' *(kāyasakkhī)*. Wer aber nach Erreichung der Unkörperlichen Vertiefungen die höchste Frucht gewonnen hat, gilt als ‚Beiderseitserlöster' *(ubhato-bhāgavimutta)*. Wer aber ganz von Wissen erfüllt ist und beim Erwägen der Gebilde als unpersönlich die Fähigkeit des Wissens *(paññā)* gewinnt, der gilt im Augenblick des Stromeintrittes als ‚Wahrheitsergebener' *(dhammânusārī)*, auf (den nächsten) sechs Stufen als ‚Erkenntnisgereifter' *(diṭṭhi-ppatta)*[40], auf der höchsten Fruchtstufe als ‚Wissenserlöster' *(paññā-vimutta)*."

Gesagt nämlich wurde (Pts. II. p. 53): „Wer die Gebilde als vergänglich erwägt, der besitzt äußerste Vertrauensfähigkeit; und da er äußerste Vertrauensfähigkeit besitzt, gewinnt er den Pfad des Stromeintrittes. Daher wird er als der ‚Vertrauensergebene' *(saddhânusārī)* bezeichnet."
660 Ebenso: „Wer die Gebilde als vergänglich erwägt, der besitzt äußerstes Vertrauen; und da er äußerstes[41] Vertrauen besitzt, hat er die Frucht des Stromeintrittes verwirklicht. Darum wird er als ‚Vertrauenserlöster' *(saddhā-vimutta)* bezeichnet usw." Ferner wurde auch gesagt (ib. 52): „Wer auf Grund des Vertrauens die Erlösung erlangt, gilt als ‚Vertrauenserlöster'. Wer den Gipfel des (meditativ) Erfahrbaren (die Unkörperlichen Vertiefungen) verwirklicht hat, gilt als ‚Körperzeuge' *(kāya-sakkhī)*. Wer den Gipfel des durch Erkennen Erwerbbaren (d. i. Stromeintritt) erreicht hat. gilt als ‚Erkennungsgereifter' *(diṭṭhi-ppatta)*. Wer im Vertrauen erlöst wird, gilt als ‚Vertrauenserlöster'. Wer zuerst die Vertiefungen erreicht und dann später die Erlöschung, das Nirwahn, verwirklicht, dieser gilt als ‚Körperzeuge'. Wer erkannt, gesehen, geschaut und verwirklicht und mit Wissen die Tatsache erfaßt hat, daß die Daseinsgebilde elend sind und die Erlöschung ein Glück ist, der gilt als ‚Erkenntnisgereifter'." Wer von den übrigen vieren aber dem Vertrauen folgt oder voll Vertrauen lebt und wandelt, der gilt als ‚Vertrauensergebener' *(saddh-ânusāri)*. Ebenso, wer dem im Wissen bestehenden Gesetze folgt oder im Sinne des Gesetzes wandelt, der gilt als ‚Wahrheitsergebener' *(dhammânusārī)*. Wer sowohl durch die Unkörperlichen Vertiefungen als auch durch den Edlen Pfad, also auf beiden Gebieten, erlöst ist, der gilt als ‚Beiderseitserlöster' *(ubhatobhāga-vimutta)*. Wer auf Grund des Wissens erlöst ist, gilt als ‚Wissenserlöster' *(paññā-vimutta)*. Auf diese Weise hat man die Wortbedeutung zu verstehen.

Diese ‚Gleichmuterkenntnis hinsichtlich der Daseinsgebilde' *(sankhārupekkhā-ñāṇa)* aber ist der Bedeutung nach dasselbe wie die beiden früheren Erkenntnisse (6 und 7: Erlösungswunsch und Nachdenkende Betrachtung). Darum sagen die Alten Meister: „Diese eine Gleichmut-

erkenntnis hinsichtlich der Gebilde wird mit drei Namen bezeichnet: im untersten Stadium nennt man sie die ‚im Erlösungswunsche bestehende Erkenntnis', im mittleren Stadium die ‚Nachdenkende Betrachtung', zuletzt nach Erreichung des höchsten Gipfels die ‚Gleichmuterkenntnis hinsichtlich der Daseinsgebilde'. Auch im Kanon (Pts. I. 60 f) heißt es: „Inwiefern aber gilt das im Wunsch nach Befreiung, in Nachdenkender Betrachtung und im gleichmäßigen Verharren bestehende Wissen [42] als die ‚Gleichmuterkenntnis hinsichtlich der Daseinsgebilde'? Das im Wunsche nach Befreiung von der Daseinsentstehung ... vom Daseinsfortgang ... von der Daseinsbedingung ... usw. ... von der Verzweiflung, und das in Nachdenkender Betrachtung [43] und im gleichmütigen Verharren bestehende Wissen, diese gelten als die Gleichmuterkenntnis hinsichtlich der Daseinsgebilde. ‚Die Daseinsentstehung ist ein Elend ... ein Schrecken ... voller Sinnlichkeit' ... ‚die Daseinsentstehung sind die Gebilde' ... ‚die Verzweiflung sind die Gebilde': dieses im Wunsche nach Befreiung, in Nachdenkender Betrachtung und im gleichmütigen Verharren bestehende Wissen, dieses gilt als die Gleichmuterkenntnis hinsichtlich der Daseinsgebilde. Bei dem anfangs auf Grund des Abwendungswissens *(nibbidā-ñāṇa)* sich Abwendenden gilt somit der Wunsch, die Daseinsentstehung los zu werden, als der ‚Wunsch nach Befreiung' *(muñcitu-kamyatā)*. Das Nachdenken in der Mitte, um zur Befreiung einen Weg zu bieten, gilt als das ‚Nachdenken' *(paṭisankhā)*. Das gleichmütige Betrachten am Ende, nach erreichter Befreiung, dies gilt als das ‚gleichmütige Verharren' *(santiṭṭhana)*, weshalb auch gesagt wurde (Pts. I. 61): „Als die Daseinsentstehung gelten die Daseinsgebilde; daß man diese Gebilde gleichmütig betrachtet, gilt als der Gleichmut hinsichtlich der Daseinsgebilde usw." Somit ist dies bloß eine einzige Erkenntnis. 661

Auch in der folgenden Kanonstelle (ib. 64) ist dies genau so zu verstehen. Es wurde nämlich gesagt: „Was da den ‚Wunsch nach Befreiung', die ‚Nachdenkende Betrachtung' und den ‚Gleichmut hinsichtlich der Daseinsgebilde' betrifft, so haben diese Dinge den gleichen Sinn, und nur ihre Namen sind verschieden." In dem so in den Besitz des ‚Gleichmuts hinsichtlich der Daseinsgebilde' gelangten edlen Sohne aber hat der Hellblick den Gipfel erreicht und führt zum Aufstieg. Ob man da nun sagt ‚der den Gipfel erreicht habende Hellblick' oder ‚der zum Aufstieg führende Hellblick' *(vuṭṭhāna-gāminī vipassanā)*: beides sind bloße Namen für die drei Erkenntnisse, d. i. Gleichmut hinsichtlich der Daseinsgebilde, Erlösungswunsch und Nachdenkende Betrachtung. Als ‚den Gipfel erreicht habend' gilt dieser Hellblick, weil er den Gipfel, d. i. den höchsten Zustand, erreicht hat. Als ‚aufwärts führend' gilt er, weil er zum Aufstiege hinführt. Mit ‚Aufstieg' bezeichnet man den Pfad, weil dieser sich erhebt

über das (für den Hellblick) die äußere Bedingung bildende Objekt (die fremden Daseinsgruppen), in das man sich versenkt hat, und über das bei einem selber entstandene Objekt (die eigenen Daseinsgruppen mit ihren Leidenschaften). Weil der Hellblick zu diesem Pfade hinführt, darum gilt er als aufwärtsführend. Daß er in den Pfad übergeht: das ist der Sinn.

Um nun hier das Sicherheben vermittels des Sichversenkens klar zu machen [4], bildet folgendes die Übersicht:

(1) Sich in Eigenes versenkt habend, sich über Eigenes erheben;
(2) Sich in Eigenes versenkt habend, sich über Fremdes erheben;
(3) Sich in Fremdes versenkt habend, sich über Fremdes erheben;
(4) Sich in Fremdes versenkt habend, sich über Eigenes erheben;
(5) Sich in Körperliches versenkt habend, sich über Körperliches erheben;
(6) Sich in Körperliches versenkt habend, sich über Unkörperliches erheben;
(7) Sich in Unkörperliches versenkt habend, sich über Unkörperliches erheben;
(8) Sich in Unkörperliches versenkt habend, sich über Körperliches erheben;
(9) Sich mit einem Male über alle 5 Daseinsgruppen erheben;
(10) Sich in die Vergänglichkeit versenkt habend, sich über das Vergängliche erheben;
(11) Sich in die Vergänglichkeit versenkt habend, sich über das Elende und Unpersönliche erheben;
(12) Sich in das Elend versenkt habend, sich über das Elende, Vergängliche und Unpersönliche erheben;
(13) Sich in die Unpersönlichkeit versenkt habend, sich über das Unpersönliche, Vergängliche und Elende erheben.

Und in welcher Weise?

(1) Da versenkt sich einer anfangs in die eigenen Daseinsgebilde, und sich darin versenkend erkennt er sie. Weil nun aber bei bloßem Betrachten der eigenen Gebilde noch nicht der Pfadaufstieg erfolgt, sondern auch die fremden Gebilde betrachtet werden müssen, darum betrachtet er auch die Daseinsgruppen der anderen sowie auch die nichtkarmagezeugten Gebilde
662 (der äußeren Natur) als vergänglich, elend, unpersönlich. So erwägt er von Zeit zu Zeit die eigenen Gebilde, von Zeit zu Zeit die fremden. Indem er aber so erwägt, geht ihm beim Erwägen der eigenen Gebilde der Hellblick in den Pfad über. Von einem solchen sagt man, daß er, sich in Eigenes versenkt habend, sich über Eigenes erhebt. (2) Geht ihm aber beim Erwägen der fremden Gebilde der Hellblick in den Pfad über, so heißt es von ihm, daß er, sich in Eigenes versenkt habend, sich über Fremdes erhebt. (3, 4) Die entsprechende Erklärung gilt auch für das Sicherheben über Fremdes

und Eigenes, nachdem man sich in Fremdes versenkt hat.

(5) Ein anderer aber versenkt sich anfangs in das Körperliche, und sich darin versenkt habend, erkennt er die in den Elementen bestehende Körperlichkeit und die davon abhängige Körperlichkeit, indem er beide zu einer Gruppe zusammenfaßt. Weil nun aber durch bloßes [43] Betrachten der Körperlichkeit noch nicht der Aufstieg erfolgt, sondern auch das Unkörperliche betrachtet werden muß, so betrachtet er, nachdem er jenes Körperliche zum Objekte genommen hat, das aufgestiegene Gefühl, sowie Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewußtsein als das Unkörperliche: ‚Dies ist das Unkörperliche'. So erwägt er bisweilen das Körperliche, bisweilen das Unkörperliche. Während er aber so erwägt, geht ihm beim Erwägen des Körperlichen der Hellblick in den Pfad über. Von einem solchen aber sagt man, daß er, sich ins Körperliche versenkt habend, sich über das Körperliche erhebt. (6) Geht ihm aber beim Erwägen des Körperlichen der Hellblick in den Pfad über, so sagt man von ihm, daß er, sich in das Körperliche versenkt habend, sich über das Unkörperliche erhebt. (7, 8)Die entsprechende Erklärung gilt auch für das Sicherheben über das Unkörperliche und über das Körperliche, nachdem man sich in das Unkörperliche versenkt hat.

(9) Wer sich aber in den Gedanken versenkt: ‚Was immer dem Entstehen unterworfen ist, alles das ist auch dem Erlöschen unterworfen', von einem solchen sagt man, wenn der Aufstieg erfolgt, daß er sich mit einem Male über alle 5 Daseinsgruppen erhebt. (10) Ein anderer erwägt anfangs die Daseinsgebilde als vergänglich *(anicca)*. Weil aber durch bloßes Erwägen der Gebilde als vergänglich noch nicht der Aufstieg erfolgt, sondern auch die Gebilde als elend *(dukkha)* und unpersönlich *(anattā)* erwogen werden müssen, darum erwägt er sie auch als elend und unpersönlich. Wer sich aber so übt, bei dem erfolgt beim Erwägen der Vergänglichkeit der Aufstieg; und von ihm heißt es, daß er, sich in die Vergänglichkeit versenkt habend, sich über das Vergängliche erhebt. (11) Wenn aber beim Erwägen des Elends oder der Unpersönlichkeit in ihm der Aufstieg erfolgt, so sagt man von ihm, daß er, sich in das Vergängliche versenkt habend, sich über das Elende und Unpersönliche erhebt. (12, 13) Die entsprechende Erklärung gilt auch bei den übrigen Arten des Aufstieges, nachdem man sich in das Elend oder die Unpersönlichkeit versenkt hat.

Ob sich da nun einer in das Vergängliche oder das Elend oder das Unpersönliche versenkt, falls zur Zeit des Aufstieges sich ein Erheben über das Vergängliche vollzieht, so sind alle drei Menschentypen (d. i. der sich in das Vergängliche, das Elend oder das Unpersönliche Versenkende) ganz von Entschlossenheit erfüllt, erlangen die Fähigkeit des Vertrauens, werden durch die Bedingungslose Erlösung *(animitta-*

vimokkha) befreit, sind im ersten Pfadmomente ‚Vertrauensergebene' *(saddhânusārī)* und auf den weiteren 7 Stufen ‚Vertrauenserlöste' *(saddhā-vimutta).*

663 Wenn aber das Sicherheben über das Elend erfolgt, so sind alle drei von Ruhe erfüllt, erlangen die Fähigkeit der Sammlung, werden durch die Wunschlose Erlösung *(appaṇihita-vimokkha)* befreit, sind allerwärts ‚Körperzeugen' *(kāya-sakkhī).*

Bei wem aber von diesen die Unkörperliche Vertiefung die Grundlage bildet, der ist im höchsten Fruchtmoment (der Arahatschaft) ein ‚Beiderseits-Erlöster' *(ubhato-bhāga-vimutta).* Wenn aber [46] das Sichüberheben über das Unpersönliche erfolgt, so sind jene drei Menschen (d. i. die sich in die drei Merkmale Versenkenden) ganz von Wissen erfüllt, erlangen die Wissensfähigkeit, werden durch die Leerheitserlösung *(suññatā-vimokkha)* befreit und sind im ersten Pfadmomente ‚Wahrheitsergebene' *(dhammânusārī),* auf den (weiteren) 6 Stufen ‚Erkenntnisgereifte' *(diṭṭhi-ppatta),* im höchsten Fruchtzustande aber ‚Wissenserlöste' *(paññā-vimutta)* [47].

Um nun diesen ‚zum Aufstieg führenden Hellblick' *(vuṭṭhāna-gāminī-vipassanā)* zusammen mit der vorangehenden und der folgenden Erkenntnis klar zu verstehen, sollte man 12 Gleichnisse kennen [48]. Dies ist ihre Aufzählung [49]:

„Die Fledermaus, die schwarze Schlange,
Das Haus, das Rind, der Geist, das Kind,
Der Hunger, Durst, die Kält' und Hitze,
Die Finsternis, wie auch das Gift."

Bei welcher der Erkenntnisse es auch sei, da sollte man, beginnend mit der ‚im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehenden Erkenntnis', diese Gleichnisse anführen. Werden diese nämlich hierbei angeführt, so wird, von der im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehenden Erkenntnis ab bis zur höchsten Fruchterkenntnis, alles klar werden; darum eben wurde gesagt, daß man diese Gleichnisse hier anführen solle.

1. ‚Die Fledermaus': — Eine Fledermaus, so sagt man, ließ sich auf einem fünfästigen Honigbaume nieder, denkend: ‚Ich will eine Blüte oder Frucht haben'. Nachdem sie aber einen Ast durchsucht hatte [50], fand sie dort keine Blüte oder Frucht, die des Nehmens wert gewesen wäre. Und wie den einen Ast, so untersuchte sie auch einen zweiten, dritten, vierten, und den fünften, fand aber nichts. ‚Ohne Früchte, wahrlich, ist dieser Baum! Nichts findet sich daran, was des Nehmens wert wäre!': mit diesen Worten verließ sie ihr Versteck auf jenem Baume und kletterte auf einem geraden

Aste höher. Dann zog sie ihren Kopf aus dem Geäst heraus und blickte nach oben, flog dann in die Lüfte und ließ sich auf einem mit Früchten beladenen Baume nieder. Hier nun hat man unter der Fledermaus den Übungsbeflissenen zu verstehen, unter dem fünfästigen Honigbaume die 5 Anhaftungsgruppen, unter dem Sichniederlassen dortselbst das Sichversenken des Übenden in die 5 Daseinsgruppen. Wie nun die Fledermaus erst einen[51] Ast durchsucht, ohne etwas daran zu finden, was des Nehmens wert wäre, und dann die übrigen Äste durchsucht, so auch untersucht der Übende erst die Körperlichkeitsgruppe; daran aber nichts findend, was des Nehmens wert wäre, untersucht er dann auch die übrigen Gruppen. Wie die Fledermaus ihr Versteck auf dem Baume verläßt, mit den Worten: ‚Ohne Früchte, wahrlich, ist dieser Baum!', so auch steigen in dem Übenden, 664
während er, auf Grund seiner Erkenntnis der 3 Merkmale der Vergänglichkeit usw., sich von allen 5 Daseinsgruppen abwendet, die drei Erkenntnisse auf, nämlich der Wunsch nach Erlösung usw. Unter dem Höherklettern auf dem geraden Aste ist die ‚Anpassende Erkenntnis' des Übenden zu verstehen. Unter dem Herausziehen des Kopfes und dem Aufwärtsblicken ist die ‚Reifeerkenntnis' *(gotrabhū-ñāṇa)* zu verstehen. Als das Emporfliegen in die Lüfte gilt die Pfaderkenntnis *(magga-ñāṇa)*, als das Sichniederlassen auf dem mit Früchten beladenen Baume die Fruchterkenntnis *(phala-ñāṇa)*.

2. ‚Das Gleichnis von der schwarzen Schlange' ist bereits anläßlich der ‚Nachdenkenden Erkenntnis' erklärt worden. Was aber die Anwendung dieses Gleichnisses betrifft, so bezieht sich hier das Fortschleudern der Schlange auf das Verlassen der Reifeerkenntnis. Als das Dastehen des den zurückgelegten Weg Betrachtenden gilt die Pfaderkenntnis. Als das Verbleiben an dem von dem Manne erreichten gefahrlosen Platze gilt die Fruchterkenntnis. Dies ist hier der Unterschied. (p. 780 f.)

3. ‚Das Haus': — Einst, so heißt es, als der Eigentümer eines Hauses nach dem Abendessen zu Bett gegangen und eingeschlafen ist, fängt sein Haus Feuer[52]. Als der Mann nun beim Erwachen das Feuer bemerkt, gerät er in Angst: ‚Ach, daß ich doch[53] ohne zu verbrennen entkommen möchte!' Während er nun umherspäht, entdeckt er einen Ausweg. Auf diesem entkommend, begibt er sich eilends an einen sicheren Platz und bleibt dort. Gleichwie nun der Hausherr, nachdem er gespeist hat, sich zu Bett legt und in Schlaf verfällt, so faßt der törichte Weltling die 5 Daseinsgruppen auf als ‚Ich' oder ‚Mein'. Dem Augenblicke, wo nach dem Aufwachen der Mann beim Erblicken des Feuers in Angst gerät, diesem gleicht die im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehende Erkenntnis, die nach Befolgung des rechten Wandels sich beim Anblick der 3 Merkmale erhebt. Als das Umherspähen nach einem Auswege gilt die im ‚Erlösungswunsche' bestehende

Erkenntnis, als Erblicken des Ausweges die ‚Anpassungserkenntnis', als das Entkommen die ‚Reife-Erkenntnis', als das eilige Fortlaufen die ‚Pfad-erkenntnis', als das Verweilen an sicherer Stätte die ‚Fruchterkenntnis'.

4. ‚Das Rind': — Einst, so heißt es, als ein Landmann zur Nachtzeit in Schlaf gefallen war, durchbrachen seine Rinder die Hürde und liefen davon. Als der Landmann nun ganz in der Frühe sich zur Hürde begeben hat, bemerkt er, daß die Rinder davongerannt sind. Während er nun ihren Spuren folgt, erblickt er die Rinder des Fürsten. Diese für seine eigenen Rinder haltend, nimmt er sie mit sich. Als der Tag zu dämmern beginnt aber, erkennt er: ‚Das sind ja gar nicht meine Rinder, sondern die des Fürsten! Bevor mir die Leute des Fürsten, die mich für einen Dieb halten werden, Verlust und Mißgeschick bereiten, will ich davon fliehen.' Und voller Furcht, die Rinder im Stiche lassend, flieht er in Eile davon [54] und verbleibt an einem gefahrlosen Platze. — Wie nun hier der Landmann die Rinder des Fürsten einfängt im Glauben es seien seine Rinder, so auch faßt der törichte Weltling die Daseinsgruppen als ‚Ich' oder ‚Mein' auf. Wie der Landmann beim Morgengrauen die Rinder des Fürsten erkennt, so erkennt der Übende die Daseinsgruppen im Sinne der 3 Merkmale als vergänglich, elend, unpersönlich. Als die Zeit des Fürchtens gilt die im ‚Sichgewärtighalten des Schreckens' bestehende Erkenntnis. Als der Wunsch, die Rinder im Stiche zu lassen und fortzueilen, gilt der ‚Wunsch nach Erlösung'. Als das Imstichelassen gilt die ‚Reife-Erkenntnis.' Als das Entfliehen gilt der ‚Pfad'. Als das Verweilen an gefahrloser Stätte nach der Flucht gilt die ‚Frucht.'

665 5. ‚Der Geist': — Einstmals, so heißt es, wohnte ein Mann mit einem Gespensterweibe zusammen. Zur Nachtzeit nun begab sich diese, im Glauben, daß jener schlafe, zur Leichenstätte, um Menschenfleisch zu verzehren. ‚Wo geht diese wohl hin?' so denkend schleicht jener Mann hinter ihr her, und als er sie Menschenfleisch fressen sieht und erkennt, daß sie ein Gespensterweib ist, denkt er: ‚Bevor diese mich auffrißt, will ich davon fliehen' [55]. Und voller Furcht flieht er eiligst davon und verbleibt an sicherer Stätte. — Hier nun gilt als das Zusammenwohnen mit dem Gespensterweibe das Auffassen der Daseinsgruppen als ‚Ich' oder ‚Mein'. Wie der Mann aber auf der Leichenstätte die Frau beim Verzehren von Menschenfleisch erblickt und sie als Gespensterweib erkennt, so erkennt der Übende, sobald er bei den Daseinsgruppen die 3 Merkmale gewahrt, ihre Vergänglichkeit, ihr Elend und ihre Unpersönlichkeit. Als die Zeit des Fürchtens gilt das Sichgewärtighalten des Schreckens, als der Wunsch zu entfliehen der Wunsch nach Erlösung, als das Imstichelassen der Leichenstätte die Reife-Erkenntnis, als das eilige Entfliehen der Pfad, als das Verweilen an gefahrloser Stätte die Frucht.

6. ‚Das Kind': — Einst, so heißt es, da gab es eine in ihr Kind vernarrte Frau. Als diese eines Tages auf ihrer Terasse sitzt, hört sie auf der Straße ein Kind schreien. ‚Ob nicht wohl mein Kind von jemandem gequält wird?': so denkend eilt sie dorthin; und das Kind für ihr eigenes haltend, nimmt sie das fremde Kind an sich. Als sie aber erkennt, daß es ein fremdes Kind ist, schaut sie voll Angst hier und da umher, denkend: ‚Ach, daß mich doch niemand für eine Kinderdiebin halten möchte!' Daher setzt sie das Kind auf derselben Stelle wieder hin, steigt eiligst wieder die Terrasse hinauf und setzt sich dort hin. — Wie nun hier die Frau das fremde Kind für ihr eigenes hält und es an sich nimmt, genau so ist es, wenn man die 5 Daseinsgruppen als ‚Ich' oder ‚Mein' auffaßt. Wie die Frau das Kind als ein fremdes erkennt, so ist es, wenn man im Sinne der 3 Merkmale die Daseinsgruppen als ‚Nicht-Ich' und ‚Nicht-Mein' erkennt. Als Angst gilt das Sichgewärtighalten des Schreckens. Als das Umherschauen hier und da hin gilt die im Wunsche nach Erlösung bestehende Erkenntnis. Als das Niedersetzen des Kindes an dieselbe Stelle gilt die Anpassungserkenntnis. Als der Augenblick, an dem die Frau nach dem Niedersetzen des Kindes auf der Straße dasteht, gilt der Reifemoment. Als das Hinaufsteigen auf die Terrasse gilt der Pfad. Als das auf das Hinaufsteigen folgende Sichhinsetzen gilt die Frucht.

„Der Hunger, Durst [56], die Kält' und Hitze,
Die Finsternis, wie auch das Gift": —

Diese sechs Gleichnisse wurden gelehrt um zu zeigen, wie der im aufwärtsführenden Hellblick Verweilende dem überweltlichen Gesetze zugekehrt ist, dahin neigt, dahin strebt, darauf hinzielt.

7. Wie ein von Hunger geplagter, äußerst hungriger Mann nach wohlschmeckender Speise lechzt, genau so auch lechzt der vom Hunger der Daseinsrunde geplagte Übungsbeflissene nach der Unsterblichkeitsspeise der Körperbetrachtung.

8. Wie ein Dürstender, dem Kehle und Mund ausgetrocknet sind, nach einem aus mancherlei Bestandteilen bestehenden Tranke lechzt, genau so 666
lechzt der vom Durste der Daseinsrunde geplagte Übungsbeflissene nach dem Tranke des Edlen Achtfachen Pfades.

9. Wie ein von Kälte gequälter Mann sich nach Wärme sehnt, so auch sehnt sich der in der Daseinsrunde durch die Kälte des Begehrens und Anhaftens gequälte Übungsbeflissene nach dem die befleckenden Leidenschaften ausbrennenden Feuer des Pfades.

10. Wie ein von Hitze bedrückter Mann sich nach Abkühlung sehnt, so auch sehnt sich der in der Daseinsrunde von der Hitze der elf Feuer (p. 774 [15]) verzehrte Übungsbeflissene nach dem die elf Feuer löschenden Nirwahn.

11. Wie ein von der Dunkelheit überfallener Mann sich nach Licht sehnt, so auch sehnt sich der von der Finsternis der Verblendung völlig eingehüllte Übungsbeflissene nach der als das Licht der Erkenntnis geltenden Entfaltung des Pfades.

12. Wie ein Mann, der Gift geschluckt hat, nach einer das Gift vertreibenden Arznei sucht, so auch sucht der vom Gift der befleckenden Leidenschaften gequälte Übungsbeflissene nach dem das Gift der Leidenschaften vertreibenden Unsterblichkeitsmittel, dem Nirwahn.

Darum heißt es: ‚Während er so weiß, so erkennt, löst sein Geist sich los von den 3 Arten des Daseins, den 4 Schoßen, 5 Fährten, 7 Bewußtseinsstätten, 9 Wesenswelten, zieht sich davor zurück, wendet sich davon ab, strebt nicht mehr dahin; und Gleichmut oder Abscheu stellt sich ein. Gleichwie nämlich an einem ein wenig nach unten geneigten Lotusblatte die Wassertropfen sich loslösen, abfließen, hinabrollen und sich dort nicht mehr ausbreiten, genau so löst sich sein Geist los von den 3 Arten des Daseins, und Gleichmut oder Abscheu stellt sich ein.' Insofern aber gilt dieser Mönch als ‚abgelöst lebend'. Deshalb heißt es auch (Snp. 809):

„Dem Mönche, der da abgelöst verweilt,
Der abgeschiedene Gesinnung hegt
Und sich im Dasein nicht mehr blicken läßt,
Der, sagt man, hat an der Vollendung teil."

(Bestimmtsein der Verschiedenartigkeit beim Pfade durch ‚Gleichmut hinsichtlich der Daseinsgebilde') Nachdem so die ‚im Gleichmut hinsichtlich der Daseinsgebilde bestehende Erkenntnis' das Abgelöstsein des Übenden bestimmt hat, bestimmt sie ferner auch beim Edlen Pfade (des Stromeintritts usw.) die Verschiedenartigkeit in den Erleuchtungsgliedern, den Pfadgliedern, den Vertiefungsgliedern, dem Fortschritte und der Erlösung. Einige Ordensältere behaupten, die die Grundlage bildende Vertiefung *(pādaka-jjhāna)* bestimme die Verschiedenartigkeit in den Erleuchtungsgliedern, Pfadgliedern und Vertiefungsgliedern. Einige behaupten, die für den Hellblick die Objekte bildenden Daseinsgruppen bestimmten diese Verschiedenartigkeit. Einige wiederum behaupten, die Eigenart des Menschen bestimme sie. Was die Behauptungen jener anbetrifft, da hat man zu wissen, daß bloß der anfängliche zum Aufstieg führende Hellblick diese Verschiedenartigkeit bestimmt.

Dies ist hierbei die stufenweise Erklärung: Auf Grund des Bestimmtseins durch den Hellblick sind mit der 1. Vertiefung verbunden: der in dem ‚auf bloßen Hellblick Gestützten' *(sukkha-vipassaka)* aufgestiegene Pfad; ferner der Pfad, der, ohne die Vertiefungen zur Grundlage genommen zu haben, in dem mit den Erreichungen Begabten aufgestiegen

ist; ferner der Pfad, der dadurch erweckt wurde, daß man die 1. Vertiefung zur Grundlage nahm und dann (nach Austritt aus derselben) die besonderen (anderen) geistigen Gebilde[57] betrachtete. In allen diesen (edlen Pfaden) gibt es 7 Erleuchtungsglieder, 8 Pfadglieder und 5 Vertiefungsglieder. Bei diesen nämlich ist zwar der anfängliche Hellblick entweder von Freude oder von Gleichmut begleitet; zur Zeit des Aufstieges (Pfad) aber, nachdem er den Gleichmutszustand bei den Gebilden erreicht hat, ist er stets von Freude begleitet. 667

Hat man nun die 2., 3. oder 4. Vertiefung nach der Fünfereinteilung zur Grundlage gemacht, so ist in dem erzeugten Pfade der Reihe nach die Vertiefung viergliedrig (2. Vert.: Diskursives Denken, Verzückung, Freudegefühl, Sammlung) oder dreigliedrig (3. Vert.: Verzückung usw.) oder zweigliedrig (4. Vert.: Freudegefühl, Sammlung). In allen aber gibt es 7 Pfadglieder[58] und in der vierten Vertiefung nur 6 Erleuchtungsglieder (da Verzückung fehlt). Dieser Unterschied besteht wegen der Bestimmung durch die die Grundlage bildende Vertiefung und der Bestimmung durch den Hellblick. Auch für diese (auf Grundlage der 2., 3. oder 4. Vertiefung erzeugten Pfade) nämlich ist der anfängliche Hellblick von Freude oder von Gleichmut begleitet, der zum Aufstieg führende Hellblick aber ist stets von Freude begleitet.

In dem auf Grund der 5. Vertiefung erzeugten Pfade aber gibt es zwei Vertiefungsglieder: Gleichmut und Einspitzigkeit des Geistes, sowie 6 (d. i. ohne Verzückung) oder 7 Erleuchtungsglieder. Auch diesen Unterschied gibt es wegen der zwei Arten der Bestimmung. In diesem Falle nämlich ist der anfängliche Hellblick von Glücksgefühl oder von Gleichmut begleitet, der zum Aufstieg führende aber bloß von Gleichmut. Auch für den auf Grundlage der Unkörperlichen Vertiefungen erzeugten Pfad gilt genau dieselbe Erklärung.

Hat man sich so aus der die Grundlage bildenden Vertiefung erhoben, so erzeugt die Erreichung (Vertiefung), aus der man sich erhoben hat, in der Nähe des während der Betrachtung irgend welcher[59] Gebilde entstandenen Pfades einen ihr selber ähnlichen Zustand, genau wie die Farbe der Erde der Farbe des Iguana gleicht.

Nach Aussage des zweiten Ordensälteren aber ist, von welcher Erreichung man sich auch erhoben hat und welche Erreichungsdinge betrachtend der Pfad entstanden ist, dieser jedesmal dem betreffenden Erreichungszustande ähnlich. Auch hierbei ist die Bestimmung durch den Hellblick genau wie in der besagten Weise zu verstehen.

Nach Aussage des dritten Ordensälteren ist, im Einklange mit welcher eigenen Absicht auch immer und auf Grundlage welcher Vertiefung auch immer, und welche Vertiefungsdinge auch immer erwägend, der Pfad ent-

standen ist, dieser dem jedesmaligen Vertiefungszustande ähnlich. Ohne die zur Grundlage genommene Vertiefung aber, oder ohne die (mit Hellblick) betrachtete Vertiefung, also schon durch die bloße Gesinnung, dadurch kommt der Pfad nicht zustande. Diese Sache hat man an Hand der Sutte von der Ermahnung Nandas (M. 146) zu erklären. Auch hier ist die Bestimmung durch den Hellblick in der besprochenen Weise zu verstehen. Soweit dient dies zum Verständnis, wie der ‚Gleichmut hinsichtlich der Daseinsgebilde' die Anzahl der Erleuchtungsglieder, Pfadglieder und Vertiefungsglieder bestimmt.

(Verschiedenartigkeit des Fortschritts) Wenn nun dieser Gleichmut, während er von Anfang an dabei war die befleckenden Leidenschaften zurückzudrängen[60], nur unter Qualen, Mühe und Anstrengung dazu imstande war, so gilt dies als mühsamer Fortschritt *(dukkha-paṭipadā)*,
668 im umgekehrten Falle als müheloser Fortschritt *(sukha-paṭipadā)*. Der Gleichmut hinsichtlich der Daseinsgebilde aber, der nach Zurückdrängung der befleckenden Leidenschaften den das Auftreten des Pfades vorbereitenden Hellblick[61] nur langsam zustande bringt, dieser gilt als langsames Erkennen *(dandhâ-bhiññā)*, im umgekehrten Falle als schnelles Erkennen *(khippâbhiññā)*. Somit gibt dieser Gleichmut bei den Gebilden, da er sich an dem Ausgangspunkte (des Pfades) befindet, dem Pfade jedesmal den eigenen Namen. Dadurch erhält der Pfad 4 Namen (d. i. 1. der mit mühsamem Fortschritte und langsamem Erkennen verbundene, 2. der mit mühelosem Fortschritt und langsamem Erkennen verbundene, 3. der mit mühsamem Fortschritt und schnellem Erkennen verbundene, 4. der mit mühelosem Fortschritt und schnellem Erkennen verbundene). Dieser Fortschritt aber ist bei dem einen Mönche wechselnd, bei dem anderen Mönche bei allen 4 (überweltlichen) Pfaden der gleiche. So sind bei den Erleuchteten alle 4 Pfade von mühelosem Fortschritt und schnellem Erkennen *(sukhā paṭipadā khippâbhiññā)*, ebenso beim Heerführer des Gesetzes *(Sāriputta)*. Beim ehrwürdigen Mahā-Moggallāna aber war der erste Pfad (des Stromeintritts) von mühelosem Fortschritt und schnellem Erkennen, die 3 höheren Pfade aber waren von mühsamem Fortschritt und von langsamem Erkennen.

Gerade so nun wie der Fortschritt, so auch sind die ‚Vorherrschenden Einflüsse' *(adhipati)* bei dem einen Mönch in allen 4 Pfaden verschieden, bei dem anderen aber in allen 4 Pfaden ganz gleich.

So also bestimmt der Gleichmut bei den Gebilden die Verschiedenartigkeit des Fortschritts. Wie er aber die Verschiedenartigkeit der Erlösung bestimmt, wurde bereits erklärt.

(Namen des Pfades) Ferner erhält der Pfad aus fünf Gründen seinen Namen: (1) mit Rücksicht auf seine Natur, (2) auf sein Gegenteil, (3) auf seine Eigenschaften, (4) auf sein Objekt, (5) auf seine Entstehung.

(1) Wenn nämlich der ‚Gleichmut hinsichtlich der Gebilde' nach Betrachtung der Gebilde als ‚vergänglich' zum Aufstieg führt, so wird man durch die ‚Bedingungslose Erlösung' befreit. Wenn er nach Betrachtung der Gebilde als ‚elend' zum Aufstieg führt, so wird man durch die ‚Wunschlose Erlösung' befreit. Wenn er nach Betrachtung der Gebilde als ‚unpersönlich' zum Aufstieg führt, so wird man durch die ‚Leerheitserlösung' befreit. Dies ist der Namen des Pfades mit Rücksicht auf seine Natur.

(2) Weil aber dieser Pfad durch Betrachtung der Vergänglichkeit die dichte Masse der Gebilde auflöst und durch Aufgeben der Bedingungen wie Unvergänglichkeit, Beständigkeit und Ewigkeit entstanden ist, so gilt er als ‚bedingungslos'. Weil er aber dadurch entstanden ist, daß er durch Betrachtung des Elends die Glücksvorstellung überwunden hat und das Wünschen und Sehnen hat auftrocknen lassen, darum gilt er als ‚wunschlos'. Weil er aber dadurch entstanden ist, daß er durch Betrachtung der Unpersönlichkeit die Vorstellung einer Persönlichkeit, eines Wesens, einer Individualität überwunden und die Daseinsgebilde als leer erkannt hat, darum gilt er als ‚leer'. Dies ist der Namen des Pfades mit Rücksicht auf das Gegenteil.

(3) Weil aber dieser Pfad leer ist an Gier, Haß und Verblendung, darum gilt er als ‚leer'. Weil er ohne die Bedingungen wie Sehobjekt usw. und ohne die Bedingungen wie Gier, Haß und Verblendung ist, darum gilt er als ‚bedingungslos'. Weil er ohne Wunsch nach den Sehobjekten usw. ist, darum gilt er als ‚wunschlos'. Dies ist der Namen des Pfades mit Rücksicht auf seine Eigenschaften.

(4) Weil dieser Pfad das Leere, Bedingungslose und Wunschlose Nirwahn zum Objekte hat, auch darum wird er als leer, bedingungslos und wunschlos bezeichnet. Dies ist der Namen des Pfades mit Rücksicht auf sein Objekt.

(5) Die Entstehung aber ist zweifach: Entstehung auf Grund des Hell- 669
blicks und Entstehung auf Grund des Pfades. Hierbei nun findet beim Pfade die Entstehung auf Grund des Hellblicks statt, bei der Frucht auf Grund des Pfades (als Pfadwirkung).

Die Betrachtung der Unpersönlichkeit gilt als Leerheitshellblick, und auf Grund des Leerheitshellblicks bezeichnet man den Pfad als ‚leer'. Die Betrachtung der Vergänglichkeit gilt als bedingungslos, und auf Grund des Bedingungslosen Hellblicks bezeichnet man den Pfad als ‚bedingungslos'. Dieser Namen aber findet sich nicht in der Abhidhamma-

Darlegung, sondern bloß in der Suttendarlegung. Indem da nämlich die Reife-Erkenntnis *(gotrabhū-ñāṇa)* das Bedingungslose Nirwahn zum Objekte nimmt und, als bedingungslos bezeichnet, sich selber an der Ausgangsstelle (des Pfades) befindet, gibt sie dem Pfade den Namen, wie man sagt. Daher wird der Pfad als ‚bedingungslos' bezeichnet. Auf Grund der Entstehung aus dem Pfade aber ist es angebracht, auch die Frucht als ‚bedingungslos' zu bezeichnen. Weil aber die Betrachtung des Elends dadurch entstanden ist, daß sie den Wunsch nach den Gebilden hat auftrocknen lassen, darum gilt sie als ‚wunschlos' [82]. Auf Grund des Wunschlosen Hellblicks gilt der Pfad als ‚wunschlos', und auch die Frucht des Pfades gilt als ‚wunschlos'.

Somit gibt der Hellblick dem Pfade seinen eigenen Namen, und der Pfad der Frucht. Dies ist der Namen des Pfades mit Rücksicht auf seine Entstehung.

In dieser Weise bestimmt der ‚Gleichmut hinsichtlich der Gebilde' die Verschiedenartigkeit der (drei Tore der) Erlösung (s. S. 785).

Hier endet die Gleichmuterkenntnis [83] hinsichtlich der Daseinsgebilde.

(9. Die Anpassungserkenntnis: *anuloma-ñāṇa)*

In demjenigen, der diesen ‚Gleichmut hinsichtlich der Daseinsgebilde' pflegt, entfaltet und häufig übt, in dem steigt das in Entschlossenheit bestehende Vertrauen *(adhimokkha-saddhā)* äußerst stark auf, die Willenskraft ist wohl angespannt, die Achtsamkeit ganz gewärtig, der Geist völlig gesammelt, und ein noch stärkerer Gleichmut hinsichtlich der Gebilde steigt auf. In dem Gedanken ‚Nun wird der Pfad aufsteigen' betrachtet sein ‚Gleichmut hinsichtlich der Gebilde' die Gebilde als vergänglich oder als elend oder als unpersönlich und tritt dann in das Unterbewußtsein ein. Unmittelbar auf das Unterbewußtsein steigt dann das ‚Aufmerken am Geisttor' *(manodvārâvajjana)* auf, indem es, in der Weise, wie es der ‚Gleichmut hinsichtlich der Gebilde' getan hat, die Gebilde als vergänglich, elend und unpersönlich zum Objekte nimmt. Indem es darauf die — jenem nach Durchbrechung des Unterbewußtseins aufgestiegenen, funktionellen Bewußtsein unmittelbar folgende — ununterbrochene Bewußtseinskontinuität *(citta-santati)* fortsetzt, steigt der erste als ‚Vorbereitung' *(parikamma)* bezeichnete Impulsivbewußtseinsmoment *(javana)* auf, indem dieser dieselben Gebilde zum Objekte nimmt. Unmittelbar darauf, mit denselben Gebilden als Objekt, steigt der als ‚Annäherung' *(upacāra)* bezeichnete 2. Impulsivmoment [84] auf, unmittelbar darauf wieder, mit denselben Gebilden als Objekt, der als ‚Anpassung' *(anuloma)* bezeichnete 3. Impulsivmoment. 670

Dies sind ihre individuellen Namen. Doch es ist zulässig, alle diese drei (Impulsmomente) unterschiedslos zu bezeichnen, entweder als Wie-

derholung *(āsevana)* oder als Vorbereitung *(parikamma)*, Annäherung *(upacāra)* oder Anpassung *(anuloma)*. Worauf bezieht sich nun die Anpassung? Auf die früheren und die späteren Zustände. Die Anpassungserkenntnis nämlich paßt sich in ihrer wirklichkeits- und wahrheitsgemäßen Funktion sowohl den vorangehenden 8 Hellblickwissen (s. p. 764) an, und nach oben hin (d. i. bei Pfaderreichung) den 37 zur Erleuchtung gehörenden Dingen. Dies aber ist so, weil die Anpassungserkenntnis auf Grund der Daseinsgebilde mit ihren Merkmalen der Vergänglichkeit, des Elends und der Unpersönlichkeit entstanden ist. Es paßt sich nämlich die Anpassungserkenntnis den 8 vorangehenden Erkenntnissen an, indem sie gewissermaßen über ihre Bedeutung berichtet: ‚1. Bei den dem Entstehen und Hinschwinden unterworfenen Dingen wahrlich hat die ‚Erkenntnis des Entstehens und Hinschwindens' das Entstehen und Hinschwinden erkannt. 2. Bei den der Auflösung unterworfenen Dingen wahrlich hat die ‚Betrachtung der Auflösung' die Auflösung erkannt. 3. Der ‚im Sichgewärtighalten des Schreckens bestehenden Erkenntnis' wahrlich ist das Schreckensvolle als Schrecken gewärtig. 4. Bei den dem Elend unterworfenen Dingen hat die Betrachtung des Elends wahrlich das Elend erkannt. 5. Von den Dingen wahrlich, von denen man sich abzuwenden hat, ist die ‚Erkenntnis des Sichabwendens' abgewandt[65]. 6. Hinsichtlich der Dinge, von denen man sich zu erlösen hat[66], ist die ‚im Erlösungswunsche bestehende Erkenntnis' erlösungswillig geworden. 7. Über das, worüber man nachzudenken hat, hat wahrlich die ‚Nachdenkende Erkenntnis' nachgedacht. 8. Das was man gleichmütig zu betrachten hat, hat wahrlich die Gleichmuterkenntnis hinsichtlich der Gebilde' mit Gleichmut betrachtet.' Und nach oben hin paßt sich die Anpassungserkenntnis den 37 zur Erleuchtung gehörenden Dingen (s. XXII) an, da diese durch solche Tätigkeit erreicht werden müssen.

Gleichwie nämlich ein gerechter König, während er im Gerichtssaale sitzt, sich die Entscheidung der hohen Richter anhört und dabei, falsche Schritte vermeidend, unparteilich bleibt und mit den Worten ‚So sei es!' seine Zustimmung gibt und sich ihrer Entscheidung sowie dem alten Fürstenbrauch anpaßt, genau so hat man jene Sache zu verstehen. Als der König nämlich gilt die Anpassungserkenntnis, als die 8 hohen Richter die 8 Erkenntnisse, als alter Fürstenbrauch die 37 zur Erleuchtung gehörenden Dinge. Wie nun der König durch die Worte ‚So sei es!' der Entscheidung der Richter sowie dem Fürstenbrauche, sich anpaßt, so auch paßt sich diese Anpassungserkenntnis, die auf Grund der Vergänglichkeit usw. der Gebilde aufsteigt, den 8 Erkenntnissen an, indem sie die gleiche Funktion ausübt und sich nach oben hin den 37 zur Erleuchtung gehörenden Dingen anpaßt. Darum eben wird sie als die der Wahrheit (näml. der Pfad-

wahrheit) sich Anpassende Erkenntnis bezeichnet.

Hier endet die Anpassungserkenntnis.

671 *Vergleichung mit den Sutten*

Diese Anpassungserkenntnis aber bildet den Abschluß für den die Gebilde zum Objekt habenden und zum Aufstieg führenden Hellblick. In jeder Weise aber bildet die Reife-Erkenntnis *(gotrabhū-ñāṇa)* den Abschluß für den zum Aufstieg führenden Hellblick.

Hier nun sollte man zum Zwecke der Klarheit über diesen zum Anstieg führenden Hellblick folgende Suttenvergleichung kennen. So wird z. B. dieser ‚aufwärtsführende Hellblick' *(vuṭṭhāna-gāminī-vipassanā)* in den Sutten von der Erklärung der Sechs Grundlagen (M. 137) als ‚Begehrlosigkeit' *(atammayatā)*[87] bezeichnet, nämlich: „Auf Begehrlosigkeit gestützt, ihr Mönche, auf Begehrlosigkeit gegründet, möget ihr jenen Gleichmut (verbunden mit den 4 Unkörperlichen Zuständen), der da eine Einheit bildet und auf Einheit beruht, aufgeben und überwinden." In der Schlangensutte (M. 22) wird der zum Aufstieg führende Hellblick als ‚Abwendung' *(nibbidā)* bezeichnet, nämlich: „sich abwendend löst er sich los, durch Loslösung aber wird er befreit." In der Susīma-Sutte (S. XII. 70) wird dieser Hellblick als ‚Erkenntnis der festen Gesetzmäßigkeit' *(dhammaṭṭhiti-ñāṇa)* bezeichnet, nämlich: „Zuerst, Susīma, besteht die Erkenntnis der Festen Gesetzmäßigkeit, später die Erkenntnis des Nirwahns." In der Poṭṭhapāda-Sutte (D. 9) aber wird jener Hellblick als der ‚Gipfel der Wahrnehmung' *(saññagga)* bezeichnet, nämlich: „Der Gipfel der Wahrnehmung, Poṭṭhapāda, steigt zuerst auf, dann die Erkenntnis". In der Dasuttara-Sutte (D. 34) wird jener zum Aufstieg führende Hellblick als eine ‚Hauptgrundlage der Reinheit' *(pārisuddhi-padhāniyanga)* bezeichnet, nämlich: „Die Reinheit des Fortschreitenden Erkenntnisblickes gilt als die Hauptgrundlage der Reinheit[88]." In Paṭisambhidā-Magga (II. p. 64) wird jene Erkenntnis mit drei Namen bezeichnet: „Was da den Erlösungswunsch, die Nachdenkende Betrachtung[89] und den Gleichmut hinsichtlich der Daseinsgebilde betrifft, so haben diese Dinge die gleiche Bedeutung, und nur ihre Namen sind verschieden." In Paṭṭhāna (Tika. Pañhavāra) wird sie mit drei Namen bezeichnet, nämlich: „Der Anpassungsmoment *(anuloma)* ist für den Reifemoment *(gotrabhū)* . . . der Anpassungsmoment für den Läuterungsmoment *(vodāna)* (eine Bedingung im Sinne der unmittelbaren Aufeinanderfolge)." In der Sutte vom Wagengespann (M. 24) wird der zum Aufstieg führende Hellblick als Reinheit des Fortschreitenden Erkenntnisblickes' *(paṭipadā-ñāṇadassana-visuddhi)* bezeichnet, nämlich: „Wie aber, o Bruder: wird wohl der ‚Rein-

heit des Fortschreitenden Erkenntnisblickes' zuliebe das Heilige Leben unter dem Erhabenen geführt?" —

So wurde denn mit vielen Namen
Gepriesen von dem großen Weisen
Der stille, aufwärtsführende,
Der Hellblick, der geläuterte.

Drum wer aus diesem Daseinselend,
Aus diesem Schrecken, diesem Sumpf,
Als weiser Mensch entrinnen will,
Der übe sich im Hellblick stets.

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges der Reinheit" 21. Teil: die auf die Entfaltung des Wissens sich beziehende Darstellung der Reinheit des Fortschreitenden Erkenntnisblickes.

Zweiundzwanzigster Teil

672

Die Reinheit des Erkenntnisblickes

(ñāṇadassana-visuddhi)

Hierauf nun folgt die Reife-Erkenntnis *(gotrabhū-ñāṇa)*. Da diese im geistigen Sichhinwenden *(āvajjana)* zum Pfad besteht, fällt sie weder unter die ‚Reinheit des Fortschreitenden Erkenntnisblickes' *(paṭipadā-ñāṇadassana-visuddhi)* noch unter die ‚Reinheit des Erkenntnisblickes' *(ñāṇadassana-visuddhi)*. Als dazwischenstehend ist sie unter diesen beiden klassifizierbar. Weil sie aber in den Hellblickstrom eingetreten ist, darum gilt sie als Hellblick.

Als ‚Reinheit des Erkenntnisblickes' nun gilt die Erkenntnis der 4 Pfade *(magga-ñāṇa)*, d. i. des Pfades des Stromeintritts *(sotâpatti-magga)*, des Pfades der Einmalwiederkehr *(sakadāgāmi-magga)*, des Pfades der Niewiederkehr *(anāgāmi-magga)* und des Pfades der Heiligkeit *(arahatta-magga)*.

(1. Stromeintritt)

(1. Pfad des Stromeintritts: *sotâpatti-magga)* Wer da nunmehr die 1. Pfaderkenntnis *(magga-ñāṇa)* zustande zu bringen wünscht, für den gibt es dabei nichts Weiteres zu tun. Was nämlich für ihn zu tun wäre, das hat er bereits getan, als er den in ‚Anpassungserkenntnis' *(anuloma-ñāṇa)* endenden Hellblick erweckte. Ist nämlich in dem so von der Anpassungserkenntnis Erfüllten durch diese dreifache Anpassungserkenntnis, deren jeweiligen Fähigkeit entsprechend, jedesmal die die Wahrheit verhüllende dichte Finsternis[1] (der Verblendung) zerstört, so treibt sein Geist nicht mehr zu all jenen Daseinsgebilden hin, haftet und hängt nicht mehr daran, wird nicht mehr dadurch gefesselt. Gerade so wie das Wasser vom Lotusblatte, löst sich sein Geist von jenen Daseinsgebilden ab, wendet sich davon weg[2], weicht davor zurück, und jedes eine Daseinsbedingung bildende Objekt wie auch jedes dem Daseinsfortgang angehörende Objekt erscheint ihm als Hindernis. Sobald ihm aber jedes eine Bedingung bildende Objekt und jedes dem Daseinsfortgang angehörende Objekt als

Hindernis erschienen ist, steigt ihm unmittelbar nach der Wiederholung der ‚Anpassungserkenntnis' die ‚Reife-Erkenntnis' *(gotrabhū-ñāṇa)* auf, 673
indem diese das Bedingungslose, den Stillstand, die Entwerdung, die Aufhebung, das Nirwahn zum Objekte nehmend, über den Rang *(gotta = gotra)*, die Bezeichnung und Stufe der Weltlinge hinausgeht und eintritt in den Rang, die Bezeichnung und Stufe der Edlen *(ariya)*, die das erste Sichhinwenden zum Nirwahn als Objekt, die erste Bezugnahme darauf, das erste Heranbringen (des Geistes) bildet und in sechsfacher Weise die Bedingungen für den Pfad liefert, nämlich im Sinne von Angrenzung und Unmittelbarkeit, Aufeinanderfolge, Wiederholung, Anlaß, Abwesenheit, Geschwundensein *(anantara-samanantara-āsevana-upanissaya-natthi-vigata)* die den Gipfel des Hellblicks bildende und niemehr wiederkehrende ‚Reife-Erkenntnis'. Darum heißt es auch (Pts. I.p. 66): „Inwiefern aber gilt das Wissen hinsichtlich des Sicherhebens über die äußeren Dinge, des Sichabwendens von ihnen als die Reife-Erkenntnis? Als Reife-Erkenntnis gilt es, weil es die Daseinsentstehung überwindet[3], den Daseinsprozeß überwindet ... die Verzweiflung überwindet, die in den äußeren Gebilden bestehenden Bedingungen überwindet, zum Nichtmehrentstehen hindrängt, zum Stillstand des Daseinsprozesses ... zum Ende der Verzweiflung, zur Erlöschung, zum Nirwahn; weil es eben die Daseinsentstehung überwindet[4] und zum Nichtmehrentstehen hindrängt." Hier nun bildet das folgende Gleichnis die Erläuterung der Art und Weise, wie bei den verschiedenen Objekten die ‚Anpassungserkenntnis' und die ‚Reife-Erkenntnis' auftreten können, obzwar sie doch durch ein und dasselbe geistige Aufmerken und in demselben Bewußtseinprozesse entstehen: —

Ein Mann, der da über einen großen Wassergraben zu springen und am anderen Ufer Fuß zu fassen wünscht, ergreift in vollem Laufe einen auf dem diesseitigen Ufer an einem Baumaste befestigten und herabhängenden Strick oder eine Stange und springt ab, indem er den Körper zum anderen Ufer hinneigt, hinbeugt, hinwendet. An einer erhöhten Stelle am anderen Ufer angelangt, läßt er jenen Strick los; und nachdem er am anderen Ufer zitternd niedergefallen ist, erhebt er sich wieder langsam. Genau so auch[5] ist es mit dem Übungsbeflissenen, der im Nirwahn festen Fuß zu fassen wünscht, auf dem anderen Ufer des Daseins, jenseits der Daseinsschoße, Daseinsfährten, Bewußtseinsstätten und Wesenswelten[6]. Mit Geschwindigkeit in den Betrachtungen über Entstehen und Hinschwinden usw. vorwärts eilend, erfaßt er vermittels des Anpassenden Aufmerkens den am Aste des Persönlichkeitsbaumes befestigten und herabhängenden Körperlichkeitsstrick oder eine der Stangen wie Gefühl usw. als vergänglich, elend oder unpersönlich. Und ohne davon loszu-

lassen, springt[7] er vermittels des ersten ‚Anpassungsbewußtseins' vorwärts; vermittels des zweiten ist er, gleichsam wie der zum anderen Ufer hingeneigte, hingebeugte, hingewandte Körper, mit dem Geiste zum Nirwahn hingeneigt, hingebeugt, hingewandt; vermittels des dritten aber befindet er sich, gerade wie der an erhöhter Stelle des anderen Ufers angelangte Mann, in der Nähe des nunmehr zu erreichenden Nirwahns; und durch Aufhebung dieses Bewußtseins jene entstandenen Gebilde als Objekt loslassend, läßt er sich vermittels des Reife-Bewußtseins im Ungewordenen nieder, auf dem jenseitigen Ufer, im Nirwahn. Solange er aber infolge nicht vollendeter Übung noch bei einer einzigen Vorstellung erzittert, solange steht er, gerade wie jener Mann, noch nicht ganz fest. Darauf aber faßt er mit Hilfe des Pfadwissens festen Fuß.

Hierbei nun besitzt die Anpassungserkenntnis die Fähigkeit, die die Wahrheit verhüllende Finsternis der trübenden Leidenschaften zu vertreiben, nicht aber das Nirwahn zum Objekte zu nehmen. Das Reifebewußtsein vermag lediglich das Nirwahn zum Objekt zu nehmen, nicht aber die die Wahrheit verhüllende Finsternis zu vertreiben. Hierzu folgendes Gleichnis:

674 Ein Mann mit gesunden Augen begibt sich mit der Absicht, den Stand des Mondes zu erfahren, zur Nachtzeit ins Freie und schaut zum Himmel auf, um den Mond zu beobachten. Der Mond ist aber nicht zu sehen, da er von Wolken verhüllt ist. Da erhebt sich ein Wind und verscheucht alle die dicken Wolken, während ein anderer Wind die mittelgroßen Wolken verscheucht und ein dritter die feinen Wölkchen. Als jener Mann dann am wolkenlosen Himmel[8] den Mond erblickt, erkennt er den Stand des Mondes.

Hierbei nun gelten als die dreierlei Wolken das die Wahrheit verhüllende dichte, mittlere und feine Dunkel der trübenden Leidenschaften. Als die drei Winde gelten die 3 Anpassenden Bewußtseinsmomente, als der sehfähige Mann die Reife-Erkenntnis, als der Mond das Nirwahn. Wie nun der Reihe nach jeder einzelne Wind die Wolken verscheucht, so vertreibt jeder einzelne Anpassende Bewußtseinsmoment die die Wahrheit verhüllende Finsternis (der trübenden Leidenschaften). Wie am wolkenlosen Himmel jener Mann den lauteren Mond deutlich wahrnimmt, so erkennt, wenn die die Wahrheit verhüllende Finsternis gewichen ist, die Reife-Erkenntnis das lautere Nirwahn. Wie nun aber die drei Winde bloß imstande sind, die den Mond verhüllenden Wolken zu verscheuchen, nicht aber selber den Mond zu sehen, so auch besitzen die Anpassenden Erkenntnisse bloß die Fähigkeit, die die Wahrheit verhüllende Finsternis zu vertreiben, nicht aber selber das Nirwahn zu schauen. Und wie jener Mann bloß die Fähigkeit besitzt, den Mond zu

sehen, nicht aber die Wolken zu verscheuchen, so auch vermag die Reife-Erkenntnis bloß das Nirwahn zu schauen, nicht aber die Finsternis der trübenden Leidenschaften zu vertreiben. Eben deshalb bezeichnet man diese Reife-Erkenntnis als das Sichhinwenden zum Pfade. Denn obzwar sie nicht selber das Hinwenden zum Pfade ist, steht sie doch an Stelle des Sichhinwendens, indem sie dem Pfade gleichsam das Zeichen gibt: ‚So steige denn auf!'[86] und dann wieder verschwindet. Und ohne das von jener Reife-Erkenntnis gegebene Zeichen zu verfehlen, und als unmittelbare Fortsetzung auf jene (Reife-) Erkenntnis folgend, steigt der Pfad auf, indem er die zuvor noch nie zersprengte, nie zertrümmerte Giermasse, Haßmasse und Verblendungsmasse zersprengt und zertrümmert. Hierzu das folgende Gleichnis:

Da hat ein Bogenschütze an einem acht Usabha[10] langen Platze hundert Pfosten aufrichten lassen; und nachdem er sein Gesicht mit einem Tuche umwickelt und den Pfeil bereit gemacht hat, stellt er sich auf die Radscheibe. Ein anderer Mann setzt die Radscheibe in drehende Bewegung, und sobald dem Bogenschützen die Zielscheibe zugekehrt ist, gibt der Mann mit einem Stocke das Zeichen. Ohne das Stockzeichen aber zu verpassen, schießt der Bogenschütze seinen Pfeil ab und trifft so die hundert Zielscheiben. Hier nun gilt als das Stockzeichen die Reife-Erkenntnis[11], als der Bogenschütze die Pfaderkenntnis. Gleichwie nun der Bogenschütze, ohne das Stockzeichen zu verpassen, die hundert Scheiben trifft, so auch bringt die Pfaderkenntnis, indem sie das ihr durch die Reife- 675
Erkenntnis gegebene Zeichen nicht verpaßt und das Nirwahn zum Objekte nimmt, die zuvor noch nie durchbohrte, nie zerschmetterte Gier-, Haß- und Verblendungsmasse zur Durchbohrung und Zerschmetterung. Nicht aber bringt dieser Pfad bloß die Giermasse usw. zur Durchbohrung; sondern auch das Leidensmeer der in ihrem Anfang unausdenkbaren Daseinsrunde bringt er zum Versiegen, verschließt alle Zugänge zu den Niederen Welten, läßt die sieben edlen Schätze (A. VII. 6) erscheinen, überwindet den achtfachen üblen Pfad (= 8 Verkehrtheiten), stillt alle Übel und Gefahren, macht einen zu des Allerleuchteten eingeborenen Sohn und führt zur Erlangung von vielen Hunderten von weiteren Segnungen. Somit also gilt die mit dem solch mannigfachen Segen spendenden Pfade des Stromeintritts verbundene Erkenntnis als die ‚Erkenntnis des Pfades des Stromeintritts'.

(2. Frucht des Stromeintritts: *sotâpatti-phala)* Unmittelbar auf diese Pfaderkenntnis aber steigen als Wirkung 2 oder 3 pfadgewirkte Bewußtseinsmomente *(phala-citta,* eig. ‚Fruchtbewußtsein') auf (vgl. Guide 115 §9). Weil eben alle überweltlichen heilsamen *(lokuttara-akusala)* Zustände von unmittelbarer Wirkung (Frucht) gefolgt werden[12], darum heißt es (Snp.

226): „das, was man als die von unmittelbarer Wirkung gefolgte Sammlung bezeichnet . . ." und (A. IV. 162): „ . . . langsam erreicht er die von unmittelbarer Wirkung gefolgte und zur Triebversiegung[13] führende Sammlung usw." Einige nun behaupten, daß es sich um 1, 2, 3 oder 4 Fruchtmomente handle. Solches hat man nicht anzunehmen, denn unmittelbar nach Wiederholung des Anpassungsmomentes *(anuloma)* steigt der Reife-Moment *(gotrabhū)* auf. Daher müßten es zumindest[14] 2 Anpassende Bewußtseinsmomente sein, denn nicht findet man so etwas wie eine einzelne in Wiederholung bestehende Bedingung. Eine Impulsivreihe *(javana-vīthi)* aber hat höchstens 7 Bewußtseinsmomente[15]. Wem also 2 Anpassungsmomente aufsteigen, der hat als 3. den Reife-Moment *(gotrabhū)*, als 4. den Pfadmoment *(magga)*, ferner 3 Fruchtmomente *(phala)*. Wem aber 3 Anpassungsmomente aufsteigen, der hat als 4. den Reife-Moment, als 5. den Pfadmoment, ferner 2 Fruchtmomente. Daher also sagt man, daß 2 oder 3 Fruchtmomente aufsteigen.

Andere wieder behaupten, wer 4 Anpassungsmomente habe, habe als 5. den Reifemoment, als 6. den Pfadmoment, ferner 1 Fruchtmoment. Solches aber wird verworfen, da eben wegen des nahen Unterbewußtseins nur der 4. oder 5. Impulsivmoment den Pfad erreicht, keiner darüber hinaus. Daher hat man solche Behauptung nicht als richtig anzusehen.

676 Insofern also gilt dieser in den Strom Eingetretene *(sotâpanna)* als der zweite Edle Mensch[16]. Auch selbst wenn ein solcher sehr lässig sein sollte, besitzt er dennoch die Fähigkeit, nachdem er siebenmal unter Himmelswesen und Menschen die Daseinsrunde durcheilt und durchwandert hat, dem Leiden ein Ende zu machen.

(Rückblick: *paccavekkhaṇa)* Am Ende des Fruchtmoments aber sinkt das Bewußtsein in den unterbewußten Daseinsstrom *(bhavanga)*. Darauf den Daseinsstrom durchbrechend, steigt das ‚Aufmerken an der ‚Geistespforte' *(manodvārâvajjana)* auf zwecks ‚Rückblickes auf den Pfad' *(magga-paccavekkhaṇa-ñāṇa)*. Ist aber jenes geschwunden, so steigen der Reihe nach 7 auf den Pfad zurückblickende Impulsivmomente *(javana)* auf. Wiederum in den Daseinsstrom versunken seiend, steigen in genau derselben Weise zwecks Rückblicks auf den Pfad usw. das Aufmerken und die übrigen Bewußtseinsmomente auf. Bei deren Aufsteigen blickt der Übende auf den Pfad zurück, auf die Pfadwirkung (Frucht), auf die geschwundenen Flecken, auf die übriggebliebenen Flecken, auf das Nirwahn zurück. 1. In dieser Weise nämlich blickt er auf den Pfad zurück: ‚Auf diese Weise bin ich gekommen'. 2. Dann blickt er auf die Pfadwirkung zurück: ‚Diesen Segen habe ich erreicht'. 3. Dann blickt er auf die geschwundenen Flecken zurück: ‚Die und die Flecken sind in mir geschwunden.' 4. Dann blickt er auf die durch

die drei höheren Pfade noch zu beseitigenden Flecken zurück: ‚Die und die Flecken sind in mir übrig geblieben.' 5. Zum Schlusse aber blickt er auf das todlose Nirwahn zurück: ‚Dieses Objekt habe ich in der Vorstellung durchdrungen'.

Somit gibt es für den in den Strom eingetretenen Edlen Jünger 5 Rückblick-Erkenntnisse *(paccavekkhaṇa-ñāṇa)*, und wie für den in den Strom Eingetretenen, so auch für den Einmalwiederkehrenden und Niewiederkehrenden. Für den Heiligen aber gibt es den Rückblick auf übriggebliebene Flecken nicht mehr. Somit gibt es insgesamt 19 Rückblick-erkenntnisse. Dies aber ist eine bloß für den Höchstfall gültige Einteilung. Denn der Rückblick auf die geschwundenen und auf die noch übrig gebliebenen Flecken mag, oder mag nicht, bei den Schulungbeflissenen *(sekha)* eintreten. Mit Hinsicht auf die Abwesenheit dieser Erkenntnisse hat Mahānāma den Erhabenen befragt (M. 14): „Welches Ding ist da wohl in meinem Innern noch nicht geschwunden, daß mir da bisweilen noch gierhafte Zustände den Geist gefesselt halten?" Dies alles sollte man ausführlich kennen.

(2. **Einmalwiederkehr**)

(3. Pfad der Einmalwiederkehr: *sakadāgāmi-magga)*. Nach solchem Rückblicke aber — sei es daß er noch auf eben jenem Sitze sitzt oder sei es bei einer späteren Gelegenheit — da strebt der in den Strom eingetretene Edle Jünger, um Sinnengier und Übelwollen abzuschwächen, nach der zweiten Stufe. Seine Fähigkeiten, Kräfte und Erleuchtungsglieder darauf einstellend, betrachtet er eben jene in Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewußtsein bestehenden Gebilde als vergänglich, elend, unpersönlich; und so bearbeitet und untersucht er diese Dinge mit seiner Erkenntnis und tritt wieder in die Reihe der 677
Hellblickerkenntnisse ein. Während er sich aber so übt, kommt es genau wie in der besprochenen Weise — sobald am Ende des ‚Gleichmutes hinsichtlich der Gebilde' *(sankhārupekkhā)* durch ein einziges Hinmerken *(avajjana)* die Anpassungs- und Reife-Erkenntnis aufgestiegen sind — unmittelbar auf den Reifemoment zum Aufsteigen des ‚Pfades der Einmalwiederkehr' *(sakādāgami-magga)*. Die damit verbundene Erkenntnis aber gilt als die Erkenntnis des Pfades der Einmalwiederkehr.

(4. Frucht der Einmalwiederkehr: *sakadāgāmi-phala)*. Auch unmittelbar nach dieser Erkenntnis hat man, wie in der oben erklärten Weise, das Aufsteigen der pfadgewirkten Bewußtseinsmomente (Frucht-Bewußtsein) zu verstehen. Insofern nun ist dieser Einmalwiederkehrende *(sakadāgāmī)* der vierte Edle Mensch. Nur noch einmal zu dieser Welt zurückgekehrt, vermag er dem Leiden ein Ende zu machen. Darauf folgt die Rückblick-Erkenntnis in der besagten Weise.

(3. Niewiederkehr)

(5. Pfad der Niewiederkehr: *anāgāmi-magga).* Nach solchem Rückblicke aber strebt jener einmalwiederkehrende Edle Jünger . . . um Sinnengier und Übelwollen restlos zu überwinden, nach der 3. Stufe. Seine Fähigkeiten, Kräfte und Erleuchtungsglieder darauf einstellend, betrachtet er eben jene in Körperlichkeit usw. bestehenden Gebilde als vergänglich, elend unpersönlich; und so bearbeitet er und durchsucht er diese Dinge mit seiner Erkenntnis und tritt wieder in die Reihe der Hellblickerkenntnisse ein. Während er sich aber so übt, kommt es genau wie in der besprochenen Weise . . . unmittelbar auf den Reifemoment zum Aufsteigen des ‚Pfades der Niewiederkehr' *(anāgāmi-magga).* Die damit verbundene Erkenntnis aber gilt als die Erkenntnis des Pfades der Niewiederkehr.

(6. Frucht der Niewiederkehr: *anāgāmi-phala).* Auch unmittelbar nach dieser Erkenntnis hat man wie in der erklärten Weise das Aufsteigen der pfadgewirkten Bewußtseinsmomente (Fruchtbewußtsein) zu verstehen. Insofern nun ist dieser Niewiederkehrende *(anāgāmī)* der sechste Edle Mensch: „in höherer Welt wiedererscheinend *(apapātika),* erreicht er dort das Nirwahn und ist keiner Rückkehr mehr unterworfen", kehrt im Sinne des Wiedergeborenwerdens nicht mehr zu dieser Welt zurück. Darauf folgt die Rückblick-Erkenntnis in der besagten Weise.

(4. Heiligkeit)

(7. Pfad der Heiligkeit: *arahatta-magga).* Nach solchem Rückblicke aber . . . strebt jener niewiederkehrende Edle Jünger, um das Begehren nach Feinkörperlichem und Unkörperlichem Dasein sowie Dünkel, Aufgeregtheit und Unwissenheit restlos zu überwinden, nach der 4. Stufe. 678
Während er sich aber so übt, kommt es wie in der besprochenen Weise . . . unmittelbar auf den Reifemoment zum Aufsteigen des ‚Pfades der Heiligkeit' *(arahatta-magga).* Die damit verbundene Erkenntnis aber gilt als die Erkenntnis des Pfades der Heiligkeit.

(8. Frucht der Heiligkeit: *arahatta-phala).* Auch unmittelbar nach dieser Erkenntnis hat man, wie in der erklärten Weise, das Aufsteigen der pfadgewirkten Bewußtseinsmomente (Fruchtbewußtsein) zu verstehen. Insofern nun ist dieser Heilige *(arahat)* der achte Edle Jünger, der hohe Triebversiegte, der seinen letzten Körper trägt, die Bürde von sich geworfen und sein Ziel erreicht hat, in dem die Daseinsfessel zerstört ist, der in vollkommenem Wissen Erlöste, in der Welt mitsamt den Himmelswesen der höchsten Gaben Würdige.

Wenn also gesagt wurde, daß die Erkenntnis dieser 4 Pfade des Stromeintritts, der Einmal-Wiederkehr, der Nie-Wiederkehr und der Heiligkeit als die ‚Reinheit des Erkenntnisblickes' *(ñāṇadassana-visuddhi)* zu gelten habe, so wurde dies eben mit Hinsicht auf diese in solcher Reihenfolge zu erlangenden 4 Erkenntnisse gesagt.

Um hier nun die Macht dieser im vierfachen Wissen bestehenden Reinheit des Erkenntnisblickes zu verstehen, sollte man alle die folgenden Dinge ihrer wahren Natur nach kennen, nämlich: —

(A) Das vollständige Gebiet der zur Erleuchtung gehörenden 37 Dinge;

(B) Das Sicherheben;

(C) Das Miteinanderverbundensein der Kräfte;

(D) Die Überwindung der zu überwindenden Dinge und diejenigen Dinge, durch die jene zu überwinden sind;

(E) Die Funktionen wie die der Durchdringung usw., die, wie gelehrt wird, zur Zeit der Verwirklichung bestehen.

(A. Das vollständige Gebiet der zur Erleuchtung gehörenden 37 Dinge)

Die 4 Grundlagen der Achtsamkeit *(satipaṭṭhāna)*, die 4 Rechten Anstrengungen *(samma-ppadhāna)*, die 4 Machtfährten *(iddhipāda)*, die 5 Fähigkeiten *(indriya)*, die 5 Kräfte *(bala)*, die 7 Erleuchtungsglieder *(bojjhanga)*, der edle 8fache Pfad *(aṭṭhangika-magga)*: diese 37 Dinge gelten deshalb als ‚zur Erleuchtung gehörend' *(bodhi-pakkhiya)*, weil sie sich auf den im Sinne des Erleuchtetseins [17] als Erleuchtung bezeichneten Edlen Pfad (des Sotâpanna usw.) beziehen; wobei ‚sich beziehen' soviel heißt wie ‚eine Stütze bilden'.

‚Paṭṭhāna' sagt man wegen des ‚Gewahrseins' *(upaṭṭhāna)* beim Hindrängen und Hinstreben zu diesen und jenen Objekten. ‚Grundlage (Gewahrsein) der Achtsamkeit' bedeutet soviel wie, daß Achtsamkeit selber die Grundlage (das Gewahrsein) ist *(„sati yeva paṭṭhānaṁ")*. Ihre 679
Einteilung ist vierfach, insofern sie hinsichtlich des Körpers, des Gefühls, des Bewußtseins und der Geistobjekte auftritt — während man diese als ekelhaft, elend, vergänglich und unpersönlich erfaßt — und die Überwindung der Vorstellung von Lieblichkeit, Glück, Beständigkeit und Persönlichkeit vollzieht. Darum spricht man von den 4 Grundlagen der Achtsamkeit.

‚Anstrengung' *(padhāna)* sagt man, weil man sich dadurch anstrengt. ‚Rechte Anstrengung' aber ist edle Anstrengung. Oder weil man sich dadurch in rechter Weise anstrengt, spricht man von rechter Anstrengung *(samma-ppadhāna)*. Oder aber sie gilt als rechte Anstrengung, insofern sie das Nichtmehraufsteigen [18] der befleckenden Leidenschaften bewirkt und

durch Hervorbringung von Segen und Wohl zum Edelsten hinführt und die Grundlage bildet zum Höchsten. Sie ist eine Bezeichnung für Willenskraft. Diese aber ist vierfach, denn sie verrichtet 1. die Funktion des ‚Überwindens' der aufgestiegenen unheilsamen Dinge, 2. die Funktion des ‚Nichtaufsteigenlassens' der noch nicht aufgestiegenen unheilsamen Dinge, 3. die Funktion des ‚Aufsteigenlassens' der noch nicht aufgestiegenen heilsamen Dinge, 4. die Funktion des ‚Erhaltens' der aufgestiegenen heilsamen Dinge. Darum also werden sie die 4 Rechten Anstrengungen genannt.

‚Macht' *(iddhi)* ist zu verstehen in dem bereits oben erklärten Sinne von ‚Erfolg haben' *(ijjhana)*. ‚Machtfährte' *(iddhi-pāda)* sagt man, weil diese zu der damit verbundenen Macht, im Sinne eines Führers, den Weg angibt und, im Sinne einer Vorbereitung, zu der das Pfadergebnis bildenden Macht die Fährte bildet. Diese nun ist vierfach, u. zw. als Absicht, Bewußtsein, Willenskraft und Erwägung. Darum spricht man von 4 Machtfährten. Wie es heißt (Vibh. IX): „Vier Machtfährten gibt es: die Machtfährte ‚Absicht' *(chanda)*, die Machtfährte ‚Bewußtsein' *(citta)*, die Machtfährte ‚Willenskraft' *(viriya)*, die Machtfährte ‚Erwägung' *(vīmaṁsā)*." Diese sind als solche ‚überweltlich' *(lokuttara)*. ‚Weltlich' *(lokiya)* aber sind sie als ‚vorherrschende Einflüsse' *(adhipati)* sich erweisende Dinge, nämlich Absicht usw., wie es heißt in den Worten (ib.): „Hat da der Mönch die ‚Absicht' zum vorherrschenden Einfluß gemacht und erlangt er die Sammlung, so gilt dies als ‚Sammlung der Absicht' *(chanda-samādhi)* usw."

Von ‚Fähigkeit' *(indriya:* Vertrauen usw.)[19] spricht man im Sinne eines die Übermacht besitzenden vorherrschenden Einflusses, insofern eben dieser die Vertrauenslosigkeit, Trägheit, Unachtsamkeit, Zerstreutheit und Verblendung überwältigt.

Von ‚Kraft' *(bala)* spricht man im Sinne von Unerschütterlichsein, weil sie nicht durch Vertrauenslosigkeit usw. überwältigt werden kann. — Jede dieser beiden Gruppen (Fähigkeiten und Kräfte) ist fünffach, nämlich: Vertrauen *(saddhā)*, Willenskraft *(viriya)*, Achtsamkeit *(sati)*, Sammlung *(samādhi)* und Wissen *(paññā)*. Daher wird hier von den 5 Fähigkeiten und 5 Kräften gesprochen.

Als ‚Erleuchtungsglieder' *(bojjhanga)* gelten sieben Dinge, weil diese die Eigenschaften eines einsichtigen Mannes bilden, nämlich: Achtsamkeit *(sati-sambojjhanga)*, Wahrheitsergründung *(dhamma-vicaya°)*, Willenskraft *(viriya°)*, Verzückung *(pīti°)*, Gestilltheit *(passaddhi°)*, Sammlung *(samādhi°)*, Gleichmut *(upekkhā°)*.

Im Sinne der Erlösung gibt es acht ‚Glieder des Pfades', nämlich: rechte Erkenntnis, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechte Tat, rechter Lebenserwerb, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte Sammlung.

— Daher wurde von den 7 Erleuchtungsgliedern und dem achtgliedrigen Pfade gesprochen.

Somit gibt es diese 37 zur Erleuchtung gehörenden Dinge *(bodhipakkhiya-dhamma;* vgl. M. 77).

Wer da, während im Anfange noch der weltliche Hellblick tätig ist, in vierzehnfacher Weise den Körper erforscht (Ein- und Ausatmung, 4 Körperhaltungen usw.), der übt die in der Körperbetrachtung *(kāyânupassanā)* bestehende Grundlage der Achtsamkeit *(satipaṭṭhāna).* Wer in neunfacher Weise das Gefühl (angenehmes, unangenehmes usw.) erforscht, der übt die in der Gefühlsbetrachtung *(vedanânupassanā)* bestehende Grundlage der Achtsamkeit. Wer in fünfzehnfacher Weise das Bewußtsein (gierhaftes, gierloses, gehässiges, haßloses usw.) erforscht, der übt die in der Bewußtseinsbetrachtung *(cittânupassanā)* bestehende Grundlage der Achtsamkeit. Wer in fünffacher Weise die Geistobjekte 680
erforscht (Hemmungen usw.), der übt die in der Geistobjektbetrachtung' *(dhammânupassanā)* bestehende Grundlage der Achtsamkeit (s. D. 22; M. 10).

Hat da einer bei einem anderen ein aufgetretenes unheilsames Ding bemerkt, das bei ihm selber in diesem Leben noch nicht aufgetreten ist, und er denkt: ‚Nicht will ich so handeln wie jener, bei dem solches aufgetreten ist; nicht soll bei mir solches auftreten!': zu einer Zeit, wo er sich so bemüht, die unheilsamen Dinge nicht aufsteigen zu lassen, zu einer solchen Zeit übt er die erste ‚rechte Anstrengung' *(samma-ppadhāna).* Zu einer Zeit aber, wo er bei sich selber etwas zur Gewohnheit gewordenes Unheilsames bemerkt und sich bemüht, dies zu überwinden, zu einer solchen Zeit übt er die zweite rechte Anstrengung. Bemüht er sich aber, die in diesem Leben zuvor noch nicht aufgestiegene Vertiefung oder den Hellblick zu erwecken, so übt er die dritte rechte Anstrengung. Bringt er aber diese bereits aufgestiegenen Dinge immer wieder zum Aufsteigen, sodaß sie nicht mehr schwinden, so gilt das als die vierte rechte Anstrengung.

Gibt er nun z. B. der Absicht die Vorherrschaft, so ist eben, während er das Heilsame zum Aufsteigen bringt, die ‚Machtfährte' *(iddhi-pāda)* der Absicht anwesend . . . ist. Während er von verkehrter Rede absteht, ist die rechte Rede anwesend . . . : somit sind diese (zur Erleuchtung gehörenden 37 Dinge beim weltlichen Hellblick) in den verschiedenen Bewußtseinszuständen anwesend.

Beim Aufsteigen der 4 Pfaderkenntnisse aber sind sie in ein und demselben Bewußtseinszustande anzutreffen. Im Fruchtmomente sind, abgesehen von den 4 rechten Anstrengungen, alle die übrigen 33 zur Erleuch-

tung gehörenden Dinge anzutreffen. Von diesen allen so in ein und demselben Bewußtseinszustande anzutreffenden Dingen jedoch wird bloß eines, nämlich die das Nirwahn zum Objekte habende Achtsamkeit, da sie eben bei Körper, Gefühl, Bewußtsein und Geistobjekten die Überwindung der Lieblichkeitsvorstellung usw. bewirkt, als die vierfache Grundlage der Achtsamkeit bezeichnet. Und bloß ein einziges Ding, nämlich die Willenskraft, wird, da sie das Nichtaufsteigenlassen der noch nicht aufgestiegenen Dinge bewirkt usw., als die vierfache rechte Anstrengung bezeichnet. Bei den übrigen Dingen (den 4 Machtfährten usw.) aber gibt es weder ein Wenigerwerden noch ein Mehrwerden (durch Zerlegung). Von diesen (zur Erleuchtung gehörenden Dingen) nämlich gilt folgendes:

Neun einfach sind, und eins ist zweifach,
Und eines vierfach, eines fünffach,
Eins achtfach und ein andres neunfach:
Sechs Gruppen also bilden sie.

‚Neun einfach sind' bedeutet: Absicht, Bewußtsein (Machtfährte); Verzückung, Gestilltheit, Gleichmut (Erleuchtungsglieder); Gedanke, rechte Rede, rechte Tat, rechter Lebensunterhalt (Pfadglieder): diese 9 [21] Dinge sind mit Rücksicht auf die Machtfährten und die anderen Dinge jedesmal bloß von einer einzigen Art, haben keinen Anteil an einem anderen Gebiete.

‚Und eins ist zweifach': d. i. Vertrauen *(saddhā)* ist zweifach, nämlich als Fähigkeit *(indriya)* und als Kraft *(bala)*.

‚Und eines vierfach, eines fünffach' bedeutet: und ein anderes ist vierfach und wieder ein anderes fünffach'. Das eine davon, nämlich Sammlung *(samādhi)*, ist vierfach, u. zw. als Fähigkeit, Kraft, Erleuchtungsglied und Pfadglied. Wissen ist fünffach, u. zw. im Sinne dieser 4 (Fähigkeit, Kraft, Erleuchtungsglied (: Wahrheitsergründung), Pfadglied (: rechte Erkenntnis) und als Machtfährte (: Erwägung).

‚Eins achtfach und ein andres neunfach': Achtsamkeit ist achtfach, u. zw. als die 4 Grundlagen der Achtsamkeit, ferner als Fähigkeit [22], Kraft, Erleuchtungsglied und Pfadglied. Willenskraft *(viriya)* ist neunfach, u. zw. als die 4 rechten Anstrengungen und ferner als Machtfährte, Fähigkeit, Kraft, Erleuchtungsglied und Pfadglied (: rechte Anstrengung) [23].

Somit also gilt:

681 Die zur Erleuchtung gehörenden Dinge
Vierzehn sind, wenn nicht einander verbunden.
Sieben jedoch sind's nach den Gebieten,
Siebenunddreißig, wenn einzeln zerlegt.

Weil sie die eignen Funktionen verrichten,
Auftretend in ihrer wahren Natur,
Müssen beim Eintritt des edlen Pfades
All miteinander zum Aufsteigen kommen.

Auf diese Weise sollte man hier ‚das vollständige Gebiet der zur Erleuchtung gehörenden Dinge' kennen.

(B. Das Sicherheben: *vuṭṭhāna)*

Weil der weltliche Hellblick *(lokiya-vipassanā)* nämlich eine Daseinsbedingung *(nimitta:* Karma) zum Objekte hat und die die Bedingung zum künftigen Daseinsfortgange *(pavatta)* bildende Daseinsentstehung nicht abschneidet, darum erhebt er sich weder über die Daseinsbedingung noch über den Daseinsfortgang. Weil aber die Reife-Erkenntnis *(gotrabhū-ñāṇa)* nicht die Daseinsentstehung abschneidet, darum erhebt sie sich nicht über den Daseinsfortgang; weil sie aber das Nirwahn zum Objekte hat, darum erhebt sie sich über die Daseinsbedingung. Damit findet das Sicherheben über nur eines statt. Darum wurde gesagt (Pts. I. p. 66 f): „Das über die äußeren Dinge sich erhebende und davon abwendende Wissen gilt als die Reife-Erkenntnis." Dies alles sollte man wissen. Weil diese 4 Pfaderkenntnisse das Bedingungslose (Nirwahn) zum Objekte haben, darum erheben sie sich über die ‚Daseinsbedingung' *(nimitta);* weil sie die ‚Daseinsentstehung' abschneiden, darum erheben sie sich über den ‚Daseinsfortgang' *(pavatta).* Somit findet ein Sicherheben über beide Dinge statt. Darum heißt es (Pts. I. p 69 f):

„Inwiefern gilt das über beide Dinge (Daseinsbedingung und Daseinsfortgang) sich erhebende und davon abwendende Wissen als die Erkenntnis des Pfades?"

(Funktion der 8 Pfadglieder) „Im Momente des Pfades des Stromeintritts erhebt sich, im Sinne des Erkennens, die rechte Erkenntnis über die verkehrte Erkenntnis und die hierdurch bedingten befleckenden Leidenschaften und Daseinsgruppen; erhebt sich über alle äußeren Daseinsbedingungen. Darum gilt das über beide Dinge sich erhebende und davon abwendende Wissen als die Pfaderkenntnis. Im Sinne des Sichentschließens *(abhiniropana)* erhebt sich die rechte Gesinnung über die verkehrte Gesinnung ... im Sinne des Begriffsbildens erhebt sich die rechte Rede über die verkehrte Rede ... im Sinne des Sichbetätigens erhebt sich die rechte Tat über die verkehrte Tat ... im Sinne der Lauterkeit erhebt sich der rechte Lebensunterhalt über den verkehrten Lebensunterhalt ... im Sinne des Willensdranges erhebt sich die rechte Anstrengung über die ver-

kehrte Anstrengung ... im Sinne des geistigen Gewärtigseins erhebt sich die rechte Achtsamkeit über die verkehrte Achtsamkeit ... im Sinne der Unzerstreutheit erhebt sich die rechte Sammlung über die verkehrte Sammlung und die dadurch bedingten befleckenden Leidenschaften und Daseinsgruppen, erhebt sich über alle äußeren Daseinsbedingungen. Darum gilt das über beide Dinge sich erhebende und davon abwendende Wissen als die Pfaderkenntnis."

Im Momente des Pfades der Einmalwiederkehr erhebt sich im Sinne des Erkennens die rechte Erkenntnis ... im Sinne der Unzerstreutheit die rechte Sammlung über die gröberen Fesseln und Neigungen der Sinnengier und des Grolles ... Im Momente des Pfades der Niewiederkehr erhebt sich im Sinne des Erkennens die rechte Erkenntnis ... im Sinne
682 der Unzerstreutheit die rechte Sammlung über die nur ganz schwach auftretenden Fesseln und Neigungen der Sinnengier und des Übelwollens ... Im Momente des Pfades der Heiligkeit erhebt sich im Sinne des Erkennens die rechte Erkenntnis ... im Sinne der Unzerstreutheit die rechte Sammlung über das Begehren nach Feinkörperlichem Dasein, das Begehren nach Unkörperlichem Dasein, Dünkel, Aufgeregtheit und Unwissenheit; erhebt sich über die Neigung des Dünkels, der Daseinsgier und der Verblendung und über die dadurch bedingten befleckenden Leidenschaften und Daseinsgruppen, erhebt sich über alle äußeren Daseinsbedingungen. Darum gilt das über beide Dinge sich erhebende und davon abwendende Wissen als die Pfaderkenntnis."

Auf diese Weise sollte man hier das Sicherheben verstehen.

(C. Das Miteinanderverbundensein der Kräfte)

Zu einer Zeit, wo man die 8 weltlichen Errungenschaften (Vertiefungen) entfaltet, zu einer solchen Zeit ist die ‚Kraft der Gemütsruhe' *(samatha-bala)* vorherrschend. Zu einer solchen Zeit aber, wo man die Betrachtung der Vergänglichkeit usw. entfaltet, zu einer solchen Zeit ist die ‚Kraft des Hellblicks' *(vipassanā-bala)* vorherrschend. Im Augenblick des Edlen Pfades aber treten diese Dinge zu Paaren verbunden auf, u. zw. in solcher Weise, daß sie sich gegenseitig nicht überbieten. Darum besteht in diesen 4 Pfaderkenntnissen ein gleichmäßiges Miteinanderverbundensein der Kräfte. Wie es heißt (Pts. II. p. 98): „Dem über die mit Aufgeregtheit *(uddhacca)* verbundenen befleckenden Leidenschaften und Daseinsgruppen sich erhebenden Geiste eignet Einspitzigkeit, Unverwirrtheit, Sammlung, und zum Objekte hat er die Erlöschung. Dem über die mit Unwissenheit *(avijjā)* verbundenen befleckenden Leidenschaften und Da-

seinsgruppen sich erhebenden Geiste eignet Hellblick im Sinne von Betrachtung, und zum Objekte hat er die Erlöschung. Somit besitzen, mit Hinsicht auf das Sicherheben, Gemütsruhe und Hellblick die gleiche Natur und sind zum Paare verbunden, ohne sich gegenseitig zu überbieten. Daher heißt es: ‚Um sich über die Dinge zu erheben, entfaltet er Gemütsruhe und Hellblick zum Paare[24] verbunden.' "

Auf diese Weise sollte man hier das gleichmäßige Miteinanderverbundensein der Kräfte verstehen.

(D. Die Überwindung)

‚Die Überwindung *(pahāna)* der zu überwindenden Dinge und diejenigen Dinge, durch die jene zu überwinden sind': — Man sollte wissen, welche Dinge zu überwinden und durch welche von diesen 4 Pfaderkenntnissen sie zu überwinden sind. Diese Erkenntnisse nämlich bewirken, je nach den Umständen, die Überwindung jener Dinge, die da bekannt sind als die Fesseln, befleckenden Leidenschaften, Verkehrtheiten, weltlichen Bedingungen, Geiz, Verdrehtheiten, Bande, Abwege, Triebe, Fluten, Fesselungen, Hemmungen, Anklammerung, Anhaftungen, Neigungen und Flecken, die unheilsamen Wirkensfährten und die unheilsamen Bewußtseinszustände.

Hierunter nun gelten als die ‚Fesseln' *(saṁyojana)* 10 Dinge, wie: Begehren nach Feinkörperlichem Dasein usw. ‚weil eben diese Dinge die (gegenwärtigen) Daseinsgruppen an die (künftigen) Daseinsgruppen fesseln, das (heilsame und unheilsame) Karma an die Karmawirkung *(vipāka)*, die Wesen aber an das Leiden. Solange nämlich jene Fesseln bestehen, solange hören diese Dinge nicht auf. Von den Fesseln werden 5, nämlich Begehren nach Feinkörperlichem Dasein *(rūpa-rāga)*, Begehren nach Unkörperlichem Dasein *(arūpa-rāga)*[25], Dünkel *(māna)*, Aufgeregtheit *(uddhacca)* und Unwissenheit *(avijjā)*, als die ‚aufwärtsführenden Fesseln' *(uddhambhāgiya-saṁyojana)* bezeichnet, u. zw. deshalb weil sie an die in höherem Dasein entstehenden Daseinsgruppen fesseln[26]. Per- 685
sönlichkeitsglaube *(sakkāya-diṭṭhi)*, Zweifelsucht *(vicikicchā)*, Haften an Regeln und Riten *(sīlabbata-parāmāsa)*, Sinnengier *(kāma-rāga)* und Übelwollen *(paṭigha)*: diese 5 Dinge gelten als die ‚abwärtsführenden Fesseln' *(adhobhāgiya- oder orambhāgiya-saṁyojana)*, u. zw. deshalb, weil sie an die in niederer Welt entstehenden Daseinsgruppen fesseln.

Als ‚befleckende Leidenschaften' *(kilesa)* gelten 10 Dinge, weil diese selber befleckt sind und die damit verbundenen Dinge beflecken, nämlich: Gier *(lobha)*, Haß *(dosa)*, Verblendung *(moha)*, Dünkel *(māna)*, Ansicht

(diṭṭhi), Zweifel *(vicikicchā)*, geistige Starrheit *(thīna)*, Aufgeregtheit *(uddhacca)*, Schamlosigkeit *(ahirika)*, Gewissenlosigkeit *(anottappa)*.

Als ‚Verkehrtheiten' *(micchatta)* gelten 8 Dinge, da diese sich als verkehrt erweisen, nämlich: verkehrte Erkenntnis, verkehrte Gesinnung, verkehrte Rede, verkehrte Tat, verkehrter Lebensunterhalt, verkehrte Anstrengung, verkehrte Achtsamkeit, verkehrte Sammlung. Zusammen mit verkehrter Befreiung [27] und verkehrtem Wissen *(micchā-ñāṇa)* sind es insgesamt 10 Dinge.

Als ‚Weltgesetze' *(loka-dhamma)* gelten 8 Dinge, da diese, solange die Welt besteht, nie aufhören werden, nämlich: Gewinn und Verlust, Achtung und Verachtung, Glück und Unglück, Lob und Tadel. Hier nun wird der Ausdruck ‚Weltgesetz' in konventioneller Weise im Sinne von Anlaß gebraucht für die im Gewinn usw. wurzelnde Neigung und den im Verlust usw. wurzelnden Groll. So ist dies zu verstehen.

Als ‚Geiz' *(macchariya)* gelten die 5 Arten des Geizes: Geiz hinsichtlich der Wohnung, der Familien, des Gewinnes, der geistigen Dinge und des Lobes, da diese sich in der Unfähigkeit äußern, Dinge wie Wohnung usw. mit den anderen zu teilen.

Als ‚Verdrehtheiten' *(vipallāsa)* gelten die bei etwas Vergänglichem, Elendem, Unpersönlichem oder Widerlichem auftretenden Verdrehtheiten von Wahrnehmung *(saññā-vipallāsa)*, Bewußtsein *(citta°)* und Ansicht *(diṭṭhi°)*, daß nämlich dies etwas Unvergängliches *(nicca)*, Glückliches *(sukha)*, Persönliches *(attā)* und Liebliches *(subha)* sei.

Als ‚Bande' *(gantha)* gelten 4 Dinge wie Habgier usw., weil diese Dinge einen an den geistigen und stofflichen Körper [28] binden. Somit bezeichnet man sie auch als das körperliche Band *(kāya-gantha)*, nämlich: das körperliche Band ‚Habgier' *(abhijjhā)*, das körperliche Band ‚Übelwollen' *(vyāpāda)*, das körperliche Band ‚Haften an Regeln und Riten' *(sīlabbata-parāmāsa)*, das körperliche Band ‚Glaubensfanatismus' *(saccâbhinivesa)*.

‚Abweg' *(agati)* ist eine Bezeichnung für die durch Gier *(chanda)*, Haß *(dosa)*, Verblendung *(moha)* und Feigheit *(bhaya)* bedingte Ausübung von etwas zu Vermeidendem und Vermeidung von etwas Auszuübendem. Weil man nämlich solchen Weg nicht einschlagen darf, wurde er von den Edlen als Abweg bezeichnet.

‚Triebe' *(āsava*, eig. ‚Strömungen' oder ‚Einströmungen') ist eine Bezeichnung für Sinnengier *(kāma-rāga)*, Daseinsgier *(bhava-rāga)*, verkehrte Ansicht *(micchā-diṭṭhi)* und Unwissenheit *(avijjā)*, weil diese Dinge nämlich von dem Reifezustand und dem Daseinsgipfel wegtreiben, gerade wie das Wasser durch die gegen Herausfließen ungeschützten Tore fließt

oder durch die Löcher eines Kruges sickert; oder sie heißen so, weil sie durch beständiges Einströmen das Leiden der Daseinsrunde erzeugen.

Auch als ‚Fluten' *(ogha)* werden diese Dinge bezeichnet, weil sie die 684
Wesen im Daseinsmeere mitfortreißen und schwer zu durchkreuzen sind.

Auch ‚Fesselungen' *(yoga)* nennt man sie, weil sie das Sichloslösen von den Objekten und vom Leiden nicht zulassen.

Als die 5 Hemmungen *(nīvaraṇa)* bezeichnet man: Sinnengier *(kāmacchanda)*, Übelwollen *(vyāpāda)*, Starrheit und Mattheit *(thīna-middha)*, Aufgeregtheit und Gewissensunruhe *(uddhacca-kukkucca)*, Zweifel *(vicikicchā)*, weil nämlich diese Dinge den Geist hindern, hemmen und verschleiern.

‚Anklammerung' *(parāmāsa)* ist eine Bezeichnung für verkehrte Ansicht, denn diese entsteht dadurch, daß man die wahre Natur dieser oder jener Dinge übersieht und sich an die nicht wirkliche Natur derselben festklammert.

Als die 4 ‚Anhaftungen' *(upādāna)* gelten: das Anhaften an Sinnlichkeit *(kāmûpādāna)*, Ansichten *(diṭṭhi°)*, Regeln und Riten *(sīlabbata°)* und an der Persönlichkeit *(attavāda°)*, wie in jeder Weise beschrieben in der Darstellung der Bedingten Entstehung.

Als ‚Neigungen' *(anusaya)* im Sinne von Hartnäckigkeit gelten 7 Dinge: Sinnengier *(kāmarāgânusaya)*, Übelwollen *(paṭigha°)*, Dünkel *(māna°)*, Ansichten *(diṭṭhi°)*, Zweifel *(vicikicchā°)*, Daseinsgier *(bhavarāga°)* und Unwissenheit *(avijjā°)*. Diese nämlich gelten als Neigungen, weil sie infolge ihrer Hartnäckigkeit immer wieder dazu neigen, die Bedingungen zu werden zur Entstehung von (neuer) Sinnengier usw.[29].

Als die 3 ‚Flecken' *(mala)* gelten Gier *(lobha)*, Haß *(dosa)* und Verblendung *(moha)*, weil diese Dinge, genau wie Ölschmiere oder Schlamm, selber unrein sind und auch die anderen Dinge unrein machen.

Als ‚unheilsame Wirkensfährte' *(akusala-kammapatha)* gelten 10 Dinge, weil diese in unheilsamem Wirken bestehen und ein Weg sind zu den Leidensstätten, nämlich: Töten, Stehlen, geschlechtliche Ausschreitung, Lüge, Zuträgerei, rohe Rede, leeres Plappern, Habgier, Übelwollen und verkehrte Ansicht.

Als ‚unheilsame Bewußtseinszustände' *(akusala-cittuppāda)* gelten 12 Bewußtseinszustände: 8 in Gier wurzelnde, 2 in Haß wurzelnde, 2 in Verblendung wurzelnde. (Tab. 22—33).

Für die Dinge wie die Fesseln usw. gibt es, je nach den Verhältnissen, folgende ihre Überwindung bewirkenden Dinge: —

Von den ‚Fesseln' *(saṁyojana)* werden 5 durch die 1. Pfaderkenntnis zerstört, nämlich: Persönlichkeitsglaube, Zweifel, Haften an Regeln und Riten, sowie die abwärtsführenden Formen der Sinnengier und des Übelwollens. Die übrigen groben Formen von Sinnengier und Übelwollen werden durch die 2. Pfaderkenntnis zerstört, die feineren Grade durch die 3. Pfaderkenntnis; die 5 Fesseln aber wie Begehren nach Feinkörperlichem Dasein, Begehren nach Unkörperlichem Dasein, Dünkel, Aufgeregtheit und Unwissenheit, diese werden erst durch die 4. Pfaderkenntnis zerstört. — Wo immer wir nun im folgenden eine Eigenschaft auch nicht mit dem Wörtchen ‚erst' festlegen[30], da hat man von jeder Eigenschaft, die wir als durch eine höhere Erkenntnis[31] zerstörbar erklären, zu wissen, daß diese infolge der früheren Erkenntnis zwar abgeschwächt und daher nicht mehr zur Wiedergeburt in niederer Welt usw. führt, wohl aber ‚erst' durch eine höhere Erkenntnis zerstört werden kann.

Von den ‚befleckenden Leidenschaften' *(kilesa)* werden Ansicht und Zweifel durch die erste Pfaderkenntnis zerstört, Haß durch die dritte, während Gier, Verblendung, Dünkel, Starrheit, Aufgeregtheit, Schamlosigkeit und Gewisenlosigkeit durch die 4. Pfaderkenntnis zerstört werden.

Von den ‚Verkehrtheiten' *(micchatta)* werden verkehrte Erkenntnis,
685 Lüge, verkehrte Tat und verkehrter Lebensunterhalt durch die 1. Pfaderkenntnis zerstört, verkehrte Gesinnung, Zuträgerei und rohe Rede durch die 3. Pfaderkenntnis, wobei rechte Rede als bloße Willensäußerung aufzufassen ist. Leeres Plappern, verkehrte Anstrengung, verkehrte Achtsamkeit, verkehrte Sammlung und verkehrte Befreiung werden durch die 4. Pfaderkenntnis zerstört.

Bei den ‚Weltgesetzen' *(loka-dhamma)* wird Groll durch die 3. Pfaderkenntnis zerstört, Neigung durch die vierte. Nach Auffassung einiger jedoch wird die Neigung zu Ruhm und Lob durch die 4. Pfaderkenntnis zerstört.

Alle Arten des ‚Geizes' *(macchariya)* werden durch die 1. Pfaderkenntnis zerstört.

Von den ‚Verdrehtheiten' *(vipallāsa)* werden folgende durch die 1. Pfaderkenntnis zerstört, nämlich: die Verdrehtheit der ‚Wahrnehmung', des ‚Bewußtseins' und der ‚Ansicht' von etwas Vergänglichem als unvergänglich, von etwas Unpersönlichem als persönlich[32]; ferner die Verdrehtheit der Ansicht von etwas Elendem als Glück, von etwas Widerlichem als lieblich. Die Verdrehtheiten der Wahrnehmung und des Bewußtseins von etwas Widerlichem als lieblich werden durch die 3. Pfad-

erkenntnis zerstört. Die Verdrehtheiten der Wahrnehmung und des Bewußtseins von etwas Elendem als Glück werden durch die 4. Pfaderkenntnis zerstört.

Von den ‚Banden' *(gantha)* werden das körperliche Band des Haftens an Regeln und Riten und das des Glaubensfanatismus durch die 1. Erkenntnis zerstört, das körperliche Band des Übelwollens durch die 3. Erkenntnis, das übrigbleibende (Habgier) durch die 4. Erkenntnis.

Die ‚Abwege' *(agati)* werden alle durch die 1. Pfaderkenntnis zerstört.

Von den ‚Trieben' *(āsava)* werden die Ansichten durch die 1. Erkenntnis zerstört, das sinnliche Begehren durch die 3. Erkenntnis und die übrigen beiden durch die 4. Erkenntnis.

Auch für die ‚Fluten' *(ogha)* und ‚Fesselungen' *(yoga)* gilt genau dieselbe Erklärung.

Von den ‚Hemmungen' *(nīvaraṇa)* wird der Zweifel durch die 1. Erkenntnis zerstört. Drei Hemmungen, nämlich Sinnengier, Übelwollen und Gewissensunruhe, werden durch die 3. Erkenntnis zerstört; Starrheit, Mattheit und Aufgeregtheit aber durch die 4. Erkenntnis.

Die ‚Anklammerung' *(parāmāsa)* wird durch die 1. Erkenntnis zerstört.

Hinsichtlich der ‚Anhaftungen' *(upādāna):* Weil alle weltlichen Dinge auch im Sinne von ‚Wunschobjekt' *(vatthu-kāma)* als *‚kāma'* (Wunsch, Sinnenwunsch, Sinnenobjekt) überliefert sind, so fallen selbst das Begehren nach Feinkörperlichem Dasein und das nach Unkörperlichem Dasein unter den Begriff des *‚kāmûpādāna'* (Anhaften an Wunschobjekten). Diese Anhaftung wird also erst durch die 4. Pfaderkenntnis zerstört, während die übrigen schon durch die 1. Erkenntnis zerstört werden.

Von den ‚Neigungen' *(anusaya)* werden Ansicht und Zweifel durch die 1. Erkenntnis zerstört, während Sinnengier und Groll durch die 3., Dünkel, Daseinsgier und Unwissenheit aber durch die 4. Erkenntnis zerstört werden.

Von den ‚Flecken' *(mala)* wird Haß durch die 3. Erkenntnis zerstört, während die übrigen Flecken (Gier, Verblendung) durch die 4. Erkenntnis zerstört werden.

Von den ‚unheilsamen Wirkensfährten' *(akusala-kammapatha)* werden Töten, Stehlen, geschlechtliche Ausschreitung, Lüge, rohe Rede und böse Ansicht durch die 1. Erkenntnis zerstört. Drei Dinge aber, wie Zuträgerei, rohe Rede und Übelwollen, werden durch die 3., leeres Plappern aber durch die 4. Erkenntnis zerstört.

Von den ‚unheilsamen Bewußtseinszuständen' *(akusala-cittuppāda)* werden 5 durch die 1. Erkenntnis zerstört, nämlich die 4 mit Ansichten verbundenen (Tab. 22—25) und der mit Zweifel verbundene Zustand

(32). Die beiden mit Groll verbundenen Zustände (30, 31) aber werden durch die 3., die übrigen durch die 4. Erkenntnis zerstört.

Was somit zu zerstören ist, und das, wodurch es zu zerstören ist, das gilt als ‚das zu Überwindende und das, wodurch es zu überwinden ist'. Darum heißt es, daß diese Erkenntnisse, je nach den Umständen, die Überwindung jener Dinge wie der Fesseln usw. bewirken.

---

686 Ein nicht ungewöhnlicher Einwurf ist folgender: ‚Sind es wohl vergangene oder zukünftige Dinge, die durch jene Erkenntnisse überwunden werden, oder sind es gegenwärtige? Im Falle es vergangene oder zukünftige Dinge sind, ist doch jede Anstrengung wertlos. Und warum? Weil eben dann gar keine Dinge da sind, die man zu überwinden hätte. Sind es aber gegenwärtige Dinge, so ist auch dann die Anstrengung wertlos, denn dann bestehen ja die zu überwindenden (unheilsamen) Dinge gleichzeitig mit der (heilsamen) Anstrengung; und die Pfadentfaltung erweist sich damit als befleckt. Es ist genau so, als ob[33] man von einem Unverbundensein der Leidenschaften (mit Bewußtsein) sprechen wollte, wo es doch gar keine gegenwärtige Leidenschaft gibt, die nicht mit Bewußtsein verbunden wäre.'

Im Kanon (Pts. II. p. 217) heißt es: „Wer die befleckenden Leidenschaften überwindet, überwindet der wohl die vergangenen oder die zukünftigen oder die gegenwärtigen?" Worauf es dann heißt: „Würde man die vergangenen Leidenschaften überwinden, so brächte man ja das bereits Versiegte zur Versiegung, das bereits Erloschene zur Erlöschung, das bereits Geschwundene zum Schwinden, das bereits Untergegangene zum Untergang; etwas Vergangenes, das doch gar nicht mehr da ist, überwände man dann! Somit überwindet man nicht die vergangenen Leidenschaften": auf solche Weise wurde die Frage verneint. — Ferner: „Würde man die zukünftigen Leidenschaften überwinden, so überwände man ja etwas noch gar nicht Geborenes, gar nicht Entstandenes, etwas, das noch gar nicht eingetreten und erschienen ist, etwas Zukünftiges, das noch gar nicht da ist, überwände man dann! Somit überwindet man nicht die zukünftigen Leidenschaften": auf solche Weise wird die Frage verneint. — Ferner: „Überwände man die gegenwärtigen Leidenschaften, so überwände eben der Gierende (also trotz der gleichzeitig bestehenden Gier) die Gier, der Haßende den Haß, der Verblendete die Verblendung, der Aufgeblasene den Dünkel, der Sichanklammernde die Ansicht, der Zerfahrene die Aufgeregtheit, der noch Ungefestigte den Zweifel, der Hartnäckige die Neigung; und finstere und lichte Eigenschaften bestünden paarweise verbunden, und die Pfadentfaltung wäre voller Flecken. Somit überwindet

man weder vergangene noch zukünftige noch gegenwärtige Leidenschaften": auf solche Weise werden alle diese Fragen verneint.

Auf die Frage aber: „Somit gibt es also wohl gar keine Entfaltung des Pfades, keine Verwirklichung des Pfadergebnisses, keine Überwindung der befleckenden Leidenschaften, keine Meisterung des Gesetzes?", da wird festgestellt: „Doch, es gibt eine Entfaltung des Pfades, eine Verwirklichung des Pfadergebnisses, eine Überwindung der Leidenschaften, eine Meisterung des Gesetzes." Auf die Frage aber, womit sich dieses vergleichen ließe, da heißt es (ib.):

„Es ist damit genau wie mit einem jungen Baume, der noch keine Früchte trägt. Sollte da ein Mann diesen Baum an der Wurzel fällen, so möchten die noch nicht entstandenen Früchte jenes Baumes eben gar nicht entstehen, die noch nicht ins Dasein getretenen eben gar nicht ins Dasein treten, die noch nicht gewordenen, nicht erschienenen, eben gar nicht erscheinen. Genau so auch ist die Daseinsentstehung eine Bedingung und Grundlage zur Entstehung der befleckenden Leidenschaften. Ist aber das Elend der Daseinsentstehung erkannt, so drängt der Geist zur Entwerdung (Nichtmehrentstehung). Jene noch unentstandenen Leidenschaften aber, die durch die Daseinsentstehung bedingt entstehen möchten[34], diese kommen, da der Geist zum Entwerden hindrängt[35], nicht zum Entstehen, nicht zum Erscheinen. Somit kommt es eben durch Aufhebung der Bedingungen zur Aufhebung des Elends. Genau so ist der Daseinsfortgang ... die Daseins- 687
bedingung ... das Anhäufen eine Bedingung und Grundlage zur Entstehung der befleckenden Leidenschaften. Ist aber das Elend des Anhäufens erkannt, so drängt der Geist zum Abschichten (Nichtmehranhäufen). Jene noch unentstandenen Leidenschaften aber, die durch das Anhäufen bedingt entstehen möchten, diese kommen, da der Geist zum Abschichten hindrängt, nicht zum Entstehen, nicht zum Erscheinen. Somit kommt es durch Aufhebung der Bedingungen zur Aufhebung der Wirkung. So also gibt es eine Entfaltung des Pfades, gibt es eine Verwirklichung der Frucht, gibt es eine Überwindung der befleckenden Leidenschaften, gibt es eine Meisterung des Gesetzes."

Was soll nun damit erklärt werden? Die Überwindung der am Daseinsboden haftenden Leidenschaften. Sind nun aber diese vergangen oder zukünftig, oder sind sie gegenwärtig? Bloß als etwas am Daseinsboden haftendes Aufgestiegenes gelten sie.

(4 Arten des Aufgestiegenen). Etwas Aufgestiegenes (Heilsames oder Unheilsames) nämlich zerfällt in mancherlei Arten: in Gegenwärtiges, in Gewordenes und wieder Vergangenes[36], in nach gebotener Gelegenheit Aufsteigendes, in am Daseinsboden Haftendes.

Hiervon nun gilt als ‚gegenwärtig aufgestiegen' *(vattamānuppanna)* alles, was mit Entstehung, Alter und Auflösung behaftet gilt.

Das als ‚geworden und wieder vergangen' *(bhūtâpagata)* bezeichnete Heilsame oder Unheilsame, das, nachdem es das Wesen des Objektes erlebt hat, erloschen ist, ebenso alles übrige Bedingte, das nach Erreichung der 3 Stadien des Entstehens, Beharrens und Schwindens erloschen ist und als geworden und wieder vergangen bezeichnet wird[37], das gilt hier als das ‚Gewordene und wieder Vergangene.'

Weil das Karma (die heilsamen und unheilsamen Willenstätigkeiten) — von dem es heißt: „Welche Taten auch immer einer in früherem Leben gewirkt haben mag usw." — etwas Vergangenes ist und deshalb eine fremde Wirkung ausschließt und nur die eigene Wirkung zuläßt, und die so zugelassene Wirkung, obzwar noch nicht aufgestiegen, dennoch, sobald sich die Gelegenheit dazu bietet, mit Bestimmtheit aufsteigen wird, darum gilt solche Wirkung als ‚nach gebotener Gelegenheit aufsteigend' *(okāsakatuppanna)*.

Das auf diesem oder jenem Daseinsboden nicht ausgerottete Unheilsame gilt als das ‚am Daseinsboden haftende Aufsteigende' *(bhūmiladdhuppanna)*. Hier sollte man den Unterschied des Daseinsbodens und des am Daseinsboden Haftenden kennen. Als Daseinsboden nämlich gelten die das Objekt für den Hellblick bildenden 5 Daseinsgruppen in den drei Daseinebenen (der sinnlichen, feinkörperlichen und unkörperlichen). Als ‚am Daseinsboden haftend' gilt die in diesen Daseinsgruppen noch entstehbare Art der Leidenschaft. Weil nämlich von solcher Leidenschaft der Daseinsboden gefunden wurde, darum bezeichnet man sie als ‚am Daseinsboden haftend.' Dieser Daseinsboden aber ist hier nicht als Objekt zu verstehen; denn alle, vergangene wie zukünftige, ja selbst die schon durchschauten Daseinsgruppen der Triebversiegten, mögen als Vorstellungobjekte die Bedingung bilden zur Entstehung von Leidenschaften. Dies war z. B. der Fall bei dem Handelsherrn Soreyya (Dhp. Kom. I. 325f), dem Brahmanenjüngling Nanda u. a. m., denen auf Grund der (im Geiste vorgestellten) Daseinsgruppen des Mahā-Kaccāna, der Uppalavaṇṇā u. a. Leidenschaften aufstiegen. Würden solche Leidenschaften noch an dem (so vorgestellten) Daseinsboden haften, so könnte — da dann diese Leidenschaften etwas Unüberwindbares wären — niemand diese Daseinswurzel überwinden. Als Grundlage hat man nämlich das am Daseinsboden Haftende zu betrachten. Wo immer somit, ohne vom Hellblick durchdrungen zu sein, Daseinsgruppen aufsteigen, dort immer neigt von ihrem Aufsteigen ab die eine Wurzel der Daseinsrunde bildende Art der Leidenschaft zu jenen Daseinsgruppen hin. Solche Leidenschaft also ist, im Sinne von etwas Nichtüberwundenem, als noch ‚am Daseinsboden haftend' zu verstehen.

Bloß diejenigen Daseinsgruppen eines Menschen, denen die beflecken- 688
den Leidenschaften als etwas noch nicht Überwundenes anhaften, bloß diese Daseinsgruppen bilden bei ihm die Grundlage für jene Leidenschaften, nicht die den anderen Wesen angehörenden Daseinsgruppen. Für die bei den vergangenen Gruppen nicht überwundenen und daran haftenden Leidenschaften bilden bloß die vergangenen Gruppen eine Grundlage, keine anderen Gruppen. Die entsprechende Erklärung gilt auch für die zukünftigen Gruppen usw. Ebenso auch bilden für die bei den Gruppen in der Sinnensphäre nicht überwundenen und noch daran haftenden Leidenschaften bloß die Gruppen in der Sinnensphäre eine Grundlage, keine anderen Gruppen. Die entsprechende Erklärung gilt auch für die feinkörperliche und unkörperliche Sphäre.

Bei jedem edlen Jünger aber wie dem Stromeingetretenen usw., bei dem hinsichtlich der Daseinsgruppen diese oder jene als Daseinswurzel geltende Art der Leidenschaft durch diesen oder jenen Pfad überwunden wurde, da werden solche Gruppen, da sie keine Grundlage mehr für jene als Daseinswurzeln geltenden überwundenen Leidenschaften sind, nicht mehr als Daseinsboden dafür bezeichnet.

Weil nun in dem Weltling die als Daseinswurzeln geltenden Leidenschaften noch gänzlich unüberwunden sind, so ist, was auch immer er für eine Tat (Karma) verübt, diese entweder karmisch heilsam oder unheilsam. Somit bleibt, durch sein karmisches Wirken und die Leidenschaften bedingt, die Daseinsrunde im Gange. Nun darf man aber nicht sagen, daß diese Wurzel der Daseinsrunde nur an der Körperlichkeit hafte und nicht an dem Gefühl und den übrigen Gruppen, oder bloß an der Bewußtseinsgruppe und nicht an der Körperlichkeit und den übrigen Gruppen. Und warum nicht? Weil eben diese Daseinswurzel ohne Unterschied an allen 5 Daseinsgruppen haftet. Und womit ließe sich das vergleichen? Mit den Säften der Erde und des Wassers, die am Baume haften.

Wenn sich da nämlich ein fest im Erdboden wurzelnder Baum befindet, der in Abhängigkeit von den Stoffen der Erde und des Wassers und dadurch bedingt mit Hinsicht auf Wurzeln, Stamm, Äste, Zweige, Schößlinge, Blätter, Blüten und Früchte sich entfaltet und den Luftraum erfüllt und bis zum Ende der Zeiten durch Aufeinanderfolge der Keime eine Fortsetzung von Bäumen bewirkt[88], so darf man nicht etwa sagen, daß die Stoffe der Erde usw. bloß an der Wurzel des Baumes haften und nicht am Stamm usw., oder bloß an den Früchten und nicht an der Wurzel usw. Und warum nicht?, Weil die Stoffe ohne Unterschied in alle Wurzeln und alle die anderen Bestandteile des Baumes eingedrungen sind. Gesetzt nun aber, ein Mann, der mit den Blüten, Früchten und anderen Bestandteilen dieses Baumes unzufrieden sei, schlüge von allen vier Seiten mit

einem als Mandūka-Dorn bekannten giftigen Dorn gegen den Baum, so möchte doch jener Baum, unter dem Einflusse des Giftes und nach Aufzehren aller Stoffe der Erde und des Wassers, eben infolge Mangels an Stoffen, nicht mehr imstande sein, von neuem eine Fortsetzung zu erzeugen.

Gerade nun wie jener Mann den Baum von allen vier Seiten mit Gift bearbeitet, so geht der des Fortganges der Daseinsgruppen überdrüssig gewordene edle Sohn daran, in seinem eigenen Daseinsfortgang die 4 Pfade (der Sotapanschaft usw.) zu entfalten. Nachdem nun, durch Einwirkung dieses vierfachen Pfadgiftes, die als die Wurzeln der Daseinsrunde geltenden Leidenschaften völlig aufgezehrt und alle Arten des körperlichen, sprachlichen und geistigen Wirkens (Karma) zu bloßen ‚Funktionen' ge-
689 worden sind, so ist auf Grund der Unfähigkeit, eine Wiedergeburt zu erzeugen, die Kontinuität der 5 Daseinsgruppen nicht mehr imstande, künftighin einen Fortgang im nächsten Leben zu erzeugen. Nach Aufhebung des letzten Bewußtseinszustandes aber erreicht der Jünger, frei von ‚Haften' (*upādāna*, auch ‚Brennstoff'), die völlige Erlöschung, genau so wie das Feuer ohne Brennstoff erlischt. Auf solche Weise hat man die Vielartigkeit der am Daseinsboden haftenden Leidenschaften zu verstehen.

(4 weitere Arten). Fernerhin gibt es noch vier weitere Arten, wie eine Leidenschaft aufsteigen mag, nämlich: unmittelbar, nach Ergreifung des Objektes, ungehemmt, unentwurzelt.

Hierunter gilt als ‚unmittelbar aufgestiegen' die gegenwärtig aufgestiegene Leidenschaft.

Wenn aber das Objekt in das Bereich der Sehweite usw. eingetreten ist, so gilt selbst die anfangs noch nicht aufgestiegene Art der Leidenschaft, dadurch daß eben das Objekt ergriffen wurde und jene Leidenschaft daher später bestimmt aufsteigen wird, als ‚nach Ergreifung des Objektes aufsteigend', gerade wie die Art der Leidenschaft, die dem Ordensälteren Mahātissa aufstieg, als er beim Almosengange[39] im Kalyāṇadorf unpassende Sehobjekte erblickte.

Die durch keine der beiden Eigenschaften wie Gemütsruhe und Hellblick gehemmte Art der Leidenschaft gilt, auch wenn sie noch nicht in die geistige Kontinuität eingetreten ist, eben wegen Fehlens der ihr Aufsteigen hemmenden Bedingung (d. i. der Gemütsruhe und des Hellblicks) als ‚ungehemmt aufsteigend'.

Aber selbst die durch Gemütsruhe oder Hellblick gehemmte Leidenschaft gilt, solange sie noch nicht durch den heiligen (überweltlichen) Pfad entwurzelt und dem Gesetz der Wiedergeburt noch nicht entgangen ist,

als ‚unentwurzelt aufsteigend'[40], gleichwie die Art der Leidenschaft, die einem der 8 Errungenschaften (Vertiefungen) mächtigen Ordensälteren beim Durchschweben der Lüfte aufstieg, als er den Gesang eines mit lieblicher Stimme singenden Weibes hörte, während diese von einem blühenden Baume Blüten brach.

Die nach Ergreifung des Objektes aufsteigende, die ungehemmt aufsteigende[41], die unentwurzelt aufsteigende: diese 3 Klassen von Leidenschaften sind als in der ‚am Daseinsboden haftenden' eingeschlossen zu betrachten. Wenn eine dieser besagten 3 Klassen auftritt, so können jene 4 Klassen — wie die gegenwärtig aufgestiegene, die gewordene und wieder vergangene, die nach gebotener Gelegenheit aufsteigende und die unmittelbar aufgestiegene — durch keinerlei Erkenntnis überwunden werden, weil sie eben noch nicht durch den Pfad zerstört sind.

Was aber jene am Daseinsboden haftenden Leidenschaften betrifft, nämlich die nach Ergreifung des Objektes aufsteigenden, die unentwurzelt aufsteigenden, die ungehemmt aufsteigenden, so können alle diese überwunden werden; denn diese oder jene weltliche oder überweltliche Erkenntnis mag aufsteigen und die aufgestiegene Leidenschaft zerstören.

Auf diese Weise also hat man hier zu verstehen ‚die Überwindung der zu überwindenden Dinge und diejenigen Dinge, durch die jene zu überwinden sind'.

(E. Die Funktionen)

Durchschauung und Verwindung, Verwirklichung, Entfaltung
Zu jener Zeit, wo man die Meisterschaft erreicht:
Solch vierfache Funktion der Pfaderkenntnisse
Sollt' ganz man kennen, wie in Wirklichkeit sie ist.

Zur Zeit nämlich, wo man die vier Wahrheiten (durch Eintritt in einen der vier überweltlichen Pfade der Sotapanschaft usw.) meistert, da, heißt es, verrichtet jede dieser 4 Pfaderkenntnisse in einem Augenblicke je 4 Funktionen: die der Durchschauung *(pariññā)*, der Überwindung *(pahāna)*, der Verwirklichung *(sacchikiriyā)* und der Entfaltung *(bhāvanā)*. Diese 4 Funktionen aber sollte man ihrer wahren Natur nach kennen. Von den Alten Meistern nämlich wurde gesagt: „Gleichwie ein 690
Licht in ein und demselben Augenblicke gleichzeitig 4 Funktionen verrichtet: den Docht verbrennt, die Finsternis vertreibt, Helle erzeugt und das Öl aufzehrt: — genau so auch meistert die Pfaderkenntnis *(maggañāṇa)* in ein und demselben Augenblicke gleichzeitig alle vier Wahrheiten: das Leiden meistert sie, indem sie dieses durchschaut, die Leidensentste-

hung meistert sie, indem sie diese überwindet, den Pfad meistert sie, indem sie diesen entfaltet, die Erlöschung meistert sie, indem sie diese verwirklicht. Und was soll dies besagen? Daß die Erkenntnis, die die Erlöschung zum Objekte hat, auch die 4 Wahrheiten erfaßt, schaut und durchdringt. Auch gesagt wurde (S. LVI. 30): „Wer, ihr Mönche, das Leiden schaut, der schaut auch die Entstehung des Leidens, die Erlöschung des Leidens und den zur Erlöschung des Leidens führenden Pfad." Das alles sollte man wissen.

Fernerhin wurde auch gesagt (Pts. I. p. 119): „Die Erkenntnis des mit dem Pfade Ausgestatteten ist gleichzeitig die Erkenntnis des Leidens, der Leidensentstehung, der Leidenserlöschung und des zur Leidenserlöschung führenden Pfades." Gleichwie das Licht den Docht verbrennt, so durchschaut die Pfaderkenntnis (der Sotapanschaft usw.) das ‚Leiden'. Wie das Licht die Finsternis vertreibt, so überwindet die Pfaderkenntnis die ‚Leidensentstehung'. Wie das Licht Helle erzeugt, so entfaltet die Pfaderkenntnis den in den Tugenden wie rechter Erkenntnis usw. bestehenden (achtfachen) ‚Pfad', indem sie für diesen die Bedingung bildet im Sinne des Zusammenentstehens usw.[42]. Wie das Licht das Öl aufzehrt, so verwirklicht sie die im Aufzehren der Leidenschaften bestehende ‚Erlöschung'. Auf diese Weise hat man die Anwendung des Gleichnisses zu verstehen.

Eine weitere Erklärung ist diese: — Gleichwie die Sonne bei ihrem Aufgange gleichzeitig mit ihrem Erscheinen vier Funktionen verrichtet: die Gegenstände beleuchtet, die Finsternis vertreibt, Helle verbreitet und die Kälte aufhebt, genau so auch meistert die Pfaderkenntnis das Leiden, indem sie dieses durchschaut, meistert die Leidensentstehung, indem sie diese überwindet, meistert den (achtfachen) Pfad, indem sie diesen entfaltet, meistert die Leidenserlöschung, indem sie diese verwirklicht. Gerade nämlich wie die Sonne die Gegenstände beleuchtet, so durchschaut die Pfaderkenntnis das Leiden. Gleichwie die Sonne die Finsternis vertreibt, so überwindet die Pfaderkenntnis die Leidensentstehung. Gleichwie die Sonne Helle verbreitet, so entfaltet die Pfaderkenntnis den (achtfachen) Pfad, indem sie die Bedingung bildet zu einer gleichzeitigen Entstehung usw.[43] Gleichwie die Sonne die Kälte aufhebt, so verwirklicht die Pfaderkenntnis die in Aufhebung der befleckenden Leidenschaften bestehende Erlöschung. Auf diese Weise hat man die Anwendung des Gleichnisses zu verstehen.

Eine fernere Erklärung ist diese: Gleichwie ein Schiff in ein und demselben Augenblicke gleichzeitig vier Funktionen verrichtet: das diesseitige
691 Ufer verläßt, die Fluten durchschneidet, die Waren befördert und zum jenseitigen Ufer geleitet, so auch meistert die Pfaderkenntnis die 4 Wahrheiten. Wie nämlich das Schiff das diesseitige Ufer verläßt, so durchschaut

die Pfaderkenntnis das Leiden. Wie das Schiff die Fluten durchschneidet, so überwindet die Pfaderkenntnis die Leidensentstehung. Wie das Schiff die Waren befördert, so entfaltet die Pfaderkenntnis den Pfad, indem sie eine Bedingung bildet für sein gleichzeitiges Entstehen usw. Wie das Schiff zum jenseitigen Ufer geleitet, so verwirklicht die Pfaderkenntnis die als das jenseitige Ufer geltende Erlöschung. Auf diese Weise hat man die Anwendung des Gleichnisses zu verstehen.

Somit werden zur Zeit, wo man die Wahrheiten meistert, in ein und demselben Augenblicke durch die in den vier Funktionen sich betätigende Pfaderkenntnis in 16facher Weise die 4 Wahrheiten in ihrer wahren Bedeutung gleichzeitig durchdrungen[44]. Wie es heißt (Pts. II. p. 107): Wie aber werden die 4 Wahrheiten in ihrer wahren Bedeutung alle zu gleicher Zeit durchdrungen? Auf 16fache Weise werden die 4 Wahrheiten in ihrer wahren Natur alle zu gleicher Zeit durchdrungen.

(I) „Das Leiden hat die wahre Bedeutung von Bedrückung, von etwas Geschaffenem, von Qual, von Veränderlichkeit."

(II) „Die Leidensentstehung hat die wahre Bedeutung von Anhäufung, Daseinsbedingung, Fessel, Hindernis."

(III) „Die Leidenserlöschung hat die wahre Bedeutung von Entrinnung, Abgeschiedenheit, Bedingungslosigkeit, Todlosigkeit."

(IV) „Der Pfad hat die wahre Bedeutung von Erlösungsweg, Wurzelbedingung, Erkennen, Vorherrschaft."

„Auf diese 16fache Weise sind, ihrer wahren Bedeutung nach, die 4 Wahrheiten als eines zusammengefaßt. Was aber als eines zusammengefaßt ist, das ist eine Einheit; und was eine Einheit ist, das wird durch eine einzige Erkenntnis durchdrungen. Auf diese Weise werden die 4 Wahrheiten alle zu gleicher Zeit durchdrungen."

Es mag nun hier einer die Frage aufwerfen: ‚Da[45] doch das Leiden noch andere Bedeutung hat, wie Krankheit, Beule usw., warum werden da bloß vier Bedeutungen genannt?' — Hierauf erklären wir, daß dies geschieht, damit die anderen Wahrheiten um so deutlicher werden.

Die Wahrheitserkenntnis hierbei wird nun mit Hinsicht auf jede einzelne Wahrheit als Objekt erklärt in den Worten (Pts. I. p. 119): „Was ist da die Erkenntnis des Leidens? Was da mit Hinsicht auf das Leiden an Weisheit, Wissen aufsteigt usw." Wenn es also heißt (S. LVI. 30): „Wer, ihr Mönche, das Leiden erkennt, der erkennt auch seine Entstehung usw.", so erfüllen sich nach diesen Worten, sobald man eine einzelne Wahrheit zum Objekte nimmt, auch die Funktionen hinsichtlich der übrigen Wahrheiten.

(I) Wenn man da nun eine Wahrheit nach der anderen zum Objekte nimmt, so enthüllt sich beim Erkennen der Leidensentstehung gleichzeitig

die Bedeutung des seiner Natur nach durch ‚Bedrückung' gekennzeichneten Leidens als etwas ‚Geschaffenes', insofern nämlich das Leiden durch die als Anhäufung sich kennzeichnende Leidensentstehung angehäuft, bedingt entstanden und aufgeschichtet ist. Weil aber der Pfad die Qual der
692 Leidenschaften vertreibt und völlig abkühlt, darum zeigt sich beim Erkennen dieses Pfades deutlich die ‚Qual' des Leidens, gerade wie z. B. dem ehrwürdigen Nanda beim Anblicke der Nymphen die Häßlichkeit der Sundarī deutlich wurde (Jat. II. p. 92 f). Daß aber dem Mönche beim Erkennen [48] der keinem Wechsel mehr unterworfenen Erlöschung die Bedeutung des Leidens als ‚Veränderlichkeit' klar wird, brauchte hier gar nicht erwähnt zu werden.

(II) Ebenso zeigt sich beim Erkennen des Leidens die Bedeutung der ihrer Natur nach durch ‚Anhäufung' gekennzeichneten Leidensentstehung als ‚Daseinsbedingung', genau wie beim Erkennen einer durch unzuträgliche Speise entstandenen Krankheit man die Nahrung als Krankheitsursache erkennt. Die Bedeutung der Leidensentstehung als ‚Fessel' zeigt sich beim Erkennen der in der Loslösung bestehenden Erlöschung, ihre Bedeutung als ‚Hindernis' beim Erkennen des zur Erlösung führenden Pfades.

(III) Ebenso auch enthüllt sich beim Erkennen der von der Abgeschiedenheit fernen Leidensentstehung die Bedeutung der durch ‚Entrinnung' gekennzeichneten Erlöschung als ‚Abgeschiedenheit', ebenso auch beim Erkennen des Pfades ihre Bedeutung als ‚Bedingungslosigkeit', denn: „In dieser hinsichtlich ihres Beginnes unergründlichen Daseinsrunde hatte ich den Pfad noch nicht zuvor erkannt; aber auch dieser ist in Abhängigkeit von Bedingungen entstanden". Auf diese Weise wird das keinen Bedingungen unterworfene ‚Ungeschaffene' besonders deutlich. Die Bedeutung der Erlöschung aber als ‚Todlosigkeit' *(amata = Ambrosia)* enthüllt sich beim Erkennen des Leidens, denn das Leiden ist ein Gift, das Nirwahn aber Ambrosia (Todlosigkeit).

(IV) Ebenso enthüllt sich beim Erkennen der Leidensentstehung der als ‚Erlösungsweg' gekennzeichnete Pfad in seiner Bedeutung als ‚Wurzelbedingung': ‚Nicht jenes ist die Bedingung zur Erreichung des Nirwahns, sondern dieser Pfad ist es'. Seine Bedeutung als ‚Erkennen' wird deutlich beim Erkennen der Erlöschung, gerade wie beim Wahrnehmen von äußerst feinen Gegenständen sich einem die Schärfe des Auges enthüllt: ‚Wahrlich, ein scharfes Auge besitze ich!' Die Bedeutung des Pfades als ‚Vorherrschaft' zeigt sich beim Erkennen des Leidens, gerade wie die Erhabenheit eines Fürsten einem deutlich wird, wenn man einen von vielerlei Leiden niedergedrückten Bettler erblickt.

Weil somit beim Erkennen jeder einzelnen Wahrheit hinsichtlich ihrer eigenen Merkmale sich gleichzeitig auch die drei anderen Wahrheiten enthüllen, deshalb wurden für jede einzelne Wahrheit hier je vier Bedeutungen angegeben. Im Pfadaugenblicke aber gelangen durch diese eine hinsichtlich des Leidens usw. 4 Funktionen verrichtende Pfaderkenntnis alle diese Bedeutungen zur Durchdringung. Für diejenigen aber, die eine gesonderte Meisterung der 4 Wahrheiten annehmen, ist die Antwort im Kathāvatthu des Abhidhamma angeführt.

Was nun jene 4 Funktionen wie Durchschauung usw. anbetrifft, da merke man sich:

Als dreifach gelten die Durchschauung,
So auch Verwindung und Verwirklichung;
Entfaltung aber zweifach ist:
So kenn' man die Erklärung hier.

(1. Durchschauung: *pariññā)* — ‚Als dreifach gelten die Durchschauung . . .': — Die Durchschauung ist von dreierlei Art: Durchschauung des Erkannten *(ñāta-pariññā)*, Untersuchende Durchschauung *(tīraṇa-pariññā)*, Überwindende Durchschauung *(pahāna-pariññā)*.

(a) „Die erkennende Durchschauung gilt als die Erkenntnis mit Hinsicht auf das Erkannte" (Pts. I. p. 87): nach dieser Andeutung gelten hier, kurz 693
gesagt, alle Dinge, die klar erkannt sind, als die erkannten Dinge. Ausführlich erklärt aber wurde die ‚Durchschauung des Erkannten *(ñāta-pariññā)* in den Worten (ib. 5): „Alles, ihr Mönche, hat man klar zu erkennen. Was aber, ihr Mönche, ist dies alles, was man klar zu erkennen hat? Das Auge, ihr Mönche, hat man klar zu erkennen usw." Für diese ‚Durchschauung des Erkannten' bildet das klare Erkennen des an Bedingungen geknüpften Geistigen und Körperlichen das besondere Gebiet.

(b) „Das durchschauende Wissen gilt als die Erkenntnis im Sinne des Untersuchens": nach dieser Andeutung wird dann kurz erklärt (ib. 22): „Alle Dinge, die durchschaut sind, alle diese Dinge sind untersucht." Ausführlicher aber erklärt wird diese ‚Untersuchende Durchschauung' in den Worten (ib.): „Alles, ihr Mönche, hat man zu durchschauen. Was aber, ihr Mönche, ist dies alles, was man zu durchschauen hat? Das Auge, ihr Mönche, hat man zu durchschauen usw." Das besondere Gebiet dieser ‚Untersuchenden Durchschauung' *(tīraṇa-pariññā)*, die die Dinge mit Hinsicht auf ihre Vergänglichkeit, ihr Elend und ihre Unpersönlichkeit prüft, reicht von der Erwägung der Gruppen' (XX) bis zur ‚Anpassungserkenntnis' (p. 800).

(c) Als ‚Überwindende Durchschauung' *(pahāna-pariññā)* gilt die Erkenntnis im Sinne von Aufgeben": nach dieser Andeutung (Pts. I. p. 87) heißt es dann ausführlich weiter: „Alle Dinge, die man überwunden hat, alle diese Dinge gelten als aufgegeben". „Durch Betrachtung der Vergänglichkeit überwindet man die Vorstellung der Unvergänglichkeit usw." (s. die im folgenden (2, b) angegebenen 18 Hellblickwissen): das in dieser Weise entstandene Wissen gilt als die Überwindende Durchschauung. Ihr Gebiet erstreckt sich von der ‚Betrachtung der Auflösung' (XXI. 2) bis zur Pfaderkenntnis (XXII). Dies ist hier gemeint. —

Weil aber die ‚Durchschauung des Erkannten' und die ‚Untersuchende Durchschauung' beide dieselbe Bedeutung haben und weil die Dinge, die man überwindet, notwendigerweise erkannt und geprüft sind, so sind auch die drei Arten der Durchschauung auf diese Weise als die Funktionen der Pfaderkenntnis zu betrachten.

(2. Überwindung: *pahāna).* ‚So auch Verwindung' (Überwindung) heißt es, weil auch die Überwindung von dreifacher Art ist: Überwindung durch Zurückdrängung *(vikkhambhana-pahāna),* Überwindung durchs Gegenteil *(tadanga-pahana),* Überwindung durch Vernichtung *(samucchcda-pahāna).*

(a) Hierunter nun gilt als ‚Überwindung durch Zurückdrängung' *(vikkhambhana-pahāna)* das (zeitweilige) Zurückdrängen der widerstrebenden Dinge wie der Hemmungen usw. durch diese oder jene weltliche Sammlung, gerade so wie ein in moosbedecktes Wasser geworfener Krug das Moos verdrängt. Im Kanon jedoch wird bloß vom Verdrängen der Hemmungen gesprochen: „ . . . die Überwindung der Hemmungen durch Verdrängung in dem die erste Vertiefung Entfaltenden . . .". Dies ist als der Deutlichkeit halber gesagt zu verstehen. Die Hemmungen nämlich breiten sich weder im früheren noch späteren Stadium der Vertiefung plötzlich im Geiste aus, die Gedankenfassung usw. (Diskursives Denken, Verzückung, Glücksgefühl) aber bloß im Augenblicke der Erreichung der (höheren) Vertiefungen. Somit ist die Zurückdrängung der Hemmungen klar.

694 (b) Als ‚Überwindung durchs Gegenteil' *(tadanga-pahāna)* gilt die Überwindung dieser oder jener zu überwindenden Dinge durch dieses oder jenes einen Bestandteil des Hellblicks bildenden Erkenntnisgliedes, u. zw. im Sinne des Entgegenwirkens, gleichwie eine in der Nacht leuchtende Lampe die Finsternis vertreibt. Z. B. den Persönlichkeitsglauben überwindet man durch Zerlegung des Geistigen und Körperlichen, die Ansicht von der Ursachlosigkeit oder von einer verkehrten Ursache oder den Flecken des Zweifels überwindet man durch Erforschen der Entstehungsbedingungen, die falsche Auffassung von einer Gruppe von

Dingen als das ‚Ich' oder ‚Mein' durch Erwägung der Daseinsgruppen, die Auffassung von dem Nichtpfade als Pfad durch Festlegen des Pfades und und Nichtpfades (XX), die Vernichtungsansicht durch Erkenntnis des Entstehens (XXI. 1), den Ewigkeitsglauben durch Betrachtung des Hinschwindens (XXI. 2), die Vorstellung von dem Schreckensvollen als schreckenlos durch das Sichgewärtighalten des Schreckens (XXI. 3), die Genußvorstellung durch Erkennen des Elends XXI. 4), die Lustvorstellung durch Erwägung der Abwendung XXI. 5), das Nichterlöstwerdenwollen durch den Erlösungswunsch (XXI. 6), die Gedankenlosigkeit durch Nachdenken (XXI. 7), das Nichtgleichmütigsein durch Gleichmut (XXI. 8), die der Wahrheit widersprechende Auffassung durch die (der Wahrheit) sich anpassende Erkenntnis (XXI. 9).

Oder aber mit Rücksicht auf die 18 Arten des Hohen Hellblicks *(mahā-vipassanā)*, nämlich:
(1) durch ‚Betrachtung der Vergänglichkeit' *(aniccânupassanā)* überwindet man die Unvergänglichkeitsvorstellung,
(2) durch ‚Betrachtung des Leidens' *(dukkhânupassanā)* überwindet man die Glücksvorstellung,
(3) durch ‚Betrachtung der Unpersönlichkeit' *(anattânupassanā)* die Persönlichkeitsvorstellung,
(4) durch ‚Betrachtung der Abwendung' *(nibbidânupassanā)* die Lust,
(5) durch ‚Betrachtung der Loslösung' *(virāgânupassanā)* die Gier,
(6) durch ‚Betrachtung der Erlöschung' *(nirodhânupassanā)* die Daseinsentstehung,
(7) durch ‚Betrachtung des Fahrenlassens' *(paṭinissaggânupassanā)* das Festhalten,
(8) durch ‚Betrachtung des Versiegens' *(khayânupassanā)* die Vorstellung von etwas Festem,
(9) durch ‚Betrachtung des Hinschwindens' *(vayânupassanā)* das Anhäufen,
(10) durch ‚Betrachtung der Veränderlichkeit' *(viparināmânupassanā)* die Vorstellung von etwas Beständigem,
(11) durch ‚Betrachtung des Bedingungslosen' *(animittânupassanā)* die Daseinsbedingung,
(12) durch ‚Betrachtung des Wunschlosen' *(appaṇihitânupassanā)* das Verlangen,
(13) durch ‚Betrachtung der Leerheit' *(suññatânupassanā)* das Sichanklammern,
(14) durch den ‚Hohen Wissenshellblick' *(adhipaññādhammavipassanā)* das Sichanklammern an die fixe Idee einer Wesenheit,

(15) durch den ‚der Wirklichkeit gemäßen Erkenntnisblick' *(yathābhūta-ñāṇadassana)* das Sichanklammern an die Verblendung,
(16) durch ‚Betrachtung des Elends' *(ādīnavânupassanā)* das Sichanklammern an die Lust,
(17) durch ‚Nachdenkende Betrachtung' *(paṭisankhânupassanā)* die Gedankenlosigkeit,
(18) durch ‚Betrachtung des Sichwegneigens' *(vivaṭṭânupassanā)* das Sichanklammern an Neigungen.

Alles dies gilt als Überwindung durchs Gegenteil.

(1—7) Wie hierbei die Überwindung der Vorstellungen der Unvergänglichkeit usw. durch die 7 Betrachtungen der Vergänglichkeit usw. zustande kommt, das alles wurde bereits anläßlich der ‚Betrachtung der Auflösung' erklärt.

(8) Als ‚Betrachtung des Versiegens' *(khayânupassanā)* gilt die Erkenntnis des die Versiegung Schauenden (des Arahat), gemäß den Worten: „. . . nach dem Zerlegen des Festen . . . die Vergänglichkeit im Sinne von Versiegung." Dadurch findet die Überwindung der Festigkeitsvorstellung statt.

(9) Hinsichtlich der ‚Betrachtung des Hinschwindens' *(vayânupassanā)* heißt es:

> Durch Folgerung und durch Erfahrung man
> Ein einzig Ziel bei beiden wahrnimmt:
> Beim Hingeneigtsein zur Erlöschung,
> Beim Hellblick bei dem Hinschwinden.

Durch eigene Erfahrung und durch Schlußfolgerung das Hinschwinden der Gebilde erkannt habend, kommt durch Hingeneigtsein[47] zur Erlöschung die Überwindung des (karmischen) Anhäufens zustande. Wer
695 nämlich jene Dinge, derethalber er Karma anhäufen sollte, als dem Hinschwinden unterworfen erkennt, dessen Geist neigt nicht mehr zum Anhäufen.

(10) Als ‚Betrachtung der Veränderlichkeit' *(viparināmânupassanā)* gilt das Erkennen, wie das 7fache Körperliche und die übrigen Dinge sich verändern, indem sie dabei ihre jeweilige (begriffliche) Definition hinter sich lassen; oder wie alles Entstandene in zweifacher Weise sich verändert: durch Altern und durch Absterben. Durch solche Betrachtung findet die Überwindung der Beständigkeitsvorstellung statt.

(11) Als ‚Betrachtung des Bedingungslosen' *(animittânupassanā)* gilt die Betrachtung der Vergänglichkeit. Durch sie vollzieht sich die Überwindung der Unvergänglichkeitsvorstellung.

(12) Als ‚Betrachtung des Wunschlosen' *(appaṇihitânupassanā)* gilt die

Betrachtung des Leidens. Durch sie vollzieht sich die Überwindung der Wünsche und des Verlangens nach Glück.

(13) Als ‚Betrachtung der Leerheit' *(suññatânupassanā)* gilt die Betrachtung der Unpersönlichkeit. Durch sie vollzieht sich die Überwindung des Sichanklammerns an den Gedanken ‚Es gibt eine Persönlichkeit.'

(14) Betreffs des ‚Hohen Wissenshellblickes' *(adhipaññādhammavipassanā)* heißt es:

> Daß nach Erwägung des Objektes
> Man bloß die Auflösung bedenkt,
> Die Leerheit sich gewärtig hält,
> Als hoher Wissenshellblick gilt [48].

Daß man z. B. nach Erkennen irgend eines Objektes wie des des Sehens usw. die Auflösung dieses Objektes sowie des dieses Objekt habenden Bewußtseins also schaut: ‚Bloße Gebilde zerbrechen da, der Tod von Gebilden findet statt; nicht aber gibt es da irgend ein weiteres Wesen': daß man so im Sinne der Auflösung die Leerheit *(suññatā)* erfaßt, solcher tätige Hellblick gilt als das Hohe Wissen und als der Hellblick bei den Daseinserscheinungen, kurz gesagt, als der „Hohe Wissenshellblick bei den Daseinserscheinungen." Dadurch nun, daß durch diesen die Abwesenheit eines unvergänglichen Kernes und einer Ichwesenheit klar erkannt wird, vollzieht sich die Überwindung des Sichanklammerns an die fixe Idee einer Wesenheit.

(15) Als der ‚der Wirklichkeit gemäße Erkenntnisblick' *(yathābhūtañāṇadassana)* gilt das Erfassen des an Bedingungen geknüpften Geistigen und Körperlichen. Dadurch vollzieht sich die Überwindung des Sichanklammerns an die Verblendung, bestehend in dergleichen Gedanken wie: ‚War ich wohl in der vergangenen Zeit?' oder ‚Durch den Schöpfer ist die Welt geschaffen usw.'

(16) Als ‚Betrachtung des Elends' *(ādīnavânupassanā)* gilt die durch das Sichgewärtighalten des Schreckens (XXI. 3) aufgestiegene Erkenntnis des Elends aller Daseinsarten usw. Dadurch vollzieht sich die Überwindung des Sichanklammerns an die Lust, in dem Gedanken: ‚Nichts findet sich, das wert wäre, daß man sich daran hinge.'

(17) Als ‚Nachdenkende Betrachtung' *(paṭisankhânupassanā)* gilt die den Weg zur Befreiung bildende nachdenkende Erkenntnis (XXI. 7). Durch sie vollzieht sich die Überwindung der Gedankenlosigkeit.

(18) Als ‚Betrachtung des Sichwegneigens' *(vivaṭṭânupassanā)* gilt der Gleichmut bei den Gebilden (XXI. 8) und die Anpassungserkenntnis (XXI. 9), denn dabei, heißt es, löst sich der Geist — gerade wie ein Wassertropfen an einem etwas abwärts geneigten Lotusblatte abgleitet

— von jedem Gebilde los, zieht sich davor zurück, wendet sich davon ab, strebt nicht mehr dahin. Darum vollzieht sich durch diese Betrachtung
696 die Überwindung des Sichanklammerns an Neigungen, d. h. an die in sinnlicher Neigung usw. bestehenden Leidenschaften, und die Überwindung des Fortbestehens der Leidenschaften.

Auf diese Weise hat man ausführlich die ‚Überwindung durchs Gegenteil' zu verstehen. Im Kanon (Pts. I. p. 27) aber wird bloß gesagt: „Die in der Überwindung der Ansichten bestehende und zur Durchdringung führende Sammlung entfaltend ... "

(c) Eine solche Überwindung aber, daß infolge der Pfaderkenntnis die Fesseln und andere Dinge nicht länger bestehen können, gleichwie ein vom Blitz getroffener Baum, diese gilt als die ‚Vernichtende Überwindung' *(samuccheda-pahāna)*, worüber es heißt (Pts. I. p. 26): „Den in vernichtender Überwindung bestehenden und zur Versiegung führenden überweltlichen Pfad *(lokuttara-magga)* entfaltend ... " —

Somit also ist hier von diesen 3 Überwindungen bloß die ‚Vernichtende Überwindung' gemeint. Weil nun aber bei jenem Übenden anfangs[48] auch die ‚Zurückdrängende Überwindung' (a) und die ‚Überwindung durchs Gegenteil' (b)[50] beide denselben Zweck erfüllen, darum sind alle 3 Überwindungen auf dieselbe Weise als die Funktion der Pfaderkenntnis zu betrachten. Was da z. B. der nach Ermordung des Gegenkönigs zur Königsherrschaft Gelangte bereits früher getan haben mag, alles das, sagt man, habe der König getan.

(3. Verwirklichung: *sacchikiriyā*). Wenn auch die Verwirklichung in zweierlei Art zerfällt, in weltliche *(lokiya)* und überweltliche *(lokuttara)*, so ist doch, da man die überweltliche Verwirklichung wiederum in ‚Erkennen' *(dassana)* und ‚Entfaltung' *(bhāvanā)* zerlegen kann, ebenfalls die Verwirklichung (genau wie 1 und 2) von 3facher Art.

(a) Hierbei nun gilt als ‚weltliche Verwirklichung' *(lokiya-sacchikiriyā)* die Erreichung der Vertiefungen[51], wie überliefert in den Worten „ ‚Erlangt und gemeistert habe ich[52] die erste Vertiefung, habe sie verwirklicht usw.' " ‚Erreichung bedeutet hierbei die Erreichung durch eigene Wissenserfahrung, die da nach Erreichung spricht: ‚Dies habe ich erreicht.' Denn nur in diesem Sinne wurde das Verwirklichungswissen angedeutet als Erkenntnis im Sinne von Erreichung, und dann wurde die Verwirklichung erklärt (Pts. I. p. 35): „Alle Dinge, die verwirklicht sind, alle diese Dinge gelten als erreicht." Auch selbst wenn man diese noch nicht in der eigenen Kontinuität hat aufsteigen lassen, so gelten doch alle Dinge, sofern sie durch die vom Glauben an andere völlig unabhängige

Erkenntnis erkannt sind, als verwirklicht. Aus eben diesem Grunde nämlich wird gesagt (Pts. I. p. 35): „Alles, ihr Mönche, hat man zu verwirklichen. Was aber, ihr Mönche, ist dies alles, was man zu verwirklichen hat? Das Auge, ihr Mönche, hat man zu verwirklichen usw."

Ferner auch heißt es (Pts. I. p. 35): „Indem man das Körperliche erkennt, verwirklicht man es. Indem man das Gefühl ... die Wahrnehmung ... die Geistesformationen ... das Bewußtsein erkennt, ver- 697
wirklicht man es. Indem man das Auge erkennt ... Altern und Sterben erkennt ... das als Eintritt ins Todlose geltende Nirwahn erkennt, verwirklicht man es. Somit also gelten alle Dinge, die verwirklicht sind, als erreicht.

(b. c). Im ersten Pfadmomente [53] aber gilt das Schauen des Nirwahns als (überweltliche) Verwirklichung *(lokuttara-sacchikiriyā)* durch ‚Erkennen' *(dassana)*, in den übrigen Pfadmomenten als Verwirklichung durch ‚Entfaltung' *(bhāvanā)*. Diese zweifache Verwirklichung ist hier gemeint. Daher ist die Verwirklichung des Nirwahns durch ‚Erkennen' und durch ‚Entfaltung' als die Funktion dieser Pfaderkenntnis aufzufassen.

(4. Entfaltung: *bhāvanā)*. ‚Entfaltung aber zweifach ist': — Bloß zwei Arten der Entfaltung nimmt man an: weltliche und überweltliche.

(a) Hierunter gilt als ‚weltliche Entfaltung' *(lokiya-bhāvanā)* das Erwecken von weltlicher Sittlichkeit, weltlicher Sammlung und weltlichem Wissen, sowie der dadurch [54] in der Daseinskontinuität erzeugte Eindruck *(vāsana)*. (b) Als ‚überweltliche Entfaltung' *(lokuttara-bhāvanā)* gilt die Erweckung von überweltlicher Sittlichkeit, überweltlicher Sammlung und überweltlichem Wissen.

Von diesen beiden nun ist hier die überweltliche Entfaltung gemeint. Denn diese vierfache Pfaderkenntnis (= überweltliches Wissen) erweckt die überweltliche Sittlichkeit und überweltliche Sammlung, indem sie hierfür im Sinne von Zusammenentstehung usw. die Bedingung bildet. Und vermittels dieser Erkenntnis erzeugt der Mönch einen Eindruck in seiner eigenen Daseinskontinuität. Daher bildet bloß die überweltliche Entfaltung die Funktion der Pfaderkenntnis.

Somit heißt es:

> ‚Durchschauung, Überwindung, Verwirklichung, Entfaltung
> Zu jener Zeit, wo man die Meisterschaft erreicht:
> Solch vierfache Funktion der Pfaderkenntnisse
> Sollt' ganz [55] man kennen, wie in Wirklichkeit sie ist.'

„Der weise Mann, der, sittlich fest,
Den Geist entfaltet und das Wissen,
Der eifrige, besonn'ne Mönch:
Er mag dies Dickicht wohl entwirr'n."

Um die Anweisungen für die hier in ihrer eigenen Gestalt überlieferte [56] Wissensentfaltung [57] zu zeigen, wurde gesagt: „Man möge beide die Wurzeln bildenden Reinheiten (der Sittlichkeit und des Geistes) zustande bringen [58] und entfalten, darauf die den Rumpf bildenden 5 Reinheiten (XVIII—XXII). Dies alles ist hiermit ausführlich erklärt. Wie das Wissen aber zu entfalten sei, diese Frage ist bereits beantwortet.

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 22. Teil: die auf die Entfaltung des Wissens sich beziehende Darstellung der Reinheit des Erkenntnisblickes.

Dreiundzwanzigster Teil

Der Segen der Wissensentfaltung

(paññābhāvanânisaṁsā)

698

Auf die Frage, was der Segen der Wissensentfaltung sei, da erklären wir: die Entfaltung des Wissens hat einen vielhundertfachen Segen, und nicht leicht ist es, selbst während einer langen Zeitspanne, ihren Segen ausführlich zu beschreiben. Kurz zusammenfassend aber hat man folgendes als ihren Segen zu betrachten, nämlich: daß sie die vielen Leidenschaften zerstört, daß man den Genuß der edlen Früchte erlebt, daß man fähig wird, in den Erlöschungszustand einzutreten, und daß man Verehrungswürdigkeit usw. erreicht.

(Zerstörung der Leidenschaften)

Was da, von der Zerlegung des Geistigen und Körperlichen ab, als die Zerstörung der vielen befleckenden Leidenschaften, wie des Persönlichkeitsglaubens usw., bezeichnet wird, alles das gilt als der Segen der weltlichen *(lokiya)* Wissensentfaltung. Was da aber, im Augenblicke des edlen Pfades, als die Zerstörung der vielen Leidenschaften, wie der Fesseln usw., bezeichnet wird, das hat man als den Segen der überweltlichen *(lokuttara)* Wissensentfaltung zu betrachten.

Wie da im Felsgebirg [1] der Blitz
Schlägt ein mit furchtbarer Gewalt,
Wie durch des Windes Macht entfacht
Den Wald das Feuer äschert ein,

Wie mit der feurig schimmernden Scheibe
Die Sonne das Dunkel vertreibt: —
So löscht das Wissen, wohl entfaltet,
Die ganze Glut der Leidenschaft,

Die lange Zeiten uns verfolgend
Das ganze Unheil hat gebracht.
So möge diesen Segen da,
Den sichtbaren, erkennen man.

(Genuß der edlen Früchte)

Nicht bloß die Zerstörung der Leidenschaften, sondern auch das Er-
699 leben des Genusses der edlen Früchte (Pfadergebnisse) gilt als Segen der Wissensentfaltung. Denn als edle Frucht *(phala)* bezeichnet man die in der Frucht des Stromeintrittes *(sotâpatti-phala)*, der Einmalwiederkehr *(sakadāgāmī°)*, der Niewiederkehr *(anāgāmī°)* und der Heiligkeit *(arahatta°)* bestehende Asketenfrucht. Das Erleben dieses Genusses findet in zweierlei Weise statt: beim Auftreten im Pfadbewußtseinsprozesse und beim Auftreten zur Zeit des Fruchtzustandes.

Hierunter wurde sein Auftreten im Pfadbewußtseinsprozesse bereits gezeigt. Mit Rücksicht aber auf diejenigen, die da behaupten (nämlich die Anhänger der Andhra-Schule: Kom.), die Frucht *(phala)* bestehe bloß in der Überwindung der Fesseln und keine weiteren Dinge gäbe es da, da hat man noch folgende Sutte (Pts. I. p. 72) anzuführen: „Inwiefern gilt das im Gestilltsein des Strebens bestehende Wissen als die Erkenntnis der Frucht?[2] Im Momente des Pfades des Stromeintritts erhebt sich, im Sinne des Erkennens, die rechte Erkenntnis über die verkehrte Erkenntnis und die dadurch bedingten befleckenden Leidenschaften und Daseinsgruppen, erhebt sich über alle äußeren Daseinsbedingungen. Da aber jenes Streben gestillt ist, steigt die rechte Erkenntnis auf; dies aber ist das Ergebnis des Pfades." So hat man dies weiter auszuführen. „Die 4 Edlen Pfade und die 4 Früchte des Asketentums: diese haben ein unbegrenztes Objekt (Nirwahn). Der entfaltete Vertiefungszustand ist für den unbegrenzten Zustand eine Bedingung im Sinne von Angrenzung usw." (Tika-Paṭṭh.)[3] Diese und noch andere Belege gibt es hierfür.

Um aber das Auftreten der edlen Frucht zur Zeit der Fruchterreichung zu zeigen, hat man folgende Fragen aufzuwerfen: — Was ist die Fruchterreichung? Wer tritt in sie ein? Wer tritt nicht in sie ein? Warum tritt man in sie ein? Wie geschieht das Eintreten in die Fruchterreichung, wie das Verharren darin, wie das Heraustreten aus ihr? Was folgt unmittelbar auf den Fruchtmoment, und unmittelbar worauf folgt der Fruchtmoment?

‚Was ist die Fruchterreichung *(phala-samāpatti)*?' Es ist die völlige Versenkung *(appāna)* in die Erlöschung (als dem Objekt) der edlen Frucht (des Stromeintritts usw.).

‚Wer tritt in sie ein, wer tritt nicht in sie ein?'[4] Kein Weltling *(puthujjana)* tritt in die Fruchterreichung ein; und warum nicht? Weil er diese

Stufe zuvor noch nie erreicht hat. Die Edlen *(ariya)* aber treten alle in sie ein; und warum? Weil sie diese Stufe erreicht haben. Die höheren Grade aber treten nicht in eine niedere Stufe ein, weil sie eben durch Erreichung einer höheren Stufe gestillt sind; und die niederen Grade treten nicht in eine höhere Fruchterreichung ein, weil sie eben diese Stufe noch nicht erreicht haben. In jedesmal bloß ihre eigene Frucht treten die Edlen ein. Dies gilt als die Feststellung hierbei.

Einige jedoch behaupten, selbst die Stromeingetretenen und Einmalwiederkehrenden könnten nicht in die Fruchterreichung eintreten, sondern nur die beiden höheren Menschenarten. Als Grund hierfür geben sie an, daß nur diese in der Sammlung vollkommen seien. Das ist jedoch kein Grund, da doch selbst ein Weltling in die von ihm selber gewonnene Sammlung *(lokiya-samādhi)* eintreten mag[5]. Heißt es denn nicht schon im Kanon (Pts. I. p. 68): „Welche 10 Reifezustände *(gotrabhū-dhamma)* steigen beim Hellblick auf? Wer da, um den Pfad des Stromeintrittes 700
(sotâpatti-magga) zu gewinnen, die Daseinsentstehung überwunden hat ... den Daseinsfortgang ... die Verzweiflung ... die äußeren Gebilde und Bedingungen überwunden hat, ein solcher gilt als Gereifter *(gotrabhū)*. Wer da, um den Eintritt in die Frucht des Stromeintrittes *(sotâpatti-phala)* zu gewinnen ... um den Pfad der Einmalwiederkehr *(sakadāgāmi-magga)* zu gewinnen ... den Eintritt in die Frucht der Einmalwiederkehr *(°phala)* ... den Pfad der Niewiederkehr *(anāgāmi-magga)* ... den Eintritt in die Frucht der Niewiederkehr *(°phala)* ... den Pfad der Heiligkeit *(arahatta-magga)* ... den Eintritt in die Frucht der Heiligkeit *(°phala)* ... den Zustand der Leerheit *(suññatā)* ... den Zustand der Bedingungslosigkeit *(animitta)* zu gewinnen, wer da die äußeren Gebilde und Bedingungen überwunden hat usw., ein solcher gilt als Gereifter." Zu diesem Schlusse hat man hier zu kommen.

‚Warum tritt man in die Fruchterreichung ein?' Des zeitlichen Wohlseins wegen. Wie nämlich ein König das Herrscherglück und die Himmelswesen das himmlische Glück genießen, so auch treten in dem Gedanken: ‚Lasset uns das überweltliche Glück *(lokuttara-sukha)* genießen!' die Edlen in die Fruchterreichung ein, nachdem sie die (darin zu verbringende) Zeit festgelegt haben.

‚Wie aber geschieht das Eintreten in die Fruchterreichung, wie das Verharren darin, wie das Heraustreten aus ihr?' Auf Grund von zwei Bedingungen tritt man in sie ein, nämlich: daß man ein anderes Objekt als das Nirwahn nicht erwägt und daß man das Nirwahn erwägt. Wie es heißt (M. 43): „Zwei Bedingungen, o Bruder, gibt es zum Eintritt in die bedingungslose Gemütserlösung: das Nichterwägen aller Bedingungen und das Erwägen des bedingungslosen Elementes." Folgendes indessen

ist hier die Methode[6], in die Fruchterreichung einzutreten. Der edle Jünger[7], der in die Fruchterreichung einzutreten wünscht, begebe sich in die Einsamkeit und abgeschieden betrachte er die Gebilde nach ihrem Entstehen, Hinschwinden usw. Während nun der stufenweise Hellblick in ihm im Gange ist, heftet sich sein Geist auf die Erlöschung, indem er eintritt in die Fruchterreichung, die unmittelbar auf die die Daseinsgebilde zum Objekt habende Reife-Erkenntnis *(gotrabhūñāṇa)* folgt[8]. Durch sein Hingeneigtsein zum Eintritt in die Fruchterreichung steigt hierbei dem Schulungsbeflissenen nur die Frucht auf, nicht der Pfad[9].

Die da aber behaupten (nämlich die Mönche des Abhayagiriklosters: Kom.), der Stromeingetretene *(sotâpanna)*, der den Hellblick erwecke, um in die Fruchterreichung einzutreten, werde dadurch ein Einmalwiederkehrender *(sakadāgāmī)*, und der Einmalwiederkehrende ein Niewiederkehrender *(anāgāmā)*, diesen hat man also zu erwidern: ‚Wenn dem so wäre, dann möchte der Niewiederkehrende zum Heiligen *(arahat)* werden, der Heilige zum Einzelerleuchteten *(pacceka-buddha)*, der Einzelerleuchtete zum Vollerleuchteten. Daher sollte man etwas Derartiges nicht annehmen, auch schon deshalb nicht, weil es im Kanon verworfen wird. Sondern bloß das sollte man annehmen, daß selbst dem Schulungsbeflissenen *(sekha:* Stromeingetretenen usw.) bloß die Frucht aufsteigt, nicht der Pfad. Hat er den mit der ersten Vertiefung verbundenen Pfad erreicht, so steigt ihm die mit der ersten Vertiefung verbundene Fruchterreichung auf; hat er irgend eine von den übrigen Vertiefungen erreicht, so steigt ihm eben immer bloß die mit der entsprechenden Vertiefung verbundene Fruchterreichung auf. So findet das Eintreten in die Fruchterreichung statt.

701 „Drei Bedingungen, o Bruder, gibt es zum Verharren in der Bedingungslosen Gemütserlösung: das Nichterwägen aller Daseinsbedingungen, das Erwägen des Bedingungslosen Elementes, der vorangehende Willensentschluß" (M. 43): nach diesen Worten findet das Verharren darin unter 3 Bedingungen statt. Hierbei nun gilt als der ‚vorangehende Willensentschluß' die Zeitfestlegung vor dem Eintritte. Wenn nämlich festgelegt wird, zu der und der Zeit aus der Erreichung herauszutreten, so dauert diese eben solange, bis jene Zeit nicht abgelaufen ist. Auf diese Weise findet das Verharren darin statt.

„Zwei Bedingungen, o Bruder, gibt es zum Heraustreten aus der Bedingungslosen Gemütserlösung: das Erwägen aller Daseinsbedingungen und das Nichterwägen des Bedingungslosen Elementes' (M. 43): nach diesen Worten findet unter 2 Bedingungen das Heraustreten aus der Fruchterreichung statt. Dabei gelten als ‚alle Daseinsbedingungen' die Be-

dingungen: Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewußtsein. Nicht aber erwägt der Schulungsbeflissene etwa nach Belieben alle diese Dinge gleichzeitig; obige Worte nämlich wurden bloß im Sinne einer allgemeinen Zusammenfassung gesagt. Daher findet das Heraustreten aus der Fruchterreichung[10] dadurch statt, daß der Schulungsbeflissene das Objekt des Unterbewußtseins erwägt. So hat man das Heraustreten aus der Fruchterreichung zu verstehen.

„Was folgt unmittelbar auf den Fruchtmoment, und unmittelbar worauf folgt der Fruchtmoment?": — Unmittelbar auf den Fruchtmoment folgt entweder ein zweiter Fruchtmoment oder das Unterbewußtsein. Ein Fruchtmoment mag unmittelbar auf den Pfadmoment folgen oder auf einen Fruchtmoment oder den Reifemoment oder auf das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung.

Unter diesen nun findet der ‚unmittelbar auf den Pfad folgende' *(maggânantara)* Fruchtmoment im Pfadbewußtseinsprozesse *(maggavīthi)* statt. Was den ‚unmittelbar auf den Fruchtmoment folgenden' *(phalânantara)* Fruchtmoment betrifft, so folgt jedesmal auf den früheren Fruchtmoment der spätere Fruchtmoment. Als der ‚unmittelbar auf den Reifemoment folgende' *(gotrabhū-anantara)* Fruchtmoment gilt jedesmal die frühere von den Fruchterreichungen. Als Reifemoment *(gotrabhū)* hat man hier den Anpassungsmoment *(anuloma)* zu verstehen. In Paṭṭhāna (Tika-Paṭṭh. Pañhavāra) nämlich wird gesagt: „Beim Heiligen bildet der Anpassungsmoment die Bedingung zur Fruchterreichung im Sinne von Angrenzung.. Als der ‚unmittelbar auf das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung *(neva-saññā-nâsaññâyatana* folgende' Fruchtmoment gilt derjenige Fruchtmoment, durch den das Heraustreten aus dem Erlöschungszustande (s. unten) erfolgt.

Abgesehen von dem im Pfadbewußtseinsprozesse aufsteigenden Fruchtmomente, treten hier alle übrigen Fruchtmomente im Sinne der Fruchterreichung auf. Somit gilt da von dem im Pfadprozesse und in der Fruchterreichung aufsteigenden Frucht folgendes:

Wo die Zerrissenheit gestillt,
Das Nirwahn einzig Objekt ist,
Solch reine, stille, höchste Mönchsfrucht,
Befreit von aller Weltlichkeit,

Vom Glücke überfließend ganz, 702
Von übermächt'gem, lauterm Glück,
Von lieblich-überlieblichem,
Wie Nektar und Ambrosia süß[11].

Weil durch Entfaltung edlen Wissens
Der Weise solches Glück erfährt,
Das wahrhafte, das höchste Glück,
Das ihm die edle Frucht gewährt:

Drum eben wird solch ein Genuß,
Den solche edle Frucht gewährt,
Bezeichnet als ein hoher Segen
Des Hellblicks, des entfalteten.

(Der Erlöschungszustand: nirodha-samāpatti)

‚Die Fähigkeit in den Erlöschungszustand einzutreten': Nicht bloß daß man den Genuß der edlen Frucht erfährt, sondern auch daß man die Fähigkeit erlangt, in den Erlöschungszustand einzutreten, auch das ist als Segen dieser Wissensentfaltung zu betrachten. Um da nun den Erlöschungszustand zu erklären, hat man folgende Fragen aufzuwerfen: Was ist der Erlöschungszustand? Wer tritt darin ein? Wer tritt nicht darin ein? Wo tritt man in ihn ein? Warum tritt man in ihn ein? Wie geschieht das Eintreten in ihn? Wie das Verharren darin? Wie das Heraustreten aus ihm? Wohin neigt sich der Geist des aus dem Erlöschungszustande Herausgetretenen? Was ist der Unterschied zwischen einem Toten und einem in den Erlöschungszustand Eingetretenen? Ist der Erlöschungszustand geschaffen oder ungeschaffen, weltlich oder überweltlich, erwirkt oder nicht erwirkt?

‚Was ist der Erlöschungszustand?' Es ist das Nichtmehrauftreten von Bewußtsein und Bewußtseinsfaktoren auf Grund des stufenweisen Erlöschens.

‚Wer tritt darin ein, wer nicht?' Die Weltlinge, Stromeingetretenen, Einmalwiederkehrenden und die auf bloßen Hellblick gestützten Niewiederkehrenden und Heiligen: alle diese treten nicht darin ein. Nur solche Niewiederkehrenden und Heiligen, die die 8 Erreichungszustände (8 Vertiefungen) erwirkt haben, diese treten darin ein. Es heißt nämlich (Pts. I. p. 97): „Dasjenige Wissen, das auf Grund des Ausgestattetseins mit 2 Kräften, der Stillung der 3 [12] Funktionen, der 16 Erkenntnispfade und der 9 Sammlungspfade die Meisterschaft erreicht hat [13], das gilt als die Erkenntnis des Erlöschungszustandes." Diese Errungenschaft aber eignet niemandem außer den der 8 Erreichungen fähigen Niewiederkehrenden und Triebversiegten. Darum treten nur diese darin ein, keine anderen. Was aber sind da die beiden Kräfte usw.? Hierüber brauche ich nichts zu sagen, da dies alles bereits in der Erklärung dieser Aufzählung (ib. 26) gegeben ist, nämlich: —

‚Mit 2 Kräften': — Diese beiden Kräfte sind die Kraft der Gemütsruhe *(samatha-bala)* und die Kraft des Hellblicks *(vipassanā-bala)*.

„Was aber ist die Kraft der Gemütsruhe *(samatha-bala)*? Als Kraft 703
der Gemütsruhe gilt die Einspitzigkeit und Unzerstreutheit des Geistes auf Grund von Gierentsagung, Haßlosigkeit, Helligkeitsvorstellung, Unzerstreutheit. *(Ergänzung lt. Pts.:* auf Grund der Festlegung geistiger Vorgänge, auf Grund von Wissen, von Freude, auf Grund der 8 Erreichungszustände, 10 Kasina, 10 Betrachtungen, 9 Leichenstätten-Betrachtungen, 32 Arten der Atmungs-Achtsamkeit, *abschließend mit:)* Betrachtung des Fahrenlassens bei Ein- und Ausatmung. In welchem Sinne aber hat man die Kraft der Gemütsruhe zu verstehen? Daß man auf Grund der ersten Vertiefung nicht mehr durch Hemmungen erschüttert wird; daß man auf Grund der zweiten Vertiefung nicht mehr durch Gedankenfassung und Diskursives Denken erschüttert wird . . .; daß man auf Grund der Erreichung des Gebietes der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung nicht mehr durch die Wahrnehmung des Nichtsheitgebietes erschüttert wird, nicht mehr erregt wird, nicht mehr erbebt: dies gilt als die Kraft der Gemütsruhe. Daß man nicht mehr durch Aufgeregtheit und die damit verbundenen Leidenschaften und Daseinsgruppen erschüttert wird, nicht mehr erregt wird, nicht mehr erbebt: dies gilt als die Kraft der Gemütsruhe.

„Was aber ist die Kraft des Hellblicks *(vipassanā-bala)*? Als Kraft des Hellblicks gilt die Betrachtung der Vergänglichkeit, des Elends, der Unpersönlichkeit, der Abwendung, der Loslösung, der Erlöschung, des Fahrenlassens, der Vergänglichkeit usw. mit Hinsicht auf Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen, Bewußtsein, Auge, Ohr . . . Alter und Tod. In welchem Sinne aber hat man die Kraft des Hellblicks zu verstehen? Daß man auf Grund der Betrachtung der Vergänglichkeit nicht mehr durch die Unvergänglichkeitsvorstellung erschüttert wird; daß man auf Grund der Betrachtung des Elends nicht mehr durch die Glücksvorstellung erschüttert wird; daß man auf Grund der Betrachtung der Unpersönlichkeit nicht mehr durch die Persönlichkeitsvorstellung erschüttert wird; daß man auf Grund der Abwendung nicht mehr durch die Lust erschüttert wird; daß man auf Grund der Betrachtung der Loslösung nicht mehr durch die Gier erschüttert wird; daß man auf Grund der Betrachtung der Erlöschung nicht mehr durch die Daseinsentstehung[14] erschüttert wird; daß man auf Grund der Betrachtung des Fahrenlassens nicht mehr durch das Festhalten erschüttert wird, nicht mehr durch Unwissenheit und die damit verbundenen Leidenschaften und Daseinsgruppen erschüttert wird, nicht mehr erregt wird, nicht mehr erbebt: dies gilt als die Kraft des Hellblicks.

„‚Auf Grund der Stillung der 3 Funktionen *(sankhāra)*': — Wer in die zweite Vertiefung eingetreten ist, in dem sind die sprachlichen Funktionen *(vacī-sankhāra:* Gedankenfassung und Diskursives Denken) gestillt. Wer in die vierte Vertiefung eingetreten ist, in dem sind die körperlichen Funktionen *(kāya*[n]*:* Ein- und Ausatmung) gestillt. Wer in die Erlöschung von Wahrnehmung und Gefühl eingetreten ist, in dem sind die geistigen Funktionen *(citta*[n]*)* gestillt. Die Stillung dieser 3 Funktionen ist hier gemeint.

„‚Auf Grund der 16 Erkenntnispfade' *(ñāṇa-cariyā):* — Auf Grund welcher 16 Erkenntnispfade? Auf Grund der Betrachtung der Vergänglichkeit, des Elends, der Unpersönlichkeit, der Abwendung, der Los-
704 lösung, der Erlöschung, des Fahrenlassens, des Stillstandes[15]; der Erreichung des Pfades des Stromeintritts, der Frucht des Stromeintritts, des Pfades der Einmalwiederkehr ... der Frucht der Heiligkeit: auf Grund dieser 16 Erkenntnispfade.

„‚Auf Grund der 9 Sammlungspfade' *(samādhi-cariyā):* — auf Grund welcher 9 Sammlungspfade? Auf Grund der ersten Vertiefung ... der Erreichung des Gebietes der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung; auf Grund von Gedankenfassung, Diskursivem Denken, Verzückung, Glücksgefühl und Einspitzigkeit des Geistes, um die erste Vertiefung zu erreichen ... um das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung zu erreichen: auf Grund dieser 9 Sammlungspfade.

„Als ‚Meisterschaft' *(vasī)* gelten 5 Arten der Meisterschaft: Meisterschaft im Hinwenden des Geistes auf die Vertiefung, im Eintreten darin, im Festlegen derselben, im Heraustreten aus ihr, im Rückblick auf sie. — Wenn man, wo immer, wann immer und solange es immer einem gefällt, den Geist auf die erste Vertiefung hinwendet und da beim Hinwenden keine Langsamkeit besteht, so gilt dies als Meisterschaft im Hinwenden (Aufmerken) des Geistes *(āvajjana-vasī).* Wenn man, wo immer, wann immer und solange immer es einem gefällt, in die erste Vertiefung eintritt und da beim Eintreten keine Langsamkeit besteht, so gilt dies als Meisterschaft im Eintreten darin. Wenn man, wo immer, wann immer und solange immer es einem gefällt, die erste Vertiefung festlegt ... aus der ersten Vertiefung heraustritt ... auf die erste Vertiefung zurückblickt und da beim Rückblick keine Langsamkeit besteht, so gilt dies als Meisterschaft im Rückblick. — Wenn man, wo immer, wann immer und solange es immer einem gefällt, den Geist auf die zweite Vertiefung hinwendet ... auf die Erreichung des Gebietes der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung hinwendet und da beim Hinwenden keine Langsamkeit besteht, so gilt das als die Meister-

schaft im Hinwenden *(āvajjana-vasī)* ... im Eintreten *(samāpajjana⁰)* ... im Festlegen *(adhiṭṭhāna⁰)* ... im Heraustreten *(vuṭṭhāna⁰)*."

Wenn es da nun heißt ‚auf Grund der 16 Erkenntnispfade' *(ñāṇa-cariyā)*, so ist das eine Feststellung für den Höchstfall. Bei dem Niewiederkehrenden nämlich tritt der Erlöschungszustand auf Grund von 14 Erkenntnispfaden ein [16]. Warum aber sollte dann in diesem Falle der Erlöschungszustand dem Einmalwiederkehrenden nicht mehr durch 12 Erkenntnispfade gelingen? Warum dem Stromeingetretenen nicht durch zehn? Weil eben die die Sammlung hemmende [17] Gier nach sinnlichen Objekten in diesen beiden noch nicht überwunden ist. In diesen beiden nämlich ist die Gier noch nicht überwunden; darum ist in ihnen die Kraft der Gemütsruhe noch nicht vollkommen. Da aber diese in ihnen noch nicht vollkommen ist, so sind sie eben infolge Mangels an Kraft nicht imstande, in den nur durch die 2 Kräfte (Gemütsruhe und Hellblick) erreichbaren Erlöschungszustand einzutreten. In dem Niewiederkehrenden aber ist die Sinnengier überwunden; daher sind die beiden Kräfte in ihm vollkommen. Da aber diese Kräfte in ihm vollkommen sind, besitzt er die Fähigkeit, in den Erlöschungszustand einzutreten. Darum sagt der Erhabene (Tika-Paṭṭh., Paññavāra, 4): „Nach Austritt aus dem Erlöschungszustande bildet der (vor Eintritt in denselben bestanden habende) heilsame Zustand des Gebietes der ‚Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung' eine Bedingung für die Erreichung der Frucht *(phala)* im Sinne von Angrenzung". Dies nämlich wurde gesagt im Großen Buche von der Entstehung (Paṭṭhāna) mit Hinsicht auf das Heraustreten des Niewiederkehrenden aus dem Erlöschungszustande.

‚Wo tritt man in den Erlöschungszustand ein?' Im Fünfgruppendasein [18] 705
(pañca-vokāra-bhava) (d. i. im Sinnlichen und im Feinkörperlichen Dasein). Und warum? Weil es da die aufeinanderfolgenden Erreichungszustände (Vertiefungen) gibt. Im Viergruppendasein *(catu-vokāra⁰* = Unkörperlichen Dasein) nämlich steigen die 4 Vertiefungen nicht auf. Deshalb kann man dort nicht in den Erlöschungszustand eintreten. Einige erklären dies durch das Fehlen der Grundlage Herz *(vatthu)*.

‚Warum tritt man in den Erlöschungszustand ein?' Weil man, der mannigfachen Entstehung der Daseinsgebilde überdrüssig, schon in diesem Leben, von Bewußtsein befreit, die Erlöschung, das Nirwahn, zu erreichen und glücklich [19] zu verweilen wünscht.

‚Wie geschieht das Eintreten in den Erlöschungszustand?' Dadurch daß man mit Hilfe der Gemütsruhe und des Hellblicks [20] (von Vertiefung

zur Vertiefung) höher schreitet und, nach Treffen der nötigen Vorbereitungen, das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung zum Erlöschen bringt, dadurch findet das Eintreten in den Erlöschungszustand statt. Wer nämlich bloß vermittels der Gemütsruhe (d. i. der Vertiefungen) höher steigt, der erreicht bloß den Eintritt[21] in das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung und bleibt dabei stehen; und wer bloß vermittels des Hellblicks höher steigt, der erreicht den Eintritt in den (eigenen) Fruchtzustand und bleibt dabei stehen. Wer aber, nachdem er vermittels beider Fähigkeiten höher gestiegen ist und die nötigen Vorbereitungen getroffen hat, das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung zum Erlöschen bringt, der tritt in jenen Erlöschungszustand ein. Dies ist die kurze Erklärung hierüber.

Folgendes aber ist die ausführliche Erklärung: Nachdem der Mönch, der in den Erlöschungszustand einzutreten wünscht, sein Mahl beendet und Hände und Füße gewaschen hat, setzt er sich an einem abgeschiedenen Orte auf einem wohlhergerichteten Sitze nieder, die Beine kreuzweise untergeschlagen, die Achtsamkeit vor sich hin geheftet. Darauf tritt er in die erste Vertiefung ein; und nachdem er wieder aus ihr herausgetreten ist, betrachtet er mit seinem Hellblick *(vipassanā)* die Gebilde darin als vergänglich, elend und unpersönlich. Dieser Hellblick ist dreifach: der die Gebilde erfassende Hellblick *(sankhāra-parigganhanaka-vipassanā)*, der Hellblick der Fruchterreichung *(phala-samāpatti°)* und der Hellblick des Erlöschungszustandes *(nirodha-samāpatti°)*.

Ob nun da der ‚die Gebilde erfassende Hellblick' schwach ist oder stark, die Grundlage des Pfades bildet er auf jeden Fall. Der ‚Hellblick der Fruchterreichung' muß stets stark sein, genau wie die Entfaltung des Pfades. Der ‚Hellblick des Erlöschungszustandes' darf weder zu stark noch zu schwach sein. Somit betrachtet der Mönch jene Gebilde mit einem nicht zu starken, nicht zu schwachen Hellblick. Darauf tritt er in die zweite Vertiefung ein ... tritt er in das Gebiet der Bewußtseinsunendlichkeit ein; und nachdem er wieder aus diesem Zustand herausgetreten ist, betrachtet er wieder in derselben Weise mit seinem Hellblicke die Gebilde darin. Darauf tritt er in das Nichtsheitgebiet ein; und nachdem er aus diesem Zustande wieder herausgetreten ist, trifft er die vier nötigen Vorbereitungen, betreffend: die Nichtbeschädigung der Dinge, die er nicht unmittelbar bei sich trägt, die Rücksicht auf den Orden, das Gerufenwerden durch den Meister, die Festlegung der Zeit.

736 ‚Die Nichtbeschädigung der Dinge, die er nicht unmittelbar bei sich trägt': — Was die Dinge betrifft, die der Mönch nicht unmittelbar bei sich trägt, sondern die getrennt sind von ihm, wie etwa Almosenschale, Gewänder, Bett, Stuhl, Wohnstätte oder irgend welche anderen Bedarfs-

gegenstände, da hat er den Willensentschluß zu fassen, daß diese Dinge nicht in Unordnung geraten [22] und nicht durch Feuer, Wasser, Wind, Diebe, Ratten [23] u. dgl. umkommen mögen. Hierbei nun hat er in dieser Weise den Willensentschluß zu fassen: ‚Mögen die und die Dinge innerhalb von sieben Tagen nicht vom Feuer verzehrt, nicht durch Wasser fortgespült, nicht durch den Wind weggefegt werden! Mögen sie nicht von Dieben gestohlen oder von Ratten angefressen werden!' Wer solchen Willensentschluß gefaßt hat, den trifft während dieser sieben Tage keinerlei Schaden. Wer aber den Willensentschluß nicht gefaßt hat, dessen Dinge mögen durch Feuer u. dgl. [24] umkommen, genau wie es bei dem Ordensälteren Mahānāga der Fall war.

Wie es heißt, begab sich einst dieser Ordensältere um Almosen zum Dorfe seiner Mutter, einer Laienanhängerin. Und die Anhängerin gab ihm Reissuppe und bat ihn darauf, in der Speisehalle Platz zu nehmen. Der Ordensältere setzte sich nieder und trat dabei in den Erlöschungszustand ein. Als aber während seines Dasitzens die Speisehalle in Brand geriet, nahmen die übrigen Mönche jeder seine eigene Sitzmatte und eilten davon. Als die Dorfbewohner zusammen gelaufen waren und den Ordensälteren erblickt hatten, riefen sie aus: ‚Dieser träge Mönch! Dieser träge Mönch!' Nachdem das Feuer aber das Stroh, den Bambus und das Holz verbrannt hatte, machte es vor dem Ordensälteren halt, indem es ihn völlig einschloß. Die Leute aber brachten Töpfe voll Wasser herbei und löschten das Feuer. Darauf entfernten sie die Asche und, eine Einfassung machend, streuten sie Blumen [25] und blieben dort in ehrfurchtsvoller Haltung stehen. Zur festgelegten Zeit nun erhob sich der Ordensältere aus dem Erlöschungszustande. Jene Menschen aber erblickend, dachte er: ‚Bekannt geworden bin ich da', und sich in die Lüfte erhebend, begab er sich zur Piyangu-Insel. — Dies also gilt als das Treffen der nötigen Vorbereitung betreffs der Nichtbeschädigung der Dinge, die der Mönch nicht unmittelbar bei sich trägt. Was er aber bei sich hat, wie Kleidung, Decke oder Sitzmatte, dafür braucht er keinen besonderen Willensentschluß zu machen, denn schon kraft des Erlöschungszustandes beschützt er diese Dinge. Auch wurde gesagt (Pts. II. p. 212): „Dem ehrwürdigen Sañjiva und dem ehrwürdigen Sāriputta eignet die Macht durchdringender Sammlung *(samādhi-vipphārā-iddhi)*."

‚Die Rücksicht auf den Orden': d. i. die Rücksicht und Aufmerksamkeit gegen die Ordensgemeinde. Der Sinn ist hier der, daß eine Ordenshandlung nicht vollzogen werden kann, bevor dieser Mönch nicht kommt. Hierbei aber besteht die Vorbereitung eigentlich nicht darin, daß er Rücksicht zeigt, sondern daß er über die dem Orden schuldige Rücksicht nachdenkt. So nämlich hat er zu erwägen: ‚Sollte da, während ich für diese

sieben Tage in den Erlöschungszustand eingetreten dasitze, die Ordensgemeinde wünschen, irgend eine der Ordenshandlungen vorzunehmen,
707 wie einen Beschluß zu fassen usw., so will ich mich erheben, noch bevor irgend ein Mönch kommt, um mich zu rufen. Wenn nämlich der Mönch nach solchem Willensentschlusse in den Erlöschungszustand eingetreten ist, so wird er zur festgelegten Zeit wieder aus dem Erlöschungszustande heraustreten. Macht er aber keinen solchen Willensentschluß, und die versammelte Ordensgemeinde findet ihn nicht vor, so wird man fragen, wo er sei. Auf den Bescheid, daß er in den Erlöschungszustand eingetreten sei, wird die Gemeinde irgend einen Mönch zu ihm schicken mit den Worten: ‚Geh' und rufe ihn im Namen der Ordensgemeinde!' Sobald aber jener Mönch in seine Hörweite gelangt, ihm mitteilt, daß ihm die Ordensgemeinde ihre Verehrung entbietet, so hat er sich sofort zu erheben. Für so gewichtig nämlich gilt ein Befehl der Ordensgemeinde. Daher sollte der Mönch vor Eintritt in den Erlöschungszustand zuerst diese Erwägung machen, um ganz von selber aus dem Erlöschungszustande wieder herauszutreten.

‚Das Gerufenwerden durch den Meister': — Auch hier besteht die Pflicht des Mönches bloß darin, daß er daran denke, daß ihn der Meister rufen könnte. Daher sollte er auch hierüber in der folgenden Weise nachdenken: ‚Sollte da, während ich für sieben Tage in den Erlöschungszustand eingetreten verweile, der Meister bei irgend einer eintretenden Gelegenheit eine Vorschrift bekannt geben oder bei solchem Anlasse die Lehre verkünden, so will ich aus dem Erlöschungszustande heraustreten, noch bevor irgend einer kommt, um mich zu rufen.' Wenn er nämlich dieses tut, so tritt er eben bei solcher Gelegenheit aus dem Erlöschungszustande heraus. Tut er dies aber nicht, und der Meister bei versammelter Ordensgemeinde findet ihn nicht vor, so wird er fragen, wo er sei; und auf die Worte, daß er in den Erlöschungszustand eingetreten sei, wird der Meister irgend einen Mönch zu ihm schicken, sprechend: ‚Geh und rufe diesen Mönch in meinem Namen!' Sobald aber dieser Mönch, in seine Hörweite gelangt, ihm mitteilt, daß ihn der Meister rufe, hat er sich sofort zu erheben. Für so gewichtig nämlich gilt das Gerufenwerden durch den Meister. Daher sollte der Mönch, bevor er in den Erlöschungszustand eintritt, zuerst diese Erwägung machen, um ganz von selber wieder aus dem Erlöschungszustande herauszutreten.

‚Die Festlegung der Zeit' bedeutet hier: die Feststellung der Lebensspanne. Mit dieser Festlegung nämlich sollte der Mönch völlig vertraut sein. Vor dem Eintritt in den Erlöschungszustand soll er erwägen, ob seine Lebenskraft noch sieben Tage anhalten wird oder nicht. Tritt er nämlich in den Erlöschungszustand ein, ohne bemerkt zu haben, daß seine Lebens-

kraft innerhalb der sieben Tage erlöschen wird, so wird sein Erlöschungszustand nicht imstande sein, den Tod abzuhalten. Da aber während des Erlöschungszustandes der Tod nicht stattfinden kann, tritt der Mönch eben in der Zwischenzeit aus dem Erlöschungszustande heraus. Somit soll er, ohne die Erwägung gemacht zu haben, nicht in den Erlöschungszustand eintreten. Es heißt nämlich, daß man zwar die drei übrigen Vorbereitungen auslassen könne, diese aber auf alle Fälle zu beachten habe.

Nachdem der Mönch also in das Nichtsheitgebiet eingetreten ist und sich wieder daraus erhoben hat, trifft er die nötige Vorbereitung und tritt dann in das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung ein. Darauf schwindet ihm nach Ablauf von einem oder zwei Bewußtseinsmomenten das Bewußtsein, und er erreicht den Erlöschungszustand. Warum aber steigen ihm nach dem zweiten Bewußtseinsmomente nicht noch weitere auf? Weil er in der Erlöschung Übung besitzt. 708
Das Aufwärtsschreiten auf den 8 Erreichungsstufen durch paarweises Verbinden von Gemütsruhe und Hellblick nämlich ist eine Übung in den aufeinanderfolgenden Erlöschungsstufen, nicht aber eine Übung in der Erreichung des Gebietes der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung. Weil der Mönch somit in der Erlöschung Übung besitzt, darum treten nicht mehr als 2 Bewußtseinsmomente auf. Der Mönch aber, der nach dem Heraustreten aus dem Nichtsheitgebiete, ohne diese Vorbereitung getroffen zu haben, in das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung eintritt, der ist dann nicht imstande das Bewußtsein aufzuheben, sondern er fällt wieder zurück und bleibt im Nichtsheitgebiete.

Hier möge das Gleichnis berichtet werden von dem Manne, der auf einem von ihm zuvor nie betretenen Wege wandert. Der Mann nämlich kommt unterwegs an eine mit Wasser angefüllte Schlucht oder an einen tiefen Sumpf mit längsweise hindurch gelegten Steinen, die von der glühenden Sonne erhitzt sind. An der Schlucht aber angelangt, steigt dieser Mann, ohne sein Unter- und Obergewand zu ordnen, in die Wasserschlucht hinein; aus Furcht aber, seine Sachen zu befeuchten, zieht er sich wieder ans Ufer zurück. Und auch beim Betreten der Steine seine Füße verbrennend, zieht er sich wieder auf das diesseitige Ufer zurück. Wie da nun jener Mann, da er sein Unter- und Obergewand nicht zuvor geordnet hat, im Augenblick, wo er in die Wasserschlucht eingetreten ist, sich wieder zurückzieht; oder im Augenblick, wo er auf die heißen Steine getreten ist, sich wieder ans diesseitige Ufer stellt: — genau so fällt der Übungsbeflissene, wenn er die Vorbereitung nicht getroffen hat, im Augenblick, wo er in das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung eingetreten ist, wieder zurück und bleibt in dem Nichtsheitgebiete. Wie

aber ein Mann, der schon früher den Weg gemacht hat, beim Ankommen an jener Stelle das eine Gewand hochbindet, das andere in die Hand nimmt und dann die Wasserschlucht durchschreitet; oder, die heißen Steine kaum berührend, zum anderen Ufer eilt: — so auch tritt der Mönch, der die Vorbereitung getroffen hat, in das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung ein, und darauf erreicht er durch Aufhebung des Bewußtseins den Erlöschungszustand.

‚Wie geschieht das Verharren im Erlöschungszustande?' Die Dauer dieses so erreichten Erlöschungszustandes richtet sich nach der festgelegten Zeit und danach, ob nicht zwischendurch schon das Lebensende eintritt oder ob der Mönch auf den Orden Rücksicht nehmen muß oder ob ihn der Meister rufen läßt.

‚Wie aber geschieht das Heraustreten aus dem Erlöschungszustande?' Das Heraustreten vollzieht sich in zweifacher Weise: dadurch daß dem Niewiederkehrenden die Frucht der Niewiederkehr, dem Heiligen aber die Frucht der Heiligkeit aufsteigt.

‚Wohin neigt der Geist des aus dem Erlöschungszustande Herausgetretenen?' Er neigt zum Nirwahn hin. Es heißt nämlich (M. 44): „In dem Mönche, Bruder Visākha, der aus dem Zustande der Erlöschung von Wahrnehmung und Gefühl herausgetreten ist, in diesem ist der Geist der Abgeschiedenheit geneigt, der Abgeschiedenheit zugewandt, auf Abgeschiedenheit gerichtet."

---

709 ‚Was ist der Unterschied zwischen einem Toten und einem in den Erlöschungszustand Eingetretenen?' Auch diese Frage wird in den Sutten beantwortet. Es heißt dort (M. 44): „Wer tot ist, o Bruder, seine Lebenszeit beendet hat, in dem sind die körperlichen (Ein- und Ausatmung), sprachlichen (Gedankenfassung und Diskursives Denken) und geistigen Funktionen erloschen und gestillt, das Leben *(āyu)* versiegt, die Lebenswärme *(usmā)* geschwunden, die Fähigkeiten *(indriya)* zerstört. Auch bei dem Mönche, der in die Erlöschung von Wahrnehmung und Gefühl eingetreten ist, sind die körperlichen, sprachlichen und geistigen Funktionen erloschen und gestillt; aber sein Leben ist nicht geschwunden, die Lebenswärme nicht erloschen, und die Fähigkeiten sind nicht zerstört."

‚Ist der Erlöschungszustand geschaffen *(sankhata)*[28] oder ungeschaffen *(asankhata)* usw.?' Was diese Fragen anbetrifft, so kann man nicht sagen, daß der Erlöschungszustand geschaffen oder nicht geschaffen sei, weltlich oder überweltlich sei. Und warum nicht? Weil er in Wirklichkeit gar kein Dasein besitzt. Da er jedoch durch den in ihn Eintretenden erreicht wird, hat man ihn als erwirkt *(nipphanna)* zu bezeichnen, nicht als nicht-erwirkt.

In den von Heiligen erreichten
Friedvollen Zustand der Erlöschung,
Den als das diesseitige Nirwahn
Man da mit Recht bezeichnet hat,
Versenken sich die weisen Menschen,
Von edlem Wissen ganz erfüllt.

Drum wird die Fähigkeit des Eintritts
In diesen Zustand der Erlöschung
Bezeichnet als ein hoher Segen
Des Wissens von dem edlen Pfad.

(Verehrungswürdigkeit usw.)

‚Das Erreichen der Verehrungswürdigkeit *(āhuneyya-bhāva)* usw.': — Nicht aber bloß die Fähigkeit in den Erlöschungszustand einzutreten, sondern auch die Erreichung der Verehrungswürdigkeit usw. ist als ein Segen der Wissensentfaltung zu betrachten.

Allgemein gesprochen nämlich, ist auf Grund dieser vierfachen Wissensentfaltung (der 4 Pfadwissen) der im Wissen entfaltete Mensch in der Welt mitsamt ihren Himmelswesen würdig der Verehrung, der Gastfreundschaft, des ehrfurchtsvollen Handgrußes, ist in der Welt das unvergleichliche Feld für verdienstvolle Werke.

Im einzelnen aber gilt folgendes: Selbst der Mensch mit schwachen Fähigkeiten, der das erste Pfadwissen *(magga-paññā)* entfaltet hat und auf Grund seines schwachen Hellblicks in den Pfad eingetreten ist, selbst dieser gilt als ein ‚höchstens noch siebenmal Wiederkehrender' *(sattakkhattu-parama);* noch siebenmal auf glücklicher Fährte das Dasein durcheilend, macht er dem Leiden ein Ende. Der Mensch mit mittelmäßigen Fähigkeiten, der auf Grund seines mittelmäßigen Hellblicks in den Pfad eingetreten ist, gilt als ein ‚von Geschlecht zu Geschlecht Eilender' *(kolankola);* noch 2 oder 3 mal in edlen Geschlechtern das Dasein durcheilend, das Dasein durchwandernd, macht er dem Leiden ein Ende (Pug. 38). Der Mensch mit scharfen Fähigkeiten, der auf Grund seines scharfen Hellblicks in den Pfad eingetreten ist, gilt als der ‚noch einmal Auf-

710 keimende' *(eka-bījī)*: nur noch einmal im Menschendasein wiedergeboren, macht er dem Leiden ein Ende. (Pug. 39).

Wer das Wissen des zweiten Pfades entfaltet hat, gilt als ‚Einmal-wiederkehrender' *(sakadāgāmī)*; nur noch einmal zu dieser Welt zurückgekehrt, macht er dem Leiden ein Ende. (Pug. 40).

Wer das Wissen des dritten Pfades entfaltet hat, gilt als ‚Niewiederkehrender' *(anāgāmī)*; von hier abgeschieden, eilt er der Vollendung entgegen. Dieser ist von fünffacher Art, je nach der Verschiedenartigkeit seiner Fähigkeiten, nämlich ein ‚auf halbem Wege das Nirwahn Erreichender', ‚ein nach halbem Wege das Nirwahn Erreichender', ‚ein mühelos das Nirwahn Erreichender', ein ‚mühsam das Nirwahn Erreichender', ein ‚stromaufwärts zu den Höchsten Göttern Eilender.'

Unter diesen nun gilt der ‚auf halbem Wege das Nirwahn Erreichende' *(antarā-parinibbāyī)*, wer, wo immer er in den Hehren Gefilden *(suddhâvāsa)* wiedererscheint, noch vor Erreichung der halben Lebenszeit das Nirwahn erreicht *(Pug. 42)*. Als ‚der nach halbem Wege das Nirwahn Erreichende' *(upahacca-parinibbāyī)* gilt, wer nach Überschreitung der halben Lebenszeit das Nirwahn erreicht. (Pug. 43). Als der ‚mühelos das Nirwahn Erreichende' *(asankhāra-parinibbāyī)* gilt, wer ohne Anstrengung und bei geringer Übung den höheren Pfad zum Entstehen bringt. (Pug. 44). Als der ‚mühsam das Nirwahn Erreichende' *(sasankhāra-parinibbāyī)* gilt, wer unter Anstrengung und Übung den höheren Pfad zum Entstehen bringt. (Pug. 45). Als der ‚stromaufwärts zu den Höchsten Göttern Eilende' *(uddhaṁsota-akaniṭṭhagāmī)* gilt, wer von dort, wo immer er wiedererschienen ist, aufwärts bis zum Dasein der Höchsten Götter steigend, dort das Nirwahn erreicht.

Von denen, die das vierte Pfadwissen entfaltet haben, gilt der eine als ‚Vertrauenserlöster', der eine als ‚Wissenserlöster', der eine als ‚Beiderseits-Erlöster', der eine als ‚Dreiwissensmächtiger' *(tevijja)*, der eine als ‚Sechsfach-Geistesmächtiger' *(chaḷ-abhiññā; ib.)*, der eine als ein ‚mit den verschiedenen Analytischen Wissen Begabter' hoher ‚Triebversiegter' *(khīṇâsava)*.

Mit Hinsicht nun hierauf wurde gesagt (s. Einl.): „Im Momente des Pfadeintritts *(magga-kkhaṇa)* nun lichtet er jenes Dickicht, und im Momente der Fruchterreichung *(phala-kkhaṇa)* hat er das Dickicht gelichtet und ist unter Himmelswesen und Menschen der höchsten Gaben würdig."

Solch mannigfachen Segen also
Bringt die Entfaltung edlen Wissens.
Drum möge, wer da Einsicht hat,
An solcher Übung sich erfreu'n.

Bis hierher nun geht die Beschreibung der segensvollen Wissensentfaltung in dem unter den Gesichtspunkten ‚Sittlichkeit, Sammlung, Wissen' dargelegten „Wege zur Reinheit", angedeutet in dem Verse:

„Der weise Mann, der, sittlich fest,
Den Geist entfaltet und das Wissen,
Der eifrige, besonn'ne Mönch:
Er mag dies Dickicht wohl entwirr'n."

Hier endet des zur Beglückung guter Menschen abgefaßten „Weges zur Reinheit" 23. Teil: die Darlegung des Segens der Wissensentfaltung.

711

EPILOG

„Der weise Mann, der, sittlich fest,
Den Geist entfaltet und das Wissen,
Der eifrige, besonn'ne Mönch:
Er mag dies Dickicht wohl entwirr'n."

Diesen Vers zugrunde legend hatten wir gesagt:

„Von dieser Strophe, die der Weise
Gelehrt hat, will den wahren Sinn
In allen Teilen ich erklär'n,
Beginnend mit der Sittlichkeit"

Dieser Pfad ist nunmehr erklärt. Hierzu das folgende:

Die Auslegung der einzelnen Dinge,
Wie Sittlichkeit und alles andre,
Gegeben ist im Kommentar
Zu den fünf großen Sammlungen.

Das alles hab' ich angeführt
Und hab' im allgemeinen auch
Gut die Erklärung dargelegt,
Von jedem Fleck und Fehler frei.

Drum sollte, wer nach Reinheit strebt,
Der klarbewußt sich Übende,
Auf diesen edlen Reinheitsweg
Voll Achtung und voll Ehrfurcht schau'n.

Von ihm, dem edlen Mönchsgeschlechte
Der Analytiker entsprossen,
Der hochberühmten Theravādins [27],
Der Insassen des großen Klosters,

Vom weisen, werten Sanghapāla,
In Haltung rein und fleckenlos,
Dem Ordenswandel zugetan
Und zugetan dem rechten Pfad,

712 Den Geist mit Tugenden geschmückt,
Mit Güte, Milde und Geduld,
Von ihm erhielt ich Unterweisung
Und hab' nun dieses Werk vollbracht.

Kraft dieser großen Wissensfülle,
Die ich mir da errungen habe,
Der guten Lehre Dauer wünschend,
Werd allen Wesen Glück zuteil.

Somit hab' diesen Reinheitsweg
Ich ohne jedes Hindernis
In achtundfünfzig Textabschnitten
Zu seinem Abschlusse gebracht.

Ach, möchten so doch in der Welt,
Auf's edele Gesetz gestützt,
Die Herzenswünsche alle schnell
Erfüllen ohne Hemmung sich.

Ende

ANHANG

A. ANMERKUNGEN

B. DEUTSCHES SACHREGISTER

C. ORTSREGISTER

D. PALIREGISTER

E. ERGÄNZUNGEN ZUM PTS DICTIONARY

F. TABELLE: BEWUSSTSEINS- UND GEISTESFORMATIONEN-GRUPPEN

A.

ANMERKUNGEN

(Römische Ziffern bezeichnen die fortlaufenden Nummern der Teile, eingeklammerte und von kleinen Zahlen gefolgte arabische Ziffern die Seiten- und Zeilenzahlen der PTS. Pali-Ausgabe)

Einleitung

[1] Zitiert in Mil. I. p. 57, wo Sittlichkeit *(sīla)* als die Grundlage der Lehre bezeichnet wird.

[2] Als die 6 eigenen Grundlagen gelten die 5 physischen Sinnenorgane und als 6te die Geistgrundlage, d. i. das Bewußtsein; als die 6 äußeren Grundlagen aber die 5 Sinnenobjekte und als 6te das Geistobjekt. Hierüber s. XV. 1.

[3] D. i. das sinnliche, feinkörperliche und unkörperliche *(kāma, rūpa, arūpa)* Daseinsgebiet.

[4] Mahā-Vihāra, bei der ehemaligen Königsstadt Anurādhapura in Nord-Ceylon, deren Ruinen noch heute zu sehen sind. Vgl. Nyanatiloka, Vorrede zu A. V—VI. (1923).

[5] *kammajā-tihetukā-paṭisandhi-paññā* (= *jāti-paññā*, angeborener Verstand; s. einige Zeilen später), d. i. karma-gewirkter (angeborener) Verstand, bedingt durch das mit den 3 moralischen Triebfedern oder Wurzelbedingungen *(hetu:* Gierlosigkeit, Haßlosigkeit, Unverblendung) verbundene Wiedergeburtsbewußtsein. Dadurch, daß das im Momente der Empfängnis eintretende Wiedergeburtsbewußtsein unmittelbar darauf wieder im unterbewußten Daseinsstrom *(bhavanga-sota)* versinkt und dadurch bedingt immer wieder entsprechende Unterbewußtseinsmomente auftauchen, bestimmt es den latenten Charakter eines Wesens. Vgl. B.Wtb.: *paṭisandhi.*

[6] Dies ist natürlich bloß eine von den so beliebten wortspielerischen Erbauungsetymologien.

[7] (4[4]) Lies *vipassanā-paññā-sattham* (statt *vipassanam paññā).*

[8] (4[6]) Das Komma nach *patitam* ist zu streichen.

[9] (4[5]) Lies *ādi kusalānam* (getrennt!).

[10] *tādi-bhāva*, ‚das ‚So-sein', Sichgleichbleiben, Unerschütterlichkeit, bezeichnet den Zustand des Heiligen, des Arahat.

[11] *upanissaya*, eine der 24 Formen der Abhängigkeitsbedingungen und als solche von mir wiedergegeben als ‚Anlaß'.

[12] Die 6 Hohen Geisteskräfte *(abhiññā)* sind: 1. Magische Fähigkeiten *(iddhi)*, 2. Himmlisches Ohr *(dibba-sota)*, 3. Herzensdurchschauung *(ceto-pariya-ñāna)*, 4. Himmlisches Auge *(dibba-cakkhu)*, 5. Erinnerung an früheres Dasein *(pubbenivāsānussati)*, 6. Triebversiegung *(āsavakkhaya;* s. B.Wtb.), identisch mit Heiligkeit. Hierunter gelten 4, 5 und 6 als die Drei Wissen *(ti-vijjā)*. Eine ausführliche Darlegung und Methode zur Erreichung von 1—5 gibt XII. XIII.

[13] D. i. Tierreich, Gespensterreich, Dämonenreich, Hölle.

[14] Über obige 4 Stufen der Heiligkeit s. B.Wtb.: *ariya-puggala.*

I. Sittlichkeit

[1] (6s) Lies *vatta-pativattaṁ* (statt *paṭipattiṁ*); vgl. (7[2]).

[2] *pātimokkha* (*pati* + *√muc*, entweder das ‚Aufzugebende' oder zu ‚Bindende', ist das Register der Ordensvergehen (*āpatti*), das an allen Vollmonds- und Neumondstagen (*uposatha*) vor der versammelten Mönchsgemeinde (*saṅgha*) vorgetragen wird, und zwar in der für offizielle Ordenshandlungen besonders festgelegten sog. ‚Eingrenzung' (*sīmā*) — die darüber gebaute Halle wird bisweilen auch Uposatha-Halle genannt —. Es besteht aus 8 Klassen von Vergehen, nämlich: 4 *Pārājikā* oder mit Ausstoßung verbundenen Vergehen (d. i. Menschenmord, Diebstahl, unwahres Prahlen mit außergewöhnlichen Fähigkeiten, Geschlechtsverkehr); 13 *Saṅghâdisesa*, 2 *Aniyata*, 92 *Pācittiya*, 30 *Nissagiya-pācittiya*, 4 *Paṭidesanīya*, Verstöße gegen die 75 *Sekhiya* oder Anstandsregeln, 7 *Adhikaraṇa-samatha*.

[3] (7u) Der Kom. hat *pidhiyare* (*√dhā*) statt der korrumpierten Form *pithīyare*.

[4] Vgl. Vorw. zur 1. Aufl.

[5] (8[14]) Lies *sanidassanattaṁ* (statt *°atthaṁ*).

[6] Als ‚Wesen' (*rasa*) einer Sache gilt sowohl ihre Tätigkeit oder Funktion (*kicca-rasa*) als auch ihr Zustand (*sampatti-rasa*).

[7] (10[2]) Komma streichen.

[8] Hierüber s. B.Wtb.: *nibbāna*.

[9] Lies *viddhaṁsayatī*.

[10] (10u) Lies *kāla-pariyantaṁ* (statt *kāya*).

[11] „Freude (*pāmojja*) ist beginnende Verzückung (*pīti*)" (Kom.).

[12] „D. i. Einblick in die bedingte Entstehung des Geistigen (*nāma*) und Körperlichen (*rūpa*)." (Kom.)

[13] „Dadurch ist intensiver Hellblick (*vipassanā*) angedeutet." (Kom.).

[14] „Identisch mit dem Pfade (des Stromeingetretenen, Einmal-Wiederkehrenden usw.).

[15] *chanda, viriya, citta, vīmaṁsā*.

[16] Als ‚Schulungbeflissene' (*sekha*), d. i. in den 3 Schulungen (*sikkhā*), — der Hohen Sittlichkeits-, Geistes- und Wissensschulung — sich Übende, gelten 7 Arten von Edlen Jüngern, nämlich die 4 in die überweltlichen Pfade (des Stromeintritts, der Einmalwiederkehr, Niewiederkehr und Heiligkeit) eintretenden und die 3 in den Besitz der drei ersten Pfadergebnisse (Früchte) gelangten, während der in den Besitz des 4. Pfadergebnisses, d. i. der Frucht der Arahatschaft, gelangte Heilige als ‚Entschulter' (*asekha*) gilt, alle Weltlinge (*puthujjana*) aber als ‚Weder-Schulungbeflissen-noch-Entschulte' (*neva-sekha-nâsekha*). Ausführliches über die 8 Edlen Jünger s. B.Wtb.: *ariya-puggala*.

[17] Die für jeden weltlichen Anhänger bindenden 5 Sittenregeln (*sikkhā-pada* oder *sīla*) sind: 1. Abstehen vom Töten, 2. vom Stehlen, 3. vom ungesetzlichen Verkehr mit Frauen, 4. vom Lügen, 5. vom Genusse berauschender Getränke. — Die für alle Novizen bindenden 10 Sittenregeln sind: 1. Abstehen vom Töten, 2. vom Stehlen, 3. von jedwedem Geschlechtsverkehr, 4. vom Lügen, 5. vom Genusse berauschender Getränke, 6. vom Essen am Nachmittag, 7. von Tanz, Gesang, Musik und Schaustellungen, 8. von Blumenschmuck, Wohlgerüchen, Schminke, Schmuck, Zierrat, 9. von üppigem Lager, 10. von Annahme von Gold und Silber. — Für die Mönche (*bhikkhu*)

und Nonnen *(bhikkhunī)* sind die im Mönchs- bezw. Nonnen-Pātimokkha (Ordenssatzung) niedergelegten Ordensregeln bindend. — Bei den 8 Sittenregeln, die an Vollmonds- und Neumondstagen *(uposatha)*, sowie beim ersten und letzten Mondviertel von vielen Anhängern befolgt werden, bilden 7 und 8 der obigen Regeln, zu Einem zusammengefaßt, die 7. Sittenregel, und die 9. bildet hier die 8.

[18] In A. IX. 21 heißt es, daß die Menschen von Nord-Kuru alle anderen, selbst die Himmelswesen der Dreiunddreißig, in 9 Dingen übertreffen, nämlich in Selbstlosigkeit, keuschem Lebenswandel usw.

[19] (16[9]) Lies *ājīvahetu paññattānaṁ* (getrennt!) Die falsche Lesart hat Tin verleitet zu der unglaublichen Übersetzung: „The transgression of the 6 precepts enacted for the sake of livelihood". — *yā* (16[9]) bezieht sich auf *virati* (16[12]). *pavattā micchâjīvā* sind Ablative. *vītikkamassa*, ebenso wie *kuhanā-lapanā-nemittikatā-nippesikatā-lābhena . lābhaṁ . nijigiṁsanatā'ti evam ādinañ ca.* sind abhängig von *vasena.*

[20] Lies *jīvikaṁ* (statt *jīvitaṁ).*

[21] *sināna*, hier als Badepulver erklärt.

[22] *danta-kaṭṭha.* Das eine Ende desselben bildet eine Art Zahnbürste, das andere Ende einen Zahnstocher. Vgl. A. V. 208 u. Anm.

[23] *opāna*, nach Kom. = *„uda-pāna"*.

[24] Es ist unmöglich, für *gocara* ein passendes Äquivalent zu finden, das im Folgenden an jeder Stelle paßt. Tin hat ‚resort' (Zuflucht). Die Bedeutungsentwicklung mag etwa folgende sein: ‚Rinder-wandel', Weide, Gebiet, Betätigungsfeld, Verkehr, Umgang, Sinnensphäre usw.

[25] Das indische ‚Joch' *(yuga*, zu *√yuj* jochen) war nicht wie bei uns ein Flächenmaß, sondern ein Längenmaß, eine ‚Spanne' von etwa 2 m.

[26] Der Kommentar zitiert: „Gleichwie ein Mann das zu zähmende Kalb an einen Pfahl anbindet, so bindet man den eigenen Geist an dem Objekt der Achtsamkeit fest."

[27] *acittakattā.* Tin übersetzt: „in der Abwesenheit des Geistes."

[28] Dies ist eine in Kath. p. 573 (Guide p. 60) (181) behandelte Streitfrage. Vgl. auch Masuda, Origin and doctrines of early Indian Buddhist Schools, Leipzig 1925, p. 23.

[29] (21[11f]) Lies *cakkhundriyâsaṁvarassa)* (statt *cakkhundriyasaṁvarassa).*

[30] *muṭṭha-sacca = muṭṭha + sati + ya.* Vgl. Nyanatiloka, Textkritische Anmerkungen zu A. IV. 59; XI. 86.

[31] (21[12] Tin liest offenbar *dvikkhattuṁ tikkhattuṁ.*

[32] Über die 14 Bewußtseinsfunktionen s. Tab. I, unten.

[33] Oben erwähnte Klassen von Ordensvergehen finden sich auch im Pātimokkha. Über die bei *Saṅghâdisesa*-Vergehen erforderlichen Ordenshandlungen s. A. II. 70.

[34] (24[3]) Lies stets . *paṭisedhana.*

[35] *bhā-kuṭikā.*

[36] *pāpanikāni* wird erklärt als *āpaṇato chadditāni.* nantaka erklärt der Kom. zu A. IX. 11 durch *anta-cchinna-pilotikā.*

[37] Unmittelbar nach einer Mönchsweihe *(upasampadā)* wird jedesmal dem neu aufgenommenen Mönche *(bhikkhu)* die Mahnung gegeben, daß er gegebenenfalls auf 4 Arten von Grundlagen *(nissaya)* angewiesen sei und sich dann damit zu begnügen habe. Diese sind: die Almosenspeise als Nahrung, der

Fuß eines Baumes als Wohnstätte, ein aus gefundenen Fetzen zusammengeflicktes Gewand und abgestandener Rinderurin als Arznei. In A. IV. 27 heißt es, daß diese 4 Dinge unscheinbar und leicht zu erlangen, aber untadelhaft seien. Weiteres s. B.Wtb.: *dhutanga*. — Rinderurin gilt übrigens in ganz Indien seit Jahrtausenden als eines der wirksamsten Universal-Heilmittel.

[38] „‚Ach, möchten sie mich doch als Heiligen ansehen!'" (Kom.)

[39] (26[17]) Lies *āpāthakajjhāyī* (statt *āpātaka*[0]).

[40] *samīpa-bhaṇitena*. Tin übersetzt: „speech bordering on wisdom."

[41] (28[12]) Lies *piṭake* (statt *patike*).

[42] Im Kom. zu Dhp. 21—23 werden diese 10 Beschimpfungen angeführt, nämlich: daß einer ein Dieb sei, oder Einfalt, Narr, Kamel, Ochs, Esel, Teufel oder Bestie, daß es für ihn keine Erlösung gebe, oder daß ihn ein übles Schicksal erwarte.

[43] *pāpanā* < Caus. *pa* + *Vap*. Damit verwandt ist sinh. *pāmiṇilla* (von *pāmiṇenavā*, erreichen), Anklage (vor Gericht).

[44] *parapiṭṭhimaṁsikatā*. Das englische ‚backbiting' deckt sich vollkommen mit diesem Begriff.

[45] *paṭisankhā* wird hier als Substantiv behandelt, 2 Zeilen zuvor aber steht es wie gewöhnlich für das Gerundium *paṭisankhāya*.

[46] Diese bestehen aus 3 zusammengestückelten rechteckigen Tüchern von gelber Farbe.

[47] Hier sind wohl gemeint die 3 inneren Körperelemente *(dhātu)*, d. i. Galle, Schleim, Wind, durch deren verkehrte Mischung alle Krankheiten bedingt sein sollen.

[48] (31[11]) *„pindāya bhikkhāya ulaṭī ti piṇḍolo; tassa kammaṁ piṇḍolyaṁ"* (Kom.)

[49] (33[8]) *yāvad-attha-udarâvadehakaṁ* übersetzt Tin kurzerhand mit „to satiety!"

[50] (34[4]) Lies . *yogâdimhi* (statt *yogādim hi*).

[51] (34[9]) *utu senāsana* . sind getrennt zu schreiben.

[52] Tin's Übersetzung „The moral resultant feelings" verrät wieder einmal seine vollständige Unkenntnis der Lehre. Karma-gewirkte (resultant) Zustände — wie z. B. körperliche Wohl- oder Wehegefühle — sind nämlich niemals ‚immoralisch' *(akusala)* oder moralisch *(akusala)*, sondern stets amoralisch, d. i. karmisch-neutral *(avyâkata)*. Vgl. Tab. I. 54.

[53] (35[15]) *tāsaṁ veyyābādhikānaṁ vedanānaṁ* faßt Tin verkehrterweise als zum folgenden *avyāpajja-paramatāyâ ti* gehörend auf, denn er übersetzt: „for the freedom from pain of these feelings connected with diseases."

[54] (35[8]) Lies *saddhā-sādhano* (als Komp.).

[55] Nach dem Kom. bezieht sich *ekakaṁ* sowohl auf *puttaṁ* als auch auf *nayanaṁ*.

[56] *mahāvattanī aṭavī* ist nach dem Kom. ein Name für das Vindhya-Gebirge, wird aber, wie dort ebenfalls angegeben, auch von einigen mit den Abhängen des Himālaya identifiziert.

[57] Tin hat dieses Gleichnis völlig mißverstanden, denn er übersetzt: „Brethren, better were an iron wire (sic!) heated, molten, burning, incandescent, aflame, than the faculty of sight grapping details and signs in visible objects and so on."

[58] (37[2]) Lies *asampādite hi* (getrennt).

[59] (37[10]) Lies *ete hi* (getrennt).

[60] (37[7]) Lies *ete hi* (getrennt).

[61] Ānanda gehörte ebenso wie der Buddha dem Geschlechte der Gotamiden an.
[62] *vipariyesā* ist eine offenbar schon von alters her überlieferte Korruption aus *vipariyāsa* (= *vipallāsa*), Verdrehtheit.
[63] Der einleitende Prosatext zu diesen Versen findet sich in S. in etwas veränderter Form, und die Strophen „Den Abscheu ... bis ... konzentriert" finden sich dort am Ende.
[64] (38[13]) Lies . *mahālena-vāsinā* (als Komp.).
[65] Diese Höhle ist offenbar identisch mit der ca. 4 Meilen nördlich von Ambalantoṭa gelegenen Koramba-Höhle, die ich vor einigen Jahren besucht habe.
[66] (38[3]) Lies *v'assa* (statt *vassa* .).
[67] Offenbar identisch mit der alten Königstadt, dem heutigen Māgama, nahe bei Tissamahārāma und nicht sehr weit von der Höhle bei Ambalantoṭa.
[68] *vavatthāna* erklärt der Kom. durch *viveka*, hier natürlich im Sinne von *visesa*.
[69] Weitere Beispiele für wunderwirkende ‚Wahrheitsakte' *(sacca-kiriyā)* finden sich in Mil. p. 194—200; A. X. 60.
[70] Nach indischem Volksglauben sollen Schwimmhäute *(jāla)* zwischen Fingern und Zehen nur bei gottähnlichen Personen anzutreffen sein. — *jāla* übersetzt Tin mit „Gitter".
[71] (40[8]) Lies *pabbajitvāna*.
[72] (40[13]) Lies mit Kom. *parivajjayatā* (statt *pati* .).
[73] *harītakī*, gelbe Myrobalanen, Terminalia chebula, sinh. *araḷu*, sind eine Art bitterer und wie Oliven aussehender Früchte, die auch heute noch in mancherlei Form zu Heilzwecken verwandt werden. Zusammen mit Rinderurin, in dem sie eingelegt werden, bilden sie von alters her ein in Indien hochgeschätztes Allheilmittel.
[74] (40[9]) *pūtiharīṭakī* bildet mit dem folgenden *catumadhuresu* ein Kopulativ-Kompositum.
[75] Über diese 4 Edlen Bräuche *(ariya-vaṁsa)* heißt es in A. IV. 28 und ähnlich in D. 33: „Da gibt der Mönch sich zufrieden mit jedem beliebigen Gewande ... jeder beliebigen Almosenspeise ... jeder beliebigen Lagerstatt ... und er findet Gefallen und Freude an Geistesentfaltung und Entsagung ... Darum aber überhebt er sich nicht, noch verachtet er die anderen. Wer sich nun hierin tüchtig und unermüdlich zeigt, klar bewußt und besonnen bleibt, dieser Mönch, sagt man, steht fest in den uralten Edlen Bräuchen, die man als die höchsten kennt."
[76] Die Sutten *(sutta* oder *suttanta)* sind die in dem Sutta-Piṭaka eingeschlossenen Lehrreden, der Vinaya aber ist die in dem Vinaya-Piṭaka dargelegte Ordensdisziplin.
[77] *jīvita-kkhaye paccupaṭṭhite* übersetzt Tin verkehrt: „When a mortal disease arises".
[78] *tayā avutte pi* übersetzt Tin ungenau mit: „you need not have told me".
[79] (42[8]) Lies *hohî ti* (statt *hotî ti*).
[80] (42[12]) Lies *nikkujjesi* (statt *nikujjesi*).
[81] (42[6]) Lies *vacīviññatti-vipphārā* (als Komp.). — Ferner lies . *pāyasaṁ*, metri causa für *pāyāsaṁ*.
[82] Der Kom. sagt, daß — mit Ausnahme der Nahrung — alle anderen Bedarfsgegenstände bloß auf Grund unseres Körpers, mit dem sie in Berührung kommen, ekelhaft seien.

[83] (43$_{2}^{f}$) Mit *desanā* ist hier nicht „admonition" (Tin) gemeint, sondern der Bekenntnisakt *(desanā-kamma)*, wie übrigens auch aus dem Folgenden klar ersichtlich ist.

[84] (44^{16}) Lies *gihīhi (statt gihī hi)*.

[85] (44$_{7}$) Der Kom. liest *sīlavā pi hi* (statt *sīlavā hi*).

[86] *āpo*, sonst fast nur Bezeichnung des Flüssigen Elementes *(āpo-dhātu)*, d. i. der Kohäsion.

[87] Die Fassung des Gleichnisses ist ungewöhnlich, denn meist wird, gerade umgekehrt, der heilige Mönch mit dem vom Wasser unbefleckten Lotusblatte verglichen und die weltlichen Dinge mit dem Wasser.

[88] *vaṇassa ālepana-rūhaṇe yathā* übersetzt Tin: „like growth of flesh in an annointed wound."

[89] „*vinaya-saṁvare ti vinaya-piṭake*" (Kom.).

[90] Die Bedeutung ist nicht ganz sicher.

[91] Metteyya-Buddha ist der erwartete zukünftige Buddha. Genau wie der Ordensältere, setzen auch heute noch viele Buddhisten in den südasiatischen Ländern ihre ganze Hoffnung darauf, unter diesem Buddha wiedergeboren zu werden und die Heiligkeit zu erreichen, eine gute Entschuldigung, ihre Anstrengungen auf spätere Zeiten zu verschieben.

[92] Der Text ist hier nicht sicher. Es finden sich die Lesarten *saṁyamissāmi, saṁyāmissāmi, paññāpessāmi, saccāpessāmi*. Ich möchte *saññāpessāmi* vorschlagen.

[93] *ekaṭṭhānaṁ* ist natürlich Gen. Pl. des Adjektivs *ekaṭṭha* = *eka-stha*, zusammen-stehend, verbunden. Tin jedoch übersetzt: „occupying the same place".

[94] *sabbhāva* = *sat* + *bhāva*, Vorhanden-sein.

[95] (51$_{14}^{f}$) *saṅgahīto*. Tin liest offenbar *saṅkhāto*, denn er übersetzt jedesmal „counted" bzw. „considered".

[96] (51$_{15}^{f}$) Zu *ādimhi vā ante vā* fügt der Kom. verkehrterweise *vemajjhe* hinzu.

[97] (52^{4}) Sowohl hier als auch A. VII. 47 heißt es: *idam pi . . . brahmacariyassa* (nicht . *cariyaṁ) khaṇḍam pi chiddam pi* usw., wonach *khaṇḍam* usw. als Substantive aufgefaßt werden müssen.

[98] (53^{17}) Lies . *saṁyogâbhāvena* (statt . *saṁyogā bhāvena)*.

[99] (53$_{16}^{f}$) *appicchatā-santuṭṭhitā-sallekhatâdīnaṁ* bilden ein Kopulativ-Kompositum, sind also nicht als getrennte Worte zu schreiben.

[100] (53$_{8}$) Lies *bhujissa-bhāva-karaṇato* als Komp.

[101] *ye pan' assa diṭṭhânugatiṁ āpajjanti* übersetzt Tin: „Those who follow his views".

[102] *chavâlātam iva* übersetzt Tin: „like a vile creeper", als ob *chava-latā* dastünde.

[103] (54$_{11}$) Hier hat man unbedingt . *vipākaṁ* zu lesen, trotzdem alle Ausgaben . *vipāko* haben.

[104] (57^{12}) Lies *saṅkassara-samācāro*.

[105] (57^{16}) Tin liest *va hantassa* und übersetzt merkwürdigerweise: „suffering austerities". *khata* ist hier offenbar skr. *kshata (√kshan)*, gebrochen, verletzt usw., obwohl der Kom. es als das Part. von *√khaṇ* auffaßt.

[106] (58^{14}) Lies *khaṇati* (statt *khamati)*.

[107] (58$_{13}$) *accanta-santā yā pana ayaṁ nibbāna sampadā*, wörtl.: „Unendlich friedvoll aber ist diese Erreichung des Nirwahns." Tin liest offenbar *accanta-*

santāpa-nayā usw., denn er übersetzt: „the attaining of Nibbāna takes away burning untold".

[168] *vibhāvayato.* „shows forth" (Tin) ist hier verkehrt.

II. Die 13 Läuterungsübungen

[1] (59[3]) Lies *santuṭṭhitâdihi.*

[2] *sallekha (sam + Vlikh,* kratzen, schaben, glätten), eig. ‚Abschabung' (der Befleckungen). Kom.: *„sallekha* bedeutet die völlige Abkratzung, Abschabung und Dünnmachung der Befleckungen" *(kilesa),* „strenge Enthaltsamkeit" (Böhth.). Es wird gesagt, daß übertriebene Entsagungsstrenge zur ‚Selbstqual' *(atta-kilamatha)* führe.

[3] *su-bhara-tā,* eig. leichte Unterstützbarkeit.

[4] d. i. geringe Geschäftigkeit und nüchterne Lebensweise.

[5] (59[10]) Lies stets *sapadāna-* (statt *sā-).*

[6] (59[8]) Der Punkt nach *ānisaṁsato* ist zu streichen.

[7] (60[4]) Saddh. liest verkehrterweise *labhatî ti* (statt *ulati ti).*

[8] *ulati* wird hier durch ‚gehen' erklärt, ebenso im Kom. *„ula-saddo gati-attho."* Vgl. auch die Erklärung zu *pindolya.*

[9] (60[10]) Zwischen *saṅghāti* und *uttarâsaṅga* (nicht *-āsaṅgha!)* fehlt der Bindestrich.

[10] stürzen, sich auf etwas stürzen.

[11] Wäre diese Ableitung richtig, so hätte man mindestens *sâpadāna* (statt *sa-)* zu erwarten. Das Wort geht aber offenbar zurück auf *pada + ayana (Vi),* kontrahiert zu *padāna,* d. i. ‚Schrittgehen' und bedeutet demnach eig. ‚Gehen mit gleichen Schritten.' Vgl. PTS. Dict. unter *sapadāna.*

[12] *pavārita* usw. gehören hier zu *Vvr* wehren, nicht zu *Vvr* wählen.

[13] (61[5]) Lies *paṭikkhittâtiritta-* (statt *paṭikkhittā ti ritta-).*

[14] Vgl. Böhtl.

[15] Aṭṭhakathā. Nach Hew. ist hier die nicht mehr bestehende *Mahā-Aṭṭhakathā* gemeint; vgl. Nyanatiloka, Vorrede zu A. VI u. VII (1922), p. VIIIff.

[16] Über obige 4 Klassen der Edlen Jünger s. B.Wtb.: *ariya-puggala.*

[17] Parākr. liest: *te-piṭakassa* (statt *ti-),* was mir richtig erscheint.

[18] Die gesamten buddhistischen Schriften des Palikanons zerfallen in 3 Gruppen von Schriftensammlungen, den sog. ‚Drei-Korb' oder das Ti-Piṭaka. Die erste Gruppe bildet das *Vinaya-Piṭaka* mit seinen 5 Büchern über die Ordenszucht; die zweite das *Sutta-Piṭaka* mit 5 großen Sammlungen von Lehrreden (dem Dīgha-, Majjhima-, Anguttara-, Saṁyutta und Khuddaka-Nikāya; letzteres enthaltend 15 kleinere Werke wie Dhammapada, Suttanipāta, Theragāthā, Udāna usw.); die dritte Gruppe das *Abhidhamma-Piṭaka* mit seinen 7 z. T. außerordentlich umfangreichen Werken über die buddhistische Psychologie. Eine in allen Teilen vollständige Übersicht über diesen so ungeheuren Schriftenkomplex des dem Abendländer noch so gut wie unbekannten Abhidhamma-Piṭaka bietet Nyanatiloka, Guide through the Abhidhamma-Piṭaka, Luzak, London, 1938.

[19] (62[8]) *ekâgamassa* fehlt bei Parākr., Dharm. u. Saddh., bedeutet übrigens auch genau dasselbe wie das vorausgehende *eka-saṅgītikassa,* nämlich einen Kenner von einem der 5 Nikāyas.

[20] Derselbe befolgte nämlich, ohne jemanden davon wissen zu lassen, die Übung des Stetigsitzers. Eines Nachts, als plötzlich beim Gewitter ein heller Blitz aufleuchtete, wurde er von seinem Bruder in der Sitzstellung bemerkt. Auf die Frage nun, ob er das Gelübde eines Stetigsitzers auf sich genommen habe, legte er sich sofort nieder ohne ein Wort zu erwidern, nahm aber den folgenden Tag das Gelübde wieder von neuem auf sich.

[21] Diese wie weiße Ameisen aussehenden und auch irrtümlich als ‚weiße Ameisen' bezeichneten holz- und pflanzenfressenden Insekten bilden in Indien eine fürchterliche Plage, da nichts vor ihrer Zerstörungswut sicher ist, weder Holzwände, noch Möbel, noch Gebälk, weder Teppiche, Kleider, Bücher, noch auch Pflanzen. Von ihrem wie Waben aussehenden und tief unter der Erde befindlichen Bau und den von ihnen gebauten Gängen beginnend, führen sie oft meterhoch über die Erde emporragende kegelförmige Lehmhügel auf.

[22] Die durch solche verdienstvolle Gabe sich eine günstige Wiedergeburt sichern wollen.

[23] Der sinh. Name (Parākr.) für Tāḷa-veḷī. Nach einigen befindet sich diese Straße in Anurādhapura, nach anderen in Mahāgāma, der alten Königsstadt bei Tissa-Mahārāma nahe der südöstlichen Meeresküste Ceylons.

[24] (63[6]) *bhūta-vejja*, sinh. *yaka-dura*.

[25] Lies mit Parākr. u. Saddh. *nahāpita*.

[26] Die von den Termiten im Stich gelassenen Lehmhügel bilden einen beliebten Unterschlupf für die Schlangen, besonders die Brillenschlangen, die in Indien eine besondere Verehrung genießen.

[27] (63[17]) Lies *bhikkhu-santakaṁ* (als Komp.).

[28] Nach buddhistischem Volksglauben wurde jedem Mönche, der in dieser, in der allerersten Zeit üblichen Weise von dem Buddha als Mönch aufgenommen wurde *(‚ehi-bhikkhu'-upasampadā)*, dieses magisch gezeugte Gewand zuteil (vgl. Kom. zu Therag. 242). Dharm. aber sagt, es sei hier gemeint ein durch die Lüfte heranschwebendes Gewand, das sich dem verdienstvollen *(kṛtâdhikāra-āti)* Mönch bei Erreichung der Arahatschaft umlegte.

[29] (63[10]) Nach *ussāritaṁ* hat ein Punkt zu stehen.

[30] (63[8]) Lies . *dattiyaṁ pi* (statt . *dattiyo pi*).

[31] (63[6]) Parākr. u. Kom. lesen *gāhetva* (statt *gāhāpetvā*).

[32] (64[12])Alle Texte lesen hier, ebenso (455[15]), ganz richtig . *sabbhāvo* (nicht . *sabhāvo*), denn dieses Wort entspricht hier nicht skr. *svabhāva*, sondern *sat* + *bhāva* (obzwar nicht bei Böhtl). Auch Parākr. erklärt das Wort durch *āti-bava* (= *atthi-bhāva*), Vorhandensein. Nicht im PTS Dict.

[33] (64[12]) *nissaya* (Stütze, Grundlage) übersetzt hier Tin mit „spiritual guidance (of his superior)", was an dieser Stelle gänzlich ausgeschlossen ist. — An anderer Stelle aber, wo diese Bedeutung am Platze wäre, übersetzt er es mit „Paraphrasenlehrer", ein anderes mal gar mit „Eselsbrücke". Solche Bedeutungen aber hat dieses Wort niemals im Pali, wohl aber wird das burmesische ‚nisi' = *nissaya* immerhin im Sinne von ‚Paraphrase' gebraucht, was ihn zu ersterer Übersetzung veranlaßt hat.

[34] *māra;* s. B.Wtb.

[35] Kāsi, d. i. Benares, war berühmt wegen seiner außerordentlich feinen Musselinstoffe.

[36] d. i. an sein bei der Mönchsweihe *(upasampadā)* gemachtes Versprechen,

daß er das auf ausgelesenen Lappen angefertigte Fetzenkleid als Grundlage *(nissaya)* zu seiner Bekleidung betrachten wolle usw.

[37] *vicāraṇaka;* fehlt im PTS Dict.

[38] Parākr. bezieht *assa* auf *dhutanga*, nicht auf den Mönch. *ayaṁ* und *tividho* (folg. Zeile) aber können als Maskuline sich hier nur auf den Mönch beziehen, oder sollte etwa *anga* (vgl. Böhtl. wo die Maskulinform als verdächtig bezeichnet wird) hier wirklich als Maskulin aufgefaßt werden? Dharm. wenigstens tut dies, denn er erklärt hier *ayam pi* durch *„mē dhuanga da"* („auch diese Übung"), ebenso in der 4. Läuterungsübung durch *„mē sapadānacārikāngaya da."*

[39] (65^{10}) Lies *vaṭṭamānaṁ* (statt *vatt.*).

[40] (65^{9}) Lies *ti-hatthaṁ.*

[41] *atireka-lābha;* nicht „an excessive amount of food" (Tin)!

[42] *uddesa-bhattaṁ.*

[43] *salāka-bhattaṁ.*

[44] *dhura-bhattaṁ.* Die Bedeutung von *dhura* in diesem Zusammenhange ist nicht ganz klar. PTS. Dict. übersetzt das Komp.: „a meal where a monk is invited as leader of the monks." Der Kom. erklärt: *„dhura-gehe yeva ṭhapetvā dātabba-bhattaṁ"*, worin *dhura* von Tin mit „principal house" übersetzt wird.

[45] Also nicht etwa Genußmittel oder Leckerbissen.

[46] Das Kochen wird natürlich von Laien oder Novizen besorgt, da der geweihte Mönch selber nicht kochen darf.

[47] *paṭikkamana.* Parākr.: *„bojun-hal"* *(bhojana-sālā).*

[48] Nach dem Kom. nimmt er die Einladung der Hausleute nicht an, wenn sie ihn sich niederzusetzen bitten mit den Worten: ‚Ehrwürdiger, gehet heute nicht um Almosen, man wird Speise zum Kloster bringen.'

[49] Nach Parākr. sind hier gemeint die am Ende des Pāṭimokkha (I^{2}) aufgezählten und die äußeren Regeln des Anstandes betreffenden 75 *Sekhiya-dhammas.*

[50] (67^{16}) *ājīvassa = ājīvo assa.*

[51] *loluppa-cāra. loluppa* (entweder = *lolupa* + *ya*, oder vom Intens. *Vlup*, skr. *lolupyate*, eig. wiederholt brechen, wiederholt auslassen) hat unter dem Einfluß des ähnlichklingenden *lolubha* (vom Intens. *Vlubh*, skr. *lolubhyate*, heftig verlangen) die spätere Bedeutung von Lüsternheit usw. angenommen. Parākr. erklärt in der 12. Läuterungsübung *loluppa* sogar durch *lol-bava (lola-bhāva;* skr. *Vlul* erregt sein, lüstern sein). Es scheint mir jedoch, daß hier, vielleicht auch (78^{13}), das Wort nur in seinem ursprünglichen Sinne von ‚unterbrechen, auslassen' verstanden werden darf. In den Gelübdeformeln der sämtlichen 13 Übungen nämlich bezieht sich jedesmal der erste Ausspruch, wenigstens unmittelbar, noch nicht auf Verwerfung irgend einer Leidenschaft sondern einer äußeren Handlung. Das Gelübde kann also nur gebrochen werden durch eine äußere Handlung, u. zw. hier durch das Auslassen irgend eines Hauses beim Almosengang. — (69^{8}) wird *lolupa* in seiner späteren Bedeutung von ‚Gierig' gebraucht.

[52] (68^{9}) Hier ist natürlich zu lesen *patta-dvāre* (nicht *sa-dvāre*), (66^{12}) aber *bahi-dvāre.*

[53] Nämlich die Haustür des Götterfürsten Sakra, der damals, als Weber verkleidet, in der Straße der Weberkaste wohnte (Parākr.).

[54] (68[17]) *loluppa-cāre uppanna-matte.* Parākr. paraphrasiert: *„lolup-bāvin gē-piliveḷa ikma hāsirīma utpanna-mātrayehi ma"* was im Pali wörtlich lauten würde: *loluppa-bhāvena geha-paṭipāti-sīghacāre uppanna-matte yeva:* ‚im Augenblick wo er auf Grund seines Auslassens (von Häusern; oder seines Gierig-seins) an der Häuserreihe hastig entlang geht.

[55] Weil man unterschiedslos zu allen Häusern um Almosen geht und sich nicht bloß auf einige Gabenspender beschränkt.

[56] Der überall hinscheint und zwischen Arm und Reich keinen Unterschied macht.

[57] d. i. des Neides gegen andere Mönche, die auch von demselben Spender Almosen erhalten.

[58] (69s) *anatiritta-paccayā anāpatti,* „d. i. kein durch nicht erlaubt *(kappiya)* gemachte Speise bedingtes Vergehen" (Parākr.). Falsch ist Tin's Übersetzung: „(the not-committing of offence) through his refusal of excessive food."

[59] *visahati (Vsah)* mit der Bedeutung ‚überwältigen, in der Gewalt haben' usw., fehlt im PTS. Dict.

[60] Nämlich die Entfaltung von Gemütsruhe *(samatha)* und Hellblick *(vipassanā).*

[61] (69a) *alolupo parihāpeti* (Parakr.) ist die richtige Lesart.

[62] (69s f a) Nach *rujā, . ūpasevite* und *. bhojane* sind die Kommas zu streichen. *suci-sallekha-ratûpasevite* (nicht *. upasevite)* ist ein zu dem Lok. *ekâsana bhojane* gehöriges Adjektiv.

[63] (70[2]) Parakr., Dharm., Saddh. u. Hew lesen *dutīyaka .* (statt *dutiya .).*

[64] Noch heutzutage genießt man in Ceylon zum Morgenfrühstück vielfach eine dicke Reissuppe, die meist versetzt ist mit Kokosmilch, d. i. der durch Auspressen des geschabten Kernes der Kokosnuß gewonnenen fetten, milchähnlichen Flüssigkeit.

[65] (70[6]) Lies *yāguyaṁ* (statt *yāgu yaṁ).*

[66] (70[7]) Lies *pūti-maccha .* (statt *. majjha)* und *yāgu paṭikulā* (getrennt!).

[67] (70[12]) *āmaka-sākaṁ.* Parākr. liest *. sākhaṁ* und übersetzt auch tatsächlich „Zweig": *„miris-atu-ā* (Pfefferzweige usw." ebenso Dharm.: *„miris-atu-ādi."*

[68] Z. B. Bananenblätter, die häufig als Teller für die Zuspeisen benutzt werden.

[69] (70s) Lies *. locano.*

[70] stets auf die Almosenschale gerichtet, da er andere Schüsseln und Gefäße nicht gebraucht.

[71] (70a) Kom.: *sa-rūpaṁ santuṭṭhiṁ dhārayanto viya:* „gleichsam die Zufriedenheit als eignen(?) Körper tragend." Parākr. übersetzt *sa-rūpaṁ santuṭṭhiṁ* mit: *„siruru-āti* (körperbesitzend) *santuṭhṭiya."*

[72] (70s) *patta-piṇḍikā* (Parākr.) ist die richtige Lesart. Die 4 Interpunktionszeichen in den Versen sind zu streichen.

[73] Kom.: „Was ihm beim Essen angeboten wird, das gilt nach seiner Zurückweisung als ‚übergelassene Speise'."

[74] (71[5 8]) *pavāreti* und *pavāraṇā* werden hier gebraucht im Sinne von zurückweisen, abweisen (zu *Vvr* wehren), nicht aber im Sinne von einladen, befriedigen (zu *Vvr* wählen); nicht mit dieser Bedeutung im PTS. Dict. *pavāretvā* übers. Tin jedoch mit: „once he has made his vow."

[75] Hat der Mönch irgend eine Speise zurückgewiesen, so darf er nach Pācittiya 36 des Pātimokkha (I[2]) keine weiteren Speisen mehr annehmen, falls er dieselben nicht durch einen Vinaya-Akt wieder ‚annehmbar' *(kappiya)* hat

machen lassen. Wer aber obige Läuterungsübung befolgt, dem ist auch solches unter keiner Bedingung gestattet.

[76] Vgl. vorh. Anm.

[77] *aruṇa* ist hier nicht die „Sonne" (Tin).

[78] *amanusso;* vielleicht auch ‚von Nichtmenschen, d. i. Unholden, bewohnt.'

[79] (72[2]) *indakhīlā.* Nach Kom., Parākr. u. Dharm.: „Torschwelle" *(ummāra,* sinh. *elipata).* Meist mit ‚Indrasäule' übersetzt.

[80] (72[3]) Lies *abbhantarime* (superl. Form) *indakhīle:* auf der innersten Torschwelle. *abbhantar' ime* (PTS) *indakhīle,* was Tin übersetzt mit „between the 2 pillars", ist schon deshalb falsch, weil nach *abbhantare* der Genitiv zu stehen hätte und die Stelle demnach lauten müßte: *abbhantare imesaṁ indakhīlānaṁ.*

[81] (72[11]) Lies *dutiyo gāmûpacāro* getrennt.

[82] (72[14]) Nach *pana* ist das Komma zu streichen.

[83] (72[15]) Parākr. hat . *pariyāye arañña pana.*

[84] Derselbe soll eine Länge von 8 Spannen gehabt haben.

[85] (72[11]) *gāmasseva = gāmassa iva.*

[86] *niharati,* fixieren (Böhtl.), fehlt in dieser Bedeutung im PTS Dict.

[87] d. i.: „innerhalb der für jeden einzelnen bestimmten Zeit, wie oben erwähnt." (Dharm.). Nämlich: „Für den hervorragenden Asketen kommen alle drei Jahreszeiten in Betracht, für den mittelmäßigen zwei, für den lässigen nur eine." (Kom.).

[88] (73[5]) Lies *dhutâyudho* (statt *dhutā yudho).* Der Punkt ist zu streichen.

[89] Weil nämlich zwischen beiden Ländern Grenzstreitigkeiten oder Kriege ausbrechen möchten und er dann in seiner Einsamkeit gestört würde. Aus diesem letzteren Grunde hat er auch die folgenden Bäume zu meiden.

[90] d. i. einen der darin hausenden Gottheit geweihten Baum. Denn die vielen Menschen, die dort häufig ihre Opfer darbringen, möchten ihn in seiner Sammlung stören.

[91] Offenbar weil darin Schlangen hausen könnten.

[92] (74[11]) Parākr. hat *paṇṇa-saṭaṁ* (Blätterabfall, Blätterhaufen), was er durch *„vagula-parandal"* (abgefallene welke Blätter) erklärt. Kom.: *„paṇṇa-saṭaṁ ti rukkhato patita-paṇṇaṁ."* Vgl. PTS. Dict. unter *saṭa.*

[93] Wörtl. ‚an einem Großen Tage.' Gemeint ist ein Tag, an dem viele Menschen zum Kloster kommen, um Gaben zu spenden usw.

[94] Weil die vielen Menschen seine Sammlung stören möchten; und weil er nicht jedermann wissen lassen soll, daß er die Übung befolgt, um so nicht dem Dünkel zu verfallen.

[95] (74[8]) *taru-paṇṇa* . übersetzt Tin mit „tender leaves", als ob *taruṇa* . dastünde.

[96] (74[2 f]) Lies *āvāsamacchera-hare devatā-paripālite* (statt 4 getrennter Worte); ‚wohnungsscheelsucht-vertreibend' und ‚geister-bewacht' sind 2 zu *rukkhamūlambi* gehörige Adjektive. Tin faßt *hare* verkehrterweise als Verb auf. — Die Punkte nach *paripālite* und *subbato* sind zu streichen.

[97] Nach Parākr. wird der Fuß eines Baumes so genannt, weil an solcher Stelle die 4 Hauptereignisse im Leben des Buddha stattfanden, nämlich: seine Geburt im Lumbinīhain bei Kapilavatthu, seine Erreichung der Buddhaschaft unter dem Bodhibaum bei Gayā, seine erste Predigt im Hirschpark bei Benares, sein Hinscheiden zwischen den 2 Salbäumen bei Kusinārā.

[98] (75[3]) Lies *sākhā-maṇḍapo* (als Komp.) und *piṭṭha-paṭo* (statt *pīṭha .).*

Letzteres Wort wird im Kom. erklärt als *„khali-thaddha-sāṭako*, ein mit Mehlkleister gestärktes Tuch.

[99] (76[1]) Lies *uṭṭhāpita* . (statt *uṭṭhapita* .).

[100] (76[8]) Lies . *vitānambi (statt* . *vitānam hi).*

[101] (76[8 10]) Die Punkte sind zu streichen. — Parākr. hat . *ārāmatā-sito* (statt . *ārāmatam* .).

[102] (76[11]) Lies *nivesetvā.*

[103] Der Friedhof nämlich dient den Dieben zum Versteck für ihre Beute. Daher könnte es leicht vorkommen, daß man ihn als Dieb festnehmen möchte.

[104] Um seine ganze Aufmerksamkeit auf die Todesbetrachtung zu heften. Die Vorschrift, die Augen nur halb zu öffnen, wird wohl deshalb gegeben, um die Menschen nicht wissen zu lassen, daß er in die Todesbetrachtung vertieft sei, oder vielleicht auch, weil das Feuer seinen Augen schaden möchte.

[105] Um nicht jedermann wissen zu lassen, daß er das Gelübde des Friedhofasketen befolgt, weil dadurch in ihm Dünkel aufsteigen könnte.

[106] „Er sollte feststellen, daß dies ein Termitenhügel ist, jenes ein Baum, jenes ein Baumstumpf usw." (Kom.)

[107] (77[8]) *tilapiṭṭha* und *māsabhatta* faßt Tin als vier Begriffe auf, statt zwei. *tila-piṭṭha* ist ‚zerriebener Ölsamen' = *palala* (Kom.), welch letzteres Wort im PTS. Dict. fehlt. *māsa-bhatta* ist mit Māsabohnen vermischter Reis (Kom.) = sinh. *undu-bat.*

[108] (77[9]) Lies . *maccha* . (statt . *majjha* .).

[109] „Weil ihm der Leichengeruch anhaftet und er dadurch die Gespenster anlockt" (Kom.).

[110] D. i. an einem Orte, der bereits seit 12 Jahren als Leichenverbrennungsstätte aufgegeben wurde.

[111] (78[11]) Lies *oloketum.*

[112] (78[11]) Lies *yathāsanthatiko.* Das Komma vorher ist zu streichen.

[113] (78[13]) *nibbikappo* = *nir* + *vikappo,* bedeutet hier ‚ohne Bedenken, ohne Schwanken'; vgl. auch (193[7]). Fehlt in dieser Bedeutung im PTS. Dict.

[114] D. i. Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen.

[115] *apassena;* < *apa* + *ā* + *√śri,* sich anlehnen an.

[116] *dussa-palatthika; palatthikā* (skr. *paryasta* *pari* + *√as* werfen) ist im Ganzen gleichbedeutend mit *pallanka (pari* + *√ac* beugen), dem ‚Sitzen mit untergeschlagenen Beinen'. Gemeint ist hier die Aufrechterhaltung dieser Sitzweise vermittels einer bestimmten Bindung des Gewandes oder eines Tuches *(dussa).*

[117] (79[2]) Parakr., Dharm. u. Saddh. lesen *ayoga-paṭṭo* (statt *āyoga* . bei PTS. u. Hew.). Erklärt als eine Art Schaukelbrett, das den Zweck habe, das Einschlafen zu verhindern.

[118] Die 7 Teile oder Glieder sind also: die 4 Beine, die Rückenlehne und die 2 Armlehnen.

[119] (79[8])Parākr., Dharm. u. Saddh. lesen Pīḷh . (statt Mīḷh .).

[120] (79[14]) Das Komma nach vikampeti ist zu streichen.

[121] (79[12]) Der Punkt nach tapovanaṁ ist zu streichen.

[122] (79[3]) *gāthāya* und *vasena* sind zu trennen.

[123] *kusala-tika.* Damit ist gemeint die Einteilung in moralisch, d. i. karmisch-heilsam *(kusala),* immoralisch, d. i. karmisch-unheilsam *(akusala),* und mora-

lisch-unbestimmt, d. i. karmisch-neutral *(avyākata)*. Die Untersuchung dieser Dreiergruppe mit Hinsicht auf die 24 Abhängigkeitsbedingungen bildet das erste Kapitel des Tika-Paṭṭhāna. Vgl. Guide 109 ff).

[124] Bei den Schulungbeflissenen und Weltlingen sind die Läuterungsübungen karmisch-heilsam *(kusala)*, bei den Triebversiegten, d. i. vollkommen Heiligen, sind sie karmisch-neutral *(avyākata)*, und zwar rein funktionell *(kiriya)*. Vgl. B.Wtb.: *kiriya-citta*.

[125] (80[11]) Lies *bhaveyyuṁ* (statt *-eyyaṁ*).

[126] Nach dem Kom. bezieht sich diese Anspielung auf die Mönche des Abhayagiri-Klosters bei Anurādhapura, die Anhänger der sog. „Paññatti-pakkha" oder Paññatti-Partei, welche die Ansicht verfocht, daß die Läuterungsübung eine ‚*paññatti*' (offenbar eine ‚verordnete' Sittenregel im Gegensatz zu einer ‚natürlichen' oder *pakati)* sei und daher sowohl karmisch-heilsam wie unheilsam sein könne. Dies ist auch die Auffassung in Upatissa's Vimutti-Magga (Bapat), der offenbar von den Mönchen des Abhayagiri-Klosters anerkannt wurde. Über die Abhayagiri-Schule s. Bapat LI, ferner seinen Artikel ‚Vimutti-Magga and the School of Abhayagirivihāra in Ceylon' im Journal of the University of Bombay, vol. V, part III, Nov. 1936. — Es ist wohl kaum angängig, die oben erwähnte Schule zu identifizieren mit der im 2. Jahrhundert nach Buddha (d. i. nach Vasumitra, im 4. aber nach Kom. zu Kath.) aus der Mahāsanghika-Schule hervorgegangenen prajñapti-vāda. Vgl. Masuda, Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools (Leipzig, 1925) p. 36.

[127] *idam-atthi-tā*, eig. das ‚Danach-begierig-sein'. Im Kom. heißt es: „*idam-atthī* (danach-begierig) bedeutet: nach diesen heilsamen Dingen verlangend. Jenes Wissen, mit dem man die Läuterungsübungen auf sich nimmt und befolgt —, gemäß den Worten (A. V. 181 u. Pug. 279): „Eben um der Genügsamkeit willen, um der Zufriedenheit willen, der Ablösung willen, dieser Lebensweise willen ist da einer ein Brockenbettler usw." — dieses Wissen ist das ‚Danach-begierig-sein'."

[128] D. i. nach den von den Hausleuten gespendeten Gewändern usw.

[129] Wie Sorge um Aufbewahrung der Gewänder usw., Abhängigkeit von anderen, Furcht vor Dieben usw.

[130] (81[10f]) Lies *tesveva* (statt *te sveva*).

[131] D. i. mit anderen in keinerlei Weise in Berührung oder Streit kommt.

[132] Vimutti-Magga (Bapat) sagt, daß die Läuterungsübungen für eine gehässige Natur direkt schädlich seien, genau wie heißes Wasser für einen Fieberkranken.

III. Entgegennahme des geistigen Übungsobjektes

[1] (84[9]) Lies *pañhakammaṁ* (statt *pañhā-*).

[2] (84[17]) Lies mit Hew. *ārabbhamānaṁ* (statt *ārabh-*).

[3] Ferner heißt es A. X. 1: „Das Glücksgefühl hat die Sammlung zum Segen und Lohne"; ib. 2: „Ein Gesetz ist es, ihr Mönche, daß des Glücklichen Geist sich sammelt"; ib. 3: „Ist das Glücksgefühl anwesend, so hat in dem vom Glücksgefühl Erfüllten die rechte Sammlung eine Stütze."

[4] Diese sind: der Erleuchtete, das Gesetz, die Jüngergemeinde, Sittlichkeit, Freigebigkeit und die Himmelswesen. Ausführliches hierüber s. VII.

[5] Über die Vertiefungen s. B.Wtb.: *jhāna*.

[6] (85⁸) Lies *upacārappanā-vasena* (als Komp.).
[7] D. i. der Sinnensphäre, Feinkörperlichen und Unkörperlichen Sphäre. Erklärt B.Wtb.: *avacara*.
[8] (86¹) Lies · *sesu*.
[9] *vitakka* wird verglichen mit dem Anschlagen einer Glocke oder eines Gongs, *vicāra* mit dem Nachklingen beider; oder *vitakka* mit dem Anfassen eines Topfes, *vicāra* mit dem Auswischen desselben; *vitakka* mit dem anfänglichen Flügelschlage eines Vogels, *vicāra* mit seinem ruhigen Fluge; vitakka mit dem Sichniederlassen einer Biene auf einer Blüte, *vicāra* mit ihrem Aussaugen des Blütenhonigs.
[10] (86¹⁷) Lies *tesveva* (statt *te sveva*).
[11] (86¹⁸) · *samannâhāra* wird im Kom. als abhinivesa erklärt.
[12] *sevanā*; nicht in dieser Bedeutung im PTS. Dict.
[13] (87² ³) Lies · *pavattī* (statt · *pavatti*).
[14] (87⁵) Punkt streichen!
[15] (87¹⁶ᶠ) Saddh., Hew. Parākr. u. Dharm. lesen jedesmal ·*adhibhūtassa* (statt · *abhi* ·).
[16] (87¹⁷) Lies · *paṭipadā* (statt · *padā*).
[17] *vikkhambhita-nīvaraṇānaṁ* ist Adjektiv (Attrib. Komp.) und abhängig von *vitakka* . . . *samādhīnaṁ*.
[18] Bultjens hat sich hier geradezu Unglaubliches geleistet, denn er übersetzt: „The first Jhāna has 5 attributes as obstacles to be got rid of, viz. reflection . . .and samādhi"!
[19] *saṇṭhāna* in der Bedeutung ‚Stillstand' usw. fehlt im PTS. Dict. Vgl. (246¹).
[20] *samudācāra* fehlt in dieser Bedeutung im PTS. Dict.
[21] (89¹³) Parākr. hat *bhāvito va*.
[22] (89⁹) Lies *kammaṭṭhāna* ..
[23] Erklärt durch *paribuddhati*; s. *palibuddhati* im PTS. Dict.
[24] *pariveṇa*, sinhalesisch *pirivena* und *piruvana*, bezeichnet heute in Ceylon eine Mönchsschule, wie z. B. das Vidyodaya-Pirivena in Colombo.
[25] (90¹²) *anupubbena* ist, offenbar veranlaßt durch die Stelle (90¹⁷), irrtümlicherweise auch hier eingefügt worden.
[26] Nach Dharm. die beiden Ordenssatzungen *(pātimokkha)*, nämlich die der Mönche und die der Nonnen.
[27] Während der 3 Monate der Regenzeit *(vassa)* darf der Mönch den bei Beginn der Regenzeit gewählten Aufenthaltsort nicht mehr als 7 Tage verlassen. Zu Ende der Regenzeit findet das sog. Einladungsfest *(pavāraṇā)* statt. Näheres hierüber s. A. II. 70. Anm.
[28] Parākr.: „eine inmitten der Ostberge *(pūrvadiga-parvata)* gelegene Gegend mit einem Streifen Waldes". *khaṇḍa* stände demnach hier für das sinh. *kanda*, Berg.
[29] Pali *kumbhakāra-gāma* „Töpferdorf".
[30] (91⁸) Im Pali steht hier „Ja" zur Bejahung des vorangehenden negativen Fragesatzes. So würde z. B. auch ein Japaner die Frage: „Ist dein Freund noch nicht gekommen?" mit „Ja" beantworten, wenn er ausdrücken wollte, daß es sich tatsächlich so verhält, daß nämlich der Freund noch nicht angekommen ist. In unseren europäischen Sprachen darf aber in solchem Falle nur die Verneinung stehen. Daher ist es auch verkehrt, wenn Warren an dieser Stelle „Yes" übersetzt.

[31] Nämlich von den 4 Buddhas dieses Zeitalters: Kakusanda, Konāgamana, Kassapa und Gotama.
[32] (91^{12}) Parākr. usw. lesen Koranaka (statt Koraṇḍaka). Vielleicht identisch mit der früher erwähnten Karambahöhle bei Ambalantota.
[33] (91^{19}) Pali Rohaṇa, d. i. der südliche Teil Ceylons zwischen dem 6. und 7. Breitengrade.
[34] (91^{9}) Der Doppelpunkt hat nach *ekadivasaṁ* zu stehen.
[35] Hier ist mit *gangā* die Mahaväli-gangā gemeint, nicht der Ganges (!), wie Warren hat. *gangā* bedeutet im Sinhalesischen eben bloß ‚Fluß'.
[36] (92^{6}) *vattaṁ*. Warren hat *„garment" (vatthaṁ)*.
[37] (92^{8}) Lies *tuṇhībhāvena* (statt *tuṇhībhāve na)*.
[38] Anderwärts werden nur die 3 ersten Bedarfartikel (Gewand, Almosenspeise, Wohnstätte) erwähnt, und als 4. edler Brauch die Freude an der Geistesentfaltung.
[39] (94^{7}) Lies mit Parākr. u. Hew. *katâkate* (statt *katakate)*.
[40] (94^{8}) Parākr. hat *sabbathā pi*.
[41] D. i. der Stellvertreter des Upajjhāya.
[42] Das Malayagebiet umfaßt den mittleren Teil Ceylons westlich vom Mahāväli-Flusse.
[43] (95^{8}) Lies *· vīsati* (statt *· vīsa ti)*.
[44] (96^{4}) Pali Kāraḷiya-giri.
[45] (96^{8f}) Parākr. hat verkehrterweise *aṭṭhakathā* (statt *· kathaṁ)*.
[46] (96$^{10\ 15}$) *parivattessāmi: „varṇanā keremi"* (Parākr.).
[47] (96^{12}) *itarathā*. Fehlt im PTS. Dict.
[48] Pali Tuḷādhāra-pabbata-Vihāra, etwa ‚Goldschmiedeberg-Kloster'.
[49] (97^{6}) Parākr. u. Hew. haben *adhigata-maggo*. Der der Übersetzung Parākr.'s vorangeschickte Palitext aber lautet *adhigatassa maggo* (statt *gatakassa maggo)*. Der Kom. hat *gatakassa*, dazu die Erklärung: *paṭipatti-gamanena gatassa diṭṭha-saccassa*.
[50] *ājānīyo*. Da Buddhaghosa dieses Wort an anderer Stelle, wenn auch fälschlich, auf *Vjñā* zurückführt, statt auf *Vjan*, wie es richtig wäre (also: ‚von edler Geburt oder Art'), so dürfen wir es auch hier nur in dem von ihm beabsichtigten Sinne übersetzen, nämlich als: erkenntnisfähig, wissensfähig, gelehrig oder weise. Auch der Kom. erklärt: „Weise *(ājānīya)* ist er, weil er weiß, was begründet und was unbegründet ist".
[51] (97^{15}) Parākr., Hew. u. Saddh. haben *yā* (statt *sā)*, was offenbar falsch ist.
[52] (98^{1f}) Lies *muduka-cittasantānehi* (statt *muduka-santānehi)*.
[53] (98^{6}) Der Doppelpunkt hat vor *vassaṁ zu stehen*.
[54] *atthayitabbaṁ; atthayati* u. *attheti* fehlen im PTS. Dict.
[55] (98^{18}) Lies *c'aṭṭhāne* (statt *ca thāne)*.
[56] Parākr. zitiert: „Der edle Freund ist ausgestattet mit Vertrauen, Sittlichkeit, Wissen, Freigebigkeit, Willenskraft, Achtsamkeit, Sammlung und Einsicht".
[57] Hierzu und zum Folgenden vgl. das betreffs der Läuterungsübungen Gesagte.
[58] (99^{4f}) Lies — *jhānalābhiputhujjana-tipiṭakadhara* — .
[59] (99^{11}) *tikkhattuṁ* fehlt bei Parākr. u. Saddh.
[60] (99^{13}) Parākr. u. Saddh. haben *pana taṁ* (statt *pan'etaṁ)*.
[61] (99^{1}) Zwischen *naṭṭho 'si* und *sace* ist der Punkt zu streichen.
[62] (100^{6}) Lies *pivā* (statt *pi vā)*.
[63] *sambhoga* fehlt in dieser Bedeutung im PTS. Dict.

[64] „d. i. entweder für alle Körperteile oder für alle Mönche" (Parākr.).

[65] (100$_{13}$f) Auch bei Parākr., Hew. u. Saddh. fehlt *thokaṁ sīse katvā.*

[66] (100$_{12}$) Parākr. hat *gatadivasato* (statt *āgata-*) und übersetzt: „von dem vergangenen Tage ab!"

[67] (100$_4$f) Bloß Parākr. hat *upaṭṭhāpetabbaṁ* (statt *upanāmetabbaṁ*).

[68] (100$_2$) Das Fragezeichen gehört hinter *vuttena.*

[69] *vattanā;* als Fem. nicht im PTS. Dict.

[70] (101$_{12}$) Komma streichen!

[71] Nämlich Upatissa in seinem uns in chinesischer Übersetzung erhaltenen Vimutti-Magga. Diese Darlegung findet sich im Taisho Tripitaka (Tokyo 1925), Bd. 32, obere Spalte. Vgl. Vorwort zu diesem Werke 1. Aufl.

[72] (102^2) Lies *buddhi-carita,* nicht *buddha*^{0}.

[73] (102) Ausgenommen Zeile 8 u. 15, sind von Zeile 2 bis 21 alle Punkte zu streichen, sodaß dieser ganze Text nur 3 Sätze bildet, in denen der Vordersatz jedesmal mit *yasmā,* der Nachsatz aber mit *tasmā* beginnt.

[74] (102^{17}) Lies *vāyama-.* (statt *vāyāma-.*).

[75] *parivyākulatā,* ebenso *parivyākula (104$_2$),* fehlt im PTS. Dict.

[76] *parikappanatā;* fehlt im PTS. Dict.

[77] (102$_{11}$) Lies *taṇhā* u. *rāgo getrennt.*

[78] (102$_6$) Lies *kiñ-caritassa;* das Fragezeichen nach *puggalassa* ist zu streichen.

[79] Hier ist, wie diesmal auch Dhammapāla's Kommentar ausdrücklich angibt, wiederum Upatissa, der Verfasser des Vimutti-Magga, gemeint. Vgl. Vorwort, 1. Aufl.

[80] Bis hierher geht das wörtliche Zitat aus Upatissa's Vimutti-Magga. In obiger Übersetzung ist dasselbe in indirekter Rede wiedergegeben. Pali-Original und chinesische Übersetzung s. im Vorwort zur 1. Auflage.

[81] Der Kom. hat -niyāmo (statt -niyamo).

[82] Diese den moralischen Wert unserer Willenshandlungen (als heilsames bezw. unheilsames Karma) bestimmenden 6 Wurzeln *(mūla)* oder Wurzelbedingungen *(hetu)* sind:

1. *lobha (=rāga, taṇhā* usw.): Begehren, Gier, selbstisches Wünschen;
2. *dosa:* Haß, Zorn Ärger usw.
3. *moha (=avijjā):* Verblendung, Unwissenheit, Torheit usw.
4. *alobha:* Nicht-gier, Begehrlosigkeit, Selbstlosigkeit.
5. *adosa:* Nicht-Haß, Haßlosigkeit, Güte *(mettā).*
6. *amoha:* Unverblendung, Wissen *(paññā).*

[83] Statt *sīlako* ist mit Dhs. Kom. zweifellos stets *sukha-sīlo* (oder *°sīlako)* zu lesen.

[84] *ukkuṭikaṁ (ud + √kuṭ)* eig. ‚aufgebogen', nach den sinh. Kommentaren im Sinne von Gewölbtsein des Fußes. Der Kom. hat *asamphuṭṭha-majjhaṁ* „ohne in der Mitte (den Boden) zu berühren." Upatissa gibt den Begriff anders wieder. Hier mag erwähnt werden, daß der Buddha nach volkstümlicher Auffassung eine ganz flache Fußsohle hatte, was als eines der Merkmale eines großen Mannes betrachtet wurde.

[85] *anukaḍḍhitaṁ* (fehlt im PTS. Dict.),eig. ‚nachgezogen', nachgeschleift oder auch ‚entlang gefurcht, entlang gepflügt.' Nach dem Kom., wie nach dem chinesischen Vimutti-Magga, jedoch besagt diese Stelle, daß der Ärgerlich-

geartete beim Niedersetzen des Fußes mit der Fußspitze (den Boden oder Sand) gleichsam aufgrabe.

[86] *anupīḷita*, gedrückt, fehlt im PTS. Dict.

[87] Vgl. Kom. zu Dhp. 21—23.

[88] (105[7]) Lies *thānaṁ* (statt *mānaṁ*).

[89] (105[12]) Lies *avuṭṭhāya*.

[90] *sindhuvāra*°, auch *sinduvāra*° geschrieben.

[91] (105[3]) Punkt streichen!

[92] (105[1]) Lies · *parivyākula* (statt · *vyākula*).

[93] (106[1]) Lies · *kārī* (statt · *kāre*).

[94] „*paresaṁ guṇa-makkhaṇa-lakkhaṇo makkho*" (Kom.). Vgl. Pug. 53. Anm.

[95] *uddhacca*. Kom.: „u. ist die Unruhe des Geistes" *(cetaso avupasamo uddhacca)*. Leider finden sich noch immer Autoren, die diesen so wichtigen Begriff mit ‚Stolz' u. dgl. übersetzen. Vgl. A. I. 2 (Anm.).

[96] (107[3]) Parākr., Hew. u. Kom. haben *ādhānagāhitā* (statt *ādāna* ·). Erklärt als „unweises Festhalten" *(ayoniso daḷha-ggāho)*.

[97] In M. 23 heißt es von diesem: „Was er, o Mönch, für das Tagewerk in der Nacht überlegt und erwägt, das ist das Rauchen bei Nacht. Und was er nach der nächtlichen Überlegung und Erwägung am Tage in Werken, Worten und Gedanken wirkt, das ist das Flackern bei Tage."

[98] (107[2]) *jatuka* = skr. *jatū* Fledermaus; fehlt im PTS. Dict.

[99] (108[1]) Lies *mankuna* · (statt *mangula* ·).

[100] (108[17]) Lies · *kaṇājakâdi-mayaṁ* (statt · *kanājakādiṁ ayaṁ*).

[101] (109[1]) Lies *kīṭa-mankuna* · (statt *kiḷamankula*).

[102] (109[4]) · *caritamhi* (statt · *caritaṁ hi*).

[103] (110[2]) Lies · *paṭipāṭiyo* (statt · *paṭipāṭiyā*).

[104] *vidhāvana;* fehlt im PTS. Dict.

[105] (110[11]) Hew., Parākr. u. Dharm. haben verkehrterweise · *vidhāna* · (statt · *nidāna* ·).

[106] Statt der letzten beiden werden in den Sutten das Raumkasina und Bewußtseinskasina genannt.

[107] Etwas verschieden von den obigen Ekelbetrachtungen sind die 9 Leichenbetrachtungen des Satipaṭṭhāna-Sutta (D. 22; M. 10).

[108] (111[16]) Lies *tesvev'* (statt *te svev'*).

[109] (111[7]) Lies · *kasiṇān' eva* (statt · *kasiṇā neva*).

[110] (112[8]) Lies · *rāsi yeva* (statt · *rāsiye*).

[111] (112[6]) Lies · *rāsi yeva* (statt · *rāsiye va*).

[112] (112[5]) Lies *tam-pi* (statt *tāni pi*).

[113] (112[1]) Punkt streichen!

[114] Zu *ākāsaṁ kasiṇugghāṭimattā* (nicht · *matthā*); ebenso zu *viññāṇaṁ sabbāvadhammattā* (°) als auch zu *viññāṇâpagamo* (nicht · *apagamo*) ist jedesmal *na vaḍḍhetabbaṁ* (bezw. · *tabbo*) zu ergänzen. — *ugghāṭi*, im Sinne von ‚Aufhebung', fehlt im PTS. Dict.

[115] Siehe weiter unten.

[116] (113[12]) *na-vattabbârammaṇāni: „prajñapti vū aramuṇo yi* (Parākr.). *na-vattabba (Vvatt)* ‚nicht auffindbar', Tin: „undeclared" *(Vvac)*; Dieser Begriff fehlt im PTS. Dict. — Parākr. führt hier irrtümlicherweise das Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet statt des Nichtsheitgebietes an.

[117] (113a) *ṭhapetvā* bezieht sich auf *cattāro āruppe*, daher hat das Komma wegzufallen.

[116] (113[45]) (114[17]) Lies *sabbāni pi sukhavihārā vipassanā-sampattīnaṁ*. Dharm. übersetzt: *„siyaluma dṛshṭadharmasukhaviharaṇayo vidarśanāvaṭa hā bhava-sampattiyaṭa da (pratyaya vannāhu)."*

[118] (115[1]) Lies *. samugghātāya.*

[120] Bekannt als Mahā-Rahulovāda-Sutta. Rāhulovāda-Sutta findet sich M. 61, Rahula-Sutta dagegen Snp. 335ff.

[121] (115[3]) Lies *bhāvehi ti* (statt *bhāvetû ti).*

[122] (115[11]) Lies *kammaṭṭhāna-kathā* als Komp.

[123] (115[14]) Lies *pandita, purima-divasam eva* (statt *panditapurimam eva).*

[124] Nach den Ordensvorschriften nämlich muß der Mönch, wenn er sich aus einem Stück Stoff ein Gewand anfertigen will, dasselbe zuerst in Stücke zerteilen, um dadurch demselben den Kaufwert zu nehmen.

[125] *evaṁ-sampada* ist hier offenbar als Attrib. Komp.: ‚solche Beschaffenheit habend' aufzufassen; fehlt im PTS. Dict.

[126] (115a) Lies *gantā* (statt *gantvā).*

[127] Nämlich *sammā-sambodhi, pacceka-bodhi* oder *sāvaka-bodhi*, d. i. die Erleuchtung eines Allerleuchteten, eines Einzelerleuchteten (s. Pug. 28f) oder eines Edlen Jüngers.

[128] Hier ist *nekkhamma* mehr oder weniger im ursprünglichen Sinne von *pabbajjā* oder skr. *abhiniṣhkramaṇa* gebraucht, als das ‚Hinausziehen' aus dem Hausleben in die Hauslosigkeit des Mönches.

IV. Das Erdkasina

[1] *yassa phāsu hoti. phāsu* als getrenntes Wort fehlt im PTS. Dict.

[2] *gāvuta* = 1/4 *yojana*. 1 Yojana sind nach einigen Autoritäten 2 geographische Meilen, nach anderen 2½ englische Meilen (Böhtl.), nach anderen wieder 7 Meilen (PTS. Dict.).

[3] (118[11]) Parākr. u. Hew. lesen *kismicid-* (statt *kismiñcid-).*

[4] (118[13]) Parākr. u. Hew. lesen *akilanto* = Part. Perf. (statt *akilamanto* = Part. Präs.).

[5] (118[3]) Parākr. liest *soṇḍinī*, Hew. *soṇḍim* (statt *soṇḍī).*

[6] *patthanīyatā* (= *„prārthaniya-bhāvaya"*, (Parākr.); fehlt im PTS. Dict.

[7] (119[5]) Lies *asammaṭṭhān' eva* (statt *°ṭṭhāne va*) = *°ṭṭhāni eva.*

[8] wie die Uposathafeier, die Mönchsweihe usw.

[9] (119[18]) Alle lesen *vikkhipati*, doch ist das Pass. *vikkhippati* offenbar am Platze.

[10] (119[13]) Lies *vattaṁ* (statt *pattaṁ).*

[11] (119[7-1]) Parākr. hat *yattha pana soṇḍī nāma pāsāṇa-pokkharaṇī hoti, tattha*, indem er *evarūpo . . .* bis *. . . vihātabbaṁ* einfach überspringt!

[12] *doṇī* bedeutet hier ein längliches, wie eine Fleischmulde ausgehöhltes Holzgefäß, das zum Färben der gelben Gewänder gebraucht wird.

[13] (120[1]) Parākr. hat verkehrterweise *pīti nicca .* (statt *pi nicca .).*

[14] (120[11]) Lies *sāyaṇha -.*

[15] (120[13]) Parākr. liest *yathārucim* (statt *-ruci).*

[16] *avāsāya parakkamanti. avāsa* (Nichtwohnen), als solches, fehlt im PTS. Dict.

[17] (120[14]) Lies *loka-sammate.*

[18] In Māgadhā, sagt Parākr. — (120[14]) Lies *dakkhiṇā* (statt *dakkhiṇa*.).
[19] Sinhalesisch Situlpava, ein Bergkloster im N. O. O. von Tissamahārāma, am rechten Ufer des Māṇik-Flusses.
[20] *pamukhe*. „*vihāra-midulehi*, auf dem Klosterhof" sagt Dharm.
[21] (120[8]) *sosayanti* ist die richtige Lesart.
[22] (120[2]) Lies *ārāmikā* (vom Folgenden getrennt).
[23] Weil sie in den Feldern die jungen Reispflanzen fressen oder zerstampfen.
[24] Weil sie das Wasser zur Berieselung der Felder gebrauchen. — Nach PTS. steht *vāra* hier für *vāraka* Topf. Ist nicht vielleicht doch *vāra*, Reihe, Zeit, „Schicht" gemeint?
[25] (121[1]) Lies *vīhi-sīsaṁ* als Komp.
[26] (121[17]) Lies mit Parākr. u. Hew. *imassa* (statt *itarassa*) und *etassa* (statt *ekassa*).
[27] (121[16]) Lies . *rūpâdi-ārammaṇa* . als Komp.
[28] (121[10]) Lies *vegena āgantvā gahetvā*.
[29] *sondiṁ* ist hier offenbar Neutrum und Nominativ; als solches nicht im PTS. Dict.
[30] Im Kom. zu A. heißt es: „Liegt sie zu weit (vom Dorfe), so tritt, wenn der Mönch nach dem Almosengange dorthin zurückkehrt, körperliche und geistige Erschlaffung ein; und er ist dann außerstande, die noch nicht eingetretene Sammlung zu erwirken oder die bereits eingetretene Sammlung zu festigen. Liegt die Wohnstätte dagegen zu nahe, dann ist sie zu belebt."
[31] (122[8]) Parākr. u. Hew. lesen *khuddakā palibodhā* getrennt.
[32] Mit *loma* können hier nur die Barthaare gemeint sein, denn die übrigen Körperhaare zu entfernen ist dem Mönche untersagt.
[33] (122[4]) Lies *sukha-nisinnena* (statt *-ninnena*).
[34] (123[7]) Hew., Parākr. u. Kom. lesen *sântake* (statt *santake*).
[35] (123[8]) Lies *pana* u. *akatâdhikāro*.
[36] (123[4]) *pariharati* fehlt in dieser Bedeutung im PTS. Dict.
[37] Wie z. B. im Rohana-Flusse auf Ceylon, sagt der Kom.
[38] (124[7]) Parākr. u. Hew. lesen *limpitvā* (statt *limpetvā*).
[39] (124[10]) Lies *yadi sā* (statt *yadisā*).
[40] 1 Vidatthi (Spanne) hat 12 Angulas (Fingerbreiten).
[41] (124[16]) Lies *yasmā* (statt *tasmā* wie alle Texte haben) und streiche den Punkt auf der nächsten Zeile (124[17]).
[42] (124[13]) Lies *aḍḍhateyya-hatthantare* als Komp.
[43] (124[9]) Lies *jaṇṇukāni rujanti*
[44] (124[8]) Lies *appasādā kāmā* getrennt.
[45] „ ‚Vollkommen erleuchtet ist der Erhabene, insofern er das unumstößliche Gesetz verkündet hat. Wohlverkündet ist das Gesetz, insofern es zur Befreiung führt. Auf dem rechten Pfade wandeln die Jünger, insofern sie im Sinne des Gesetzes wandeln' " (Kom.).
[46] *paṭhavī mahī medinī bhūmi vasudhā vasundharā*, alles *übliche* Bezeichnungen für Erde, die gebräuchlichste aber darunter ist *paṭhavī*.
[47] „Um beim Kommen und Gehen kein Geräusch zu machen" sagt Parākr.
[48] (125[11]) Parākr. u. Kom. lesen . *ṭalik* . (statt . *paṭalik* .).
[49] Offenbar um etwaige Hindernisse wie Hundertfüßler, Skorpione u. dgl. zu beseitigen.
[50] Parākr. u. Hew. lesen *upāhanā* (statt . *naṁ*), was hier natürlich Acc. Plur. ist.

[51] (126¹⁰) Lies *vikkhambhitān' eva* (statt . *tā neva).*

[52] *bhavanga = bhavanga-sota,* wird von den kanonischen Schriften nur im Paṭṭhāna ganz vorübergehend erwähnt. Der Begriff wird in den Kommentaren erklärt als der ‚Grund' *(anga = kāraṇa)* oder die Bedingung des ‚Daseins' *(bhava), als das sine qua non* alles Lebens, u. zw. in Form eines Prozesses, wörtl. ‚Fließens' oder ‚Stromes' — also ‚die die Bedingung zum Dasein bildende (unterbewußte) Strömung' oder kurz, der unterbewußte Daseinsstrom' — in dem seit Urzeiten alle Eindrücke und Erfahrungen gewissermaßen aufgespeichert oder tätig sind, aber als solche dem Oberbewußtsein verschlossen bleiben, von wo aus aber diese gelegentlich als unterbewußte Zustände *(bhavanga-citta)* an die Bewußtseinschwelle herankommen oder die Bewußtseinsschwelle überschreitend vollbewußt werden. Dieser Daseinsstrom oder Daseinsurgrund, den gewisse moderne Psychologen das Unbewußte oder die Seele nennen möchten, ist eben das, durch das man die Fähigkeit des Sicherinnern, des geistigen Fernwirkens, wie alles geistige und physische Wachsen, sowie das aus früheren Existenzen Ererbte sich erklären mag.

[53] Daß ein und derselbe Bewußtseinszustand *(citta)* als solcher wirklich einen ganzen Tag anhalten möge, wird im Kath. 110 (s. Guide, p. 53) als Irrlehre widerlegt.

[54] (126⁸) Lies *laddha-parihāni* (statt *laddhaṁ parihāni).*

[55] (126¹) Lies *ārakkhambhi asantambhi* (statt *ārakkhaṁ hi asantaṁ hi).*

[56] Läge nämlich das Dorf im Osten oder Westen, so hätte der Mönch entweder beim Hingehen zum Dorfe oder bei der Rückkehr die Sonne im Gesicht.

[57] skr. *krośa (√kruś* rufen, schreien) ‚Rufweite', etwa Meile. Nicht in PTS. Dict. zu finden, obzwar in der Kommentarliteratur sehr gebräuchlich. Nach dem Kom. ist 1½ Kosa = 3000 Dhanu oder ‚Bogenlängen' (zu je 4 Hasta oder Ellen), also 1 Kosa = 2000 Dhanu.

[58] Trotzdem die Zahl der Niedrigen Gespräche *(tiracchāna-kathā,* wörtl. ‚Tierische Gespräche') überall, wie auch hier, als 32 angegeben ist, werden in den Sutten (z. B. A. X. 69) jedoch bloß 28 aufgezählt. Die Einteilung in 32 Gespräche ist nach dem Kom. so zustande gekommen, daß man das letzte Paar von den 28 Gesprächen, d. i. Gespräche über Sein und Nichtsein, in 3 Paare zerlegt hat, nämlich: in Gespräche über Ewigkeit und Vernichtung, über Gewinn und Verlust, über Sinnengenuß und Selbstkasteiung. Vgl. BWtb.: *tiracchāna-kathā.* — (127¹¹) Lies *dvattiṁsa-tiracchānakathā-pariyāpannaṁ* (als Komp.).

[59] Das sind nach dem Kom.: Bedürfnislosigkeit, Genügsamkeit, Abgeschiedenheit, Vermeidung von Geselligkeit, Willensanstrengung, Sittlichkeit, Sammlung, Wissen, Erlösung, Erkenntnisblick der Erlösung.

[60] Der Kom. (sinh. u. siam.) hat: *„kāya-daḷhi (statt daddhi) — bahulo' ti kāyassa santappana-posana-pasuto".*

[61] *(127²)* Parākr. hat *koṭi* . (statt *koṭa* .).

[62] . *daharasseva = . daharassa iva.*

[63] (128¹⁴) Lies *nimittâsevana* . (als Komp.).

[64] *paṭipādana,* das Bewirken, — nicht besonders angeführt im PTS. Dict.

[65] (129⁸) Lies . *kapallaka-vaṭṭi* . (statt . *kapallika-vaṭṭa* .).

[66] Auf Pali: *saddhā, viriya, sati, samādhi, paññā.*

[67] In seinem allzugroßen Vertrauen nämlich hing Vakkali am Anblick des Meisters, so daß der Meister zu ihm sprach: „Was willst du, Vakkali, mit

dem Anblick dieses stinkigen Körpers! Wer, Vakkali, das Gesetz schaut, der schaut mich." (S. XXII. 87).

[69] A. VI. 55, wo es heißt, daß zu straffe Willensanspannung zur Aufregung, zu schlaffe Anspannung aber zur Trägheit führt, genau wie eine Laute weder bei zu straff noch zu lose angespannten Saiten einen vollen Klang gibt.

[69a] In der Tīkā zu D. 22 wird diese Stelle der Aṭṭhakathā, d. i. der Mahā-Aṭṭhakathā, zugeschrieben. Die darin angeführte Aussage des Erhabenen findet sich in S. XLVI. 53 (IV); sie lautet: „Die Achtsamkeit, ihr Mönche, bezeichne ich als allerwünscht".

[70] (130$_{18}^{f}$) Lies *citt'-ekaggatā-nimittassa* (als Komp.).

[71] Erleuchtungsglieder *(bojjhanga)* gibt es 7, nämlich: das Erleuchtungsglied Achtsamkeit *(sati-sambojjhanga)*, Wahrheitsergründung *(dhammavicaya-s.)*, Willenskraft *(viriya-s.)*, Verzückung *(pīti-s.)*, Gestilltheit *(passaddhi-s.)*, Sammlung *(samādhi-s.)*, Gleichmut *(upekkhā-s.)*.

[72] *dusamuṭṭhāpayaṁ*, *samuṭṭhāpana* (Adj.) fehlt im PTS. Dict.

[73] Ihre gemeinsamen Merkmale *(lakkhaṇa)* sind: Vergänglichkeit, Leidunterworfensein (Elend), Unpersönlichkeit: *anicca*, *dukkha*, *anattā*.

[74] *gantuṁ* ist hier passivisch gebraucht.

[75] (132$_{14}^{f}$) Lies *piṇḍâpacāyanatā* (statt *piṇḍapa°*).

[76] (132$_{14}$) Hew., Parākr. u. Kom. lesen . *kāra* . (statt . *bhāva* .).

[77] (132$_{8}$) *ālokasaññā* bildet mit dem Folgenden ein Komp.

[78] Diese bilden die 6. Stufe des Achtfachen Pfades; vgl. D. 22; A. IV. 13f.

[79] (133$_{9}$) *su-vūpasamayaṁ* (Adj.); in dieser Form nicht im PTS. Dict.

[80] (134$_{9}$) Lies *upekkhā-*.

[81] Weder schlaff, noch aufgeregt.

[82] *sampavattati*.

[83] *buddho*, hier von Parākr. erklärt als der mit Wissen ausgestattete Übungsbeflissene.

[84] (136$_{3}$) Lies *citta-ppavatti-ākāraṁ* als Komp.

[85] *layaṁ yantaṁ*, in Trägheit geratend. *„layan ti līna-bhāvaṁ; yantan ti gacchantaṁ"* (Kom.).

[86] (136$_{7}$) Lies *reṇumhi* (statt *reṇum hi*).

[87] (136$_{8}$) Parākr. u. Hew. lesen *sattha-padaṁ dassetvā* (statt *sattha--ppahāraṁ datvā*).

[88] (137$_{11}$) Lies *mocayitvāna*.

[89] (138$_{3}$) Lies *anulomāni*.

[90] (138$_{4}$) Lies *sabbantimaṁ* (statt *sabban t' imaṁ*) = *sabba-antimaṁ*. Vgl. (368$_{18}$), (675$_{13}$).

[91] „Bei schnellem Erkennen erreicht der vierte Impulsivmoment die Volle Sammlung, bei langsamem erst der fünfte" (Kom.).

[92] (138$_{12}$) Lies *āsannattā*.

[93] (139$_{12}$) Lies *kāmā paṭipakkha°* (getrennt).

[94] Die frühere Stelle nämlich ist: ‚Völlig abgeschieden von den sinnlichen Dingen', die spätere bloß: ‚abgeschieden von den karmisch unheilsamen Dingen'.

[95] (140$_{4}$) Lies *avivicca jhānaṁ* (getrennt).

[96] Die häufig aufgezählten 5 Arten der Abgeschiedenheit *(viveka)* oder Überwindung *(pahāna)* sind: *tad-anga-pahāna*, ‚Überwindung durchs Gegenteil' durch Hellblick in die wahre Natur der Dinge; *vikkhambhana-p.* Zurückdrängung durch zeitweilige Aufhebung während der Vertiefungen;

samucchedа-p. ‚Zerstörung' durch die vier Pfade der Heiligkeit; *paṭipassaddhi-p.* ‚Stillung' durch die Früchte der vier Pfade der Heiligkeit; *nissaraṇa-p.* ‚Erlösung' durch Erreichung des Nirwahns. Siehe B.Wtb.: *pahāna.*

[97] *kāya-viveka, citta-viveka, vikkhambhana-viveka* (s. vor. Anm.).

[98] (140[19]) Lies *ye ca* (statt *yena ca).*

[99] MNid. (PTS. u. siam.) lesen offenbar richtig *manāpikā rūpā* (statt *manāpā piyarūpā* u. Hew. *manāpiyā rūpā).*

[100] (141[19]) Lies *viddhaṁsanakāni* (statt *viddhaṁ sakāni).*

[101] Nach der Tradition wird dieses offensichtlich jüngere Werk, genau wie Nettippakaraṇa, dem zu des Buddha Zeiten lebenden Mahākaccāna zugeschrieben. Vgl. jedoch Geiger, Pali Lit. 19.

[102] Wie z. B. in der 1. Vertiefung und dem Bewußtsein der Sinnensphäre.

[103] *vikkhepā;* in dieser Bedeutung nicht im PTS. Dict.

[104] (143[1]) Kom. (sinh.) u. Hew. lesen *saṁsaraṇa .* (statt *sañcaraṇa .).*

[105] (143[2]) Parākr. u. Hew. lesen *sannirumbhitvā* (statt *sannirujjhitvā).*

[106] (143[5]) Parākr. liest *saha pavattati* (statt *saha vattati)* u. übersetzt *„samaga pavatī."*

[107] *pīṇayati,* frohstimmen, beseligen; zu *√pī,* skr. *√prī* s. freuen, befriedigt sein, lieben. Der Kom. erklärt *piṇayati* (statt *piṇ .)* durch *„tappeti vaḍḍheti vā":* ‚sie befriedigt oder läßt anwachsen.' In letzter Bedeutung zu *pali* u. *skr. √pī payate* anschwellen.

[108] *sampiyāyana,* nach Kom. = *paritussana;* nicht im PTS. Dict.

[109] *pīṇana* erklärt der Kom. hier durch *paribrūhana* ‚Anwachsen' und bringt so das Wort wieder mit *√pī* anschwellen, in Verbindung.

[110] *pharaṇa,* im Kom. erklärt durch *byāpana* (Erfüllen); nicht im PTS. Dict.

[111] Nach dem Kom. soll diese Verzückung häufig aufsteigen.

[112] (143[9]) Parākr. Puṇṇagallaka . (statt Punnavallika: PTS. u. Hew.), sinh. Paṇagal.

[113] *„pakatiyā diṭṭhârammaṇa-vasenâ ti pubbe mahāceṭiye gahitârammaṇa-vasena."* (Kom.).

[114] Parākr. übersetzt hier *ubbega-* mit *utprekshika.* (statt *udvega .* wie ganz richtig früher). Dharm., wie gewöhnlich, folgt ihm blindlings und geht hier sogar noch weiter, indem er von nun ab stets nur noch diese Übersetzung gebraucht.

[115] (143[5]) Parākr. hat *. bheṇḍuko,* das er im Sinh. mit *penda* u. *kanduka* (= *peḍa, paṇḍu),* d. i. Ball, wiedergibt.

[116] (143[8]) Eine weitere Variante ist Giri-kaṇṭaka, d. i. Indras Donnerkeil, wörtl. ‚Bergdorn.' Dharm. hat sinh. Girihandu (Wildnis).

[117] So Parākr. u. Dharm. *garu-bhārā* wörtl. ‚schwertragend' findet sich in dieser Bedeutung nicht im PTS. Dict. Vgl. skr. *gurumatī* schwanger.

[118] (144[2]) Parākr. hat *tuyhaṁ* (statt *tumhaṁ).*

[119] Die Sitte des Verdienstübertragens *(patti-dāna)* wird in den älteren Texten nur selten erwähnt (z. B. A. VII. 50), ist aber in allen buddhistischen Ländern weit verbreitet. Man glaubt, daß man das selber gewirkte moralische Verdienst *(puñña),* besonders bei Gabenspenden, auf andere übertragen könne, insofern eben die eigene gute Tat den Freunden, Verwandten usw., denen man dieses Verdienst wünscht, ein Anlaß zum Guten werden mag. Vgl. den Aufsatz von Woodward „The buddhist doctrine of reversible merit" in Buddhist-Review, vol. VI. 1. p. 38., London 1914.

[120] „Weil die Pagoda oben auf dem höchsten Gipfel des Berges erbaut ist, heißt sie die ‚Himmelspagoda' " (Kom.). — (144[5]) Lies mit Kom. u. Parākr. *ākāsa-cetiya* . (statt *ākāse cetiya* .).

[121] (114[13]) Lies *ākāsa-cetiyangane* (statt *ākāsato-cet* .), ferner *oruyha* (statt *orūyha*). *oruhati* fehlt im PTS. Dict.

[122] Das ist natürlich unrichtig, denn derartige magische Kräfte (s. XII) mag selbst der Weltling erreichen.

[123] (144[3]) Parākr. liest *tesu* (statt *tāsu*) und versteht darunter jene 3 Arten der Sammlung (*„ē tun samādhīn kerehī"*), was verkehrt ist und auch schon aus dem folgenden *yā . . . pharaṇā-pīti* erhellt.

[124] (144[3]) Lies *appanā-samādhissa* als Komp.

[125] (144[1]) Der Punkt vor *ayaṁ* ist zu streichen.

[126] (145[1]) Lies *sukhanaṁ (statt sukkhanaṁ)*: eig. „das Beglücken" (Parākr.); fehlt im PTS. Dict.

[127] Dies ist natürlich wieder eine der beliebten Wortspielereien; s. P.Wtb.: *sukha*.

[128] Z. B. in jedem freudigen Bewußtseinszustande der Sinnensphäre als auch in der ersten und zweiten Vertiefung der Feinkörperlichen Sphäre.

[129] Solches ist der Fall bloß in der 3. Vertiefung, denn darin besteht zwar Glücksgefühl aber keine Verzückung mehr.

[130] *kantāra-khinnassa: „pän näti dirgha-mārgayehi dukkhayaṭa päminiyāhugē"*, ‚ein auf einem wasserlosen langen Wege in Not Geratener' (Parākr.). — *khinna (P. Pei). Vkhid)* ‚niedergedrückt, erschlafft usw.' fehlt im PTS. Dict.; vgl. *kheda*.

[131] (145[14]) Lies *pīti-sukhaṁ* (als Komp.). Nach Parākr. bilden die 3 Worte einen *alupta-samāsa: vivekajaṁ-pītisukhaṁ*. Meiner Meinung nach jedoch gehört *vivekajaṁ* nicht zum Kompositum.

[132] Hew. u. Dharm. lesen wohl verkehrterweise *passanā* (statt *phusanā*), doch übersetzt Dharm. ganz richtig *„nuvaṇin sparśa karana bhāvaya."* Parākr. liest *dassanā* und übersetzt *jñānayen darśanaya karana bhāvaya."*

[133] *sādhika (=sādhaka)* fehlt im PTS. Dict.

[134] (146[13]) Parākr. u. Hew. lesen *anubandhati* (statt *anuppabandhati*). Parākr. paraphrasiert: „bindet den Geist an der Vorstellung fest."

[135] (146[8]) *ādhiyati Vdhā*, hier offenbar aktivisch gebraucht.

[136] (146[11]) *„nan ti cittaṁ"* (Kom.).

[137] Elefantenabteilung, Kavallerie, Artillerie, Infanterie. Vgl. Mil. p. 58.

[138] Hierüber s. A. VIII. 46. Anm.

[139] (147[6]) Der Punkt vor *vicāro* ist zu streichen.

[140] (147[11]) Lies *ārammane suphusitā* oder *suphassitā* (statt *ārammaṇesu phusitā*).

[141] (147[16]) Parākr. liest *anena* (statt *tena*); auf den Buddha bezüglich.

[142] (146[15]) Lies *ādi-majjha* . (statt *adim ajjha* .).

[143] *sampahaṁsanā* erklärt hier der Kom. durch „Läuterung" (*pariyodapana*; vgl. Dhp. 183) u. ‚Dharm. durch „Zufriedenheit" (*satuṭu-vīma*).

[144] (147[9]) Lies mit Parākr. u. Hew. *paripantho* (statt . *bandho*) u. (147[6]) *paripanthato* (statt . *paribandhato*). Dharm. übersetzt *„saturu"* (Feinde).

[145] „d. i. der der Sammlung (*samādhi*) und dem Wissen (*paññā*) angehörenden und miteinanderverbundenen Erscheinungen". (Kom.).

[146] Nach dem Kom. sind hier wiederum die Insaßen des Abhayagiri-Klosters bei Anurādhapura gemeint; die Stelle findet sich bei Upatissa, IV. 113—14.

147 „d. i. zur Vollen Sammlung" (Kom.).
148 (148^{13}) Lies *. visuddhi-pakkhandañ* (als Komp.).
149 *sampahaṁsita* erklärt Parāk. hier wieder durch „geläutert" *(parisodhita)*
150 *āgamana = parikammâgamana* (Kom.).
151 (148^{16}) Punkt streichen!
152 (148^{1}) Lies *ekasantati-pariṇāma-nayena* (als Komp.); im Kom. erklärt als *„santatiyā pariṇāmûpagamanena ekatta-naya-vasena."*
153 (149^{2}) Bei Parāk. ist hier *tāva* nach *evaṁ* eingeschaltet, fehlt dagegen in der nächsten Zeile.
154 Diesen dem *sankhāra-kkhandha* (Gruppe der Geistesformationen) angehörenden ethischen Gleichmut *(upekkhā)* darf man nicht verwechseln mit dem indifferenten Gefühle *(adukkha-m-asukhā vedanā)*, das bisweilen, besonders im Abhidhamma, ebenfalls als *upekkhā* bezeichnet wird.
155 *esa: „esa yogī"* (Kom.).
156 *assa: „jhāna-cittassa"* (Kom.).
157 „in jenem Vertiefungsbewußtsein" (Kom.).
158 „des früher beschriebenen Erhaltenden Wissens *(pārihāriyā-paññā)*" (Parāk.).
159 „das mit der Vollen Sammlung verbundene Wissen" (Parāk.).
160 (149^{5f}) Lies *ekarasatthena* u. *bhāvanā* getrennt.
161 *. anupubbatā: „anupubbatāya"* (Kom.).
162 Nach dieser Auffassung ist also *kasiṇa* identisch mit *skr. kṛtsna*, ganz, vollständig, all.
163 (150^{16}) Lies *bhojanaṁ* (statt *bhāj .*).
164 (150^{14}) Lies *adhigataṁ* (statt *idha .*).
165 (150^{11}) Parāk. u. Hew. lesen *paguṇi-* (statt *paguṇaṁ*).
166 *bhattar*, in dieser Bedeutung, fehlt im PTS. Dict.
167 *rājānaṁ* u. *rāja-mahāmattānaṁ* ist nach Parāk. Dat. Pl., dürfte aber hier doch wohl Acc. Sing. sein.
168 *nānaccaya* = skr. *nānātyaya; fehlt* im PTS. Dict.
169 *„ambilaggehi pi = utum ambulrasayen ho"* (Parāk.).
170 *„nimittan ti ākāraṁ, ruccana-vasena bhuñjanâkāraṁ"* (Kom.).
171 *bhattu*, Dat. v. *bhattar*.
172 (151^{6}) Lies *bhattu sūpeyyaṁ* getrennt.
173 (151^{9}) Lies *sa kho* getrennt.
174 (151^{13}) Lies *so taṁ* (statt *sotaṁ*).
175 „d. i. der Unreinheit des Körpers, des Segens der Entsagung usw." (Kom.).
176 *kāya-passaddhi. kāya* ‚Anhäufung, Gruppe, Körper' ist hier im Abhidhamma-Sinne gebraucht als Bezeichnung der geistigen Gruppen: Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen *(vedanā, saññā, sankhāra)*, d. i. des inneren Wesens des Menschen.
177 (152^{14}) Lies *ciraṭṭhiti-kāmena* als Komp.
178 D. i. groß oder klein, oder der Angrenzenden oder Vollen Sammlung angehörend.
179 (153^{14}) *na* (in *nâpajjanti*) fehlt bei Parāk. u. Hew.
180 (153^{31}) Alle Texte lesen zwar *ussukkanāya* (Anstrengung), doch ist hier wohl *ussakk* . *(ud + √srp*, hervorkriechen, sich erheben) am Platze. Auch Parāk. erklärt das Wort durch *ārohanāya*, und auch der Kom. hat: *„upari ussukka*

nāyâ ti bhāvanāya upari ārohanāya dutiya-jjhānâdhigamāyâ ti attho". Das Wort fehlt im PTS. Dict.

181 (155⁴) Der Doppelpunkt hat nach *nisinno* zu stehen.

182 (155⁶) Lies *tāvad-eva pabbatam* (statt *tāva devapabbatam*).

183 (155¹⁵) Das Komma nach *jhāna* ist zu streichen.

184 (155¹⁵ ¹⁴ ⁹) Die Punkte sind zu streichen.

185 (156³) Mit Parākr. u. Hew. *apātubhāvā* zu lesen.

186 (156⁴) Parākr. u. Hew. lesen *sabbe pi* (statt *sabbe*).

187 *sampasādana* und *saddhā sind* etymologisch natürlich nicht miteinander verwandt. Vgl. P.Wtb.

188 (156¹⁷) Lies *ceto* (statt *cetaso*); hier Acc. — *sampasādayati* fehlt im PTS.Dict.

189 *sampasādanam cetaso.*

190 Also *cetaso ekodibhāvam*, die Einheit des Geistes.

191 *bhāva* (Zustand) wird hier möglicherweise im Sinne von *bhāvanā* (Entfaltung) gebraucht. Zu ekodi s. P.Wtb.

192 Solche Persönlichkeitsausdrücke (Wesen, Ich, Selbst usw.) nämlich haben Geltung bloß im Sinne der ‚konventionellen Umgangssprache' *(vohāra)*, bezeichnen aber im höchsten Sinne *(paramattha)* keine Wirklichkeiten, als welch letzteren bloß die das Dasein ausmachenden geistigen und körperlichen Daseinsphänomene zu gelten haben. Hierüber s. B.Wtb.: *anattā*.

193 (156a) Lies *ekodi-nāmako* als Komp.

194 Nach dem Kom. bedeutet *vīci* eine kleine und *taranga* eine große Welle *(ūmi)*.

195 „Wie auch ein Fisch in trübem Wasser nicht deutlich erscheint" (Komp.).

196 (157⁴) Lies mit Hew. · *bhāvan* (statt · *bhāvanan*).

197 (157⁶) Lies *balavasaddhā-sahāya-paṭilābhena* als Komp.

198 *samitā*; erklärt als „*samam gamitā nirodhitā*", als ob hier das Caus. *sāmitā* gemeint sei.

199 *appitā*: „*vināsam gamitā*" (Kom.). Vgl. Böhtl. unter *Var*, Caus. In dieser Bedeutung nicht im PTS. Dict. *vyappita* fehlt überhaupt.

200 Mit den Sinnenperzeptionen als solchen nämlich sind bloß 7 Geistesfaktoren *(cetasika)* verbunden, u. zw.: Bewußtseinseindruck *(phassa)*, Gefühl *(vedanā)*, Wahrnehmung *(saññā)*, Wille *(cetanā)*, Vitalität *(jīvita)*, Sammlung *(samādhi*, genauer *cittassa ṭhiti*, geistige Festigkeit), Aufmerken *(manasi-kāra)*. Gedankenfassung und Diskursives Denken fehlen also dabei. Vgl. Tab. 34 bis 38, I. III.

201 „Die 1.Vertiefung nämlich bildet die Anlaß-Bedingung *(upanissaya-paccaya)* zur 2. Vertiefung" (Parākr.).

202 *vattabbatā*; fehlt im PTS. Dict.

203 *viraha*; als Subst. nicht im PTS. Dict.

204 (158¹³) Punkt streichen!

205 Weil sie ihrem Wesen nach nicht unrein seien, sagt der Kom., und weil es nicht möglich sei, diese im Angrenzungszustande zu überwinden.

206 (158¹⁷) Besser wohl *pahānangānî ti* (statt · *angan ti*) zu lesen.

207 (158ᵃ) Vibh. hat *pīti-gatam* (statt *pītî ti*).

208 *jāya*; s. Anm. 175.

209 *kāmañ ca*: „*ekāntayen*" (Parākr. u. Dharm.).

210 u. zw. unabhängig von der 2. Vertiefung.

211 (159ᵃ⁷) Lies mit Parākr., Dharm u. Hew. *nūna* (statt *nanu*). Das Fragezeichen ist daher zu streichen.

[212] Denn von diesen 5 Fesseln sind drei, d. i. Persönlichkeitsglauben, Zweifel und Hang an Regeln und Riten, bereits durch den 1. Pfad, den Pfad des Stromeintritts, überwunden worden.

[213] (160[1]) Punkt streichen!

[214] ‚Triebversiegt' *(khīṇâsava)* fehlt indessen in D. wie A.

[215] (160[6]) Lies *anaccâraddhā n'âtisithilā* (statt *anaccāraddhanā ti sithilā!).*

[216] (161[1]) Parākr. liest *sanniṭṭhānā* (statt *santiṭṭhanā).*

[217] Nämlich verbunden mit den 4 Feinkörperlichen und 4 Unkörperlichen Vertiefungen.

[218] Nämlich verbunden mit den überweltlichen 4 Pfaden (des Stromeintritts usw.) und 4 Früchten, dem Erreichungszustand der Leerheit *(suññatā-vihāra-samāpatti)* oder dem Erreichungszustande der Bedingungslosigkeit *(animitta-vihāra-samāpatti).*

[219] (161[6]) Lies *yad-atthi, yaṁ bhūtaṁ* (statt *yad-atthiyaṁ bhūtaṁ).*

[220] Wie der geistigen Hemmungen, der Gedankenfassung, des Diskursiven Denkens usw.

[221] *avatthā = avaṭṭhā* (skr. *avasthā),* auch (584[9], 612[12]); fehlt im PTS. Dict.

[222] (161[21]) Lies *sovatthika-* (statt *so vattika-*) = skr. *svastika.*

[223] (162[2]) Lies *vipassanā-ñāṇena* als Komp.

[224] (162[4]) Parākr. u. Hew. lesen *ajapadena daṇḍena* (statt *ajapadadaṇḍena).*

[225] (162[14]) Lies *sesāhi* (statt *sesa hi).*

[226] *anābhoga-rasā. ābhoga* wird von Parākr. erklärt durch *manasikāra,* vom Kom. durch *avanati (√nam).*

[227] „verweilt ‚er' ... achtsam, klarbewußt ..."

[228] (162[8]) Parākr. u. Hew. lesen *apamussana-* (statt *asammussana-*), was denselben Sinn gibt.

[229] Nämlich vor den geistigen Befleckungen und feindlichen Geisteszuständen.

[230] (162[8]) Punkt streichen!

[231] Da noch von Gedankenfassung, Diskursivem Denken und Verzückung begleitet.

[232] (163[4]) Lies *dhenupako* (statt *dhenupago*) = *dhenu-pa,* milch-trinkend.

[233] (163[5]) Parākr. u. Hew. lesen *c' âpi* (statt *vā pi).*

[234] (163[15]) Lies *nāma-kāyena* als Determ. Komp.

[235] Die 5 Daseinsgruppen *(khandha)* bestehen aus *nāma-kāya,* dem Geist-körper oder der geistigen Gruppe (d. i. Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen, Bewußtsein) und *rūpa-kāya,* der stofflichen Gruppe.

[236] Ein körperliches Gefühl kann er nur nach Austritt aus der Vertiefung empfinden, denn während der Vertiefungen besteht keinerlei Sinnentätigkeit, wie Sehen, Hören usw.

[237] (164[6]) Lies *sā.*

[238] (164[7]) Hinter *jhānassa* ist zu ergänzen *appanākkhaṇe, tatiyajjhānassa* aber vor *appanākkhaṇe.*

[239] (165[1]) Punkt streichen!

[240] (165[12]) Punkt streichen!

[241] (166[1]) Lies *jhānesv-eva* (statt *jhāne sveva).*

[242] (166[13]) Lies *niruddhā* (statt *nirujjhati).*

[243] *samahatā (√har): „samānitā saṅgahetvā vuttā"* (Kom.); nicht im PTS Dict.

[244] „Wie die durch ein Reh auf einem Felsrücken erzeugten Fußspuren".

[245] (167[8]) Lies *sukhadukkha[0]* (statt *sukha[0]).*

[246] (168[2]) Lies *tāya sati yeva* (statt *tāya satiy' eva*).
[247] (168[9 10f]) Lies (als Komp.) *tatramajjhattupekkhā-candalekhā; upekkhā-vedanā-rattiyā.*
[248] (168[10f]) Lies (als Komp.) *upekkhāvedanā-rattiyā; . upekkhā-candalekhā; . lekha-ppabhā.*
[249] Parākr. übersetzt hier *pañcaka-jjhānaṁ* mit *„pasveni dhyānaya"* (= *pañcama-jjhānaṁ*), was natürlich falsch ist.
[250] (168[1]) Lies *ca tattha* (statt *catuttha*).

V. Die übrigen 9 Kasinas

[1] *loṇī: „samuddikena loṇodakena bharito jalâsayo"* (Kom.). Parākr. hat *„kalapu"*, d. i. ein mit dem Meer in Verbindung stehender Brackwasser-See, eine Lagune.
[2] Mahā-tittha, etwa ‚Groß-furt', bezieht sich hier nicht auf die nahe der Südspitze Ceylons gelegene Stadt Mātara, sondern auf das an der Nordwestküste Ceylons, der Insel Mannar gegenüberliegende, heute weniger bekannte Mantoṭa. Vgl. übrigens die Namen der auf *toṭa* (=*tittha*, Furt) bezw. *tara* (=*tīra*, Ufer) endenden Namen der alle an Flußmündungen oder Lagunenausflüssen gelegenen Orte an der Südküste Ceylons, wie: Gintoṭa bezw. Gintara, Bentoṭa bezw. Bentara, Välitoṭa bezw. Välitara, Kalutara, Hambantoṭa, Ambalantoṭa usw.
[3] Nämlich die Farben der 4 Farbenkasinas: Blau, Gelb, Rot und Weiß.
[4] (170[7]) *na* fehlt vor *vaṇṇo*.
[5] Nämlich „das Fließen" (Kom.).
[6] (171[2f]) Lies *nipparipphandaṁ* (statt *parinipphandanaṁ*); fehlt im PTS. Dict.
[7] (171[6]) Lies *catukka .* (statt *catuttha .*).
[8] *ghaṭikaṁ ghaṭikaṁ katvā.* Tīn: „having made them into bundles."
[9] *kaṭasāraka.* Parākr.: „Bambusmatte"; nach PTS. Dict. eine Matte aus geflochtenen Pandamusblättern.
[10] *alāta-khaṇḍaṁ* übersetzt Tīn mit: „volumes of fire", als ob *khandha* dastünde. Ferner ist *alāta* nicht Feuer, sondern ein brennendes Holzscheit, ein Feuerbrand.
[11] (172[6]) Lies *catukka .* (statt *catuttha .*).
[12] Offenbar in jenen 3 singhalesischen Kommentaren, die Buddhaghosa als Grundlage zu seinem Tipiṭaka-Kommentar dienten (vgl. Vorw. zu A. VI—VII). Auch die jedesmal zu Beginn der folgenden Kasinas zitierten Stellen dürften aus derselben Quelle stammen.
[13] (172[1]) Zweifelhaft, ob *. gacchaṁ* (= *skr.*) oder *. vaccha ṁ (skr. vṛkṣa)* zu lesen. Hew. hat *. vaccha ṁ.*
[14] *giri-kaṇṇikā*, sinhal. *nil-katarolu* (Carter), Clitoria ternatea. Die blauen Blüten dieser reizenden Schlingpflanze dienen zum Färben von Speisen und Getränken; die ganz jungen Blätter werden auch als Gemüse gegessen.
[15] *kaṁsa-nīla.* Parākr.: *„loha-mala-nilya"*. Sūriya hat *„camma-kāranīlaṁ"* und zitiert aus der Mahāpaccarī-Aṭṭhakathā (sic! Vgl. Vorw. z. 1. Aufl.): *„ayo-malaṁ loha-malaṁ etaṁ kaṁsa-nīlaṁ nāma"*, was sich mit Parākr. deckt.
[16] Tīn: „Bauhinia".
[17] *bandhu-jīvaka, Hibiscus*, Eibisch, von den Engländern meist ‚shoe-flower' ge-

nannt. Dieser an 150 Spielarten aufweisende und auch in Europa eingeführte Strauch mit seinen roten prächtig leuchtenden Blüten dürfte der in Ceylon wohl am meisten verbreitete Blumenstrauch sein. Die Blütenblätter werden bisweilen als Salat oder auch als Tee zubereitet und bilden auch einen Leckerbissen für die Kühe.

[18] *koraṇḍaka* = skr. *kuraṇṭaka*.

[19] (174[12]) Lies *ti vacanato* getrennt.

[20] *camma-kaṭasārakâdīnaṁ* übersetzt Tin mit „leathern mat and so on".

[21] (175[18]) Lies . *ādi-bhedaṁ* als Komp.

[22] In den ältesten Texten, z. B.: A. X. 25, 26, 29, werden zwar meist ebenfalls 10 Kasinas gelehrt (in A. I. p. 71 f sogar 11, u. zw. das Lichtkasina als elftes), doch gilt da überall als neuntes das Raumkasina und als zehntes das Bewußtseinskasina. In Pts. jedoch finden wir bloß die ersten 8. Nach dem Kom. nämlich mag man bloß das Lichtkasina zum Weißkasina zählen, das Raumbegrenzungskasina zum Raumkasina. Übrigens bildet auch beim Bewußtseinskasina der beim Raumkasina entstandene Bewußtseinszustand das Objekt. Näheres s. B.Wtb.: *kasiṇa*.

[23] Über die 10 Kräfte eines Buddha s. B.Wtb.: *dasabala*.

[24] (175[11]) Lies *tesañ ca* wie (193[16]) (statt *yesañ ca*).

[25] *parinibbāna-samaye*.

[26] Diese den letzten Punkt der zehnfachen unheilsamen Wirkensfährte *(akusala-kammapatha)* bildenden und als ‚mit festbestimmtem Ausgang verbunden' bezeichneten verkehrten Ansichten *(niyata-micchādiṭṭhi)* sind: die fatalistische Ansicht von der Ursachlosigkeit des Daseins *(ahetuka-diṭṭhi)*, die Ansicht von der Wirkungslosigkeit der Taten *(akiriya-diṭṭhi)*, Nihilismus *(natthika-diṭṭhi)*. Näheres s. B.Wtb.: *diṭṭhi*.

[27] Erstere gelten als mit übermäßig starker Sinnlichkeit behaftet, letztere wohl außerdem noch als schwächlich und charakterlos.

[28] Tin hat: „those whose birth is controlled by no moral cause" und dazu die Fußnote: „They are lobha, dosa, moha and opposites" (!). Nein, bloß *alobha, adosa* und *amoha*, d. i. Gierlosigkeit (Selbstlosigkeit), Haßlosigkeit (Güte). Unverblendung (Wissen, Einsicht): diese gelten als die moralischen oder, genauer gesagt, karmisch-heilsamen Wurzelbedingungen *(kusala-hetu* oder *kusala-mūla)*. Mit den 2 Wurzelbedingungen sind die beiden ersteren dieser 3 gemeint. Der mit nur 2 Wurzelbedingungen Geborene *(dvi-hetuka-paṭisandhi)* besitzt daher die Selbstlosigkeit und Güte, aber kein Wissen und keine Einsicht. Näheres s. B.Wtb.: *paṭisandhi*.

VI. Die 10 Ekelobjekte

[1] (178[6]) Lies *aviññāṇaka-asubhesu* als Komp.

[2] (178[6]) Hew. hat *bhastā* (statt *bhastaṁ)*, der Kom. die skr. Form *bhastrā* (nicht im PTS. Dict.).

[3] „*vinīlaka* ist mit Weiß und Rot entstelltes, vermischtes Blau" (Kom.).

[4] *vi-cchidda-ka* (von *chidda* = skr. *chidra)*, eig. ‚voller Löcher', wird hier so gebraucht, als ob es von *vi √chid* käme.

[5] *apavārita;* nicht im PTS. Dict.

[6] (179[13]) Lies *kirati* (statt *kira ti);* als Simplex nicht im PTS. Dict.

[7] „Dies wird gesagt mit Rücksicht auf die vom Eintritt des Aufgefaßten Bildes

(uggaha-nimitta) ab zu befolgenden und beim Erdkasina angegebenen Verhaltungsmaßregeln" (Kom.).

[8] *visabhāgaṁ rūpaṁ āpāthaṁ āgacchati* übersetzt Tin: „a member of the opposite sex might cross his path", wobei er übrigens *āpātha* im Sinne von *patha* ‚Pfad' gebraucht, obwohl beide Worte weder etymologisch noch dem Sinne nach zusammengehören.

[9] *„na parisaṇṭhāti ti vidāha-vasena āsaye na tiṭṭhati"* (Kom.). — *vidāha (Vdah)*, Brennen, Hitze; Sauerwerden der Speisen im Magen (Böhtl.), fehlt im PTS. Dict.

[10] (180$_{15}$[f]) Lies *manussehi* (statt *manusse hi*).

[11] (180$_1$ u. 181^{12}) Lies *paccavekkhamāno* (statt *paccap-*).

[12] Die 3 Gebiete des Verdienstlichen Wirkens *(puñña-kiriya-vatthu)* sind: das im Geben bestehende verdienstliche Wirkensgebiet *(dāna-maya-puññakiriyavatthu)*, das in Sittlichkeit b. v. W. *(sīla-)*, das in Geistesentfaltung b. v. W. *(bhāvanā-)*. Für Erklärung s. A. VIII. 36.

[13] „Um seinen ungezügelten Geist in den befleckenden Leidenschaften zu zügeln, nicht aber zwecks des (speziellen) geistigen Übungsobjektes" (Kom.).

[14] *„kammaṭṭhānena sīsabhūtena taṁ uttamaṅgaṁ padhāna-kāraṇaṁ katvā"* (Kom.).

[15] (182^1) Lies mit Hew. u. Kom. *sûpaṭṭhita-* (statt *patiṭṭhita-*).

[16] *nimitta-ṭṭhānaṁ: „asubha-nimit-gannā-gannā-tānaṭa"* (Parākr.).

[17] (182^9) Lies *vāmato* (statt *vā mato*).

[18] (182^{19}) Lesung unsicher. Parākr., Hew. u. Kom., genau wie Milinda (Trenckner), haben *kaṇṭakâdhānaṁ* (statt *kaṇṭaka-ṭṭhānaṁ*). Der Kom. erklärt jedoch: *„kaṇṭaka-vantaṁ thānaṁ"*.

[19] *samantā* ist nach dem Kom. hier im Sinne von ‚rings herum' gebraucht, 4 Zeilen später jedoch (‚wenn bei jenen Ekelobjekten') im Sinne von ‚bei, in der Nähe von'.

[20] *assattha*, skr. *aśvattha*, Ficus religiosa, der Baum, unter dem der letzte Buddha die Erleuchtung gewann.

[21] *nigrodha*, Ficus indica, der indische Feigenbaum, der oft einen gewaltigen Umfang erreicht, u. zw. infolge seiner im Boden Wurzel fassenden und zu mächtigen Stämmen heranwachsenden Luftwurzeln.

[22] *kacchaka*, Cedrela toona. Nach dem Kom. identisch mit *pilakkha*, dem wellenblättrigen Feigenbaum, Ficus infectoria (Abhidhānapp. 559).

[23] *sindī*. Nicht identisch mit *hintāla*, der ceylonesischen Kitulpalme, sondern mit *sindi* > *hindi* > *indi* (Ausfall des anlautenden s > h ist im Vulgärsinhalesischen sehr häufig), der überall so häufig vorkommenden Sumpf-Dattelpalme, Phoenix paludosa.

[24] *karamanda:* „Weil er mit seinen Dornen die Hand *(kara)* beschädigt *(mandati;* wohl für *manthati!)*, darum heißt er *kara-manda*" (Sūriya). *Dharm.* übersetzt *karambebiya*, das vielleicht identisch sein dürfte mit *karabembiya* = *karapiñca*, einer zu den Rutaceae gehörenden aromatischen Pflanze, deren Blätter täglich in Speisen Verwendung finden.

[25] *kaṇavīra (kaṇavera, karavīra, karavera)* = *assamāraka*, Oleander, Nerium odorum. Nach Parākr. identisch mit sinh. *kaṇeru*, das Clough jedoch mit Plumeria acuminata identifiziert.

[26] *kuraṇḍaka*, sinh. *kaṭu-karaṇḍu* (Parākr.), Barleria prionitis (Clough).

[27] *kumbhaṇḍi*, Beminkasa cerifera (Böhtl.); nach Parākr. sinh. *komadu*, d. i. Wassermelone, Citrullus vulgaris (Clough).

[28] *sāmā* (skr. *śyāmā*) = *sāma-latā*, ein Name für verschiedene Schlingpflanzen, darunter Sarsaparilla. Abhidhānapp, wie PTS. Dict., haben *priyangu*, Tin „gold-creeper".

[29] *kāḷa-vallī*, sinh. *kaḷuvāḷa*, eine wohlriechende Schlingpflanze.

[30] *pūti-latā*, Coccolus cordifolius = *gaḷoci* (Abhidhānapp 581). Parākr. jedoch hat „*kiṇḍi*" = *galuci*, Basilienkraut, sinh. *rasakiṇḍa* (Clough), ein bekanntes Heilkraut, das in Teeform genossen wird.

[31] (183$_{10}$) Parākr. liest *vavatthapente* (statt *-ento*).

[32] *samāseti*, verbinden, fehlt im PTS. Dict.

[33] „Beide Vorstellungen macht er gleichsam zu einer einzigen Vorstellung . . ." (Kom.).

[34] (184$_{d}$) Parākr., Hew. u. Kom. lesen *ugghāṇitā* (statt *ugghāṭitā*): *„uddhumātaka-bhāva-ppattā"* (Kom.).

[35] D. s. die das Dasein ausmachenden 5 Gruppen, nämlich die Körperlichkeitsgruppe *(rūpa-kkhandha)* und die 4 geistigen Gruppen *(nāma-kkhandha)*, nämlich: Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewußtsein. Ausführlich besprochen in XIV.

[36] (185^{11}) Lies *kaṭi-* (statt *kati-*).

[37] (185$_{10}$) Lies *thapetabbaṁ* (statt *ṭhapett-*).

[38] Lies *upaṭṭhāti* (statt *upaṭhāti*).

[39] (186^{18}) Lies *vāmato* (statt *vā mato*).

[40] (186$_{11}$) Lies *tassaṁ* (statt *tassa*).

[41] (186$_{9}$) Lies *anokāsattā* (statt *anokā sattā*).

[42] D. h nachdem er aus der Vollen Sammlung wieder herausgetreten ist, denn während der Vertiefung erlangt man keinen Hellblick *(vipassanā)* in die Vergänglichkeit, das Elend und die Unpersönlichkeit der 5 Daseinsgruppen.

[43] *sampaṭipādana;* fehlt im PTS. Dict.

[44] (187$_{1}$) Vor *na jānāmî ti* fehlt *na jānāti*.

[45] *jantāghare: „ginigalgeyi"* (Parākr.). Vgl. PTS. Dict.

[46] *rattiṭṭhāne;* nicht „bei Nacht" (Tin)!

[47] (188$_{1}$) Lies *mānasaṁ* (statt *mānassaṁ*).

[48] (188$_{2}$) Lies *cāretvā* (statt *caretvā*).

[49] *paṭiladdha-visesâdhigama-paccayā pīti.* Falsch ist Tin's Übersetzung: „rapture which is the cause of special attainment".

[50] (190$_{15}$) Lies *paggharantaṁ* (statt *-ntiṁ*).

[51] D. h. er verliert den Ekel davor.

[52] *ārāmika* ist hier nicht „Gärtner" (Tin).

[53] (191$_{14}$) Lies *vāta-ppahatā* (statt *vā tappahatā*).

[54] Das sind die 2 Augen, 2 Ohren, 2 Nasenlöcher, Mund, After und Geschlechtsteil.

[55] *anto* gehört offenbar zu *vāpiyā*, nicht zu *hatthikuṇape* wie Parākr. annimmt.

[56] D. h. als Ekelobjekt.

[57] *āru-*. Tin übersetzt ‚Brust' als ob *uro* dastünde.

[58] „On the part of the 4 persons in the Four Divine States" sagt Tin.

[59] (193$^{13-15}$) *Api ca* . . . bis . . . *nidassanānî ti* fehlt in der Übersetzung von Parākr.

[60] Tin's Übersetzung: „What we have stated as ‚driving on to' " ist hier nicht am Platze.

[61] Über die 10 Kräfte eines Buddha s. B.Wtb.: *dasabala*.
[62] Parākr. liest *dasadasasata* - (statt *dasasata* -).
[63] Nur daß bei ihm die Gier bloß zeitweise zurückgedrängt, nicht aber restlos und für immer erloschen ist wie bei dem Gierlosen, d. i. dem vollkommen Heiligen.
[64] (193₁) Tin's Lesart - *vaṇa* - (statt - *vaṇṇa* -) dürfte wohl die richtige sein, obwohl durch keinen meiner Texte belegt.
[65] *vikkhepa*, möglicherweise hier v. Caus. *Vkṣhī*.
[66] (194⁶) - *līlā* - (vielleicht *līḷhā*): „*vilāso*" (Kom.).
[67] *aparisaṇṭhita*, skr. *aparisaṁsthita* ‚nirgend stehen bleibend' (Schmidt, Nachtr. z. Skr. Wörterbuch); in dieser Bedeutung nicht im PTS. Dict.
[68] „Diese Vorstellung nämlich vermag wegen ihrer Widerlichkeit den eigenen Geist nicht zu festigen" (Parākr.).
[69] (195⁵) *vatthu* ist vom Folgenden zu trennen.
[70] Eig. ‚so wie er geboren ist'.
[71] (195₁₁) Lies *gahetabbākāra* - (statt *gahetabbā ākāra* -).
[72] *yathāva-sarasaṁ*: „*yathābhūtaṁ sabhāvaṁ*" (Kom.).
[73] *atta-sineha-rāga-rattā*: „*attasineha-saṅkhātena rāgena rattā*" (Kom.).
[74] (196³) Lies *samānataṁ* (statt *samānasaṁ*).
[75] Butea frondosa, ein Baum mit leuchtend roten Blüten. Fast jeder Teil des Baumes wird zu Heilzwecken verwendet.
[76] Tin liest offenbar *maññamānena* („*imagines*"). Der Kom. hat: „*vihaññamāneṇā ti icchitālābhena vighātaṁ āpajjantena*".
[77] (196¹⁴) Lies *jīvino* (statt *jīvito*).
[78] *ukkarūpamo*, metri causa für *ukkār* -.

VII. Die 6 Betrachtungen

[1] Dies ist die Nominativform, die Stammform lautet Arahat. Über die wirkliche Etymologie s. später.
[2] Die übrigen Sinnenorgane sollen im feinkörperlichen Dasein fehlen. In den feinkörperlichen Vertiefungen indessen fehlen die sämtlichen 5 äußeren Sinnentätigkeiten.
[3] Das sind die durch Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Körpergefühls- und geistigen Eindruck hervorgerufenen Gefühle.
[4] Das sind die durch Seh-, Hör- oder geistigen Eindruck hervorgerufenen Gefühle.
[5] Nach Formen, Tönen, Düften, Säften, Körpereindrücken und Geistobjekten.
[6] d. i. das Anhaften an Ansichten, an Regeln und Riten und am Persönlichkeitsglauben.
[7] (200₁₃) Lies - *maraṇā padesena* (statt - *maraṇāpadesena*).
[8] „Mit Geburt, Altern und Sterben werden bezeichnet das Geburts-, Verfalls- und Auflösungsstadium bei Bewußtsein, dem Geistigen und Körperlichen, den 6 Grundlagen, Bewußtseinseindruck und Gefühl (III—VII).
[9] Zwecks eingehender Kenntnis der oben nur kurz angedeuteten Kernlehre des Buddhismus von der Bedingten Entstehung (*paṭicca-samuppāda*) sei der Leser verwiesen auf Teil XVII.
[10] (200₇) Lies *ñātaṭṭhena* (statt *ñāṇ* -); vgl. (606₁₁).
[11] (200₈) Lies *paññā dhammaṭṭhitiñāṇan ti*.

[12] *vissajjetvā* bezieht Tin auf *aññe devā* ... Kosalarājādayo als Subjekt.
[13] Dies ist die wirkliche Bedeutung des Wortes *arahā*, Stamm *arahat (arahati*, würdig sein), während alle übrigen Erklärungen lediglich als religiöse Erbauungsetymologien aufzufassen sind.
[14] (200[6]) *purimataṇhā* ist vom Folgenden zu trennen.
[15] Statt *pajānanā* (erkennend) hat man vielleicht besser zu lesen *pajananā* (erzeugend, bewirkend). Der Kom. jedoch erklärt das Wort durch verwirklichendes Durchdringen *(paṭivijjhana)*.
[16] Erinnerung an frühere Daseinsformen, Himmlisches Auge und Triebversiegung (Heiligkeit); s. folg. Anm. Der Kom. bietet hier eine Reihe von Erbauungsetymologien und erklärt *vijjā (√vid*, wissen) als das Auffinden *(√vid, vindati)* oder das ‚Durchdringen' *(√vidh, skr. √vyadh)* u. dgl.
[17] 1. Magische Fähigkeiten, 2. Himmlisches Ohr, 3. Herzensdurchschauung, 4. Erinnerung an frühere Daseinformen, 5. Himmlisches Auge, 6. Triebversiegung. Die 5 ersteren weltlichen Geisteskräfte werden behandelt in XII und XIII.
[18] (203[16]) Lies *sundaraṅ* (statt *sundharaṅ*).
[19] Tin hat die ganze Stelle mißverstanden. Er übersetzt: „And rightly he has gone by this and that path, not allowing the vices to return" usw.
[20] (203[11]) Parākr. liest Bhagavā (statt *gato*).
[21] Hierüber s. Buddhavaṁsa II.
[22] *pārami*, auch *pāramitā*. Dies sind die zur Erreichung der Buddhaschaft erforderlichen 10 Vollkommenheiten, die 10 Minderen Vollkommenheiten und die 10 Höchsten Vollkommenheiten mit Hinsicht auf: Freigebigkeit, Sittlichkeit, Entsagung, Wissen, Willenskraft, Nachsicht, Wahrhaftigkeit, Entschlossenheit, Güte, Gleichmut. — Diese Gruppe von Vollkommenheiten wird nicht in den Werken der älteren Pali-Literatur, wohl aber in 2 apokryphen, dem Buddha-Vaṁsa und Cariyā-Piṭaka, erwähnt, spielt aber im späteren Buddhismus, ganz besonders im Mahāyāna, eine große Rolle.
[23] d. i. der Glaube, daß das Ich ewig sei, und der Glaube, daß das Ich beim Tode vernichtet werde, während der Buddha ‚im höchsten Sinne' die Existenz einer Ichheit überhaupt nicht anerkennt.
[24] (203[6]) Lies *· gadattā* (statt *· padattā*).
[25] Angenehmes, unangenehmes, indifferentes *(sukha, dukkha, adukkha-m-asukha)*.
[26] Stoffliche Nahrung *(kabalinkārâhāra)*, Bewußtseinseindruck *(phassa)*, geistiger Wille *(mano-sañcetanā)*, Bewußtsein *(viññāṇa)*.
[27] *upādāna-kkhandha*, d. i. Körperlichkeit *(rūpa)*, Gefühl *(vedanā)*, Wahrnehmung *(saññā)*, Geistesformationen *(saṅkhāra)*, Bewußtsein *(viññāṇa)*; ausführlich behandelt in XIV.
[28] Die 5 physischen Sinnenorgane und das Bewußtsein; ausführlich behandelt in XV. 1.
[29] Gewinn und Verlust, Verehrung und Verachtung, Lob und Tadel, Glück und Unglück.
[30] Die 5 Sinnenorgane und Bewußtsein und die entsprechenden Objekte; erkl. XV. 1.
[31] Auge, Form, Sehbewußtsein; Ohr, Ton, Hörbewußtsein ... Geist, Geistobjekt, Geistbewußtsein; erklärt XV. 2.
[32] d. i. mit den die Einsicht trübenden Leidenschaften.

[33] = 3610350. Diese Zahl für die Länge der Peripherie ist genau dreimal so groß wie die für den Durchmesser oben angegebene Zahl (1203450).
[34] (206[1]) Lies *nabham uggato* (statt *na samuggato*).
[35] Dieser Pali-Vers ist mit der hier angegebenen Betonung zu lesen.
[36] (206[10]) Lies *selā* (statt *setā*).
[37] D. i. der Rosenapfelbaum, der herrlich rote Blüten trägt und glänzend rote, etwas spitz auslaufende Früchte bringt.
[38] (206[11]) Lies *sata-yojana* . (statt *satayo jana* .).
[39] (207[5f]) Parākr. liest *ek' eko* (statt *ekam eko*).
[40] Nach der hier angedeuteten alt-überlieferten Kosmographie stellt sich das Weltbild folgendermaßen dar. Eine einzelne Weltsphäre oder ein Weltbezirk *(cakka-vāḷa)* ist gedacht als eine größtenteils mit Wasser bedeckte gewaltig dicke kreisrunde Scheibe, welche auf dem Wasser ruht, während dieses wiederum von der Luft getragen wird. Im Mittelpunkte dieser Weltscheibe erhebt sich aus dem Meere der Berg Meru, auf dessen Gipfel die Himmelswesen der Dreiunddreißig *(tāvatiṁsā-deva)* und an dessen Fuße die Dämonen *(asura)* wohnen. Um diesen herum ziehen sich die 7 konzentrischen Gebirgsringe, wie Yugandhara usw., dahinter befinden sich im Süden, Norden, Osten und Westen die 4 Kontinente, wie das Indien einschließende Yambu-dīpa usw. Die ganze Weltsphäre ist ringsherum eingeschlossen von einem felsigen Gebirgsring, dem Cakkavāḷa-Gebirge. Jede von den unzähligen im Raume verstreuten Weltsphären hat ihre eigene Sonne und ihren Mond, ihre Himmel und Höllen. Je 3 dieser Weltsphären bilden eine Gruppe, indem sie sich an den Peripherien berühren. In den dadurch gebildeten trigonalen Zwischenräumen befinden sich die Zwischenwelt-Höllen *(lokantarika)*. — (207[8]) Lies *lokantarikā nirayā* (statt · *antariyanirayā*).
[41] (208[8]) Natürlich *visuddhasīlādinaṁ* zu lesen.
[42] (208[10]) Punkt streichen!
[43] Gemeint sind die 8 Befreiungen; s. B.Wtb.: *vimokkha*.
[44] (208[15]) Lies *anusāsatî ti* (statt · *sāsatīte*).
[45] Gemeint ist die zur Erreichung der 4 Pfade der Heiligkeit erforderliche Grundlage, d. i. die mit den 3 Wurzelbedingungen des Guten verbundene Wiedergeburt. Vgl. Einl. [5].
[46] *gaggara (skr. gargara, onomat.)* mag bedeuten: Gackern (der Gänse usw.), Gurgel, Strudel (lat. gurges), Gagorafisch.
[47] Tin hat hier die Satzkonstruktion und damit den Sinn völlig mißverstanden, denn er übersetzt: „Also he is Enlightener in the Truth in order to make known the meaning. Enlightened, the Enlightener of all mankind" usw.
[48] (210[2]) Lies *kari* (statt *parī*).
[49] (210[8]) Diese Zeile im Palitext ist zu streichen.
[50] (210[12]) *sacchika (skr. sākshika)*; nicht als Stichwort im PTS. Dict. Vielleicht ist hier *saccika (satya + ika)* die richtige Lesart.
[51] (210[13]) Lies *guṇa* . (statt *guṇe*).
[52] *bhagī bhajī bhāgī vibhattavā*.
[53] *bhagga*.
[54] *bhāgyavā*.
[55] *bhāvita*.
[56] *bhavanta-ga*.
[57] (210[11]) Lies *bhagehi* (statt *bhavehi*).

[58] (210a) Lies *pisodarâdi* (statt *pi sod.*).
[59] Die zuletzt genannten 10 Eigenschaften werden erklärt in Pug. 51—60.
[60] Gier, Haß, Verblendung.
[61] In Werken, Worten und Gedanken.
[62] Begehren, Dünkel, Ansichten.
[63] Nämlich mit sinnlichem Begehren, Übelwollen oder Grausamkeit verbunden.
[64] *papañca:* Begehren, Ansichten, Dünkel *(taṇhā, diṭṭhi, māna).*
[65] Wegen Gewand, Nahrung, Lagerstatt oder dieses und jenes Vorteils; s. A. IV. 254; Vibh. p. 375.
[66] *ceto-khila:* Zweifel am Meister, an der Lehre, der heiligen Jüngerschaft, der Schulung und Erbostsein über seine Ordensbrüder. Ausführlich A. V. 206; X. 14; usw.
[67] *cetaso vinibandha:* Lust an der Sinnlichkeit, Lust am Körper, Lust am Essen und Schlafen, Befolgung des Mönchslebens zwecks himmlischer Wiedergeburt. Ausführlich s. A. V. 205; D. 33 u. anderwärts.
[68] Lust an Formen, Tönen, Düften Säften und Körpereindrücken.
[69] Ärger, Verkleinerungssucht, Neid, Hinterlist, üble Gesinnung, Haften an Weltlichkeit. Vibh. p. 380.
[70] Begehren nach Formen, Tönen, Düften, Säften, Körpereindrücken und Geistobjekten. Vibh. p. 383.
[71] Durch Begehren bedingt ist das Suchen, dadurch der Gewinn, dadurch die Entscheidung, dadurch die Wunschgier, dadurch das Haften, dadurch das Festhalten, dadurch der Geiz, dadurch das Bewachen, dadurch der Streit. Vibh. p. 390.
[72] Die 3 Flecken *(mala)*, 4 Verdrehtheiten *(vipallāsa)*, 4 Triebe *(āsava)*, 4 Fluten *(ogha)*, 4 Fesselungen *(yoga)*, 4 Abwege *(agati)*, 5 Anhaftungen *(upādāna)*, 5 Hemmungen *(nivaraṇa)*, 7 Neigungen *(anusaya)*, 8 Verkehrtheiten *(micchatta)* und der 10fache unheilsame Wirkenspfad *(akusalakammapatha)* werden behandelt in XXII.
[73] Ausführlich beschrieben in D. 1; zusammengefaßt in Vibh. XVII.
[74] Ausführliches hierüber s. A. IV. 199.
[75] Māra, wörtl. ‚Mörder' oder ‚Tod' (offenbar verwandt mit nord. mara, deutsch Mahr, lat. mors, lith. maras), ist die Personifikation der die Weltmenschen überwältigenden Leidenschaften und Begehrensobjekte. „Was da, Rādha, den Mara betrifft, so hast du dein Verlangen danach zu überwinden. Was aber ist Māra? Die Körperlichkeit ist Māra: da hast du das Verlangen danach zu überwinden. Gefühl — Wahrnehmung — Geistesformationen — Bewußtsein ist Māra: da hast du das Verlangen danach zu überwinden." (S. XXIII. 35). Die dann weiter folgenden Sutten bezeichnen mit Māra alles Vergängliche, Leidvolle, Unpersönliche, Hinschwindende, Versiegende usw.
[76] *aṇimā*, Stamm *aṇiman (=skr.;* vgl. Böhtl.), wörtl. Feinheit, Dünnheit, ist offenbar eine Superl. Bildung von *aṇu*. Das Wort fehlt im PTS. Dict.
[77] (212a) Lies *'vikkhambhita'.* (statt *nikkhambhita.*).
[78] *pariyatti (pariyāpuṇāti)*, eig. das ‚Auswendiggelernte', bezeichnet den ursprünglich mündlich, später schriftlich überlieferten Wortlaut der Buddhalehre und ist in dieser Bedeutung jüngeren Ursprungs.
[79] Gemeint sind die überweltlichen 4 Pfade und 4 Früchte des Stromeintritts, der Einmalwiederkehr, der Niewiederkehr und der Heiligkeit, und als neuntes das Nirwahn.

[80] Diese beiden Ausdrücke gehören zwar von Rechts wegen zum Vorhergehenden; mit Rücksicht auf die spätere Erklärung Buddhaghosa's jedoch sah ich mich genötigt, die Worte zum Folgenden zu stellen.

[81] „d. i. auf Grund des einleitenden Textes *(nidānagantha)*, der sich auszeichnet durch Angaben der Zeit, der Redner, der Zuhörer usw." (Kom.).

[82] „Z. B.: ‚Dies sprach der Erhabene usw.' oder ‚Das also, was gesagt wurde, wurde eben mit Rücksicht hierauf gesagt.' " (Kom.).

[83] *uppatti* = *atthuppatti*.

[84] (213[30]) Lies *atthassa* (statt *attha' assa*).

[85] *tathattāya*. *tatha-tta (skr. tathātva*, wörtl. ‚So-sein') hat natürlich nichts zu tun mit dem Begriffe *‚tathā-tā'* des Mahāyāna, auf den Tin aufmerksam macht. Der Kom. hat: *„yathattāya bhagavatā dhammo desito, tathattāya tathābhāvāya."* Parākr. hat übrigens die häufig anzutreffende Variante *tathatthāya*. Über den Mahāyāna-Begriff *tathātā* s. Kath. 186 (Guide p. 62).

[86] (214[5]) *sukhâ* . gehört noch zum vorangehenden Komp.

[87] *tādi-bhāva*, wörtl. ‚So-sein', d. i. das Sichgleichbleiben, den den Heiligen eignenden unerschütterlichen Gleichmut bei erwünschten wie unerwünschten Objekten.

[88] Als solcher gelten nach dem Kom. die 3 Arten der Schulung, d. i. Sittlichkeitsschulung, Geistesschulung, Wissensschulung und ferner die gesamte in den Texten *(tanti)* überlieferte Lehre. (Kom.).

[89] (214[17]) *attha* . gehört noch zum vorangehenden Komp.

[90] Der Sinn der überlieferten Texte *(pariyatti)* ist hier gemeint (Kom.).

[91] *paṭivedha:* „d. i. das der Wirklichkeit gemäße Verstehen *(avabodha)* des überlieferten Textes und seines Sinnes" (Kom.).

[92] (214[18]) Lies *atthagambhīratā-paṭivedhagambhīratābi)* (statt in 3 Worten).

[93] „Des überlieferten Textes" (Kom.).

[94] (214[17]) Lies *dhammagambhīratā-desanagambhīratahi* (statt in 3 Worten).

[95] (214[14]) Natürlich *parikkhaka* . zu lesen.

[96] *saddheyya* fehlt im PTS. Dict.

[97] (214[10]) Lies *niddosa-bhāvena* (statt *niddesa* -).

[98] d. i. der durchdringenden Erkenntnis der 4 Edlen Wahrheiten (Kom.).

[99] *vyatti* (skr. *vyakti)* fehlt im PTS. Dict.

[100] Im Werdegang des Jüngers lassen sich 3 Entwicklungsstufen unterscheiden: Theorie, Praxis und Verwirklichung, d. i. die Erlernung des Wortlautes der Lehre *(pariyatti)*, ihre Befolgung *(paṭipatti)* und die sie verwirklichende Durchdringung *(paṭivedha)*. — *paṭipattiyā* und *pariyattiyā* sind Instrumentale, keine Genitive.

[101] Der Kom. bezieht *te* auf *aññatitthiyā*, indem er *durakkhata-dhammā* als Bahubbihi u. Attribut zu *te* auffaßt.

[102] Nämlich Ewigkeitsglaube und Vernichtungsglaube (eines illusorischen Ichwesens), sinnliches Genußleben und Selbstkasteiung, Schlaffheit und Aufgeregtheit (Kom.).

[103] Gemeint sind die Früchte des Stromeintritts, der Einmalwiederkehr, der Niewiederkehr und der Heiligkeit.

[104] *paṭippassaddha-kilesāni* ist Bahubbihi und Attribut zu *sāmañña-phalāni*.

[105] Das Präfix *sam*, wie hier in *san-diṭṭhika* (sichtbar, *evident)*, bedeutet natürlich in Wirklichkeit nicht *sāmaṁ* oder *sayaṁ*, sondern drückt zumeist An-

wesenheit oder auch Intensität aus, wird aber auch häufig pleonastisch gebraucht, wie es wohl hier der Fall sein dürfte.

[106] „‚Durch diesen edlen Pfad sind in mir Gier usw. geschwunden': so kann er den Pfad selber in eigner Person sehen, braucht von keinem anderen geleitet zu werden" (Kom.).

[107] *pasattha*, eig. ‚gepriesen'. Das Präfix *sam* wird in diesem Sinne im Kom. sonst meist durch ‚gut, recht' u. dgl. umschrieben.

[108] Da es sich hier, wie häufig auch an anderen Stellen dieses Werkes, lediglich um Erklärung von Paliformen handelt, ist es durchaus unangebracht, solche zu erklärenden Paliformen zu übersetzen, wie Tin es krampfhaft versucht. Er übersetzt z. B. obige Stelle folgendermaßen: „Or, a praiseworthy view is view well seen *(sanditthi)*. It overcomes through seing well—*sanditthika*." Den Anfang des folgenden Abschnittes übersetzt er: „Or, again, seing is called a view; the view is the seen thing, well seing is the meaning. Worthy is the well seen; — hence the term ‚thoroughly seen'."

[109] (216[6]) Lies *phalam* (statt *phala ·*).

[110] Hier sind die 4 Pfade und 4 Früchte des Stromeintritts, der Einmalwiederkehr, der Niewiederkehr und der Heiligkeit gemeint.

[111] *pakattha* (skr. *prakrshta*, eig. ‚gezogen') lang (zeitl. u. örtl.). Auch im Kom. erklärt als *dīgha*. Fehlt im PTS. Dict.

[112] Eine weltlich *(lokiya)* verdienstvolle Tat (Karma) nämlich wird nie unmittelbar von einer Wirkung *(vipāka)* gefolgt, sondern bringt sogar oft erst im nächsten oder einem späteren Leben Früchte.

[113] Unmittelbar nämlich nach dem Aufsteigen des durch Hellblick bedingten überweltlichen Pfadmomentes (des Stromeintritts usw) folgen die als Früchte *(phala)* geltenden Bewußtseinsmomente als dessen Ergebnis.

[114] (21611) Lies *· vidhim* (statt *· vidham*).

[115] Hier trifft bei Tins Übersetzung wieder das zu, was ich bereits gesagt habe. *upanetabbo ti opanayiko . . . upanayanam upanayano* übersetzt er nämlich: „That which is fit to be brought (to a conclusion), is leading up to it . . . the bringing to a conclusion is the leading up to it." — *upanayana* erklärt der Kom. durch *(citte) uppādana* und *ārammaṇa-karaṇa* (Erzeugen der Vorstellung).

[116] „Das durch Bedingungen entstandene" *(pratyaya-samutpanna)* übersetzt Paräkr.

[117] (21717) Lies *so tassa* (statt *sotassa*).

[118] (21714) Punkt streichen!

[119] *purima-nayen' eva;* „by this first method" (Tin) ist hier nicht am Platze. Übrigens steht auch gar nicht *iminā* im Texte.

[120] Als die ‚Edle Gemeinde' oder ‚Gemeinde der Edlen' *(ariya-sangha)* gilt die Schar derjenigen Mönche, die eine der 4 Stufen der Heiligkeit erreicht haben, d. i. Stromeintritt, Einmalwiederkehr, Niewiederkehr oder Heiligkeit. Diese werden ausführlich behandelt in XXII, kurz beschrieben in Pug. 37—50 und in B.Wtb.: *ariyapuggala*. Gemeint ist also hier nicht die Mönchsgemeinde schlechthin.

[121] Lies stets *sāmici* (statt *sāmici*).

[122] *a-paṇṇaka* . . Die Weber-Kuhn'sche Auffassung = *a-praśnaka* (s. PTS. Dict.), etwa ‚außer Frage stehend' oder ‚unfraglich', erscheint mir richtig. Im Kom.

umschrieben durch *a-virajjhana* (nicht mißlingend, unfehlbar) und *anavajja* (untadelig), von Parākr. durch *a-viruddha* (ungehemmt).

[123] Selbstkasteiung und Sinnengenuß.

[124] *ñāya (ni + Vi)*, Norm, rechte Methode, bezeichnet im Allgemeinen meist den edlen Pfad *(ariya-magga)*. Die Erklärung des Kom. mit seiner mißglückten Etymologie lautet: *„ñāya* bezeichnet das Nirwahn, weil dieses durch das Pfadwissen usw. erkannt *(ñāyati; Vjñā!)* durchdrungen, und verwirklicht wird".

[125] „Sie sind wert, daß die anderen aus Achtung vor ihnen sich vom Sitze erheben und die übrigen würdigenden Handlungen gegen sie befolgen" (Kom.).

[126] Dies sind die 4 Paare der den Pfad *(magga)* oder die Frucht *(phala)* des Stromeintritts, der Einmalwiederkehr, der Niewiederkehr oder der Heiligkeit erreicht habenden Edlen Jünger (s. XXII).

[127] *tassa* ist Genitiv und bezieht sich auf ‚Opfer' (Parākr.). Tin aber faßt dieses Wort als Dativ auf, indem er es auf den ‚Opfernden' bezieht.

[128] Sakka *(skr. śakra)* ist in der Buddhistischen Mythologie der Herrscher über die Himmelswesen der Dreiunddreißig *(tāvatiṁsā-deva)*. Er wird häufig als der ‚Herr der Himmelswesen' *(devānam inda)* bezeichnet, ist aber im Allgemeinen nicht identisch mit dem Gotte Indra des Hindu-Pantheons, wenn er auch in dieser Gestalt gelegentlich in der Kommentarliteratur erwähnt wird (s. A. IX. 39. Anm.).

[129] Nicht wie Tin hat: „Das den Brahmadevas zu Opfernde ist das Feuer". Übrigens müßte es dann auch *brahmānaṁ* statt *brāhmaṇānaṁ* heißen.

[130] Den Indern galt von jeher das Feuer als heilig, dem man Butter und andere Dinge zu opfern hatte.

[131] „Bei den Sarvâstivādins" sagt der Kom.

[132] Unter einem Buddha-Intervall *(buddhantara)* ist zu verstehen die oft unendlich lange Zeitperiode, die zwischen dem Erscheinen zweier Buddhas liegt. — Der Text lautet hier zwar wörtlich bloß *eka-buddhantare;* gemeint aber ist, wie auch der Kom. erklärt: *„ekasmiṁ buddhantare vītivatte"*, d. i. nach Verlauf eines Buddha-Intervalls. Tin aber übersetzt wörtlich: „which appears in the interval between two Buddhas"! — *abbhokiṇṇañ ca* übersetzt er: „and is of the open air"!, als ob *abbhokāsiko ca* dastünde. *abbokiṇṇaṁ* steht hier offenbar für *abbhocchinnaṁ* (s. PTS. Dict.), d. i. ‚ununterbrochen, andauernd', und ist adverbial gebraucht.

[133] Hier sind wieder die Sarvâstivādins gemeint.

[134] Die Worte ‚zu allererst' und ‚in jeder Weise' sollen offenbar den Sinn des Präfixes *pa* erklären.

[135] „Das Wort *pāhavanîya*" (Kom.).

[136] *(dakkhiṇāya) vā hito:* „or gets good (by it)" (Tin.).

[137] *dāna-saṁvibhāga* ist nach der weiter unten gegebenen Erklärung kein Tappurisa- sondern ein Dvanda-Komp., also ‚Geben und Verteilen' und nicht ‚Verteilung von Gaben', wie man erwarten möchte, und wie es vielleicht auch richtiger wäre.

[138] Bestehend im Beachten des bei solchem Geben zufolge des Freigebigkeitswillens aufgetretenen Geisteszustandes (Kom.).

[139] Dharm. liest *iti vā* (statt *· ca)*.

[140] Der Kom. liest *adhibhavitvā* (statt *abhi ·)*.

[141] „Ohne besorgt zu sein" sagt der Kom.

[142] „Wie man von einem Menschen, der häufig lebende Wesen umbringt, sagt, daß seine Hände mit Blut befleckt seien, so auch sagt man von einem Menschen, der häufig Gaben spendet, daß er reine Hände habe" (Kom.). Der Sinn dieses Ausdruckes ist möglicherweise auch so zu verstehen, daß der wahre Geber nicht durch Diebstahl und unlautere Aneignung von Schätzen seine Hände unrein macht. „He washes his hands" (Tin) dürfte wohl kaum gemeint sein.

[143] Der Kom. hat *yācana-yoggo* und die Erklärung: *„parehi yācitum yutto"*.

[144] *sakkhiṭṭhāne ṭhapetabba-devatānaṁ.* Tin liest *ṭhapetabbaṁ* und schließt damit den Satz ab: „Though it has been stated thus, *it should be placed* in the position of testimony".

[145] (226[12]) Punkt streichen, da hier der Satz noch nicht zu Ende ist.

[146] *gedha* ist offenbar die korrumpierte Form eines Wortes, das etwa ‚Gestrüpp' oder auch ‚Sumpf' bedeuten muß; in dieser Bedeutung nicht im PTS. Dict. Auf alle Fälle kann es hier nicht ‚Gier' *(grdha)* bedeuten, denn daß die 5 *kāmaguṇas* nur die Objekte der Begierde, nicht aber die Begierde selber bezeichnen, wird ausdrücklich betont in A. VI. 58.

In A. II. 50 heißt es: „Wie aber, ihr Mönche, lebt ein großer Räuber im Dickicht? Da, ihr Mönche, lebt der große Räuber im Grasgestrüppe oder Gestrüppe *(gahana)* von Bäumen, oder im Dickicht (Lesarten: *gedha, rodha, godha),* oder in einem großen Waldhaine".

Ferner in M Nid. p. 151 (zu Snp. 819): „Bewußte Lüge ist ein großes Dickicht *(gedha),* ein großer Wald, ein großes Gestrüpp *(gahana),* eine große Wüste, eine große Unebenheit, ein großer Schlamm *(panka),* ein großer Sumpf *(palipa),* ein großes Hindernis *(palibodha),* eine große Fessel".

Die Erklärung des Kom. als *panka* u. *palipa* stammt offenbar aus obiger Quelle.

[147] *upakkamena*, nicht „bei effort" (Tin.).

[148] Nach Parākr.: sinh. Kalā-kanduru, nach Dharm.: Kalākanduräli.

VIII. Die 4 übrigen Betrachtungen

[1] „d. i. der in der gänzlichen Erlöschung der Daseinsgruppen bestehende Tod des Arahat" (Kom.).

[2] Oder, im Falle einer leidvollen Daseinsfährte, wie als Tier usw., durch Versiegung des schuldvollen Karma.

[3] Wie sie etwa bei den Himmelswesen anzutreffen ist.

[4] „Wie sie etwa bei den dem ersten Weltzeitalter angehörenden Wesen anzutreffen ist: diese nämlich sollen ein unermeßlich hohes Lebensalter erreicht haben" (Kom.).

[5] „Wie sie etwa den Bewohnern von Uttarakuru beschieden ist" (Kom.).

[6] „Planmäßig" sagt der Kom.

[7] „Nämlich planlos, und ohne Achtsamkeit, Ergriffenheit und Einsicht zu erwirken." (Kom.).

[8] *virahato* ist adverbial gebrauchter Abl. von *viraha*, Trennung, Abwesenheit, Mangel. Als Subst. nicht im PTS. Dict. — Dharm. liest irrtümlicherweise *virahito*, offenbar auch Tin, denn er übersetzt: „to one devoid of" usw.

[9] (231f) Lies *tinaggambi* (statt *tinaggam hi).*

[10] m. a. W.: ‚Halte mich nicht ab von meinem Entschlusse, dem Weltleben zu

entsagen'. — Das Gleichnis vom Tautropfen, sowie das obige Gleichnis vom reißenden Gebirgsstrom finden sich ausführlich in der weiter unten angeführten Sutte aus A. VII. 70.

[11] König Asoka soll nach irgend einem Kommentare als Wurm in einer Nellifrucht wiedergeboren worden sein.

[12] Gemeint ist Moggallāna, der nach Sāriputta der hervorragendste Jünger war und von allen Mönchen die höchsten magischen Kräfte besaß. Näheres über ihn s. A. I. 19, Anm.

[13] Näheres über Sāriputta s. A. I. 19. Anm.

[14] *khagga-visāṇa* und *khagga-siṅga* (Vers) fassen Kom., Parākr. und auch Tin bloß wörtlich auf als das ‚Horn' des Rhinozeros. Vgl. die schönen Gleichnisse vom Nashorn in Snp. 35—75.

[15] Welches diese Nebenmerkmale sind, ist mir nicht klar.

[16] Nämlich zur Verwirklichung des heiligen Wandels und Erreichung des Zieles.

[17] Dies sind die 4 in den Texten erwähnten Embryonalstadien, denen bisweilen noch ein fünftes, nämlich *pasākhā*, wörtl. ‚Abzweigungen', beigefügt ist. In S. X. 1 heißt es:

„Zuerst entsteht das Kalala,
Dann wird das Abbuda daraus,
Daraus entwickelt sich die Pesī,
Und daraus dann der Ghana wird.
Dann sprossen Hand und Fuß hervor,
Kopf-, Körperhaar und Nägel.

„Von dem was seine Mutter nun
An Speise zu sich nimmt, an Trank,
Davon das Menschenwesen lebt,
Das da im Mutterleibe weilt."

Vgl. B.Wtb.: Embryonalstadien.

[18] (237[21]) Lies *nibbattanti* (statt *nibbattan ti*).

[19] (237[1]) Lies *· yutta-gono* (statt *· yuttā gono*).

[20] Obige Wahrheiten finden ihren bündigen Ausdruck in dem Ausspruche des Abraham a Sancta Clara: „Wann sterben ist nicht gewiß; wie sterben ist nicht gewiß; wo sterben ist nicht gewiß; aber sterben ist gewiß."

[21] (237[8]) Ich lese mit B[bm] *etarahi paritto addhā*.

[22] Hierzu vgl. Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung: „Die Form der Erscheinung des Willens, also die Form des Lebens und der Realität, ist eigentlich nur die Gegenwart, nicht Zukunft, nicht Vergangenheit: diese sind nur im Zusammenhang der Erkenntnis da. In der Vergangenheit hat kein Mensch gelebt, und in der Zukunft wird nie einer leben; sondern die Gegenwart allein ist die Form alles Lebens, ist aber auch sein sicherer Besitz, der ihm nie entrissen werden kann."

[23] (239[6]) Lies *sati-sampajaññāya* als Komp.

[24] In M. 10. 22 u. 119 nämlich wird in der Betrachtung der Körperbestandteile das ‚Gehirn' nicht besonders aufgezählt, wie es z. B. in Khud. III geschieht.

[25] (240[10]) Lies *kesamatthakā* getrennt.

[26] (240[5]) Lies *pālivaṇṇanā-pubbangamo* als Komp.

[27] Nämlich dem Festen-, Flüssigen-, Hitze- und Wind-Element. Ausführlich in XI. 2.

[28] Hier macht Rhys Davids in einer Fußnote zur Textausgabe die Bemerkung ‚sic', offenbar weil hier der Singular *atthi* (es gibt) durch den Plural *saṁvijjanti* (es finden sich) erklärt wird. *atthi* wird eben genau wie das deutsche ‚es gibt' oder das französische ‚il-y-a' auch dann gebraucht, wenn das Subjekt im Plural steht, was aber nicht der Fall ist bei *saṁvijjati, bhavati* oder *hoti*.

[29] (241[4]) Lies *yvâyaṁ* (statt *sv.-*).

[30] (241[12]) Punkt streichen.

[31] *agaru* für Aloe fehlt im PTS. Dict., wo bloß die Form *agalu* gegeben ist.

[32] (243[2f]) Lies *kammaṭṭhāna-tanti* (statt *-ṭṭhānatan ti*).

[33] Nämlich die festen Stoffe wie Kopfhaare usw. werden zum Festen Elemente gezählt, die flüssigen wie Galle usw. aber zum Flüssigen Element.

[34] (245[1]) Lies *āgatâgata-* (statt *āgatā gata-*).

[35] (245[9]) Lies *ādi-* (statt *adi-*).

[36] (245[13]) Punkt streichen!

[37] (245[19]) Lies *luddo* (statt *ludde*).

[38] (245[18], 246[2]) Lies *paripātiya-* (statt *paṭipātiya-*).

[39] (246[4]) Lies *upaṭṭhitesu* (statt *-ṭṭhātesu*).

[40] (246[17]) Lies *dutiya-divase* als Komp.

[41] *āsana* bedeutet hier offenbar ‚Essen' (*Vaj*), nicht ‚Sitz' (*Vaj*).

[42] Zu dem Adj. *dvattiṁsâkāro* (Attrib. Komp.) ist *kāyo* zu ergänzen.

[43] *chinnaṭṭhāne pi kese (oloketuṁ vaṭṭati)* übersetzt Tin: „hairs of shaven heads".

[44] (249[11]) *addâriṭṭhaka (ārdra + arishṭaka)* erklärt der Kom. — der übrigens *aḷâriṭṭhaka*[0] (offenbar für *allâ*[0]) liest — als „junge Frucht des Seifenbaumes" *(abhinavâriṭṭhaphala)*. Im PTS. Dict. ist für *ariṭṭhaka* auch die Bedeutung ‚Speckstein' angegeben.

[45] (249[16]) Lies *vīh-* (statt *vih-*).

[46] *okāsa* in der Bedeutung von ‚Ort' fehlt im PTS. Dict.

[47] (249[7]) Lies *yāgu-* (statt *yagu-*).

[48] *akka*, skr. *arka*, *Calotropis gigantea*. Die Wurzel dieses Baumes dient als Brechmittel und Heilmittel, besonders gegen Aussatz. Die Fasern werden zu Geweben, Polstern u. dgl. verarbeitet, während die Samenhaare als vegetabilische Seide in den europäischen Handel kommen.

[49] *makaci*, sinh. *niyada*, d. i. die dem neuseeländischen Flachs und dem Aloehanf ähnliche Samsevariapflanze.

[50] (250[5]) Lies *tāla-* (statt *tala-*).

[51] *vaṭṭetvā vissaṭṭha-mudiṅga: „vatakoṭa haḷa-sādā mavū mihiṅgu-bere"* (Parākr.). Tin: „a perfectly round drum."

[52] (250[10]) Lies *-nissandena* (statt *-nissandhena*).

[53] (250[11f]) Parākr. liest *kaṇṇakaṁ* (statt *kaṇṇikaṁ*), das er mit *„pus"* (Schimmel etc.) übersetzt. Nach Böhtl. mag das skr. Äquivalent *karṇaka* eine Art Krankheit des Holzes bezeichnen. Nicht im PTS. Dict. in obiger Bedeutung.

[54] (250[18]) Lies *likkhā-* (statt *likkhā-*). *likkhā*, wörtl. ‚Lause-Ei', ist ein bestimmtes Längenmaß. Sechs davon machen eine *ūkā* (skr. *yūkā*), wörtl. ‚Laus'.

[55] *nakha-patta* ist im Sinhal. *niya-potta*, das gebräuchliche Wort für Finger- oder Zehennägel.

[56] *maccha-sakalikā*. Böhtl. gibt unter *śakalā* auch die Bedeutung ‚Fischschuppe' an, was hier wohl passen dürfte. In dieser Bedeutung nicht im PTS. Dict.

[57] (251[16]) Lies *beṭṭhā* getrennt.
[58] (251[16f]) Lies *upari* getrennt.
[59] *sāma;* nicht „weiß" (Tin)!
[60] *baddara.* Dies ist die auch Hagebutte genannte und zu Heilzwecken verwandte eßbare Frucht des auch in Europa und Nordafrika vorkommenden Jujubendornes oder Judendornes (zizyphus jujuba). Der Lotosbaum der Homerischen Lotophagen soll zu dieser Gattung (zizyphus) gehören, ebenso der Christusdorn, aus dem die Dornenkrone Christi geflochten war.
[61] *viyojeti,* trennen, fehlt im PTS. Dict.
[62] (252[14f]) Lies *anukkamen'* (statt *anukkāmen'*).
[63] (253[7f]) Lies *vinandha .* (statt *vinaddha .*).
[64] *ye kandarā ti pi vuccanti te sabbe pi* übers. Tin falsch: „All of them, also known as tendons".
[65] *kandalī (= kandala?)* ist nach Böhtl. eine Pflanze mit weißen Blüten, die besonders zu Beginn der Regenzeit in volle Blüte tritt.
[66] (253[1]) Vor *aṭṭhārasa* fehlt in allen mir zugänglichen Textausgaben *ekaṁ ānisadaṭṭhi* (1 Kreuzbein), das im Folgenden übrigens auch erklärt wird und ohne das die Zahl der Knochen nur 299 (statt 300) ergeben würde.
[67] (254[2], 255[5]) Parākr. u. Tin geben die Bedeutung ‚Schulterblatt', doch liest ersterer (ebenso Hew.) *koṭṭha,* letzterer *kotta.* Unter ‚Magenknochen' (PTS. Dict.) kann ich mir nichts vorstellen.
[68] (254[9]) Lies *. aṭṭhīnî* (statt *. aṭṭhinî*).
[69] *kataka,* Strychnos potatorum, sinh. *hingini u. ingini,* gehört zu derselben Gattung (strychnos) mit strychninhaltigen Blättern wie die Brechnuß (nux vomica). Die Nüsse dieses Baumes gebraucht man zur Reinigung von Wasser. Dadurch nämlich, daß man die inneren Wände des mit Wasser gefüllten Gefäßes mit den Nüssen reibt, schlägt sich der Schmutz nieder. — Nicht im PTS. Dict.
[70] (254[12]) Lies *ūraṭṭhi* getrennt.
[71] skr. *pumnāga.* Nach einem medizinischen Werke (s. Böhtl.) identisch mit Calophyllum inophyllum, einem Baum mit lederartigen, glänzenden Blättern und Steinfrüchten. — Bei Böhtl. ist auch die Bedeutung Muskatnuß und weiße Lotusblüte angegeben.
[72] *sīsaka-paṭṭa,* vielleicht auch ‚kupferfarbiges Seidentuch' (Parākr.).
[73] (255[6f]) Lies *aggabāhaṭṭhīni* getrennt.
[74] (255[9]) Lies mit Parākr. u. Hew. *. kaṇḍa-rāsi .* (statt *. kaṇḍara-rāsi .*).
[75] (255[13]) Lies *. kaḷīra-vakkalaka .* (statt *. kalira-cakkalaka .*).
[76] (255[17]) Lies *. ṭṭhapita .* (statt *. ṭṭhipita .*).
[77] (255[1]) Lies *setaṁ* (statt *tesaṁ*).
[78] skr. *paribhadraka, Erythrina.* Verschiedene Arten dieser Prachtgewächse werden in Deutschland in Gewächshäusern überwintert und im Sommer im Freien aufgestellt. Nach Böhtl. Erythrina fulgens, nach Parākr. *erabadu,* d. i. Eurythrina indica (s. Clough). — Tin hat „seeds of the sea-coral".
[79] *kosātakī,* sinh. *vätakolu,* wird in Ceylon viel als Gemüse gegessen. Das getrocknete Fasergewebe der Luffagurke wird in Europa zu Badeschwämmen, Frottierapparaten und ähnlichen Gegenständen verarbeitet.
[80] *koviḷāra* skr. *kovidāra, Bauhinia variegata* (Böhtl.), nach Parākr. u. Dharm. sinh. *kobō-lila* bzw. *koba-līla,* d. i. Bauhinia purpurea. Tin hat wiederum *„sea-coral"*, wie oben für *pāḷibhaddaka.*

[81] *kilomaka*. Tin übersetzt „*pleura*" (d. i. Brust- und Rippenfell); doch hier ist der Begriff weiter zu fassen, wie aus dem Folgenden ersichtlich ist.

[82] (257[13]) Lies *paticchannâpaṭichanna*.

[83] *dukūla* ist eine bestimmte Pflanze und ein aus dieser Pflanze hergestellter Stoff. PTS. Dict.: „a certain (jute?) plant (cf. skr. *dukūlaṁ woven silk*), very fine cloth made of the fiber of the dukūla plant". Tin: „fine white cloth".

[84] *pariyonahana;* fehlt im PTS. Dict.

[85] *niggaṇḍi*, skr. *nirguṇḍi*, Vitex negundo, ein Strauch, der auch in Deutschland in Treibhäusern gedeiht. Nach Hippokrates zerstört der eingenommene Samen desselben jede geschlechtliche Regung.

[86] *sakkhara-sudhā*. : „the gravel coating of a cement floor" (Tin).

[87] Hier ist also nicht bloß der Darm gemeint, sondern auch die Speiseröhre ist miteinbegriffen.

[88] (258[18]) Komm., Parākr. u. Hew. lesen *antâbhoga*. (statt *antabhoga*.).

[89] *daka-sitalaka, Nymphoea lotus*, sinh. *hel-māli* (Parākr.). Böhtl. gibt für *sitalaka* dieselbe Bedeutung, und weiterhin noch ‚Majoran'. Tin: „root of plants in stagnant water".

[90] (258[18]) Lies mit Parākr. u. Hew. *agaḷente* (statt . *ante*).

[91] *maṁsa-kasambu* übersetzt Tin mit „shell-fisch".

[92] Das ist die Frucht des mit dem Brotfruchtbaum verwandten und auch ähnliche Früchte tragenden Jackfruchtbaumes *(panasa), sinh. kos, Artocarpus integrifolia*. Der Baum erreicht einen mächtigen Umfang, besitzt handgroße Blätter und liefert bis ½ Meter lange und 25 Pfund schwere ovale Früchte mit grüner höckeriger Haut. Das Innere der Frucht besteht aus vielen von gelbem klebrigem Fleisch eingehüllten ovalen Kernen. Die reifen Früchte werden roh genossen, während die Kerne und die unreifen Früchte als Gemüse zubereitet werden.

[93] Fehlt im PTS. Dict.

[94] Fehlt in dieser Bedeutung im PTS. Dict.

[95] (259[10f]) Lies *-sampadaṁ*.

[96] *upabrūhayati;* fehlt im PTS. Dict.

[97] *ogaḷati;* fehlt im PTS. Dict.

[98] (260[7]) Lies *pakkhipamāna*. (statt *pakkhipamana*.).

[99] *piṇḍa* (vgl. Böhtl.); nicht in dieser Bedeutung im PTS. Dict.

[100] *madhuka, Bassia latifolia*, der ceylonesische Mi-Baum oder wilde „Sapota-Baum, ist bekannt für das aus dem Samen gewonnene Öl sowie das zu Bauzwecken geeignete Holz.

[101] *ākulī, Cassia auriculata*, dessen Blätter in Ceylon mit Vorliebe als Gesundheitstee genossen werden, und dessen Rinde zum Färben verwandt wird.

[102] (260[7]) Lies mit Hew. *kaṇḍūyati* (statt *kaṇḍāyati);* nicht in dieser Form im PTS. Dict., wohl aber als *kaṇḍūvati*.

[103] (260[4]) Lies mit Hew. *vipalattha*. (statt *vipalatta*.).

[104] (261[1]) Möglicherweise zu lesen . *patta*. (Hew) = *skr. prastha* (statt *patta*, Schale), d. i. ein bestimmtes Hohlmaß.

[105] *nāgabala*, sinh. *nāgabābila, Uraria lagopodioides*.

[106] (261[5]) Parākr. liest *sevāla-paṇṇaṁ* (statt . *paṇakaṁ*) und übersetzt *paṇṇa* mit „*parandalā*", d. i. verwelkte Blätter.

[107] *yañ ca* (261[15]) . . . *kunapagandhaṁ sannirumbhitvā*. . . . Das Relativ-Pronomen *yaṁ* bezieht sich auch hier, wie schon mehrere Male vorher, stets auf

semhaṁ, natürlich nicht auf *gandho*, wie Tin annimmt und daher Sinn und Satzkonstruktion mißversteht, denn er übersetzt: „Indem dieser üble Geruch *(yaṁ)* an Stärke zunimmt, wird er im Innern der Leibesmembrane festgehalten". Tin merkt offenbar nicht, daß *kuṇapagandhaṁ* Akkusativ ist und das Objekt in diesem Relativsatz bildet.

[108] *yattha so sannicito tiṭṭheyya:* „where it gathers there it is" (Tin) ist wohl kaum richtig.

[109] *lākhā*, d. i. entweder die von der Schildlaus kommende rote Farbe oder auch das rote brennbare Harz eines bestimmten Baumes (Böhtl.).

[110] (261₂) Lies *dhamani* . (statt *dhammani* .).

[111] (262²) Das hier wohl irrtümlich stehende . *yakana* . fehlt bei Parākr.

[112] (263⁷) Lies *samuṭṭhahitvā* (statt *samatth* .).

[113] (263¹⁵) Lies *upari* getrennt.

[114] (263¹⁶) Lies *visata* . (statt *vissata* .).

[115] (263₁₂) Lies *kheḷo* (statt *keḷo*).

[116] Tin's Erklärung, daß der Mann deshalb das Blatt durchsteche, um das Blatt zu verhindern aufzugehen, ergibt sich aus dem Folgenden als verkehrt.

[117] Lies (mit Hew.) *dadhi-matthu*. PTS. hat *adhimuttaṁ*, Tin u. Burm. Kom.: *dadhi-muttaṁ*, Siam. Kom.: *dadhiṭṭhaṁ*. Im Kom. (sinh., siam. burm. Ausg.) als der abfließende klare Saft der Dickmilch *(dadhinā vissandana-rasa;* Tin's Kom. liest 'allerdings ... *accharā-vasāl)*. Vgl. *√math*, quirlen, buttern; *mathita*, das Gequirlte, die Buttermilch. — *dadhi-matthu* ist nicht im PTS. Dict.

[118] *kaṇikāra* = *kaṇṇikāra*, *skr. karṇikāra*, sinh. *kinihiriya*. Nach Böhtl. *Pterospermum acerifolium*.

[119] Diese wird dadurch gewonnen, daß man die Asche der gerösteten Bohnen filtriert.

[120] (264₁ᶠ) *ravaṇa-ghaṭa*. *ravaṇa* hat nach Böhtl. u. Cart. die Bedeutung von ‚Messing', ist aber nach Böhtl. fernerhin ein Seihgefäß mit einer Röhre, was hier durchaus passen dürfte. Das Wort fehlt in dieser Bedeutung im PTS. Dict. — Tin hat „sound jar" (*√ru* dröhnen).

[121] (265⁵) *vatthi* bildet mit dem Folgenden ein Komp.

[122] (265₁₄ᶠᶠ) Lies *pakkhippamānaṁ* (statt *pakkhipa* .) und *muñcanâdi* . (statt *mañcanâdi* .).

[123] Tin scheint den stereotypen Suttentext (M. 118) nicht zu kennen, denn er übersetzt *pāṇa-harāṇi* mit „takers of life".

[124] Das nur zu Ende jeder der 10 Betrachtungen über Buddha usw. stehende *kathā-mukhaṁ* umschreibt Dharm. durch *kathā-maṛga*.

[125] Erklärungen über diese Übung finden sich in folgenden kanonischen Schriften: M. 118. 62; S. LIV; Pts. III.

[126] (267¹⁵) Parākr. liest *-niddeso* (statt *-nayo*).

[127] (267¹⁴) Punkt streichen, da der Satz erst auf der nächsten Zeile endet. Derselbe nämlich lautet: (266₁₆) *Idāni yaṁ taṁ Bhagavatā: ‚ayaṁ pi kho ..... 'ti evaṁ sol. ānâpānasatikammaṭṭhānaṁ niddiṭṭhaṁ, tassa bhāvanā-nayo anuppatto.*

[128] (267¹⁷ ²⁰) *pāḷivaṇṇanā-pubbaṅgamo* und *vitthāretukāmyatā-pucchā* sind als Komposita zu lesen.

[129] (267₁₂) Lies *satiyā* getrennt.

[130] (268[4]) Offenbar durch den Kom. verwirrt gemacht liest Tin *anāsittakattā* (statt *anāsittako*).

[131] (268[4]) Lies *pāṭiyekko* (statt *paṭi-*).

[132] *āveṇiko:* „mit nichts anderem in Berührung stehend, ganz in sich abgeschlossen, unabhängig, Lal. 183, 18" (Böhtl.).

[133] Dies sind nach Aussage des Kom. die Insaßen des Uttara-Vihāra.

[134] (268[8]) Lies *asecanako* (statt *sec-*).

[135] (268[11]) Lies *-samādhi-nibbattakassa* als Komp.

[136] *suññā parappavādā* (nicht *suññapar-*) *samaṇehi aññe'ti.* Vgl. Neumanns geradezu unglaubliche Übersetzungen: „bloße Wortklauber der Askese anderswo" (M. Aufl. 1) und „ohne Verlangen nach Zank und Streit mit anderen Asketen" (M. Aufl. 2).

[137] (268[2]) Lies *kūṭagona-* (statt *kūṭapona-*).

[138] Da *idha* in Aussprüchen wie *‚idha bhikkhave bhikkhu'* usw. im Kom. meist durch *imasmiṁ sāsane* erklärt wird, so übersetzt Tin hier ganz gedankenlos: „As here in this religion a man who tames a calf etc."!

[139] (269[6]) Lies *yogâvacarena* (statt *yogâvacaro*).

[140] (270[2]) Lies *niṭṭhite* (statt *niditthite*).

[141] (270[6]) Lies *kamena* getrennt.

[142] *gokaṇṇa, skr. gokarṇa,* eig. ‚kuhohrig', d. i. Antilope *picta* (Böhtl.). Tin hat wild *ox, bos sondicus.*

[143] In Mil. II. p. 182, wo ebenfalls die folgenden Verse zitiert werden, steht statt *porāṇā* die ‚Alten': *‚therā dhammasangāhakā'* d. i. ‚die Ordensälteren, die die Lehre zusammengefaßt haben'.

[144] (270[1]) Lies *ti pi* (statt *di*).

[145] Diese, neben dem Walde und dem Fuße eines Baumes als Wohnung, in den Sutten häufig aufgezählten 7 weiteren Behausungen sind: ein Berg, eine Kluft, eine Bergeshöhle, ein Leichenfeld, das Waldesdickicht, der freie Himmel und ein Strohhaufen.

[146] Gemeint sind die 3 humores *(dhātu):* Schleim, Galle, Körpergase.

[147] (271[11]) Lies *camma-maṁsa-* (statt *cammam-aṁsa-*).

[148] (271[18f]) Lies *anuppajjamānāsu cittaṁ* (statt *-mānā cittaṁ*).

[149] (271[15f]) Lies *pariggahitaniyyānaṁ satiṁ* (statt *-niyyāna-satiṁ*).

[150] *etass' eva vibhange:* „In der Erklärung dieser beiden Ausdrücke" (Parākr.), nicht wie Tin, der *ekassa* für *etassa* glaubt lesen zu müssen und also übersetzt: „in the analysis of some one".

[151] d. i. auf 16fache Weise beim Einatmen und auf 16fache Weise beim Ausatmen.

[152] Das ist allerdings die in den Kommentaren übliche, aber keineswegs wohl ursprüngliche Auffassung, wie man sie auch in den modernen Pali- und Sanskritwörterbüchern wiederfindet.

[153] *„addhāna-vasenâ ti kāladdhāna-vasena"* (Kom.).

[154] *addhāna-sankhāte ti: „‚addhānan' ti sankha-gate dīgha-kāle; dīgharn khanan ti attho"* (Kom.). Tin's burm. Kommentar ist hier korrumpiert.

[155] (273[5]) Lies *ādi pākaṭo* getrennt.

[156] d. i. bei Meisterung und Durchdringung derselben.

[157] Geradezu unbegreiflich ist es, wie Tin als Burmese den so bekannten Abhidhammabegriff *upādā-rūpa (= upādāya rūpa)* als *upādā + arūpa* auffassen kann: „the derived and the immaterial". Übrigens wird doch so wie so weiter

unten die Beherrschung von *arūpa* angeführt. Unter ‚abhängiger Körperlichkeit' *(upādā-rūpa)* sind zu verstehen die auf den 4 Grundelementen (dem festen, flüssigen, Hitze- und Wind-Element) beruhenden körperlichen Eigentümlichkeiten, d. i. die physischen Sinnenorgane, Geschlechtsmerkmale usw.

158 (276³) Lies *assāsā . . . passāsā kāyikā* (statt *assāsa . . . passāsakāyikā*).

159 Tin übersetzt *pabhāvanā hoti* einfach durch ‚ist' oder ‚findet statt'. Das Wort fehlt im PTS. Dict.

160 (276⁸) Lies *-samādhissa* (statt *-samādhi 'ssa*).

161 *„nimmitan ti nimittassa tesaṁ saddānaṁ pavattâkāraṇā ti attho"* (Kom.).

162 (277¹) Man sollte hier *· ārammaṇattā* (für *· ārammaṇatā*) erwarten.

163 (278¹¹ᶠ) Parākr. liest *apamussantena*, Hew. *apammusi* · (statt *asammuyhantena*).

164 (278¹⁷) *patipassanā* oder *paṭi* · = (287¹⁴); fehlt im PTS. Dict.

165 *rajju-daṇḍa;* fehlt im PTS. Dict.

166 (279⁷) Lies *gāvo piṭṭhiyaṁ* getrennt.

167 (279¹⁰) Lies mit Parākr. u. Hew. *dukkhaṁ vuttha* · *(statt dukkhapatta ·)*

168 (279ᵀ) Lies *abbhantaraṁ (statt · tare).*

169 (279⁶) Offenbar *vikkhippati* (statt *vikkhipati)* zu lesen.

170 (280⁸) Lies *nāsikaggaṁ* (statt *nābhik ·).*

171 Lies *phuṭṭhaṭṭhāne* (statt *phuṭṭhāne).*

172 (280²ᶠ) Lies *dolā-thambha* · als Komp.

173 Das ist, nach dem Kommentar, die Nasenspitze oder Oberlippe.

174 ‚Diese' bezieht sich natürlich auf die Menschen. Tin aber übersetzt: „Diese Fragen gehen ihn nichts an"!

175 (281¹²) Lies *padhānañ* (statt *padhanañ).*

176 *kassa ci;* hier nicht mit „any one" (Tin) zu übersetzen.

177 (283¹⁴) Lies *uparûpari vibhūtāni* getrennt.

178 *asaññī-bhūta*, identisch mit *asaññā-satta* (s. B.Wtb. u. D. 22).

179 (283ᵀ) Lies *attanā va attā* (statt *· va attanā).*

180 (283¹) Lies *nāsā* · (statt *nāsa ·).*

181 (284⁷) Lies *manasikarontassa* zweimal (Parākr., Hew.).

182 (284¹⁰) Lies *paṭṭa* · (statt *maṭṭha ·).*

183 (284¹⁶) Lies *tāhi (statt tā hi).*

184 (284¹⁸, ²; 285²) Lies *nipāna* (statt *nipātana)*, Tränke; fehlt im PTS. Dict.

185 *vibhāvayaṁ;* „knowing" (Tin) dürfte hier wohl kaum gemeint sein.

186 *catukka-pañcaka-jjhānaṁ* bedeutet nicht „die 4. und 5. Vertiefung" (Tin).

187 (286⁶) Lies *-vivaṭṭanā-vasena.*

188 (286¹) Lies *vasī* · (statt *visi ·).*

189 (287⁸ᶠ) Lies *kāyañ ca.*

190 Wie Tin dazu kommt, *pariyesanto* mit „not finding" zu übersetzen, ist mir unerklärlich.

191 Nämlich die 16 Zweifel: ‚Bin ich in den früheren Zeiten gewesen? Oder bin nicht gewesen? usw.'

192 (287¹⁰) Lies *bhayato* (statt *yay ·).*

193 (287¹⁶) Lies *· vīsati-bhedaṁ* als Komp.

194 Diese Entwicklung bis zur vollkommenen Heiligkeit vollzieht sich aufgrund der in M. 24 aufgezählten und den Gegenstand dieses Werkes bildenden 7 Stufen der Reinheit *(satta-visuddhi).*

[195] (288$_{11}$ff) Lies hier stets · *paṭisaṁvedità* (statt · *paṭisaṁviditā*) = *-paṭisaṁvedibhāva*.

[196] *sarūpen' eva* übersetzt Tin mit „in its visible form" (in seiner sichtbaren Form)!

[197] (290^{7}) Lies · *aññathatta-bhāvā* (statt · *aññathattha* ·).

[198] (290$_{16}$) Lies *anupassanāya*.

[199] (291^{11}) Lies · *ādivacanato*.

[200] Wenn dem wirklich so wäre, so wären die Bewußtseinsmomente *(citta)* gar nicht von jener unendlich kurzen Dauer, wie sonst immer mit Recht betont wird, dauert doch eine einzige Einatmung meist schon über 2 Sekunden.

[201] (292^{10}) Lies *āyu-antaraṁ* als Komp.

[202] *karañji*, Galedupa piscidia (Böhtl.). Nach Parākr. sinh. *karanda*, d. i. Galedupa arborea (Clough).

[203] Hierunter sind zu verstehen die 3 Arten des Dünkels *(māna)*, d. i. der Überhebungsdünkel: ‚Besser bin ich'; der Gleichheitsdünkel: ‚Ebenso bin ich'; der Minderwertigkeitsdünkel: ‚Schlechter bin ich'. Vgl. B.Wtb.: *māna*.

[204] A. III. 39 werden 3 Arten des Wahns oder der Eitelkeit *(mada*, eig. Berauschung) aufgezählt: Gesundheitswahn, Jugendwahn, Lebenswahn; Vibh. p. 345 sogar 27 Arten, nämlich: Abstammungswahn, Familienwahn, Gesundheitswahn, Jugendwahn, Lebenswahn usw.

[205] d. i. der sinnlichen *(kāma)*, feinkörperlichen *(rūpa)* und unkörperlichen *(arūpa) Daseinsebene*.

[206] Kom.: „d. i. die Runde des Wirkens *(kamma-vaṭṭa)*, die Runde der befleckenden Leidenschaften *(kilesa-vaṭṭa)*, die Runde der Karmawirkungen *(vipāka-vaṭṭa)*". Vgl. p. 693.

[207] Hier wird das Wort *vāna* im Sinne von ‚Weben' oder ‚Verweben' (*Vvā*, lat. vieo) gebraucht, sonst meist als ‚Wunsch' (verw. mit lat. venus, ahd. wunsc (Wunsch); vgl. auch ahd. wān, d. i. Wahn). Zur wirklichen Ableitung des Wortes *nibbāna*, skr. *nirvāna*, vgl. P.Wtb.

[208] *nippapañca*. *papañca* gehört nach PTS. Dict. nicht zu skr. *prapañca* (Ausbreitung', Mannigfaltigkeit usw.), sondern soll möglicherweise die Bedeutung ‚Hindernis' haben und zurückgehen auf *Vpad* (als *pa-pad-ya*, das was vor den Füßen liegt' und den Fortschritt hemmt) analog dem dieselbe Bedeutung habenden *impedimentum*. — Als die 3 *papañcas* gelten: Begehren *(taṇhā)*, Ansicht *(diṭṭhi)*, Dünkel *(māna)*.

IX. Die 4 Göttlichen Verweilungszustände

[1] (297$_{16}$) Parākr. liest *yvâsta* (statt *yvâyaṁ*).

[2] (297$_{19}$) Ich lese mit Parākr. u. Hew. *dāna-piyavacanâdīni* (statt *tāni piya* ·). Offenbar sind hier die 4 *saṅgaha-vatthu*, die Grundlagen der Gunstgewinnung, gemeint, nämlich: Gaben, liebevolle Worte, hilfreiche Tat und Gemeinnützigkeit *(dāna, piyavacana, atthacariyā, samānattatā)*; vgl. A. VIII. 24.

[3] (298$_{8}$) Lies *sayeyya* (statt *passeyya*).

[4] (300^{4}) Lies mit Hew. *āvikaronto* (statt *karonto*).

[5] (300^{14}) Lies *atthassa* (statt *attth' assa*).

[6] (300$_{16}$) Lies *tassâvisaye* (statt *tassa v* ·).

[7] Als Wurzeln werden hier genannt: Schamgefühl, Gewissensscheu, Duldsamkeit, Güte, Hingebung.

[8] (300$_8$) Lies *rosetu-kāmo* (statt *dos-*).
[9] (300$_4$) Lies *kodh'andhā* (statt *kodhaṁ vā)* und *ārūḷhā* (statt *arūḷhā).*
[10] (301$_{6f}$) Lies *kammassakatā* als Komp.
[11] (301$_7$) Lies *evaṁ* (statt *ekaṁ).*
[12] (302$_{18}$) Lies *oruyha* (statt *orūyha).*
[13] (302$_{12}$) *vo* erklärt hier der Kom. als bloße Partikel *(nipāta-mattaṁ).*
[14] Die englische Übersetzung ist hier außerordentlich frei und stammt offenbar von Mrs. Rhys Davids, die es ganz besonders darauf abgesehen zu haben scheint, den Jammer einer Mutter zu schildern.
[15] (303$_1$) Parākr. u. Hew. lesen *ca tuṭṭhiṁ* (statt *santuṭṭhiṁ).*
[16] (303$_3$) Lies mit Hew. *hohî* (statt *hotî).*
[17] (303$_{8f}$) Der Wortlaut dieses Verses steht nicht ganz fest; folgendes sind die Lesarten:
1. PTS. u. Kom.: *mā ayyosi me bhadante.* Hew.: *mâyyosi me bhadante tvaṁ* (Kom.: *„mâ ti nipātamattaṁ; mâ ti vā paṭikkhepo").*
2. Parākr. u. Hew.: *tuvaṁ nām'edisaṁ kari. PTS.: tvaṁ nām'etādisaṁ kari.*
3. Parākr.: *tvaṁ kho nāma dīghāyu* usw. PTS. u. Hew.: *tvaṁ kho 'si nāma dighāvu* usw.
[18] (304$_8$) Parākr. u. Hew. lesen: Ālambane, siam. Kom.: Alambāne (statt Alampāne).
[19] *yadi citta-vasī hessaṁ* übersetzt Tin: „If I, my heart controlled, give up". *hessaṁ* ist natürlich hier = *bhavissāmi*, nicht *jahissāmi*, wie Tin annimmt.
[20] Nämlich die Buddhaschaft.
[21] (305$_{15}$) Ich lese mit Parākr. u. Hew. *ure naccāpenti* (statt *-nacchā-*). Tin liest *urena chādenti:* „hid me in her bosom".
[22] (307$_{10}$) Lies *vutte taṁ* (statt *vutt' etaṁ).* Hew. hat bloß *vutte.*
[23] (307$_{11}$) Lies *ce so* (statt *c' eso).*
[24] (308$_{14}$) Lies *uparimaṁ disaṁ* (statt *purimaṁ disaṁ).*
[25] *attatāya.* Die Form *atta-tā* (Ich-heit) ist nicht im PTS. Dict.
[26] *avyāpajja*, häufig als *avyābajjha*, oder gar *avyāpajjha* anzutreffen. Hier liegt eine Vermengung von *√pad* und *√bādh* zugrunde. Die eigentliche Bedeutung von *avyāpajja (avyāpāda + ya)* ist Nicht-Argheit, Ungehäßigkeit; von *avyābajja (avyābādha + ya)* Nichtbedrücktsein. Das letztere deutsche Wort wird beiden Bedeutungen gerecht.
[27] Das dem Worte *satta* (Wesen) in Wirklichkeit zugrundeliegende Verb ist *√as* = lat. esse, auf dessen Partizipialstamm *sat* ‚seiend' das Wort zurückzuführen ist. — (310$_{11}$) Parākr., Dharm. u. Hew. lesen *satta-yogena*, Burm. (u. Pyc) *satva-* (statt *satva-*). Der Kom. hat *satta-yogato* und sagt: *„satta (skr. sattva)* bedeutet Einsicht, Willenskraft, Einfluß. Wegen des Ausgestattetseins damit spricht man von *satta, Wesen."*
[28] Über Etymologie s. P.Wtb.: *puṁ.*
[29] (311$_2$) Parākr. liest, offenbar paraphrasierend: *pākaṭa-nāma vasena* (statt *pākaṭa-vasena).*
[30] *vijambhati* fehlt in dieser Bedeutung im PTS. Dict.; vgl. *vijambhikā*, das Gähnen.
[31] (312$_{12}$) Lies *-ālankato kāsāva-pajjoto* (statt *-ālankatokāsā va pajjoto).*
[32] (312$_{17}$) Lies mit Hew. *dasante baddhena* (statt *dus-bandh-).*
[33] *abhisaṁharati* fehlt im PTS. Dict.
[34] Diese Bedeutung für *sīmā* fehlt im PTS. Dict.

[35] (313[10]) Lies *guno* (statt *gunā*).

[36] (313[16]) Lies *tatth'* (statt *tath'*).

[37] Nach dem Kom. besteht dieser in den üblen Folgen, die dem Mitleidlosen, Unbarmherzigen, in diesem und im nächsten Leben beschieden sind, nämlich: schlechter Ruf, Mangel an Selbstvertrauen, häßliches Aussehen, unruhiger Tod usw.

[38] Dieser ist derselbe wie der der Güte (s. oben).

[39] Dies sind die aromatisch brennenden und herb schmeckenden Blätter der als Betelpfeffer bekannten Schlingpflanze. Mit Zutat der darin eingewickelten, meist in Scheibchen geschnittenen holzigen Nuß der Arekapalme und einer Art Kalk bilden diese Blätter ein mehr oder weniger narkotisch wirkendes Kaumittel, das in ganz Vorder- und Hinterindien mit großer Vorliebe genossen wird.

[40] (317[12. 10]) Lies *· jjhānassâ pi* (statt *· jjhān' assâ pi*).

[41] *kiṇāti, skr. krṇāti, krnute* usw. *(Vkr, himsāyām; krta,* verletzt, getötet; s. Böhtl. *Vkar*[4]*).* Diese Form ist nicht im PTS. Dict. gegeben; vgl. jedoch PTS. Dict.: *karaṇa (Vkr).*

[42] *„kiriyati (Vkir): Vkr vikshepe"* (Parākr.).

[43] (318[8]) Lies *· lakkhaṇā mettā* getrennt.

[44] (318[16]) Statt *kassa* ist offenbar *kammassa* zu lesen.

[45] (318[8]) Lies *vihesāya* (statt *vihesā*).

[46] (319[11]) Parākr.'s Lesart *viparītaṁ* statt *viparinatam* ist falsch.

[47] (319[6]) Lies *assutavato* (statt *· tāvato*).

[48] (320[3]) Lies *kattukamyatā-chando ādi.*

[49] (320[10]) Der Doppelpunkt hat vor *imasmiṁ* zu stehen.

[50] (320[14]) Lies *tulā ·* (statt *talā ·*).

[51] *vasā* (Parākr. *„visin, vasayen"*) ist hier adverbial gebrauchter Ablativ und im Sinne von *vasena* gebraucht, keinesfalls aber der Nom. Pl. des Nomens *vasa,* wie Tin glaubt und daher „Kräfte" übersetzt.

[52] *tad* wird hier im Sinne von *tasmā* erklärt.

[53] (321[13]) Lies *yobbana ·*

[54] Der Text von *yasmā* (321[17]) bis *veditabbo* (321[6]) bildet in Wirklichkeit einen einzigen Satz.

[55] (322[11]) Parākr. liest *pavattatî* (statt *vattatî*).

[56] Genau gesagt, vermögen die 3 ersten Unermeßlichkeiten nur 3 Vertiefungen (der Viereinteilung) zu erzeugen, die 4. Unermeßlichkeit außerdem noch die 4. Vertiefung.

[57] (322[18]) Lies *vedanânupassanâdisu* (statt *vedanâdisu*).

[58] *subha-paramaṁ* (Attrib. Komp.) hat Tin („supremely beautiful") völlig mißverstanden.

[59] (324[12. 4]) Parākr. liest *· ssarantassa* (statt *· passantassa*).

[60] (324[18]) Lies *satta ·* (statt *patta ·*).

[61] (324[10]) Lies *ugghāṭetvā* (statt *ugghaṭ ·*).

[62] (325[7]) Richtig dürfte sein Parākr.'s Lesart *· gahaṇe dakkhaṁ* (statt *· gahaṇa-dukkhaṁ*), und entsprechend 2 Zeilen später. Wegen der, auch im Kom. (siam.) anzutreffenden Lesart *· dukkhaṁ* kam Tin zu der sinnentstellenden Übersetzung: „(the mind) ... is in pain as regards the apprehending of a non-existent concept".

[63] Damit sind gemeint die noch im Saṁsāra kreisenden aber zur einstigen Buddhaschaft oder Erleuchtung bestimmten Wesen, die sog. Bodhisattas. In den älteren Texten wird das Wort Bodhisatta meist nur für einen noch in derselben Daseinsform zur Buddhaschaft Gelangenden gebraucht. Über die 10 zur Erreichung der Buddhaschaft führenden Vollkommenheiten *(pāramitā)* s. das Folgende.

X. Die 4 Unkörperlichen Gebiete

[1] *samatikkamāya;* nicht „passing beyond" (Tin), sondern: ‚zum Zwecke der Überwindung'.

[2] (326$_{11}$[f]) Alle Ausgaben lesen *anubandho,* statt *anubaddho,* wie es wohl richtig wäre.

[3] (326$_{18}$[f]) Lies *dakkhitu-* (statt *du--*).

[4] Diese Erwägungen und Betrachtungen geschehen natürlich nach dem Heraustreten aus der Vertiefung und vollziehen sich in der Sinnensphäre, wie überhaupt zwischen je 2 Vertiefungen jedesmal immer wieder das der Sinnensphäre angehörende Bewußtsein in Tätigkeit tritt und jeder vollen Vertiefung *(appanā-samādhi: jhāna)* die der Sinnensphäre angehörende Angrenzende Sammlung *(upacāra-samādhi)* vorangeht.

[5] (328^{13}) Lesart und Bedeutung sind unsicher. Der Burm. Text (U. Pye) liest *yāna-pputoli-;* Kom. (siam.), Parākr. u. Hew. haben *-ppatolli-;* PTS. *-paṭṭoli-.*

[6] Auch in der Feinkörperlichen Vertiefung werden keine Geräusche wahrgenommen. Ist das Geräusch aber zu stark, so mag die Vertiefung abbrechen.

[7] Der Text von *yasmā hi* (330^{16}) bis Ende des Abschnitts bildet einen einzigen Satz.

[8] Nämlich bei sinnlichen Objekten und Geistobjekten.

[9] (331^{4}) Lies *na vijjanti* (statt *vijjanti).*

[10] (331^{15}) Lies *anantatā* (statt *anantā).*

[11] *pharati* umschreibt der Kom. durch *phusati;* vgl. PTS. Dict.

[12] (332$_{6}$) Vielleicht besser mit Parākr. zu lesen *anantan ti* (statt *anantaṁ).*

[13] *upayogatthe karaṇa-vacanaṁ* übersetzt Parākr. ganz richtig mit *„dvitīyârthayehi trtīyavibhaktiya yi"*, d. i. „der 3. Kasus (Auxiliar) im Sinne des 2. Kasus (Akkus.). Tin dagegen übersetzt Unsinn: „shows reason in the sense of application".

[14] *rūḷhi-saddo:* „an instance of the elision of a syllable" lautet Tin's unglaubliche Übersetzung!

[15] (333$_{15}$) Lies *nimitte cittaṁ* (statt *nimitta-cittaṁ).*

[16] *abhāveti* ist hier nicht etwa negative Form von *bhāveti* (Tin: „not develop") sondern von *abhāva* abgeleitetes Denominitivum, was sich auch deckt mit der Auffassung des Kom. *„abhāvaṁ karoti"* = Parākr. *„nātibava kerē".*

[17] Hier findet sich *mānasaṁ,* statt wie früher *cittaṁ.*

[18] In Wirklichkeit bildet der Abschnitt (336$^{8-18}$) einen einzigen Satz, weshalb der Punkt im Palitexte zu streichen ist. Die Satzkonstruktion nämlich ist diese: *yathā iā saññā hoti, yāya saññāya bhāvato taṁ nevasaññ-' ti vuccati, taṁ dassetuṁ Vibhange vuttaṁ:* usw.

[19] Die Lesart *āvajjissāmi* (statt *āpajj.)* wird sowohl durch Parākr., Kom. u. Hew. als auch durch Dhs. Kom. u. Mūlaṭīkā bestätigt.

[20] *mahacca* ist offenbar *mahat* + *ya* = *skr. mahattva;* fehlt im PTS. Dict.
[21] (336₁) *pubbe vuttanayena* gehört nicht zum Vorangehenden, wie Tin annimmt.
[22] (337¹⁸) Lies *yâyaṁ* (statt *yā yaṁ*).
[23] (337₁₃) Lies *saññā-sīsena* als Komp. und *desanā katā* getrennt.
[24] (338₁₆) Lies *nâsaññā*.
[25] (339₈) Lies *vibhāvinā* (statt *· no*).

XI. Schlußkapitel über die Sammlung

[1] Das ist aus dem Festen, Flüssigen, Hitze- und Wind-Element, ferner Farbe, Geruch, Geschmack und Nährstoff *(ojā)*. Nach dem Abhidhamma bestehen alle stofflichen Gebilde zum mindesten aus diesen 8 Grundbestandteilen, der sog. Reinen Achtergruppe *(suddhaṭṭhaka-kalāpa)*.
[2] In der 11gliedrigen Formel von der Bedingten Entstehung *(paṭicca-samuppāda)* ist dies formuliert in den Worten: ‚Durch den Bewußtseinseindruck bedingt ist das Gefühl'.
[3] Der in Werken, Worten und Gedanken sich äußernde Wille *(cetanā)* ist das, was man als Wirken oder Tat *(kamma*, skr. *karma)* bezeichnet und was den Keim zu neuer Wiedergeburt bildet. In Paṭiccasamuppāda-Formulierung: ‚Durch den (karmischen) Werdeprozeß bedingt ist die Geburt'.
[4] In Paṭiccasamuppāda-Formulierung: ‚Durch das Bewußtsein bedingt ist das Geistige und Körperliche' *(nāma-rūpa)*.
[5] (342₁₆) Lies *· âdi-vacca ·* (statt *·âdi pacca)*.
[6] (343¹⁵. ²³) Punkte streichen!
[7] (343₉) Lies *· pūpâdīni* (statt *· sup ·)*.
[8] *danta-kaṭṭha*. Dieses bekannte Wort übersetzt Tin unbegreiflicher Weise mit ‚Zahnknochen', was aber im Pali *dantak' aṭṭhinā* lauten müßte und zufolge des Instrumental vollkommenen Unsinn ergäbe.
[9] *pavana* (= skr.; *√pū*, wehen); fehlt im PTS. Dict.
[10] (345₁₁) Nach *pakkāsayaṁ* ist *pūreti* zu ergänzen.
[11] (345₈) Lies *· satāni*.
[12] *atisāra* (= skr.); fehlt in dieser Bedeutung im PTS. Dict.
[13] (346₁₈) Lies *· pidhāniyo;* ferner *makkhenti* (statt *makkhanti)*. — Die Femin. Form *pidhānī* fehlt im PTS. Dict.
[14] (347⁴) Lies *appattena* (statt *appanattena)*.
[15] (347¹³) Lies *· mukhena*.
[16] (348¹⁶) Lies *vadhitaṁ* (statt *vidh ·)*.
[17] (348₁₃) Lies *tāvad*.
[18] (349₁₁) Das Komma hat nicht vor, sondern nach *ajjhattaṁ* zu stehen.
[19] Das ‚Gehirn' fehlt meist bei den Aufzählungen, da es, nach dem Kom., aus derselben Substanz besteht wie das Knochenmark.
[20] (350⁶) Lies *tejogatena* (statt *tejodhātugatena)*.
[21] *jara* (skr. *jvara √jvar*, fiebern) bedeutet nicht schlechthin „Krankheit" (Tin), sondern Hitze, Fieber. Fehlt im PTS. Dict.
[22] (350¹²) Lies mit Hew *· gosīsa ·* (statt *· gosita ·)* Eine weitere Bedeutung ist Sandelholz.
[23] Nach der in den Kommentaren üblichen, und auch selbst an anderer Stelle dieses Werkes anzutreffenden Auffassung, bedeutet *assāsa* Ausatmung,

passāsa Einatmung, während die vorliegende Erklärung mir die einzig richtige zu sein scheint.

[24] (351[7]) Lies . *naye* (statt . *nayo*).

[25] (351[14. 11]) Lies *tanti* (statt *tan ti*).

[26] (356[6]) Lies *tathā*.

[27] *drava (√dru)*, Sanskritform für *dava;* als solche nicht im PTS. Dict.

[28] (352[17. 16]) Lies *dhātuppabhedâvabhāsanapaññāpariggahito* (statt *dhātuppabhedā va bhāsanapaññā pariggahito*).

[29] Denn das zu dieser Hellblickübung erforderliche begriffliche Denken läßt die von begrifflichem Denken (Gedankenfassung und Diskursivem Denken) fast freie Sammlung der 1. Vertiefung nicht aufkommen.

[30] (352[14]) Punkt streichen, da der Satz erst auf Zeile 19 endet.

[31] Hew. liest stets *kaḷebar* . (statt *kaḷevar* .).

[32] *obhujati (√bhuj*, krümmen) einbiegen; fehlt im PTS. Dict.

[33] *ovaṭṭha = ava-vaṭṭha (√vas)* ‚beregnet', fehlt im PTS. Dict.

[34] (362[17]) Lies *pūtidadhi-bharitāya* als Komp.

[35] *sippikā* (f). Dieses Wort ist mir nicht klar, muß aber irgend eine Art von Gefäß, vielleicht Austerschale (?), bedeuten; nicht im PTS. Dict.

[36] (362[21]) Lies *amukhe* (statt *adhomukhe*).

[37] (363[7]) Lies *ayaṁ* (statt *ahaṁ*).

[38] *paramâṇu;* fehlt im PTS. Dict.

[39] *doṇa*, skr. *droṇa*, ein bestimmtes Hohlmaß; nach Cart. 4 Gallonen, nach Clough ein Getreidemaß haltend etwa 7 Pfund, 11 Unzen Avoirdupois.

[40] *vikappa;* nicht in dieser Bedeutung im PTS. Dict.

[41] *parissavati*, fehlt im PTS. Dict.

[42] (366[16]) Lies *etā hi* getrennt.

[43] (368[3]) Lies *sañchinno* (statt . *channo*).

[44] (368[18]) Lies *sabbapariyantime* (statt . *ant' ime*), *suddhaṭṭhakâdikalāpe* (statt . *-kalāpehi*).

[45] (368[18f]) Lies *viññāṇa-* bis *-indriyānaṁ* als Komp.

[46] (369[10]) Lies *utu janakapaccayo* getrennt.

[47] (369[10]) Lies *tisantati-mahābhūtānaṁ* als Komp.

[48] (370[8. 10]) Lies *sampavattanti* (statt . *vattan ti*).

[49] (370[18]) Parākr. hat *avakkhepanassa*, Dharm. u. Hew. *adhi* . (statt *avi* .).

[50] *samugghāteti;* fehlt in dieser Form im PTS. Dict.

[51] *ugghāṭa (Übermut)* und *nigghāṭa* (Niedergeschlagenheit) fehlen im PTS. Dict. Die Kom. Erklärung von *nigghāṭa* durch *tādibhāvappatti* scheint mir verfehlt.

[52] (370[9]) *yogīvarasīhassa kīḷitaṁ*. Dieser Ausdruck bezeichnet in Nettippakaraṇa eine gewisse Darlegungsmethode; s. meine Übersetzung in „Der Buddhaweg" Jahrgang. 4, No 4 ff. — Parākr. u. Hew. lesen *yogīvarasahassa kīḷitaṁ*, d. i. ‚Sport der tausend hehren Yogis'.

[53] (371[7]) Lies *appanā-* (als 1. Glied des Komp.).

[54] (371[11]) Lies *attha-vaṇṇanā* als Komp.

[55] (372[2]) Bindestrich nach *puthujjanā* streichen!

[56] (372[11]) Offenbar zu lesen *vasībhāvatā-paññā* (statt *vasībhāvato pāññā*).

XII. Die magischen Kräfte

[1] Genau so kann man auch, mit dem Wasserkasina beginnend, der Reihe nach die Kasinas überspringen und dabei immer ein und dieselbe Vertiefung beibehalten.

[2] Dieses kann auch mit dem Wasserkasina und der 2. Vertiefung beginnen.

[3] (376[8]) Rakkhita ist hier der Name des Ordensälteren, ist also groß zu schreiben.

[4] d. i. der Geist, der gesammelt ist, geläutert, unbefleckt usw.

[5] Nämlich die Vertiefungsglieder wie: Gedankenfassung und Diskursives Denken (1. Vertiefung), Verzückung (1.—2. Vertiefung), Glücksgefühl 1.—3. Vertiefung).

[6] (378[8]) Lies *ijjhatî* (statt *icchatī*).

[7] *ijjhatî ti iddhi, paṭiharatî ti pāṭihāriyan ti.*

[8] d. s. Stromeingetretene, Einmalwiederkehrende, Niewiederkehrende oder Heilige; s. XXII.

[9] (382[12]) Lies *chal.* (statt *chaṭṭh.*).

[10] (382[17]) Lies *ceto-vasi.* als Komp.

[11] (382[31]) Piyankaramātā bis *ādīnaṁ* ist, genau genommen, ein einziges Komp.

[12] (383[10]) Lies *. karīsa .* (statt *. kasita .*). Tin liest *. sita .*, das er als „furrow" übersetzt. *karîsa* ist ein bestimmtes Feldmaß.

[13] *vijjā* ist nicht einfach „lore" (Tin).

[14] (384[5]) Lies *nibbatta.* (statt *nibbatti .*), aber keineswegs *nipphatti*, wie Tin vorschlägt.

[15] *visavitā (Vsū);* fehlt im PTS. Dict. Vgl. jedoch *visaritā* (PTS. Dict.).

[16] *kāya*, wörtl. ‚Gruppe, *Ansammlung*', Körper; steht häufig für die dreifache geistige Gruppe: Gefühl, Wahrnehmung und Geistesformationen.

[17] d. i. 1. des Vermeidens und 2. Überwindens der karmisch-unheilsamen *(akusala)* Dinge, 3. des Entfaltens und 4. Erhaltens der karmisch heilsamen *(kusala)* Dinge.

[18] *tathābhūtassa.* Tin hat *tathā bhūtassa* „likewise".

[19] Obwohl dieses Werk einen ausgesprochenen Kommentarcharakter trägt, so wird es doch von den Burmesen dem zum Sutta-Piṭaka gehörenden Khuddaka-Nikāya zugezählt, wie denn auch von jeher die Tendenz bestand, alles, was man anderwärts nicht unterbringen konnte, dem Khuddaka-Nikāya einzuverleiben, wie z. B. auch Netti-ppakaraṇa, Peṭakopadesa und Milinda-Pañha.

[20] (386[1]) Lies *svâyaṁ* (statt *svayaṁ*).

[21] (388[11]) Lies *bhikkhu-satāni* als Komp.

[22] (388[18]) Lies *karohi* (statt *karoti*).

[23] d. i. Pfad *(magga)* und Frucht *(phala)* des Stromeintritts, der Einmalwiederkehr, der Niewiederkehr und der Heiligkeit, und als neuntes das Nirwahn s. XXII.

[24] Die 6. Höhere Geisteskraft ist das dem Arahat oder Heiligen eignende überweltliche ‚Wissen von der Triebversiegung' *(āsavakkhaya-ñāṇa).*

[25] *thera.* Diese Bezeichnung ist hier auffallend, da Panthaka der Jüngere noch gar nicht die zu solcher Bezeichnung erforderlichen 10 Ordensjahre zurückgelegt hat.

[26] *koṭi* bezeichnet auch heute noch überall in Indien und Ceylon ‚zehn Millionen', nicht ‚hunderttausend' wie PTS. Dict. hat.

[27] (392[6]) Lies *ekanganaṁ*.

[28] Die ‚Höchsten Götter' *(akaniṭṭha-deva)* bewohnen den 5ten und höchsten Himmel der nur den Anāgāmins (‚Niewiederkehrenden') erreichbaren 5 ‚Reinen Gefilde' *(suddhâvāsa)*; erkl. Pug. 46.

[29] (392[12]) Lies *sabbe sammukhā* getrennt.

[30] (393[4]) *na* ist vor passanti einzufügen.

[31] (93[15]) Punkt streichen!

[32] (395[5]) Lies *ceto-vasippatto* als Komp.

[33] PTS. u. Hew. lesen *uṭṭheti*, doch ist sicher *uṭṭhāti* oder *uṭṭheyya* zu lesen.

[34] Nissaya, wörtl. ‚Stütze', ist der Stellvertreter für den Upajjhāya oder Berater eines jungen Mönches unter 5 Jahren Ordenszugehörigkeit. Wenn der junge Mönch nämlich für längere Zeit von seinem Berater getrennt lebt, muß er sich einen solchen Stellvertreter wählen. — „Would be like learning a crib from one's preceptor" (Tin) ist ganz und gar verfehlt. *nissaya* heißt übrigens niemals *crib*, d. i. ‚Eselsbrücke'! Vgl. auch Tin's frühere Übersetzung von *nissaya* mit „teacher of paraphrase".

[35] (396[2]) Lies *sappi sappiṁ* getrennt.

[36] (397[12]) Lies *cankamanti*.

[37] *hattha-pāse* übersetzen PTS. Dict. und Tin mit „side of my hand", als ob *passe* dastünde.

[38] *nibbisa* (giftlos); fehlt im PTS. Dict.

[39] (401[13]) Lies *apassena-phalakaṁ* als Komp.

[40] (402[2]) Lies *yamaka*.

[41] (403[10]) Lies *citte*.

[42] *āloka* ist hier nicht „sight" (Tin), sondern Licht, bzw. das Lichtkasina *(āloka-kasiṇa)*.

[43] *upekkhā hi ‚santaṁ sukhan ti vuttā* übersetzt Tin „for equanimity being calm is called bliss", als ob *santā dastünde*.

[44] (404[2]) Lies *va so* (statt *vaso*).

[45] (406[6]) Lies *hatthiṁ* (statt *hattham*).

[46] (406[12]) Hier hat man offenbar *hotî ti* (statt *hotû ti*) zu lesen und *aññho kāyo hotû ti* vor *addhiṭṭhāti* (406[13]) einzufügen.

[47] Lies *karaṇḍā*. Der Kom. zu D. 2 erklärt *karaṇḍa* durch *kañcuka* (Schlangenhaut?).

XIII. Die 4 weiteren Höheren Geisteskräfte

[1] (408[10]) Lies *patitā* (statt *patito*). Tin übersetzt hier *sota* mit „Strom"!

[2] *pamukha* (s. Abhidhānapp. 218) fehlt im PTS. Dict.

[3] Meist als ‚gesammelt' übersetzt. In diesem Zusammenhang jedoch ist obige Auffassung zweifellos die richtige. Auch wird doch unmittelbar darauf *samāhita*, ‚gesammelt', erwähnt.

[4] (422[17]) Lies *-vaṇṇo*.

[5] (422[14]) Lies *āyupariyanto* als Komp.

[6] *arohantassa*. Die Form *ārohati* fehlt im PTS. Dict.

[7] (423$_{14}$) Lies *. bhāvanā-bala-nibbattaṁ* als Komp.
[8] (425^{3}) Lies *anāgataṁsa-ñāṇassā* (statt *anāgataṁ sa ñāṇassā*).
[9] (430^{14}) Lies *adhiṭṭhahantānaṁ*.
[10] *udaka-soṇḍiṁ*, eig. eine mit Wasser gefüllte Zisterne.
[11] (430$_{11}$) Lies *sa-kāya* . als Komp.
[12] (431^{6}) Lies *pavattati* (statt *pavatti*).
[13] (431$_{16}$) Lies *veditabbā*.
[14] (431$_{1}$[f]) Lies *santati-paccuppannaṁ* als Komp.
[15] (432$_{17}$) Lies *-dosato* als Komp.
[16] (432$_{7}$) Nach *javanāni* sollte man *uppajjanti* erwarten. Der Punkt ist zu streichen.
[17] (432^{1}) Lies *ārammaṇattā* (statt *ārammaṇatā*).
[18] (432$_{2}$) Vor *itarāni* fehlt *na*.
[19] (434$_{2}$) Lies *pavattati* (statt *pavatti*).
[20] (435^{31}) Lies *jānanakāle*.

XIV. Die 5 Daseinsgruppen

[1] (436^{4}) Lies *samādhi-bhāvanāya* als Komp.
[2] (436^{6}) Lies *citta-sīsena* (statt *. sīlena*).
[3] (436$_{8}$) Lies *vibhāvayituṁ* (statt *bhāvayituṁ*).
[4] Ein ganz identischer Abschnitt über ‚Sammlung' findet sich zu Beginn des III. Teiles.
[5] (437$_{10}$) Lies *gāmika-purisassa*.
[6] Auch gemäß der Dreiereinteilung des Achtfachen Pfades in Sittlichkeit, Sammlung, Wissen, wonach Sittlichkeit die Grundlage der Sammlung bildet, Sammlung aber die Grundlage des Wissens.
[7] (438^{17}) Lies *sāsavānāsavādi* .
[8] ‚usw.' bezieht sich auf alle die weiteren derartigen Paare von Aussprüchen wie ‚mit Trieben verbunden . . . unverbunden . . .' usw.; s. Dhs. §§ 1448—59.
[9] *nāma-* gehört zum folgenden Komp.
[10] Alle hinter einem Bewußtseinzustand eingeklammerten arabischen Ziffern (von 1—89) beziehen sich in diesem Teile auf die Bewußtseinzustände in der Tabelle am Ende dieses Bandes.
[11] (439^{5}) Lies *catukka* . (statt *catuttha -*); *ferner somanassa* .
[12] (439^{9}) Lies *. paññā dassana* . getrennt.
[13] (439^{10}) Lies *. magga-ttaya-paññā*.
[14] (440^{8}) Vor *uppajjanti* ist *na* einzuschalten.
[15] *anindriya. indriya* bezieht sich hier wohl hauptsächlich auf *jīvitindriya*.
[16] (441^{7}) Vor *hetu* ist das Komma zu streichen, nach *bhāsitaṁ* ein Komma zu setzen.
[17] (442^{5}[f]) Lies an dieser Stelle *phassā vedano* (statt *phasso vedanā*).
[18] *sannissaya* (= nissaya); fehlt im PTS. Dict.
[19] (443^{2}) Punkt streichen!
[20] (443^{3}) Lies *etāni* (statt *ekāni*).
[21] (443^{10}[f]) Lies *tesu bhumibhutesu dhammesu* (statt *tesu bhumisu tesu maggesu*).

[22] (443[11–19]) Die Worte *ettha pana yasmā* ... bis ... *bhāvetabbā* bilden einen einzigen Satz; die Punkte darin sind daher zu streichen.

[23] *ruppana.* Tin hat „changing". In Wirklichkeit hat *rūpa* etymologisch nichts zu tun mit *√rup, ruppati, skr. rupyati* ‚Reißen im Leibe haben' (Böhtl.) = *√lup, lumpati* zerbrechen, beschädigen, rauben, bedrücken usw.; Pass. *lupyate* unterdrückt werden usw.

[24] (443[5]) Lies *bhūtopādāya,* d. i. *bhūta-rūpa,* elementare oder primäre Körperlichkeit, und *upādā-rūpa,* abhängige Körperlichkeit. Das Gerundium *upādāya* ist meist zu *upādā* gekürzt.

[25] Die rein physischen Objekte des Körpergefühlsorgans *(kāyâyatana),* die Tast- oder Körpergefühls-Objekte *(phoṭṭhabba),* sind das Erd-, Hitze- und Windelement, die sich als Druck-, Tast-, Kälte-, Wärme oder Schmerzempfindungen äußern. Da jene bereits als Elemente aufgezählt sind, brauchten sie nicht noch einmal hier aufgeführt zu werden.

[26] *āviñjana.* Orthographie und Bedeutung dieses Wortes stehen nicht fest (vgl. PTS. Dict.). Möglicherweise von *√vij,* mit der Bedeutung ‚erregt werden'. Betreffs der Bedeutung verweist der Kom. auf M. 75: „Das Auge, Māgandhiya, hat Gefallen an den Formen, Lust an den Formen, erfreut sich der Formen".

[27] Auch Upatissa weist auf diese verkehrte Ansicht hin (Bapat 96).

[28] (445[11]) Lies *. bhūtānaṁ.*

[29] (445[16]) Es muß hier zweifellos *cakkhu-sotāni* (statt *cakkhusotâdīni;* PTS. u. Hew.) heißen, wie auch durch den Dhs. Kom. bestätigt, denn *ādi* (‚usw.') gehört nicht hierher, da es nur diese beiden Sinnenorgane sind, die in keine physische Berührung mit ihren Objekten treten, wie auch im Folgenden gesagt wird.

[30] (445[7]) Offenbar *. telaṁ* zu lesen, statt *. tela .,* wie PTS. u. Hew. haben.

[31] Jedes organische Gebilde stellt zum mindesten eine Gruppe *(kalāpa)* von 9 physischen Bestandteilen dar, die sog. Vitale Gruppe, d. i. Erdelement (Festigkeit, Schwere, Ausdehnung usw.), Wasserelement (Flüssigkeit, Kohäsion), Hitzeelement, Windelement (Bewegung, Vibration), Farbe, Duft, Geschmack, Nährstoff *(ojā),* und als 9tem Vitalität *(jīvitindriya).* Letzterer fehlt bei anorganischen Gebilden, die die einfachste Gruppe, die sog. Reine Achtergruppe, darstellen.

[32] Worauf sich hier und zu Ende jedes der 4 folgenden Abschnitte ‚usw.' bezieht, ist mir nicht klar; vielleicht auf die mit dem Bewußtsein verbundenen Geistesfaktoren?

[33] Obige Verse werden genau so im Kom. zu Dhs. zitiert. Hew. gibt an, daß sie in MNid. vorkommen, doch sind sie dort nicht zu finden.

[34] (446[16]) Lies *-saṁsumāra-.* Nach *. sigālā* entferne den Bindestrich.

[35] *sankara (= skr.);* fehlt im PTS. Dict.

[36] Daß das Herz *(hadaya-vatthu)* die physische Grundlage des Geistes bilde, ist zwar die in sämtlichen Kommentaren überlieferte und allgemein akzeptierte Auffassung, die sich aber keineswegs durch Stellen des kanonischen Abhidhamma belegen läst. Im Paṭṭhāna, dem letzten Buche des Abhidhamma-Piṭaka, wird zwar einige Male die physische Grundlage des Bewußtseins angedeutet, ohne aber diese irgendwie zu lokalisieren, nämlich als: „jener

körperliche Stoff *(rūpa)*, durch den bedingt das Geistelement *(mano-dhātu)* und Geistbewußtseins-Element *(manoviññāṇa-dhātu)* in Tätigkeit sind".

[37] (448[13]) Lies *tāya vacī* . (statt *kāyavacī* .).

[38] (448[15]) Lies . *gosīsādi-udaka* . als Komp.

[39] ‚Raum' besitzt nach der Theravāda-Auffassung keineswegs eine von der Körperlichkeit unabhängige Wirklichkeit. Irrtümlicherweise hatte der Autor früher bisweilen einen Ausspruch als Theravāda-Ausspruch zitiert, der aber in Wirklichkeit einer der früheren Sekten entstammt, nämlich: *„Dve 'me bhikkhave dhammā niccā dhuvā sassatā avipariṇāma-dhammā, katame dve? Ākāso ca nibbānañ ca."*

[40] Lies *sudhanta* . (statt *sudanta* .).

[41] (449[11]) Lies *vaḍḍhi-ākārena* (statt *vaḍḍhi; ākārena*).

[42] Hier ist wieder auf Upatissa (Bapat XXXI) angespielt. Übrigens auch in Mil. findet sich diese Auffassung.

[43] Hier gebe ich einen kurzen Überblick über die in obigem Abschnitte gegebenen Erklärungen:

Wasser-Element Erd-Element Hitze-Element Wind-Element	fremd *(bāhira)*	subtil *(sukhuma)* = ferne *(dūre)*		nicht-sensitiv *(na-pasāda)*
5 Sinnenorgane	eigen *(ajjhattika)*	grob *(oḷārika)* = nahe *(santike)*	erzeugt *(nipphanna)*	sensitiv *(pasāda)*
Sehobjekt Ton Duft Saft			= stoffliche Körperlichkeit = *rūpa-rūpa*	
Weiblichkeit Männlichkeit Vitalität Herz Nahrung	fremd *(bāhira)*			nicht-sensitiv *(na-pasāda)*
Körp. Äußerg. Sprachl. Äußerg. Raumelement Beweglichkeit Geschmeidigkeit Gefügigkeit usw.		subtil *(sukhuma)* = ferne *(dūre)*	nicht erzeugt *(anipphanna)*	

[44] (451[13f]) Lies *kāyaviññatti-ādi-kammaññatā-pariyantaṁ.*

[45] (451[6]) Lies *jātan.*

[46] Hier sei nochmals eine Übersicht über das oben Gesagte gegeben. Darin bedeutet K: karmagezeugt *(kammaja)*, G: geistgezeugt (cittaja), T: temperaturgezeugt *(utuja)*, N: nahrunggezeugt *(āhāraja)*.

4 Elemente	K G T N	Körp. Äußerung	G
Sehobjekt,		Sprachl. Äußerung	
Duft		Raum	K G T N
Saft		Beweglichkeit	G T N
Ton	G T	Geschmeidigkeit	
5 Sinnenorgane	K	Gefügigkeit	
Weiblichkeit		Anwachsen	K G T N
Männlichkeit		Kontinuität	
Vitalität		Nahrung	
Herz			

[47] Die hier eingeklammerten Zahlen von (1) bis (89) entsprechen denen der Tabelle I u. III am Ende des Bandes. Vgl. dortselbst.

[48] *sa-sankhāra*, oder auch *sa-sankhārika*, bedeutet also, daß diese als Willens- und Bewußtseinszustand geltende Tat *(kamma)* vorbereitet ist, nicht etwa spontan entsteht, sondern daß sie vorher erst äußerer oder innerer Anregung zu ihrer Entstehung bedarf. Dieser Fall tritt z. B. ein, wenn man erst auf den Antrieb durch andere hin sich dazu entschließt, Almosen zu geben usw. oder infolge angeborenen Geizes usw. sich erst zu solcher Tat zwingen muß.

[49] Über die 5 Vertiefungen *(jhāna)* s. pp. 198 f.

[50] (454₂) Das Komma nach *dve* ist zu streichen.

[51] *rūpa* darf hier nicht mit „matter" (Tin) übersetzt werden.

[52] (455₁₈) Lies *aniyatâ*. (statt *saniyatâ*.).

[53] Irgend eine nämlich von den 6 Arten von Objekten mag im Geistbewußtsein *(mano-viññāṇa)* auftreten, im Sehbewußtsein aber nur das Sehobjekt, im Hörbewußtsein nur das Hörobjekt usw.

[54] Ist das wurzelverbundene Bewußtsein nämlich die Wirkung *(vipāka:* 42, 44, 46, 48) eines ‚vorbereiteten' *(sa-sankhārika)* karmisch-heilsamen Bewußtseinszustandes (2, 4, 6, 8), so ist es auch selber vorbereitet; entsprechend verhält es sich mit dem ‚unvorbereiteten' Bewußtsein.

[55] *nirussāha;* fehlt im PTS. Dict.

[56] (456⁷) Komma streichen!

[57] *iṭṭha-majjhatta* wie *aniṭṭha-majjhatta* übersetzt Tin in gleicher Weise mit „neutral".

[58] Dieser besteht aus den irgend ein Gebilde als Erkenntnisobjekt habenden 7 Impulsivmomenten *(javana)*, nämlich: dem der Vorbereitung *(parikamma)*, Annäherung *(upacāra)* und Anpassung *(anuloma)*, gefolgt von dem das Nirwahn zum Objekt habenden Moment der Reife *(gotrabhū)*, dem Pfadmomente *(magga)* und den als Pfadwirkung geltenden 2 Fruchtmomenten *(phala)*.

[59] (456₇) Lies . *kiriyâhetu* . als Komp.

[60] (456₂) Lies *upekkhā-yuttā* als Komp.

[61] (457¹) Lies . *sahagatâhetuka* . als Komp.

[62] Im Abhidhammattha-Sangaha *‚hasituppāda-citta'* (‚Heiterkeit erzeugendes Bewußtsein') genannt.

[63] *arahatam anuḷāresu vatthūsu.* Tin's Übersetzung „not held in respect by the saints" ist verfehlt.

[64] Nämlich Blind- oder Taubgeborene, von Geburt aus Blöd- oder Irrsinnige, Zweigeschlechtliche oder Hermaphroditen (Kom.).

[65] Kurz gesagt also durchläuft, nach stattgehabter Erregung und Aufhebung des ‚Unterbewußtseins' *(bhavanga)*, das in die Fünfsinnenpforte eingetretene Sinnenobjekt, vor seinem Versinken im Unterbewußtsein, mit ungeheurer Geschwindigkeit der Reihe nach das Stadium des ‚Aufmerkens' *(āvajjana)*, des Sehens (Sehbewußtsein: *viññāṇa)* oder Hörens usw., des ‚Rezipierens' *(sampaṭicchana)*, ‚Prüfens' *(santīrana)*, ‚Feststellens' *(votthapana)*, der ‚Impulsion' *(javana)* und des ‚Registrierens' *(tad-ārammaṇa)*; oder es erreicht bloß das Stadium der Impulsion oder bloß das des Feststellens; oder bei ganz schwachem oder kleinem Objekte kommt es bloß zu einer Erregung des Unterbewußtseins.

Beim Prozesse an der Geistpforte aber durchläuft das Geistobjekt, vor seinem Versinken im Unterbewußtsein, das Stadium des ‚Aufmerkens' *(āvajjana)*, der ‚Impulsion' *(javana)* und des ‚Registrierens' *(tad-ārammaṇa)*. Ist es aber undeutlich, so versinkt es bereits nach den Impulsivmomenten ins Unterbewußtsein.

[66] Damit ergeben diese 40 ‚überweltlichen' *(lokuttara)* Zustände, mit den übrigbleibenden 81 ‚weltlichen' *(lokiya)* Zuständen (s. Tab. I) zusammen, 121 Bewußtseinszustände.

[67] *milāpana* (zu *milāyati)*; fehlt im PTS. Dict.

[68] *ye-vā-pana-ka*, d. s. jene Geistesformationen, die in Dhs. bei Aufzählung der mit den verschiedenen Bewußtseinszuständen verbundenen Geistesfaktoren nicht besonders erwähnt, sondern am Schlusse der Aufzählung nur angedeutet werden mit den Worten: „oder aber welche" *(ye vā pana)*, d. i. welche anderen Erscheinungen noch bei dieser Gelegenheit anwesend sind.

[69] In Wirklichkeit können mit dem 1. Bewußtseinszustande im Höchstfalle jedesmal nur 32 Formationen verbunden sein, denn von den nur gelegentlich auftretenden 5 inkonstanten *(aniyata)* Formationen kann jedesmal bloß ein einziger anwesend sein. Vgl. Tab. II.

[70] *abhisandahati: „pabandhati"* (Kom.); letzteres Verb nicht im PTS. Dict.

[71] *hattha-vitta-bījāni viya*. Nach dem Kom. jedoch, der *vitta* hier nicht als ‚gesichtet' (skr. *vikta, √vic)*, sondern als ‚Reichtum' (skr. *vitta, √vid, vindati)* auffaßt, hätte man zu übersetzen: ‚wie Hand, Reichtum und Samen', d. i. wie eine Hand, mit der man die heilsamen Dinge ergreift; wie Reichtum, der einem alles Glück verschafft; wie Samen, der die Früchte der Unsterblichkeit hervorbringt.

[72] (464[11]) Tin liest *asammosa* . (statt *asammoha* .).

[73] *uttāsana;* in dieser Bedeutung nicht im PTS. Dict.

[74] (465[1]) Lies . *cittâkammañña* . (statt . *cittakammañña* .).

[75] *atthīkatā (atthika* + *tā)*: „having the object at its disposal" übersetzt Tin, indem er offenbar an *atthi* („ist") denkt.

[76] *sanniṭṭheyya, sanniṭṭhāti* fehlt im PTS. Dict.

[77] (466[10]) Lies *kāro ti* (statt *karoti)*.

[78] *pakkha-pāta;* nicht im PTS. Dict.

[79] (467[8]) Lies *mettā* (statt *metto)*.

[80] Die 3 vorangehenden Sätze fehlen bei Tin.

[81] *avitikkama-lakkhaṇā, amaddana-lakkhaṇâ ti vuttaṁ hoti.* Tin's unglaubliche Übersetzung lautet: „it has been said that none (of those three) trespasses or treads on the objects of the other two."

[82] (467[15]) Nach *ti* fehlt *daṭṭhabbā.*

[83] *makkaṭâlepo viya:* „like sticky lime" (Tin.).

[84] *telañjana-rāgo viya:* „like a taint of lamp-black".

[85] (468[9]) Lies *taṇhā-nadī* . als Komp.

[86] *paṭākā,* als Femin. nicht im PTS. Dict.

[87] (469[11]) Lies *kusale* (statt *akusale,* wie PTS. u. Hew. haben).

[88] (470[18]) Lies *dūsana* . (statt *dusana* .).

[89] „devoid of the cure of thought" (Tin). Die Form *cikicchā* (skr. *cikitsā,* Desid. *Vcit)* für *tikicchā,* Heilung usw., fehlt im PTS. Dict.

[90] (471[15]) Lies *vicikicchā-sampayutte* als Komp.

[91] (471[17]) Für . *sambhāvato* (nicht im PTS. Dict.) wohl besser . *sambhavato* zu lesen.

[92] (472[6]) Lies . *dhātu-ahetuka* .

[93] *atippasanga* (skr. *atiprasanga; Vsaj anhängen)* zu starkes Hängen an, zu weite Anwendbarkeit, übertriebene Weitschweifigkeit (Böhtl.); fehlt im PTS. Dict.

[94] (473[11]) Lies . *taya-pariyāpannaṁ.*

[95] Hier und im Folgenden ist offenbar die durch einen Bewußtseinszustand bedingte und gleichzeitig damit entstandene, sog. geistig-gezeugte Körperlichkeit gemeint, d. i. körperliche oder sprachliche Äußerung usw.

[96] (473[14]) Lies *akaniṭṭhānaṁ* (statt *eka* .).

[97] *okāsato:* „with reference to the context" (Tin).

[98] (474[12]) Lies . *bhedo* (statt *bhede).*

[99] *yathāyogaṁ.* „in so far as they are yoked together" (Tin) ist nicht nur philologisch, sondern auch sachlich unmöglich. Denn weder können freudvolles und leidvolles Gefühl, noch auch die Wirkung des heilsamen wie des unheilsamen Karma, jemals in ein und demselben Momente verbunden auftreten.

[100] (475[18]) Lies *kusalâkusalāhi* (statt *kusalākusalā hi).*

[101] (475[18]) Nach *niyatâ pi* ist einzuschalten *kappaṭṭhitikā oḷārikā, itarā sukhumā.*

[102] (476[16]) Lies *visabhāgato* (statt *pi sabhāgato).*

[103] (476[8]) Lies *anūnâdhikato* (statt *anūnādikato).*

[104] Die hier sich in Nebensächlichkeiten ergehenden Erklärungen dieser Dinge glaubte ich dem Leser ersparen zu müssen.

[105] (477[14]) Hew. liest *desesi,* B[m] *deseti* (statt *dasseti).*

[106] Die Form *saṁvedanika* fehlt im PTS. Dict.

[107] Hiernach hätte man also nur die Daseinsgruppen des triebfreien Heiligen als ‚Khandha (Gruppen)' zu bezeichnen, die Daseinsgruppen aber aller Nichtheiligen als ‚Upâdānakkhandha (Anhaftungsgruppen)'. Die Körperlichkeitsgruppe wäre jedoch in jedem Falle als *Upādānakkhandha* zu bezeichnen, und zwar offenbar deshalb, weil selbst der Körper des triebfreien Heiligen noch ein Objekt des Haftens für andere Wesen bilden mag. — *sâsava* darf, *genau* genommen, nicht mit ‚triebverbunden' übersetzt werden, wie auch aus dem Kom. zu S. XXII. 48 klar hervorgeht: „ *‚sâsavan'ti āsavānaṁ ārammaṇa-bhāvena paccaya-bhūtaṁ"*, d. i.: *‚sâsava'* (wörtl. ‚mit Trieben') bedeutet soviel wie ‚als Objekt eine Bedingung bildend für die Triebe'.

[108] *avarodha,* Einschließung, fehlt im PTS. Dict.

[109] *cāraka, kāraṇa.* Diese beiden Begriffe übersetzt Tin mit „the setting in motion" und „functioning" (of the 32 parts of the body)"!

[110] (479[10]) Lies *āsivisûpame* (statt · *úpamo).*

[111] (479[18]) Lies *āsivisûpame* (statt · *tā).*

[112] (479[10]) *avidheyya,* ebenso (612[2]) *avidheyyatā,* fehlen im PTS. Dict.

[113] Obige Schematisierung erinnert auffällig an das in Netti-ppakaraṇa übliche Verfahren. Hier sei nochmals eine kurze Übersicht darüber gegeben:

Durch Betrachtung des ... als ... überwindet man:	*Körperlichen* als widerlich	*Gefühls* als elend	der *Wahrnehmung* und *Formationen* als unpersönlich	*Bewußtseins* als vergänglich
4 Nahrungen: *(āhāra)*	stoffl. Nahrung *(kabaḷinkāra°)*	Sinn. Eindruck *(phassa°)*	Geistigen Willen *(mano-sañcetanā°)*	Bewußtsein *(viññāṇa°)*
4 Verdrehtheiten: *(vipallāsa)*	Schönh. Idee *(subha°)*	Glücksidee *(sukha°)*	Ich-Idee *(atta°)*	Ewigk. Idee *(nicca°)*
4 Fluten: *(ogha)*	sinnl. Flut *(kāma°)*	Daseinsflut *(bhava°)*	Ansichtsflut *(diṭṭhi°)*	Unwissenh.-Flut *(avijjā°)*
4 Fesseln: *(yoga)*	sinnl. Fessel *(kāma°)*	Daseinsfessel *(bhava°)*	Ansichtsfessel *(diṭṭhi°)*	Unwissh.-Fessel *(avijjā°)*
4 Triebe: *(āsava)*	sinnl. Trieb *(kāma°)*	Daseinstrieb *(bhava°)*	Ansichts-Trieb *(diṭṭhi°)*	Unwissh.-Trieb *(avijjā°)*
4 Bande: *(gantha)*	Habsucht *(abhijjhā°)*	Übelwollen *(vyāpāda)*	Glaube, Fanatismus *(saccâbhinivesa)*	Regeln u. Riten *(sīlabbata°)*
4 Anhaftungen: *(upādāna)*	Sinnl. Anhaftung *(kāma°)*	Regeln u. Riten *(sīlabbata°)*	Ich-Glauben *(attāvāda°)*	Ansichten *(diṭṭhi°)*

[114] Ich möchte hier einmal ganz besonders hervorheben, daß die 5 Gruppen *(khandha)* lediglich eine abstrakte Klassifikation darstellen, daß sie aber als solche, d. i. eben als Gruppen, genau genommen, keinerlei Wirklichkeit besitzen, da — abgesehen von der Körperlichkeitsgruppe und der Gruppe der Geistesformationen — jedesmal bloß ein einzelner Repräsentant einer Gruppe mit einem gegebenen Bewußtseinszustande in ein und demselben Momente auftreten mag. Z. B. kann mit ein und demselben Bewußtseinszustande jedesmal bloß eine der 5 Arten der Gefühle auftreten, sei's Freude oder Schmerz usw., niemals aber eine Gruppe von Gefühlen. Genau so wenig können 2 verschiedene Wahrnehmungen in genau ein und demselben Augenblicke anwesend sein. Auch von den verschiedenen Arten der Sinnenempfindung und des Bewußtseins kann jedesmal bloß eine einzelne anwesend sein, etwa Sehbewußtsein oder Hörbewußtsein usw. oder inneres Bewußtsein. — Auf einem großen Mißverständnis ferner beruht es, daß man im allgemeinen die 5 Gruppen als kompakt, ja oft geradezu als mehr oder weniger dauernde Entitäten auffaßt, wo hingegen sie doch als Gruppen überhaupt keine Wirk-

lichkeit besitzen und selbst ihre Repräsentanten nur ein momentanes, schnell dahinschwindendes Dasein haben. Gefühl, Wahrnehmungen und Geistesformationen bilden, genau genommen, bloß verschiedene Aspekte oder Gesichtspunkte jener unaufhörlich aufeinanderfolgenden einzelnen Bewußtseinsmomente, die mit unermeßlicher Geschwindigkeit alle Augenblicke aufblitzen, um dann unmittelbar darauf wieder für immer zu verschwinden. Sie sind für das Bewußtsein genau das, was Gestalt, Röte, Weichheit und Süßigkeit für den Apfel sind und besitzen durchaus nicht mehr Wirklichkeit als diese Dinge.

Auch aus diesem Grunde sind alle derartigen Ausdrücke von westlichen Autoren wie ‚das Zusammenballen der 5 Khandhas' usw. — als ob diese vorher bereits getrennt existiert hätten! — äußerst irreführend und deshalb ein für allemal zu verwerfen.

Die Tabelle am Ende dieses Bandes soll eine Übersicht bieten über die so außerordentlich verwickelte Lehre von dem Bewußtsein und den damit verbundenen Geistesfaktoren und so gleichzeitig dazu beitragen, jene angeborene und hartnäckige Wahnidee von einer besonderen Persönlichkeit in oder hinter diesen vorübereilenden körperlichen und geistigen Daseinsphänomenen zu erschüttern. Auch im Folgenden wird, um dem Leser die so äußerst schwierige Lektüre etwas zu erleichtern, wiederholt auf diese Tabelle hingewiesen (durch ‚Tab.' oder hinter den in Frage kommenden Bewußtseinszuständen eingeklammerte arabische Ziffern).

XV. Die Grundlagen und Elemente

[1] *cakkhati* (skr. *√caksh)*, sehen, fehlt im PTS. Dict.

[2] *sappati* (skr. *sarpati)* kriechen, daherschleichen.

[3] (481₉) Hew liest *dhārayantî ti dhammā*, *B*^{mss} *dhārentî ti dhammā*, PTS. *dhārantî ti dhammo.*

[4] Obige Worterklärungen von *sadda, jivhā, kāya* und *āyatana* sind nichts weiter als bloße etymologische Wortspielereien.

[5] Tin übersetzt: „By relative extent is meant such extent"!

[6] (482₂) Lies *cha-viññāna* . .

[7] (483⁸) Lies *dvādasa* getrennt.

[8] Die Grundlage ‚Geist' *(manâyatana)* ist ein Sammelname für sämtliche Arten des Bewußtseins, ist daher nicht identisch mit dem Geist-Element *(manodhātu).*

[9] (483¹⁸) Offenbar *anantarânantarāni* (statt *antarantarāni)* zu lesen, was auch durch den Kom. bestätigt wird.

[10] Von den körperlichen Dingen kommen also als Objekte des Geistes *(dhammâyatana)* bloß die 18 ‚Subtilen' körperlichen Dinge in Betracht.

[11] (484¹⁵) Punkt und Komma vertauschen!

[12] (484₃) Lies *atha* (statt *aṭṭha*, wie PTS. u. Hew. haben).

[13] (486¹⁴) Lies *ākāsânañcâyatana* . .

[14] (486₈) Lies *kāmadhātu* getrennt.

[15] (487¹⁰) Lies . *dhātu-mano* . .

[16] (487¹⁵) Lies *cakkhu* . bis *sankhepo* als Komp.

[17] (487¹⁶) Lies *dhammadhātu-ekadeso* als Komp.

[18] (487₁₄) Nach *cakkhu, sota* usw. ist jedesmal *viññāṇa-dhātu* zu ergänzen.

[19] Die eingeklammerten Zahlen beziehen sich hier wieder auf die Tabelle am Ende des Bandes.
[20] (488$_{15}$) Lies *sā* (statt *sa*).
[21] Über die verschiedenen Stadien im Prozesse eines einzelnen Bewußtseinsvorganges s. die Bewußtseinsfunktionen, Tab. I unten.
[22] Mit *āloka* ist natürlich nicht bloß das „Sonnenlicht" (Tin) gemeint.
[23] (489$_{10}$) Lies *vedanā-salla* . als Komp.
[24] (489$_{9}$) Lies *āsā-dukkha* . als Komp.
[25] (489$_{4}$) Lies *visa-rukkha* . als Komp.

XVI. Die Fähigkeiten und Wahrheiten

[1] *diṭṭha*, hier möglicherweise = skr. *dishṭa*, gewiesen, gezeigt.
[2] *siṭṭha;* im Kom. durch *sajjita* und *uppādita* erklärt; nicht im PTS. Dict.
[3] *juṭṭha*, offenbar = *skr. jushṭa*, von *√jush*, gerne haben, wird im Kom. durch *sevita* erklärt; fehlt im PTS. Dict.
[4] (493^{10}) Lies . *ādi-sankhātaṁ* als Komp.
[5] *anuvattāpana;* fehlt im PTS. Dict.
[6] (493^{14}) Lies . *kappâ* . (statt . *kuppâ* .).
[7] *anuvidhāna;* fehlt im PTS. Dict.
[8] (493^{17}) Lies . *majjhattâkārâ* . (statt . *majjhattārâ* .).
[9] *kāmarāga* bildet einen einzigen Begriff, ist daher nicht mit „sense-desire, lust" (Tin) zu übersetzen.
[10] *dukkha*, als erste Wahrheit, wäre vielleicht besser zu übersetzen mit ‚Elend' oder ‚Übel' oder ‚Unzulänglichkeit', denn es soll damit, wie auch später erklärt wird (vgl. auch Yamaka V; Guide p. 80f), nicht bloß das aktuelle Leidensgefühl gemeint sein, sondern auch das potenzielle Leiden, das ‚Dem-Leiden-Ausgesetztsein' oder das ‚Dem-Leiden-Unterworfensein!
[11] (494^{10}) Lies *antogadhānaṁ* (statt . *gatānaṁ*).
[12] *nibbacana-lakkhaṇâdippabhedato = nibbacanato lakkhaṇâdi* . . Nur der Untrennbarkeit des Pali-Kompositums wegen werden beide Titelköpfe hier gebracht. Ich habe natürlich *lakkhaṇādi* . an der richtigen Stelle angebracht. — *nibbacana (skr. nirvacana)*, Wortdeutung, Etymologie, fehlt im PTS. Dict.
[13] (495$_{10}$) Lies *etesaṁ* (statt *ekesaṁ*).
[14] (496$_{7}$) Lies *dukkhâdisv-avisesena* (statt . *âdisvapi sesena*).
[15] (497$_{2}$) Lies *tato* (statt *kato*).
[16] Upatissa (Bapat 110) vergleicht die übliche Reihenfolge nach dem Erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte mit der Erkennung einer Krankheit, Erkennung ihrer Ursache, Erkennung der Aufhebung der Ursache als Heilung, Erkennung der rechten Heilmittel. — Die Reihenfolge nach dem chronologischen Gesichtspunkte würde sein II., I., IV. und III. Wahrheit, d. i. Infektion (Begehren), Krankheit (Leiden), ärztliche Behandlung (Erlösungsweg), Heilung (Erlösung).
[17] ‚usw.' bezieht sich auf alle oben im Texte der vier Wahrheiten vorkommenden Begriffe.
[18] (499$_{10}$) Lies *vedanā* getrennt.
[19] (499$_{6}$) Punkt streichen! Tin, durch den Punkt irregeführt, übersetzt: „Excepting painful ill, the rest are mentioned in the Dukkhasacca-Vibhanga. And

all, beginning with birth, as being the physical basis of this and that ill, are figurative ills".

[20] *pavana.* Nicht in diesem Sinne im PTS. Dict.

[21] *bālatta,* Kindischsein; diese Form fehlt im PTS. Dict.

[22] Im Momente des Sterbens erscheint im Geiste eine von einem während des Lebens begangene gute oder böse ‚Tat' *(kamma),* oder irgend ein ‚Abzeichen der Tat' *(kamma-nimitta),* oder ein ‚Abzeichen der (künftigen) Daseinsfährte' *(gati-nimitta).*

[23] Lies *· mammānaṁ* (statt *· dhammānaṁ).*

[24] *dosa = skr. dosha,* Fehler oder „Schwäche" (Tin), ist hier kaum gemeint.

[25] (504$_7$) Lies *anattha ·* (statt *anatta ·).*

[26] (504$_8$) Nach *disvā* fehlt *va.*

[27] (505^{10}) Lies *sā* (statt *sa).*

[28] (505$_{14}$) Lies *ete na* (statt *etena).*

[29] Lies *indhanaṁ* (statt *indanaṁ).*

[30] (506^2) Lies *· visādanaṁ* (statt *· visādānaṁ).* Fehlt in dieser Form im PTS. Dict.

[31] *anutthunana (= anutthunā)* wird vom Kom. erklärt als *anto-nijjhāyana,* innerliches Verzehrtwerden; in dieser Form nicht im PTS. Dict.

[32] Welch unglaublicher Unsinn meist zustande kommt, wenn man, wie Tin, derartige rein philologische Pali-Erklärungen in eine fremde Sprache zu übersetzen versucht, zeigt sich hier wieder einmal so recht deutlich. *„yâyaṁ taṇhâ ti yā ayaṁ taṇhā"* übersetzt er: „Even this craving is this craving" (!); wo es sich doch bloß handelt um Auflösung des Sandhi: *yâyaṁ (taṇhā) = yā ayaṁ (taṇhā).*

[33] Das ‚Daseinsbegehren' *(bhava-taṇhā)* beruht auf der falschen Vorstellung eines ‚ewigen' Ichdaseins *(bhava-* oder *sassata-diṭṭhi,* ‚Ewigkeitsansicht'), das ‚Selbstvernichtungsbegehren' *(vibhava-taṇhā)* aber auf der falschen Vorstellung eines ‚zeitlichen', beim Tod der Vernichtung anheimfallenden Ichdaseins *(vibhava-* oder *uccheda-diṭṭhi* ‚Vernichtungsansicht').

[34] Tin stellt *virāgo vuccati maggo* zum Vorangehenden und verdirbt so völlig den Sinn. Er übersetzt nämlich: „That my craving having spoken of as being ‚potent for rebirth' the path of such craving for the life of sense and so on is called the fading away".

[35] (504$_1$ u. 508^4) Lies *vañjhabhāvâ · .*

[36] (508^2) Lies *sammā ·* (statt *samā ·).*

[37] Diesen und den vorangehenden Satz hat Tin offenbar übersehen.

[38] (508^6) Lies *abhāvâsambhavato* (statt *abhāvā sambhavato):* ‚weil sie eben nicht nicht da sind'.

[39] (508$_6$) Lies *pattabbato* (statt *vatt ·).*

[40] (508$_1$) Lies *bhāvato* (statt *bhavāto).*

[41] ‚usw.' bezieht sich nach dem Kom. auf Urstoff *(pakati, skr. prakrti),* Zeit *(kāla,* Weltordnung), Weltseele *(purisa,* skr. *purusha)* usw.

[42] (509^{10}) Alle Ausgaben scheinen *upahatāya* zu lesen, doch muß es zweifellos *upahatiyā* heißen. *upahati (√han)* fehlt im PTS. Dict.

[43] Hier ist also bloß von der ‚überweltlichen rechten Erkenntnis' *(lokuttara-sammādiṭṭhi)* des Schulungsbeflissenen die Rede.

[44] *sammussana,* Gedankenlosigkeit, fehlt im PTS. Dict.

[45] „Über den achtfachen Pfad *(magga)* ist von berufener wie unberufener Seite viel geschrieben und geredet worden, in den meisten Fällen aber wurde der eigentliche Charakter des Pfades völlig mißverstanden. . . Als erstes sei darauf hingewiesen, daß dieser sog. ‚Pfad', genau genommen, überhaupt gar kein Pfad ist, d. h. ein Pfad auf dem man etappenweise vorwärts schreitet bis man nach sukzessiver Durchlaufung aller 8 Stationen schließlich am Ziele, dem Nirwahn, anlangt — eine Ansicht die man bei den meisten buddhistischen Autoren antrifft. Wenn dem wirklich so wäre, dann müßte man eben als allererstes rechte Erkenntnis und Wahrheitsdurchschauung verwirklicht haben, bevor man daran denken könnte, rechte Gesinnung, rechte Rede usw. zu erreichen, und jedes frühere Pfadglied bildete für jedes spätere die notwendige Grundlage. In Wirklichkeit aber werden die die Sittlichkeit *(sīla)* bildenden Glieder 3—5 als erstes zur Vollendung gebracht, dann die als Geistesschulung oder Sammlung *(samādhi)* geltenden Glieder 6—8, und zu allerletzt die das Wissen *(paññā)* ausmachenden 2 ersten Glieder. Der den übrigen Gliedern eine feste Stütze bietende wichtige Bestandteil ist allerdings die rechte Erkenntnis, die vom keimhaften Verständnis ab sich ganz allmählich bis zum höchsten Hellblick entwickelt und die unmittelbare Bedingung bildet zum Eintritt in die 4 überweltlichen Stufen der Heiligkeit und zur Verwirklichung des Nirwahns. Nur im Falle dieses überweltlichen Hellblicks *(vipassanā)* sind alle übrigen Glieder als bloße Symptome, Begleiterscheinungen oder Äußerungen der Erkenntnis zu werten. Was den weltlichen Pfad aber anbetrifft, kann derselbe auch ohne das erste Glied, rechte Erkenntnis, aufsteigen. Übrigens sei hier gleichzeitig darauf hingewiesen, daß die Glieder nicht nur nicht aufeinander folgen, wie bereits angedeutet, sondern auch daß sie, wenigstens zum Teile, als untrennbar verbundene Geistesfaktoren in ein und demselben Bewußtseinszustande aufsteigen. So sind z. B. mit jedem karmisch-heilsamen *(kusala)* Bewußtseinszustande unter allen Umständen zum mindesten 4 Pfadglieder verbunden (s. Dhs. § 147; vgl. auch M. 117 u. „W. d. B.", Rechte Erkenntnis usw.), nämlich 2, 6, 7, 8. Rechte Erkenntnis ist also durchaus nicht immer anwesend. Sobald eines von diesen 4 Pfadgliedern aufsteigt, steigen auch die 3 anderen auf." (B.Wtb.: *magga*).

[46] (510$_9$) Lies *ñāna* . .

[47] Zu diesen beiden Bezeichnungen vergleiche den Ausspruch S. LVI. 21 u. A. IV. 1: „Durch das Nichtverstehen *(an-anubodha)* und Nichtdurchdringen *(a-ppaṭivedha)* von 4 Dingen, ihr Mönche, haben sowohl ich als auch ihr diese lange Zeiten die Geburten durchlaufen, die Geburten durcheilt usw."

[48] (511^7) Lies . *padhāna* . (statt *padāna* .), *skr. pradhāna,* die Natur im chaotischen Zustande, der höchste Gott, die Weltseele (Böhtl.); fehlt in dieser Bedeutung im PTS. Dict.

[49] Zu dieser Auffassung führt der Kom. die Stelle an:

Kālo karoti bhūtāni, kālo saṁharati paja.
Kālo sutte jāgarati, kālo hi duratikkamo ti.

d. i.

‚Die Zeit erzeugt die Wesen, die Zeit häuft alle Wesen an.
Die Zeit die Schläfer auferweckt, die Zeit schwer überwindbar ist.

[50] (511$_{12}$) Lies . *kappāpadesena* (statt . *kappā padesena*).

[51] (511$_{8}$) Lies *-apadesena* als Komp.

[52] Obige Methode der Begriffsfestlegung erinnert stark an das in Yam. übliche Verfahren.

[53] (513$_{37}$) Hinter *sagabbho* fehlt entweder *hetu* oder ist zu ergänzen, wie aus dem Kom. hervorgeht.

[54] (513$_{36}$) Lies *asamavâyā* (statt *asamāvaya); samavâya = sam + ava + Vi.*

[55] *paheyya;* diese Form fehlt im PTS. Dict.

[56] *sa-upādisesa-nibbāna* und *an-upādisesa-nibbāna.* Ersteres, auch *kilesa-parinibbāna* oder ‚Erlöschung der Leidenschaften' genannt, wird erreicht beim Eintritt in die Heiligkeit; letzteres, auch *khandha-parinibbāna* oder ‚Erlöschung der Daseinsgruppen' genannt, wird erreicht beim Tode des Heiligen. — *upādi,* wörtl. ‚das woran man haftet', ist eine Bezeichnung der 5 Daseinsgruppen. Vgl. B.Wtb.: *nibbāna.*

[57] (514^{16}) *nippadesa,* als Adj. und in diesem Sinne nicht im PTS. Dict.

[58] Diese an sich so äußerst leichtverständliche Stelle (M. 44) wurde von Neumann völlig mißverstanden.

[59] Die Bezeichnung ‚Sittlichkeitsgruppe' *(sīla-kkhanda)* wird gebraucht als Sammelname für sämtliche, selbst ganz äußerliche Sittenregeln. Daher also ist die in 4facher rechter Rede, 3facher rechter Tat und rechtem Lebenserwerb bestehende Sittlichkeit des achtfachen Pfades in der Sittlichkeitsgruppe eingeschlossen, und nicht umgekehrt. Entsprechend verhält es sich mit Sammlung und Wissen.

[60] (514$_{4}$) Lies *uyyānaṁ* (statt *ñeyyānaṁ).*

[61] (514$_{4}$^{f}) Lies *campaka .* (statt *campatha .).* Der Campak-Baum, sinh. *sapu,* ist ein mächtiger Baum, der gutes Bauholz liefert und wohlriechende weiße oder gelbe Blüten trägt, die in Ceylon täglich vor dem Buddhabilde dargebracht werden.

[62] (515$_{17}$) Lies *heraññiko* (statt *. ike)* und *ṭhapetvā* (statt *. ṭvā).*

XVII. Schlußkapitel vom Boden des Wissens

[1] (518$_{8}$) *paṭicca* ist offenbar von *sammā* zu trennen. In welchem Sinne Buddhaghosa hier diese beiden Begriffe verstanden wissen will, ist nicht ganz klar.

[2] (520^{1}) Lies *kattari* getrennt.

[3] (520$_{18}$) Lies *hetu-vacanato* als Komp.

[4] (520$_{8}$) Lies *tatoyaṁ* (statt *tato yaṁ).*

[5] Hier liegt kein Wortspiel mit *√pat* ‚fallen' vor, wie Tin meint („is made to fall"), sondern *patiyamāno* ist hier Part. Präs. von *pati + Vi* ‚erkannt werden' (vgl. Böhtl.), wie auch der Kom. bestätigt: *„ñāṇagatiyā pecca abhimukhaṁ upeyyamāno abhisamayamāno ti attho".*

[6] Ein Adjektiv *paṭicca,* wie hier angegeben, dürfte es wohl in Wirklichkeit nicht geben.

[7] (522^{1}) Lies *pavatti-dhammānaṁ* als Komp.

[8] *satta,* Wesen, Lebewesen. Gemeint ist hier die Unauffindbarkeit einer im absoluten Sinne wirklich vorhandenen Ichwesenheit.

[9] (523^{1}) Lies *nānā-desanā-naya-maṇḍitaṁ* als Komp.

[10] d. i. mit Hilfe der verschiedenen Darlegungsmethoden und mit Hilfe der alten Kommentatoren.

[11] (523^{3}) Lies *sannissay' atthavaṇṇanaṁ.*

[12] (524$_{6}$) Lies *yāva.*

[13] (524₁) Lies *veneyya-janassa* als Komp.

[14] (525⁸) Lies *avijjā-samudayo* als Komp.

[15] (525¹⁴f) Lies *vajjhagāvī tāya* getrennt.

[16] Gemeint ist hier der mit Bewußtsein usw. behaftete Körper, m. a. W. die 5 Daseinsgruppen.

[17] (526⁸) Lies *yehi* (statt *ye hi*).

[18] (526¹⁴) Über die Daseinsschoße usw. s. XVII[136]. — *-sattâvāsesu* bildet das Ende des Komp.

[19] (526₂) *kāya-vacī-citta- sankhārā tayo* fehlt vor *ti ime*.

[20] Der Begriff ‚geschaffene Formation' *(sankhata-sankhāra)* umschließt also sämtliche Gebilde überhaupt, während der Begriff ‚karmisch-gewirkte Formation' *(abhisankhata-sankhāra)* bloß die karmagewirkten Dinge, und der Begriff ‚karmisch-wirkende Formation' *(abhisankharaṇa- sankhāra)* bloß die heilsamen und unheilsamen Karmaformationen *(den karmischen Willen)* bedeutet.

Der Begriff *sankhāra* übrigens deckt sich, wörtlich wie auch der Bedeutung nach, vollkommen mit den Begriffen ‚Gestaltung, Bildung, Formation', da diese genau wie das Wort *sankhāra* sowohl die aktive Tätigkeit des Gestaltens, Bildens, Formens ausdrücken, als auch den passiven Zustand des Gestalteten, Gebildeten und Geformten.

[21] Tin übersetzt *namati* mit „nennt" (!).

[22] (527₁₁) Hew. liest *phusati* (statt *phassati)* und *vediyati* (statt *vedayati)*.

[23] (527₃) Lies *abhinibbattanti* (statt · *bbattan ti)*.

[24] *āyūhana*. Nach dem Kom. bedeutet dieses Wort hier entweder ‚Anhäufen' *(„rāsi-karaṇa")* oder ‚Tätigkeit, Streben' *(„vyāpāra")*.

[25] Das Bewußtsein entsteht im Augenblick der Empfängnis *(okkanti)* gleichzeitig mit den übrigen Daseinsgruppen.

[26] Die vorgeburtlichen heilsamen und unheilsamen Karmaformationen nämlich sind die Ursache zu allem karmagewirkten *(vipāka)* Bewußtsein, wie Sehbewußtsein usw.

[27] Denn alle in dem Begriffe des ‚Geistigen' *(nāma)* zusammengefaßten Gefühle, Wahrnehmungen und Geistesformationen sind durch die Anwesenheit des Bewußtseins bedingt.

[28] Das Körperliche *(rūpa)* nämlich ist stets etwas Amoralisches, d. i. Karmisch-neutrales.

[29] Durch das Entstehen des Bewußtseins bei der Wiedergeburt ist die damit gleichzeitig entstehende Körperlichkeit des neuen Lebewesens bedingt.

[30] Durch das Geistige und Körperliche *(nāma-rūpa)* nämlich sind die 6 Grundlagen, wie Sehorgan usw. bedingt. Ausführliches hierüber später.

[31] Der Werdeprozeß *(bhava)* zerfällt nämlich in den aktiven oder ‚karmischen Werdeprozeß' *(kamma-bhava)* und den passiven oder karmagewirkten ‚Geburts-Werdeprozeß' *(uppatti-bhava)*. Ausführliches hierüber später.

[32] *paṭipatti* wird hier in dem im Pali ungewöhnlichen Sinne von *ñāṇa* und *diṭṭhi* gebraucht: ‚Hinteretwaskommen, Einsehen' usw. Vgl. Kom. u. Böhtl. *(pratipatti, apratipatti)*.

[33] d. i. ‚unvorbereitet' bei den in Verblendung wurzelnden Bewußtseinsklassen (32, 33), ‚vorbereitet' bzw. ‚unvorbereitet' aber bei den in Gier und Haß wurzelnden Bewußtseinsklassen (22—31).

[34] In gierhaftem Bewußtsein (22—29) nämlich mit Freude (22—25) oder Indifferenz (26—29), im Haßbewußtsein (30, 31) mit Trübsal, in verblendetem Bewußtsein (32, 33) mit Indifferenz.

[35] Sehorgan, Hörorgan usw. und Schobjekt, Ton usw.

[36] *vipākadhamma-dhammā* ist nicht „of the nature of resultant sates" (Tin), denn die Karmaformationen *(sankhāra)* sind keine karmagewirkten Dinge, sondern sind das Karma (karmischer Wille) selber.

[37] Es darf nicht vergessen werden, daß es sich beim 3. bis 7. Gliede des Paṭiccasamuppāda bloß um karmagewirkte *(vipāka)* Zustände handelt.

[38] ‚usw.' bezieht sich nach dem Kom. auf ‚karmisch-neutral, bedingt, geschaffen' usw.

[39] Wurzelverbunden *(sa-hetuka)* sind hier die den 8 heilsamen Bewußtseinszuständen der Sinnensphäre, den 5 der Feinkörperlichen und den 4 der Unkörperlichen Sphäre entsprechenden karmagewirkten Bewußtseinsklassen. Davon sind 44, 45, 48, 49 mit 2 Wurzeln (Gierlosigkeit, Haßlosigkeit) verbunden, 42, 43, 46, 47, 57—65 aber außerdem noch mit der 3. Wurzel (Unverblendung). Alle diese wurzelverbundenen karmagewirkten Bewußtseinsklassen mögen nur im Wiedergeburtsmomente, Unterbewußtsein und Sterbemomente entstehen. Alle übrigen während des Lebens als Oberbewußtsein auftretenden karmagewirkten Bewußtseinsklassen aber wie Sehbewußtsein usw. sind wurzelfrei *(a-hetuka)*.

[40] Mit angenehmem Gefühle *(sukhā-vedanā)* verbunden sind: 38, 40, 42—45, 57—59; mit unangenehmem Gefühle *(dukkhā-vedanā)*: 54; mit indifferentem Gefühle *(upekkhā-vedanā)* die übrigen karmagewirkten Bewußtseinsklassen.

[41] Das Geistige *(nāma)* ist mit Objekt, das Körperliche *(rūpa)* ohne Objekt.

[42] Nach dem Kom. sollte ‚usw.' besser fehlen.

[43] (529[16f]) Lies *sampattâsampatta-n'obhaya* . (statt . *pattato bhaya* .).

[44] Ausführlich dargelegt im Kom.

[45] (529[8]) Lies *sammoham* (statt *samoham*).

[46] (530[5f. 18f]) *idapaccayatā-paṭiccasamuppannesu* (lies als Komp.!) *dhammesu*. Die beiden ersten Begriffe bilden natürlich ein Kopulativ-Komp., wie aus (530[15]) zur Genüge erhellt, der ganze etwas unglücklich konstruierte Ausdruck sollte aber in Wirklichkeit ein einziges Kopulativ-Komp. bilden, nämlich *idapaccayatā-paṭiccasamuppannadhammesu*. Tin, der dies nicht merkt, gibt daher eine den ganzen Sinn entstellende Übersetzung: „about the relatedness of this and that in the states that have causally happened".

[47] Als dritte Wahrheit gilt das Nirwahn. Die vierte Wahrheit, d. i. der achtfache Pfad, aber gilt als überweltlich *(lokuttara)* nur in dem Augenblicke, wo seine Glieder mit dem durch Hellblick *(vipassanā)* gezeugten überweltlichen Bewußtsein einer der 4 edlen Stufen der Heiligkeit (Stromeintritt usw.) verbunden sind. Über das Wesen des achtfachen Pfades s. XVI[45].

[48] *abhisankhāra* übersetzt Tin stets mit „preparations".

[49] Der bloß von Aufgeregtheit *(uddhacca)* und nicht von Zweifeln usw. begleitete verblendete Willenszustand (Tab. 33) ist zu schwach, um im nächsten Leben irgend welche Karmawirkung hervorzurufen.

[50] *maru-ppapātam, maru*, Berg, Felsen, fehlt im PTS. Dict.

[51] (532[6f]) Lies *vijjuppādā n'eva* (statt . *pādān'eva*).

[52] Was für alle anderen Wesen als karmisch-heilsam *(kusala)* gelten würde, sind für den vollkommen Heiligen bloß rein-funktionelle *(kiriya)* Willensäußerungen, die keine Karmawirkung mehr hervorrufen, da eben aller lebensbejahende und wiedergeburterzeugende Daseinstrieb in einem Solchen restlos geschwunden ist.

[53] Das hier folgende Kapitel über die 24 Bedingungen ist eine ganz und gar wörtliche Wiederholung des Kom. zur Einleitung des Paṭṭhāna, dem Paccayavibhanga-vāra (abgekürzt als Pacc.). Das in diesem Kommentar häufig angeführte Fragekapitel (Pañha-vāra) des Kusala-ttika des Anuloma-Tika-Paṭṭhāna habe ich als Pañh. angedeutet.

[54] d. i. *paṭiññā* (Behauptung), *hetu* (Begründung), *udāhāra* (Beispiel), *upanaya* (Anwendung), *nigama* (Schluß). Tin hat die ganze Stelle völlig mißverstanden. Diese lautet: *Tattha hetû ti vacanâvayava-kāraṇa-mūlānaṁ etaṁ adhivacanaṁ. Paṭiññā-hetû ti ādisu hi loke vacanâvayavo hetû ti vuccati.* Tin übersetzt: „Of these, ‚condition' is an equivalent word for part of speech, reason, root. In the worldly sense, in such expressions as 'The condition of a promise' *(paṭiññā hetû ti ādisu)* it means part of speech".

[55] Vgl. A. I. 2: „Bei gründlichem Aufmerken *(yoniso-manasikāra)*, ihr Mönche, kommen die noch nicht aufgestiegenen heilsamen Dinge zum Aufsteigen, und die bereits aufgestiegenen heilsamen Dinge wachsen an".

[56] Tin stellt die Sache direkt auf den Kopf, denn er übersetzt: „The visible object *(rūpâyatana;* etwas rein Physisches!) by means of the element of eye-consciousness" (!).

[57] (534[18]) Lies *cittaniyamo* getrennt.

[58] *nānaṁ*, hier als Nomen gebraucht; als solches nicht im PTS. Dict.

[59] Ein gewisser Revata soll nach dem Kom. hier gemeint sein.

[60] Trotzdem zwischen dem Bewußtseinszustande der ‚Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung' *(n'eva-saññā-n'âsaññâyatana)* und dem später folgenden Fruchtmomente der Niewiederkehr oder Heiligkeit *(anāgāmi-* oder *arahatta-phala)* durch Verweilen im ‚Erlöschungszustande' *(nirodha-samāpatti;* s. Teil XXIII) bis 7 Tage vergangen sein mögen, so gilt doch der erstere Bewußtseinszustand als an den Fruchtmoment unmittelbar angrenzend, da eben kein anderes Bewußtsein zwischen beiden aufsteigt.

[61] *pakāsa*, Licht, Helle; fehlt im PTS. Dict.

[62] Nur einmal, nämlich im Empfängnismomente *(okkanti-kkhaṇa)*, sind die zur Körperlichkeit *(rūpa)* gehörende physische Grundlage des Geistes und das Geistige *(nāma)* im Sinne des Zusammenentstehens *(sahajāta)* gegenseitig bedingt. Dasselbe gilt auch für die 5 Sinnenorgane (wie Sehorgan usw.) bei ihrem Entstehen und das diesen entsprechende Bewußtsein (wie Sehbewußtsein usw.).

[63] (535[16]) Lies *ti-daṇḍakaṁ* als Komp.

[64] (535[5])Lies *nissāya* getrennt.

[65] Im Paṭṭh. wird die physische Grundlage *(vatthu)* des Geistigen stets bloß in diesen allgemeinen Worten angedeutet, aber nie und nirgends lokalisiert und etwa mit dem Herzen identifiziert, wie es im Einklange mit dem allgemeinen indischen Volksglauben die kommentarielle Überlieferung tut.

[66] ‚Dinge' *(dhammā)* heißt es Pacc. 9.

[67] Das betreffende Bewußtsein nämlich ist durch die damit zusammenentstehenden und verbundenen Wurzeln bedingt.

[68] „and the heart-basis at the 5 doors" (Tin) ist natürlich widersinnig.

[69] Karmagewirkte (!) Impulsivmomente *(javana,* wörtl. ‚Impulsion' < *√jū javati,* vorwärts treiben, antreiben, impellere, urgere) gibt es nämlich nicht, was übrigens auch als Beweis dafür dienen mag, daß eben *javana* dem Begriffe *‚apperception'* — wodurch nach Rhys Davids's und Shwe Zan Aung's Vorbild ausnahmslos alle englischen Autoren diesen Begriff wiedergeben — keineswegs entspricht. Die Javana-Funktion fällt eben zusammen mit dem Momente, wo der Wille *(cetanā)* sich zu heilsamem *(kusala)* oder unheilsamem *(akusala)* Karma entschließt, oder er im Falle eines Heiligen *(arahat)* infolge des restlosen Losgelöstseins in einen dem heilsamen Karma entsprechenden rein funktionellen *(kiriya)* Willenszustand (Tab. 73—80) eintritt. — Die durch die 8 heilsamen Willenszustände (Tab. 1—8) bedingten 8 karmagewirkten Bewußtseinsklassen (42—49) entsprechen zwar in allen Stücken den ersteren (1—8), doch sie können nicht als Impulsivmomente auftreten, sondern nur als Wiedergeburtsbewußtsein, Unterbewußtsein und Sterbebewußtsein.

[70] *kaṭattā: „paṭisandhi-kammajā"* (Kom.).

[71] *nānā-khaṇikā-cetanā* ‚zu anderer Zeit (wirkender) Wille' sagt man mit Rücksicht auf die Karmawirkung, die eben nicht mit dem karmischen Willen zusammenentsteht, sondern zu einer anderen, d. i. späteren Zeit. *sahajātā-cetanā* ‚zusammenentstehender Wille' aber sagt man mit Rücksicht auf die mit dem karmischen Willen zusammenentstehenden geistigen Dinge usw.; letztere aber sind nicht etwa als Karmawirkung zu betrachten. — Tin's Übersetzung „volition lasting various moments" ist gänzlich verfehlt.

[72] (538[13]) Lies *khandho* (statt *dhammo).*

[73] (539[13]) Lies *. vedanā-dvayaṁ* als Komp.

[74] Mit *jhāna,* oder geistigem Sichversenken, sind hier gemeint die in heilsamen bzw. unheilsamen Bewußtseinszuständen anwesenden 7 Jhānaglieder, unter denen die Konzentration oder Sammlung *(samādhi)* das vorherrschende ist, nämlich: Gedankenfassung *(vitakka),* Diskursives Denken *(vicāra),* Interesse *(pīti),* Glücksgefühl *(somanassa),* Trübsal *(domanassa),* Indifferenz *(upekkhā),* Sammlung *(samādhi).*

[75] Nämlich: Wissen *(ñāṇa),* Gedankenfassung *(vitakka);* rechte Rede *(sammā-vācā),* rechte Tat *(sammā-kammanta),* rechter Lebenserwerb *(sammā-ājīva);* Willenskraft *(viriya),* Achtsamkeit *(sati),* Sammlung *(samādhi);* verkehrte Ansicht *(micchā-diṭṭhi),* verkehrte Rede *(micchā-vācā),* verkehrte Tat *(micchā-kammanta),* verkehrter Lebenserwerb *(micchā-ājīva).*

[76] *dvipañcaviññāṇâhetukacittesu* wird von Tin in geradezu grotesker Weise übersetzt als: „among the twice-five classes of consciousness *unconditioned by mind (?)".* Etwas Unkörperliches übrigens, das nicht durch den Geist bedingt wäre, gibt es schlechterdings nicht.

[77] Die anderen wurzelfreien *(ahetuka)* Bewußtseinsklassen sind das Geist-Element (39. 55. 70) und Geistbewußtseins-Element (40. 41. 56. 71. 72).

[78] (539[8]) Lies *sankhātena* (statt *sankhārena).*

[79] (540[7]) Vor *viññāṇassa* fehlt *cakkhu.*

[80] Hinter *cattāro mahābhūtā* ist zu ergänzen *aññamaññaṁ atthipaccayena paccayo,* gleichfalls hinter *okkantikkhaṇe nāma-rūpaṁ;* hinter den späteren Stellen aber jedesmal bloß *atthipaccayena paccayo.* Irregeleitet durch den Text der PTS. Ausgabe, in der nach *cattāro mahabhūtā* die punktierte Linie fehlt, stellt Tin diese Worte zum Folgenden und übersetzt: „The 4 great

primaries and name and form at the moment of appearing *(okkantikkhane!)* are mutually so related".

[81] Das Kopul. Komp. *āhārindriyesu* nimmt Tin, offenbar aus Gedankenlosigkeit, für ein Determin. Komp. und bietet so die unglaubliche Übersetzung: „among the controlling faculties of sustenance", trotzdem doch gerade einige Zeilen zuvor diese beiden von einander unabhängigen Begriffe getrennt aufgezählt werden. Auch, daß *āhāra* nicht als ein *indriya* zählt, sollte er wissen.

[82] (541[36]) Lies *pavatti-okāsa* . als Komp.

[83] Bis hierher reicht die wörtliche Wiederholung des Paṭṭhāna-Kommentars.

[84] *sā hi avijjaṁ khayato vayato sammasana-kāle ... ārammaṇa-paccayena paccayo hoti:* „through loss and vanishing at the time of contemplation ignorance is the object-cause of ..." (Tin) ist sprachlich wie sachlich unmöglich.

[85] Jeder körperliche Schmerz (Tab: 54) ist nämlich stets die Wirkung *(vipāka)* eines unheilsamen Karma (Wirkens), wenn auch nur die zum Eintritt dieser Karmawirkung erforderlichen äußeren Bedingungen und Anlässe zu erkennen sind.

[86] In S. XLVI. 32 findet sich dieser Ausspruch in positiver Formulierung, d. i. mit Hinsicht auf die in weisem Aufmerken wurzelnden heilsamen Dinge.

[87] (543[12]) Das Komma gehört hinter *paccayo.*

[88] (543[14, 15, 20, 22]) Punkte streichen!

[89] *avi,* Schaf, fehlt im PTS. Dict.

[90] d. i. der Zukunft, der Vergangenheit und Zukunft, und der Bedingten Entstehung. ‚usw.' läßt Tin aus und übersetzt einfach „former things".

[91] . *āyatanāna, metri causa* für . *āyatanānaṁ.*

[92] Der Begriff „Geistbewußtsein" *(mano-viññāṇa)* ist also nicht etwa identisch mit dem Geistbewußtseins-Element *(manoviññāna-dhātu)* sondern umfaßt, mit der einzigen Ausnahme des Fünfsinnenbewußtseins (Sehen usw.), alles Bewußtsein überhaupt, also auch das „Geist-Element" *(mano-dhātu).* Vgl. Tab.

[93] (545[16]) Komma streichen!

[94] Lies *katarassa.*

[95] Lies *kāmehi* (statt *kāme hi).*

[96] Diese 4 sog. Unkörperlichen Vertiefungen *(arūpajjhāna)* oder Gebiete *(arūpāyatana;* s. Teil X) nämlich sind, genau genommen, als Weiterentwicklungen der aus den beiden Vertiefungsgliedern Gleichmut *(upekkhā)* und Sammlung *(samādhi)* bestehenden 4ten Vertiefung der Feinkörperlichen Sphäre zu betrachten.

[97] *yathākkamaṁ paripākaṁ upagatindriyassa:* „according to the maturity reached by the controlling faculty involved" (Tin) ist Unsinn! Übrigens heißt *yathākkamaṁ* ‚der Reihe nach', niemals aber „according", und *upagatindriyassa* ist Attrib. Komp.

[98] (546[12-6]) *kusalavipākāni (viññāṇāni) tāva cakkhuviññāṇādīni pañca kusalavipākena akusala-vipākena vā nibbattassa ... pavattanti.* Tin leistet sich wieder geradezu Unmögliches: „The 5 moral results *(kusala-vipākāni!)* beginning with eye-consciousness proceed with a result either moral or the reverse *(kusala-vipākena akusala-vipākena vā!)*". Mit anderen Worten, die 5 karmisch- *heilsamen (!) Wirkungen,* wie Sehbewußtsein usw., sollen mit einer

karmisch heilsamen oder unheilsamen Wirkung entstehen!? Übrigens kann ja eine karmische Wirkung *(kamma-vipāka)*, wie z. B. Sehbewußtsein, weder karmisch heilsam noch unheilsam *(kusala, akusala)* sein, sondern ist eben stets karmisch neutral *(avyākata)*. *kusala-vipāko* ist also nicht *kusalo vipāko* (karmisch-heilsame Wirkung), sondern *kusalassa (kammassa) vipāko*, d. i. die Wirkung einer heilsamen Tat.

[99] (546₂) Lies *viññāṇādīnaṁ* (statt . *ādīni*).

[100] Da sie bei irgend einem der 5 Sinnentore und 5 Sinnenobjekte aufsteigen können.

[101] (547₁₂) Lies *asati* getrennt.

[102] Da sie irgend eine der oben erwähnten Funktionen ausüben mögen.

[103] Da sie entweder die Funktion der Wiedergeburt oder des Unterbewußtseins oder des Sterbens ausüben mögen.

[104] In der Unkörperlichen Welt gibt es eben keine Körperlichkeit mehr. — (547⁴) Lies mit den sinhal. Ausgaben: *niyatâvatthukāni* (statt *niyata-vatthukani* oder mit dem Vibh. Kom.: *niyata-avatthukāni* = „*aniyata-vatthukāni*").

[105] (548[10f]) Lies *jaccandha* . bis . *napuṁsakâdīnaṁ* als Komp.

[106] Die Wiedergeburt *(paṭisandhi*, wörtl. Wiederverbindung des neuen Lebewesens) ist nämlich als ein im Augenblick der Empfängnis aufblitzender Bewußtseinsmoment aufzufassen. Entsprechend ist es mit dem Sterben.

[107] (548[15]) Lies *anurūpā paṭisandhi* (statt *arūpāpaṭisandhi*).

[108] *Asaññā-satta*, die Unbewußten Wesen, sind eine Klasse von Himmelswesen in der Feinkörperlichen Welt. In D. 24 heißt es: „Es gibt, ihr Brüder, Himmelswesen, die als die Unbewußten bekannt sind. Sobald diesen Wesen aber Bewußtsein aufsteigt, scheiden sie aus jener Welt ab. Es mag nun, ihr Brüder, geschehen, daß eines dieser Wesen aus jener Welt abgeschieden zu dieser Welt gelangt." Weiteres s. Kath. 32 u. Yam II. VII (Guide p. 45. 58. 77. 85).

[109] Ein einzelner Bewußtseinsvorgang nämlich soll jedesmal aus 16 Bewußtseinsmomenten *(citta-kkhaṇa)* bestehen. Näheres über die verschiedenen Arten der Bewußtseinsvorgänge und die dabei stattfindenden 14 Bewußtseinsfunktionen s. Tab. I, unten.

[110] Damit sind gemeint die Vertiefungen der Feinkörperlichen und Unkörperlichen Sphäre.

[111] (551[12]) Lies . *na-vattabbârammaṇānaṁ* (statt . *ârammaṇāni*); nicht im PTS. Dict.

[112] *sandhimhi* steht hier metri causa für *paṭisandhimhi*.

[113] (551[8f]) Lies *paṭisandhimhi pavattamānaṁ* (statt *paṭisandhim pi pavattamānā*).

[114] (552[8]) Lies *arūpabhavā* und *rūpamissaṁ* getrennt.

[115] (552[10]) Punkt streichen!

[116] Was die tote, anorganische Materie betrifft, so bildet diese die allerprimitivste Gruppe, die sog. Reine Achtergruppe *(suddhaṭṭhaka-kalāpa)*, bestehend aus 8 physischen Faktoren, nämlich: 1. dem Erd- oder Festen Element (Widerstand, Schwere usw.): *paṭhavi-dhātu*; 2. Wasser- oder Flüssigem Element (Kohäsion): *āpo-dhātu*; 3. Feuer- oder Hitze-Element: *tejo-dhātu*; 4. Wind- oder Bewegungs-Element (Vibration usw.): *vāyo-dhātu*; 5. Farbe (Sehobjekt): *vanna*; 6. Duft (Riechobjekt): *gandha*; 7. Saft (Schmeckobjekt):

rasa; 8. Nährstoff: *ojā.* — Da 1, 3, 4 die durch Druck-, Tast-, Kälte-, Hitze- und Schmerzempfindung usw. erkennbaren Objekte des Körpersinnes bilden, sind sie nicht nochmals besonders aufgezählt. Ton fehlt, da er nur gelegentlich vorkommt; ist er anwesend, so spricht man von der Ton-Neunergruppe.

Die einfachste Form der lebenden ‚organischen Materie' bildet, durch Hinzutreten der (physischen) Lebensfähigkeit zu der Achtergruppe, die sog. Vitale Neunergruppe *(jīvita-navaka-kalāpa).*

Durch das fernere Hinzutreten des Sehorgans aber entsteht die Optische- oder Augen-Zehnergruppe *(cakkhu-dasaka-kalāpa).*

117 (552^{9}) Lies *sattati ukkaṁsato 'tha* (statt *satta ti ukkaṁ satotha).*

118 (552^{21}) Lies *rūpī-brahmesu* als Komp.

119 Riech-, Schmeck- und sensitives Körperorgan sollen bei den Wesen der Feinkörperlichen Welt *(rūpa-loka)* fehlen.

120 (553^{3}) Lies *rūpī-brahme* als Komp.

121 Das Schmeckorgan entsteht erst nach Austritt aus dem Mutterleib.

122 (553^{14}) Lies . *hetu-* als Glied des Komp.

123 (553^{18}) Lies . *ajjhattârammaṇā.*

124 d. i. durch einen natürlichen Tod.

125 (554^{8}) Lies *satthānaṁ* (statt *sattānaṁ).*

126 *nissaya,* hier die physische ‚Grundlage' des Geistes.

127 *assādayamānaṁ. assādeti* hat hier nichts zu tun mit *Vsvad,* sondern ist Caus. v. *Vsad sīdati.* Auch der Kom erklärt das Wort hier durch „*pāpuṇāti, labhati,* erlangen".

128 d. i. ob die Wiedergeburt in einem Fünfgruppendasein (der Sinnlichen oder Feinkörperlichen Welt) stattfindet oder in der der Körperlichkeitsgruppe, also auch der physischen Herzgrundlage entbehrenden Unkörperlichen Welt.

129 (554^{15}) Lies . *saṅkhāra-nati .* (statt . *saṅkhāran ati .).*

130 (555^{1}) Lies *asaṅkanti-pātubhāve* als Komp.

131 (555^{7}) Lies *atthasia* (statt *atth 'asia).*

132 (555^{14}) Lies *pāpuṇanti* (statt *pāpuṇāti).*

133 (555^{17}) Vielleicht ist zu lesen *phalaṁ udeti* (statt . *deti).*

134 (556$^{4, 5}$) Lies *atthassa* (statt *atth' assa).*

135 (556^{12}) Lies *phalâvahā.*

136 (556^{15}) Lies *sabbes veva* (statt *sabbe sveva).*

137 (556^{17}) Lies *paṭisandhi-pavattīnaṁ* als Komp.

138 Es gibt 3 Arten des Daseins *(bhava,* wörtl. ‚Werden', Werdeprozeß): Sinnliches Dasein *(kāma-bhava)* oder Dasein in der Fünfsinnenwelt; Feinkörperliches Dasein *(rūpa-bhava)* oder Dasein in der übersinnlichen Feinkörperlichen Himmelswelt; Unkörperliches Dasein *(arūpa-bhava)* oder Dasein in der Unkörperlichen Himmelswelt. —

Die 5 „Daseinsfährten" *(gati)* sind: Hölle, Tierschoß, Gespensterreich, Menschenwelt, Himmelswelt (D. 33; A. IX. 68). Die beiden letzteren gelten als Glücksfährten *(sugati),* die 3 anderen als Leidensfährten *(duggati).* —

Die 4 „Entstehungsschoße" *(yoni)* sind: Schoß des Eies *(aṇḍaja),* des Mutterleibes *(jalābuja),* der Gärung *(saṁsedaja)* und der Erscheinung *(opapātika).* Erklärt in M. 12.

Über die 7 „Bewußtseinsstätten" *(viññāṇa-ṭṭhiti)* heißt es in A. VII. 41:

„Es gibt Wesen, ihr Mönche, die verschieden sind an Gestalt und verschieden an Wahrnehmung, wie die Menschen, einige Himmelswesen und einige

verstoßene Wesen (Hölle, Tierreich, Dämonenreich, Gespensterreich). Dies ist die 1. Bewußtseinsstätte.

„Es gibt Wesen, die verschieden sind an Gestalt aber gleich an Wahrnehmung, wie die erstentstandenen Götter der Brahmawelt. Dies ist die 2. Bewußtseinsstätte.

„Es gibt Wesen, die gleich sind an Gestalt, aber verschieden an Wahrnehmung, wie die Hellstrahlenden Himmelswesen. Dies ist die 3. Bewußtseinsstätte.

Es gibt Wesen, die gleich sind an Gestalt und gleich an Wahrnehmung, wie die Allleuchtenden Himmelswesen. Dies ist die 4. Bewußtseinsstätte.

„Es gibt Wesen, die . . . im Gebiet der Raumunendlichkeit wiedererschienen sind. Dies ist die 5. Bewußtseinsstätte.

„Es gibt Wesen, die . . . im Gebiet der Bewußtseinsunendlichkeit wiedererschienen sind. Dies ist die 6. Bewußtseinsstätte.

„Es gibt Wesen, die . . . im Gebiet der Nichtsheit wiedererschienen sind. Dies ist die 7. Bewußtseinsstätte.

Über die zuletzt genannten Unkörperlichen Gebiete s. X, über die Himmelswesen B.Wtb.: *deva*. —

Die Aufzählung der 9 „Wesenwelten" *(sattâvāsa)* deckt sich mit der der Bewußtseinsstätten, nur daß als fünfte die Welt der Unbewußten Wesen *(asaññā-satta)* eingeschaltet wird.

[139] Die eingeklammerten Ziffern hinter Bewußtseins- und Willenszuständen beziehen sich auf die Tab. am Ende des Bandes.

[140] (556$_{11}$) Lies *sugatiyaṁ* (statt *gatiyaṁ*). Fehlt bei Tin.

[141] Auch während des Lebens auf unglücklicher Daseinsfährte mögen Wirkungen früheren guten Karmas (Wirkens) auftreten.

[142] (557^{10}) Lies *apuññ* . (statt *puññ* .).

[143] Dieses Geistbewußtseins-Element (56) verrichtet jedoch während des Lebens auf glücklicher Fährte des sinnlichen Daseins die Funktion des Untersuchens *(santīraṇa)* und des Registrierens *(tad-ārammaṇa)* der Sinnenobjekte.

[144] *kāya* ist hier das körperlich-sensitive Organ *(kāya-pasāda*, nicht aber „the bodily frame" (Tin)!

[145] *rūpa-rūpa*, auch ‚erzeugte Körperlichkeit' *(nipphanna-rūpa)* genannt, ist die eigentliche Körperlichkeit im Gegensatz zu den ebenfalls in der Körperlichkeitsgruppe aufgezählten bloßen Merkmalen *(lakkhaṇa-rūpa)*, wie körperliches Entstehen, Altern und Sichauflösen.

[146] Diese 9 Dinge (4 Elemente, Farbe, Duft, Saft, Nährstoff, Vitalität) nämlich sind bei beiden Gruppen vertreten.

[147] Riech-, Schmeck-, und Körperorgan sollen in der Feinkörperlichen Welt *(rūpa-loka)* fehlen.

[148] (559^{18}) *sabhāvaka-paripuṇṇâyatanānaṁ* (nicht · *âyatanaṁ*): ‚mit Geschlecht und vollständigen Sinnenorganen ausgestattet'. Verkehrt ist Tin's Übersetzung: „who have sense-organs with complete intrinsic nature". *bhāva* ist selbstverständlich hier ‚Geschlecht', nicht ‚intrinsic nature'; und *paripuṇṇa* gehört zu *āyatana*.

[149] (559$_{14}$) Lies · *chakkato* (statt · *cakkato*).

[150] Jeder einzelne Bewußtseinsmoment *(citta-kkhaṇa)* nämlich zerfällt wiederum in drei Stadien: Entstehungsmoment *(uppāda-kkhaṇa)*, Beharrungsmoment *(ṭhiti-kkhaṇa)* und Auflösungsmoment *(bhaṅga-kkhaṇa)*.

[151] (559$_{21}^{f}$) Lies *pabhuti* getrennt.
[152] (560$_{4}^{f}$) Lies stets *pañca-vokāra* . als Komp.
[153] d. i. bei Wiedergeburt wie während des Lebens dortselbst.
[154] d. i. ob in der Sinnlichen *(kāma-loka)* oder der Feinkörperlichen Welt *(rūpa°)* oder ob in der Unkörperlichen Welt *(arūpa°)*
[155] (561$_{16}$) Lies *paṭisandhikaṁ* (statt . *sandhiyaṁ).*
[156] Daß das Geistige *(nāma)* durch das Bewußtsein bedingt ist, ersieht man aus den Sutten; daß das Körperliche *(rūpa)* aber durch das Bewußtsein bedingt ist, erkennt man durch Schlußfolgerung (Kom.).
[157] Die 6 Grundlagen sind: die 5 eigenen physischen Grundlagen (Sinnenorgane) und die Geistgrundlage (Bewußtsein) ;erkl. XV. 1.
[158] Denn die 5 physischen Sinnenorgane fehlen in der Unkörperlichen Welt *(arūpa-loka).*
[159] *āruppato: „āruppe viya"* (Kom.).
[160] Nämlich in der obigen 7fachen Weise.
[161] (564^{3}) Lies *-avigatapaccayehi.*
[162] In der Unkörperlichen Welt gibt es eben keine Körperlichkeit.
[163] *rūpato: „rūpesu"* (Kom.).
[164] Das Verbundensein *(sampayutta)* mit dem Bewußtsein jedoch kommt bloß für das Geistige *(nāma)* in Betracht, nicht aber für das physische Herz, das als etwas Körperliches nie mit Bewußtsein zu einer Einheit verbunden sein kann. Geistiges und Bewußtsein gelten stets als unverbunden *(vippayutta)* mit dem Körperlichen.
[165] (565$_{6}$) Lies *tveva* (statt *sveva).*
[166] (566^{2}) Lies *ekasese kate* getrennt.
[167] (566^{6}) Lies *vissajjanaṁ.*
[168] *rūpâyatana:* ‚die Grundlage Schobjekt', übersetzt Tin hier unglaublicher Weise mit „matter sense" („Stoffsinn').
[169] (566$_{12}$) Lies *p' anekā* . (statt *man' ekā .).*
[170] (566$_{8}$) Lies . *paccaya-matten' eva* (statt .*'paccayam atten'eva).*
[171] (567^{6}) Lies . *dvāramhi* (statt *dvāram pi).*
[172] (567$_{17}^{f}$) Lies *tāsaṁ te-bhumika* . (statt *tesaṁ eta bhūmika .).* Hew. hat ebenfalls verkehrterweise *tesaṁ.*
[173] (567$_{9}^{f}$) Lies *nāma-vasena* als Komp.
[174] *ajjhatta-rūpâdisu.* Tin übersetzt: „from among internal mutual qualities"(!?).
[175] (568$_{14}^{f}$) *cittakāra* . bis . *vejjâdinaṁ* bildet ein einziges Komp.
[176] Das karmagewirkte Gefühl *(vipāka-vedanā)* nämlich, als etwas karmisch Neutrales *(avyākata),* kann mit dem als karmisch-unheilsam zählenden Begehren nicht zusammen auftreten. Das mit dem Begehren zusammenentstehende *(sahajāta)* Gefühl nämlich ist genau wie dieses stets karmisch-unheilsam *(akusala).*
[177] (569^{3}) Lies . *vibhāgo* (statt . *vibhāvo).*
[178] (569$_{14}$) Nach *attānaṁ* hat ein Punkt zu stehen.
[179] (569$_{18}$) Lies . *taṇhā-upanissaya* . *als Komp.*
[180] (569$_{11}$) Lies *appicchatā-santuṭṭhitā-paṭipakkhā* als Komp.
[181] (569$_{8}$) Lies *parāmasanaṁ* (statt *parāmasaṁ).*
[182] Von Rechts wegen sollte es heißen ‚Anāgāmischaft', denn bereits im Anāgāmī (Niewiederkehrenden) ist das Sinnliche Anhaften *(kāmûpādāna)* restlos erloschen. Da aber nach der Buddhalehre ohne *upādānā* (Anhaftung) keine

Wiedergeburt stattfinden kann, der Anagamī aber noch wiedergeboren wird (u. zw. unter den *Suddhâvāsas)*, so sieht sich der Kom. hier genötigt, *kāmûpādāna* einfach als Gesamtnamen für alles Begehren zu erklären, obwohl doch gerade kurz vorher *kamūpādāna* bloß als ‚sinnliches' Anhaften erklärt wurde. Auf alle Fälle erscheint die Vierereinteilung der *Upādānas* nicht umfassend genug. Man möchte neben *kāmûpādāna* etwa noch *rūpûpādāna und arūpûpādāna* erwarten nach Analogie von *kāma-taṇhā, rūpa-taṇhā* und *arūpa-taṇhā;* oder *bhavûpādāna* nach Analogie von *kāmâsava, bhavâsava,* oder von *kāma-taṇṇhā, bhava-taṇhā.*

183 *ālayârāmattā pajāya* übersetzt Tin: „as being an abode (!) in which mankind delights".

184 (570$_{18}$) Lies *kāmûpādānavā* (statt . *dānaṁ vā).*

185 (570$_{12}$) *sassatan ti.* Hew. hat *sâssa diṭṭhî ti.* Nach dem Kom. müßte der Text ‚*sa-assa-tan' ti* lauten. Vielleicht handelt es sich im Kom. lediglich um eine Erbauungsetymologie von *sassataṁ.*

186 Das sinnliche Anhaften *(kāmûpādāna)* ist nämlich bloß der später auftretende stärkere Grad des sinnlichen Begehrens *(kāma-taṇhā).*

187 (571$_{5}$) Lies *cetanā-sampayuttā* als Komp.

188 In der Welt der Unbewußten Wesen *(asaññā-satta)* gibt es nur eine Gruppe, die Körperlichkeitsgruppe; in der Unkörperlichen Welt *(arūpa-loka)* nur die 4 geistigen Gruppen (Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen, Bewußtsein); in der Sinnlichen Welt *(kāma-loka)* und der Feinkörperlichen Welt *(rūpa-loka),* ausgenommen bei den Unbewußten Wesen, alle 5 Gruppen.

189 Nämlich der Unbewußten Wesen.

190 Hier ist die 4. Vertiefung der Unkörperlichen Sphäre gemeint, in welcher Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewußtsein nahezu erloschen sind.

191 (573$_{2}$) Lies . *kulâdīsu* (statt . *kusalâdīsu).*

192 Das Gebiet der nicht-wahrnehmenden, d. i. Unbewußten Wesen *(asaññā-satta)* gehört zur Feinkörperlichen Sphäre und zum Einergruppendasein (Körperlichkeitsgruppe).

193 (574$_{10}$) Offenbar *ucchinno* (statt *ucchinne)* zu lesen. Hew. liest wie PTS.

194 (575$_{16}$) Lies *sampayuttâkusala-kamma* . (statt *sampayuttā kusalā kamma .).*

195 Das Gebiet der nicht-wahrnehmenden, d. i. Unbewußten Wesen *(asaññā-satta)* geburtlichen Karmaprozeß *(kamma-bhava)* gewirkten *(vipāka)* passiven Lebensprozeß, umfassend die Glieder III—VII und XI—XII des Paṭicca-samuppāda.

196 *janaka-jananī,* Vater und Mutter. *janaka* fehlt im PTS. Dict.

197 (576^{6}) Lies *bhavo* getrennt.

198 (576$_{15}$) Lies . *aviditâdiṁ idaṁ* (statt *aviditâdīni idaṁ).*

199 (576$_{14}$) Lies . *suññatā-suññaṁ* als Komp.

200 (576$_{18}$) Lies *satataṁ* (statt *sātataṁ).*

201 Hier ist *kāma* einfach ‚Sinnenobjekt' *(kāma-guṇa),* daher nicht mit „sense-desire" zu übersetzen, wie Tin es unterschiedslos tut.

202 *ruppati:* „becomes corruptible" (Tin) ist verfehlt.

203 Nämlich: Verwelken ihres Blumenschmucks, Schmutzigwerden ihrer Gewänder, Schweißabsonderung, Abnahme ihrer Schönheit, Überdruß am Himmlischen Leben.

204 (577$_{10.\ 2}$) Lies *padhāna* . (statt *paṭṭhāna .),* Hauptsache, Haupt- usw. Dieser

in der Kommentarliteratur in dieser Bedeutung so häufig vorkommende Begriff fehlt im PTS. Dict. Tin hat den Fehler nicht gemerkt und daher die Stelle mißverstanden.

205 (578[5]) Punkt streichen!

206 „an obedient individuality" (Tin)!

207 (578[16]) Lies *. suññatā-suññaṁ* als Komp.

208 (578[n]) Lies *sahuppatti .* (statt *sak .*).

209 (580[1]) Lies *bhavo* (statt *bhāvo*).

210 *ucchijjissāmi.* Tin's Übersetzung „I shall cut off (the pleasures)" ist sachlich wie philologisch falsch. Tin bedenkt gar nicht, daß es sich hier um ein Passivum handelt.

211 Hier findet sich ein offenbar schon seit Generationen überlieferter aber bisher noch von Keinem entdeckter unglaublicher Lapsus, der in sämtlichen mir zugänglichen Ausgaben, auch in der des Pts. (I. p. 52[12. 3]) anzutreffen ist, nämlich: *katassa kammassa* **paccayā** (die *Bedingungen* zu dem verübten Karma), statt, wie es heißen sollte, *katassa kammassa* **vipākā** oder **phalāni** (die *Wirkungen* des verübten Karma). Durch diese falsche Lesart wird hier der ganze Sinn auf den Kopf gestellt, wie es bei Tin's Übersetzung auch tatsächlich der Fall ist: „Thus these 5 states (III—VII) are the causes (statt ‚Wirkungen') of previous Karma" (!!), d. i. ‚Also diese 5 karmagewirkten, gegenwärtigen) Zustände sind die Ursachen (!) des früheren (vorgeburtlichen) Karma'!!

212 (580[8]) Lies *taṁ-sampayuttā* als Komp.

213 (581[10]) *avijjā* gehört zum folgenden Komp.

214 *gambhira-nayabhedā* (nicht *gambhīranaya-bhedā:* „different kinds of deep methods"; Tin), wie auch aus dem Späteren erhellt.

215 (581[11]) *pariyosānāni* bildet das Schlußglied des vorangehenden Kompositums.

216 (582[10]) Lies *. sankanti-dassana . .*

217 *paṭipatti*, eig. das ‚Hinter-etwas-kommen', das Erlangen von Erkenntnis oder Verständnis, usw.

218 (583[18]) Lies *pipāsito* (statt *pi pāsito*).

219 (583[2]) Lies *. paccaya-sambhūta .* als Komp.

220 (584[14]) Lies *-avyāpāra-asankanti-* (statt *-avyāpāra-sankanti-*).

221 (574[7]) Lies *. taṇhā-samudda .* als Komp.

222 (585[5. 10. 18. 21]) Der Punkt nach *nāma* ist jedesmal zu streichen.

223 (585[6]) Lies *nānā-naya .* (statt *nānāya .*).

224 (585[6]) Hew. liest *duratiyānaṁ* (statt *durabhi .*).

225 (585[1]) Lies mit Hew. *supinantare py atthi* (statt *. antareyyatthi*).

226 Tin hat die Satzkonstruktion nicht verstanden und daher durch seine Übersetzung den Sinn völlig entstellt.

227 (586[4]) *gulā-guṇṭhika-jātā.* Die Lesart ist nicht ganz sicher. Der Kom. hat *kuli-kuṇḍika-jātā* und die Erklärung: *„kuliyā sakuniyā nidaṁ* (wohl besser *nidaṁ!) kulikaṁ, taṁ viya jātā kuli-kuṇḍika-jātā.*

228 (586[5]) Lies *paccayâkāra .* (statt *paccayā kara .*).

XVIII. Reinheit der Erkenntnis

1 (587[8]) Lies *sa-upacārā* als Komp.

2 (587[9]) Lies *citta-sīsena* (statt *. sīlena*).

[3] Die einzige Stelle im Kanon, wo diese den ganzen Inhalt des Visuddhi-Magga ausmachenden 7 Stufen der Reinheit *(satta-visuddhi)* erwähnt werden, ist D. 34 und, vor allem, M. 24, wo der Zweck dieser 7 Stufen durch das Gleichnis vom Wagengespann erläutert wird. Der eigentliche und letzte Zweck des heiligen Lebenswandels, heißt es da, besteht nicht etwa in Reinheit der Sittlichkeit, des Geistes oder des Erkennens usw., sondern in restloser Erlösung und Erlöschung. Wie man nun da das erste Gefährt besteigt und bis zum zweiten fährt, dann umsteigt und mit dem zweiten Gefährt bis zum dritten Gefährt fährt usw.; „so auch hat die Reinheit der Sittlichkeit die Reinheit des Geistes zum Ziele, ... diese die Reinheit der Erkenntnis, ... diese die Reinheit der Zweifelsentrinnung ... usw. ... diese aber die haftlose Erlösung. ..."

[4] (587[9]) Lies *. rūpārūpāvacara . .*

[5] (588[1]) Nach *nissayabhūtāni* fehlt *bhūtāni,* was Tin offenbar nicht gemerkt hat.

[6] Als *samatha-yānika* (der ‚die Gemütsruhe zum Vehikel Habende') gilt, wer, auf die Vertiefungen gestützt, die durch Hellblick *(vipassanā)* bedingten heiligen Pfade verwirklicht hat. Als *suddha-vipassanā-yānika* (der ‚bloßen Hellblick zum Vehikel Habende'), meist *sukkha-vipassaka* (der ‚bloßen Hellblick Habende') genannt, aber gilt, wer ohne jemals die Vertiefungen erreicht zu haben, lediglich auf seinen Hellblick gestützt, die heiligen Pfade verwirklicht hat. In der letzteren Bezeichnung ist *sukkha* (wörtl. ‚trocken'), genau so wie *suddha* in der früheren Bezeichnung, offenbar im Sinne von ‚bloß' (wörtl. rein') zu verstehen, also nicht etwa: der ‚trockenen' Hellblick Besitzende oder ‚dry'-visioned one u. dgl.

[7] (588[11]) Doppelpunkt streichen!

[8] Als die von den 32 Körperbestandteilen hier nicht in Betracht kommenden 8 gelten die durch Temperatur und Geist bedingt entstandenen 4: Schweiß, Tränen, Speichel, Rotz; ferner die durch Temperatur (physische Einflüsse) entstandenen 4: Mageninhalt, Kot, Eiter, Urin.

[9] Diese sind die 4 Aspekte des Hitze-Elements *(tejo-dhātu),* nämlich: 1. das Erhitzende, 2. Verzehrende, 3. Verbrennende, 4. Verdauende; ferner die 6 Aspekte des Wind-Elements *(vāyo-dhātu),* nämlich: 5. aufsteigende Winde, 6. absteigende Winde, 7. alle Glieder durchziehende Gase, 8. Winde im Leibe, 9. Eingeweidewinde, 10. Ein- und Ausatmung. Ausführliches über diese 4 Elemente und ihre 42 Aspekte s. p. 413 ff.

[10] (588[18]) Punkt streichen!

[11] *vatthudvāra-vasena* hat Tin wohl aus Versehen mit „by way of the physical object" übersetzt.

[12] (589[13]) Punkt streichen!

[13] Obige Gleichnisse handeln vom Auspressen des Zuckersaftes aus dem Zuckerrohr, vom Geständniserzwingen bei eingefangenen Dieben, vom Bändigen eines Rindes, von Gewinnung der Butter aus dicker Milch und vom Kochen von Fischen.

[14] (593[18]) Lies *saddo* (statt *satto).*

[15] *sammuti.*

[16] (593[10]) Lies *veti* (statt PTS. *ve ti* und Hew.: *vetti) = vi + √i.*

[17] Obige Aussprüche besagen kurz, daß, was immer entsteht, alles bloß ver-

gängliche, elende und wesenlose Phänomene sind. Vgl. hierzu den schönen Vers: „Bloß Leiden gibt es, doch kein Leidender ist da usw.".

[18] *dāru-yanta* ist eine hölzerne Puppe, deren Glieder durch Fäden in Bewegung gesetzt werden (vgl. Böhtl.), nicht aber „wooden mill" (PTS. Dict.). Dasselbe Gleichnis findet sich auch an der entsprechenden Stelle im chinesischen Vimutti-Magga und im Satipaṭṭhāna-Kommentar.

[19] (595$_{17}$) Lies *bherī* getrennt.

[20] (595$_{14}$) Lies *nāmaṁ* (statt *nāma-*).

[21] (595$_{8}$) Lies *sotato* (statt *so tato*).

[22] *phassapañcamā* ‚die den Bewußtseinseindruck als fünftes habenden'. Nach dem Satipaṭṭhāna-Kommentar sind hier zu verstehen: Bewußtsein *(viññāṇa)*, Gefühl *(vedanā)*, Wahrnehmung *(saññā)*, Wille *(cetanā)*, Bewußtseinseindruck *(phassa)*.

[23] (596^{7}) Lies *pavattituṁ* (statt *pavattesu*).

[24] (597$_{5}$) Lies *etass' eva* (statt *ekass va*).

XIX. Reinheit der Zweifelsentrinnung

[1] (598^{13}) Semikolon streichen!

[2] (598$_{15.\ 12}$) Lies *bhāvâpattito* (statt *· apattito*).

[3] „d. i. Urstoff, Urwesen, Herr der Schöpfung, Zeit *(pakati, skr. prakrti; purisa, skr.purusha; pajāpati; kāla)* usw." (Kom.).

[4] *Tass' evaṁ* (599^{12}) bis Schluß des Abschnittes bildet einen einzigen Satz. Die Punkte innerhalb desselben sind daher zu streichen.

[5] *upapajja*, wörtl. (‚zu einer anderen Welt hingelangt seiend') ist hier Gerundium, findet sich aber an anderer Stelle auch als Adjektiv, z. B.: A. I. 135 (PTS.).

[6] (601$_{17}$) Lies *bahulâbahulesu* als Komp.

[7] *upapīḷaka* fehlt im PTS. Dict.

[8] (602^{6}) Lies *yāthāva ·* (statt *yathāva ·*).

[9] (602^{10}) Lies *dvādasavidhaṁ*.

[10] (602$_{8}$) Lies *voharant · ·*.

[11] (602$_{3}$) Lies *ñāyati* (statt *nāyati*).

[12] (603^{1}) Lies *gahetvāna*.

[13] (603^{3}) Lies *· baddhā* (statt *· bandha*).

[14] (603^{12}) Lies *kamme na* getrennt.

[15] (603$_{17}$) Lies *ñāta ·* (statt *ñātā ·*).

[16] Hier ist gemeint das die Funktion des ‚Aufmerkens' *(āvajjana)* auf das Sinnenobjekt vollziehende Geist-Element *(mano-dhatu;* Tab. 71).

[17] (604^{4}) Lies *· dhātu-anantaraṁ* als Komp.

[18] (604^{9}) Lies *c' ito* (statt *cito*).

[19] (604$_{17}$) Lies *sankhārā*.

XX. Reinheit des Erkenntnisblickes mit Hinsicht auf Pfad und Nichtpfad

[1] (606$_{12}$) Punkt streichen!

[2] (607^{4}) Lies *· vipassanā-paññā* als Komp.

[3] (607^{11}) *upari* abtrennen!

[4] (607^{14}) Lies *nandiṁ* (statt *nindaṁ*).

[5] (607[16]) Lies *niccasaññâdi-pahāna* . als Komp.
[6] Gemeint sind offenbar die ersten 7 von den 18 Großen Hellblickswissen, betreffend: Vergänglichkeit, Leiden, Unpersönlichkeit, Abwendung, Loslösung, Erlöschung, Fahrenlassen.
[7] *Tasmā esa* (610[7]) bis *sammasati* (610[17]) bildet einen einzigen Satz mit *esa* (er) als Subjekt. Die Punkte sind daher zu streichen.
[8] (610[13f]) Lies *bahiddhā-bhāvaṁ* als Komp.
[9] Dieser Zusatz (‚ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig') fehlt in der analogen Stelle in S. IV. p. 214.
[10] (611[8f]) Lies *aniccadukkhânatta-sammasanassa* (statt *aniccadukkhā anattā sammasanassa).*
[11] (611[12]) Lies *gaṇḍato* (statt *gaṇḍhato).*
[12] (611[16]) Lies *vadhakato* (statt *vadhayato).*
[13] (617[7]) Lies *anaccantikatāya* (statt *aniccan-tikatāya* und *aniccan tikatāya);* dasselbe gilt auch für (652[2f]). *anaccantikatā = an-atyantika-tā.*
[14] (612[14]) Wohl besser *ādīna-sadisatāya* (statt *ādīnava-)* zu lesen.
[15] Lies *rittato* (statt *parittato).*
[16] (613[17]) Kom. (siam.) liest *abbosānena* (statt *acco-).* Das Wort wird erklärt durch *sankopana.* Beide Wörter fehlen im PTS. Dict.
[17] (614[4]) Lies *tehi* (statt *te hi).*
[18] (614[18]) Lies *sattasantati-vasena* als Komp.
[19] (614[6]) Lies *ojā ṭhānaṁ* (statt *ojaṭṭhānaṁ).*
[20] (615[6]) Lies mit Hew. *-janakâjanakā matā* und beginne den Vers mit *dvattiṁsa.*
[21] *kusala-kiriyato dve abhiññācittāni. Kusala-kiriyato* ist natürlich Kopul. Komp.; und so etwas wie „moral inoperative" (Tin) ist ein direkter Widerspruch in sich, da *kusala* und *kiriya* sich gegenseitig ausschließen. Vgl. Tab. I.
[22] (615[1]) Lies *cittasamuṭṭhāno.*
[23] *sā ca kho:* „And this is done" (Tin) ist verfehlt.
[24] Hiermit soll gemeint sein ein weiteres aber ‚zweckloses' *(mogha),* nochmals das Sinnenobjekt ‚feststellendes' *(votthapana)* Geistbewußtseins-Element (Tab. 71).
[25] (618[9]) Lies *tāvakālikato* als Komp.
[26] (618[2]) Punkt streichen!
[27] Lies *vasantam* und *vasante* (statt *vass-).*
[28] *sannirujjhana;* fehlt im PTS. Dict.; vgl. jedoch dortselbst *sannirumbhati.*
[29] *omatta = avamatta,* skr. *avamātra;* fehlt im PTS. Dict. Vgl. das Gegenteil *adhimatta,* übermäßig.
[30] (622[11]) Lies *yāni* (statt *yoni).*
[31] (623[9]) Lies *dussaṇṭhitaṁ. saṇṭhita* (skr. *saṁsthita)* in der Bedeutung ‚Gestalt' fehlt im PTS. Dict.
[32] (624[3]) Lies . *samāyuttā.*
[33] Jeden Augenblick schwinden für immer die Daseinsgruppen, und jeden Augenblick erscheinen neue.
[34] (625[10]) Lies . *santatim-anuppabandh .*
[35] (626[1]) Lies *patana-kālaṁ* (statt *pahana .).*
[36] (626[2]) Lies *āropeti* (statt *āropetvā).*
[37] (627[10]) Lies *diṭṭhi ugghāṭitā* getrennt.
[38] (627[8]) Lies *māne* (statt *māno) anuppajjante.*

[39] (627₆) Lies *nikanti* getrennt.
[40] Yāni (628₂) bis Schluß des Abschnittes (629[18]) bildet einen einzigen Satz. Die Punkte darin sind daher zu streichen.
[41] (629₃) Lies *aniccânupassanâdi-paṭipakkhānaṁ* (statt · *passanā paṭi* ·).
[42] (630[7. 10]) Lies *anupassanā ñāṇaṁ* getrennt.
[43] (630[9]) Lies *bhavo* (statt *bhāvo*).
[44] (630₁₈) Lies *niruddho* (statt · *ddhā*).
[45] *paṭiveti* (*paṭi* + *vi* + *√i*) fehlt im PTS. Dict.
[46] (632₃) Vor *samuppāda* ist *paṭicca* einzuschalten.
[47] *marīci*, im Kom. erklärt durch „*miga-taṇhā*", d. i. ‚Hirschbegehren'; nicht als solches im PTS. Dict.
[48] (633[7f]) Lies *samapaññāsa* (statt · *paññāya*).
[49] (633[9]) Lies *vipassanā-ñāṇaṁ* als Komp.
[50] (633₉) Lies *dhammo* (statt *dhammā*)
[51] (633₂) Lies *nikantiṁ* (statt *nikanti*).
[52] (634[15f]) Lies *vemattatāya* (statt *eva attatāya*).
[53] (634₅) Lies *ekavatthu-paridīpanaṁ* als Komp.
[54] *añcita* ·(*√ac, añcati*, biegen, krümmen; zu *anka* Biegung, lat. ancus, gr. ἀγκύρα (Anker), Angel usw.); fehlt im PTS. Dict. Der Kom. jedoch erklärt: „*añcita-kaṇṇo ti niccalaṭṭhapitakaṇṇapuṭo*".
[55] (635₁₆) Lies *hohi* (statt *hoti*).
[56] (635₈) Lies *vissaṭṭha-Indavajiraṁ* als Komp.
[57] (635₇) Lies *tikkhiṇaṁ*.
[58] (636₁₇) Lies · *sampayuttam eva* (statt *sampayuttā yeva*).
[59] (636₁₃) Lies *ṭhānaṁ* (statt *ñāṇaṁ*).
[60] (636[12f]) Lies *okkhanditvā* (statt *okkand* ·). *okkhandati* (*√skand*) fehlt im PTS. Dict. Vgl. auch (678₄).
[61] (636₃) Lies *obhāsâdi* · (statt *okāsâdi* ·).
[62] (636₁) Punkt streichen!
[63] (637[1]) Lies *obhāse* (statt *okāse*).
[64] (637₁₅) Offenbar *tehi* (statt *yehi*; PTS., Hew.) zu lesen.
[65] (638₇) Lies *imissaṁ* (statt *imissa*).

XXI. Reinheit des fortschreitenden Erkenntnisblickes

[1] (639₃) Lies *sallakkhetuṁ* (statt *sallakkhaṇetuṁ*).
[2] (640₉) Lies · *vipassanā-saṅkhātena* als Komp.
[3] (641[2]) Lies *etasmiṁ* (statt *ekasmiṁ*).
[4] (641[4f]) Lies *rūpârammaṇattā* (statt · *ārammaṇatā*).
[5] (641[9]) Lies *attato* (statt *anattato*).
[6] (641₁₈) Der Kom. liest *saññāya* (statt *p* ·).
[7] (641₁₅) Lies *āvajjanā-balañ* und *paṭisaṅkhā-vipassanā* als Komp.
[8] (641[10f]) Die Stelle ist bereits korrumpiert überliefert (metri causa?). Statt *catasso* hätte man *catusu* und statt *tayo* etwa *tividha-* zu erwarten. Vgl. (644[13f]).
[9] (642₁₄) Punkt streichen!
[10] (642₅) Lies *aniccâdi-anupassanā* als Komp.
[11] (643[14]) Lies *aññavatthu-saṅkamanā* als Komp.
[12] (644[8]) Lies *adhipaññā-vipassanā* als Komp.

[13] (644[8f]) Lies *ārammaṇa-paṭisaṅkhā yā ca bhaṅgânupassanā yañ ca* (statt *· paṭisaṅkhayā ca bhaṅgânupassanāyañ ca).*
[14] (645a) Offenbar *khaṇe* (statt *ṭhāne;* PTS., Hew.) zu lesen. Vgl. (646[9]).
[15] (646[19]) Lies *bhāyati* (statt *bhayati).*
[16] (647d) Lies *samantato* (statt *samanto).*
[17] (649[5], 649[7]) Vor *ādīnave* lies *idaṁ.*
[18] (649[6]) Lies *pañca-ṭhāne* als Komp.
[19] (649[11]) Lies *pavatti* (statt *pavattati).*
[20] (650[14]) Lies *ñāṇānaṁ* (statt *ñāṇaṁ).*
[21] (651[11]) Lies *nibbidā ·* (statt *nibbindā ·).*
[22] (651[18]) Wohl besser hier überall *muccitu ·* (statt *muñcitu ·)* zu lesen.
[23] Rāhu, wörtlich ‚Ergreifer', ist nach der altindischen Mythologie der Name eines Dämon, der Sonne und Mond ergreift und verschlingt und so Sonnen- und Mondfinsternis erzeugt. In der Astronomie bezeichnet Rāhu die Eklipse und den Eintritt der Sonnen- und Mondfinsternis, auch den Namen eines gewissen Planeten.
[24] (652[1]) Lies *· anupassanā-ñāṇena* als Komp.
[25] (652[2f]) Lies *anaccantikato* (statt *aniccan ti kato).* Vgl. Anm.
[26] (652[14]) Der Kom. (siam.) liest *amaṇḍana-hatā* (statt *amaṇḍanārahato)* und gibt die Erklärung: *„amaṇḍanena sakkā etesaṁ subhabhāvaṁ hantun ti attho"* usw.
[27] (652[14]) Hew. liest *bībhacchato,* der Kom. dagegen *vibhacchato* (statt *vigacchato)* und bringt das Wort in Verbindung mit *bandhati* und *jigucchati.* Möglicherweise ist hier *jigucchato* die richtige Lesart.
[28] (652[9f]) Lies *nibbethetvā* (statt *nibbedhetvā).*
[29] (653[15]) Lies *paṭisaṅkhā (= paṭisaṅkhāya)* getrennt.
[30] (653[1f]) Diese schwierige und bereits in korrumpierter Form überlieferte Stelle hat eine ganze Reihe von Varianten. Ich lese: *nâhaṁ kvacani kassaci kiñcanaṁ asmi* (statt *· kiñcanatasmiṁ usw.); na ca mama kvacani kismiñci kiñcanaṁ atthî* (statt *· kincanat atthi).*
[31] (654[5f]) *kiñcana-bhāve;* offenbar kommentiert Buddhaghosa hier *kiñcanatasmiṁ;* s. letzte Anm.
[32] (654[14]) Lies *kiñcanabhāve na* getrennt.
[33] (655[1]) Lies *eva rūpaṁ* (statt *evarūpaṁ).*
[34] (656[6f]) Lies *udāsīno* (statt *udāsino).*
[35] (656[12]) Lies *hasantiṁ* (statt *k ·).*
[36] (657[13f]) Hew. u. Kom. (siam.) lesen *nibbaṭṭita ·* (statt *nippaṭṭita ·): „nibbaṭṭita-bījaṁ".*
[37] (657[14]) *vihatamānaṁ* wird erklärt als *dhanukena vihaññamānaṁ"* („mit dem Bogen auseinandergerissen werdend"). Vielleicht ist gar *vihaññamānaṁ* die richtige Lesart. Vgl. *vihanana,* ein bogenförmiges Werkzeug zum Auseinanderzupfen von Baumwolle (Böhtl.).
[38] (658a) Lies *· anupassanā-ñāṇaṁ;* (658a. a). *abhinivesā* (statt *· vesaṁ);* (658a. 1) *nimittā* (statt *nimittaṁ).*
[39] (659[13]) Lies *satta-ariya ·* als Komp.
[40] (659a) Lies *diṭṭhi-ppatta* (statt *diṭṭha ·).*
[41] (660[1]) Lies *adhimattaṁ* (statt *· muttaṁ).*
[42] (660[11]) Lies *muñcitukamyatā-paṭisaṅkha-santiṭṭhanā-paññā* als Komp.
[43] (660[10f]) Lies *· paṭisaṅkhā ·* usw. (statt *saṅkhā ·).*

[44] (661$_{10}$) Lies *āvibhāvatthāya* (statt *avi-*).
[45] (662^{10}) Lies *matten'* (statt *maggen'*).
[46] (663^{5}) Vielleicht *sace pana* (statt *atha nesaṁ*) zu lesen; vgl. (663^{1}).
[47] Die obigen Äußerungen über die 7 Edlen Menschen seien hier noch einmal kurz zusammengefaßt:

		Vorherrsch. Fähigkeit:	Betrachtung	Erlösung:
Vertrauensergebener *(saddhânusārī)*	1*	Vertrauen *(saddhā)*	Vergänglichkeit *(anicca)*	Bedingsl. Erlösung *(animitta-vimokkha)*
Vertrauenserlöster *(saddhā-vimutta)*	2—8			
Körperzeuge (kāya-sakkhī)	1—8	Sammlung *(samādhi)*	Elend *(dukkha)*	Wunschlose Erlösung *(appaṇihita-vimokkha)*
Wahrheitsergebener *(dhammânusāri)*	1	Wissen *(paññā)*	Unpersönlichkeit *(anattā)*	Leerheits-Erlösung *(suññata-vimokkha)*
Erkenntnisgereifter *(diṭṭhi-ppatta)*	2—7			
Wissenserlöster *(paññā-vimutta)*	8			
Beiderseitserlöster *(ubhato-bhāga-vimutta)*	1—8			

* Diese Ziffern bezeichnen die 8 Stufen der Heiligkeit, d. i.: 1. Pfad des Stromeintritts *(sotâpatti-magga)*, 2. Frucht des Stromeintritts *(sotâpatti-phala)*, 3. Pfad der Einmalwiederkehr *(sakadāgāmi-magga)*, 4. Frucht der Einmalwiederkehr *(sakadāgāmi-phala)*, 5. Pfad der Niewiederkehr *(anāgāmi-magga)*, 6. Frucht der Niewiederkehr *(anāgāmi-phala)*, 7. Pfad der Heiligkeit *(arahatta-magga)*, 8. Frucht der Heiligkeit *(arahatta-phala)*.

[48] (663$^{11.\ 13}$) Lies *vedi-* und *katthaci*.
[49] (663^{12}) Lies *uddānaṁ* (statt *udānaṁ*).
[50] (663$_{13}$) Hew. hat *parimasitvā* (statt *parāmasitvā*), der Kom. (siam.) *parimaṁsitvā*, das er durch *„vīmaṁsitvā" erklärt*.
[51] (663^{6}) Hier hat man vielleicht bloß *ekaṁ* (statt *ekekaṁ* zu lesen.
[52] (664^{12}) Lies *ādittaṁ* (statt *ādivuttaṁ*).
[53] (664^{13}) Lies *sādhu vata* getrennt.
[54] (664$_{8}$) Lies *pahāya vegena* getrennt.
[55] (665^{6}) Lies *palāyissāmi* (statt *palāyitassāmi*).
[56] (665$_{10}$) Lies *pipāsaṁ*.
[57] Nach Dhs. Kom. beziehen sich diese *pakiṇṇaka-saṅkhāra* auf andere Gebilde als die der ersten Vertiefung.
[58] Das 2. Pfadglied ‚rechte Gesinnung' fehlt hier, da dieses als identisch mit *vitakka* (Gedankenfassung) schon von der 2. Vertiefung ab aufgehoben ist.
[59] (667$_{17}$) Lies *keci* (statt *koci*).
[60] (667$_{2}$) Lies *vikkhambhayamānā* (statt *vikkhambhiya-*).
[61] *vipassanā-parivāsaṁ magga-pātubhāvaṁ*.

[62] (669[14]) Lies *appanihito* (statt . *ta*).
[63] (669[18]) Lies *upekkhā-ñāṇaṁ* als Komp.
[64] (669[2f]) Lies *dutiya-javana-cittaṁ* als Komp.
[65] (670[15f]) Lies *nibbidā-ñāṇaṁ* (statt *nibbindita* .) und *nibbinnan ti* (statt *nibbindanti*).
[66] (670[16]) Lies *muñcitabbamhi* (statt . *tabbaṁ hi*).
[67] *tammayatā* = *tammayā*, erklärt als *taṇhā*. Vgl. *skr. tama* ‚am meisten erwünscht' und *tamata* ‚begierig nach etwas'. Neumann übersetzt *atammayatā* mit ‚Unmittelbarkeit' (M.137) und ‚Unbestand' (M.113). Fehlt im PTS. Dict.
[68] In D. 34 werden 9 Hauptgrundlagen (oder ‚Kampfesglieder'?) der Reinheit aufgezählt. Von diesen decken sich die 7 ersten mit den die Grundlagen zu vorliegendem Werke bildenden 7 Reinheiten (*visuddhi*), d. i. Reinheit der Sittlichkeit, des Geistes, der Erkenntnis usw., während als 8te das Wissen (*paññā*) und als 9te die Erlösung (*vimutti*) genannt werden.
[69] (671[14f]) Lies *paṭisankhānupassanā yā* getrennt.

XXII. Reinheit des Erkenntnisblickes

[1] (672[12]) Lies *paṭicchādake tamamhi* getrennt.
[2] (672[9]) Lies *paṭikuṭati* (statt . *kūṭati*).
[3] (673[5f]) Vielleicht hat man *abhibhuyyâ ti* (statt *abhibhuyyatî ti*) zu lesen.
[4] (673[10]) für *abhibhūyitvā* ist offenbar *abhibhavitvā* zu lesen.
[5] (673[17]) Lies *pi* (statt *vi*).
[6] (673[17]) Lies . *ṭhiti-nivāsānaṁ* als Komp.
673[12]) Lies *ullanghitvā* (statt *ullagh* .).
[8] (674[5f]) Lies *vigatavalāhake nabhe* getrennt.
[9] (674[15f]) Lies *nibbattāhī* (statt *nibbattā hi*).
[10] (674[9]) Lies *aṭṭha-usabha* . als Komp
[11] (674[3]) Lies *gotrabhū-ñāṇaṁ* als Komp.
[12] Im Gegensatz zu allen weltlichen karmischen Ursachen (Karma), die niemals unmittelbar von der Wirkung (*vipāka*) gefolgt werden.
[13] (675[17]) Lies *khayāyâ ti*.
[14] (675[18]) Lies *sabbantimena* (statt *sabban t' imena*). Vgl. (138[4], 368[18]).
[15] (675[11]) Lies *satta-citta* . als Komp.
[16] Gemeint ist der die Frucht des Stromeintritts verwirklicht habende Edle Jünger.
[17] (678[7]) Lies *bujjhanaṭṭhena* (statt *bojjhanganaṭṭhena*).
[18] (679[5]) Offenbar zu lesen *kilesa-niruppatti* (statt . *virupati*, oder . *virūpatta*; Hew.).
[19] (679[13]) Lies *indriyaṁ* (satt *iddhiyaṁ*).
[20] (679[16]) Lies *pañcindriyāni* (statt . *iddhiyāni*).
[21] (680[13]) Lies *ime nava* (statt *imena va*).
[22] (680[5]) Lies . *indriya* . (statt . *iddhiya* .).
[23] Hier sei nochmals eine übersichtliche Zusammenfassung der 37 zur Erleuchtung führenden Dinge (*bodhi-pakkhiya-dhamma*) gegeben: s. Tabelle S. 946.
[24] (682[19]) Lies *yuga* . (statt *ayuga* .).
[25] (682[3]) Lies *arūparāgo* (statt *anurūpa* .).
[26] (683[2]) Lies . *saṁyojakattā*.
[27] (683[11]) Lies . *vimutti* . (statt . *viratti* .).

[29] (683^{12}) Lies *nāma-kāyassa* als Komp.
[30] (684^{15}) Lies *rāgâdīnaṁ* (statt . *ādīni*).
[31] (684^{7}) Punkt streichen! (statt . *yyaṁ*).
[32] (684^{8}) Lies *upari-ñāṇa* . .
[33] (685^{8}) Punkt streichen!
[34] (686^{5}) *va* scheint mir hier die richtige Lesart, oder sollte etwa *vā* im Sinne von *iva* (vgl. Böthl.) gebraucht sein?
[35] (686^{2}) Lies *nibbatteyyuṁ*
[36] (686^{3}, 687^{2}) Lies *cittassa pakkhandanattā* (statt *cittaṁ pakkhandatā* oder . *dattā*, oder Hew.: *pakkhantattā*).
[37] (687^{10}) Snp. Kom. hat . *bhutvâpagat* . (statt . *bhūtâpagat* .).
[38] (687^{15}) Lies *hutvâpagata-sankhātaṁ* (statt *hutvā pagata-sankhataṁ*).
[39] Hew. liest *santānayamāne* (statt *santāyamāne*, *sandhāyamāne*). Snp. Kom. (sinh.) liest *tantānente*, der Kom. (siam.) *santānayamāne* mit der Erklärung: „*aparâparaṁ anuppabandhante*".
[40] (689^{11}) Lies *piṇḍāya carato* getrennt.
[41] (689^{17}) Punkt streichen!
[42] (689^{17}) Lies . *adhiggahitâvikkhambhita* . *als Komp.*
[43] (690^{18}) . *âdi* ist jedesmal mit dem folgenden Wort zu verbinden.
[44] (690^{8}) Lies *sahajātâdi-p* . (statt *sahajātāni p* .).
[45] (691^{11}) Lies *saccāni* (statt *kiccāni*) und *ekapaṭivedhāni* (statt . *vidhāni*).
[46] (691^{13}) Lies *yadi* (statt *yadā*).
[47] (692^{8}) Lies *dassanen' assa* getrennt.
[48] (694^{2}) Lies *adhimuttatāya* (statt . *muttatā tāya*).
[49] (695^{15}) Lies *adhipaññā-vipassanā* als Komp.
[50] (696^{12}) Lies *pubba-bhāge* (statt . *bhāve*).
[51] (696^{12}) Lies *vikkhambhana-tadanga* . .
[52] (696^{13}) Lies *paṭhamajjhānâdīnaṁ*.
[53] (696^{14}) Hew. liest *lābhîmhi* und *vasîmhi* (statt . *imhi*).
[54] (697^{5}) Lies *paṭhama-magga* . .
[55] (697^{11ff}) Lies *tāhi* (statt *tā hi*).
[56] (697^{12}) Lies *sabbāni* (statt *saccāni*).
[57] (697^{8}) Lies mit Hew. und Kom. *āgatāya* (statt *ābhatāya*).
[58] (697^{8}) Lies *paññā-bhāvanāya* als Komp.
[59] (697^{6}) Lies *sampādentena* (statt *sampādente na*).

XXIII. Segen des Wissens

[1] (698^{8}) Lies *siluccaye* (statt *sīl* .).
[2] (699^{7}) Lies . *passaddhi-paññā phale*.
[3] Nach dem Kom. soll hier mit dem entfalteten Vertiefungszustande *(mahaggata-dhamma) das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung* gemeint sein, und mit dem unbegrenzten Zustande *(appamāṇa-dhamma)* der Moment der Frucht der Niewiederkehr oder Heiligkeit.
[4] (699^{18}) Lies *samāpajjanti* (statt *sama* .).
[5] (699^{3}) Lies . *samādhi-samāpajjanato* als Komp.
[6] (700^{17}) Lies . *kkamo* (statt . *kkhamo*).
[7] d. i. wer bereits einen der 4 Pfade erreicht hat.
[8] (700^{11}) Lies *gotrabhūñāṇânantarā* . (statt . *ñāṇantarā*).

[9] Jeder der 4 Pfadmomente nämlich steigt nur ein einziges Mal im Daseinskreislaufe eines Wesens auf.
[10] (701[18]) Lies . *samāpatti-vuṭṭhānaṁ als Komp.*
[11] (702[2]) Lies *yena* (statt *yenā*).
[12] (702[9]) *tayo* steht hier für *tiṇṇaṁ;* vgl. (641[10f]).
[13] (702[8]) Lies *vasībhāvatā-paññā* als Komp.
[14] (703[14]) Lies . *passanāya samudaye* getrennt.
[15] (703[21f]) Lies *dukkha-anatta-nibbidā-virāga-nirodha-paṭinissagga-vivaṭṭânupassanā* usw. Nach jedem dieser Glieder des Kompositums ist *(anupassanā-)ñāṇacariyā*, oder besser noch *-cariyāya*, zu ergänzen.
[16] Den 15. und 16. Erkenntnispfad nämlich, d. i. den Pfad und die Frucht der Heiligkeit, hat er noch nicht erreicht.
[17] (704[10]) Lies *samādhi- pāripanthikassa* als Komp.
[18] (705[1]) Lies *pañcavokāra-bhave* (statt *pañca vokārabhavo*).
[19] d. i. „leidlos", wie der Kom. erklärt, da es eben im Erlöschungszustande keinerlei Gefühl mehr gibt.
[20] (705[9f]) Lies . *vipassanā-vasena* als Komp.
[21] (705[13]) Lies . *āpattiṁ* (statt . *āpatti*).
[22] *vikuppati;* fehlt im PTS. Dict.
[23] (706[5]) Lies . *undurâ* . (statt . *undūrā* .).
[24] (706[11]) Lies *aggi-ādihi* als Komp.
[25] (706[16]) Lies *pupphāni* (statt *pubbāni*).
[26] (709[19]) Lies *samāpatti sankhatā* getrennt.
[27] *theriya*, zum Theravāda gehörig; fehlt im PTS. Dict.

4 Pfeiler der Achtsamkeit *(satipaṭṭhāna)*	4 Rechte Anstrengungen *(s. padhāna)*	4 Machtfährten *(iddhipāda)*	5 Fähigkeiten *(indriya)*	5 Kräfte *(bala)*	7 Erleuchtungsglieder *(bojjhanga)*	8fache Pfad *(magga)*
—	—	Erwägung *(vīmaṁsā)*	Wissen *(paññā)*	Wissen *(paññā)*	Wahrh.Ergründg. *(dhamma-vicaya)*	R. Erkenntnis *(sammā-diṭṭhi)*
—	—	—	—	—	—	R. Gesinnung *(s.-sankappa)*
—	—	—	—	—	—	R. Rede *(s.-vācā)*
—	—	—	—	—	—	R. Tat *(s.-kammanta)*
—	—	—	—	—	—	R. Lebensunterh. *(s.-ājīva)*
—	4 Anstrengungen *(padhāna)*	Willenskraft *(viriya)*	Willenskraft *(viriya)*	Willenskraft *(viriya)*	Willenskraft *(viriya)*	R. Anstrengung *(s.-vāyāma)*
4 Pf. der Achts. *(satipaṭṭhāna)*	—	—	Achtsamkeit *(sati)*	Achtsamkeit *(sati)*	Achtsamkeit *(sati)*	R. Achtsamkeit *(s.-sati)*
—	—	—	Sammlung *(samādhi)*	Sammlung *(samādhi)*	Sammlung *(samādhi)*	R. Sammlung *(s.-samādhi)*
—	—	—	—	—	Verzückung *(pīti)*	—
—	—	—	—	—	Gestilltheit *(passaddhi)*	—
—	—	—	—	—	Gleichmut *(upekkhā)*	—
—	—	Absicht *(chanda)*	—	—	—	—
—	—	Bewußtsein *(viññāṇa)*	—	—	—	—
—	—	—	Vertrauen *(saddhā)*	Vertrauen *(saddhā)*	—	—

B.

DEUTSCHES SACHREGISTER

(Seitenzahlen der Übersetzung; römische Ziffern mit hochgestellter arabischer Zahl verweisen auf die Anmerkungen, z. B. I^{32} = 32. Anm. zu Teil I).

A

Abgeschiedenheit. Dreierlei° 6, 166, 832—836; fünferlei° 470, IV^{96}.
4 *Abgründe.* Vier° 6, Einl.[18].
Abirrung in Sittlichkeit 59 f.
Abnahme, Stillstand, Fortschritt, Durchdringung. Mit° verbundene Sittlichkeit 19; Sammlung 107; Wissen 107.
4 *Abwege* 818; ihre Überwindung 821.
Abwendung 777 f.
Achterpfad, s. Pfad.
Achtsamkeit (und Bewußtseinsklarheit) 191 f; stets erwünscht 155; rechte° 593; bei Sinnenzügelung 10.— 4 Grundlagen der ° 3.
Allgüte. Ihre Entfaltung 338—358; vgl. ferner 362—71.
Alter und Tod, 12. Glied der Bedingten Entstehung (q. v.).
4 *Analytische Wissen* 498 ff.
Anatomie (des menschlichen Körpers) 289—305, 403—12.
Angrenzende Sammlung: vor jeder Vertiefung X^4; s. Sammlung.
Angrenzungsstufe, s. Impulsion.
Anhaftung, 9. Glied in der Bedingten Entstehung (q. v.), 819; ihre Überwindung 821; viererlei° 676 f; beim Niewiederkehrenden $XVII^{182}$.
Anhäufung. Karmische° 124, 691, 776.
Anklammerung an verkehrte Ansichten 819; ihre Überwindung 821.
Anlaß, eine der wichtigsten der 24 Entstehungsbedingungen 627 ff.
Anpassungserkenntnis, s. Impulsion.
Ansichten. Verkehrte° 594.
Anstrengung. Rechte° 593.
Asketische Läuterungsübungen II.
Atembetrachtung 307—35.
Aufgeregtheit 541, III^{95}.
Aufmerkendes Bewußtsein. Am Geisttor (Unterbewußtsein) 525, 567; oder Sinnentor 566, Tab. I (70, 71); vgl. Bewußtseinsfunktionen.
Aufstieg (überweltl. Pfad) 789, 815 f.
Äußerung. Körp. u. sprachl.° 508.
Ausgeglichenheit der 5 geistigen Fähigkeiten 153 f.

B

Bande (Verstrickungen) 818; ihre Überwindung 821.
4 *Bedarfsgegenstände* für den Mönch 36—41, I^{37}; s. Sittlichkeit.
Bedingte Entstehung. Viererlei Fassung der Formel 609 ff.

1) Durch Unwissenheit bedingt sind die Karmaformationen 635 ff.
2) Durch Karmaformationen: Bewußtsein (in nächster Geburt) 640 ff.
3) Durch Bewußtsein: Geistiges und Körperliches 660 ff.
4) Durch Geistiges und Körperliches: 6 Grundlagen (Sinnenorgane, Geist und Objekte) 666 ff.
5) Durch 6 Grundlagen: Bewußtseinseindruck 670 f.
6) Durch Bewußtseinseindruck: Gefühl 672 f, 668—671.
7) Durch Gefühl: Begehren 674 f.
8) Durch Begehren: Anhaften 675 f.
9) Durch Anhaften: Werdeprozeß (Karma- und Wiedergeburtsprozeß) 679, XVII[31].
10) Durch (karmischen) Werdeprozeß: Geburt 685 f.
11) Durch Geburt: (12) Alter und Tod 686. — Merkmale der 12 Glieder 616 f. Erklärung von Unwissenheit und Karmaformationen 619 f.

24 *Bedingungsarten.* Aufzählung und Erklärung 622 ff.

Bedingtheit alles Geistigen und Körperlichen 714 ff.

Befreiung, s. Abgeschiedenheit.

Begehren, achtes Glied der Bedingten Entstehung (q. v.). Vielerlei Arten 674 f.

Beiderseitserlöster 787 f, 854, XXI[47].

Betrachtungen über d. Buddha 231—49; d. Lehre 250—55; d. edle Jüngerschaft 256—59; d. Sittlichkeit 259 f; d. Freigebigkeit 261 f; d. Tod 267—79; d. Körper 280—307; Ein- und Ausatmung 307—37; d. Frieden (Nirwahn) 335 f. — Ekel (Leichen)-Betrachtungen 209—229; der Daseinsgruppen Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Unpersönlichkeit 728 ff; d. Elend 774 f. — Betrachtende Erkenntnis 725 f. Vgl. Göttliche Verweilungszustände.

Bewußtsein. Alles durchs ° bedingt XVII[27]. — Ursachen des karma-gewirkten ° XVII[26]. — 89 ° Klassen 515 ff, Tab. I. III.

Bewußtseinsfunktionen, vierzehn 523 f, Tab. I, unten; Übersicht XIV[65].

Bewußtseinseindruck, s. Bedingte Entstehung.

Bewußtseinsprozeß, s. Bewußtseinsfunktionen.

Bewußtseinsstätten XVII[139].

Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet 378—80, XVII[138]; s. Unkörperliche Gebiete.

Bilder. Geistige Bilder bei gewissen Konzentrationsübungen: Aufgefaßtes Bild und Gegenbild 149, 200 ff, 205 f.

Bodhisat, s. Erleuchtungswesen.

C

Charaktere, menschliche: der Gieriggeartete, Gehässiggeartete usw. 122 ff.

D

Dasein (Werdeprozeß) bestehend in Karma-prozeß und Wiedergeburts-prozeß; s. Bedingte Entstehung.

Daseinsfährten, fünf XVII[138].

Daseinsgebiete, drei XVII[138].

5 *Daseinsgruppen:* 1) Körperlichkeit, elementare und abgeleitete 503 f; Grundbestandteile XI[1], XIV[46], XVII[116]; Vier Entstehungsursachen XIV[40]; — Betrachtung der ° XIV[113]. — Übersicht XIV[43]. — 2) Gefühl 528. — 3) Wahr-

nehmung 530. — 4) Geistesformationen 531 f, Tab. II; in Verbindung mit Bewußtsein Tab. III. — 5) Bewußtsein: 89 Klassen 514 ff, Tab. I. — Mit Hinsicht auf die 3 Zeiten 546 ff. — Wesen der ° XIV[114]. Gruppen und Anhaftungsgruppen XIV [107]; Betrachtung der ° XIV[113].
Daseinsmerkmale, drei 739 ff.
Daseinsrad 686 ff.
Daseins- und Selbstvernichtungsbegehren XVI[33].
Diskursives Denken 168
Dreikorb II[18].
Dünkel (= Ich-Dünkel) 542, VIII[205], eine der 10 Fesseln (q. v.).
Durchschauung (° der Herzen Anderer), s. Höhere Geisteskräfte; 3-fache (weltliche)° 724 f, 831 f.

E

Edle Bräuche 65, I[75].
Edle Freunde III[56].
Edle Jüngergemeinde VII[120].
Edle Macht 437.
Edle Menschen, 7° (Vertrauensergebener usw.) XXI[47]; 4 Pfad- u. 4 Zielgewinner, s. Pfade und Pfadergebnisse. — Die 4 ° und ihre Unterabteilungen 583 f.
Einmal-Wiederkehrender s. vorh.
Ein- und Ausatmung, s. Betrachtungen.
Ekelobjekte 209 ff.
Elemente, 4 phys.° 397—423; die verschiedenen Aspekte der einzelnen ° VIII[9]. — Die 18 psycho-phys.°: Auge, Schobjekt, Sehbewußtsein usw. 560 ff; Hitze- und Windaspekte XVIII[9].
Embryonalstadien VIII[17].
Empfängnis XVII[25, 30, 62].
Entfaltung, weltliche und überweltliche 837.
Entsagungsstrenge II[2].
Entstehen und Hinschwinden alles Daseins 753 f.
Erdkasina IV.
Ergriffenheit, 8 Grundlagen der ° 159 f.
Erkenntnis. Zweierlei °: verstehende (weltliche) und durchdringende (überweltliche) 594 f, XVI[47].
Erleuchtung. Dreierlei ° 139, III[127]; die zur ° gehörenden 37 Dinge 811; Übersicht XXII[28]: 4 Grundlagen der Achtsamkeit 811, 4 Rechte Anstrengungen 811 f, 4 Machtfährten 812, 5 Geistige Kräfte 812, 7 Erleuchtungsglieder 155 f, 8facher Pfad (s. d.), 5 Geistige Fähigkeiten 812.
Erleuchtungswesen (Bodhisat) 371. VII[22], IX[63].
Erlöschungszustand 844 ff.
Ewigkeitsansicht 674.
Extreme 252, VII[162].

F

22 *Fähigkeiten* 569 f. — Ausgeglichenheit der 5 geistigen° 153 f.
10 *Fesseln* 817; ihre Überwindung durch die überweltlichen Pfade 820.
Feststellende Bewußtseinsfunktion 422, Tab. I (71) und unten.
3 *Flecken* 819; ihre Überwindung 821.

4 *Fluten* 819; ihre Überwindung 821.
Formationen. Geistes° und ihre Verbindung mit dem Bewußtsein Tab. II. III.. — Karma°; s. Bedingte Entstehung (2).
Fortschritt. 4 Arten des ° 798 °. — der 7 Edlen Jünger abhängig vom Gleichmut hinsichtlich der Daseinsgebilde 787 f.
Freigebigkeit, s. Betrachtungen.
Freude, s. Göttliche Verweilungszustände.
Frieden, s. Betrachtungen.
Funktionelles Bewußtsein (karmisch-unabhängiges) Tab. I (70—89), XVII[52]; s. Bewußtseinsfunktionen.

G

Geburt, s. Bedingte Entstehung (11). ° mit 1, 2 oder keiner Wurzel V[28], Einl.[5]. — 4 °schoße XVII[198]. — °Prozeß XVII[195].
Gedanken, s. folg.
Gedankenfassung und Diskursives Denken 168, III[9].
Gefühl, s. Daseinsgruppen (2). — Fünferlei° 529 f. — Vgl. Bedingte Entstehung (7). — Körperlicher Schmerz XVII[85].
Gegenbild (bei Konzentration), s. Bilder.
Gehirn 300, 409, XI[19].
Geist (Geistiges Bewußtsein), s. Daseinsgruppen (4, 5), Bedingte Entstehung (7).
Geist- und Geistbewußtseins-Element, Tab. 39, 55, 70; 40, 41, 56, 71, 72. — Freudebegleitetes Geistbewußtseins-Element beim Arahat Tab. I, III (72); XVII[92].
Geistesformationen und Bewußtsein XIV[69], Tab. II, III.
Geisteskräfte, s. Höhere Geisteskräfte.
Geistgrundlage (manâyatana) nicht identisch mit Geistelement (manodhâtu) XV[8].
Geistiges und Körperliches (Geistigkeit und Körperlichkeit), s. Bedingte Entstehung; Ichlosigkeit; Daseinsgruppen. Ihre Unpersönlichkeit 708 ff. Ihr Unverbundensein XVII[164]. — Vgl. XVII[92].
Geisttor, identisch mit Unterbewußtsein, q. v.
Geiz. Fünferlei 818; seine Überwindung 820.
Gemütsruhe und Hellblick 816 f, 845. — Der auf Gemütsruhe (Hellblick) Gestützte 701 XVIII[6].
Geschlechtsfessel, siebenfache 58.
Gespräche, 32 niedrige° IV 58; edle° IV[39].
Gestilltheit, Gelassenheit, zweifache 171, 535; vgl. IV[176].
Gewissensunruhe, s. Hemmungen.
Gleichmut IV[154]; °hinsichtlich der Daseinsgebilde 784 f; als Bedingung für die Verschiedenartigkeit der 7 Edlen Jünger 787 f; 10facher° 188 f; als Erleuchtungsglied 158 f; vgl. folg.
4 *Göttliche Verweilungszustände:* 1) Allgüte 338—58; 2) Mitleid 358 f; 3) Mitfreude 360 f; 4) Gleichmut 362. — Vermischtes 363—71. — Siehe vorh.
12 *Grundlagen* (Sinnenorgane und Objekte) 557 ff, s. Bedingte Entstehung (5)
Gunstgewinnung. Vier Arten der° IX[2].
Güte, s. Göttliche Verweilungszustände.

H

Heiliger, Heiligkeit, s. Pfade und Pfadergebnisse.
Heilsam, unheilsam, karmisch neutral Tab. I; s. Wirkensfährte.
Hellblick, 18 Arten 752 f. — 9 Stufen des Fortschreitenden Erkenntnisblickes 764 ff. — Der auf [0] Gestützte 701, XVIII[6]. — 10 Trübungen des [0] 758 ff.
Hemmungen 167, 819 — Ihr unheilsamer Einfluß 173; ihre Überwindung 821
Herz als physische Grundlage 508, XIV[36], XVII[65].
Himmlisches Auge. Erreichbar durch Weiß- und Licht-Kasina. 207. Vgl. Höhere Geisteskräfte.
Himmlisches Ohr, s. Höhere Geisteskräfte (2).
Hindernisse. 10 äußere[0] 109—17. — 10 kleinere[0] 146.
Hingebung (an den Meditationslehrer) 138.
Höhere Geisteskräfte (weltliche):
1) Magische Kräfte (10 Arten) XII; vgl. 480 ff.
2) Himmlisches Ohr 466 f.
3) Durchschauung der Herzen Anderer 468 ff.
4) Rückerinnerung an früheres Dasein 470—75.
5) Himmlisches Auge 475—79; = Erkenntnis des Abscheidens und Wiedererscheinens der Wesen gemäß ihrer Taten. Vermischtes 479—87.
Höllische Taten (Vatermord, Muttermord, Heiligenmord, Verletzung eines Erleuchteten, Ordensspaltung) führen unmittelbar nach dem Tode zur Hölle 208.

I

Ichlosigkeit (Unpersönlichkeit) alles Geistigen und Körperlichen 708 f. (Erklärungen, Gleichnisse, Verse) 708 ff.
Impulsion. Die 4 Impulsivmomente (Vorbereitungs-, Angrenzungs-, Anpassungs- und Reife-Moment; unmittelbar vor Vertiefung 163; vor überweltlichen Pfaden 800 f, XIV[58, 69]; Impulsiv-Bewußtsein 526 f, XVII[69], Tab. I. III (1—33; 66—69; 72—89). Vgl. 14 Bewußtseinsfunktionen Tab. I unten.

J

Jhāna-Bedingung XVII[74]; vgl. Vertiefung.

K

Kampfesglieder der Reinheit XXI[68].
Karma = Tat, Wirken (heilsamer oder unheilsamer Wille in Werken, Worten oder Gedanken) XI[3]; verschiedenartig nach Zeit der Wirkung, Gewichtigkeit usw. 717 f.
- Formationen, s. Bedingte Entstehung (1—3).
- gewirkte Bewußtseinsklassen Tab. I (34—56). Vgl. XVII[20].
- Runde VIII[206].
- Wirkungen. Auch gute [0] auf niedriger Daseinsfährte XVII[141].
Karmisch-unabhängig funktionierendes (kiriya) Bewußtsein, Tab. I. — Vorbereitetes Karmisches Bewußtsein XIV[48].
Kasina-Übungen IV. V. Vgl. V[22].
Klosterwohnung. Ungeeignete[0] 141 —45; geeignete[0] 145 f; VIII[145].

Kontinuität der Daseinsgruppen, des Bewußtseins, Unterbewußtseins usw. 525, 826 usw.
Knochen (des menschlichen Körpers) beschrieben 294 ff, 405.
Kohäsion, Merkmal des Wasserelementes 401.
Konventionelle Wahrheit usw. 709 ff.
Körperbetrachtung, 280 ff.
Körpergefühlsorgan 504, 557 f.
Körperliche Gruppen (kalāpa) ... XI[1], XIV[31], XVII[16].
Körperlichkeit, eigentliche XVII[145].
Körperlichkeitsgruppe, s. Daseinsgruppen.
Körperlichkeitswahrnehmungen 374 f.
Kosmographie (des alten Indiens) VII[40].
Kreuzsitz mit untergeschlagenen Beinen 312.

L

Lächeln beim Heiligen, Tab. I. III (72).
13 *Läuterungsübungen*, asketische II.
Lebensunterhalt 36; Reinheit des ° 28 ff.
Leerheitsbetrachtung 381 f.
Lehre, die zeitlose 253.
Leichenbetrachtungen VI.
Leidenschaften (Befleckungen, Trübungen) 817 f, ihre Überwindung 820.
Leidenswahrheit XVI[10].
Lichtglanz (Aura) 758 f.
Loslösung. Betrachtung der ° 332, 336.

M

4 *Machtfährten*, s. Erleuchtung.
Magische Kräfte, XII; s. Höhere Geisteskräfte.
Mahr(māra), Personifikation des Verführers VII[75].
Meisterschaft. Fünferlei ° hinsichtlich der Vertiefungen 181.
3 *Merkmale des Daseins*. Feststellung der ° 739 ff.
Mitfreude, s. Göttliche Verweilungszustände.
Mittlere Pfad. Die 2 Extreme und der ° 5.
Momentaneität des Daseins 278 f, VIII[22] (Schopenhauer).
Mönchswohnung, s. Klosterwohnung.

N

Nährstoff, s. Körperliche Gruppen.
Nahrung (Grundlage). Viererlei ° 390. Betrachtung der Widerlichkeit der stofflichen ° 391—97.
Naturen. Die verschiedenen menschlichen ° und die ihnen angemessenen Übungsobjekte 122 ff, 131 ff.
7 *Neigungen* 819; ihre Überwindung 821.
Neutral, s. Karma.
Nichtheitsgebiet 380 ff.
Nichtwissen, s. Unwissenheit.

Niewiederkehrende. Fünferlei 854; hinsichtlich der Anhaftungen XVII 182.
Nirwahn. Diskussionen über d.° 589f; seine 2 Aspekte XVI[56], Etym. VIII[207].

O

Ordenssatzung I[2].
Ordensvergehen I[2], 28f, I[33].

P

Persönlichkeitsbegriffe IV[191].
Persönlichkeitsglaube, Zweierlei ° VII[23]. Vgl. Fesseln.
Pfad. Achtfacher° 592f; s. Mittlerer°. — Weltlicher und überweltlicher° XVII[47]. — Wesen des Achtfachen° XVI[45]. — Dreifache Gruppierung des° XVI[59].
4 *Pfade und Pfadergebnisse* (überweltliche) 853f.
Pfad- und Fruchtmoment VII[113].
4 *Pfaderkenntnisse.* Ihre gleichzeitigen Funktionen 594.
Pfad und Nichtpfad. Reinheit des Erkenntnisblickes mit Hinsicht auf ° XX.
Persönlichkeitsbegriffe IV[191].
Persönlichkeitsglauben: 1) Ewigkeitsansicht und 2) Vernichtungsansicht VII[23]. — Die erste der 10 Daseinsfesseln; s. Fesseln.
Prüfendes Bewußtsein (Geistbewußtseins-Element) 526; Tab. III (40, 41, 56).

R

Raum XIV[39].
Raumunendlichkeitsgebiet, s. Unkörperliche Gebiete.
Reflexwahrnehmungen (Rückwirkwahrnehmungen) 375 f.
Regeln und Riten, s. Fesseln.
Reife-Erkenntnis (° Moment) 804 ff, 815, s. Impulsion.
Registrierendes Bewußtsein 527; Tab. I. III (40, 41, 56).
5 *Reine Gefilde* 854, XII[28].
7 *Reinheiten:*
1) Reinheit der Sittlichkeit 700.
2) Reinheit des Geistes 700.
3) Reinheit der Erkenntnis 700, XVIII.
4) Reinheit der Zweifelsentrinnung 700, XIX.
5) Reinheit des Erkenntnisblicks mit Hinsicht auf Pfad und Nichtpfad 700, XX.
6) Reinheit des Fortschreitenden Erkenntnisblicks 700 XXI.
7) Reinheit des Erkenntnisblicks XXII.
Vgl. Gleichnis vom Wagengespann XVIII[3].
Rezipierendes Bewußtsein (Geist-Element). 526, Tab. I. III (39, 55).
Rückblick (Retrospektion) 808f.
Rückerinnerung (an früheres Dasein), s. Höhere Geisteskräfte (4).
Rückschritt usw. Mit °, Stillstand, Fortschritt, Durchdringung verbundene Sittlichkeit, Wissen, Sammlung 19, 107.

S

Sammlung. Defin., Sinn, Merkmal, Arten usw. 101—06. — Angrenzende ° 374, X[4]; Volle ° 103, 149 f. — Entfaltung der ° 141—423. — Glücksgefühl eine Vorbedingung zur° III[3].

Sankhāra XXVII[20]; s. Daseinsgruppen, Bedingte Entstehung.
Schulung. Dreifache ° 5. — ° Beflissene 18, I[16]. — ° Entgangene 18.
Sehbewußtsein. Tab. I. III (34, 50). — Nicht das fleischliche Auge sieht I[28]. — Die mit dem ° verbundenen Geistesfaktoren IV[190], Tab. I. III (34, 50).
Sinnenperzeption 525 f, IV[190].
Sinnenzügelung 25—28.
Sinnlichkeit. Subjektive und objektive° 166 f.
Sittlichkeit. °als Wille, Geistesverfassung, Zügelung, Nichtüberschreitung 9 ff. — Ihr Merkmal, Wesen usw. 11. — Ihr achtfacher Segen 12. — Vielerlei° 13—57 ff. — Bei Mönchen, Nonnen, Laien usw. 20 ff, I[17]. — Von Begehren oder Ansichten beeinflußte° 15. — Vierfache Reinheit der° bei Mönchen und Nonnen: 1) Zügelung gemäß der Ordenssatzung 20—25; 2) Sinnenzügelung 25—28; 3) Reinheit des Lebensunterhaltes 28—36; 4) °hinsichtlich der Bedarfsgegenstände 36—52. — ° als Grundlage der Lehre Einl., XIV°. — Abirrung in ° 59—64. Vgl. Rückschritt usw.
Sterbemoment. Was dem Sterbenden im° erscheint, XVI[22].
Stromeingetretene. Dreierlei Arten 853 f.
4 *Strömungen* (Triebe) 818; ihre Überwindung 821.

T

Temperatur-gezeugte Körperlichkeit 737.
Theorie, Praxis und Verwirklichung VII[78], [109].
Tod. Zeitlicher und unzeitlicher° 267. — Betrachtung über d.° 267—79, VIII[20].
4 *Triebe*, s. Strömungen.
Trübungen. Zehn° des Hellblicks 758 ff; s. Leidenschaften.

U

Überweltlich. °4 Pfade 804 ff; °Sittlichkeit 16 f; °Sammlung 103; drei° Fähigkeiten s. Fähigkeiten.
Überwindungen (Befreiungen). Dreierlei ° 832 ff; fünferlei ° 470, IV[96]. Vgl. Abgeschiedenheit.
Übungsobjekte. 40° der Konzentration 132—425.
Unbarmherzigkeit. Ihre üblen Folgen IX[37].
Unbewußte Wesen XVII[108], [188], [192].
Unermeßlichkeiten = Göttliche Verweilungszustände, q. v.
Unerschütterliche Karmaformationen, s. Bedingte Entstehung (1—3).
Ungünstige und günstige Dinge (bei Meditation) 150 ff.
Unheilsam, s. Karma.
Unheilsame Karmaformationen, s. Bedingte Entstehung.
4 *Unkörperliche Gebiete* (erreichbar durch Kasinas): 1) Raumunendlichkeitsgebiet 372—78. — 2) Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet 378—80. — 3) Nichtsheitgebiet 380—82. — 4) Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet 382—86. — Ferner vgl. 387 f. Alle 4 sind in der 4. Vertiefung eingeschlossen XVII[90].
Unmittelbarkeit, eine der 24 Bedingungsarten 626.
Unpersönlichkeit, s. Ichlosigkeit.
Unterbewußtsein 150 : 64, IV[32].
Unwissenheit 619, s. Bedingte Entstehung (1), Wurzeln.

V

Verdienstliche Karmaformationen, s. Bedingte Entstehung (2).
Verdienstliches Wirken. Dreifaches° VI[12].
Verdienstübertragung IV[119].
Verdrehtheiten (Illusionen) 818; ihre Überwindung 820.
Vergänglichkeit, Betrachtung über die° 765 ff.
Verkehrtheiten 818, ihre Überwindung 820.
Vernichtungsansicht 605 : 08 : 74 : 89, 710.
Verstehen und Durchdringung (der 4 Wahrheiten) 594, XVI[47].
Verstocktheiten VII[66].
Verstrickungen VII[67].
Vertiefungen. Vier°: 1) 164 ff; 2) 184 ff; 3) 187 ff; 4) 194 ff. — Fünf° 198 f. — Keinerlei Sinnenempfindungen in den° IV[235], VII[2], X[6]. — Grundlagen für die Höheren Geisteskräfte und Hellblick 424 f.
Vertiefungsglieder 173.
Verwirklichung. Weltliche und überweltliche° 836.
Verzückung. Fünferlei° 170 f. — ° und Glücksgefühl 171 f.
Vielheitswahrnehmungen 377 f.
Vitale Körperorgangruppe 415.
10 *Vollkommenheiten* (eines Buddha) 371, VII[22].
Vorbereitungsstufe (vor Vertiefung und Pfad), s. Impulsion.
Vorherrschaftsbedingung I[15]; s. Bedingungsarten.

W

Wahn VIII[204].
Wahrheiten, vier edle: 1) Leiden 578 ff; Leiden als Wahrheit XVI[10]; 2) Leidensentstehung 588 ff; 3) Leidenserlöschung 588 f; 4) Pfad zur Leidenserlöschung 592 f. — Defin., Inhalt, Gleichnisse, ihre Leerheit 597. Verglichen mit Krankheit, Ursache, Heilung, Heilmittel XVI[18].
Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet 382—86; ist die Unmittelbarkeitsbedingung für das nach dem Erlöschungszustande eintretende Fruchtbewußtsein XVII[60].
8 *Weltgesetze* 818; ihre Überwindung 820.
Weltling. Der edle° 53.
Werdegang des Jüngers VII[100].
Werdeprozeß, s. Bedingte Entstehung (10); XVII[31].
Wesen (als Funktion oder als Zustand) 11, I[6].
Wesenlosigkeit, s. Ichlosigkeit.
9 *Wesenswelten* XVII[138].
Widerwärtigkeit. Betrachtung der ° der Nahrung 390—97.
Wiedererscheinen. Das Erkennen des° der Wesen nach ihren Werken, s. Höhere Geisteskräfte (5).
Wiedergeburt ohne Transmigration 720 f.
Wiedergeburtsbewußtsein, 20 Arten des° 645 ff. Gleichzeitige Entstehung des Körperlichen und Geistigen des Embryo im Mutterleib XVII[29, 62].
Willen (im Impulsivmoment) = Karma (q. v.).
10 *Wirkensfährten*. Unheilsame 819; ihre Überwindung 821; vgl. V[28].
Wissen. Definition, Sinn und Arten 493 ff. — 4 Analytische° 499 f. — An-

geborener Verstand, Hellblickwissen und Erhaltendes Wissen 4, Einl.[5]. Boden des°: 5 Daseinsgruppen (q. v.), 12 Grundlagen (q. v.), 18 Elemente (q. v.), 22 Fähigkeiten (q. v.), Bedingte Entstehung (q. v.).

Wissen und Wandel 22 f.

Wissensentfaltung. Segen der° XXIII.

Wunder. Das Doppelte° 450.

Wurzeln. Die heilsamen und unheilsamen° III[82]. — Eine der 24 Bedingungsarten, q. v.

Z

Zeitmaß. In 7 Fällen kein ° 164.

Zukunft. Wissen von der ° 486.

Zweifelentrinnung. Reinheit der ° XIX.

Zweifelsucht, die zweite der 10 Fesseln (q. v.).

C

ORTSREGISTER

(Seitenzahlen der Übersetzung).

Ambavana (Mangohain-Kloster) 445.
Anurādhapura 26, 82, 109, 170, 430.
Bārāṇasī (Benares) 434.
Bronzepalast s. Lohapāsāda.
Campā (Stadt am Ganges) 244.
Cetiya-giri (sinh. Sägiri: Pagodenberg = Cetiyapabbata, bei Anurādhapura 143, 227, 431.
Ceylon, s. Tambapaṇṇi-dīpa.
Cittakūṭa-pabbata 777.
Cittala-pabbata (sinh. Situl-pava) 143, 204, 334, 350, 357, 759.
Coraka-Kloster 44.
Dakkhiṇā-giri s. Südbergkloster.
Elefantenhöhlenschlucht (Hatthikucchi-pabbhāra) 131, 143.
Gaggarā (Gackersee bei Campā in Indien) 244.
Girikaṇḍaka-Vihāra (Felsbergkloster 170.
Hankanaka 759.
Hatthikucchi-pabhāra 131, 143, s. Elefantenhöhlenschlucht.
Himâlaya, 242, 778.
Indien, s. folg.
Jambudīpa („Rosenapfel-Insel": Indien) 200 : 35 : 42, 448.
Kambojā (Gebiet in NO Indien) 379 : 81 : 83.
Kapotakandarā (Taubenschlucht) 436.
Kāraḷiya-giri (Käraliberg bei Anurādhapura) 115.
Karañji-Kloster 334.
Karamba-gala, s. Kurandaka.
Kaṭakandhakāra 228.
Koraṇḍaka-vihāra 111.
Koṭa-pabbata (Spitzenberg) 334.
Kupferblatt-Insel, s. Tambapaṇṇi-dīpa.
Kuraṇḍaka-mahālena (= Karamba-gala, Felsenhöhle bei Ambalantoṭa) 44.
Loha-pāsāda (Bronzepalast bei Anurādhapura) 110, 117.
Malaya (Gebiet in Ceylon) 115, 282.
Mantoṭa (= Mahātittha; V²) 200.
Nikapennaka 759.
Ostbergkette, s. folg.
Pācīnakhaṇḍarāji (Ostbergkette) 110.
Pāṭaliputta (in Indien) 356, 461.
Piyangu-dīpa 849.
Puṇṇavallika 170.
Rājagaha (in Indien) 435, 461.
Rohana (Ruhuṇugebiet in Ceylon) 111, 116.

Ruhuṇu, s. vorh.
Sāketa (in Indien) 447.
Sankassa-nagara (in Indien) 448, 460.
Spitzenbergkloster, s. Koṭapabbata.
Südbergkloster (Dakkhiṇāgiri) 143.
Tāḷangara 449.
Tālankara 759.
Tāḷaveḷi 70.
Tambapaṇṇi-dīpa (‚Kupferblatt-Insel': Ceylon) 41, 151, 356, 449, 460.
Taubenschlucht, s. Kapotakandarā.
Tarahal-Bergkloster, s. Tulādhāra.
Therambatthala (‚Mangohöhe des Ordensälteren': Mihintale) 182, 430.
Thūpārāma (Pagoda-Kloster bei Anurādhapura) 109.
Tissa-mahāvihāra (Tissa-mahārāma bei Hambantoṭa) 449.
Tulādhāra-pabbatavihāra (Goldschmiedberg-Kloster) 116.
Uccavāḷika 759....
Vattakālaka-gāma 170.
Vindhyagebirge 41, I[56].

D.

PALIREGISTER

(Seitenzahlen der PTS Ausgabe; römische Ziffern mit hochgestellter arabischer Zahl verweisen auf die Anmerkungen).

A

Akaniṭṭha (deva) 392, XII[26], 634, 710
akāla-maraṇa 229
akālika (dhamma) 216
akiriya-diṭṭhi 511, *585*, *632*
- vāda *522*
akusala 433, *454*, 460, 526, 529, 538, *541*
- kamma-patha *684*, *685*
- cittuppāda *684*, *685*
- vipāka 454, *456*, 545
- sīla 14
agati (three) 683, 685
agocara 17
anga (dhutanga) 60—83
ajjhatta (Def.) *156*
- ārammaṇa *430*
ajjhattika-rūpa 450, *451*, XIV[43]
ajjhāsaya (des Bodhisat) *116*
añjali-kamma 220
aññatitthiya 214
aññamañña-paccaya *535*
aññātāvindriya 491, *492*
aṭṭhangika-magga *509 ff*
aṭṭhi *254*, *355*
aṭṭhika (asubha) *179*, 191 f, 194
aṭṭhimiñjā *255*, *356*
aṇimā 211, VII[78]
aṇḍaja s. yoni
atammayatā 671, XXI[87]
atireka-lābha 66
atisallekha 81
atītaṁsa-ñāṇa *413*
atītārammaṇa 430
atta-kilamatha 5
- diṭṭhi 632
attaniya 478
atta-bhāva 310
- vādûpādāna 480, 569 f, 574 f
attā 628, *478*, 683
- âdhipateyya-sīla 14
attha-paṭisambhidā 440 f, 584
atthika-nāma, s. nāma (Name)
atthi-paccaya *540*
adukkhamasukhā cetovimutti 167
adosā *465*, *467*
addhana (palibodha) *94*
addhā-paccuppanna 431
adhigama 442
adhicitta-sikkhā 4, *274*
adhiccasamuppanna-nāma, s. nāma
adhiṭṭhāna (pāramī) *325*
adhiṭṭhānā iddhi *378*, *386—405*
adhipacca (indriya) 492
adhipaññā-dhammavipassanā 629, 694 f
adhipaññā-sikkhā 4, *274*
adhipati-paccaya *534*
adhimokkha *466*
adhimokkha-saddhā 669
adhisīla-sikkhā 4, *274*
adhobhāgiya-saṁyojana (fünf) 683
anaññātañ ñassāmî t'indriya 491 ff
anattā 604, 610, 18, 40, 52; ferner s. lakkhaṇa
- ânupassanā 629, 694
anantara-paccaya *534*
anantarûpanissaya-paccaya *536*
anāgataṁsa-ñāṇa 425 : 29 : *34*
anāgāmin 6, *710*; betr. upādāna, XVII[182]
anāgāmi-phala 36, *677*, *700*
- magga 50, *677*, 700
anācāra *17 ff*
anāsava *438*, 475
anicca *290*, 604, 09, 11, 18, 52
aniccatā (rūpassa) 450
aniccânupassanā 628, 94
anipphanna (rūpa) (450, XIV[43]

animitta (nibbāna) 507, 657, 700
- ânupassanā 629, 694 f
- vimokkha 658 f, XXI[47]
aniyata (ārammaṇa) 455
anissita-sīla 12
anuttara (buddha) 207, (citta) 410
anupabandha (santati) *449*
anupasampanna-sīla 15
anupādinna (rūpa) *451*
anupādisesa-nibbāna 509, 514, XVI[57]
anubandhanā (ānâpāna-sati) 278, 280
anubodha-ñāṇa 510
anuloma (javana) vor jhāna 138, vor dibba-sota 408, vor lokuttara-magga 442, 675, 701
- ñāṇa 639, *669* f, 673
anulomika-khanti 611
anuvyañjana (-ggāhī) *20*
anusaya (sieben) *684* f
anussati (zehn) 197—294
anenjâbhisankhāra *530*, *557* f
anottappa *468*
anta (antra) *258*, *358*
- guna 258, *358*
antaka (maraṇa) 233
antarā-parinibbāyin (anāgāmin) 710
antavaṭṭi 258
antevāsika 100
apara-goyāna 206
aparâpariyavedanīya-kamma 601
aparāmaṭṭha-pārisuddhi-sīla *46*, *48* f
aparāmaṭṭha-sīla *14*
apariyanta-pārisuddhi-sīla *46* f
apariyanta-sīla 12, *13*
apariyāpanna-samādhi 88
apāya, vier 54, 132
apāya-kosalla *440*
apilāpana (sati) 464
apuññâbhi sankhāra 530, *46*, *57 f*
appaṇihita-vimokkha 657 f, 63, XXI[47]
- ânupassanā 629, 94, 95
appanā-kosalla 128 ff
- citta 408
- samādhi *85*, *371*
appamaññā *320* ff
appamāṇa - kasiṇa *177*
- samādhi *86*
appoti (āpo) 350, 64
abbuda 236, VIII[17]
abbhokāsikanga *75*
abhijjhā 683 : 85
- kāyagantha 480, 683 : 85, XIV[114]
abhiññā, sechs *373—429*; sieben *429* ff
- citta (= iddhi-citta) 615
- pariññā 606
abhiniropana 681
abhisankharaṇa 462, *527*, XVII[20]
- sankhāra *527*, XVII[20]
abhisankhāra *527*, XVII[20]
abhisamācārika-sīla *11*
amahaggata-citta 410
amoha 81, *465*
arahat 6, *198* ff
arahatta-phala 14, 700
- magga 50, *678*, 700
ariya 372, 82, 495, 699
- ñāya 219
- magga 85, VII[128]
- vaṁsa *40*, I[75], 59, 64, 66
- sangha *218*, VII[120]
- puggala , sieben *659*$_2$*—63*
- sacca, vier *491—516*
ariyā iddhi *381*
arūpa-jjhāna *546*, XVII[86]
- bhava 199, 572 ff
- rāga 682
- santati 431
arūpâvacara 452 f, 467
arūpa-sammasana *617* f
- samādhi 88
alobha 81, *465*
avikkhepa 464
avigata-paccaya *541*
avijjā *198*, *525* f : *28* f : *41* : *78* ff : 99, 600 : 82 : 84
- âsava, -ogha, -yoga *480*, XIV[114]
avitakka-vicāra-matta-samādhi 85
avitakkâvicāra-samādhi 86
avippaṭisāra 9
avimutta-citta 410
avirati-sīla *12*
avisuddha-sīla *14*
avihiṁsā-dhātu 487
avīci (niraya) 207, 390, 486
avîtikkama-sīla *7*, *49*, *51*
avyākata-citta usw. 454 ff, Tab. I
- dhutanga 79
- sīla 14

avyāpajja 309, IX[28]
avyāpāra-naya *585*
asankhata (nibbāna) *217, 293, 487* ff
asankhāra-parinibbāyī *710*
asañña-satta 548, XVII[108], [138], 572, XVII[192]
asamāhita-citta 410
asampatta (ārammaṇa) 445, XIV[29]
asādhārana-manoviññāṇdhātu (hasituppāda-citta) *457*
asubha 652
- kammaṭṭhāna, zehn VI
asura 206
asekha *14*, I[16], 442
- sīla *14*
assāsa-passāsa *350*, XI[28]
assu *262, 361*
ahirika *468*, 683
ahetuka (citta) 454 f : *56 : 71* f, 529, XVII[39], 541
- diṭṭhi 585 f
- vāda 522
ahosi-kamma *601*

Ā

Ākāsa *448*, XIV[39]
ākāsa-kasiṇa (paricchinna[0]) *175* f, 394
- dhātu *448* : 87
- ânañcâyatana *50, 324*, 326—31
ākiñcaññâyatana *50, 325*, 333—35
ācaya (āyatana) 449
ācāra-gocara-sampanna 17—19
ācāra-sīla 15
ājīva-pārisuddhi-sīla *16*, 22, 30, 44
ātāpī *3*
ādīnavânupassanā 240, 629, 647—50, 694, *695*
ādibrahmacariyaka-sīla *11* f
ādhānagahitā 107, III[96]
ānañca (in viññāṇañcâyatana) 333
ānâpāna-sati 114, 266—93
ancñjatā (arūpâvacarā) *330*
aneñjâbhisankhāra 526
āpāṇakoṭika-sīla *12*
āpatti 23
āpiyati (āpo) 364
āpo *350*
- kasiṇa *170* f, 175
- dhātu *350*, 359—63, (Etym.) 364, 487
ābandhana-lakkhana (āpo) *350 : 63*
ābādha (palibodha) 95
āya-kosalla, s. kosalla
āyatana, zwölf 481—84; sechs (Etym.) 527 f; (vielartig) *529;* (bedingt) 562—65; (Sinn) 565 f; (vipāka) 600; (vipassanā) *590*
āyu (in nirodha-samāpatti) 709
āyūhana (sankhāra) 462, 528, 579, 648, XVII[24]
āraññikanga 61, *71*
ārambha-dhātu (viriya) 132
ārammaṇa 433
- âdhipati *534*
- upanissaya *536*, 541
- paccaya *533*
āruppa (arûpâyatana) 326—40
āloka-kasiṇa *174 : 76*
- saññā 132
āvajjana-kicca 21, 432, 456 : *58*, 617 : *72*
- vasī 154
- manodhātu 488
- manoviññāṇa-dhatu 488
āvaraṇa (kamma[0] usw.) 177
āvāsa (palibodha) 90 f; (sappāya usw.) *127*
āsanna-kamma *601*
āsava, vier *480*, XIV[114], 525 : 28 : *76 683 : 85*
āsavakkhaya-ñāṇa 389, XII[24]
āsevana-paccaya 138, 538
āhāra 205, VII[26], 480, XIV[114]- *538*, (kabalinkāra[0]) *560* f, 599, 616
- ja-rūpa 451, XIV[48]
- paccaya, vier *538*
- - rūpa 616
- maya-rūpa 623
- samuṭṭhāna (kalāpa) 560
āhāre paṭikūla-saññā 341—47
āhuneyya *215, 709*

I

Ijjhana (iddhi) *378*
iṭṭhârammaṇa usw. 455
iṇa-paribhoga *43*

itthindriya *407*, 492
ida-paccayatā 518, 520
idam-atthitā 81, II[127]
iddhi 373—406
iddhi-citta 432
- pāda *385*, *679*, 680 f
indriya, fünf 87, 451, 679 f; (die 22 °) 491—94
- paccaya 488, *538*
- samatta *129*
- saṁvara-sīla 15 f, 20 f
iriyāpatha (sappāya°, asappāya°) *128*
issā *470*

U

Uggaha-kosalla (bei kāyagatā-sati) 186—193, 241 f, 265
- nimitta (bei Kasiṇa) 125, 171—75
uccheda-diṭṭhi 423, 511 : 19 : 22 : 68 : *74* : 85 : 94, 632
- vāda 522
ujukatā (kāya°, citta°) *466*
utu 366 : 69, 600 : 16, (sappāya°, asappāya°) *128*
- ja-rūpa 451 : *52*, XIV[46], 559
- paccaya (rūpa) *617*
- maya (rūpa) 623 f
- samuṭṭhāna (rūpa) 600 : 14 ff
Uttara-kuru (ka) 15, 206 : 07, 391
udayabbayânupassanā-ñāṇa 629—33, 639 f
udariya *258*, *358*
uddesa-bhatta 66
uddhaṁsota-akaniṭṭha-gāmī 710
uddhacca 50, 107, III[95], *469*, 531, XVII[40], 682 (°citta) 410 : 71
- kukkucca 189, 684
- sahagata-citta 470 f
uddhambhāgiya-saṁyojana *682*
uddhumātaka (asubha) 179—90, 193
upakkilesa (10 vipassanā°) 633—38
upaghātaka-kamma *601*
upacaya (rūpassa) *449*
upacāra (vor jhāna) 38, (vor abhiññā) 408, (bei vipassanā) 669 f
- jjhāna (= °samādhi) 171, 190
upajjhāya 91, 94, 96, 395
upaṭṭhāna (= sati) *636*, (in satipaṭṭhāna) 678
upatthambhaka-kamma *601*
upanijjhāna (°āyana) 158, 539
upanissaya-paccaya 535 f
upapajja-vedanīya-kamma *601*
upapīḷaka-kamma *601*
upasamânussati 197, 293 f
upasampajja (jhānam °) 145
upasampadā 24, I[87], 47
- âcariya 94
upasampanna 46
upahacca-parinibbāyī *710*
upādāna, vier 480, XIV[114], *528*, 568—75, XVII[182], 579—82, 684 : *85*
- khandha 477 f, 505
upādā-rūpa (24 fach) *275*, VIII[157] *444*
upādi (in sa-upādi-sesa-nibbāna) 509 : 14, XVI[57]
upādinna (= kammaja) -rūpa 398, 451, 616
upāyāsa *504* : *06* : 36
upāsikā 11
upekkhā 143, IV[154], 160—63, 246, *317* : *18* : 25 : 39, 467, *636*, (ñāṇa) 656 ff
- ânubrūhanā 148
- indriya (vedanā) 491 : 93
- ñāṇa 656 ff
- dhātu 487
- bhāvanā *317*
- vedanā 461
- sati-pārisuddhi (4. jhāna) *167*
- sambhojjhanga 511, 134
- sahagata-samādhi 86
- sukha 384, 404
uposatha 7, I[2], 15, I[17], 66, 75
uppatti *649*
- bhava 199 f, 528, XVII[31], 571 ff
uppāda (uppatti) 648 : *49*
- kkhaṇa *559*, XVII[109], 613
ubbegā-pīti *143*
ubhatobhāga-vimutta 660 : 63, XXI[47]
usmā (bei nirodha-samapatti) 709

E

Ekaggatā *84*, 146, *190*
ekāsanikanga *60*, *69* f
ekacittakkhaṇika (jhāna) 138
ekatta-naya *585*

eka-bījī (sotâpanna) *709*
eka-vokāra-bhava, s. vokāra-bhava
ekodi-bhava *156*
evaṁ-dhammatā-naya *585*
ehi-passika *216*
ehi-bhikkhu-upasampadā 63, II[28]

O

Okāsa (addhāna) 272
- katuppanna 687
- loka 205
okkanti (-khaṇa) 528, 535, XVII[62], 580
okkantikā pīti 143
ogha, vier *480*, XIV[14], *684*
ojā 446, XIV[31], 450, 552, XVII[116]
ottappa *9*, *463* f
odāta-kasiṇa *174*, *176*
opanayika *217*
opapātika *552* : *56*, XVII[138], 677
obhāsa *633* : *34*
orambhāgiya-saṁyojana, s. saṁyojana
oḷārika-rūpa *450* : *51*, XIV[43]

K

Kankhāvitaraṇa-visuddhi 443, 587, 598—605
katattā 538, XVII[70]
- kamma *601*
kattukamayatā-chanda 320 : 85
kathāvatthu, zehn 127, IV[50]
kappiya (bhojana) *71*
kabaḷinkārâhāra 236, 341, *450* : *80* XIV[114]
kamma (kammabhava = sankhāra) 3, 199 f, 366 : 69, 457 ff, XVII[31], 541—58, 528 : 71—76, *599*, 600 f 613 f
- âyūhana s. āyūhana
- âvaraṇa *177*, 473, 616 : *24*
- ja (upādinna)-rūpa 451 : 52, XIV[43]
- ja-tihetuka-paṭisandhi-paññā 3, Einl.[5]
- paccaya *538*, 614
- patha *684* : *85*
- bhava, s. kamma
- vipāka, s. vipāka
- vipākajā-iddhi *382*
- ssakatā *318*
- samuṭṭhāna (rūpa) 600; (khandha) *614*
kammaññatā (rūpassa) 448, (kāya[0], citta[0]) *465*
kammaṭṭhāna (vierzig) 110—370
- dāyaka 97—101
karīsa *260*, *358*
karuṇā-bhāvanā 314 f, 318, 463 : 67
kaḷala 236, VIII[17], 552
kalāpa *341*, XI[1], 364 : 68, 445, XIV[31]
- sammasana 287, 606 f : 26 f
kalyāṇa-puthujjana 14, 46
- mitta 97 f
kasiṇa, zehn 122—77
kāma 139 ff, 685
- âvacara 452
- - samādhi 88
- âsava *480*, XIV[114], 576, *683* : *85*
- ûpādāna 480, XIV[114], 569 f : 70, XVII[182], 684 f
- ogha *480*, XIV[114], *684*
- guṇa 576, XVII[201]
- chanda 189, 684
- taṇhā 498, 506 : 67
- dhātu 139, 146
- bhava *199*, *559* : 72 ff
- yoga *480*, XIV[114]
- rāga 683 f
- sukhallikânuyoga 5
kāla (Spekul.) 509 : *11*, XVI[50], 598, XIX[3]
- addhāna 272
- pariyanta-sīla *12*
- maraṇa *229*
kāya (rūpa[0]) *32*, *49*, 151 : 63, 239—66; (assāsa-passāsa[0]) 273; (nāma[0]) *163*, *384*, XII[16], 485
- ânupassanā *679*
- âyatana *444*, XIV[25], *481*
- indriya 491 : 93
- ujukatā (kāya[0], citta[0]) *466*
- kammaññatā (kaya[0], citta[0]) *465*
- gatā-sati *197*, 239—66
- duccarita *467*
- dvāra 530
- dhātu (= [0] âyatana) 484 f
- pasāda 588

- passaddhi *465*, Tab. II
- pāguññatā *466*, Tab. II
- mudutā *465*, Tab. II
- lahutā *465*, Tab. II
- viññatti 447 f, 530
- viññāṇa (kusala-vipāka) *455*, (akusala-vipāka) *456*
- viññāṇa-dhātu 484
- viveka 140, IV[96]
- sakkhī 659 f, 660, *663*, XXI[47]
- sankhāra (kāya-kamma) 530; (assāsa-passāsa) 274, 703, 709
- sañcetanā 530
- samphassa 565

kicca (14 kinds: āvajjana, dassana, sampaṭicchana usw.) 457—60, Tab. I, unten
- rasa 8, I[6]

kiriya 456 f: *72*, *532*; XVII[32], 538
- ahetuka-manoviññāṇa-dhātu *21*
- javana 538

kilesa (zehn) 37, *87*, 683 f
- āvaraṇa 177
- kāma 140
- parinibbāna *514*, XVI[57]
- pahāna 5

kilomaka *257*, *357*
kukkucca *470*
kula (palibodha) 91 ff
kusala (citta) 452 f, (vedana) 460, (saññā) 461, (sankhāra) 461, (sankhāra-kamma, cetanā) 529 : 38
- ttika 79, II[128]
- vipāka 454 f, *545*
- sīla *14*

kuhana *23*
kesa *249*, *353*
kolankola (sotāpanna) 709
kosalla (āya°, apāya°, upāya°) 439 f

Kh

Khaṇa-paccupanna (dreifach) *431*
khaṇikā pīti *143*
khanti-pāramitā *325*
- saṁvara *7*

khandha 290, 443—80; nāmarūpa-vavatthāpana) *590*; (bhūmito) *687*; (° und upādāna) *478*, XIV[108]
- parinibbāna 514, XVI[57]

khayânupassanā 239, 694
khalu-pacchā-bhattikanga 61 f, *71*, 82
khippâbhiññā usw. (bei nirodha) 138, (bei vipassanā) 668
khīnâsava 46, 62, 79, 382, 710
khuddaka-palibodha, zehn 122
khuddikā pīti 143
kheḷa 263 f, 362

G

Gaṇa (bhikkhu°) 40, (palibodha) 93 f
gaṇanā (bei ānâpāna-sati) 278 ff
gatapaccâgatika (vipassanā) 442
gati, fünf 237, 529 : 52 : 56, XVII[138]
- nimitta 457, *502*, XVI[25], 550 : 54

gantha (palibodha) 95 f, (vier) 480, XIV[114], 683 : 85
gandha *447* : 81
- âyatana (= gandha)
- taṇhā 567
- dhātu (= gandha)

gabbhokkanti 499
garuka-kamma *601*
gahaṭṭha-sīla *15*
gilāna-upaṭṭhāka-bhatta 66
gedha (für kāma-guṇa) 227, VII[146]
gocara 17 ff, (Sinnengebiet) 410
gotrabhū (javana vor jhāna) 138, 387, (vor vipassanā) 442 : 59, (vor lokuttara-magga) 536, 669 : 71 : *73* usw.
- ñāṇa 664 f : *73* : *81*
- dhamma *700*

Gh

Ghana (Embryo) 236, VIII[17]
ghāna *444* : *46*
ghāna-viññāṇa-dhātu 484 f
- samphassa 565

C

Cakka-vāḷa 205 : *07*, VII[40]
cakkhati (cakkhu) 481
cakkhu 293, *444* : *46*
- âyatana = °indriya *493*
- indriya-saṁvara 21
- dasaka *553*
- dhātu (= cakkhu) 484 f

- pasāda *20*, 445 : 88
- viññāṇa 20, *455 : 58* : 88
- samphassa 565
catu-ja (°rūpa) *452*
- dhātu-vavatthāna 347—70
- paṭisambhidā 440—43
- mahārājika-deva *225*
caraṇa (15fach) *202*
carita, cariyā (rāga° usw.) *101 : 10*
carimaka 291 f
cāgânussati 223 f
cāritta-sīla 11
citta (= viññāṇa) 3, 61, 130 ff, 289; (89 Klassen) 452—60, 373 ff; (als iddhi-pāda) 385; (als adhipati) 534, 600 : 15; (als Erzeuger v. rūpa) 452
- ânupassanā 680
- ujukatā *466*, Tab. II
- ekaggatā *84*, *371*
- kammaññatā *465*, Tab. II
- kkhaṇa 238, 549, XVII[109]
- ja-rūpa *451 : 52*, XIV[46], 473
- ṭṭhiti (samādhi) *471*, 589
- niyāma 460, *534*
- passaddhi *465*, Tab. II
- pāguññatā *466*, Tab. II
- mudutā *465*, Tab. II
- lahutā *465*, Tab. II
- vipallāsa *683 : 85*
- viveka *140*, IV[96]
- visuddhi 443, 587—97
- sankhāra (als vedanā, saññā) 286, (als vedanā, saññā, sankhāra) 703 : 09, (als mano-kamma) 530
- santati 669
- santāna *460*
- samādhi (als adhipati) *98*
- samuṭṭhāna-kalāpa 560, 600 : 13 : 15 : 24
cintā-mayā-paññā *439*
cīvara-paṭisevanā 16, *30*, I[46]
cuti (°citta) 460, (and paṭisandhi) 553 f, 617
- upapāta-ñāṇa 423—29
- kicca 547, *292*
cetanā *463*, 528 : *30 : 38*; 71 : 79 f, *601*
- sīla *6*, 51
cetayati (cetanā) 463
cetasika 288, 331, *589*
- sīla 6 f
cetaso vinibandha, fünf *211*, VII[67]
ceto-khila *211*, VII[67]
- pariya-ñāṇa 409 f : 31
- vasippatta 382

Ch

Chanda (als iddhi-pāda) *385*, *679* (als adhipati) 534; (als agati) 684
- samādhi *385*, *679*
chaḷangupekkhā 160
chaḷ-abhiññā 710; (5 lokiya°) 373-434

J

Janaka-kamma 601
jaratā *449*
jarā 199, *502*
- maraṇa 517 : 76
jalābuja 552 : *60*
javana 21 f, 126 : *37* : 54 : 68, 328, 408 : 13 : 32 : 55 f, XIV[65] : 59 : 66, 538, XVII[69] : 41 : 49, (vor lokuttara-magga) *675*
- manoviññāṇa-dhātu 488
- vīthi 432 : *57*, 548, 675
jāta (na kuto ci °) 452
jāti 199, 499, 501 : 05 : 75 f : 79 : 82, 600 : 49
- paññā 3
jivhā *444 : 46* (= °āyatana, °indriya, °dhātu)
- viññāṇa-dhātu 484
- samphassa 565
jīvita *235 f : 38*
- indriya 32, (rūpa°) *447 : 64*
- navaka-kalāpa *552*, XVII[114]

Jh

Jhāna, vier 111, (fünf) *139 : 55 : 59 : 65 : 68*, 453
- anga 146 f : 58 f : 64 f : *68*, *667*
- upekkhā *161*
- paccaya *539*, XVII[75]
- paccavekkhanā 139
- lābhī-puthujjana 99

Ñ

Ñāṇa (7 abhiññā) 429—35, (4 paṭisambhidā) 440 ff, (sacca°) *510*, sammasane °) 607 f, (9 : udayabbaya° usw.) 639—70, (4 magga°) 672—78
- kicca *510*
- cariyā (die 16) 703 f
- dassanā-visuddhi 672—79
- vipphārā iddhi *379*
- saṁvara *7*

ñātaṭṭhena ñāṇa 606
ñāta-pariññā 603 : *07* : *93*
ñāti (palibodha) 219
ñāya (nibbāna) 219

Ṭh

Ṭhapanā (bei Ānâpāna-sati) 280
ṭhiti-kkhaṇa 559, XVII[150], 613
- bhāgiya-sīla *15*
- - samādhi 88

T

Taca *251*, *354*
taṇhā (3fach) *448*, *506*, (6fach) *199*, (3 bzw. 6fach) 567 ff
- kkhaya 293
- carita 578
- nissaya 12
- nissita-sīla 12
- paccayā upādāna 568 ff

tatra-majjhattatā 463 : 66 f
tathatta 213, VII[85]
tadaṅga-pahāna 290, 694 f
- vimutti 410

tadārammaṇa 455, 459 f, 547, 668
tammayatā 671, XXI[87]
tādi-bhāva 5, E[10], 214, VII[87]
tavatiṁsā-deva 206 : 07, VII[40] : 19, VII[128], 225
ti-cīvara *60*
- ja (rūpa) *452*

titthiya 411 : 85
tipiṭaka 62, II[19]
tiracchāna-kathā (32 Arten) *127*, IV[58]
ti-lakkhaṇa 618—28
- vaṭṭa (kamma° usw.) *581*
- hetuka-patisandhi-paññā *3*, E[5]

tīrana-pariññā *606* : 92 f
tusita-deva 225
tecivarikanga *60*, 64 ff
tejati (tejo) 364
tejo *350*
- kasiṇa 171 f : 75
- dhātu *363* : 69, 588, XVIII[9], *616*

tepiṭaka 62, II[18]
tevijjā 5, 7, 10

Th

Thaddha-lakkhaṇa (paṭhavi-dhātu) 351 f
thīna *469*
- middha 49, 189, 410 : *69*, 684

thullaccaya 22
theyya-paribhoga *43*
thera 90, 389, XII[25]
theriya 711, XXIII[27]

D

dakkhiṇā 220
danta *251*, *354*
dandhâbhiññā usw. 86 f, 138
dasa-bala (Buddha) 193, 391
- magga *439*, 514, *697*

dassana-bhūmi *439*
dassanena pahātabba (sacca) 515
dāna-pāramitā *325*
dāyajja-paribhoga *43*
diṭṭha 451
- dhamma-vedanīya-kamma *601*

diṭṭhi (sakkāya°, ucceda°, sassata°, akiriya°) 511 : *69*, 683; s. ff
- āsava 480, 576
- upādāna 569 f : 74
- ogha 480
- carita 578
- nissaya 12
- nissita-sīla *12*
- ppatta 659 f : *63*
- yoga 480
- vipallāsa *683*
- visuddhi 423, 587—97

dibba-cakkhu 176, 404, 423—29 : 34
- sota 407—09, *430*

dukkaṭa (āpatti) 23, I[2]
dukkha (als kāyikā-vedanā) *461*, *503*,

(als cetasika : domanassa) 504, (als sacca) *494*, XVI[11] : 98—506, *652* : 62, (Etym.) 494
- ânupassanā 629—94
- indriya 491
- dukkha *499*
- nirodha 506—09
- - gāminī-paṭipadā 509 ff
- paṭipadā-dandhâbhiññā (usw.) 86 f
- samudaya *506*
dukkhā vedanā 529
duggati, fünf 556, XVII[138]
duccarita (3fach) 199, *467*
dussa-palatthikā 79, II[116]
dūre rūpa 450, XIV[43]
deva (als sotâpanna) 208, 225
devatânussati 225 f
devānam inda (Sakka) 219, VII[128]
desanā-kamma (Bekenntnisakt) 43, I[83]
- suddhi *44*
doṇī (zum Gewänderfärben) 119, IV[12]
domanassa *461*, *504*
- indriya 491
- dhātu (= [9])
dosa *470*, (als hetu) 532
- carita 102 : 08 f : 14
- mūla (citta) 454
dvāra (kāya[9] usw.) *451*
dvi-ja (rūpa) *451*
- hetuka-paṭisandhi 177, V[28]

Dh

Dhamma *441*
- âdhipateyya-sīla *14*
- ânupassanā (satipaṭṭhāna) *679*
- ânusārī *659* : *60* : *63*
- ânussati 213—18
- âyatana *483*, XV[10] : *84*, 590
- uddhacca *633*
- ṭṭhiti-ñāṇa *200*, 604 : 71
- taṇhā 567
- dhātu *486* : 87
- paṭisambhidā 440 f, 584
- vicaya-sambojjhanga 130, IV[71], 131 f
- veda *226*
- sabhāva-paṭivedha 438
dhammatā-sīla *15*
dhātu (3 humores) 271, VIII[148]; (4 phys.) 348—72; (18) 484—90, 589 f
dhutanga 59—83

N

Nakha *250*, *353*
n'atthika-vāda 522
n'atthi-paccaya *541*
na-pasada-rūpa 450 f, XIV[43]
naya (ekatta[9], avyāpāra[9] usw.) *585*
naya-vipassanā 606 : 13
naraka-satta 500
nahāru 253, 354
nānatta-naya 585
- saññā 328, 556, XVII[138]
nānā-khaṇikā cetanā 538, XVII[71]
nābhi (in ānâpāna-sati) 280
nāma (4erlei Namen) 569 : 87 ff : 90
- kāya u. rūpa-kāya) *163*, IV[234]
- rūpa 413 : 83, 528 : 58, (vavatthāpana) 87 ff, (satto n'atthi) 593, (suñña usw.) 595 ff, (paccaya-pariggaha) 598 ff
- rūpa-paccayā saḷāyatanaṁ *562*
nikanti *636*
nikāya 62
nikkama-dhātū 132
nicca (vipallāsa) 683 : 85
- saññā *289*
nijigiṁsanatā *23*, *29*
nijjīva 407
nippapañca 294, VIII[208]
nippītika-samādhi *86*
nippesikatā *23*, *29*
nipphanna-rūpa 450 f, XIV[43]
nibbatti *449* : *51*
nibhāna 217 : *93 f* : 98, 507 f : *09* : 56, 666 : 69 : 80 f : *97* : 99
- gāminī paṭipadā 215
nibbidā 671
- ânupassanā 650 f, 629—694
- ñāṇa 661
nibbedhabhāgiya-samādhi (bzw. paññā) 88
- sīla 15
nimitta 112 : 23, (uggaha[9], paṭibhāga[9]) 125 f, 170—75 : 86 f : 89 ff : *93*, 265 : 86 648 f, (Zeichen vor'm Tode) 457

- kosalla 130
- ggāhī 20
nimmānaratī-deva 225
niyata (°ārammaṇa, °kicca usw.) *547*
- micchādiṭṭhi 177, V[26]
- vāda 585
niyāma (ariya-magga) 177
niraya 55, 102
nirutti-paṭisambhidā 434 : 41 f
nirodha (dukkha°) 506—9, (samāpatti) 534, XVII[60] : *35*, 702—9
- anupassanā 629 : 94
nissagiya-pācittiya 7, I[2]
nissita-sīla *12*
nissaya (4° für Mönchsleben) 24, I[37], 64, (ācariya) 94, 395, XII[34], (hadaya-vatthu) XVII[65], 535
- paccaya *535*
nīla-kasiṇa *172 : 76*
nīvaraṇa, fünf *50*, *141* : 46 : *89*, *684* f
nekkhamma 116, (pāramitā) 325
- dhātu 487
nemittikatā 23
nemittika-nāma, s. nāma (Name)
nerayika-satta 424
nevasaññā-nâsaññâyatana 335—38, 705, (und phala-citta) 534, XVII[60]
nesajjikanga 61, *78*

P

Paṃsukūlikanga *60*, 62 f
pakati (prakṛti; Spekul.) 509, 513 : 25 : 98, XIX[3]
- upanissaya *537*
- sāvaka 411
- sīla 15
pakiṇṇaka-sankhāra 667, XXI[57]
paggaha 246, 633 : *36*
paccattaṁ (= ajjhattaṁ, im 2. Jhāna) 156, (paccattaṁ veditabbo) *217*
paccaya (cīvara usw.) 16, 30—35, (24 Bedingungen) 532—41
- pariggaha (nāma-rūpa °) 598—605
- sannissita-sīla *16*, 30—35
paccayatā (ida°) *518*
paccavekkhaṇā 148
- ñāṇa 13, (nach jhāna) 216 : 87 (nach lokuttara-magga) 676
- suddhi *44*
paccuppanna (3fach) 431
- ârammaṇa 430
paccupaṭṭhāna 9
pacceka-buddha 46, 234, 411, 700
- bodhi 214, 301
pacchājāta 540 f
- paccaya 369, 532 : 37 f
pajānana 436
Pajāpati 598, XIX[3]
pañca kāma-guṇā (Gleichn.) 339
- dvāra 457 : 59
- - âvajjana *466* : 88
paññā (Defin. usw.) 436—43, (jāti °, vipassanā°, parihāriya° 5 f, pāramitā) 325, (sutamayā° usw.) 459
- khandha 514
- indriya 491
- bhāvanā 443—697
- - ānisaṁsā 698—710
- vimutta 659 : 60 : 63, XXI[47]
paṭikūla-saññā (āhāre°) 341—47
paṭigha-saññā *329*
paṭicca (Worterkl.) 520 ff : 26 : 32
- samuppāda 198 ff, 517—86
paṭidesaniya (āpatti) 7, I[2], *22*
paṭinissagga 290, 644
- ânupassanā 629—94
- ânupassī (in ānâpānas.) 290
paṭipatti 214, 383
paṭipadā (majjhimā°) 5, (dukkhanirodha-gāminī °) 509 f, dukkha ° dandhâbhiññā) *86* f
- ñāṇa 287
- - dassana-visuddhi 639—71, 672
- visuddhi 147
- paṭipassanā (in ānâpāna- s.) 287
paṭipādaka (ārammaṇa°, vīthi° usw.) *466*
paṭippassaddha-pārisuddhi-sīla 46, 49
paṭippassaddha-sīla *14*
paṭibhāga-nimitta, s. nimitta
paṭibhāna-paṭisambhidā *442*
paṭivedha 509 : 84, 607, (dhammasabbhāva ° 438
- ñāṇa 510
paṭisankhā (ânupassanāñāṇa) 629 : 39 : 51 ff : 60 : 95

- yoniso 30
paṭisandhi *457*, 547—54
- viññāṇa *199*, 579
paṭisambhidā, vier 440—43
paṭhavī-kasiṇa 123—69
- dhātu 348—72, 443
- sīla *13*
pattapiṇḍikanga *60, 70*
patti-dāna 144, IV[118]
pada (acht für iddhi) *385*
ṭṭhāna 9
padhāna (in iddhipāda) 385, (vier)
sammā[0]) 511, *680*, (Weltseele; Spek.) 511, XVI[40]
papañca 211, VII[64]; [0] und ni[0], *294*, VIII[208]
papphāsa *257, 357*
pabbajjā 90; [0]ācariya 94
payoga 527
parakkama-dhātu *132*
paranimmita-vasavatti-deva 225, 476 : 86
parapiṭṭhimaṁsikatā 29, I[44]
paramatthato *238, 509 : 26* : 93f
paramāṇu 365
parassa cetopariya-ñāṇa 409f
parāmaṭṭha-sīla *14*
parāmāsa *684*
parikamma (javana-citta); (vor jhāna) 138, 328; (vor abhiññā) 384, 408 : 13; (vor lokuttara-magga) 669
- samādhi 408
- - ñāṇa 413
pariccāgaṭṭhena ñāṇa 606
paricchinn'ākāsa-kasiṇa 175f
paricchedа-rūpa 451
pariññā (3 lokiya[0]) 606f; (dukkha[0] durch magga-ñāṇa) *689*
pariññeyya 497
paritta: ārammaṇa *430*
- samādhi *86*
parideva *503* : 05
paripācana-lakkhaṇa (tejo-dhātu) *351*
paripuccha 442
paripuṇṇa-pārisuddhi-sīla *46*
paribhoga (4 Arten) *43*
parimukkham (in [0]satiṁ upaṭṭhāpetvā *271*
pariya (in ceto[0] -ñāṇa) *409*
pariyatti 214, 442
- paṭipatti, paṭivedha *214*, VII[100]
pariyanta-pārisuddhi-sīla 46f
pariyeṭṭhi-suddhi *44*
pariyesanā (āhāra[0]) 343; (in jhāna) 286
pariveṇa 90, III[24]
parisuddhi (in jhāna) 286
parihāriyā-paññā 3
palibodha (die 10[0] bei samādhi-bhāvanā) 90—97; (bei vipassanā) 672; (khuddaka[0]) *122*
pallanka *271*
pavatta 604 : 48 : *49* : 81
pavatti 449, 547
pavāreti 90, 92
pasākhā (Embryo) 236, VIII[17]
pasāda 405 : 44; (cakkhu[0]) 488, 553, 617
- rūpa *450*, XIV[43]
passaddhi (kāya[0], citta[0]) 144, *465*, Tab. II, (vipassanā[0]) 635f
- sambojjhanga 130f—33f
passāsa (Def.) 272, *350*
pahāna 682—85, (3fach : vikkhambhana[0], tadanga[0], samucchedа[0]) 693—96; (5fach) 140, IV[90]
- anga (1. jhāna : 5) *146*; (2. jhāna : 3) *157*; (3. jhāna : 1) *164*; (4. jhāna : 1) *168*; (2. jhāna in Fünfereinteilung) *169*
- pariññā (drei lokiya[0]) 606f : 93
- sīla 49ff
pahāvanīya *220*
pākata-pātihāriya (und apākata[0]) *393*
pāguññatā (kaya[0], citta[0]) *466*
pācittiya *7*, I[2], 22
pātihāriya 378; s. pākata-pātihāriya
pātimokkha *7*, I[2], 16, 292
- saṁvara-sīla 15f
pāda (4 iddhi[0]) *385*
pādaka-jjhāna (abhiññā[0] = 4. jhāna) 371 : 97, 408 : 12; (vipassanā[0] 666f
pāna *310*
pāpiccha *24*
pāmojja 13, I[11]
pāramitā (pāramī) 13, 203, VII[22] 302 : 25

pārājika (āpatti) 7, I[2], 22
pārisuddhi (upekkhā-sati°) *167*
- upekkhā *161*
- padhāniyanga 571
- sīla 46—49
pārihāriya-kammaṭṭhāna 97 f
- paññā 3 f
pāhuneyya *220*
piṭaka (ti-piṭaka) *62*, II[18]
piṭṭhi-bhavanga (2. tadārammaṇa) *547*
piṇḍa-pāta (Worterkl.) 31 f
- - ik'anga *60*, 66 f
pitta *260*, *359*
pihaka *257*, *357*
pīṇayati (pīti) 143, IV[107]
pīta-kasiṇa *173* : *76*
pīti (Worterkl.) 143, IV[107]; (5 Arten) 143 f; (pīti und sukha) 145, *287*; (vipassanā°) *635*
- sambojjhanga (11fach bedingt) *132*
- sahagata-samādhi *86*
- sukha 143
puggala (sappāya°, asappāya°) *127*; (Etym.) 310
puñña : âbhisankhāra *530* : 41 : *45* : 56 f
- kiriya-vatthu *181*, VI[12]
- kkhetta *220*
- vato iddhi 382 f
puthujjana *79*, *294*, 371 f, 699
- kalyāṇaka-sīla *14*, *46*, *47*
punabbhava 506
pubba *261*, *360*
- hetuka-sīla *15*
pubbe nivāsânussati-ñāṇa 410—23
purisa (purusha; Spekul.) 509, XVI[42], 518 : 98, IX[3]
- indriya (bhāva) *447*
- dhamma-sārathī (Buddha) *207*
- puggala (aṭṭha°) 219
purejāta-paccaya (11fach) *537* : 40
puḷuvaka (asubha-saññā) 179 : *91* : 94
pūti-harīṭakī *40*, I[78]
pesī (Embryo) 232, VIII[17]
ponobbhavika (Worterkl.) 506

Ph

pharaṇa-pīti *144*
phala (°citta) 320, *456*; sotâpatti° *675*; (sakadāgāmī°) 677; (anāgāmi°) *677*; (arahatta°) 678
- ânantara 701
- kkhaṇa 4, 710
- ñāṇa 664 f
- samāpatti 138, 699—702
phassa 199, *463*, 528 : *65*
- âhāra 341, 480, 538
- paccayā vedanā 542 : *66* f
- pañcama *595*, XVIII[22]
phusanā (bei ānâpāna-sati) 280
phoṭṭhabba *444*, XIV[25]
- âyatana (= °)
- taṇhā 567
- dhātu (= °)

B

Bala (die 5) *679* f, XXII[28]; (samatha°-vipassanā°) *703*
bahiddhârammaṇa 430
bahula-kamma *601*
bāla-sotâpanna *605*
bāhira-rūpa 450 f, XIV[43]
Buddha *209*
- ânussati 198—213
- antara *220*, VII[182]
- rūpa 228
buddhi-carita *102* : 09
bodhi (3 Arten) *116*, III[127], 301 f
- anga (die 7) 130 f; (Aufz.) 679 f
- anga-upekkhā *160*
- pakkhiya-dhamma (die 37) 678 ff, XXII[23]
- satta *5*, *116*, 303 : *25*, IX[63]
brahma-kāyika-deva 225, 559
- cariya 32, 53
- loka 36, 199, 401 f, 557
- vihāra (die 4) 193, 295—325
- - upekkhā *160*

Bh

Bhagavā 209—13
bhanga-ânupassanā 287, 607, 640—45
- kkhaṇa 559, XVII[150], 613
bhaya-âgati 683
- t'upaṭṭhāna-ñāṇa 645 ff
bhava (kāma°, rūpa°, arūpa°) 556, XVII[188] (kamma°, uppatti°)

571—75 : 79 f
- anga (kicca) 21, *458* : 89, 549, 617 : 76; (pitthi°) 547
- - calana 458
- - jjhāna 138
- - pāta 139
- - mano 483 : 89
- - mano-viññāṇa-dhātu 488
- - vīthi 547
- - santāna 458
- - sota *3*, E⁵, *126*, IV³²
- āsava *480*, XIV¹¹⁴, 576 f
- ogha *480*, XIV¹¹⁴
- cakka 529, 576—81
- taṇhā 498, *506*, XVI³⁴, 525 : 67 f
- paccayā-jāti 575 f
- yoga *480*, XIV¹¹⁴
- rāga-saṁyojana 683 f
bhāva (itthi°, purisa°); s. itthindriya
- dasaka-kalāpa *588*
bhāvanā (samādhi°, paññā°) 514 : 15, 697
- naya 89
- bhūmi (und dassana°) *439*
- vidhāna 122 f
bhikkhu (Worterkl.) *3*, *16*
- pāṭimokkha (s. d.)
- sīla *15*
bhikkhunī-pāṭimokkha (s. d.)
- sīla *15*
bhūta (satta; Worterkl.) 310; (4 mahā° = °rūpa = 4 dhātu) 366 ff, *443*
- âpagata *687*
- ppasāda (cakkhu usw.) *444*
bhūmi (iddhi°) 384 f; (dassana°, bhāvanā°) *439*; (paññā°) *443*, *517*; (sekha°, asekha°) *442*; (vipassanā°) *687*
- laddhuppanna *687*

M

Maṁsa *252*, *354*
makkha 107, III⁹⁴
magga (aṭṭhangika°) 509 f, XVI⁴⁶, 680, XII²⁸; (4 lokuttara°) 672—78
- ñāṇa-dassana-visuddhi 606—38
- ânantara (phala) 701
- paccaya *539*
- paccavekkhaṇa *676*
- citta, s. folg.
- ñāṇa (12 Gleichnisse) 672—80 : 90
- paññā 709
- vīthi 456, XIV⁵⁸, *701*
macchariya = macchera 223, *470*, *683* : 85
majjhima-sīla *13*
- paṭipatti *5*
matthalunga *260*, *359*
mada *293*, VIII²⁰⁴
manasikāra *466*, 589; (yoniso°) *132*, *533*, XVII⁵⁵
- vidhi (7fach) *278*
mano 452 : 81; (bhavanga°) 483 : 89
- âyatana 481 : 83, XV⁸, 590
- indriya (= vorh.)
- dvāra 457 ff : *88*, 531 : 48
- - âvajjana (b. jhāna) 137 : 59; (b. abhiññā) 408 : 13 : 29; (= manasikāra) *466*; als upanissaya für phassa) 56; (b. lokuttara-magga) 669; (b. magga-paccavekkhaṇa) 676
- dhātu (mit sampaṭicchana Funktion) 454 : *56* : *58* (als kiriya mit āvajjana Funktion) *456* : *58*; (phys. Grdl. *256*, *447*
- mayā iddhi (nicht pasāda) 405
- viññāṇa *379*, 405 f
- - dhātu (als vipāka m. santīraṇa und tadārammaṇa Funkt.) 454 f; (m. āvajjana und votthapana Funktion) 457 ff; (Gleichn.) 490
- saṁcetanā (als āhāra) 341, 480; (als citta-saṅkhāra) 530; (als āhāra-paccaya) 538
- samphassa 565
maraṇa (durch Geburt bedingt) 199, *576*; (als dukkha) 502 f
- sati 229—39
mala 684 f
mahaggatârammaṇa 430
- samādhi *86*
Mahārājika 225
mahā-bhūta (= 4 dhātu) *368*
- vipassanā (die 18) 628 f
- satta *325*, s. bodhisatta
- sāvaka 62, 411

māna 469; (3 Arten) *293*, VIII[203], (als saṁyojana) 683; (als anusaya) 684
māra *211*, VII[75]
micchatta (die 8) 683 f, 510
micchā-ājīva *467*, 510, 683
- kammanta 683
- ñāṇa 683
- diṭṭhi 683
- vācā 683
- vāyāma 683
- vimutti 683
- saṅkappa 683
- sati 683
- samādhi 683
middha *469;* (nicht phys.) 450, XIV[42]
mugga-sūpyatā *27*
muccitu-kamyatā-ñāṇa 651 : 61
muta (gandha, rasa, phoṭṭhabba) *451*
mutta *264*, *362*
muditā *316* : 18, *467*
- bhāvanā *316*
mudutā (rūpassa[o]) *448;* (kāya[o], citta[o]) *465*
mūla (die 6) *103*, III[82] = hetu, q. v. (3 akusala[o]) *454;* (16 iddhi[o]) 386
mettā (Worterkl.) 317; (als pāramitā) *325;* (= adosa) 467; (als sabbattha-ka-kammaṭṭhāna) 97
- bhāvaṇā 295—314
methuna-saṁyoga 51 f
meda *262*, *361*
mogha-manoviññāṇa-dhātu (voṭṭha-pana) 618, XX[24]
moha 81, *468;* (= avijjā) *579* : (als kilesa, agati, mala) 683
- carita 102 f : 09 : 14
- mūla-citta (zwei) 454, *470*, Tab. (30, 31)

Y

Yakana *257*, *356*
yakkha (Gleichnis) 366
yathā-kammûpaga-ñāṇa *424* : 34 f,
- bhūta-ñāṇa *604*
- - - dassana 629 : 94 f
- santhatikanga 61, *78*
yāca-yoga *224*
yāma-deva 225
yoga (vier) *480*, XIV[114]
- âvacara 152
yogī 14, 376
yoni (aṇḍaja, jalābuja usw.) *552* : 56, XVII[138]
yoniso manasikāra *132*, *533*, XVII[55]

R

Rasa (kicca[o], sampatti[o]) *8*, I[o]; (Obj. des Geschmacksinns) *447*
- ânubhavana 145
- âyatana, s. āyatana
- taṇhā *567*
- dhātu, s. dhātu
rāga (= taṇhā) *567*
- carita 102—08 : *14*
rukkha-mūlikanga *61*, 74 f
ruppana ('rūpa') *443*, XIV[28], 473
rūpa (Worterkl.) *443*, s. vorh.; (Sehobjekt) *446* : *81;* (Körperlichkeit) 286, 558—61 : 64 f : 88 f; (bhūta[o], upādā[o]) *443 f;* (ajjhatta[o], olārika[o] usw.) *451*, XIV[43]; (khandha) 443—52; (Entstehg.) *600*
- âvacara 328, 453 f, Tab.
- - samādhi 88
- âyatana (Sehobjekt) s. rūpa
- ârammaṇa (b. Schprozeß) 21
- kalāpa, q. v.
- kāya 163, 599; s. kāya
- kkhandha 443—52
- jīvitindriya *447*, 539
- taṇha 567
- dhātu (Sehobjekt) s. rūpa
- bhava 199, 571 ff
- ssa lahutā usw. 448 f
- loka 561, XVII[164]
- rāga 682
- rūpa *451*, XIV[43], 559, XVII[145] : 90
- vavatthāpana-paññā 439
- saññā (im jhāna) *328*
- santati 431
- sammasana *613*

L

Lakkhana, rasa usw. (b. sīla) 8 f; (b. samādhi) *85;* (b. paññā) 436; (ti[o]) 618—28
- rūpa *451* : 59, XVII[145]

lapanā *23*
lasikā *264, 362*
lahutā 448 f : 63 : 65
lahu-saññā *404*
lābha (als palibodha) *93*
lingika-nāma, s. nāma
loka (drei) 561, XVII[154]; (2°, 3°, 4° usw. 204 f
- âdhipateyya-sīla *14*
- antarika-niraya 207, VII[40]
- dhamma (acht°) *683 : 85*
- vidū (Buddha) *204*
lokiya-kusala-cetanā 526
- citta (81°) 461, XIV[66], Tab.
- ñāṇa (Def.) *510*
- paññā (Def.) *438*
- pariññā (drei) 606 f
- bhāvanā *697*
- vipassanā *439, 681*
- sacchikiriyā 696
- samādhi *85, 89*
- sīla *13*
lokuttara : indriya (drei) *493*
- kusala 675
- *citta 453 : 67;* (vierzig) 461, XVI[66]
- paññā (Def.) *438*
- paññā-bhāvanânisaṁsa *698*
- dhamma *215*
- bhāvanā *697*
- vipassanā (Def.) *439*
- vipāka (phala) *456*
- sacchikiriyā *696*
- samādhi (Def.) 85
- sīla (Def.) 13
lobha 468; (als kilessa u. mala 683
- mūla-citta (acht) *454*
loma *250, 353*
loluppa-cāra (Worterkl.) 67, II[51, 54], 68
lohita (2fach : sannicita, saṁsaraṇa) *261, 360*
lohitaka-asubhakammaṭṭhāna *179 : 91 : 94*
lohita-kasiṇa *173 f : 76*

V

Vakka *256, 356*
vacī-duccarita 199, 467
- dvāra 531
- viññatti *448, 530*
- sankhāra (= vacī-kamma) 530; (= vitakka-vicāra) *703* : 09
- sañcetanā (kamma) 530; s. vorh.
vaṭṭa (drei : kamma, kilesa, vipāka) *293*, VIII[206], 581
vaḍḍhi (rūpassa upacaya) 449
vattamānuppanna *687*
vatthu (5 phys. Sinnengrundlagen) *445;* (hadaya°) *447, 535*, XVII[65]:52
- kāma (kāma-guṇa) *552*
- dasaka (hadaya) *552*
vayo (drei) *619*
- vuḍḍhaṭṭhangamana 619—23
- ânupassanā 629 : *94*
vavatthāna (nāma-rūpa°) 587—97; paccaya-pariggaha) 598—605; (khandha-vavatthāpana : aniccato usw.) 609 f; (ti-sacca°) *638;* (4 dhatu°) XI.2
vavatthāna-paññā (nāma°, rūpa°) 439
vasavatti-vāda 522
vasā *263, 361*
vasī (5° : āvajjana° usw.) *154 f, 704*
vassa 90, III[27]
vāna 293, VIII[207]
vāyāma (sammā°) *510*
vāyo-kasiṇa *172 : 76*
- dhātu *350 : 63*
vāritta-sīla *11*
vāsanā 697
vikāra-rūpa *367*, 451
vikubbana-iddhi *378*, 405 f
vikkhambhana-pahāna *693*
vikkhāyitaka (asubha) *179 : 91 : 94*
vikkhittaka (asubha) *179 : 91, 94*
vikkhitta-citta *410*
vigata-paccaya *541*
vicāra (Erkl.) *86*, III[9], 142 f
vicikicchā (Worterkl.) 471; (Überwindung) 50, *189;* (16fach) 599, 683 : 84
- sahagata-citta 470 f
vicchiddaka (asubha) *178 : 90 : 94*
vijjā (3°) 5, E[12]; (Worterkl. *202*
- mayā-iddhi *383*
viññatti (drei : nimitta, obhāsa, pari-

kathā) 40f; (kāya°, vacī°) *448*
viññāṇa (verglichen m. saññā u. paññā) 437f; (6fach : cakkhu° usw.) 483f, 486—90; (im Paṭiccasamuppāda) *528*f, 545—52 : 56—58; (paṭisandhi°) 552 : 80; (abhisankhāra) 561; (89°) 452—60, Tab.
- āhāra *341*, 480, XIV[114]
- kkhandha 452—60
- (āna)ñcâyatana 325, 331—33
- ṭṭhiti (7°) 556, XVII[138]
- dhātu 487
- paccayā nāma-rūpaṁ 558—62
viññāta 451
vitakka 86, III[8], 142f, 194
- cariyā *102*f : *109*f : *14*
- vicāra (sa° samādhi usw.) *86*
vitthambhana-lakkhaṇa (vāyo-dhātu) 350
vidhāna (‚dhatu' erkl.) 485
vinaya (sein Zweck) *13*, 62, II[18]
- dhara 41
vinīlaka (asubha) *178 : 90* : 93
vipariṇāma : ânupassanā 692 : *94*f
- dukkha *499*
vipariyesā (für vipariyāsa-vipallāsa), s. folg.
vipallāsa (3°) *480*, XIV[114], 683 : 85
vipassanā (lokiya°, lokuttara°) *439*; (nicht im jhāna) 187, VI[42]; (bei kāyagatā-sati) *240*; (b. ānâpānasati) 289ff; (nach jhāna) 371; gatapaccâgatika-bhāvanā) 442; (naya°) 606ff; (18 mahā°) 628 : *94*; (vier : nibbida, virāga usw.; 3° : sankhāra-pariggahaṇa usw.) 705
- ânisaṁsa 371 fi
- upakkilesa 287, 633—38
- upekkhā *162*
- kammaṭṭhāna 243
- ñāṇa 3, 4, 436
- bala 703
vipāka (2° : kusala°, akusala°) 453—56; (nicht unmittelbar nach Karma) *216*, VII[112]
- âvaraṇa 177
- dhamma-dhammā 529, XVII[30]
- paccaya *538*
- viññāṇa Tab. I, 454 ff, 545; (cakkhu-viññāṇa usw.) *488*
- vedanā *461*, 568, XVII[176]; (dukkhā°) 479, 542, XVII[85]
- sankhāra (sahetuka, ahetuka) *471*
- santati 602
vipubbaka (asubha) *178 : 90 : 93*
vipphārā iddhi (ñāṇa°) *379*; (samādhi°) 380f
vibhajja-vādī 522
vibhava-taṇhā 498, 567; (° u. vibhava-diṭṭhi) 506, XVI[34]
vimutta (saddhā°, paññā°, ubbatobhāga°) 659f : 63, XXI[47], 710
vimutta-citta *410*
vimutti (fünf) *410*
vimokkha (drei) *658*f : *63*, XXI[47]
virati-sīla *12*
virāga (khaya°, accanta°) *290*; (nibbāna) 293; (lokuttara-magga) *507*
- ânupassanā 629 = 694)
- ânupassī (b. ânapānasati) *290*
- nirodha (erkl.) *507*
viriya (3 Stadien : ārambha usw.) *132*, *464*
- âdhipati 89, 534, 679
- iddhipāda 376 : 85, 679
- indriya 491, 679
- upekkhā 160
- pāramitā *325*
- bala 679
- saṁvara *7*
- samādhi, s. °âdhipati u. °iddhipāda
- sambojjhanga (11fache Gewinnung) 132
vivaṭṭa-kappa 414 : 19
- ânupassanā 629 = 694f
- ṭṭhāyī 414 : 20
vivaṭṭanā (b. ānâpānasati) 286
viveka (kāya°, citta°, vikkhambhana°) 140, IV[98]
vivekaja (in jhāna-Formel) *143*
visuddha (dibbacakkhu) *423*
- sīla *14*
visuddhi (sieben) *443*, *587*, VIII[3]
- magga (Wort- u. Sinn-Erklärung) 2f
visabhāgiya-samadhi *88*
- sīla *15*

vīthi 474; (bhavanga°) 547; (magga°) 701; (vipassanā°) 634; (javana°) 548°
- citta 22, 549
vīmaṁsā (iddhipāda) *385, 679;* (in sammā-diṭṭhi) 511; (°adhipati) *534;* (lokiya u. lokuttara) 679
vuṭṭhāna-gāminī-paṭipadā 661 ff
- bala-samāyoga 681
- vivaṭṭane paññā 681
vedanā (kusala usw.) 460 f; (dukkha-to) 480, XIV[114]; (lakkhaṇa usw.) *528;* (sechs) *199;* (Untersch. zw. sukha° u. pīti) *145;* (purāna u. nava-vedanā) 32 f
- ânupassanā (9fach) *679*
- upekkhā *161*
- kkhandha 460 f
- paccayā taṇhā 566 f
vematika-sīla *14*
veramaṇī-sīla 49 ff
vesārajja (vier) 524
vokāra-bhava (1°, 4°, 5°) 574, XVII[192]
votthapana-kicca *21, 459*
vodāna (sīla° usw.) 671; (samādhi°) 89; (vipassanā°) 671
vossagga (= pariccāga) *224*
vohāra (sammuti, lokasamaññā) *156,* IV[191], *554,* 292—95, *602*
vyāpāda 684
- kāyagantha 480, XIV[114]
- nīvaraṇa 50, 189

S

Sa-uttara-citta 410
sa-upādisesa-nibbāna *509* : 14, XVI[37]
saṁyojana (5 orambhagiya°, 5 uddhambhagiya°) 682; (ihre Überwindung) *684*
saṁvaṭṭa, °ṭṭhāyi (kappa) 414
saṁvara 13; (indriya°) 15 f, 20 ff (pāṭimokkha°) 15—20
- visuddhi 43
- sīla (5° : pāṭimokkha° usw.) *7,* 49 ff
- suddhi *44*
saṁvega-vatthu (8°) *135*
saṁsāra *544*
saṁsedaja, s. yoni
sakadāgāmī 6, *677, 710*
- phala *677*
- magga *50,* 676 f
sakka (devānam inda) *219,* VII[128]
sakkāya-diṭṭhi 511; (20°) *570;* (°saṁyojana) 683
sankappa (sammā°) *511*
sankilesa (sīla°) 51 ff; (samādhi°) 89 f
sankhata (und asankhata) *217* : *93, 462, 527*
- dhātu (°und a°) *487*
sankhāra (Erkl.) 526 f : 27, XVII[26]; (als kamma-cetanā) *530;* (puñña usw.) 545 f : 56 ff (lakkhana usw.) 528; (Arten) 529; (als 3fache Funkt. kāya° usw. = assāsa-pass. usw.) 274, *703* : 09
- upekkhā *160*
- - ñāṇa 656—69
- khandha 462—72
- pariggaha-vipassanā *705*
- loka *204*
sankhitta-citta *410*
sangaha-vatthu (4°) 297, IX[2]
sangha (sāvaka°) 218
- âdisesa 7, I[2], 22
- ânussati 202—20
- kamma 119, IV[8]
- bhatta 66
sacca (4° : dukkha° usw.) 494—516
- anuloma-ñāṇa 639 : 69 f
- abhinivesa-kāyagantha 480, XIV[114], 683 f
- pāramitā *325*
- vacana (= kiriyā) 40, I[60]
sacchikiriyā (lokiya°, lokuttara°) 696 f
sañcetanā = cetanā (q. v.)
saññā (verglichen mit paññā und viññāṇa) 437 f; (3° : kusala° usw.) 461 ff; (anattato) *480;* s. asaññasatta
- agga (= anuloma-ñāṇa) 671
- khandha 460 f
- vipallāsa (4°) *683*
sati (Def.) *464;* (= upaṭṭhāna) *636;* (sabbatthikā) 130; (sammā°) *511;* (parimukhaṁ satiṁ upaṭṭhapetvā) *271;* (Syn.) 680; s. anussati

- indriya, s. sati
- (u)paṭṭhāna (4°) 19, 511, 679 f
- bala, s. sati
- saṁvara *7*
- sampajañña *162*
- sambojjhanga 679
satta (Worterkl.) *310*, IX[27]; (unauffindbar) 522, XVII[8]; (unwirklich) 544
- âvāsa (9°) 556, XVII[138]
- loka 205
sattakkhattu-parama (sotâpanna) *709*
satthā (° devamanussānaṁ; Worterkl.) 208
sadosa-citta *410*
sadda *445;* (Worterkl.) 481
- âyatana — vorh.
- taṇhā 567
- dhātu = sadda
saddhā (Def.) *464; (Syn.) 680*
- ânusārī 659 f; (Gewinnung von animitta-vimokkha) 662 f, XXI[47]
- indriya 492; (b. indriya-samatta) *659*
- carita 102; (s. Entstehgs.-Beding.) 104; (erkennbar an Beweg., Verrichtg., Essen usw.) 105 ff; (das für ihn Heilsame) *109*
sanidassana-sappaṭigha-rūpa 451
santati (rūpa°) *431 : 49;* (arūpa°) 431; (citta°) *460* : 669; bhavanga°) 458
- paccuppanna *431*
santāna = santati (s. vorh.)
santike rūpa 450, XIV[43]
santiṭṭhanā 661
santīrana-kicca, s. citta-vīthi
sanditthika-dhamma *215*
sapadāna-cārikanga 60, 67 f
sapariyanta-sīla *12*
sappītika-samādhi *86*
sabbatthaka-kammaṭṭhāna *97*
sabhāva-dhamma 113
- paṭivedha 438
samaññā, s. vohāra
samatha (im geist. Fortschr.) *87*
- kammaṭṭhāna 243
- nimitta 134
- bala *703*
- yānika 587 f : 88, XVIII[6]
samanantara-paccaya 534 f
samannâgatanga, s. jhānanga
sama-sīsī 36
samādhi (Def., lakkhaṇa usw.) 84 f, *464;* (upacāra°, appanā°) *85*, 111 : 25 f, 275, 328, X[4], 371; (= adhicittasikkhā) 4; (sāsanassa majjhe kalyāṇatā, 5 f; (vielerlei Art) 85—89; (sankilesa u. vodāna) *89;* (18 Klöster ungeeignet) 118—21; (kleine Hindernisse) 122; 7 günst. u. 7 ungünst. Dinge) 127 f; (10 Wege zu appanā-kosalla) 128—35
- indriya 491
- khandha *514*
- cariyā (9°) *704*
- ja (2. jhāna) *158*
- bhāvanā (erleichtert paññā°) 373
- - ânisaṁsā (8°) *571*
- vipphārā-iddhi *380*
- sambojjhanga, s. bojjhanga
samāpatti 127
samāhita-citta *410*
samuccheda-pahāna, s. pahāna
samuṭṭhāna (kamma°, citta°, utu°, āhāra°) *366 : 600 : 14 ff*
samudhaya-sacca, s. sacca
sampajañña u. sampajāna *162*
sampaṭicchana (mano-dhātu) s. citta-vīthi
sampatta (u. asampatta-visaya-gāhaka) *445*, XIV[28]
sampatti-rasa *8*, I[8]
sampayutta-paccaya *539*, 565, XVII[164]
sampasādana (im 2. jhāna) *156*
sampahaṁsanā (Ende des 1. jhāna) *448*
samphassa = phassa (q. v.)
sambojjhanga = bojjhanga
sammatta-niyāma 611
sammasana (khandha°, rūpa°, arūpa° usw.) 607—626 usw.
sammā-dassana (= kankhā-vitaraṇa-visuddhi) 605
- diṭṭhi, °sankappa usw. (erkl.) 509—11
- padhāna (4°) *679;* (Syn.) *680*, XXII[23]

- sambuddha 201 f
- sambodhi 301
sammuti, s. vohāra
sarāga-citta *409*
salāka-bhatta 66
saḷāyatana (°paccayā phasso) 190, 565f
sallakkhaṇa (bei ānāpānasati) *286*
sallekha 59, II[2]
sevana 442
savitakkha-savicāra-samādhi *86*
sasankhārika-citta 453, XIV[48], 455, XIV[54]
sasankhāra-parinibbāyī (anāgāmī) *710*
sassata-diṭṭhi 511 : *68* : 78 : 94, 632
- vāda 522
sahajāta-paccaya 535, XVII[82]
sahetuka-vipāka-citta 471 f, *529*, XVII[39]
sādhārana- und a°-manoviññāṇadhātu (mit āvajjana- und votthapana-Funkt.) *457*, XIV[65]
sāmañña-phala (4°) 215, VII[103], 512
sāmaṇera, sāmaṇerī 15
sāmi-paribhoga *43*
sāvaka 218; (pakati°, mahā°, agga°) 411
- bodhi 214
- bhūmi 301
- sangha *218*
sāsana 4 f, 213 f
sâsava (°paññā) 438; (°vedanā) *475*; (upâdānakkhandha) 478, XIV[108]
sikkhā (3°: adhisīla° usw.) *4*, *274*
- pada (5°, 8°, 10°) *15*
singhāṇikā *264*, *362*
sīmā *7*, I[2], 152, 312
sīla (Def.) 6 ff; (Bedeutg.) *8*; (°ānisaṁsa) 9f; (viele Arten) 10—51; (°sankilesa u. vodāna) 51—88; (4° suddhi) 43 f; über 5°, 8°, 10° s. sikkhāpada
- anussati 221 f
- khanda *514*, XVI[60]
- pāramitā *325*
- vipatti (°ādīnava) 54—57
- visuddhi, s. visuddhi
- sampatti (°ānisaṁsa) *58*
- sikkhā (adhi°) *4*, *274*
sīlabbata : upādāna, s. upādāna
- parāmāsa, s. gantha (4°)
sukkha-vipassaka 588, XVIII[6], 666
sukha (2° : kāyika°, cetasika°) 212; (kāyikā °vedanā) *461*; (vgl. mit pīti) *145*; (in upacāra-samādhi) 189 f; (als jhānanga) *141*; (vipassanā°) *636*; (als vipassanupakkilesa) 633; als saññāvipallāsa usw. s. vipallāsa; (dibba°) 700
- indriya (kāyika°) 492 f
- dhātu 487
- paṭipadā dandhâbhiññā usw. 86 f; (b. Buddha, Sārip. und Moggall.) 688
- vedanā (damit verb. Bewußtseinsklassen) s. Tab.
- saññā (bei iddhi) 404
- sahagata-samādhi *86*
- sīla 14
sukhuma-rūpa (16° : itthindriya usw.) 450 f, XIV[48]; (als dhamma-dhātu) *488*
Sugata (Buddha) 203 f
sugati *556*, XVII[138]
sucarita (3°) 199
suññatā (der 4 sacca) 512 f; (von nāma-rūpa) *595*; (des bhava-cakka) *578*; (2°, 4°, 6°, 8°, 10°, 12°) 653—56; (adhipaññā-dhammavipassanā) *695*
- ânupassanā 629, *695*
- vimokkha *658*, 663, XXI[47]
suta (°rūpa) *451*
- mayā-paññā *439*
Sutta-Piṭaka *62*, II[18]
suddha : aṭṭhaka-kalāpa 552, XVII[118], *341*, XI[1]
- âvāsa *392*, XII[28], 710
- vipassanā-yānika 588, XVIII[11]
suddhi (4° : desanā°, saṁvara° usw.) 43 f
subha-nimitta 20
- parama 324
- vimokkha 324
subharatā 59, II[3]
sekha 14, I[18], 44, 46; (betr. 4 paṭisambhidā) *442*; (betr. sammā-diṭṭhi) *509*; betr. magga-paccavekkhaṇā) 676; (betr. phala-samāpatti) 700;

(sekha° u. asekha°-sīla) *14*
sekhiya-dhamma 20; (75°) *67*, II[49]
seda *262*, *360*
senāsana *34*
semha *261*, *359*
soka *503*; (als Beding. f. avijjā) *576*
sota 446f
- āyatana (= sota) 481
- indriya (= sota) 491
- dhātu (= sota) *407*, 484
- viññāṇa-dhātu 484
- samphassa 565
- - jā vedanā 567
sotāpatti (zerstört diṭṭhūpādāna 570
- magga *50*, *672*—*75*
- phala 675f, 700ff
sotāpanna *676*; (vollendet in sīla) *6*; (Familienvater als °) 224
somanassa (mit °verbundene Bewußtseinsklassen) *461*
- indriya (= °) 493
- dhātu (= °) 487
sosānikanga 76f

H

Hata-vikkhittaka (asubha) *179*:*91*:*94*
hadaya *256*, *356*
- rūpa 451, *588*
- vatthu *447*, XIV[36]
hasituppāda-citta *457*, XIV[62]
hānabhāgiya-samādhi *88*
- -sīla *15*
hiri 463f
- kopīna *31*
hīna-sīla *13*
hetu (6° : Gier, Haß, Verblendung, Gierlosigkeit usw.) *103*, III[82], *352*; (ti hetuka-paṭisandhi-paññā) 3, E[5]; (5°, 5 phala) 579f
- paccaya 532f
- vippayutta (= ahetuka-citta) 541
- sampayutta-citta, s. sahetuka-vipāka-citta

E.

ERGÄNZUNGEN ZUM PTS DICTIONARY

von neuen Wörtern, Wortformen und Bedeutungen
aus dem Visuddhi-Magga und Kommentar
(Seiten- und Seitenzahlen der PTS Pali-Ausgabe; nach indischem Alphabet geordnet).

Agaru (agalu) 241[15]
accosāna 613[17]
añcita 635[14]
aṇiman (Nom. aṇimā) (die mag. Fähigkeit s. unendlich klein zu machen) 211[21]; s. VII[76]
atippasanga 472[10]
atisāra (Durchfall) 345[9] f
attatā 308[4]
atthayati 98[10]
anukaḍḍhita 104[3]
anutthunana 506[2f]
anupīlita 105[1]
anuvattāpana 493[10]
anuvidhāna 493[14]
aparisaṇṭhita 194[16]
apavāriṭa 178[4]
appāyati 364[11]
appita (zerstört) 157[18]
abhisaṁharati 312[16]
avatthā 161[11], 584[3]
avarodha 478[13]
avāsa 120[13]
avi (Schaf) 543[16]
avidheyya (ungehorsam) 479[10], °tā 612[2]
assādeti (erlangen) 554[19]

Adhiyati 146[8]
āyūhana (Anhäufen) 528[12]
ārohati 422[6]

Itarathā 96[12]

Ugghāṭa 370[5] s. XI[51]
ugghāṭi 113[4f]
uttāsana (Sichscheuen) 464[3]
udikkhana 706[7f]
upapīḷaka 601[9]
upabrūhayati 259[8]
upahati (?) 509[10]
ussukkana 153[14]

Evaṁ-sampada 115[8f]

Okāsa (Ort) 249[8]
okkhandati 636[12f], 678[4]
ogaḷati 260[6]
obhujati 358[8]
omatta 622[5]
oruhati 144[13]
ovaṭṭha 360[12]

Kaṇḍūyati 260[7]
kaṇṇaka 250[14f]
kataka 254[8]
kiṇāti (zerstören) 318[2]
kirati 179[4]
koṭi (10 Millionen) 391[13]
koṭṭhaṭṭhi (Schulterblatt) 254[2], 255[5]
kosa (Meile) 127[18]

Khinna 145[8]

Garubhāra (schwanger) 144[1]
gedha (Dickicht) 227[1]

Cakkhati 481[11]
cikicchā 471[10]

Jatuka 107[2]
janaka (Vater) 575[3]
jara (Fieber) 350[7]
juṭṭha 491[4]

Tammayatā (taṇhā) 671[9]

Theriya 711[4]

Dadhimatthu 264[10]
dāru-yanta (Gliederpuppe) 594[2]

drava (dava) 352[1]
Na-vattabbârammaṇa 113[12], 433[3], 548[17]
nāna (Subst.) 534[9]
nānaccaya 150[1]
nigghāṭa 370[6]
nipāna 284[8]
nippadesa (Adj.) 514[16]
nipparipphanda 171[2f]
nibbacana 494[7]
nibbikkappa (ohne Bedenken) 78[18], 193[7]
nibbisa (giftlos) 401[4]
niruppatti 679[6]
nirussāha 456[2]
nīharati (fixieren) 72[10]

Pakaṭṭha 216[20]
pakāsa 535[9]
pakkha-pāta 467[1]
paṭa-tantuka (Wurmart) 258[8]
paṭipatti 528[8], 583[4]; s. XVII
paṭipassanā 278[16], 287[14]
paṭipādana 128[19f]
paṭiveti 630[18]
patthanīyatā 118[4]
padhāna (Hauptsache) 577[10f]; (Weltseele) 511[7]
pabhāvanā 276[16]
pamukha (Terrasse) 408[7]
paramāṇu 365[8]
parikappanatā 102[14]
pariyonahana 257[13]
parikappanatā 102[14]
parissavati 365[14]
pariharati (vermeiden) 123[4]
pavana (Wind) 345[9]
pavāraṇa 71[8]
paheyya 514[7]
pāpaṇa 29[15]
piṇḍa (Fleisch eines Pilzes usw.) 260[12]
pidhānī 346[18]

Phasu 118[3]

Bālatta 502[14]

Bhattar (Meister, Herr) 150[9]

Maccha-sakalikā (Fischschuppe) 250[2]
maru (Berg) 531[18]
mahacca 336[14]
milāpana 461[18]

Rajju-daṇḍa (Peitsche) 279[8]
ravaṇaka (Seihgefäß) 264[1f]

Vattanā (vattana) 101[1]
vattabbatā 158[6]
vikappa (Verschiedenheit) 365[11]
vikuppati 706[4]
vikkhepa (Ausbreiten) 142[14]
vicāraṇaka 65[3]
vijambhati (gähnen) 311[4f]
vidhāvana 110[3]
viyojeti 252[9]
viraha (Subst.) 158[7]
visavitā 384[4]
visahati (überwältigen) 69[5]
visādana (Niedergeschlagenscin) 506[2]
vyatti 214[9]
vyappita 157[18]

Saṁvedanika 477[14]
sankara (Vermengung) 447[14]
sacchika 210[12]
saṇṭhāna (Stillstand) 88[17], 246[1]
saṇṭhita (Gestalt) 623[9]
saddheyya 214[11f]
sanniṭṭheyya 466[18]
sannirujjhana 622[1f]
sannissaya 442[11]
sabbhāva 64[12], 455[15]
samāseti 183[9]
samāhata 166[8]
samugghāteti 370[8]
samuṭṭhāpaya 131[5f]
sampaṭipādana 187[9]
sampavattati 135[3]
sampasādayati 156[10]
sambhāva 471[17]
sammussana 510[17]
sādhika (sādhaka) 146[17]
siṭṭha 491[4]
sippikā (Topf) 362[71f]
sītalika (Lotus) 258[14]
sīmā (Ort f. Ordenshandlungen) 312[15]
sīlaka 104[6]
sukhana 145[1]
suttaka 258[2]
suvūpasamaya 133[8]
sevanā 861

Aus dem Kommentar

ākati; zu 210[9] (sadda-nayena)
niddhārana; zu 552[1] (rūpī-brahmesu)
niddhāreti; zu 553[3] (rūpī-brahme)
nīḍa (niḍḍhā; zu 586[4] (guḷā-guṇṭhika); s. XVII[227]
pabandhāti; zu 463[5] (abhisandahati)
paritussana; zu 143[14] (pīṇana), IV[109]
paribuddhati; zu 90[3] (palibodha), IV[107]
palala; zu 77[8] (tila-piṭṭhi); s. II[107]
byāpana; zu 143[15] (pharaṇa); s. IV[110]
bhastrā; zu 178[6] (bhastā); s. VI[2]
miga-taṇhā; zu 633[4] (marīci), XX[47]
vidāha zu 180[16f] (na parisaṇṭhāti; s. VI[9]
sankopana zu 613[17] (accosānena); s. XX[16]

Über das Theravādanetz

Das Theravāda-Netzwerk bzw. die Theravāda-Arbeitsgemeinschaft („Theravāda-AG“) innerhalb der Deutschen Buddhistischen Union (DBU) hat sich im April 2001 formiert und sich folgende Ziele gesetzt:

- Förderung des Theravāda-Buddhismus im deutschsprachigen Raum durch eigene und Vernetzung bestehender Aktivitäten und Projekte
- Austausch, regelmäßige Arbeitstreffen und gemeinsame Projekte wie Website, Veranstaltungskalender und Öffentlichkeitsauftritt
- Herausgabe von Büchern, Broschüren und Audio-Medien ohne kommerzielle Interessen auf Spenden-Basis (dāna) – siehe www.theravadanetz.de/theravada_angebote.html; Bestellung über die E-Mail-Adresse: versand@theravadanetz.de
- Erarbeitung von Vorschlägen theravāda-buddhistischer Zeremonien, z. B. für Bestattungen
- Förderung und Integration des Ordinierten-Sangha im Westen
- Theravāda-Newsletter per E-Mail zu aktuellen Veranstaltungs-Highlights, neuen Produkten, Angeboten, AG-Treffen und wichtigen Nachrichten aus der Theravāda-Welt (Eintrag in den Verteiler direkt über unsere Website oder formlose E-Mail schicken)

Um dieses und weitere Buchprojekte des Theravādanetzes zu unterstützen und insbesondere den Druck zu ermöglichen, sind wir auf Spenden und großzügige Unterstützung angewiesen.

Theravāda-AG
c/o DBU · Amalienstr. 71 · 80799 München
E-Mail info@theravadanetz.de
www.theravadanetz.de

Bankverbindung des Theravādanetzes:
Konto-Nr. 80 432 697 00
BLZ 430 609 67
GLS Gemeinschaftsbank Stuttgart
Kontoinhaber: Bettina Hilpert, Treuhandkonto Theravāda-AG

F.

Tabelle

Bewußtseins- und Geistesformationen-Gruppen

(I) BEWUSSTSEINS-GRUPPE

	Karmisch heilsam (kusala)	Karmisch unheilsam (akusala)	Karmisch neutral (avyākata)		
		in Gier (lobha) wurzelnd:	*(a) karmagewirkt (vipāka)*	*(b) funktionell (kiriya)*	
		22. freud., mit Ansicht, unvorb. 23. freud., mit Ansicht, vorb. 24. freud., ohne Ansicht, unvorb. 25. freud., ohne Ansicht, vorb. 26. indiff., mit Ansicht, unvorb. 27. indiff., mit Ansicht, vorb. 28. indiff., ohne Ansicht, unvorb. 29. indiff., ohne Ansicht, vorb.	Wirkg. heils. Karmas (mit angen. Objekt) 34.—38. Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, (wohlig.) Körperbewußtsein 39. Geist-Element: *mano-dhātu* (Rez.) 40. freud. Geistbewußts. Element: *manoviññāṇa-dhātu* (Pr. Reg.) 41. indiff. Geistbew. Bl. (Pr. Reg. W. U. T.) 42.—49. = 1 bis 8 (W. U. T. Reg.)	70. Geist-Elem. (Aufm.: 5Pf.) 71. Geist-Bewußts.-Elem. (Feststell.; Aufm.: GPf.) 72. freud. Geistbewußtseins-Element (Imp.) 73.—80. = 1 bis 8 (Imp.)	
Sinnensphäre	(Imp.) 1. freud., mit Wissen, unvorb. 2. freud., mit Wissen, vorb. 3. freud., ohne Wissen, unvorb. 4. freud., ohne Wissen, vorb. 5. indiff., mit Wissen, unvorb. 6. indiff., mit Wissen, vorb. 7. indiff., ohne Wissen, unvorb. 8. indiff., ohne Wissen, vorb.	*in Haß (dosa) wurzelnd:* 30. traurig, mit Groll, unvorb. 31. traurig, mit Groll, vorb. *in Verblendung (moha) wurzelnd:* (Imp.) 32. indiff., mit Zweifel 33. indiff., mit Aufgeregtheit	Wirkg. unheils. Karmas mit unang. Objekt) 50.—54. Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, (wehes) Körperbewußtsein 55. Geist-Element: *mano-dhātu* (Rez.) 56. Geistbewußtseins-Element (W. U. T. Pr. Reg.)		Bloß im Arahat
Feinkörperliche Sphäre (Vertief.)	9. Gedankenfassung, Diskurs. Denken, Verzückung, Freude, Sammlung 10. Diskurs. Denken, Verzückung, Freude, Sammlung 11. Verzückung, Freude, Sammlung 12. Freude, Sammlung (Imp.) 13. Gleichmut, Sammlung	—	57. 58. = 9 bis 13 (W. U. T.) 59. 60. 61.	81. 82. = 9 bis 13 (Imp.) 83. 84. 85.	
Unkörperliche Sphäre	14. Raumunendlichkeitsgebiet 15. Bewußtseinsunendlichkeitsgebiet (Imp.) 16. Nichtsheitsgebiet 17. Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiet	—	62. 63. = 14 bis 17 (W. U. T.) 64. 65.	86. 87. = 14 bis 17 (Imp.) 88. 89.	
Überweltlich	18. Pfadmoment (Imp.) Pfadmoment des Stromeintritts 19. Pfadmoment d. Einmalwiederkehr 20. Pfadmoment der Niewiederkehr 21. Pfadmoment der Arahatschaft	—	66. Fruchtmoment des Stromeintritts 67. Fruchtmoment der Einmalwiederkehr 68. Fruchtmoment der Niewiederkehr 69. Fruchtmoment der Arahatschaft (Imp.)	—	

Abkürzungen: W.: im Wiedergeburtsmoment *(patisandhi)*; U.: im Unterbewußtsein *(bhavanga)*; T.: im Todesmoment *(cuti)*; Aufm.: aufmerkend *(āvajjana)*; Rez.: rezipierend *(sampaticchana)*; Pr.: prüfend *(santīrana)*; Feststellend: feststellend *(votthapana)*; Imp.: Impulsion *(javana)*; Reg.: registrierend *(tad-ārammana)*; 5Pf.: an der Fünfsinnenpforte; GPf.: an der Geistpforte.

(II) FORMATIONEN-GRUPPE

Es gibt 50 Geistesformationen, nämlich:[1]

11 Allgemeine[2]

(a) 5 primäre
(in allem Bewußts.):

Bewußtseinseindruck *(phassa)*
Wille *(cetanā)*
(geist.) Lebensfähigkeit *(jīvita)*
Sammlung *(samādhi)*
Aufmerken *(manasikāra)*

(b) 6 sekundäre
(nicht in allem B.)

Gedankenfassung *(vitakka)*
Diskursives Denken *(vicāra)*
Entschluß *(adhimokkha)*
Tatkraft *(viriya)*
Interesse (Verzückung: *pīti*)
Absicht *(chanda)*

25 Edle

(a) primäre
(in allem heils. u. karmagewirkten edlen B.)

Vertrauen *(saddhā)*
Achtsamkeit *(sati)*
Schamgefühl *(hiri)*
Sittliche Scheu *(ottappa)*
Gierlosigkeit *(alobha)*
Haßlosigkeit *(adosa)*
Allgleichheit *(tatramajjhattatā)*
Gelassenheit der Seelengruppe *(kāya-passaddhi)*
Gelassenheit der Bewußtseinsgruppe *(citta-passaddhi)*
Beweglichkeit der S. *(k. lahutā)*
Beweglichkeit des B. *(c. lahutā)*
Geschmeidigkeit der S. *(k. mudutā)*
Geschmeidigkeit des B. *(c. mudutā)*
Gefügigkeit der S. *(k. kammaññatā)*
Gefügigkeit des B. *(c. kammaññatā)*
Geschultheit der S. *(k. pāguññatā)*
Geschultheit des B. *(c. pāguññatā)*
Geradheit der S. *(k.'ujukatā)*
Geradheit des B. *(c.'ujukatā)*

(b) 6 sekundäre
(nicht in all. edl. B.)

3 Enthaltsamkeiten: von böser Tat, Rede, Lebenserwerb
2 Unermeßliche: Mitleid *(karuṇā)* u. Mitfreude *(muditā)*[3]
Unverblendung *(amoha*, Wissen)

14 Unheilsame

(a) 4 primäre
(in all. unheilsam. B.)

Verblendung *(moha)*
Schamlosigkeit *(ahirika)*
Gewissenlosigkeit *(anottappa)*
Aufgeregtheit *(uddhacca)*

(b) 10 sekundäre
(nicht in all. unheils. B.
4 haßvolle

Haß *(dosa)*
Neid *(issā)*[3]
Geiz *(macchariya)*[3]
Gewissensunruhe *(kukkucca)*[3]

ferner:

Gier *(lobha)*
(üble) Ansicht *(diṭṭhi)*
Dünkel *(māna)*[3]
Starrheit *(thīna)*[3]
Mattheit *(middha)*[3]
Zweifelsucht *(vicikicchā)*

[1] Die hier gegebene Gruppierung gründet sich im großen und ganzen auf Abhidhammattha-Sangaha.
[2] Die moralische Qualität dieser 11 Formationen hängt jedesmal davon ab, ob sie einem karmisch heilsamen, unheilsamen oder neutralen Bewußtseinszustande angehören.
[3] Die 3 Enthaltsamkeiten und 2 Unermeßlichen, ebenso Neid, Geiz, Gewissensunruhe, Dünkel, Starrheit und Mattheit, gelten als ‚inkonstant' *(aniyata)*, d. h. sie treten in den in Frage kommenden Bewußtseinszuständen nur gelegentlich auf, und auch dann nur einzeln.

(III) DIE FORMATIONEN IN VERBINDUNG MIT DEM BEWUSSTSEIN

karmisch heilsam

Verbunden mit der Bewußtseinsklasse

Nr. 1 u. 2	:	11 Allgemeine und 25 Edle = 36 Formationen
Nr. 3 u. 4	:	obige 36 —[1] Unverblendung = 35 Formationen
Nr. 5 u. 6	:	obige 36 — Interesse = 35 Formationen
Nr. 7 u. 8	:	obige 36 — Interesse — Unverblendung = 34 Formationen
Nr. 9	:	obige 36 — 3 Enthaltsamkeiten = 33 Formationen
Nr. 10	:	letztere 33 — Gedankenfassung = 32 Formationen
Nr. 11	:	letztere 32 — Diskurs. Denken = 31 Formationen
Nr. 12	:	letztere 32 — Interesse = 30 Formationen
Nr. 13	:	letztere 30 — 2 Unermeßliche = 28 Formationen
Nr. 14 bis 17	:	letztere 28 Formationen
Nr. 18 bis 21	=	Nr. 9 bis 13, doch — 2 Unermeßliche, und die 3 Enthaltsamkeiten sind konstant

karmisch unheilsam

Nr. 22	:	11 Allg. + 4 prim. Unheils. + Gier + Ansicht = 17 Formationen
Nr. 23	:	obige 17 + Starrheit + Mattheit = 19 Formationen
Nr. 24	=	Nr. 22, doch Dünkel statt Ansicht = 19 Formationen
Nr. 25	=	Nr. 23, doch Dünkel statt Ansicht = 19 Formationen
Nr. 26	:	obige 17 — Interesse = 16 Formationen
Nr. 27	:	obige 17 — Interesse + Starrheit + Mattheit = 18 Formationen
Nr. 28	:	obige 17 — Interesse — Ansicht + Dünkel = 16 Formationen
Nr. 29	:	obige 17 — Interesse + Starrheit + Mattheit = 18 Formationen
Nr. 30	:	10 Allg. (fehlt Inter.) + 4 prim. Unheils. + 4 Haßvolle = 18 Form.
Nr. 31	:	letztere 18 + Starrheit + Mattheit = 20 Formationen
Nr. 32	:	8 Allg. (fehl. Inter., Entschl., Absicht) + 4 primäre Unheilsame + Zweifel = 13 Formationen
Nr. 33	:	letztere 13, doch Entschluß statt Zweifel = 13 Formationen

karmisch neutral

(a) karmagewirkt

Nr. 34 bis 38 / Nr. 50 bis 54	:	5 primäre Allgemeine (Sammlung schwach)
Nr. 39 u. 55 / Nr. 41 u. 56	:	letztere 5 + Gedankenfassung + Disk. Denken + Entschluß — 8 Formationen
Nr. 40	:	9 Allgemeine (fehlen Tatkraft und Absicht)
Nr. 42 bis 49	=	Nr. 1 bis 8, doch — 2 Unermeßlichkeit — 3 Enthaltsamkeit
Nr. 57 bis 69	=	Nr. 9 bis 21

(b) funktionell

Nr. 70	=	Nr. 39
Nr. 71 u. 72	=	Nr. 39 + Tatkraft, d. i. 9 Allg. (fehl. Interesse und Absicht)
Nr. 73 bis 80	=	Nr. 1 bis 8, doch — 3 Enthaltsamkeiten
Nr. 81 bis 89	=	Nr. 9 bis 17

[1] ‚—' steht auf dieser Seite stets bloß als Minuszeichen.