

Alt- und Neu-Indische Studien

herausgegeben vom
**Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets
an der Universität Hamburg**

50

**WOHLWOLLEN, MITLEID,
FREUDE UND GLEICHMUT**

**Eine ideengeschichtliche Untersuchung
der vier *apramāṇas* in der buddhistischen Ethik
und Spiritualität
von den Anfängen bis hin zum frühen Yogācāra**

von

MUDAGAMUWE MAITHRIMURTHI



Franz Steiner Verlag Stuttgart

Alt- und Neu-Indische Studien

herausgegeben vom
Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets
an der Universität Hamburg

50



Franz Steiner Verlag Stuttgart
1999

WOHLWOLLEN, MITLEID, FREUDE UND GLEICHMUT

**Eine ideengeschichtliche Untersuchung
der vier *apramāṇas* in der buddhistischen Ethik
und Spiritualität
von den Anfängen bis hin zum frühen Yogācāra**

von

MUDAGAMUWE MAITHRIMURTHI



**Franz Steiner Verlag Stuttgart
1999**

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Universität Hamburg und der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Maithrimurthi, Mudagamuwe:

Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut : eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier apramāṇas in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis hin zum frühen Yogācāra / von Mudagamuwe Maithrimurthi. - Stuttgart : Steiner, 1999

(Alt- und neu-indische Studien ; 50)

Zugl.: Hamburg, Univ., Diss., 1998

ISBN 3-515-07380-9



ISO 9706

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier. © 1999 by Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart. Druck: Druckerei Peter Proff, Eurasburg.

Printed in Germany

ācāryadevo bhava!
(*Taittirīyopaniṣad* 1.11.2)

*nāhaṃ abhiṅhasaṃvāsā avajānāmi paṇḍitaṃ/
ukkādhāro manussānaṃ niccaṃ apacito mayā//*
(*Suttanipāta* 336)

Für Lambert

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Februar 1998 vom Fachbereich Orientalistik der Universität Hamburg als Dissertation mit dem Titel "Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut: Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier *apramāṇas* in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis hin zum frühen *Yogācāra*" eingereicht und erscheint jetzt in einer überarbeiteten Form.

Eine Reihe von Personen hat in unterschiedlicher Weise zur Entstehung dieser Arbeit beigetragen, und ihnen allen sei an dieser Stelle noch einmal herzlich gedankt. Mein besonderer Dank gilt an allererster Stelle meinem verehrten *guru* und *kalyāṇamitra* Professor Dr. Lambert Schmithausen für die unermüdliche und sorgfältige Betreuung dieser Arbeit. Seine wohlwollende, väterliche Fürsorge und Unterstützung in all den Jahren vermag ich kaum in Worte zu fassen. Auch meinen Lehrern, Prof. Dr. Srinivasa Ayya Srinivasan, Prof. Dr. Albrecht Wezler, Prof. Dr. David Seyfort Ruegg und PD Dr. Félix Erb schulde ich aufrichtigen Dank ihre tatkräftige Unterstützung. Mein tiefempfundener Dank gilt auch der Koreferentin der Arbeit, Frau Prof. Dr. Karin Preisendanz für ihre wertvollen Anregungen und Ratschläge. Meine Freunde und Kollegen Rita Gethin (Langer), Dr. Alexander v. Rospatt, Burkhard Quessel, Michael Phalke, Anja Mohrdiek, Dr. Harunaga Isaacson, Iris Menke, Anne MacDonald, Dr. Jan-Ulrich Sobisch, Dr. Jong-Nam Choi, Sung-Doo Ahn, und Martin Delhey haben mir in verschiedenen Phasen dieser Arbeit in sprachlichen, stilistischen Problemen geholfen und mich unterstützt, wo immer sie konnten. Ihnen sei freundschaftlich gedankt. Mein Dank gilt auch den Mitarbeiterinnen des Instituts für Indien und Tibet, Barbara Schuler und Monika Martin für ihre stets freundliche Hilfe.

Schließlich bin ich Prof. Albrecht Wezler für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe "Alt- und Neu-Indische Studien", sowie der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung, der Universität Hamburg und der Deutschen Forschungsgemeinschaft für ihre großzügige finanzielle Unterstützung im Rahmen der Druckkostenbeihilfe zu besonderem Dank verpflichtet.

Der DAAD hat mir 1983 ermöglicht mit einem Stipendium mein Studium in Hamburg anzufangen. Durch ein Doktoranden-Stipendium (1988-90) hat mich die Universität Hamburg unterstützt. Dafür möchte ich mich diesen beiden Institutionen an dieser Stelle dafür herzlich bedanken.

Frau und Herrn Wiechmann bin ich sehr dankbar, daß sie mich bei ihnen herzlich aufgenommen und lange Jahre unterschiedlichst gefördert haben. Dankbar bin ich auch allen meinen lieben Freunden in Deutschland, die mir meine Hamburgischen Tage sehr angenehm und l(i)ebenswert gestaltet haben.

INHALT

Teil I

Abkürzungsverzeichnis und Bibliographie	xiii-xxxii
Einleitung	1
Einführung in das Thema	1
Aktueller Forschungsstand	1
Zielsetzung und Vorgehensweise	5
Inhaltsübersicht	10
1. Zu den "brahmischen [Geistes-]Zuständen (<i>brahmavihāra</i>) und "den Unbegrenzten" (<i>appamāṇa/apramāṇa</i>)	13
Zum Begriff <i>brahmavihāra</i>	13
Zum Begriff <i>appamāṇa/apramāṇa</i> und anderen Quasisynonymen von <i>brahmavihāra</i>	20
Die stereotype Formel der <i>apramāṇas/brahmavihāras</i>	35
Die unterschiedlichen Versionen der <i>apramāṇa</i> -Formel	35
Die Interpretationen	39
2. Das Wohlwollen (<i>mettā/maitrī</i>) und die vier <i>appamāṇas/apramāṇas</i> bzw. <i>brahmavihāras</i>	47
Definition	47
<i>Mettā</i> als einfache Freundschaftlichkeit und weitere Bedeutungs- nuancen	48
<i>Mettā</i> als Mutterliebe	53
Ethischer Aspekt der <i>mettā</i>	55
Selbstschutzfunktion der <i>mettā</i>	55
Frage nach dem "Wirkmechanismus" der Selbstschutzfunktion der <i>mettā</i>	61
Fälle, wo die Reziprozität von <i>mettā</i> nicht explizit ist bzw. nicht ausreicht	62
Der soteriologische Aspekt der <i>mettā</i>	63
Der "Karma-Tilgungseffekt" der <i>mettā</i>	71
Weitere Sūtra-Stellen zur Verbindung der <i>mettā</i> bzw. der <i>apramāṇas</i> mit dem Heilsweg	88
3. Das Mitleid (<i>karuṇā</i> und Verwandtes)	115
Definition	115
Absetzung gegen verwandte Begriffe	117
Zum Problem der <i>karuṇā</i> als automatische Folge des Erwachens . .	125
Funktion der <i>karuṇā</i>	126

4. Die Freude/Freudigkeit/[Mit-]Freude (<i>muditā</i>)	131
Definition	131
Zum historischen Hintergrund der <i>muditā</i>	133
Der soteriologische Aspekt der <i>muditā</i>	134
5. Der Gleichmut (<i>upekkhā/upekṣā</i>)	139
Definition	139
Unterschiedliche Kategorien von <i>upekkhā</i>	139
Die Funktionen der <i>upekkhā</i>	143
<i>Upekkhā</i> im Rahmen der vier <i>apramāṇas</i>	144
Die soteriologische Relevanz der <i>upekkhā</i>	149
Gleichmut (<i>upekkhā</i>) gegenüber dem Gleichmut (<i>upekkhā</i>)	152
6. Zu den Auffassungen von Harvey B. Aronson	161
Einleitende Bemerkungen	161
Das Problem eines aktiven sozialen Engagements der Mönche	162
Engagement für andere als das primäres Motiv des Buddha und der frühbuddhistischen Spiritualität	165
Aktives soziales Engagement als Folge von Mitgefühl und Wohlwollen?	171
'Kammatic' und 'nibbanic'	174
<i>Upekkhā</i> , Nirvāṇa und privates Heilsstreben	178
7. Die vier Unbegrenzten (<i>apramāṇa</i>) im Abhidharmakośa und im Visuddhimagga	187
Textgeschichtlicher Hintergrund	187
Einführung in das Thema " <i>apramāṇa</i> "	190
Definition	191
Die Funktion der <i>apramāṇas</i>	191
Die Natur (<i>svabhāva</i>) der <i>apramāṇas</i>	194
Modus (<i>ākāra</i>) oder Wesensmerkmale (<i>lakṣhaṇa/lakṣaṇa</i>) der <i>apramāṇas</i>	194
Der Objektbereich der <i>apramāṇas</i>	197
Das spirituelle Niveau der <i>apramāṇas</i>	197
Der soteriologische Aspekt der <i>apramāṇas</i>	202
Die Praxis der <i>apramāṇas</i>	204
Existenzformen, in denen die <i>apramāṇas</i> praktiziert werden können	211
Der "Besitz" der <i>apramāṇas</i>	211
Die Eigenarten des Visuddhimagga bezüglich der vier <i>apramāṇas</i>	212
8. Analyse ausgewählter Yogācāra-Textstücke	215
Die <i>maitrī</i> in der Śrāvakabhūmi der Yogācārabhūmi	216
Die vier <i>apramāṇas</i> in der Bodhisattvabhūmi der Yogācārabhūmi	233
Die vier <i>apramāṇas</i> im Mahāyānasūtrāṅkāra	255

Teil II

Texte: Edition und Übersetzung

1. Śrāvakabhūmi	276
Sanskrit-Text	277
Tibetische Version	285
Übersetzung	295
2. Bodhisattvabhūmi	305
Sanskrit-Text	306
Übersetzung	317
3. Mahāyānasūtrālaṃkāra	329
Sanskrit-Text	330
Übersetzung	359
*Asvabhāva-Kommentar zum Mahāyānasūtrālaṃkāra	
Tibetische Version	389
Übersetzung	405
English Summary	427
Wort-Index	431
Stellen-Index	439

Abkürzungsverzeichnis und Bibliographie

Texte

- A *Aṅguttaranikāya*, hrsg. v. R. Morris u. E. Hardy, London: PTS, 1885-1900 (wenn nicht anders zitiert, bei den Pāli-kanonischen Texten immer PTS-Edition)
- AD siehe ADV
- ADV *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, critically edited with notes and introduction by P. S. Jaini. (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. 4) Patna 1959
- AiBr *Das Aitareya Brāhmaṇa*, hrsg. v. Theodor Aufrecht, Bonn 1879
- AiGr *Altindische Grammatik*, J. Wackernagel, A. Debrunner, 3 Bände, Göttingen 1986-1930, Nachdruck: 1954-1975
- AK siehe AKBh
- AK_p *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, traduit et annoté, Louis de La Vallée Poussin, Paris-Louvain 1923-1931.
- AKBh *Abhidharmakośabhāṣyaṃ of Vasubandhu*, hrsg. v. P. Pradhan, Patna 1967 (TSWS Bd. VIII)
- AKBh₁ *Abhidharmakośabhāṣya* (Tibetische Übersetzung: Tj No. 5591)
- AkNS Akṣayamatīnirdeśasūtra (siehe Braarvig 1993)
- AKṬU *Abhidharmakośa-tīkā Upāyikā* (Abhidharmakośopāyikā) (Śamathadeva): Tj No. 5595 (mDo-'grel, Vol. tu und thu)
- AKVy *Sphuṭārthā Abhidharmakośa-vyākhyā by Yaśomitra*, hrsg. v. Unrai Wogihara, (Abdruck) Tokyo 1971
- As *Atthasālinī* (Dhammasaṅgaṇi-aṭṭhakathā), hrsg. v. E. Müller, London: PTS 1897
- AS *Abhidharmasamuccaya*, in *Abhidharma Samuccaya of Asanga*, hrsg. v. P. Pradhan, Santiniketan 1950
- ASBh *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, in *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyaṃ* (Buddhasiṃha oder Jinaputra), hrsg. v. N. Tatia, Patna 1976 (TSWS Bd. 17)
- AV *Atharvavedasamhitā*, in: *Atharva Veda Sanhita*, hrsg. v. R. Roth u. W. D. Whitney, Berlin 1924
- AVinsū siehe AVinsūN
- AVinsūN *The Arthavinīścaya-Sūtra and its Commentary (Nibandhana)*

(Written by Bhikṣu Vīryaśridatta of Śrī-Nālandāvihāra), critically edited and annotated by N. H. Samtani, (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. XIII) Patna 1971

- BĀU Bṛhadāraṇyakopaniṣad, in: *Eighteen Principal Upaniṣads*, Vol. 1, hrsg. v. V. P. Limaye u. R. D. Vadekar, Poona 1958
- BCA Bodhicaryāvatāra (Śāntideva), hrsg. v. P. L. Vaidya, Darbhanga 1960
- BCAP Bodhicaryāvatāra-pañjikā (Prajñākaramati), hrsg. v. P. L. Vaidya, Darbhanga 1960 (BST No. 12: *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the commentary Pañjikā of Prajñākaramati*)
- BGTD Bod rgya tshig mdzod chen mo, Beijing: Mi rigs dpe skrun khañ, 1993
- BHSD *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, v. Franklin Edgerton, New Haven 1953
- BoBh_D Bodhisattvabhūmi, hrsg. v. Nalinaksha Dutt, Patna 1966 (TSWS Vol. VII)
- BoBh_w Bodhisattvabhūmi, hrsg. v. Unrai Wogihara, Tokyo 1930-1936
- BoPi Bodhisattvapiṭaka (siehe Pagel 1995)
- Ch. Chinesisch
- ChU Chāndogyopaniṣad, hrsg. v. Hari Narayana Apte, Poona 1913
- Cp Cariyāpiṭaka, in *The Buddhavaṃsa and the Cariyāpiṭaka*, hrsg. v. K. N. Jayawickrama, London 1974
- CPD *A Critical Pāli Dictionary*, begonnen v. V. Trenckner, hrsg. v. D. Andersen et al., Copenhagen 1924 sq.
- D Dīghanikāya, hrsg. v. T. W. Rhys Davids u. J. E. Carpenter, London 1889-1910
- DĀ_c Dīrghāgama (Chinesische Übersetzung): T 1
- DBhS *Daśabhūmikasūtra*, hrsg. v. J. Rahder, Paris/Louvain 1926
- Dhp *Dhammapada*, hrsg. v. O. v. Hinüber u. K. R. Norman, Oxford: PTS 1994
- Dhp-a Dhammapada-aṭṭhakathā, hrsg. v. H. C. Norman, London: PTS 1906-1914
- Dhs Dhammasaṅgaṇi, hrsg. v. E. Müller, London: PTS 1885
- DhSk_c Dharmaskandha (Chinesische Übersetzung): T 1537
- Divy Divyāvadāna, hrsg. v. P. L. Vaidya, Darbhanga 1959

- EncBuddh *Encyclopaedia of Buddhism*, hrsg. v. G. P. Malalasekera, Colombo 1961 sq.
- GM Gilgit Manuscripts, hrsg. v. Nalinaksha Dutt, Calcutta und Srinagar, 1939-1959
- Höb Hōbōgirin. *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, hrsg. v. S. Lévi et al., Tokyo 1929 sq.
- It Itivuttaka, hrsg. v. E. Windisch, London: PTS 1889
- Jā Jātaḥ, hrsg. v. V. Fausbøll, London: PTS 1877-1896
- KVu-a Kathāvatthu-aṭṭhakathā, hrsg. v. I. P. Minayeff, in: *JPTS*, London PTS 1889
- LAS Laṅkāvatārasūtra, hrsg. v. B. Nanjio, Nachdruck: Kyoto 1956
- M Majjhimanikāya, hrsg. v. V. Trenckner, R. Chalmers u. C. A. F. Rhys Davids, London: PTS 1887-1925
- MĀ_c Madhyamāgama (Chinesische Übersetzung): T 26
- MAVṬ Madhyāntavibhāga-ṭīkā (Sthiramati), hrsg. v. S. Yamaguchi, Nagoya 1934 (Nachdruck: Tokyo 1966)
- MBh *The Mahābhārata: Text as constituted in its Critical Edition. 5 Vols.* Poona 1971-1976
- Mp Manorathapūraṇī Aṅguttaranikāya-aṭṭhakathā, hrsg. v. M. Walleser u. H. Kopp, London 1924-1956
- MPPŚ Mahāprajñāpāramitāsāstra, É. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, Tome III, Louvain 1970
- MSA_m Sanskrit Manuscripts of the Mahāyānasūtrālaṅkāra from Nepal (Facsimile Series of Rare Texts in the Library of Ryukoku University - 14), edited and introduced by S. Takeuchi, Kyoto 1995
- MSA Mahāyānasūtrālaṅkāra ("Maitreya"), hrsg. v. Sylvain Lévi (*Asaṅga: Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra*), (Meine Zitate beziehen sich – wenn nicht anders markiert – immer auf diese Ausgabe), Paris 1907 (Nachdruck: Kyoto 1983).
- MSABh Mahāyānasūtrālaṅkāra-bhāṣya (Vasubandhu, aber vgl. Schmithausen 1987, Anm. 101): siehe auch SAṬ und SAVBh. (Meine Zitate beziehen sich – wenn nicht anders markiert – immer auf die Ausgabe von Sylvain Lévi 1907)
- MSg *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, Étienne Lamotte, Tome I, II, Traduction et commentaire,

- Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 8, 1973
- MU *The Maitrāyaṇīya Upaniṣad: A Critical Essay, with Text, Translation and commentary*, J. A. B. van Buitenen, The Hague 1962
- MVu Mahāvastu(-Avadāna), hrsg. v. E. Senart, Paris 1882-1897
- MVy Mahāvvyutpatti, hrsg. v. R. Sakaki, Tōkyō (Nachdruck) 1962
- MW *A Sanskrit-English Dictionary* by Sir Monier Monier-Williams, Oxford 1979
- NA *Nyāyānusāra (oder °sāriṇī) (Saṅghabhadra): T 1562
- Nāl.-Ed. Nālandā-Ausgabe des Pāli-Kanons
- PMañjūsā Paramatthamañjūsā (Visuddhimaggaṭṭhā), hrsg. v. M. Dhammānanda, Colombo 1928
- Paṭis Paṭisambhidāmagga, hrsg. v. A. C. Taylor, London: PTS 1905
- Paṭis-a Paṭisabbhidāmagga-aṭṭhakathā (Saddhammapakāsinī), hrsg. v. C. V. Joshi, London 1933-1947
- Pj Paramatthajotikā I (Khuddakapāṭha-aṭṭhakathā), hrsg. v. Helmer Smith, London 1959
- Pkt Prākṛt
- Ps Papañcasūdanī (Majjhimanikāya-aṭṭhakathā), hrsg. v. J. H. Woods u. D. Kosambi, London 1922-1938
- PTC *Pāli Tipiṭakam Concordance*, hrsg. v. E. M. Hare, London 1952 sq.
- PTS Pali Text Society
- PTSD *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, hrsg. v. T. W. Rhys Davids u. W. Stede, Nachdruck: London: PTS 1966
- Pv Petavatthu, hrsg. v. I. P. Minayeff, London: PTS 1888
- Pv-a Petavatthu-aṭṭhakathā (siehe Pv)
- PvSP Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā, hrsg. v. Nalinaksha Dutt, London 1934
- PW *Sanskrit-Wörterbuch*, hrsg. v. O. Böhtlingk u. R. Roth, St. Petersburg 1855-1875
- RGV Ratnagotravibhāga, hrsg. v. E. H. Johnston, Patna 1950
- S Saṃyuttanikāya, hrsg. v. L. Feer, London: PTS 1884-1904
- ŚA Śāriputrābhidharma: T 1548
- SĀc Saṃyuktāgama (Chinesische Übersetzung): T 99

- Sāratamā** *A Pañjikā on the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*, hrsg. v. P.S. Jaini, Patna 1979
- Śat** Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā, hrsg. v. P. C. Ghōṣa, Calcutta 1902-1913
- SAT** (Mahāyāna-)Sūtrālaṅkāraṭīkā (*Asvabhāva) Tj 5530 (mDo-'grel Vol. bi)
- SAVBh** (Mahāyāna-)Sūtrālaṅkāra-vṛtti-bhāṣya (Sthiramati) Tj 5531 (mDo-'grel Vol. mi und tsi)
- ŚB** Śatapathabrāhmaṇa, hrsg. v. A. Weber, 2. Auflage, Varanasi 1964
- Śikṣ** Śikṣāsamuccaya (Śāntideva), hrsg. v. C. Bendall, (Nachdruck) 's Gravenhague 1957
- Skt** Sanskrit
- Sn** Suttanipāta, hrsg. v. Dines Andersen u. Helmer Smith, London: PTS 1948
- Sn-a** Suttanipāta-aṭṭhakathā (Paramatthajotikā II), hrsg. v. Helmer Smith, London 1916-1918
- Spk** Sāratthappakāsinī Saṃyuttanikāya-aṭṭhakathā, hrsg. v. F. L. Woodward, London: PTS 1929-1937
- ŚrBh** Śrāvakahūmi
 1) Faksimile-Edition der Palmblatthandschrift der Śrāvakahūmi: The Institute for Comprehensive Studies of Buddhism at Taisho University, 1993
 2) Śrāvakahūmi of Ācārya Asaṅga, hrsg. v. Karunesha Shukla, Patna 1973 (TSWS Bd. XIV) (Meine Zitate beziehen sich – wenn nicht anders markiert – immer auf diese Ausgabe)
 3) The Śrāvakahūmi, Part XIV (The results of joint study on the Śrāvakahūmi - Sanskrit Text, Analysis, and Japanese Translation of the Dvītiyaṃ Yogasthānam II), Annual of the Institute for Comprehensive Studies of Buddhism (Taishō Daigaku sōgō-Bukkyō-Kenkyūjo Nenpō), Taisho University, No. 17, 1995
- Sv** Sumaṅgalavilāsini A-aṭṭhakathā, hrsg. v. T. W. Rhys Davids u. J. E. Carpenter, London: PTS 1886-1931
- SWTF** *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden*, begonnen v. E. Waldschmidt, hrsg. v. H. Bechert. Göttingen 1973 sq.
- T** Taishō Shinshū Daizōkyō (chines. Tripiṭaka, Taishō-Ed.), Tokyo 1924 ff.

- TBr *The Taittirīya Brāhmaṇa with the Commentary of Bhaṭṭa-bhāskaramiśra*, hrsg. v. A. Mahadeva Sastri u. L. Srinivasacharya, Bibliotheca Sanskrita 38, Mysore 1911
- Th Theragāthā, in: *The Thera- and Therī-Gāthā*, hrsg. v. H. Oldenberg u. R. Pischel; 2. Auflage: hrsg. v. K. R. Norman u. L. Alsdorf, London: PTS 1966
- Th-a Theragāthā-aṭṭhakathā (Paramatthadīpanī), hrsg. v. F. L. Woodward, London: PTS 1940-1959
- Thī Therīgāthā (siehe Th)
- Thī-a Therīgāthā-aṭṭhakathā (Paramatthadīpanī), hrsg. v. E. Müller, London: PTS 1893
- Tib. Tibetisch
- Tj Tib. Tanjur (tibetisches Tripiṭaka, hrsg. v. D. T. Suzuki, Tokyo u. Kyoto 1955-1961)
- Ud Udāna, hrsg. v. Paul Steinthal, London: PTS 1885
- Ud-a Udāna-aṭṭhakathā, hrsg. v. F. L. Woodward, London: PTS 1926
- Uv Udānavarga, hrsg. v. F. Bernhard, Göttingen 1965, (AAWG Nr. 54)
- Vi (Abhidharma-Mahā-)Vibhāṣā(-s'āstra), übers. v. Hsüan-tsang: T XXVII, Nr. 1545
- Vi₂ Vibhāṣā, übers. v. Buddhavarman: T XXVIII, Nr. 1546
- Vi₃ Vibhāṣā, übers. v. Shih-t'o-p'an-ni, T XXVIII, Nr. 1547
- Vibh Vibhaṅga, hrsg. v. C. A. F. Rhys Davids, London: PTS 1904
- Vin Vinaya, hrsg. v. H. Oldenberg, London: PTS 1879-1983
- VisM Visuddhimagga (Buddhaghosa), hrsg. v. H. C. Warren und Dh. Kosambi, Cambridge, Mass. 1950 (Harvard Oriental Series 1950)
- Y *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, hrsg. v. V. Bhattacharya, Univ. of Calcutta, Calcutta 1957
- Y_c Chinesische Übersetzung der Yogācārabhūmi (Hsüan-tsang): T 1579
- YVy *Yogācārabhūmi-vyākhyā: Tj 5544 (mDo-'grel Vol. yi)
- YL *Ein buddhistisches Yoga-Lehrbuch*, hrsg. v. D. Schlingloff, Berlin 1964

Sekundärliteratur

- Ahn, Sung-Doo 1995: *Die Lehre von den 'Befleckungen' (Kleśa) in der Savitarkabhūmi der Yogācārabhūmi*, Magister-Arbeit - Universität Hamburg, Hamburg 1995
- Akanuma, Chizen 1958: *The Comparative Catalogue of Chinese Agamas and Pali Nikayas*, Tokyo 1958
- Allon, Mark 1997: *Style and Function: A study of the dominant stylistic features of the prose portions of Pāli canonical sutta texts and their mnemonic function*, Studia Philologica Buddhica, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1997
- Aronson, Harvey B. 1979: "Equanimity (*Upekkhā*) in Theravāda Buddhism", in: *Studies in Pali and Buddhism: A Memorial Volume in Honor of Bhikkhu Jagadish Kashyap*, hrsg. v. A. K. Narain, Delhi 1979, S. 1-18
- Aronson, Harvey B. 1984: "Buddhist and Non-Buddhist Approaches to the Sublime Attitudes (*Brahma-vihāra*)", in: *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhātissa*, hrsg. v. Gatare Dhammapala, Nugegoda, Sri Lanka 1984, S. 10-16
- Aronson, Harvey B. 1986: *Love and Sympathy in Theravāda Buddhism*, 2. Auflage, Delhi 1986 (erste Auflage, Delhi 1980)
- Bagchi, S. 1970: *Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra of Asaṅga*, Buddhist Sanskrit Texts - No. 13, hrsg. S. Bagchi, Darbhanga 1970
- Bapat, P. V. 1964: *Vimuktimārga Dhātugaṇa-Nirdeśa: A Tibetan Text critically edited and translated into English*, Delhi University Buddhist Studies No. 1, London 1964
- Bareau, A. 1984: "The Empire of King Reṇu and the Date of the Mahāgovinda-Sutta", in: *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhātissa*, hrsg. v. Gatare Dhammapala, Nugegoda, Sri Lanka 1984, S. 34-40
- Bechert, H. 1966: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*, Bd. I, Frankfurt, Wiesbaden 1966
- Bechert, H. 1992: "Buddha-Field and Transfer of Merit in a Theravāda Source", in: *IJ 35*, 1992, S. 95-108
- Bernhard, Franz 1965: *Udānavarga*, Göttingen 1965
- Bhattacharya, Kamaleswar 1973: *L'Ātman-Brahman dans le Bouddhisme Ancien*, Paris 1973

- Bhattacharya, Kamaleswar 1989: "Brahman in the Pali Canon and in the Pali Commentaries", in: *Amalā Prajñā: Aspects of Buddhist Studies*, Professor P.V. Bapat Felicitation Volume, hrsg. v. N. H. Samtani, Delhi 1989, S. 15-31
- Braarvig, J. 1993: *Akṣayamatīnirdeśasūtra: The Tradition of Imperishability in Buddhist Thought*, Vol. I & II, Solum Forlag, Oslo 1993
- Bronkhorst, J. 1986: *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Stuttgart 1986
- Bronkhorst, J. 1995: "The Buddha and the Jains Reconsidered", in: *Asiatische Studien (Études Asiatiques)*, Vol. XLIX,2, Bern 1995, S. 333-350
- Brough, John 1962: *The Gāndhārī Dharmapada*, kommentiert hrsg. mit einer Einleitung v.: Brough, J., London Oriental Series Vol. 7, Oxford University Press, London 1962
- Bucknell, Roderick S. 1993: "Reinterpreting the *Jhānas*", in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 16, No. 2, 1993, S. 375-409
- Carter, John Ross 1989: "Love and Compassion as Given", in: *The Eastern Buddhist*, Vol. XXII, No. 1, S. 37-53
- Choi, Jong-Nam 1991: *Bearbeitung des 7. Kapitels Hsien-yang shêng-chiao lun*, Magister-Arbeit - Universität Hamburg, Hamburg 1991
- Collins, Steven 1982: *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge 1982
- Collins, Steven 1990: "On the very idea of the Pali canon", in: *JPTS*, Vol. XV, hrsg. v. K. R. Norman, Oxford 1990, S. 89-126
- Conze, Edward 1951: *Buddhism: Its Essence and Development*, Oxford 1951
- Conze, Edward 1962: *Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy*, London 1962 (neueste Auflage 1996, New Delhi)
- Cousins, L. S. 1973: "Buddhist *Jhāna*: Its nature and attainment according to the Pali sources", in: *Religion* 3, 1973, S. 115-131
- Cousins, L. S. 1983: "Pāli Oral Literature", in: *BSAM* (Buddhist Studies: Ancient and Modern), hrsg. v. P. T. Denwood and A. Piatigorsky, SOAS, 1983, S. 1-11
- Cousins, L. S. 1984: "Samatha-yāna and Vipassanā-yāna", in: *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhātissa*, hrsg. v. Gatare Dhammapala, Nugegoda, Sri Lanka 1984, S. 56-68
- Cousins, L. S. 1995: (Besprechung zu:) *Earliest Buddhism and Madhyamaka* (Vol.

II, *Panels of the VIIth World Sanskrit Conference*, hrsg. v. Johannes Bronkhorst, Leiden 1990), in: *IJJ* 38, 1995, S. 76-79

- Cox, Collett 1992: "Attainment through Abandonment: The Sarvāstivādin Path of Removing Defilements", in: *Paths to Liberation: The Mārga and its Transformations in Buddhist Thought*, hrsg. v. Buswell, Jr., R. E. und Gimello, R. M., University Hawaii Press, Honolulu 1992, S. 63-105
- Cox, Collett 1995: *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence: An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra*, Studia Philologica Buddhica, (The International Institute for Buddhist Studies), Tokyo 1995
- Crangle, Edward Fitzpatrick 1994: *The Origin and Development of Early Indian Contemplative Practices*, Studies in Oriental Religions 29, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1994
- Delhey, Martin 1998: *Das Kapitel über die Versenkung im Grundteil der Yogācārabhūmi*, Magister-Arbeit - Universität Hamburg, Hamburg 1998
- Dreyfus, Georges 1995: "Meditation as Ethical Activity", in: *JBE*, Vol. 2, 1995, S. 28-54
- Dutt, Nalinaksha 1978: Siehe BoBh_w
- Eimer, Helmut 1976: *Skizzen des Erlösungsweges in buddhistischen Begriffsreihen*, Bonn 1976
- Enomoto, Fumio 1989: "On the Annihilation of *karman* in Early Buddhism", in: *Research Reports: Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan*, No. XXXIV, 1989, S. 43-55
- Frauwallner, E. 1953: *Geschichte der indischen Philosophie, Band I*, Salzburg 1953
- Frauwallner, E. 1956: *Geschichte der indischen Philosophie, Band II*, Salzburg 1956
- Frauwallner, E. 1963: "Abhidharmastudien I. Pañcaskandhakam und Pañcavastukam", in: *WZKSO VII*, Wien 1963, S. 20-36
- Frauwallner, E. 1964: "Abhidharmastudien II. Die Kanonischen Abhidharma-Werke", in: *WZKSO VIII*, Wien 1964, S. 59-99
- Frauwallner, E. 1969: *Die Philosophie des Buddhismus*, Akademie-Verlag, Berlin 1969
- Frauwallner, E. 1971: "Abhidharma-Studien III: Der Abhisamayavādaḥ, IV. Der Abhidharma der anderen Schulen", in: *WZKS XVI*, Wien 1971, S. 69-121
- Frauwallner, E. 1972: "Abhidharma-Studien IV: Der Abhidharma der anderen Schulen (Fortsetzung)", in: *WZKS XVI*, Wien 1972, S. 95-152
- Frauwallner, E. 1973: "Abhidharma-Studien V: Der Sarvāstivādaḥ. Eine entwick-

- lungsgeschichtliche Studie", in: *WZKS XVII*, Wien 1973, S. 97-121
- Fukita, Takamichi 1988: "Tō-Torukisutan U-bu no dokuju-kyō ten: *Nagaropamavyākaraṇa* (= *Nagarasūtra*) to mayoke" ("Recitation Sūtras of the Sarvāstivādins of Eastern Turkestan: *Nagaropamavyākaraṇa* and Charms against Evil), *Sankō-bunka Kenkūjo Nempō* 20, 1988, S. 27-49
- Gethin, R.M.L. 1992: *The Buddhist Path to Awakening: a study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā*, Leiden 1992
- Ghosh, Indu Mala 1988: *Ahiṣā: Buddhist and Gandhian*, Delhi 1988
- Gombrich, Richard F. 1984: "Notes on the Brahminical Background to Buddhist Ethics" in: *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhātissa*, hrsg. v. Gatare Dhammapala, Nugegoda, Sri Lanka 1984, S. 91-102
- Gombrich, Richard F. 1990: "Recovering the Buddha's Message", in: *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, hrsg. v. D. Seyfort Ruegg und L. Schmitthausen, Leiden 1990
- Gombrich, Richard F. 1992: "The Buddha's Book of Genesis", in: *IJ* 35, 1992, S. 159-178
- Gombrich, Richard F. 1994: "The Buddha and the Jains: A Reply to Professor Bronkhorst" in: *Asiatische Studien (Études Asiatiques)*, Vol. XLVIII,4, Bern 1994, S. 1069-1096
- Gombrich, Richard F. 1996: *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, London 1996
- Gonda, J. 1966: *Loka: World and Heaven in the Veda*, Amsterdam 1966
- Gonda, J. 1973: "Mitra and Mitra. The idea of "friendship in ancient India", in: *Indologica Taurinensia* 1, Turin 1973, S. 71-107
- Gonda, J. 1975: "Mitra in India", in: *Mithraic Studies*, hrsg. v. John R. Hinnells, Manchester Univ. Press, 1975, S. 40-52
- Gonda, J. 1977-1978: "Postscript on Mitra", *ABORI* 58-59, *Diamond Jubilee Volume 1977-1978*, S. 137-150
- Griffiths, Paul John 1981: "Concentration or Insight: The Problematic of Theravāda Buddhist Meditation-Theory", in: *JAAR*, XLIX/4, 1981, S. 605-624.
- Griffiths, Paul John 1983a: *Indian Buddhist Meditation - Theory: History, Development and Systematization*, Ph.D. Dissertation: university of Wisconsin-Madison, 1983 (publiziert 1986)
- Griffiths, Paul John 1983b: "Buddhist Jhāna: A Form-Critical Study" in: *Religion* 13, 1983, S. 55-68
- Griffiths, Paul John 1986: *On Being Mindless*, La Salle, Illinois 1986

- Griffiths, Paul John 1993: "Indian Buddhist Meditation", in: *Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan and Early Chinese*, hrsg. v. Takeuchi Yoshinori, New York 1993, S. 34-66
- Gunaratana, Henepola 1985: *The Path of Serenity and Insight: An explanation of the Buddhist Jhānas*, Delhi 1985
- Harrison, Paul 1992: "Commemoration and Identification in *Buddhānsmṛti*", in: *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, hrsg. v. Janet Gyatso, New York 1992, S. 215-238
- Harrison, Paul 1995: "Searching for the Origins of the Mahāyāna: What Are We Looking For", in: *The Eastern Buddhist*, 1995, S. 48-69
- Hartmann, J-U. 1996: "Neue Fragmente aus dem 'Yogalehrbuch'", in: *Festschrift Dieter Schlingloff*, hrsg. v. F. Wilhelm, Reinbek 1996, S. 127-135
- Harvey, Peter 1983-1984: "Developing a Self without Boundaries", in *Buddhist Studies Review* 1, 2, 1983-1984, S. 115-126
- Harvey, Peter 1995: *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*, Curzon Press, Surrey, 1995
- Harvey, Peter 1997: "Psychological Aspects of Theravāda Buddhist Meditation Training: Cultivating an I-less Self", in *Recent Researches in Buddhist Studies, Essays in Honour of Prof. Y. Karunadasa*, hrsg. v. Asanga Tilakaratne und Kapila Abhayawansa, Kualalampur 1997, S. 341-366
- Heiler, Friedrich 1918: *Die buddhistische Versenkung*, München 1918
- von Hinüber, O. 1968: *Studien zur Kasussyntax des Pāli, besonders des Vinaya Piṭaka*, München 1968
- von Hinüber, O. 1994a: "Die neun Aṅgas: Ein früher Versuch zur Einteilung buddhistischer Texte", *WZKS XXXVIII*, 1994, S. 121-135
- von Hinüber, O. 1994b: *Untersuchungen zur Mündlichkeit früher mittelindischer Texte der Buddhisten* (Untersuchungen zur Sprachgeschichte und Handschriftenkunde des Pali III), Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Stuttgart 1994
- von Hinüber, O. 1996: *A Handbook of Pāli Literature*, de Gruyter, Berlin 1996
- Hui-Min, Bhikkhu 1994: *A Study of Meditative Objects (ālambana) in the Śrāvaka-bhūmi*, Tokyo 1994
- Katz, Nathan 1982: *Buddhist Images of Human Perfection*, Delhi 1982
- Keown, Damien 1992: *The Nature of Buddhist Ethics*, London 1992

- Kimura, Takayasu 1992: "On an Omission in the Text of the Śrāvakabhūmi and its Supplementation", in: *JIBS* (80. No. 2), S. 922-919
- King, Winston L. 1964: *In the Hope of Nibbana: Theravāda Buddhist Ethics*, LaSalle: Open Court 1964
- King, Winston L. 1980: *Theravāda Meditation: The Buddhist Transformation of Yoga*, The Pennsylvania State University, 1980
- King, Winston L. 1989: "Buddhist Self-World Theory and Buddhist Ethics", in: *The Eastern Buddhist*, Vol. XXII, No. 2, 1989, S. 14-26
- de La Vallée Poussin, Louis 1923-1931: Siehe AK_p
- de La Vallée Poussin, Louis 1936-37: "Musīla et Nārada: le chemin du Nirvāṇa", in *Mélanges chinoise et bouddhique*, Vol. 6, Louvain 1936-37, S. 189-222
- Lamotte, Étienne 1970: *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, Tome III: Chapitres XXXI-XLII, Avec une nouvelle introduction, Louvain 1970
- Lévi, Sylvain 1907: Siehe MSA
- Lévi, Sylvain 1911: *Asaṅga: Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, Tome II, Traduction - Introduction - Index, Paris 1911 (Nachdruck: Kyoto 1983)
- Limaye, S. V. 1992: *Mahāyānasūtrālamkāra by Asaṅga*, Bibliotheca Indo-Buddhica Series 94, Delhi 1992
- de Lubac, Henri 1951: *Aspects du Bouddhisme*, Éditions du Seuil, Paris 1951
- Lüders, H. 1954: *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons*, hrsg. v. Waldschmidt, E., Berlin 1954
- Maithrimurthi, M. 1998a: "Tier und Mensch im Buddhismus", in: *Tiere und Menschen: Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*, hrsg. v. Paul Münch in Verbindung mit Rainer Walz, Paderborn 1998, S. 179-224 (zusammen mit Lambert Schmithausen)
- Maithrimurthi, M. 1998b: (Besprechung zu:) *How Buddhism Began: The conditioned Genesis of the Early Teachings* v. Richard F. Gombrich, in: *IJJ* 41, 1998, S. 164-179 (zusammen mit Alexander v. Rospatt)
- Malalasekera, G. P. 1960: *Dictionary of Pāli Proper Names*, I & II, London 1960 (1. Auflage 1937/1938)
- Maquet, Jacques 1980: "Bhāvanā in Contemporary Sri Lanka: The Idea and Practice", in: *Buddhist Studies in honour of Walpola Rahula*, London 1980, S. 139-153
- Mayrhofer, Manfred 1956, 1963, 1976: *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, I (1956); II (1963), III (1976), Heidelberg

- Mayrhofer, Manfred 1992: *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, I. Band, Heidelberg 1992
- McDermott James P. 1980: "Karma and Rebirth in Early Buddhism", in: *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, hrsg. v. Wendy Doninger O'Flaherty, 1980, S. 165-192
- McDermott James P. 1984: *Development in the Early Buddhist Concept of Kamma/Karma*, New Delhi, 1984
- Mejor, Marek 1991: *Vasubandhu's Abhidharmakoś'a and the Commentaries preserved in the Tanjur*, Stuttgart, 1991
- Mettanando bhikkhu 1994: "Death – The Ultimate Challenge: A Buddhist Perspective in the Medical Care of Dying Patients": in: *Buddhist Behavioral Codes and the Modern World*, hrsg. v. Charles Wei-hsun Fu and Sandra A. Wawrytko, 1994, S. 187-209
- Miller, Barbara Stoler 1979: "On Cultivating the Immeasurable Change of Heart: The Buddhist Brahma-Vihāra Formula", in: *JIP* 7, 1979, S. 209-221
- Nagao, G. M. 1958: *Index to the Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra (Sylvain Lévi Edition)*, Tokyo 1958
- Nagao, G. M. 1980: "Tranquil Flow of Mind: an Interpretation of *Upekṣā*", in: *Indianisme et Bouddhisme*, Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte, Louvain 1980, S. 245-258
- Nakamura, Hajime 1980: *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*, Tokyo 1980
- Ñāṇamoli 1956: *The Path of Purification*, Colombo 1956
- Norman, K. R. 1983: *Pāli Literature, A History of Indian Literature*, Vol. VII, 2, Wiesbaden 1983
- Norman, K. R. 1988: "Pāli Lexicographical Studies", in *JPTS*, Oxford 1988, S. 49-61
- Norman, K. R. 1990: "Pāli philology and the study of Buddhism", in: *The Buddhist Forum*, hrsg. v. Tadeusz Skorpski, Vol. I, 1990, S. 31-39
- Norman, K. R. 1991: "Theravāda Buddhism and Brahmanical Hinduism: Brahmanical Terms in a Buddhist Guise", in: *The Buddhist Forum* Vol. II, Seminar papers 1988-1990, hrsg. v. Tadeusz Skorupski, SOAS, London 1991, S. 193-200
- Norman, K. R. 1992: *The Group of Discourses (Sutta-Nipāta)*, vol. II, Revised Translation with Introduction and Notes, PTS, Oxford 1992

- Nyanaponika Thera 1978: "The Great Twin Virtues", (Übersetzt) in: *Nyanatiloka Centenary Volume*, hrsg. v. Nyanaponika Thera, BPS, Kandy 1978, S. 64-67
- Nyanaponika Thera 1989: *Im Lichte des Dhamma - Buddhistische Texte*, Konstanz 1989
- Nyanaponika Thera 1993: *The Four Sublime States: Contemplations on Love, Compassion, Sympathetic Joy and Equanimity*, The Wheel Publication No. 6, BPS, Kandy 1993 (1. Auflage 1958)
- Nyanatiloka Thera 1969: *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung Anguttara-Nikāya*, hrsg. v. Nyanaponika Thera, Köln 1969
- Pagel, Ulrich 1995: *The Bodhisattvapiṭaka: Its Doctrines, Practices and their Position in Mahāyāna Literature*, Buddhica Britannica, series continua V, London 1995
- Pāsādika, Bhikkhu 1989: *Kanonische Zitate im Abhidharmakoś'abhāṣya des Vasubandhu*, Göttingen 1989
- Rahula Walpola 1974: *The Heritage of the Bhikkhu: A Short History of the Bhikkhu in Educational, Cultural, Social and Political Life*: übersetzt von K. P. G. Wijayasurendra, Grove Press, New York 1974
- Rahula Walpola 1978: *Zen and the Taming of the Bull*, London 1978
- Renou, Louis 1961: *Grammaire Sanscrite*, Tomes I et II Réunis, Paris 1961
- Rhys Davids, C. A. F. 1913: *Psalms of the Brethren*, London 1913
- Rhys Davids, C. A. F. 1928: "The Unknown Co-Founders of Buddhism: A Sequel", in: *JRAS* 1928, S. 271-286
- Rhys Davids, C. A. F. 1931: *Sakya or Buddhist Origins*, London 1931
- Rhys Davids, C. A. F. 1934: "Amity", in: *K. B. Pathak Commemoration Volume*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1934, S. 57-67
- von Rospatt, Alexander 1955: *The Buddhist Doctrine of Momentariness: A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*, Alt- und Neu-Indische Studien: 47: Universität Hamburg, Steiner Verlag, Stuttgart 1995
- Roth, G. 1980: "The Language of the Ārya-Mahāsaṅghika-Lokottaravādins", in: *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung: Symposium zur Buddhismusforschung, II*, hrsg. v. Bechert, H., Göttingen 1980, S. 78-135
- Sakamoto-Goto, Junko 1993a: "Zur Geschichte 'Aufforderung des Gottes Brahman zur Lehrverkündigung': Ihre ursprüngliche Gestalt und ihre Entwicklung", leider noch unpubliziertes Manuskript, das mir durch die Freundlichkeit von

Prof. Schmithausen zur Verfügung stand. Eine im Japanischen verfasste Version "The Prototyp of the story of Brahma's Request" erschienen in: *JIBS*, Vol. XLI. 1, 1992, S. 474-469

- Sakamoto-Goto, Junko 1993b: "Zu mittelindischen Verben aus medialen Kausativa", in Festschrift Deleu, Jain Studies in honour of Jozef Deleu, hrsg. v. Rudy Smet u. Kenji Watanabe, Tokyo 1993, S. 261-314
- Sakuma, Hidenori S. 1990: *Die Āsrayaparāvṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi*, Teil I & II, Stuttgart 1990
- Samtani, Narayana 1993: "Caturbrahmavihāra", in *Dhīḥ*, Bd. 15, hrsg. v. S. Rinpoche und V. Dwivedi, Varanasi, 1993, S. 81-96
- Schayer, St. 1928: "Indische Philosophie als Problem der Gegenwart", in: *On Philosophizing of the Hindus*, Selected Papers, hrsg. v. Marek Mejer, Warsaw 1988, S. 359-382
- Schlingloff, Dieter 1964: *Ein Buddhistisches Yogalehrbuch*, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Nr. 59, Berlin 1964
- Schlingloff, Dieter 1985: "König Aśoka und das Wesen des ältesten Buddhismus", *Saeculum* 36.4, S. 326-333
- Schmidt, Hanns-Peter 1968: "The Origin of *Ahiṃsā*", in: *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris 1968, S. 625-655
- Schmidt, Hanns-Peter 1978: "Indo-Iranian Mitra Studies: The State of the Central Problem", in: *Études mithraïques (Acta Iranica)* 1978, S. 345-393
- Schmithausen, Lambert 1967: "Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā", in: *WZKSO XI*, Wien 1967, S. 109-136
- Schmithausen, Lambert 1969: "Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra-Schule", in: *ZDMG*, Supplementa I.3, 1969, S. 811-823
- Schmithausen, Lambert 1973/1974: *Einführung in die buddhistische Philosophie*, (Leider) unpubliziertes Vorlesungsmanuskript – gehalten an der Hamburger Universität, WS 1973/1974 (erste Fassung aber an der Universität Münster WS 1970/1971)
- Schmithausen, Lambert 1976: "Die vier Konzentrationen der Achtsamkeit: zur geschichtlichen Entwicklung einer spirituellen Praxis des Buddhismus", in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 4, Münster 1976, S. 241-266
- Schmithausen, Lambert 1977: "Zur buddhistischen Lehre von der dreifachen Leidhaftigkeit", in: *ZDMG*, Supplementa III, (Vorträge des XIX. Deutschen Orientalistentages in Freiburg), 1977, S. 918-931

- Schmithausen, Lambert 1978: "Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus", in: *Tranzendenzerfahrung, Vollzughorizont des Heils*, hrsg. v. G. Oberhammer, Wien 1978, S. 97-119
- Schmithausen, Lambert 1981: "On some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' in Early Buddhism", in: *Studien zum Jainismus und Buddhismus*, Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf, hrsg. v. K. Bruhn und A. Wezler, Wiesbaden 1981, S. 199-250
- Schmithausen, Lambert 1982: "Versenkungspraxis und erlösende Erfahrung in der Śrāvaka bhūmi", in: *Epiphanie des Heils - Zur Heilsgegenwart in indischer und christlicher Religion*, hrsg. v. G. Oberhammer, Wien 1982, S. 59-85
- Schmithausen, Lambert 1983: "The *darśanamārga* Section of the Abhidharma-samuccaya and its Interpretation by Tibetan Commentators (with Special Reference to Bu ston Rin chen grub)", in: *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*, hrsg. v. E. Steinkellner and H. Tauscher, Vol. 1, Wien 1983, S. 259-274
- Schmithausen, Lambert 1984/1985: *Zur Theorie der Ich-Vorstellung im Buddhismus*, (Leider) unpubliziertes Vorlesungsmanuskript – Wintersemester an der Hamburger Universität, 1984/1985
- Schmithausen, Lambert 1985: "Buddhismus und Natur", in: *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, hrsg. v. R. Pannikar und W. Stolz, Freiburg 1985, S. 100-133
- Schmithausen, Lambert 1986: "Critical Response", in: *Karma and Rebirth: Post Classical Developments*, hrsg. v. R. W. Neufeldt, State University of New York Press, 1986, Chapter 12, S. 203-230
- Schmithausen, Lambert 1987a: *Ālayavijñāna - On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy, I & II*, Studia Philologica Buddhica, (The International Institute for Buddhist Studies), Tokyo 1987
- Schmithausen, Lambert 1987b: "Beiträge zur Schulzugehörigkeit und Textgeschichte kanonischer und postkanonischer Buddhistischer Materialien" in: *Zur Schulgehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur*, II. Teil (Symposien zur Buddhismusforschung, III,2), hrsg. v. H. Bechert, Göttingen 1987
- Schmithausen, Lambert 1989: *Einführung in die buddhistische Philosophie*, (Leider) unpubliziertes Vorlesungsmanuskript – gehalten an der Hamburger Universität, SS 1989
- Schmithausen, Lambert 1991: *Buddhism and Nature*, Studia Philologica Buddhica,

(The International Institute for Buddhist Studies), Tokyo 1991

- Schmithausen, Lambert 1992a: "A Note on Vasubandhu and the Laṅkāvatārasūtra", in: *Asiatische Studien*, XLVI. 1, 1992, S. 392-397
- Schmithausen, Lambert 1992b: "An Attempt to Estimate the Distance in Time between Aśoka and the Buddha in Terms of Doctrinal History", in: *The Dating of the Historical Buddha*, Part 2, ed. H. Bechert, Göttingen 1992, S. 110-147
- Schmithausen, Lambert 1995: "Mensch, Tier und Pflanze und der Tod in den älteren Upaniṣaden", in: *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst: Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländlicher Religionstradition*, hrsg. v. G. Oberhammer, Wien 1995, S. 43-74
- Schmithausen, Lambert 1997a: "The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics", in: *JBE*, Vol. 4, 1997, S. 1-74
- Schmithausen, Lambert 1997b: *Maitrī and Magic: Aspects of the Buddhist Attitude toward the Dangerous in Nature*, Wien 1997
- Schmithausen, Lambert 1999: "Heilsvermittelnde Aspekte der Natur im Buddhismus", in: *Raum-zeitliche Vermittlung der Transzendenz: Zur 'sakramentalen' Dimension religiöser Tradition*, hrsg. v. G. Oberhammer, u. M. Schmücker, Wien 1999, S. 229-262
- Schneider, Ulrich 1980: *Einführung in den Buddhismus*, Darmstadt 1980
- Schopen, Gregory 1984: "Two Problems in the History of Indian Buddhism: The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit", in: *Studien zur Indologie und Iranistik*, Nr. 10, Reinbek 1984, S. 9-47
- Schopen, Gregory 1995: "Deaths, Funerals, and the Division of Property in a Monastic Code", in: *Buddhism in Practice*, hrsg. Donald S. Lopez, Jr., Princeton, New Jersey 1995, S. 473-502
- Schopen, Gregory 1997: "Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of 'Sinicization' Viewed from the other Side", in: *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1977, S. 56-71
- Schubring, Walter 1910: *Ācārāṅga-Sūtra*, Leipzig 1910 (Nachdruck: Nendeln, Liechtenstein, 1966)
- Schubring, Walter 1932: *The Dasaveyāliya Sutta*, hrsg. v. Ernst Leumann, Ahmedabad 1932
- Senart, Émile, 1898: "Le Manuscrit Kharoṣṭhī du Dhammapada: Les fragments Dutreuil de Rhins", in: *Journal Asiatique*, Paris, Septembre-October 1898,

S. 193-308

- Seyfort Ruegg, D. 1967: "On a Yoga Treatise in Sanskrit from Quizil", in: *JAOS*, 87, 1967, S. 157-165
- Seyfort Ruegg, D. 1980: "*Ahimsā* and Vegetarianism in the History of Buddhism", in: *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, hrsg. v. S. Balasooriya, u.a., London, S. 234-241
- Seyfort Ruegg, D. 1989: *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*, Jordan Lectures 1987, SOAS, London 1989
- Shakya, Sushri Amara 1997: "Caturbrahma vihāra antargata maitrī", in *Palesvām*, hrsg. v. P. D. Vajraraja Shakya, Lalitpur 1997, S. 41-52
- Shastri, S. D. D. 1985: *Mahāyānasūtrālaṅkāra by ārya Asanga*, Bauddhabharati Series 19, Vārānasī 1985
- Shukla, Shanker 1987: "*The Concept of Mettā in Buddhism*", In: *Śramaṇa Vidyā - Studies in Buddhism*, Prof. Jagannath Upadhyaya Commemoration Volume, Saranath, Varanasi 1987, S. 183-196
- Shukla, Bhawani Karunesh 1973: Siehe ŚrBh
- Skilling, Peter 1992, "The Raksā Literatur of the Śrāvakayāna", in *JPTS XVI*, S 109-181
- Skilton, Andrew 1994: *A Concise History of Buddhism*, Birmingham 1994
- Spiro, Melford E. 1982: *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, (zweite erweiterte Auflage; erste Auflage 1970), London 1982
- Sprockhoff, J. F. 1994: "Zur 'Weihe' des Asketen", in: *WZKS XXXVIII*, 1994, S. 61-83
- Tähtinen, U. 1976: *Ahimsā: Non-Violence in Indian Tradition*, London 1976
- Takeuchi, Yoshinory 1972: *Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus*, Leiden 1972
- Thieme, P. 1938: *Der Fremdling im R̥gveda*, Leipzig 1938
- Thieme, P. 1957: *Mitra and Aryaman*, New Haven Conn. (Transactions Connecticut Acad. of Arts and Sciences, 41) 1957
- Thieme, P. 1975: "The concept of Mitra in Aryan belief", in: *Mithraic Studies*, hrsg. v. John R. Hinnells, Manchester Univ. Press, 1975, S. 21-39
- Thurman, R. A. F. 1979: *Maitreyanātha's Ornament of the Scriptures of the Universal Vehicle*, hrsg. v. R. A. F. Thurman u.a., American Institute of Buddhist Studies, 1979

- Turner, R. L. 1966: *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, London 1966
- Vajirajñāna, Paravāhera 1962: *Buddhist Meditation in Theory and Practice*, Gunasena, Colombo 1962
- Vajirajñāna, Paravāhera 1964: "Brahma-Vihāra Bhāvanā in Buddhism", in *Buddhist Annual 2508/1964*, Gunasena, Colombo 1964, S. 3-8
- Van den Brock, José 1977: (Übersetzung) *La Saveur de l'Immortel (A-p'i-t'an Kan Lu Wei Lun): La version chinoise de l'Amṛtarasa de Ghoṣaka*, Publications de l'Institut Orientaliste Louvain, Vol. 15, Louvain 1977
- Vetter, Tilmann 1988: *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden 1988
- Vetter, Tilmann 1996: "Das Erwachen des Buddha", in: *WZKS LX*, 1996, S. 45-85
- Wakahara Yusho 1996: "Compassion Without Objekt – caturapramāṇa in Yogācāra Tradition", in: *The Journal of the Nippon Buddhist Research Association LXI*, May 1996, S. 91-108
- Waldschmidt, E. 1944: *Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha: Eine vergleichende Analyse des Mahāparinirvāṇasūtra und seiner Textentsprechungen*, Göttingen, 1944
- Waldschmidt, E. 1959: "The Upasenasūtra. A Charm against Snake-Bites from the Saṃyuktāgama", in: *Jñānamuktāvalī*, Commemoration Volume in Honour of Johannes Nobel, hrsg. v. Claus Vogel, New Delhi, 1959, S. 234-253
- Weber, Claudia 1994: *Wesen und Eigenschaften des Buddha in der Tradition des Hinayāna-Buddhism*, Studies in Oriental Religions 30, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1994
- Werner, Karel 1992: "Love and Devotion in Buddhism", in: *Buddhist Studies Review* Vol. 9 No.1, hrsg. v. Russell Webb, London 1992, S. 5-29
- Wezler, Albrecht 1984: "On the Quadruple Division of the Yogaśāstra, the Caturvyūhatva of the Cikitsāśāstra and the «Four Noble Truths» of the Buddha", in: *Indologica Taurinensia* Vol.XII, Torino (Italy) 1984, S. 289-337
- Wezler, Albrecht 1990: "On Two Medical Verses in the Yuktidīpikā", in: *Journal of the European Āyurvedic Society*, Vol.1, Reinbek 1990, S. 127-148
- Wezler, Albrecht 1995: "Der Tod als Mittel der Entsühnung (gemäß der Dharmasāstra)", in: *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst. Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstraditionen*, hrsg. v. G. Oberhammer, Wien 1995, S. 97-140
- Wijesekera, O. H. De A. 1994: "Concept of Peace as Central Notion of Buddhist

Social Philosophy", in: *Buddhist and Vedic Studies: A Miscellany*, hrsg. v. M. H. F. Jayasuriya, Delhi, 1994

Willemen, Charles; Dessein, Bart; Cox, Collett 1998: *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*, Leiden; New York; Köln 1998

Wiltshire, Martin G. 1990: *Ascetic Figures before and in Early Buddhism - The Emergence of Gautama as the Buddha*, Berlin 1990

Winternitz Moriz 1936: "Problems of Buddhism", in: *Kleine Schriften, Teil 2*, hrsg. v. Horst Brinkhaus, S. 612-27 (ursprünglich in: *Visva Bharati Quarterly N. S. 2*, 1936, part 1, S. 41-60)

Wogihara Unrai 1930-1936: Siehe BoBh_w

Zeitschriften

ABORI	Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BSR	Buddhist Studies Review
HOS	Harvard Oriental Series
IHQ	Indian Historical Quarterly
IIR	Indo-Iranian Journal
JAAR	The Journal of the American Academy of Religion
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBE	Journal of Buddhist Ethics
JIABS	Journal of the International Association of Buddhist Studies
JIBS	Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū)
JIP	Journal of Indian Philosophy
JPTS	Journal of the Pali Text Society
JRAS	Journal of Royal Asiatic Society
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
SHT	Sanskriithandschriften aus den Turfan-Funden, hrsg. v. E. Waldschmidt et al., Wiesbaden 1965 ff. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, 10,1 ff.)
WZKS	Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens
WZKSO	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens

Einleitung

Einführung in das Thema

Die vier *apramānas* sind das Wohlwollen (*mettā/maitrī*), das Mitleid (*karuṇā*), die [Mit-]Freude (*muditā*) und der Gleichmut (*upekkhā/upekṣā*). Sie gelten als meditative Übungen, in welchen diese Emotionen systematisch kultiviert werden, damit die entgegengesetzten Emotionen wie Übelwollen, Schädigungsabsicht, Unlust und leidenschaftliche Zuneigung beseitigt werden und so letztlich eine reine emotionale Untangiertheit oder Gleichmut entsteht. Dieser Gleichmut dürfte ursprünglich eine als Erlösung erfahrene tiefgreifende positive Veränderung der Persönlichkeit konstituiert oder zumindest zur Folge gehabt haben. Schon im frühen Buddhismus zeichnet sich jedoch eine gewisse Herabsetzung dieser Praxis ab, wobei ihre soteriologische Bedeutung relativiert wurde, indem sie als ein Weg dargestellt wird, der nur zu der Gemeinschaft mit den Brahman-Göttern führt. Man vermißt das in den meisten Texten als für die Erlösung entscheidend angesehene *prajñā*-Element, das Erkennen und Durchdringen der letztgültigen Wahrheit. Außerdem ist schon im Pāli-Kanon der Versuch unternommen worden, diese Übung als eine, die auch von Nicht-Buddhisten praktiziert wird, darzustellen.

Aktueller Forschungsstand

Die moderne Forschung hat bis vor kurzem dieser Praxis verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Ende der zwanziger Jahre befaßte sich C. A. F. Rhys Davids in dem Aufsatz "The Unknown Co-Founders of Buddhism: A Sequel" mit diesem Thema. Eine ausführlichere Version dieses Aufsatzes bildet das elfte Kapitel ("The warding of Man - *Brahma-vihāra*") ihres im Jahre 1931 erschienenen Buches *Sakya or Buddhist Origins*. Einige interessante und philologisch relevante Diskussionen zu Begriffen wie *karuṇā*, *anukampā*, (*anud*)*dayā* finden sich auch im Kapitel XV, das die Überschrift "The Crown in the Mandate: Compassion" trägt. Zwei weitere Aufsätze zu dieser Thematik sind "Amity"¹ und "Love (Buddhist)"². Rhys Davids vertritt die These, daß diese Praktiken das Produkt einer (oder mehrerer) unbekannt(en)/r Persönlichkeit(en) sei, von der (oder denen) der Buddha sie übernommen habe. Sie führt viele kanonische Stellen an und veranschaulicht die Andersartigkeit dieser Praktiken, die in gewisser Weise im Buddhismus aus dem Rahmen

¹ Erschienen im Jahre 1934 in *K. B. Pathak Commemoration Volume*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.

² In: *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, hrsg. v. J. Hastings, New York 1916, VIII: S. 159-162.

zu fallen scheinen. Ihre scharfen Beobachtungen und kritischen, bisweilen provokativen Überlegungen führen allerdings oft zu nicht einleuchtenden Schlußfolgerungen, denen gegenüber Vorsicht angebracht ist, worauf M. Winternitz schon damals in mehreren Schriften hingewiesen hat.³ Winternitz stimmt aber mit Rhys Davids darin überein, daß die vier *appamānas* zwar in eine [relativ] frühe Periode des Buddhismus zurückreichen, aber dennoch ein späteres Erzeugnis seien, während "*mettā*" auf Gotama selbst zurückgehe ("is a true attribute of Gotama": S. 626).

Harvey B. Aronson setzte sich im Jahre 1984 in dem Aufsatz "Buddhist and Non-Buddhist Approaches to the Sublime Attitudes (Brahma-vihāra)" mit den Thesen C. A. F. Rhys Davids über die *brahmavihāras* im allgemeinen und *mettā* im besonderen, die bis dahin weitgehend unbeachtet geblieben waren, auseinander. Darüber hinaus kritisiert er in seinem bei einigen Wissenschaftlern sowie in vielen buddhistischen Kreisen hochgeschätzten Buch *Love and Sympathy in Theravāda Buddhism* einige Positionen von King 1964 und Spiro 1982 (S. 44-48), und versucht u.a., zwei ihrer Hauptthesen, die Dichotomie von *karma*-orientierter (kammatic) und Nirvāṇa-orientierter (nibbanic) Ethik und die herausragende Rolle des Gleichmutes im (frühen) Buddhismus, zu widerlegen. Er folgt bei seinen Darstellungen und Interpretationen meist den traditionellen Erklärungen der Kommentare der Pāli-Schule. Zu dieser wichtigen und interessanten Diskussion versuche ich beizutragen, indem ich gelegentlich die Meinungen von King und Spiro berücksichtige und in einem gesonderten kleinen Kapitel (Kapitel 6) den Standpunkt von Aronson überprüfe.

King 1980 (S. 161-168) hat sich übrigens außer in dem o.g. Werk auch in seinem Buch *Theravāda Meditation* kritisch, aber sehr anregend zum Thema der *brahmavihāras* (S. 56-64) geäußert, wobei er die Ähnlichkeit dieser Übungen zu den *kaṣiṇa*-Übungen hervorgehoben hat, besonders was den Verlauf der Praxis angeht.

Barbara Stoler Miller trägt in ihrem im Jahre 1979 erschienen Aufsatz "On Cultivating the Immeasurable Change of Heart: The Buddhist Brahma-Vihāra Formula" nicht viel Neues zum Verständnis der *brahmavihāras* oder zur Aufklärung ihres historischen Hintergrundes bei. Der Zusammenhang der *brahmavihāras* mit dem brahmanischen Glauben, den sie herausgearbeitet hat, war bereits bekannt, und wie Gombrich 1996 (S. 84, Anm. 17) in Bezug auf ihre Darstellung des brahmanischen Hintergrundes der *brahmavihāras* feststellt, ist ihre konkrete Auffassung dieses Zu-

³ Siehe besonders "Problems of Buddhism", in: *Kleine Schriften, Teil 2*, hrsg. v. Horst Brinkhaus, S. 612-627 (ursprünglich in *Visva Bharati Quarterly* N. S. 2, 1936, part 1, S. 41-60); vgl. auch "Gotama the Buddha, what do we know of him and his teaching?", *ibid.* S. 576-587 (urspr. in *Archiv Orientalni* 1, 1929, S. 235-246); "Kann uns der Pālikanon etwas über den älteren Buddhismus und seine Geschichte lehren?", *ibid.* S. 588-597 (urspr. in *Studia Indo-Iranica (Festschrift W. Geiger)*, Leipzig 1931, S. 63-72); "Ein Handbuch des Buddhismus", *ibid.* S. 608-611 (urspr. in *OLZ* 36, 1933, Sp 665-671).

sammenhanges in wesentlichen Punkten unakzeptabel. Ihr Versuch etwa, den Begriff *vihāra* mit Hilfe einer *Aitareyabrāhmaṇa*-Stelle zu erklären, ist, wie ich weiter unten zeigen werde, m.E. unwahrscheinlich und methodologisch nicht haltbar. In anderen Punkten, wie etwa der Stellung der *brahmavihāras* im Kanon, folgen ihre Auslegungsversuche uneingeschränkt den Kommentaren (s. Miller 1979, S. 214 ff.).

Einige Wissenschaftler haben einsichtsreiche aktuelle Beiträge zu diesem Themenkomplex geleistet, ohne ihn zum Hauptthema einer Veröffentlichung zu machen. Folgende hervorragende Leistungen verdienen besondere Aufmerksamkeit: Edward Conze widmet diesem Thema im ersten Teil seines Buches *Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy* ein ganzes Kapitel, das den Titel "The cultivation of the social emotions" trägt. Er ist m.W. der erste Wissenschaftler, der die oft verkannte soteriologische Relevanz dieser Übungen gesehen hat. Auch in seinem Buch *Buddhism: Its Essence and Development* finden sich interessante, stets anregende Ideen zu diesem Thema, die ich gelegentlich referiert habe. Paul John Griffiths hat 1983 in seiner Dissertation *Indian Buddhist Meditation - Theory: History, Development and Systematization* und in zwei seiner Aufsätze, nämlich "Concentration or Insight: The Problematic of Theravāda Buddhist Meditation-Theory" und "Buddhist Jhāna: A Form-Critical Study", diese Praktiken am Rande behandelt und dabei vor allem die Affinität/Konvergenz zwischen *apramāṇas* und *dhyānas* herausgestellt. Die *apramāṇas* sind nach seiner Auffassung Transformatoren von Affekten und waren ursprünglich ein unabhängiger Heilsweg. In seinem Buch *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism* diskutiert Tilmann Vetter das Thema zwar eher nur peripher, spricht aber die Signifikanz dieser Übungen als ein soteriologisches Mittel klar aus. Martin G. Wiltshire widmet ein Kapitel seines Buches *Ascetic Figures before and in Early Buddhism - The Emergence of Gautama as the Buddha* speziell dem Thema "*mairī*" und gelangt zu wertvollen Einsichten, beschränkt sich aber lediglich auf einige Aspekte. Zum Verständnis des historischen Hintergrundes und der Entwicklung des Begriffes "*mairī*" enthalten die zwei Werke Lambert Schmithausens, sc. "The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics" und *Mairī and Magic: Aspects of the Buddhist Attitude towards the Dangerous in Nature*, wesentliche Hinweise. Auch Richard F. Gombrich 1994 ("The Buddha and the Jains: A Reply to Professor Bronkhorst") und 1996 (*How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*) und Andrew Skilton 1994 (*A Concise History of Buddhism*) haben in ihren Werken zum Verständnis der *brahmavihāras* wichtige Bemerkungen gemacht, die teilweise mit Ergebnissen meiner Studie übereinstimmen. Ich habe versucht, an den relevanten Stellen besonders Gombrichs Meinung zu berücksichtigen.

Étienne Lamotte hat 1970 in seinem enzyklopädischen Werk "*Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*" viel brauchbares, vom Pāli-Kanon bis zu Mahāyāna-Texten reichendes Material zu diesem Thema gesam-

melt, ohne jedoch eine kritische Auswertung zu präsentieren. Auch die Arbeiten von Johannes Bronkhorst 1986 (*The Two Traditions of Meditation in Ancient India*), Ulrich Pagel 1995 (*The Bodhisattvapiṭaka: Its Doctrines, Practices and their Position in Mahāyāna Literature*), G. M. Nagao 1980 ("Tranquil Flow of Mind: an Interpretation of *Upekṣā*"), John Ross Carter 1989 ("Love and Compassion as Given"), Karel Werner 1992 ("Love and Devotion in Buddhism"), Bhawani Shanker Shukla 1987 ("The Concept of *Mettā* in Buddhism"), Sushri Amara Shakya 1997 ("Caturbrahma vihāra antargata maitrī") oder Narayana Samtani 1993 ("Caturbrahmavihāra") enthalten teils Zusammenfassungen, teils ausführlichere Darstellungen der Lehrmeinungen verschiedener Traditionen, auf die in späteren Kapiteln dieser Arbeit mit Gewinn bezuggenommen werden konnte; an der Frage der ursprünglichen Funktion der *apramāṇas* sind die genannten Autoren jedoch kaum interessiert.⁴ Den Aufsatz "The Buddhist Act of Compassion" von R. W. Weiler 1962⁵ habe ich, vor allem wegen seiner Undifferenziertheit, kaum herangezogen.

Kleine Monographien und Aufsätze wie *The Four Sublime States - Contemplation on Love, Compassion, Sympathetic Joy and Equanimity* von Nyanaponika Thera 1993, sowie das Kapitel über die vier erhabenen Geisteszustände in seinem Buch *Im Lichte des Dhamma* (1989), *The Practice of Loving Kindness* von Bhikku Ñāṇamoli (BPS, Kandy 1987), *Ahimsā: Buddhist and Gandhian* von Indu Mala Ghosh 1988, *Meditation on Loving Kindness* von Venerable Sujīva (Penang 1992), *Mettā - The Philosophy & Practice of Universal Love* von Acharya Buddharakkhita (BPS, Kandy 1989), *Lovingkindness - The Revolutionary Art of Happiness* von Sharon Salzberg (Boston und London 1995), *Muditā - The Buddha's Teaching on Unselfish Joy* von Nyanaponika Thera, C. F. Knight, Nathasha Jackson und L. R. Oates (BPS, Kandy 1983, erste Auflage: 1971), "Brahma-Vihāra Bhāvanā in Buddhism" von Paravāhera Vajjarajñāna 1964 etc. liefern wichtige praktische Hinweise und basieren auf der traditionellen buddhistischen Lehrüberlieferung. Da sie sich jedoch nicht mit der ideengeschichtlichen Problematik befassen, um die es mir hier geht, und auch eher "populärwissenschaftlich" geschrieben sind (z.B. ohne Quellenangaben etc.), habe ich sie in meiner Studie weitgehend unberücksichtigt gelassen.

⁴ Hiermit soll natürlich nicht gesagt sein, daß allein die Frage nach der ursprünglichen Gestalt und Funktion von Interesse sei; aber in einer ideengeschichtlichen Studie wie der vorliegenden hat doch auch sie einen legitimen Platz.

⁵ In: *Indological Studies in Honor of W. Norman Brown*, American Oriental Series Vol. 47, New Haven, Connecticut 1962, S. 238-250.

Zielsetzung und Vorgehensweise

In meiner Arbeit geht es darum, die historische Entwicklung der Begriffe, ihre Gewichtsverlagerung und die Entwicklung gewisser Meditationspraktiken mit Hilfe verschiedener Textgruppen zu begreifen und herauszuarbeiten, soweit mir dies möglich war. Dabei habe ich versucht, auf verschiedene Stränge und äußere Einflüsse zu achten, obwohl deren chronologische Festlegung, selbst die relative, in manchen Fällen äußerst schwierig ist. In uneindeutigen Fällen habe ich mich für das m.E. Wahrscheinlichste entschieden. Manche Thesen konnte ich substantiieren und mit (wie ich hoffe) tragfähigen Argumenten erhärten, während andere lediglich "Arbeits-hypothesen" bleiben mußten, weil sich die textvergleichende Forschung noch in einer Anfangsphase befindet. Wenn man aber zu einem differenzierten Nachvollzug der ideengeschichtlichen Entwicklung gelangen will, kommt man im Falle der oft sehr umfangreichen Textkorpora mit heterogenem Textmaterial – wozu u.a. der Pāli-Kanon und die *Yogācārabhūmi* gehören – nicht darum herum, ihr geschichtliches Wachstum zu rekonstruieren, indem man zunächst die unterschiedlichen Textschichten und -stränge voneinander löst und versucht, sie in eine relative chronologische Ordnung zu bringen, soweit das Material dafür Anhaltspunkte bietet.

Der Pāli-Buddhismus ist nicht die einzige, allein verbindliche Richtung des Buddhismus. Ich halte es eher für wahrscheinlich, daß in der kanonischen Überlieferung aller Überlieferungssträngen archaisches Material sehr wohl erhalten ist bzw. war, und solches sogar in späteren Werken wie dem *Mahāvastu* oder Kommentaren (z.B. der Pāli-Schule oder anderer Schulen, wie der *Mahāvibhāṣā*) fragmentarisch aufbewahrt ist. Was genau der Buddha eigentlich ursprünglich gepredigt hat, bleibt bestenfalls hypothetisch. Dies besagt aber nicht, daß man nicht versuchen sollte, der ursprünglichen Botschaft näher zu kommen⁶, in einem Prozeß zugegebenermaßen langwieriger und mühseliger Kleinarbeit.

Ich meinerseits möchte jedoch auf den heftig diskutierten, aber noch umstrittenen Problemkomplex der historisch-philologischen Methode nicht weiter eingehen und überlasse diese Methoden-Problematik lieber kompetenteren Wissenschaftlern, die sich schon länger mit dieser Materie beschäftigen und damit besser vertraut sind.

⁶ Collins 1982 (S. 20 ff.) und Cousins 1995 (S. 78-79) scheinen einen solchen Versuch für fruchtlos zu halten, angesichts der Vielfalt der Lehre Buddhas, weil angesichts der langen Lehrtätigkeit des Buddhas zu seinen Lebzeiten mit einer Vielfalt von Belehrungen zu rechnen sei, sowie in Anbetracht der allgemeinen Unsicherheit der indischen Chronologie vor der Maurya-Zeit: "Position three ("higher criticism") has serious problems, given the long life of the Buddha and the possibility of major developments and diversity in his teachings already during his life-time. Nor is the general chronology of developments in India prior to the Mauryan period sufficiently secure for such an enterprise" (S. 78). Vgl. auch Schopen (1984: III ff.).

Schmithausen hat sich vor Jahren ("Ich-Vorstellung im Buddhismus" - Vorlesungsskripten WS 1984/85) zu diesem Thema folgendermaßen geäußert:

Die Hauptprobleme liegen aber in der Periode der mündlichen Überlieferung selbst. Wir müssen mit einem komplexen Wachstumsprozess des Materials, mit Neugestaltungen und Neuschöpfungen, rechnen, auf dem Hintergrund einer sehr lebendigen und vielfältigen ideengeschichtlichen Entwicklung, die die Ausbildung und Weiterbildung verschiedener spiritueller Praktiken ebenso wie Ansätze zu deren Systematisierung und theoretischer Fundierung einschloss. Eine historisch-perspektivische Sicht dieser Entwicklungen und, als deren Basis, eine griffige und überzeugende Stratifizierung des Textmaterials sind bislang nur in sehr groben Umrissen bzw. einzelnen Ansätzen geleistet. Daraus folgt, daß Aussagen über den Urbuddhismus oder gar über die Lehre des Buddha selbst meistens mehr oder weniger plausible *Hypothesen* bleiben. Und auch Aussagen über den Verlauf der weiteren Entwicklung innerhalb des Entstehungszeitraums der kanonischen Texte sind zumeist schwierig und unsicher. Trotzdem muß man begründete Versuche machen: auf der Basis textgeschichtlicher Einzelbeobachtungen oder, wenn das nicht geht, auf der Basis der inneren Plausibilität. Alles in einen Topf zu werfen und als einen undifferenzierten Brei zu verkaufen, oder Widerstrebendes im Sinne späterer Harmonisierungsversuche gewaltsam zu vereinigen, führt nicht weiter.

Einige Wissenschaftler verzichten aus verschiedenen Gründen – sei es der Zweifel an dieser Vorgehensweise⁷, da keine von allen anerkannte "Grammatik" für diese Methode existiert, oder aus pragmatischen Gründen⁸, da man sich die mühselige

⁷ Cousins 1984 (S. 67: Anm. 2): "I am, of course, aware that a number of attempts at such historico-critical analysis have been made, some of them involving impressive and detailed scholarship. I remain, as yet, unconvinced. It seems to me that all these attempts suffer from serious flaws." Cousins präsentiert drei Argumente gegen die historisch-kritische Analyse der Texte. Erstens berücksichtige diese Methode das Wesen der mündlichen Tradition nicht genug; zweitens sei diese Methode aus verschiedenen Gründen fehlerhaft (eine chronologische Analyse der Texte, besonders wichtig bei der Feststellung der geschichtlichen Entwicklung eines Werkes, sei wegen der Komplexität eines solchen Verfahrens unzuverlässig; folglich seien die Schlußfolgerungen, die auf der Basis dieser Methode getroffen sind, unwahrscheinlich); drittens hat er Bedenken hinsichtlich der Schlußfolgerungen, die aus Widersprüchen gezogen werden, da diese Widersprüche lediglich aufgrund unterschiedlicher Lehrmethoden gemäß diverser Bedürfnisse, Fähigkeiten, Anlagen/Neigungen oder Entwicklungsstadien der Hörer/Schüler entstanden seien.

Vgl. Gombrich 1990 und Norman 1990. Vgl. aber auch Schmithausen 1981, S. 200 ff.

⁸ "Practical convenience": Gethin 1990 (S. 10): "In trying to come to a proper assessment

Arbeit⁹ quer durch die Sanskrit-Quellen anderer Schulen und die Parallel-Materialien im Tibetischen und Chinesischen ersparen möchte (oder auch an dem Sinn dieses Unterfangens Zweifel hat¹⁰) – darauf, historisch-philologisch zu arbeiten, obwohl sie der Methode eine gewisse Ergiebigkeit in letztendlichen Erkenntnissen zugestehen.¹¹

of early Buddhist thought the Pāli material has certain advantages over other sources for two simple but inconclusive reasons. In the first place it seems to represent a relatively full recension of the appropriate material – certainly fuller than anything else we possess. This makes the use of the Pāli canon a matter of practical convenience, and means that for the most part in assessing a particular passage we do not have to speculate about what might have been said elsewhere in the canon. Secondly, it is written in a Middle Indo-Aryan language that shows only limited signs of sanskritization."

⁹ Harrison 1995, S. 68 f.; vgl. aber Gethin 1992 (S. 3): "My work is based primarily on the ancient Pāli literary sources. This is largely a matter of convenience and of circumstances, and not because the study of the literary sources in general or the Pāli sources in particular is taken as necessarily bringing us closer to the true essence of Buddhism (whatever that might be) than the other approaches. In the context of Buddhist studies the justification for the study of the Pāli sources is simply that these texts represent an important facet of both ancient and modern Buddhist culture." Vgl. auch S. 11 und 16.

¹⁰ Norman 1990 (S. 34): "I am well aware of the fact that scholars working in such fields sometimes say that they can compare their texts with the Tibetan or Chinese translations, and by emending them in the light of those translations they can arrive at a correct version of (say) the Mūlasarvāstivādin Vinaya. To them I would say that it may be possible by comparing the Sanskrit, Tibetan and Chinese versions of such a text to come to an agreed reading of a particular passage, but it must be realised that in most cases the Tibetan and Chinese versions have no independent authority. They were made from Sanskrit originals, and all such a comparison can do is to confirm the reading of the Sanskrit text from which those translations were made.

In some cases it may be thought sufficient to do this, but in reality our aims should be greater than this. We know very little about the translation techniques which were adopted by those early translators and we have no idea what steps were taken to ensure that the manuscript or manuscripts from which they were making their translation contained a correct version of the text. We know from the records of the Chinese pilgrims that they sometimes obtained a single manuscript of a text to take back to China, from which in due course they or their successors made their translation. Without more information we cannot be certain that the Sanskrit (or very occasionally Pāli) version from which they made their translation was free from errors. Even if it was, in turn, a translation from some variety of Middle Indo-Aryan dialect, and even if we can establish the form of the Sanskrit version correctly, all it tells us is what the person or persons responsible for making the translation thought his Middle Indo-Aryan exemplar meant. It does not prove that he was correct in his interpretation. It cannot be emphasised too much that all the versions of canonical Hīnayāna Buddhist texts which we possess are translations, and even the earliest we possess are translations of some still earlier version, now lost."

¹¹ Vgl. Cousins 1984, S. 67; Gombrich 1990, S. 8; Gethin 1992 (S. 11): "If we are right in thinking that the Pāli Nikāyas were closed rather earlier than the Chinese Āgamas, then we may be justified in regarding the Pāli tradition as among the more conservative of early Buddhist traditions. Nevertheless, the fact remains that the Pāli canon cannot simply be taken as the last authority on questions of early Buddhism; quite clearly the traditions found in other sources may be of similar or even earlier date. A number of attempts have been made at providing a detailed chronology of the

Die hier geltend gemachten Vorbehalte gegen den Versuch, durch sorgfältige, mikro-philologische Untersuchungen Thesen über buddhistische Geistesgeschichte so weit wie möglich zu belegen und abzusichern, sind nicht unverständlich. Die von Cousins ins Feld geführten Schwierigkeiten (Komplexität des mündlichen Überlieferungsprozesses, Beschaffenheit des vorhandenen kanonischen Textmaterials usw.) lassen es in der Tat zweifelhaft erscheinen, ob man mit Sicherheit zu einer historischen Schichtung des Quellenmaterials gelangen kann. Dies ist aber auch nicht der Anspruch, den Schmithausen und andere einer gleichen Arbeitsweise verpflichteten Buddhisten unbedingt erheben. Vielmehr geht es ihnen primär darum, ihre jeweiligen Thesen zu gewissen Teilbereichen der buddhistischen Geistesgeschichte durch sorgfältige, mikrophilologische Untersuchungen so weit wie möglich zu belegen und abzusichern. Auch wenn ihr hierbei eingesetztes Instrumentarium der höheren Textkritik nicht zur Auffindung unstrittiger Wahrheiten taugt, hat es doch den großen Vorzug, Thesen durch Belege wenigstens eine gewisse Überprüfbarkeit und damit auch eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu verleihen. Die Kritiker dieser textkritischen Methode entledigen sich hingegen der lästigen Pflicht der philologischen Belege ihrer Thesen, ohne – und dies ist der entscheidende Punkt – entsprechenden Ersatz zur Absicherung ihrer Thesen beizubringen.¹² Bestenfalls können sie ihre oft rein intuitiven Thesen durch Argumente plausibel machen, den Verlust textkritischer Kriterien können sie damit aber nicht kompensieren. So hat ihre Arbeitsweise immer etwas Willkürliches und Unüberprüfbares. Die sorgfältige und stetig verfeinerte Anwendung textkritischer Kriterien erlaubt hingegen einen Schritt für Schritt vorangehenden, stets überprüfbaren und insofern wissenschaftlichen Umgang mit dem Textmaterial, der, wenn auch nicht zur definitiven Wahrheitsfindung, so doch wenigstens zur Annäherung an diese führt.

Wenn man davon ausgehen kann, daß sich dadurch, daß man historisch-philologisch vorgeht, zumindest nützliche Einsichten und Erkenntnisse erzielen lassen, halte ich

evolution of the Pāli Nikāyas. While they have certainly provided useful insights into the texts, they have not really succeeded in their aim of satisfactorily distinguishing earlier material from later with any degree of certainty."

¹² Anmerken möchte ich vor allem drei Arten von Arbeitsmethoden: 1. Einige Autoren sichern ihre Thesen nicht genug ab, wie etwa Gombrich 1996 (s. seine Thesen über *brahmavihāra* (S. 60 ff.; 84 ff.)) und Skilton 1994 (S. 35), obwohl diese beiden, was die *brahmavihāras* angeht, zu brauchbaren Ergebnissen kommen; 2. andere verfahren sehr undifferenziert, wie Aronson, wie ich im Kapitel 6 der vorliegenden Arbeit dargestellt habe, und produzieren so ein verzerrtes Bild der Tatsachen; 3. wiederum andere präsentieren willkürliche Interpretationen, wie z.B. bei Miller 1979 im Falle des Wortes *viharati/vihāra* als "Verwandlung der egoistischen Gefühle in unbegrenzte Tugenden", ausgehend von einer Stelle im Aitareya-brāhmaṇa. Ihre These ist einfach falsch, da die Interpretation philologisch und historisch unwahrscheinlich ist (s. Kap. 1, S. 40 f.).

eine umsichtige Anwendung dieser Methode für angemessener als ihre pauschale Disqualifizierung.

Schmithausen skizziert seine Herangehensweise in der Einleitung ("Preface": S. 1-3) zu *Earliest Buddhism and Madhyamaka* (hrsg. v. D. Seyfort Ruegg u. L. Schmithausen, Leiden)¹³, wo er die von anderen Wissenschaftlern vertretenen gegensätzlichen Standpunkte und ihre Voraussetzungen schildert. Ich schließe mich seiner Ansicht an und habe mich nach Möglichkeit bemüht, seinem methodischen Ansatz zu folgen.

Trotz meiner mangelhaften Ausdrucksfähigkeit im Deutschen habe ich stets versucht, mich klar auszudrücken. Wenn mir dies nicht immer gelungen ist, so bitte ich die Leser um Nachsicht. Dies gilt auch für die gelegentliche Wiederholung mancher Sachverhalte, auf die die Aufmerksamkeit gelenkt werden sollte. Literarische Ambitionen verfolge ich mit der Verfassung dieser Arbeit nicht.

Außerdem erhebe ich auch nicht den Anspruch, die thematisierte Problematik in allen Schulrichtungen erschöpfend untersucht zu haben. Ich habe meine Forschungen bewußt auf die frühe Phase des Buddhismus und den frühen Yogācāra-Buddhismus beschränkt.¹⁴ Unter der frühen Phase des Buddhismus verstehe ich zahlreiche verschiedene Stränge und Entwicklungsphasen in den frühesten buddhistischen Schriften (feststellbar anhand des Pāli-Kanons sowie dessen Parallelen in den chinesischen Āgamas und den Sanskrit-Fragmenten der Überlieferung einiger anderer Schulen). Den ideengeschichtlichen Hintergrund habe ich mit Hilfe der spätvedischen Texte einschließlich der frühen Upaniṣaden sowie der Jaina-Literatur erforscht. Die spätere Phase habe ich dadurch abgegrenzt, daß ich ausschließlich die früheren Yogācāra-Werke, vor allem das *Yogācārabhūmiśāstra* und den *Mahāyānasūtrālaṅkāra* (mit ihren Kommentaren, die heute nur noch auf Tibetisch existieren) in Betracht gezogen

¹³ Siehe auch die Rezension zu diesem Werk von Cousins 1995 in *III*, S. 76-79. Gombrich 1994 (S. 1069) wehrt sich dagegen, daß man (in diesem Falle Bronkhorst 1986, in seinem neuen Vorwort zur zweiten Auflage seines Buches *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*) ihn als jemanden, der "the fundamental homogeneity and substantial authenticity of at least a considerable part of the Nikāyic materials" betont, bezeichnet. Er fährt in diesem Zusammenhang fort: "I must say at the outset that I do not wish to find myself painted into some kind of 'fundamentalist' corner; and indeed I am inclined to treat our sources with more critical scepticism than does, for example, the recent book in this field by Prof. Vetter – as my review makes it clear." Siehe auch Gombrich 1996 (S. 11 f.). Über seine Arbeitsweise merkt Gombrich kurz an: "I should say however, that my main purpose is not to stratify the texts, even if that is a by-product of some of my arguments. I want to trace the evolution of some of the ideas contained in the Buddha's teachings as reported in the Pali texts, in order to get a clearer idea of what the texts are saying."

¹⁴ Sogar hier mußte ich eine Auswahl treffen. So sind z.B. einige frühe Yogācāra-Werke wie die *Samāhitabhūmi* der *Yogācārabhūmi*, der *Abhidharmasamuccaya* und das **Āryadeśanāvīkhyāpanaśāstra* (*Hsien-yang shêng-chiao lun*) zur textkritischen Analyse nicht herangezogen worden.

habe. Für diese spätere Phase habe ich ferner post-kanonische Werke wie den *Visuddhimagga* und den *Abhidharmakośa* sowie Kommentare wie die *Mahāvibhāṣā* und die Kommentare zu den Nikāyas des Pāli-Kanons herangezogen. Die Erklärungen der Kommentare habe ich in meine Analysen und Auslegungen einbezogen, wenn sie mich überzeugt haben oder wenn ich keine bessere Interpretation bieten konnte. Die Kommentare helfen nicht immer, den Text richtig zu verstehen, aber ich bin der Meinung, daß man die Kommentare grundsätzlich ernst nehmen sollte, es sei denn, man hätte triftige Gründe (an den jeweils betreffenden Stellen), sie anzuzweifeln.

Man könnte noch die späteren Yogācāra-Werke oder die Madhyamaka-Literatur auf das hier behandelte Thema hin untersuchen, aber dies würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Wenn nicht anders gekennzeichnet, stammen die Übersetzungen der zitierten Textstellen von mir. Stellen, die ausschließlich als Belege dienen, habe ich unübersetzt gelassen. Im Falle bereits edierter Texte habe ich manchmal die Lesart des kritischen Apparates bevorzugt und in einigen Fällen auch Konjekturen oder Verbesserungen nach den Handschriften vorgenommen.

Einige unpublizierte Manuskripte von Prof. Schmithausen durfte ich gelegentlich zur Verdeutlichung mancher Punkte zitieren, obwohl sie in dieser Form nicht für eine Veröffentlichung vorgesehen waren.

Beim Gebrauch technischer Begriffe habe ich durchgehend die Sanskrit-Form benutzt (wie etwa *dhyāna*, *apramāṇa* etc.) – es sei denn, daß ich direkt Pāli-Passagen behandelt habe oder mich im Kontext der Pāli-Stellen geäußert habe –, weil Sanskrit als *lingua franca* nicht nur in den späteren buddhistischen Schulen, denen auch die Yogācāras angehören, sondern auch in heutigen buddhologischen Kreisen bevorzugt war und ist.

Bei wiederholt auftretenden Begriffen übersetze ich diese nur beim ersten Mal. In meinen Übersetzungen (auch aus dem Tibetischen) werden die als bekannt voraussetzbaren Sanskrit-Termini (*karuṇā*, *skandha*, *prajñā* etc.) statt einer wörtlichen Übersetzung verwendet.

Inhaltsübersicht

Der Hauptteil (Teil II) der vorliegenden Arbeit besteht in der kritischen Edition einer Auswahl der relevanten Textstücke aus der frühen Yogācāra-Literatur zum Thema der *apramāṇas*. Hierzu wurden Textpassagen aus dem *Yogācārabhūmisāstra* (drei Textstellen aus der *Śrāvakabhūmi* über *maitrī* und ein längeres Textstück aus der *Bodhisatvabhūmi* über die vier *apramāṇas*) und dem *Mahāyānasūtrālaṅkāra* ausgewählt, übersetzt und kritisch angemerkt. Die bisherigen Texteditionen der *Śrāvaka-*

bhūmi (Shukla) und der *Bodhisattvabhūmi* (Wogihara und Dutt) habe ich mit Hilfe von weiteren Handschriften aus Nepal verbessert. Darüber hinaus habe ich die relevante Stelle aus dem nur auf Tibetisch erhaltenen, knappen Kommentar von *Asvabhāva zum *Mahāyānasūtrālaṅkāra* ediert, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Dabei habe ich an schwierigen Stellen den ausführlichen (ebenfalls nur auf Tibetisch erhaltenen) Kommentar von Sthiramati zu Rate gezogen. Bei der Edition des *Mahāyānasūtrālaṅkāra*-Abschnittes bin ich von der Edition Sylvain Lévis ausgegangen, unter Berücksichtigung der von Lévi selbst (in seiner Übersetzung) und von Nagao (*Index to the Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra*: S. xi-xxii) beigesteuerten Verbesserungen sowie der Faksimiles der Handschriften aus Nepal (Hrsg. S. Takeuchi, Kyoto 1995). Die Editionen von S. Bagchi 1970 und S. D. D. Shastri 1985 bieten ihr gegenüber kaum Neues und basieren nicht auf zusätzlichem handschriftlichen Material. Die Edition sowie Übersetzung von Limaye 1992 halte ich für unbrauchbar.¹⁵ Die Übersetzungen von Lévi 1911 und Thurman 1979 habe ich gelegentlich zum Vergleich herangezogen. Peter Oldmeadows Übersetzung (erwähnt von J.W. de Jong: *III*, vol. 30, 1987, S. 154 ff.) hatte ich leider nicht zur Verfügung. Die beiden Studien von Bhikkhu Hui-Min (*A Study of Meditative Objects (ālambana) in the Śrāvakabhūmi*, Tokyo 1994) und Yusho Wakahara ("Compassion Without Object – caturapramāṇa in Yogācāra Tradition", in: *The Journal of the Nippon Buddhist Research Association*, vol. LXI, May 1996, S. 91-108) behandeln zwar die Themen meiner Textstücke, tragen aber zur Textkritik kaum etwas bei und bleiben in ihrer Interpretation weitgehend deskriptiv; jedoch konnte ich ihnen einige Hinweise für die Studie entnehmen.

Die Haupttextstellen habe ich immer mit den entsprechenden tibetischen und gelegentlich auch mit chinesischen Parallelen verglichen und mit Anmerkungen versehen, sofern es für mein Vorhaben relevant war.

Die den Texteditionen vorangeschickte Studie besteht aus acht Kapiteln. Im ersten Kapitel stelle ich die Begriffe *brahmavihāra*, *appamāṇa/apramāṇa* usw. vor und untersuche ihre Wortbildung, ihre Bedeutung und ihren historischen Hintergrund. In den Kapiteln zwei bis fünf untersuche ich die Kontexte, in denen die *brahmavihāras/appamāṇas* usw. im Pāli-Kanon zusammen oder einzeln vorkommen. Dabei geht es mir darum, die Einzelbegriffe der Vierer-Reihe der *brahmavihāras/appamāṇas*, d.h. *mettā*, *karuṇā*, *muditā* und *upekkhā* und ihre Quasisynonyme, im jeweiligen Kontext und in ihren verschiedenen Schattierungen zu verstehen, den historischen Hintergrund der Termini zu erklären und die Entwicklung der Gesamtidée der *brahma-*

¹⁵ Die Edition und Übersetzung von S. V. Limaye ist kaum ernst zu nehmen. Man hat den Eindruck, daß sie die Lévische Übersetzung kaum beachtet hat, obwohl sie ihr vorlag. Die Übersetzung ist auch sprachlich schwer verständlich.

vihāras/apramāṇas geschichtlich zu erforschen. Im zweiten Kapitel wird der Begriff *mettā* sowohl für sich als auch im Zusammenhang mit den vier *brahmavihāras* gesondert diskutiert. Im Falle der drei anderen Begriffe erübrigt sich ein solches Verfahren, da das Wesentliche bereits im vorangehenden Kapitel gesagt wurde. Im sechsten Kapitel folgen einige kritische Bemerkungen zu der Studie von Harvey B. Aronson, der, wie oben gesagt, einer der wenigen ist, die sich mit diesem Thema ausführlich beschäftigt haben.

Im Kapitel sieben untersuche ich vergleichend die Darstellungen der *brahmavihāras/apramāṇas* im *Abhidharmakoś'a* und *Visuddhimagga* und referiere dabei gelegentlich auch die in der *Mahāvibhāṣā* überlieferten Lehrmeinungen. Im letzten Kapitel (8) werden die von mir edierten und übersetzten Textstellen aus der frühen Yogācāra-Tradition ausgewertet.

Zu den Begriffen "die brahmischen [Geistes-]Zustände" (*brahmavihāra*) und "die Unbegrenzten" (*appamāṇa/apramāṇa*)

Zum Begriff *brahmavihāra*

Im Rahmen der häufig im Kanon anzutreffenden *skandha*-Analyse werden diese, d.h. die Persönlichkeitskonstituenten (*skandha*), als vergänglich (*anitya*), leidvoll (*duḥkha*) und nichtselbsthaft (*anātman*) qualifiziert. In unserem Kontext ist vor allem letzteres von Interesse, denn die Analyse, daß die Persönlichkeitskonstituenten vergänglich und daher leidhaft sind, gipfelt eben in der Aussage, daß sie aus diesem Grunde nicht als das Selbst betrachtet werden können. Der Ich-Vorstellung wird hierbei durch die unterscheidende Einsicht (*prajñā*) der Boden entzogen, indem ihr Gegenstand durch den Hinweis/Nachweis, daß die dafür gehaltenen Faktoren – die *skandhas* – als solche nicht in Frage kommen, gewissermaßen auf Null reduziert wird. Diese Art der auf *prajñā* gegründeten Analyse ist zumindest in einem Teil der Schriften des frühen Buddhismus (z.B. im *Samyuttanikāya* und *Majjhimanikāya*) hervorstechend.

Der Pāli-Kanon kennt aber auch eine spirituelle Praxis, die im Vergleich mit der o.g. Analyse jedoch sehr im Hintergrund geblieben – oder in den Hintergrund gedrängt worden(?) – ist und die dieser inhaltlich konträr gegenübersteht. Hier strahlt der diese Praxis Übende Gefühle des Wohlwollens (/der Freundschaft /der freundschaftlichen Gesinnung: *mettā/maitrī*), des Mitleids (*karuṇā*), der [Mit-]Freude (Freudigkeit: *muditā*) und des Gleichmutes (/Untangiertheit/Indifferenz: *upekkhā/upekṣā*) in alle Himmelsrichtungen aus. Bei dieser sog. *apramāṇa*-Übung wird weder irgendwo eine Grenze gezogen noch irgendein Lebewesen ausgeschlossen; das Selbst wird also ins Unbegrenzte erweitert und so letztlich auch aufgehoben. Schmithausen formuliert dies – im Einklang mit Vetter (1988, ch. VII) – so:

Das Gleiche gilt aber auch für eine andere spirituelle Praxis, die die Beseitigung der Begierde offenbar auf dem gegenteiligen Wege zu erreichen sucht: durch eine Art Sprengung der Ichvorstellung und unbegrenzte Ausdehnung ihres Gegenstandsbereiches ... Hier geht es nur darum, daß sie in einer Ausweitung bestimmter positiv gewerteter Gefühle, die man gewöhnlich sich selbst oder bestimmten Personen seiner näheren Umgebung entgegenbringt, auf alle Lebewesen besteht. Man kann dies als eine Einbeziehung aller Lebewesen in das Ich auffassen, oder als eine Ausdehnung des Ich

derart, daß es alle anderen Lebewesen mitumfaßt.¹

Auch Wiltshire sieht in diesen beiden auf den ersten Blick konträr wirkenden Praktiken zwei Herangehensweisen mit identischem Ziel und Inhalt, wenn er sagt:

Irrespective of finer conceptual formulations characterizing the doctrine of *anattā*, the realisation of the *brahmavihāras* presupposes a notion of 'selflessness' tantamount to that described by *anattā*. In this case the 'selflessness' is expressed as a growing, expansive process, rather than as the negation of all wrong 'gnosis'.²

Der Pāli-Kanon bezieht sich mit verschiedenen Ausdrücken, wie z.B. *brahmavihāra*, *appamāṇa*, *appamāṇā cetovimutti*, *appamaññā*³, auf die genannte Vierergruppe von Geisteshaltungen, also auf Wohlwollen, Mitleid, [Mit-]Freude und Gleichmut/Untan-giertheit. Diese Ausdrücke gilt es im folgenden näher zu besprechen, um sich so dem Thema der vorliegenden Arbeit weiter anzunähern.

Der Terminus *brahmavihāra* ("brahmische [Geistes-]Zustände" oder "brahma-[ge-mäße Meditations-]Zustände") bedarf meines Erachtens der Erklärung. Er wird u.a. wiedergegeben als "divine states" (C. A. F. Rhys Davids), "sublime attitudes/abodes" (Aronson), "göttliche/gottgleiche Zustände", "göttliche Verweilungszu-stände" oder "erhabene Weilungen" (Nyanatiloka), "the stations of Brahma" oder "the cultivation of social emotions" (Conze), "the divine-abiding Meditations (attitudinal-dispositional)" (King), "ways of living like *brahmā*" (Griffiths); "living with *brahman*"/"living like *brahman*"/"holy living" (Gombrich) "the superior abodes of meditative absorption" (Carter) bzw. "vorzügliche/hohe/erhabene Geisteszustände" oder "brahmawürdige/heilige/göttliche Weilungen" (Nyanaponika). Betrachtet man diese Übersetzungen des Kompositums *brahmavihāra* genauer, so zeichnen sich im wesentlichen zwei Interpretationen von *brahma*- ab: zum einen im Sinne von Gott Brahmā⁴ – und in der Tat erscheint im Pāli-Kanon, wenn *brahman* alleinsteht, nur die maskuline Form –, zum anderen in der Konnotation "vorzüglich/gut" (*seṭṭha*),

¹ Schmithausen 1989, IV, S. 3. Vgl. auch Conze 1981 (S. 122): "The true task of the Buddhist is to carry on with both contradictory methods at the same time. As the method of Dharmas lead to boundless contraction of the self – because everything is emptied out of it – so the method of the Unlimited leads to a boundless expansion of the self – because one identifies oneself with more and more living beings. As the method of wisdom explodes the idea that there are any persons at all in the world, so the method of the Unlimited increases the awareness of the personal problems of more and more persons."

² Wiltshire 1990, S. 281. Vgl. auch Harvey 1983-1984, S. 123; 125.

³ Vgl. CPD s.v. *appamaññā*: CPD betrachtet *appamaññā* als feminines Abstraktum von *appanāṇa*, aber das Femininum ergibt sich wohl, weil das Wort *appamaññā* meist adjektivisch zu den femininen Substantiv wie *bhāvanā* oder *cetovimutti* gebraucht wird (Genusattraktion!).

⁴ Ich verwende hier um der deutlichen Unterscheidung willen mit Hacker beim Gott Brahmā den Nominativ statt der Stammform. Siehe Anm. 12.

was von den Kommentatoren bestätigt wird. Eine dritte Möglichkeit, nämlich *brahma-* als kompositionales Vorderglied im Sinne des upaniṣadischen, neutralen *brahman*, welches mit dem Nirvāṇa zu identifizieren ist⁵, zu verstehen, kommt in den Übersetzungsversuchen nicht zum Tragen. Im Kanon selbst finden sich jedoch zahlreiche andere Ausdrücke, die eine solche Interpretation nahelegen, wenn nicht gar erfordern: *brahmapatha* (A III 346)⁶, *brahmabhūta* (D III 84, A II 206, S III 83, etc.), *brahmayāna* (S V 4-6, etc.), *brahmappatta* (M I 386, etc.), *brahmacakka* (A II 9; 24, etc.) und *brahmacariya* (Vin I 12, etc.)⁷, um nur einige wenige zu nennen. Auch für den Fall der *brahmavihāras* schließt Norman dies im Gegensatz zu den oben angeführten Gelehrten nicht prinzipiell aus, und er verweist auf das *Tevijjasutta*, wo der Buddha das im Sinne des spätvedischen upaniṣadischen *brahman* (n.) gebrauchte *brahma-* im Kompositum *brahmavihāra* in den maskulinen Gott Brahmā umdeutet.⁸

⁵ In diesem Falle steht *brahman* wohl zumindest vage für den spirituellen Höchstwert, ohne daß auch die von den Brahmanen damit verbundenen ontologischen oder kosmologischen Aspekte impliziert wären. Vgl. auch Bhattacharya 1989, S. 17 ff.; King 1980, S. 23.

Bezüglich der Natur der Beziehung zwischen Brahmanismus und dem frühen Buddhismus würde ich der Darstellung Kings 1980 (S. 1 f.) zustimmen: "Nevertheless, this opposition must not be magnified, out of proportion, for genuine though it was, it did not at first represent that open warfare between Buddhism and Brāhmaṇism that developed later. The followers of this new teacher were no doubt viewed as radicals, but as generally within the wide fold of Brāhmaṇical tolerance. Even the Pāli sources, whose authors were eager to maximize the difference between Buddhist and Brāhmaṇical *dharma*s (d.h., social-cosmic orders), portray the Buddha in friendly conversations and discussion with Brahmins. Those sources often show him in intellectual disagreement with Brahmins, but not in a context of mutual enmity. Nor does extant literature from the Brāhmaṇical side contain active anti-Buddhist sentiments until much later, when the developing Buddhist fellowship seemed to threaten."

⁶ Norman 1991 (S. 195 f.) stellt fest, daß dieser Begriff auch in den Upaniṣaden vorkommt und in einem buddhistischen Kommentar (*Th-a* III 9,9-11: ad *Th* 689) als die vier *brahmavihāras* erklärt wird. Bhattacharya 1973 (S. 91, Anm. 2; 1989, S. 19 u. Anm. 47) gibt in diesem Zusammenhang *ChU* 4.15.5 u. *MU* 6.30 an.

⁷ Im Ausdruck *brahmacariya* ist der ursprüngliche Sinn (d.h. *brahman* = Veda) des Vedastudiums eines Brahmanenschülers, der während dieser Zeit auch keusch lebt, verblaßt, und das Kompositum als ganzes bedeutet dann "religiöser, asketischer, auf das Heil gerichteter Lebenswandel oder spirituelle Praxis".

⁸ Norman 1991 (S. 195 f.): "*brahma-vihāra*: It is possible that this was in origin a brahmanical term. It would literally mean 'dwelling in or with *brahman* or Brahmā', and it perhaps shows a trace of its original meaning in the *Tevijjasutta* where the Buddha speaks to young brahmins who were disputing the correct way to obtain *brahma-sahavyatā*. In the context this would seem to mean union with *brahman*, but the Buddha, perhaps jokingly, interprets it as meaning a state of union with the god Brahmā. He explains that someone who practises the four types of concentration called *brahma-vihāra* is reborn as a Brahmā in the Brahma-world. It is to be noted that this means only being born in the same heaven as Mahā Brahmā, not union with the Upaniṣadic *brahman*." Vgl. auch Gombrich 1994, S. 1084: "Thus the Buddha is here [d.h. im *Tevijjasutta*] treating the Upaniṣadic

Von einer wirklichen dogmatischen Differenzierung zwischen *brahman* (n.) und

metaphysics in his usual way, and substituting for an ontology (*brahman* as 'being') a process ('living with *brahman*' as the moral work of self-cultivation)"; Gombrich 1996, S. 59 ff.

Sahavyatā bedeutet im buddhistischen Kontext eher "Gemeinschaft" denn "Einswerden", und zwar wohl eher mit einer oder mehreren *Personen*. An fast allen kanonischen Stellen, an denen der Ausdruck *sahavyatā* vorkommt, bedeutet er "Gemeinschaft mit" verschiedenen Göttern (*D I 18; M II 195; III 147; S IV 316; A III 192*), mit Menschen (*M III 99*) oder sogar mit Tieren (*M III 167 ff.*), und zwar nach dem Tode. Es ist nicht klar, ob einer, der zu diesen Götter-Welten gelangt ist, selbst zu einem Gott wird, oder ob er nur mit ihnen in einer Gemeinschaft lebt. Impliziert ist m.E. eher das Erste (vgl. *D I 18: atha aññātare pi sattā ... ābhassarakāyā cavitvā brahmavimānaṃ upapajjanti tassa sattassa sahayyatāṃ. te pi tattha honti manomayā pūtibhakkhā ...*). Gombrich 1996 (S. 59) vermutet aber, daß *D I 247-248* mit dem Begriff *sahavyatā* doch eine Anspielung auf "Einswerden" gemeint sei: "He [d.h. der Buddha] also seems to allude to the idea of becoming identical with brahman, because one argument he uses against the brahmins is that they are utterly unlike Brahṃā." Wenn der Buddha eine brahmanische Wendung umgedeutet haben sollte, dann müßte er wohl auch *sahavyatā* statt "Einswerden" eingeführt haben. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier, wie oben erwähnt, mit den Ausdruck *brahman* die Bedeutung "das Höchste", d.h. das Nirvāṇa im Sinne des Endziels, impliziert werden sollte – zumal wenn die Hypothese stimmt, daß die *brahmavihāras* ursprünglich einen eigenen Heilsweg repräsentieren – ohne daß damit brahmanisches "Einswerden mit dem *brahman*" gemeint ist.

Semantisch kommen aber die spätvedischen Begriffe wie *sarūpatā* (Gleichartigkeit [mit der Gottheit nach dem Tode]), *salokatā* (Gleichheit, was die bewohnte Welt angeht), *sārṣitā* (Gleichheit des Ranges: *TBr 3.9.20.2; etc.*) und vor allem *sāyujya* (*PW: s.v.: Gemeinschaft, Vereinigung; insbes. die nach dem Tode erlangte Gemeinschaft mit einer Gottheit: AīBr 1.6; 3.44; wichtig in unserem Zusammenhang 2.24: etāsām eva tad devatānām yajamānaṃ sāyujyaṃ sarūpatāṃ gamayati; ŚB 2.6.4.8; besonders 11.4.4.2; etc.*) dem Ausdruck *sahavyatā* sehr nah.

Die soeben angegebenen *Śatapathabrāhmaṇa*-Stellen sprechen sowohl vom Werden zu den verschiedenen Gottheiten wie auch von der Erlangung der Gemeinschaft mit ihnen (*ŚB 2.6.4.8: agnir evā tārhi bhavaty agnēr evā sāyujyaṃ salokātāṃ jayati. : "And when he performs ... then he becomes Agni – Varuṇa und Indra – and attains union with Agni etc. and co-existence in his world" [Egging], sowie von der Gemeinschaft mit dem Brahman (ŚB 11.4.4.2-7: sā yā upadagdhena havīṣā yājate. agnīnā ha sā brāhmaṇo dvāreṇa pratīpadyate sō 'gnīnā brāhmaṇo dvāreṇa pratīpādya brāhmaṇaḥ sāyujyaṃ salokātāṃ jayati. : "He who offers ... food, enters through the fire-door of the Brahman; and, by entering through the fire-door of the Brahman, he wins his union with, and participation in the world of the Brahman", etc.)).*

Erst in den Upaniṣaden tritt die Vorstellung des (neutralen) *brahman*, das man durch Einsicht in die Identität von *ātman* und *brahman* erlangt, in den Vordergrund, ohne jedoch die Idee einer Gemeinschaft mit den Göttern vollständig verdrängt zu haben (vgl. *ChU 2.20.2; BĀU 1.3.22; 1.5.23*).

Das Fortbestehen dieser Idee von der "Gemeinschaft" läßt sich auch bei der Formulierung "*misamdevā*" oder "*misam devehi*" (gemischt, d.h. vereinigt mit Göttern) in den Aśoka-Inschriften (D. C. Sircar, *Aśoka Studies*, Calcutta, 1979, S. 132 ff.) feststellen. Auch diese Formulierung schließt an vedische Texte an (z.B. *AV IV. 14.2; ŚB 9.2.3.24*). Schmithausen 1992b (S. 131 ff.) lehnt die Meinung von Schlingloff 1985 (S. 327; 330) ab, daß sich die Menschen schon im Diesseits unter die Götter gemischt hätten, und zeigt, daß diese Vereinigung mit den Göttern, wie in den vedischen und spätvedischen Schriften belegt, erst nach dem Tode im Himmel eintritt. Vgl. auch Gonda 1966, S. 107 ff. (besonders S. 114, Anm. 34).

Brahmā (m.) kann aber an dieser Stelle kaum ausgegangen werden. M.E. ist hier *brahma-* eine bloße Chiffre für das Allerhöchste, also, in buddhistischer Terminologie, das Nirvāṇa.

Der Buddha hat hier lediglich die *brahmasahavyatā*⁹ als "Gemeinschaft mit dem Gott Brahmā" spezifiziert, um sich terminologisch den Brahmanen anzunähern, insofern für jene Brahmanen damals der Gott Brahmā von größerer Bedeutung war¹⁰ als das abstrakte *brahman*.¹¹ Folgt man Hacker¹², so muß wohl davon ausgegangen werden, daß der Gott Brahmā aus dem Begriff *brahmaloka* (in Analogie zu *Indraloka - Indra*) "herausgelesen" worden ist, und *brahmaloka* ursprünglich "die 'Welt' des (neutralen) *brahman*" bedeutet (*brahman* ≡ *ṛta*, auch substantiell vorgestellt). Jedoch ist schon für die Upaniṣaden eine gewisse Vermengung/Konfusion der beiden Termini festzustellen (vor allem in Fällen, wo eine Entscheidung für den einen oder den anderen schwerfällt)¹³, und es scheint nicht abwegig, anzunehmen, daß sich dies in den Schriften des Pāli-Kanon fortsetzt.

Auch das Hinterglied des o.g. Kompositums (*brahma-vihāra*) ist nicht ganz unproblematisch. Norman bemerkt, daß in dem Begriff der *brahmavihāras* schon das Ziel der vier Geisteshaltungen vorweggenommen sei, auf das hin diese praktiziert werden: "It is noteworthy that what we might suppose to be the ways to gain *brahma-vihāra* "dwelling in *brahman*" are in fact given the name *brahma-vihāra* by the Buddha, whereas the four means are appropriately called the *brahma-patha*." Hier erweckt Norman den Eindruck, der Buddha drücke sich nicht "appropriately" aus, indem er von *brahmavihāras* spricht, wo doch *brahmapathas* gemeint seien. Es liegt jedoch wohl näher, anzunehmen, daß der Begriff *vihāra* selbst komplexer ist und eben beide

⁹ Siehe die vorangehende Anmerkung.

¹⁰ Paul Hacker, "Zur Geschichte und Beurteilung des Hinduismus", in *Kleine Schriften*, ed. L. Schmithausen, Wiesbaden 1978, S. 476 ff.

¹¹ Auch Gombrich 1994 (S. 1083-1084) scheint dies anzunehmen. Er bemerkt: "I hypothesise that the personified form was worshipped primarily by those for whom the abstract form was too rarefied, too sophisticated; but one must also remember that those who achieved the salvific gnosis of *brahman* during their lives were said to go to the world of Brahman at death. The ambiguity about whether *brahman* in 'the world of *brahman*' (*brahma-loka*) is masculine or neuter, personal or impersonal, is echoed in the Buddha's term *brahma-vihāra*". In der Anmerkung zum vorletzten Satz weist er auf *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (6.2.15) hin, mit der Feststellung: "This passage in fact refers to 'worlds of *brahman*' in the plural." Vgl. auch Gombrich 1996, S. 58 f.

¹² Vgl. Paul Hacker, "Purāṇen und Geschichte des Hinduismus", in: *Kleine Schriften*, ed. L. Schmithausen, Wiesbaden, 1978, S. 4 ff.; "Zur Geschichte und Beurteilung des Hinduismus", in *Kleine Schriften*, ed. L. Schmithausen, Wiesbaden 1978, S. 476 ff.

¹³ Paul Hacker, "Mechanistische und theistische Kosmogonie im Hinduismus", in *Kleine Schriften*, ed. L. Schmithausen, Wiesbaden 1978, S. 491.

Aspekte, Ziel und Weg, gleichermaßen in sich vereint.¹⁴

¹⁴ Vgl. *VisM* IV. 103. Buddhaghosa definiert das Wort *vihāra* folgendermaßen: *viharatī ti tadanurūpena iriyāpathavihārena tiivuttappakārajhānasamaṅgī hutvā attabhāvassa iriyaṃ, vuttiṃ, pālanam, yapanam, yāpanam, cāram, vihāram abhinipphādeti* (" 'Er verweilt', d.h. dergestalt, daß er in einer dem (*jhāna*) angemessenen Haltung verweilt, d.h. (*iti* von *vutta* zu trennen) er nimmt als einer, der mit dem *jhāna*, so wie es beschrieben wurde, versehen ist, eine (entsprechende) Haltung ein, [ein entsprechendes] Benehmen (/Lebensführung), Sich-am-Leben-Halten (wörtl.: Sichschützen), Sichbeschäftigen (Lebensweise/Lebensführung), Sichbetätigen, Sichbewegen, Sichaufhalten") und zitiert anschließend eine *Vibhaṅga*-Stelle (252): *viharatī ti iriyati, vattati, pāleti, yapeti, yāpeti, carati, viharati, tena vuccati viharatī*. In diesem Sinne wird dieser Begriff auch sonst in den Kommentaren erklärt. (Zu dieser Begriffsreihe vgl. Sakamoto-Goto, 1993b, S. 277 ff.).

Sn-a (Vol. I, S. 136) erläutert interessanterweise das Wort "*viharati*", das – allerdings in Bezug auf die Verweilungszustände des Buddha u.a. als dreifach – nämlich *dibba-*, *brahma-* und *ariyavihāra* – definiert wird. Auffallend ist bei der Auslegung dort, daß alle diese drei meditativen Verweilungszustände des Geistes des Buddha altruistisch erklärt werden (*sattānaṃ vividhaṃ hitaṃ haratī ti viharati*: man beachte die Verbindung *hita* mit *upekṣā* in den *Yogācāra*-Texten, die die *upekṣā* in dem Sinne erklären, daß sie sie als Absicht/Wunsch deuten, die Lebewesen von *kleśas* zu trennen: *BoBh*_w 242,11 ff.; *MSA* ad XVII. 18; *ASBh* 124,15 ff.). Die vier *dhyānas*, die unter die Bezeichnung "*dibba*" fallen, übt der Buddha, um bei den Lebewesen, die sich bezüglich der Sinnesgenüsse falsch (/schlecht) verhalten, *alobha* entstehen zu lassen, in dem Gedanken, daß sie nach seinem vorbildhaften Verhalten ebenfalls am *dhyāna* Gefallen finden und die Begierde nach Sinnesgenüssen aufgeben mögen. Entsprechend übt er die *brahmavihāras*, um bei den Lebewesen, die sich gegenüber anderen Lebewesen um der Herrschaft willen schlecht (/falsch) verhalten, *adosa* entstehen zu lassen, damit sie den Haß zum Stillstand bringen. In gleicher Weise übt er den *ariyavihāra* (der Text spezifiziert nicht weiter, was dies ist), um bei Mönchen, die über die (Interpretationen der?) Lehre streiten, *amoha* entstehen zu lassen, um daß ihre Fehlorientiertheit beseitigt werde (*viharatī ti ekaṃ iriyāpathabāddhanam aparena iriyāpathena vicchinditvā aparipatantaṃ attabhāvaṃ haratī, pavatteṭi ti vuttaṃ hoti, dibba-brahmaariyavihārehi vā sattānaṃ vividhaṃ hitaṃ haratī ti vā viharati, haratī ti upaharati upaneti janeti uppādeti ti vuttaṃ hoti. tathā hi: yadā sattā kāmesu vippaṭipajjanti, tadā kira bhagavā dibbena vihārena viharati tesam alobhakusalamūluppādanattham: 'appeva nāma imaṃ paṭipattiṃ disvā ettha ruciṃ uppādetvā kāmesu virajjeyyū' ti; yadā pana issariyattham sattesu vippaṭipajjanti, tadā brahmavihārena viharati tesam adosakusalamūluppādanattham: 'appeva nāma imaṃ paṭipattiṃ disvā ettha ruciṃ uppādetvā adosena dosaṃ vūpasameyyū' ti; yadā pana pabbajitā dhammādhikaraṇaṃ vivadanti, tadā ariyavihārena viharati tesam amohakusalamūluppādanattham: 'appeva nāma imaṃ paṭipattiṃ disvā ettha ruciṃ uppādetvā amohena mohaṃ vūpasameyyū' ti; iriyāpathavihārena pana na kadāci na viharatī taṃ vinā attabhāvapariharaṇābhāvo ti).*

Obwohl Miller 1979 (S. 214) angibt, daß diese drei Kategorien von *vihāra* im Pāli-Kanon einige Male vorkommen, sehe ich nur zwei Stellen, an denen auch tatsächlich etwas Bedeutsames dazu gesagt wird. *S V* 326 besagt lediglich, daß der Buddha, nachdem er während einer dreimonatigen Klausur häufig in der Vertiefung der *ānāpānasati* verweilt hatte, diese Vertiefung als *ariya-*, *brahma-* oder *tathāgata-vihāra* lobt, deren stetige Übung dem Übenden zum höchsten Ziel (*āsavakkhaya*) verhilft und dem, der jenes Ziel schon erreicht hat, schon in diesem Leben ein angenehmes Verweilen (*sukhavihāra*) bereitet. Die drei Begriffe sind in diesem Sūtra m.E. als Quasisynonyme verwendet. *A I* 181-184 benutzt das Wort *vihāra* nicht, sondern einen ähnlichen Begriff, nämlich *uccāsayanamahāsayana* (wörtl.: hohes und großes/breites Ruhelager), der jedoch in die gleichen drei Kategorien unterteilt ist,

Bei der Übersetzung von *vihāra* entsteht nun das Problem, einen geeigneten Begriff zu finden, der dem o.g. Problem Rechnung trägt. Der hier gewählte Ausdruck "[Geistes-]Zustand" (oder vielleicht besser: "[Geistes-]Haltung"?) soll daher nicht in einem statischen, sondern in einem dynamischen Sinne verstanden werden. Der "[Geistes-]Zustand"¹⁵ eines die *apramāṇas* übenden Yogin ist ja eben durch das Ausstrahlen von *maitrī* etc. charakterisiert (*mettāsahagatena cetasā ekam disaṃ pharitvā viharati*¹⁶), also keineswegs passiv, oder gar lethargisch. Auch Wezler setzt sich mit den verschiedenen Konnotationen von *vihāra/viharati* und anderen, etymologisch damit verwandten Begriffen ausführlich auseinander.¹⁷ Auf der Basis eines späteren Textes, aber in einem sehr verwandten Kontext betont er den aktiven Aspekt von *vihāra*.¹⁸

nämlich *dibba*, *brahma* und *ariya*. Während *dibba* den vier *dhyānas* entspricht und *brahma* den vier *brahmavihāras*, bezieht sich *ariya* auf einen Zustand, in dem über das eigene völlige irreversible Freisein von *rāga*, *dosa* und *moha* reflektiert wird. Diese drei Sachverhalte sind jedoch im Sūtra parallel aufgebaut, ohne daß eine Hierarchie oder ein Bezug auf verschiedene spirituelle Niveaus erkennbar wäre. Es geht hier offensichtlich darum, daß diese Sachverhalte einander nicht ausschließen, sondern einander überlappen. *Dhyānas* und *apramāṇas* führen zum gleichen Ziel (und konvergieren am Ende offenbar). Und Freisein von *rāga* etc. formuliert eben dieses Ziel. (In den o.g. Kommentaren [z.B. *Sn-a* II, Vol I, S. 136] oder in den späteren Werken wie *BoBh_w* [90,7 ff.] wird zwischen diesen dreien ein Unterschied gemacht.) Vgl. auch *A* II 183 f. Dieses Sūtra beschreibt fast dieselben Sachverhalte; aber die Begriffsprägung (*devappatta*, *brahmappatta*, *ānejjappatta* und *ariyappatta*) ist eine andere. (An dieser Stelle bedeutet *ānejjappatta* die vier *arūpajjhānas*, die als eine zusätzliche Kategorie hineingeschoben zu sein scheinen.)

A V 29 ff. versteht unter "*ariyavāsa*", einem weiteren verwandten Begriff, u.a. die vier *rūpajjhānas*, das Freisein von *rāga*, *dosa* und *moha* und das Wissen von diesem Freisein, während die vier *brahmavihāras* nicht genannt werden.

¹⁵ Die metaphorische Verwendung des Wortes *vihāra* für Geisteszustände oder Geisteshaltungen in einem konkreten Sinne als Verweilung[szustand] oder gar Verweilung[sort] läßt sich *A* I 180 ff. beobachten; denn dort wird das Verweilen in vier Körperhaltungen mit einem Geisteszustand oder mit der Geisteshaltung gleichgesetzt. Vgl. den verwandten Begriff *ariyavāsa* (*A* V 29 ff., wo allerdings die *brahmavihāras* nicht namentlich genannt sind). Vgl. auch Nyanaponika 1958 (S. 2): "They are called *abodes* (*vihāra*) because they should become the mind's constant dwelling-places where we feel 'at home'; they should not remain merely places of rare and short visits, soon forgotten. In other words, our minds should become thoroughly saturated by them. They should become inseparable companions, and we should be mindful of them in all our common activities."

¹⁶ "Mit Wohlwollen begleiteter Gesinnung/Geist[eshaltung] erfüllt/durchdringt er – eine Zeitlang – eine Himmelsrichtung". Der Instrumental ist hier Modal oder noch durch das Bedeutungsmoment "Sichumherbewegen mit ..." bedingt. Mit "eine Zeitlang" gebe ich die Konstruktion Absolutivum mit *viharati* wieder.

¹⁷ Wezler 1990, S. 134 ff.

¹⁸ Vgl. auch Tuvia Gelblum ("Notes on an English translation of the *Yogasūtrabhāṣya-vivaraṇa*, in *BSOAS*, Vol. LV, Part 1, 1992, S. 76-89), S. 81 f. Gelblum versteht *vihāra* im Zusammenhang mit den *brahma-vihāras* als "modes of functioning of the mind, i.e. mental exertions".

Zum Begriff *appamāṇa/apramāṇa* und anderen Quasisynonymen von *brahmavihāra*

Für den Begriff "brahmische [Geistes-]Zustände" (*brahmavihāra*) treten im Kanon einige ähnliche Begriffe (Quasisynonyme) auf: nämlich "die unbegrenzten [Übungen]" (*appamāṇa*), "die [durch] Unbegrenztheit [charakterisierten Übungen]" (*appamaññā*) und "die unbegrenzte Befreiung des Geistes (oder Gemütes)" (*appamāṇā cetovimutti*), und in anderen Konstruktionen etwa "der unbegrenzte Geist" (*appamāṇaṃ cittaṃ*) bzw. "die Kultivierung des unbegrenzten Geistes (oder der Gesinnung) [des Wohlwollens]" (z.B. *Sn* 507: *mettaṃ cittaṃ bhāvayam appamāṇaṃ*).

Ferner gibt es zwei auf den ersten Blick ähnlich aussehende Termini, die jedoch sowohl im Kanon als auch in der Kommentarliteratur zumeist von den zuvor genannten unterschieden werden, nämlich: "die unbegrenzte Vertiefung des Geistes (oder Gemütes)" (*A* II 54; III 51; IV 421: *appamāṇaṃ cetosamādhin*) oder einfach "die unbegrenzte Vertiefung" (*A* I 236: *appamaññasamādhinā*; III 24: *samādhin appamāṇaṃ*; IV 421: *appamāṇo samādhi/appamañṇena samādhinā*), die ihrem Inhalt nach nicht näher oder nur vage definiert sind. Sie werden vom (erheblich späteren) Kommentar entweder als "Vertiefung desjenigen, der das Ziel, d.h. die Arhatschaft, erreicht hat" verstanden (*Mp* III 93 ad *A* II 54: *appamañṇaṃ cetosamādhin ti arahattaphalasamādhin*)¹⁹, oder, zögernd, sowohl als "Vertiefung der vier brahmischen Zustände" als auch als "Vertiefung desjenigen, der 'magga' und 'phala' erlangt hat" gedeutet.²⁰

Für die weitere Beschäftigung mit dem Begriff *appamāṇa* möchte ich nun zunächst auf die meditativen Übungen der *kasiṇas* eingehen. Im folgenden soll dann der Be-

¹⁹ Vgl. *A* I 266: *katamo ca bhikkhave puggalo appameyyo? idha bhikkhave bhikkhu araham hoti khīṇāsavo, ayaṃ vuccati bhikkhave puggalo appameyyo*.

Ob mit dem "*arahattaphalasamādhi*" einfach eine beliebige Versenkung eines Arhat oder speziell die *arahattaphalasamāpatti* im Sinne von *VisM* XXIII. 5 ff. gemeint ist, ist nicht klar.

²⁰ *Mp* IV 195 ad *A* IV 421: "[Wenn es heißt:] 'Die unbegrenzte Vertiefung', so sind [damit] die vier brahmischen Vertiefungen und die *magga*- und *phala*-Vertiefungen gemeint. Hier hingegen ist im Sinne der [Erklärungs]weise 'unbegrenzt bedeutet ein unbegrenztes Objekt habend' eine Vertiefung, die man in dieser Weise (d.h. im Sinne der Erklärungsweise 'unbegrenzt bedeutet ein unbegrenztes Objekt habend') gut entfaltet hat, als 'unbegrenzte Vertiefung' zu betrachten" (*appamañṇo samādhī ti catubrahmavihārasamādhi pi maggaphalasamādhi pi appamañṇo samādhi nāna; idha pana appamañṇaṃ appamañṇarammaṇaṃ ti iminā pariyāyena suppaṇṇo samādhi appamañṇasamādhi ti daṭṭhabbo*).

Buddhaghosa liefert eine zusätzliche Deutungsmöglichkeit für die *Ānguttara*-Stelle. Soweit ich verstehe, möchte er sagen, daß man unter dem Begriff *appamañṇasamādhi* auch *brahmavihāra* verstehen kann, aber an dieser Stelle eher die "wohlgeübte", "wohlentfaltete" Vertiefung gemeint sei. Dies paßt m.E. gut zu der kanonischen Stelle. Der Begriff '*suppaṇṇo*' scheint kein *terminus technicus* zu sein.

griff der *appamāṇā cetovimutti* von ähnlichen Begriffen, wie z.B. *mahaggatā cetovimutti*, abgegrenzt werden. Schließlich sollen verschiedene Interpretationen des Begriffes *appamāṇa* – zum einen im Sinne der eigentlichen *brahmavihāra*-Übung, zum anderen als *arahattamaggaphala* (d.h. frei von *rāga-dosa-moha*) – untersucht, und, in engem Zusammenhang damit, die beiden o.g. Begriffskomplexe *appamāṇā cetovimutti* etc. und *appamāṇo cetosamādhi* einander gegenübergestellt und miteinander verglichen werden.

Der Pāli-Kanon kennt eine Meditationsübung, die vielleicht eine alte, aber im Kanon seltene (vielleicht aus nichtbuddhistischem Milieu übernommene?) Übungsmethode darstellt²¹, nämlich die Übung der zehn *kaṣiṇas*²². Bei der Visualisierungspraktik der *kaṣiṇa* wird z.B. ein Stück Erde vom Meditierenden als Übungsobjekt aufgegriffen und zunächst betrachtet, später mit geschlossenen Augen visuell im Geiste immer wieder vergegenwärtigt und ins Unendliche, Unbegrenzte ausgebreitet. Diese Übung wird in ähnlichen Begriffen wie die o.g. "unbegrenzten Vertiefungen" beschrieben: "Man stellt sich [das] *kaṣiṇa*[-Objekt] Erde (analog die übrigen *kaṣiṇas* bis zum *viññāna*) aufwärts, abwärts, seitwärts (quer/horizontal), einheitlich und unbegrenzt vor. Hierin (d.h. bezüglich dieser Praktiken) verweilen viele meiner Jünger, nach-

²¹ Die Übung der *kaṣiṇas* spielt aber, wie u.a. Buddhaghosa zeigt, in späterer Zeit zumindest in der Theravāda-Tradition, eine gewichtige Rolle. Im *VisM* entfällt allerdings das Element des Ausbreitens ins Unbegrenzte (Vetter 1988, S. 66). Eine mögliche Erklärung dafür wäre, daß diesen Übungen in späterer Zeit ihre ursprüngliche Intensität und vor allem Form fehlten. Dies spräche vielleicht dafür, daß sie im alten Buddhismus eher von marginaler Bedeutung waren und möglicherweise bald wieder "aus der Mode" geraten sind. Es ist anzunehmen, daß diese Übungen an und für sich in den *saññā-vedayita-nirodha*-Kontext gehören. Dies ist eine in den kanonischen Texten dokumentierte Form des Erlösungsweges, die im Eintritt in das "Aufgehörthaben von Vorstellungen und Empfindungen" gipfelt. Vgl. Schmithausen 1981, S. 214 ff.; 1987b § 8.1.4; Griffiths 1983a, S. 147-154, 172-173; 1986, besonders 1.3-1.3.3; Bronkhorst 1986, VII and VIII; Vetter 1988, S. 67 f.

Vgl. auch King 1980 (S. 42): "Here [d.h., in der Diskussion über die *kaṣiṇa*-Methode, mit der man die Stadien der *rūpa*- und *arūpajjhāna* erreicht] it may be noted that these states can be developed by a variety of meditational objects. They are essentially levels of abstractive consciousness into which the mind may be projected in several ways; or, they represent a progressively abstractive awareness that may be given to almost any physical entity until its materiality, that is, its specific form and substance-sense, are transcended in consciousness. To do this the mind is trained to 'thin out' its awareness of an object of attention until that object seems less and less distinct, solid, and particularized, until it becomes an objective nonentity. And it goes almost without saying that as an object of consciousness fades out, the 'self' that is thus conscious also tends to collapse as a entity or center of awareness."

²² *A* V 46, 60; *D* III 268; *M* II 14 f. Vgl. hierzu auch *VisM* IV und V; Heiler 1918, S. 24 ff. und 81, Anm. 146; Frauwallner 1953, S. 176 ff.; Schmithausen 1982, S. 72; Vetter 1988, S. 66 f.; Griffiths 1983a, S. 155 ff.

Der Begriff *kaṣiṇa/kṛtsna* bedeutet "gesamt/vollständig" (*kaṣiṇāyatana/kṛtsnāyatana*: "Gesamtbe-reich").

dem sie durch höheres (/in dem höheren?) Wissen die endgültige Vervollkommnung erreicht haben)".²³ Der Aspekt des Erweiterns bzw. Vergrößerns des Übungsobjektes ähnelt hier der *apramāṇa*-Übung, jedoch mit dem Unterschied, daß hier keine ethischen Implikationen vorliegen. Diese Ähnlichkeit schlägt sich auch in der Verwendung solcher Begriffe wie *uddhaṃ adho tiriyaṃ advayaṃ appamāṇaṃ* nieder, die auch in der *apramāṇa*-Formel vorkommen. Besonders auffällig ist das Vorkommen von *advaya*²⁴, das im Gegensatz zu den Sanskrit-Versionen anderer Schulen²⁵ in der *apramāṇa*-Formel des Pāli nicht auftaucht, sinngemäß aber der Deutung des Wortes *sabbattatāya* im *Visuddhimagga* (*VisM* IX. 47) sehr nahe kommt. Das Wort *advaya* wird aber auch im Pāli-Kanon außerhalb der *apramāṇa*-Formel in Verbindung mit "freundschaftlicher/wohlwollender Gesinnung" (*mettā*) einmal verwendet²⁶. Es ist wahrscheinlich²⁷, daß diese Stelle verschiedene Schulen motiviert hat, den Begriff *advaya* in ihre *apramāṇa*-Formel aufzunehmen, da er auch in der Formel vom Sinn her gut paßte.

Der visualisierte Inhalt oder die zu visualisierende Vorstellung wird wie gesagt bei den *kaṣiṇa*-Übungen im kleinen Maßstab begonnen und darauf zu unendlicher Größe ausdehnt. Wer diese Übung beherrscht, beherrscht damit nicht nur die Vorstellung von *paṭhavī* etc., sondern sogar, je nach Art und Qualität dieser Übung, auch die seiner Vorstellung zugrundeliegenden realen Gegebenheiten (Erde etc.) selbst.²⁸ Es

²³ *M* II 14 f.: *paṭhavīkaṣiṇaṃ ... viññāṇakaṣiṇaṃ eko sañjānāti uddhaṃ adho tiriyaṃ advayaṃ appamāṇaṃ. tatra kho pana me sāvakā bahū abhiññāvosaṇapāramippattā viharanti.*

Interessanterweise spezifiziert der Kommentar (*Ps* III 260), daß diese Jünger Arahant seien: *abhiññāvosaṇapāramippattā ti ito pubbesu satipaṭṭhānādīsu te te dhamme bhāvetvā arahattaṃ pattā va abhiññāvosaṇapāramippattā nāma honti.*

²⁴ *Ps* III 260 f.: *advayaṃ ti idaṃ pana ekassa aññabhāvānupagamanatthaṃ. yathā hi udakaṃ pavīṭṭhassa sabbadisāsu udakaṃ eva hoti, na aññaṃ, evaṃ eva paṭhavīkaṣiṇaṃ paṭhavīkaṣiṇaṃ eva hoti; n' atthi tassa aññaṃ kaṣiṇasambhedo ti.* Wörtlich heißt *advaya* "dualitätslos/einheitlich" und aber auch "sich selbst gleich bleibend" (vgl. *SWTF* s.v.) oder gar "ohne einen Unterschied [zwischen sich selbst und anderen zu machen]".

²⁵ Siehe Kap. 1, S. 36; 38.

²⁶ *D* II 144: "Lange hindurch hast du, Ānanda, dem Tathāgata mit freundschaftlichen/wohlwollenden, heilvollen, angenehmen, keine Unterschiede machenden (d.h. gleichbleibenden, beständigen: vgl. *Sv* II 584; oder: keinen Unterschied zwischen mir und dir machenden?), unbegrenzten Werken, Worten und Gedanken aufgewartet" (*diḅharattaṃ kho te Ānanda tathāgato paccupaṭṭhito mettena kāyakammaṃ vacīkammaṃ manokammaṃ hītena sukhena advayena appamāṇena*).

²⁷ Es ist nicht zu erwarten, daß einige Schulen diesen Begriff ausgelassen haben, wenn er von Anfang an dagestanden hätte. Außerdem paßt *advayena* in die Reihe von *vipulena*, *mahadgatena*, *appamāṇena/apramāṇena* vor *apramāṇena* nicht, da dies die rhythmische Struktur der wachsenden Glieder zerstören würde (statt 4 + 5 + 5 ergäbe sich 4 + 5 + 4 + 5). Auf dieses metrische Kriterium hat von Hinüber hingewiesen (1994a, S. 124-132; 1994b, Kap. 2).

²⁸ *D* II 108: *puna ca paraṃ Ānanda samaṇo vā ... iddhimā ... cetovasippatto ..., yassa paritā paṭhavīsāññā bhāvītā hoti appamāṇā āposaññā, so imaṃ paṭhaviṃ kampeti.* Wie oft in *D*,

ist ferner interessant festzustellen, daß diese Vorstellungen manchmal nicht nur mit den üblichen Begriffen "unbeschränkt" (*aparitta*), "groß/umfassend" (*mahaggata*) und "unbegrenzt" (*appamāṇa*), sondern auch mit "es gibt nichts" (*parittam ... mahaggatam ... appamāṇam ... natthi kiñcī ti ākiñcaññāyatanam eko sañjānāti: A V 63*), d.h. analog zum dritten *arūpa-jhāna*, beschrieben werden.²⁹

Dies führt nun zum nächsten Punkt, der Abgrenzung des Begriffes *appamāṇā cetovimutti* von anderen, verwandten Begriffen. Vor dem Hintergrund der Begriffsreihung *paritta, mahaggata, appamāṇa* ist es nicht unverständlich, daß sich im Laufe der Zeit die Frage ergab, ob *appamāṇā cetovimutti* und *mahaggatā cetovimutti*³⁰ denselben oder zwei verschiedene Sachverhalte beschreiben. In einem Sūtra (*M III 144 ff.*), das möglicherweise einer jüngeren Zeit angehört³¹, wird Anuruddha zu dieser

werden hier die übernormalen Kräfte (*iddhī*) verhältnismäßig hoch bewertet.

²⁹ Dies würde einen Zusammenhang mit den *ārupyas* und auch indirekt mit dem *saññāvedayīta-nirodha* bestätigen. Vgl. auch T Bd. 1, 799c21-24 und *AKTU* Thu 15b3 ff. Dort wird die vierte *saññā* nicht als das dritte *arūpa-jhāna* beschrieben, sondern nur als die bloße Vorstellung: "es gibt nichts": *cuñ zad med do źes cuñ zad (med) pa dañ lhan cig skyes pa'i 'du źes so/ de dag las gan 'du źes ni cuñ zad kyañ med do źes cuñ zad med pa dañ lhan cig skyes pa'i 'du źes 'di dag las mchog ces brjod par bya źiñ/ de bźin du 'du źes [med] pa'i sems can de yañ mi rtag pa yoñs su 'gyur ba źes bya ba nas sña ma bźin du dman pa la lta smos kyañ ci dgos źes bya ba'i bar du ste/*. In der chinesischen Version wird nur von der Vorstellung "es gibt nichts" (想無所有) gesprochen, ohne Bezugnahme auf das dritte *arūpa-dhyāna*. In *AKTU* hingegen wird sie, wenn ich den Text richtig interpretiere, "dem, der in Gemeinschaft mit [den Lebewesen der Sphäre des] Nichts geboren worden ist" (*cuñ zad med pa dañ lhan cig skyes pa*: im Sinne der °*sahavyatā* des Pāli?) wiedergegeben. King 1980 (S. 61 ff.) sieht eine starke Übereinstimmung zwischen der *kasīna*-Übung und der *apramāṇa*-Übung: "It seems that, kasīna-like, there is only a depersonalized space expansion of awareness, with an accompanying feeling tone of 'may all beings be happy' ... Thus it may be that the neutral person counterpart sign or, simply, the 'expanding-space' sign, is developed with repetition of 'May all beings be free from enmity,' and so on, as mantric phrases, just as was 'earth, earth' with the *kasīna jhāna*. Whatever the precise nature of this technique may be, the general direction of the development is clear. Obviously it 'cools down' and 'thins out' feeling for and involvement with specific persons, with its movement from loving-kindness, compassion, and joy as lower-level-jhāna bases up to the equanimity-based fourth jhāna." (S. 61). Er zieht den Schluß: "The *what* of the process [*d.h. der apramāṇa-Übung*] seems to be a progressive depersonalization and etherealization of the awareness of the beings toward which the abidings are directed until what remains is only a vague somethingness called 'beings in all directions' that can be changed into color *kasīna* and rarefied into no-thingness ... Thus these seemingly ethical and personal attitudes, in the process of their universalization, have almost totally lost their ethical-personal quality and have become an integral part of the yogic progression toward the attainment of cessation."; vgl. auch S. 86 ff.

³⁰ Der Begriff *mahaggata* selbst in direkter Kombination mit *cetovimutti* ist mir ansonsten nicht bekannt.

³¹ In diesem Sūtra spricht Anuruddha, nicht der Buddha selbst. Immerhin gibt es zu diesem Sūtra aber eine zum Teil parallele Version (*MĀ*, No. 79 549b ff.: zitiert Schmithausen 1987b, S. 330,

Frage von dem Laienanhänger Pañcakaṅga konsultiert. Nachdem er von einigen älteren Mönchen (*therā bhikkhū*) unterwiesen worden war, *appamāṇā cetovimutti* zu kultivieren, und von anderen *mahaggatā cetovimutti*, will er jetzt von Anuruddha wissen, ob seine eigene Meinung, daß die beiden Vertiefungsmethoden identisch seien, gerechtfertigt sei. Daraufhin antwortet Anuruddha, daß es zwei verschiedene Praktiken seien. Im folgenden wird *appamāṇā cetovimutti* in der auch sonst üblichen Weise – d.h. wie in der *brahmavihāra/apramāṇa*-Formel – beschrieben; aber unter *mahaggatā cetovimutti* versteht Anuruddha offenbar eine Methode, die der *kaṣiṇa*-Übung insofern ähnelt, als hier ein nicht weiter spezifiziertes Meditationsobjekt allmählich vergrößert wird, bis hin zur Größe der Erde.³² Das Meditationsobjekt wird zunächst einmal so groß wie ein Wurzelbereich eines Baumes, dann wie zwei bzw. drei Baumwurzeln, so groß wie ein Dorf, wie zwei, bzw. drei Dörfer, wie ein Großkönigreich etc., schließlich bis zur Größe der vom Meer begrenzten Erde vorgestellt. Nachher heißt es, daß jede nachfolgende Einheit (Baumwurzel, Dorf etc.) dieser Geisteskultivierung (*cittabhāvanā*) größer (*mahaggatatarā*) – d.h. umfassender und möglicherweise auch intensiver, also quantitativ und qualitativ höher – als die jeweils vorangehende sei. Der Kommentar verrät uns noch weitere Unterschiede zwischen *appamāṇā* und *mahaggatā cetovimutti*, die im Sūtra nicht erwähnt sind. Entscheidend ist hier m.E., daß der *apramāṇa*-Übung nur in Verbindung mit *vipassanā* die Qualität, zur Erlösung zu führen, zugesprochen wird, während diese Einschränkung bei der *mahaggata*-Übung nicht gemacht wird.³³ Allerdings spricht das Sūtra selbst - von

Anm. 113).

³² Interessanterweise sieht der Kommentar (*Ps* IV 200) einen direkten Zusammenhang zwischen *mahaggatā cittabhāvanā* und *kaṣiṇa*-Übung (*yāvataṅkaṃ rukkhamaṅgaṃ mahaggatā ti pharitvā adhimuccitvā viharatī ti ekarukkhamaṅgalappamaṇatthānaṃ kaṣiṇanimittena otharitvā tasmīṃ kaṣiṇanimitte mahaggatajjhānaṃ pharitvā adhimuccitvā viharatī*).

³³ *Ps* IV 200 f.: *etha hi appamāṇāti vuttānaṃ brahmavihāraṇaṃ nimittā na vaḍḍhati, ugghātaṇaṃ na jāyati, tāni ca jhānāni abhiññānaṃ vā nirodhassa vā pāḍakāni na honti. vipassanāpāḍakāni pana vaṭṭapāḍakāni ca bhavokkamaṇāni ca honti. mahaggatā ti vuttānaṃ pana kaṣiṇajjhānaṇaṃ nimittāṃ vaḍḍhati ugghātaṇaṃ jāyati samatikkāno hoti. abhiññāpāḍakāni nirodhapāḍakāni [ca] vaṭṭapāḍakāni bhavokkamaṇāni ca honti.*

(„In diesem Kontext [ist zu bemerken, daß] das Objekt der brahmischen [Geistes-]Zustände, die [auch] die 'Unbegrenzten' genannt werden, nicht zunimmt (= nicht allmählich immer größer wird). Es tritt [auch] keine Beseitigung [dessen ein, was, wie bei den *kaṣiṇa*-Übungen üblich, nach und nach verfeinert und ausgelöscht wird?]. Diese Vertiefungen dienen auch weder den über[normalen] Erfahrungen(?) noch dem Aufhören [des Leidens] als Grundlage. [Als] Basis für die genaue Betrachtung hingegen sind [die mit den *appamāṇās* verbundenen Vertiefungen] die Basis [für eine höhere] 'Existenz' (*vaṭṭa*, im Sinne der drei Sphären)^o und bewirken das Entrinnen (wörtl.: Hinausschreiten) aus dem Werden (= *samsāra*).

Das Objekt der die 'Umfassenden' genannten *kaṣiṇa*-Vertiefungen hingegen (*pana*) wächst; es tritt die Beseitigung ein[, nachdem das Objekt allmählich verfeinert worden ist]; und es gibt die Transzendierung/Überschreitung [des Objektes (vgl. *VisM* III. 108 für *samatikkāma* und *vaḍḍhana/vaḍḍhi*)].

der zu visualisierenden Vorstellung von Licht motiviert oder ausgehend - nur von Wiedergeburt unter den *parittābha-* bzw. *appamāṇābha-* Göttern, die der Meditierende erlangt, nicht aber von Erlösung.

Das Konzept der Vergrößerung ist aber nicht darauf beschränkt, daß ein Meditationsobjekt konkret vorgestellt und nach und nach vergrößert wird; es findet sich in ähnlichen Kontexten auch die Idee, daß der diese Meditation übende Geist vergrößert - im Sinne von wohlkultiviert - wird. Dies führt nun zum letzten Punkt, nämlich der Interpretation von *appamāṇa* in zweifacher Weise. So wird bei der *brahmavihāra*-Übung eben nicht nur das Objekt ausgedehnt, sondern auch der Geist kultiviert, weil dabei unheilsame Faktoren im Geiste abgebaut werden. Auch die in der *kaṣiṇa*-Übung vorzustellenden Elemente Erde usw. dienen in anderen Sūtras³⁴ nur mehr als Gleichnis für einen so kultivierten Geist, und in diesen Fällen wird der Geist nicht nur als "vergrößert" bezeichnet, sondern auch als frei von Feindseligkeit (*avera*) und Übelwollen (*abyāpajjha*).

Die Verbindung der (metaphorischen) Vorstellung der Unbegrenztheit/Größe/Weite des Geistes mit einer moralisch-spirituellen Vollkommenheit des Geistes findet sich in einer Reihe von Sūtras.

A III 314 ff. spricht Mahākaccāna von einem *ariyasāvaka*, der die sechs *anussatis*, d.h. *buddha-*, *dhamma-*, *saṅgha-*, *sīla-*, *cāga-* und *devatā-anussati*, praktiziert. Es wird gesagt, daß in seinem Geist während dieser Übung weder Gier noch Haß noch Verblendung entstehen; er ist im Gegenteil gerade dann besonders befreit von der Gier nach Sinnesgenüssen. Und er verweilt in einer Geist[eshaltung, die] dem Raum (*ākāsa*) gleicht, und die ausgedehnt, groß, unbegrenzt und weder von Haß noch von Schädigungsabsicht erfüllt ist.³⁵ Am Ende der Predigt deutet Mahākaccāna vorsichtig

[Diese Vertiefungen werden zur] Basis [für] die über[normalen] Erfahrungen und [für] das Aufhören [des Leides] sowie [für eine höhere] Existenz, und sie bewirken das Entrinnen (/Hinausschreiten) aus dem Werden.

³⁴ *Mp* I 52,8 ff.; II 77,8 ff.; IV 202,20 ff.; *Ps* I 186,35; *As* 187,1 (fälschlich *vaḍḍhapādakam*); *Paṭi* I 43,2 ff.

³⁴ Vgl. A IV 373 ff., wo Sāriputta einen an ihn herangetragenen Vorwurf entkräftet, indem er erklärt, daß er stets den anderen gegenüber wohlgesonnen sei und umgekehrt auch Mißverhalten jeder Art von anderen ertrage wie die große Erde etc. (*evam eva kho bhante pathavi- ... āpo-, tejo-, vāyosamena cetasā viharāmi vipulena mahaggatena averena abyāpajjhena*). Dieses letzte Element findet sich auch im *mairī*-Kontext, und wird dann mit dem Begriff der *khanti* ausgedrückt.

³⁵ A III 314 f.: *Yasmim̄ āvuso samaye ariyasāvako tathāgataṃ anussarati, nev' assa tasmim̄ samaye rāga- ... dosa- ... moha-pariyuṭṭhitaṃ cittaṃ hoti, ujugataṃ ev' assa tasmim̄ samaye cittaṃ hoti, nikkhantaṃ muttaṃ vuṭṭhitaṃ gedhamhā; gedho 'ti kho āvuso pañcann' etaṃ kāmaguṇānaṃ adhivacanaṃ. sa kho āvuso ariyasāvako sabbaso ākāsasamena cetasā viharati vipulena mahaggatena appamāṇena averena avyāpajjhena. idaṃ kho āvuso ārammanaṃ karitvā evaṃ idh' ekacce sattā visuddhidhammā bhavanti.*

an, daß einige Lebewesen mittels dieses – nicht näher spezifizierten – Meditationsobjektes nunmehr solche sind bzw. solche werden, deren Bestimmung Reinigung ist (d.h. die bestimmt spirituelle Läuterung erlangen).

Ein weiteres Sūtra (*M II 261 ff.*) geht von den Sinnesgenüssen (*kāmā*) und Gedanken an Sinnesgenüsse (*kāmasaññā*) aus, und zwar sowohl in diesem Leben als auch im zukünftigen Leben (*diṭṭhadhammikā samparāyikā*). Der *ariyasāvaka*, nachdem er verstanden hat, daß unheilsame Faktoren wie Gier (*abhiñhā*), Übelwollen (*vyāpāda*) und Gewalttätigkeit (*sārambha*) im Bereich der o.g. *kāma* und *kāmasaññā* entstehen, meidet diese und "lebt mit einer ausgedehnten/weiten/umfangreichen (*vipula, mahaggata*) Geist[eshaltung]". Weiter heißt es: "Aufgrund der Beseitigung (*pahāna*) der unheilsamen Faktoren wird sein Geist unbeschränkt (*aparitta*), unbegrenzt (*appamāṇa*) und wohlgeübt (*subhāvita*)".³⁶ Beachtenswert ist hier, daß der durch Gier, Übelwollen und Verletzen bestimmte Geist als "beschränkt" (*paritta*) und "ungeübt" (*abhāvita*) gekennzeichnet wird, was auch im Zusammenhang der karmatilgenden Wirkung der *brahmavihāra*-Übung (s. Kap. 1, S. 31 ff.; Kap. 2, S. 71 ff.) von Interesse ist. Der Kommentar zu diesem Sūtra definiert einen "beschränkten" (*paritta*) Geist als einen, der "der Sphäre der sinnlichen Begierde zugehört". Er erklärt weiter: "Auch 'Begrenzung' (*pamāṇa*) bedeutet nichts anderes als [daß der Geist] der Sphäre der sinnlichen Begierde angehörig [ist]" (*kāmāvacaracittaṃ parittaṃ nāma ... pamāṇan ti pi kāmāvacaram eva*). Demgegenüber definiert der Kommentar einen "unbeschränkten" und "unbegrenzten" Geist als einen, der "der [von sinnlicher Begierde freien] Sphäre der Körperlichkeit bzw. der Sphäre ohne Körperlichkeit angehörig [ist]" (*appamāṇan ti rūpāvacaram arūpāvacaram*). Zur Interpretation von *subhāvita* heißt es dann: "Dies ist keine Bezeichnung für den der Sphäre der sinnlichen Begierde angehörigen [Geist] usw., sondern eine Bezeichnung für nichts anderes als den überweltlichen [Geist]; deshalb sind kraft dieses [Ausdruckes an dieser Stelle alle in diesem Zusammenhang verwendeten Bezeichnungen, nämlich:] unbeschränkt, unbegrenzt und wohlgeübt, ausschließlich (/unbedingt) [im Sinne von] überweltlich [zu verstehen]".³⁷

Es gibt noch eine weitere Stelle (*M I 266; 270*) im Pāli-Kanon, die im moralisch-spirituellen Kontext *paritta* und *appamāṇa* in Verbindung mit *cetas* bringt, d.h. mit einem Geist, der ähnlich wie an den o.g. Stellen durch (leidenschaftliche) Zu- und Abneigung charakterisiert bzw. nicht charakterisiert ist.³⁸

³⁶ *M II 262: Vipulena hi me mahaggatena cetasā viharato abhibhuyya lokam adhiṭṭhāya manasā, ye pāpakā akusalā mānasā abhiñhā pi vyāpādā pi sārāmbhā pi, te na bhavissanti, te sam pahāṇā aparitā ca me cittaṃ bhavissati, appamāṇaṃ subhāvitaṃ.*

³⁷ *Ps IV 58 f.: etaṃ kāmāvacarādinaṃ nāmaṃ na hoti, lokuttarass' ev' etaṃ nāmaṃ, tasmā etassa vasena aparitā appamāṇaṃ subhāvitaṃ ti sabbam lokuttaram eva vaṭṭati.*

³⁸ *M I 266: so cakkhunā rūpaṃ disvā ... sārājati, ... vyāpajati, ... anupatṭhitakāyasati ca*

Ein weiteres wichtiges Sūtra in diesem Zusammenhang ist *MI 292 ff.* (*Mahāvedallasutta*), welches im Aufbau dem schon eingangs erwähnten Sūtra (*M III 144 ff.: Anuruddhasutta*) ähnelt, in dem der Unterschied zwischen *appamāṇā cetovimutti* und *mahaggatā cetovimutti* (der Begriff *mahaggatā cetovimutti* kommt allerdings im *Mahāvedallasutta* nicht vor) diskutiert wird. Hier fragt nun Mahākoṭṭhita den Sāriputta, ob sich die *appamāṇā, ākiñcaññā*³⁹, *suññatā* und *animittā cetovimuttis* ihrem Inhalt nach unterscheiden, oder ob dies Bezeichnungen ein und derselben Sache sind. Sāriputta antwortet, daß in gewissem Sinne beides zutrifft: 1. die *cetovimuttis* werden entsprechend der vier unterschiedlichen Bezeichnungen auch inhaltlich unterschieden, und 2. sie sind lediglich verschiedene Bezeichnungen derselben Sache. Im ersten Fall werden die vier *cetovimuttis*, die ja verschiedene Namen haben, auch inhaltlich unterschieden; so heißt es bezüglich der *appamāṇā cetovimutti*, daß sie die vier *brahmavihāras* zum Inhalt habe, während die *ākiñcaññā cetovimutti* auf das gleichnamige *arūpajhāna* bezogen wird. Analog werden auch die übrigen *cetovimuttis* inhaltlich unterschieden. Den zweiten Fall erklärt Sāriputta folgendermaßen: *pamāṇa, kiñcana* und *nimitta* können auch als Bezeichnungen für *rāga, dosa* und *moha* verstanden werden. Die Befreiung von ihnen kann dann als *appamāṇā, ākiñcaññā* und *animittā cetovimutti* bezeichnet werden, desgleichen als *suññatā cetovimutti*, wenn dieser Ausdruck im Sinne von "leer von *rāga* etc." interpretiert wird. Die *cetovimutti*, die völlig und endgültig frei von *rāga, dosa* und *moha* ist, ist die *akuppā cetovimutti* des Arhat. Auf diese angewandt sind die vier *cetovimuttis* lediglich verschiedene Bezeichnungen, die gemeinte Sache ist aber dieselbe.⁴⁰

Der Kommentar (*Ps II 354*) Buddhaghosas zu der Erklärung Sāriputtas definiert *appamāṇā cetovimutti* folgendermaßen: "[Wenn es im Sūtra heißt]: 'Wieviele unbegrenzte Geistesbefreiungen es [auch] geben [mag], ihr Brüder', [so bedeutet dies:] welche Anzahl von unbegrenzten Geistesbefreiungen es auch geben mag. Wieviele

viharati parittacetaso; M I 270: ... na sārājīti, ... na vyāpajīti, ... upaṭṭhitakāyasati ... appamāṇa-cetaso (= Untangiertheit!). Auch hier sagt der Kommentar (*Ps II 311*): *appamāṇacetaso ti appamāṇam lokuttaram ceto assā ti appamāṇacetaso. maggacittasamaṅgi ti attho*. Hier fällt die Nähe von *paritta/appamāṇa* zu (*an/upaṭṭhitakāya*)-*sati* auf; so auch *S IV 186; 189; 199* und mit leichter Abweichung (*upaṭṭhūyā satiṃ*) auch *S IV 120*.

³⁹ In Kombination mit *cetovimutti* tritt *ākiñcañña* nur hier und in einem Sūtra von fast identischem Wortlaut (*S IV 295 ff.*) auf. Bemerkenswert ist, daß im Sūtra (*M I 292 ff.*) eine Verbindung zu *ākiñcaññāyatana* hergestellt wird und dieses auch als *cetovimutti* bezeichnet wird (analog zu dem diskutierten Fall der *appamāṇā cetovimutti* in der Bedeutung der vier *brahmavihāras*).

⁴⁰ *Katamo c' āvuso pariyāyo yaṃ pariyāyaṃ āgama ime dhammā ekaṭṭhā, byañjanam eva nānaṃ: rāgo ... doso ... moho kho āvuso pamāṇakaraṇo; te khīṇāsavassa bhikkhuo pahīṇā ... āyatim anuppādadhammā*. Man beachte, daß hier ein Unterschied gemacht wird zwischen *akuppā cetovimutti* und einfacher(?) *cetovimutti* (*yāvataṃ kho āvuso appamāṇā cetovimuttiyo akuppā tāsaṃ cetovimutti aggam akkhāyati*).

sind sie [denn]? Die vier brahmischen [Geistes-]Zustände, die vier *maggas* und die vier *phalas*, [zusammengezählt] zwölf. Darunter [heißen] die *brahmavihāras* [so], weil sie unbegrenzt ausgestrahlt werden; die anderen, weil sie frei von 'Befleckungen' sind, die die Begrenzung verursachen. Auch das Nirvāṇa [als Unverursachtes, *asaṅkhata*] ist 'unbegrenzt'. Es ist aber keine [Form von] 'Geistes-]Befreiung'. Deshalb wird es [bei der Aufzählung der zwölf *appamāṇas*] nicht mitgezählt. 'Uner-schütterlich' heißt [nur] die in der Arhatschaft-Frucht bestehende [Geistes-]Befreiung. Sie ist ja die höchste der [genannten Geistesbefreiungen]. Deswegen heißt es: 'sie wird die vorzüglichste genannt'.⁴¹

Buddhaghosa folgt im Prinzip dem Erklärungsmodell Sāriputtas, das von zwei Wegen bzw. Methoden, die genannten *cetovimuttis* zu deuten, ausgeht. Er bringt aber die beiden Erklärungsmodelle in einen expliziten systematischen Zusammenhang, zumindest⁴² im Falle der *appamāṇā*, *akūṭṭaṇṇā* und *animittā cetovimutti*. Er geht dabei von der Erwähnung einer Vielzahl solcher *vimuttis* im Sūtra aus und läßt unter jeder von ihnen neben der spezifischen Form (also den *brahmavihāras* usw.) jeweils auch die vier *maggas* und die vier *maggaphalas* subsumiert sein⁴³. Er geht dabei davon aus, daß alle vier *maggas* und *maggaphalas* von den Begrenzung bewirkenden Faktoren *rāga*, *dosa* und *moha* frei sind (*sesā pamāṇakārakānaṃ kilesānaṃ abhāvena*). Bei Buddhaghosa sind also nicht nur das *arahatta-phala*, sondern alle vier *maggas* und *phalas* mit den so bestimmten Geistesbefreiungen, also auch der unbegrenzten, gemeint, d.h. sie sind auf bestimmte, konkrete Geisteszustände bezogen, nicht auf ein spirituelles Niveau. Dennoch besteht natürlich auch für Buddhaghosa ein Gradunterschied zwischen den einzelnen *maggas* und *phalas*: am vorzüglichsten ist das *arahattaphala*, das allein als unerschütterliche (*akuppā*) unbegrenzte Geistesbefreiung etc. gelten kann, da nur hier *rāga* etc. vollständig und endgültig ausgeremert sind.

Jetzt möchte ich auf die von mir ganz am Anfang (S. 20 f.) in diesem Zusammenhang genannten Stellen zurückkommen, wo der Begriff *appamāṇo cetosamādhi* oder *appamāṇasamādhi* ohne weitere Inhaltsdefinition aufgeführt wurde. Der erste Fall

⁴¹ Ps II 354: *yāvataṃ kho, āvuso, appamāṇā cetovimuttiyo ti yattikā appamāṇā cetovimuttiyo. kiṭṭakā pana tā? cattāro brahmavihārā, cattāro maggā, cattāri phalāni ti dvādasa. tatha brahmavihārā pharaṇa-appamāṇatāya appamāṇā; sesā pamāṇakārakānaṃ kilesānaṃ abhāvena. nibbānaṃ pi appamāṇaṃ eva, cetovimutti pana na hoti, tasmā na gahitaṃ. akuppā ti arahattaphalacetovimutti, sā hi tāsaṃ sabbajeṭṭhikā, tasmā aggamaṃ akkhāyati ti vuttā.*

⁴² Die *suññatā cetovimutti* wird in diesem Zusammenhang nicht separat erwähnt, weil sie alle übrigen *cetovimuttis*, insofern sie als *maggas* oder *phalas*, die leer von *rāga* etc. sind, interpretiert werden, durchzieht (*anupaviṭṭhā*: Ps II 355, 12-15).

⁴³ Diese Unterscheidung zwischen den *brahmavihāras* auf der einen Seite und *maggas* und *phalas* auf der anderen Seite findet sich auch in Buddhaghosas Erklärung zu A IV 421 (*Mp* IV 195). Siehe Anm. 20 (S. 20).

war A II 54 und, geringfügig davon abweichend, A III 51. Dort heißt es: Wenn jemand einem Mönch, der den *appamāṇo cetosamādhi* praktiziert, Gewänder, Almosenspeise, Behausung und Medikamente spendet, dann wird, nachdem jener Mönch die gespendeten Gegenstände verbraucht hat, dem Spender (der später im Text als *ariyasāvaka* (Edler Hörer) bezeichnet wird), ein unbegrenzt großer Strom von Verdienst und Heilsamem (*appamāṇo puññābhisando kusalābhisando ...*) etc. zuteil. Die Unbegrenztheit des Stromes von Verdienst, der dem *ariyasāvaka* zukommt, ergibt sich aus dem vom Mönch erlangten *cetosamādhi*: Die Unbegrenztheit dieses *cetosamādhi* geht in Form eines unbegrenzten Verdienststromes auf den *ariyasāvaka* über. In den folgenden Absätzen wird noch ausführlicher dargestellt, wie groß und unbegrenzt der Strom von Verdienst und Heilsamem ist. Der *appamāṇo cetosamādhi* des Mönches, der für die Unbegrenztheit des Verdienstes, das man durch die Spende an diesen erwirbt, verantwortlich ist, wird im Kommentar mit dem *arahattaphalasamādhi* identifiziert. Es lassen sich aber andere Textstellen im Pāli-Kanon finden, an denen die gleiche Idee mit *mettā*, *metta citta* oder *mettā*, *karuṇā*, *muditā* und *upekkhā cetovimutti* verbunden wird. Z.B. heißt es A I 10: "Wenn ein Mönch auch nur für die kurze Zeit eines Fingerschnalzens eine wohlwollende Geist[eshaltung] pflegt ..., verzehrt er nicht unwürdig die Almosenspeise des Landes, ganz zu schweigen von denen, die sie häufig üben."⁴⁴ Nach dieser Stelle erwerben, wie der Kommentar explizit macht (*Mp* I 72), die Spender großes Verdienst, wenn der Mönch kurzfristig ein Glied oder alle Glieder der üblichen vier *appamāṇas* übt.

Die Idee einer Masse von Verdienst und Heilsamem tritt nicht nur in Verbindung mit dem Spender auf, sondern auch mit Bezug auf den *mettā*-Übenden selbst. So heißt es A IV 151: "Wenn man einem einzigen Lebewesen gegenüber, von haßerfüllter Geist[eshaltung] frei, Wohlwollen entfaltet, wird man dadurch reich an Heilvollem (= Verdienst). Der Edle, der [um das Heil] alle[r] Lebewesen besorgt ist, schafft sich ein gewaltiges Verdienst."⁴⁵ S II 264 heißt es: "Bei weitem verdienstvoller ist

⁴⁴ *Accharā-saṅghāta-mattam pi ce ... bhikkhu mettacittam āsevati ... amoghaṃ raṭṭhapiṇḍaṃ bhuñjati, ko pana vādo ye naṃ bahulīkaronti; A I 38 ff.: mettam ... karuṇaṃ ... muditaṃ ... upekkhaṃ cetovimuttiṃ bhāveti ... amoghaṃ raṭṭhapiṇḍaṃ bhuñjati; A I 42: mettāsahagataṃ etc. saddhā-, viriya-, sati-, samādhi-, paññā-balaṃ bzw. -indriyaṃ bhāveti ... amoghaṃ raṭṭhapiṇḍaṃ bhuñjati; dazu Mp I 72: ... mettam āsevantassa bhikkhuno dinnam dānam mahiddhiyaṃ hoti mahapphalaṃ.*

⁴⁵ *Ekam pi ce pāṇam aduṭṭhacitto mettāyati, kusali tena hoti/ sabb 'eva pāṇe manasānukampi pahūtam ariyo pakaroti puññaṃ//* Außerdem wird an dieser Stelle festgestellt, daß selbst Könige, die nach der Eroberung des ganzen Erdkreises die aufwendigsten vedischen Opfer darbringen, nicht einmal ein Sechzehntel (des Verdienstes) dessen erwerben, der die wohlwollende Gesinnung übt und auf jegliche Gewalttat verzichtet. Vgl. auch *AK(Bh)* 272,12: *maitryādivad agrhṇati/ yathā maitryādiṣv antareṇāpi pratigrāhakaṃ parānugrahaṃ vā puṇyaṃ bhavati svacittaprabhavaṃ, tathā-*

es, ihr Mönche, wenn einer am Morgen, am Mittag oder am Abend die wohlwollende Geist[eshaltung] entfaltet, sei es auch nur für eine so kurze Zeit (z.B. die Zeit, die man braucht, um eine Kuh zu melken), als wenn einer am Morgen, am Mittag oder am Abend hundert große Töpfe voll Gaben spendet. Daher, ihr Mönche, sollt ihr so üben: das Wohlwollen, die Befreiung des Geistes/Gemütes, soll von uns entfaltet werden ...".⁴⁶ Aber es ist schwierig, eine Verbindung zwischen diesen wenigen Stellen und den beiden o.g. *appamāna*-Komplexen (*appamāṇā cetovimutti* etc. und *appamāṇo cetosamādhi* etc.) herzustellen, zumal sich diese Stellen nur auf eine Komponente der vier *brahmavihāra/appamānas* (nämlich *mettā*) beziehen.

Auch an den folgenden Stellen kann man eine Verwandtschaft der Texte zwar nicht nachweisen, doch lassen sich einige auffällige Ähnlichkeiten in Terminologie und Inhalt aufzeigen. So stimmt z.B. eine Passage in *A III 24 (samādhiṃ bhikkhave bhāvētha appamāṇaṃ nipakā patissatā)* in auffälliger Weise überein mit einer Passage im *Mettasutta* des *Khuddakapāṭha* und *Suttanipāta* (*Sn 144 u. 151: ... nipako ... evaṃ satim adhiṭṭheyya ...*) sowie mit *A IV 150 (yo ca mettaṃ bhāvayati appamāṇo patissato)* und auch *S IV 322; 196 (sa kho ... ariyasāvako ... sampajāno patissato mettāsahagatena ... viharati)*. An diesen Stellen scheint, ähnlich wie im vierten *dhyāna*, die *sati* eine dominante Rolle zu spielen, was m.E. ein Indiz für die Parallelität beider Meditationsstrukturen liefert.

Es findet sich interessanterweise im Kanon (*A I 236*) auch eine Stelle, wo von *appamānasamādhi* im Kontext der Himmelsrichtungen die Rede ist⁴⁷, was stark an die gängige *brahmavihāra/apramāṇa*-Formel erinnert. Hier steht allerdings der Kontext

bhyaṭite 'pi guṇavati tadbhaktikṛtaṃ svacittāt puṇyaṃ bhavati.

Siehe auch die folgende Anmerkung.

⁴⁶ *Yo bhikkhave pubbaṅhasamayaṃ ukkhāsatam* (oder *okkhāsatam*? Siehe *CPD* s.v.) *dānaṃ dadeyya ... majjhantikaṃ ... sāyaṅhasamayaṃ, yo vā pubbaṅhasamayaṃ antamaso gaddūhanamattam pi mettaṃ cittaṃ bhāveyya - pe -, idaṃ tato mahapphalataraṃ. tasmātiha bhikkhave evaṃ sikkhitabbaṃ: mettā no cetovimutti bhāvīṭā bhavissati ...* Vgl. auch *A IV 392 ff.*, wo das immense Verdienst, das entsteht, wenn man auch nur für einen Augenblick die wohlwollende Geist[eshaltung] kultiviert, noch ausführlicher und eindrucksvoller dargestellt ist. *Sn 487-509* empfiehlt der Buddha dem Brahmanenjüngling Māgha besonders an den Heiligen zu spenden, wenn er viel Verdienst/Heilsames sammeln und beim Spenden (zusätzlich/stattdessen?) die unbegrenzte wohlwollende Geisteshaltung kultivieren möchte. Dadurch läutert und befreit er sich und sein Geist erwacht. Mit geläutertem, befreitem und erwachtem Selbst erlangt er die Brahma-Welt. Hier scheint das vedische Opfer durch das Spenden ersetzt zu sein.

⁴⁷ *Yathā pure tathā pacchā yathā pacchā tathā pure/ yathā adho tathā uddhaṃ yathā uddhaṃ tathā adho// yathā divā tathā rattim yathā rattim tathā divā/ abhibhuyya disā sabbā appamānasamādhinā//*: "Wie vorwärts, so auch rückwärts, wie rückwärts, so auch vorwärts; wie unten, so auch oben, wie oben so auch unten; wie bei Tage, so auch bei Nacht, wie bei Nacht, so auch bei Tag: mit der unbegrenzten Vertiefung überwindet er alle Himmelsrichtungen ...".

der Himmelsrichtungen zu der – auch an anderen Stellen gängigen⁴⁸ – Erklärung des Kommentars (*Mp* II 352: *appamāṇasamādhinā ti arahattamaggasamādhinā*) in einem gewissen Mißverhältnis. Denn geht man von dem üblichen Inhalt des *arahattaphala* – als vollständig und endgültig ohne-*rāga-dosa-moha*-Sein – aus, wäre eher zu erwarten, daß der Arhat die Oberhand über die Sinnesgenüsse (*kāma*) gewonnen hätte, oder gegebenenfalls auch über *loka* im Sinne alles Weltlichen. Die Erwähnung der Himmelsrichtungen hingegen, die im Rahmen der vier *brahmavihāras* schlüssig ist, wirkt hier etwas deplaziert. Akzeptiert man aber die Versreihe als Einheit (was sie genetisch ja nicht sein muß), ist mit den Himmelsrichtungen (und Zeiteinheiten) am ehesten die Gesamtheit der darin befindlichen Sinnesreize gemeint, die der Arhat unter Kontrolle hat, weil er *sato guttindriyo*, d.h. aufmerksam und bezüglich seiner Sinne beherrscht, ist).

Die Interpretation von *appamāṇa* als eine "Überwindungskraft" spielt eine bedeutende Rolle auch in einem anderen Zusammenhang, nämlich dem der "Karma-Tilgung".⁴⁹ So wehrt *A* I 249 ff.⁵⁰ die – möglicherweise in bestimmten Kreisen verbreitete – Vorstellung ab, daß jede begangene Tat in genau derselben Weise "verbüßt" werden müsse, d.h. das Resultat (*vipāka*) genau der Tat (*kamma*) entspräche. Gemäß dieser Vorstellung ist also das Resultat immer gleich bei gleichem Karma. Es wird nun in dem genannten Sūtra darauf hingewiesen, daß, wenn das so wäre, religiöses Leben und Beseitigung des Leidens nicht möglich sei. Der Buddha hält dagegen: Das Resultat entspricht jeweils der Art und Weise, wie das Karma [aufgrund der spirituellen Beschaffenheit der betreffenden Person] zu erfahren ist, d.h. die Wirkung des Karma ist [sicher, aber nach der Art des spirituellen Status der Person] variabel. Es sieht so aus, daß nicht allein die Tat selbst zählt, sondern vielmehr auch die Umstände und positiven (oder negativen) Gegenkräfte zur Zeit der Reifung des Karma Einfluß darauf haben, in welcher Weise eine Tat "verbüßt" wird. Dies wird nun im Sūtra anhand einer Reihe von Beispielen verdeutlicht und mit dem folgenden Gleichnis illustriert: ein bestimmtes Maß (/Klumpen) Salz in einer kleinen Behälter zeigt große Wirkung; derselbe Klumpen Salz in der Gaṅgā aber verliert sich. In

⁴⁸ Vgl. *Mp* III 93: *appamāṇaṃ cetosamādhin ti arahattaphalasamādhin*; III 231: *appamāṇan ti pamāṇakaradhammarahitaṃ lokutaram*; IV 195: *appamāṇo samādhūti catubrahmavihārasamādhī pi maggaphalasamādhī pi appamāṇo samādhī nāma*.

⁴⁹ Das Thema "Karma-Tilgung" wird später in Kap. 2 (S. 71 ff.) ausführlicher behandelt.

⁵⁰ *Yo bhikkhave evaṃ vadeyya – yathā yathāyaṃ puriso kammaṃ karoti, tathā tathā taṃ paṭisaṃvediyati ti – evaṃ santaṃ bhikkhave brahmacariyavāso na hoti, okāso nappaññāyati sammādukkhassa antakiriyaṃ. yo ca kho bhikkhave evaṃ vadeyya – yathāvedaniyaṃ ayaṃ puriso kammaṃ karoti, tathā tathāssa vipākaṃ paṭisaṃvediyati ti – evaṃ santaṃ bhikkhave brahmacariyavāso hoti, okāso paññāyati sammādukkhassa antakiriyaṃ*. Es wird als selbstverständlich angenommen, daß der Buddha hier spricht, obwohl dies nicht im Text steht. Die Anrede "*bhikkhave*" macht eine andere Interpretation schwierig.

weiteren Beispielen kommt es auf den Status an, den der Wegnehmende (einer Wert-einheit, *kaḥāpaṇa*, eines Schafes etc.) zum Zeitpunkt, wo er zur Rechenschaft gezo-gen werden soll, hat. Man sieht an diesem Beispiel auch, daß es sich nicht um eine regelrechte Tilgung des Karma handelt. Das Karma, wenn man das Beispiel ernst nimmt, kommt wie der Klumpen Salz in der Gaṅgā zwar durchaus zur Reifung, büßt aber aufgrund der Ausdehnung des Geistes seine Durchschlagskraft ein.⁵¹

Hier ist jedoch von Interesse, welcher Art eine Person ist, deren Karma entweder gar keine, oder, wenn doch, dann nur geringe Wirkung – und zwar in diesem Leben – zeigt. In dem genannten Sūtra (A I 249 ff.) heißt es: Wenn einer [Achtsamkeit be-züglich seines] Körpers, Sittlichkeit, Geist (*citta* = Versenkung) und Einsicht (*paññā*) kultiviert (*bhāvīta*), unbeschränkt (*aparitta*) ist und ein "großes Selbst" (*mahāttan*, = edles Wesen) besitzt und in unbegrenzter [Gesinnung] verweilt (*appa-māṇavihārin*), wird sich sein Karma – ungeachtet der Schwere der in früheren Leben begangenen Taten – noch in diesem Leben erschöpfen. Der Kommentar versteht hier den *appamāṇavihārin* als einen, der die üblen Einflüsse (*āsava*) vernichtet hat, weil bei ihm die Begrenztheit verursachenden (unheilsamen) Faktoren wie *rāga* etc. nicht

⁵¹ Allerdings schreibt die kanonische Formulierung "*yaṃ pamāṇakataṃ kammaṃ na taṃ tatrāvasissati, na taṃ tatrāvatiṭṭhati*" der *apramāṇa*-Übung im allgemeinen (D I 251; M II 207-208; S IV 322; A 299, 301) und der *mettā*-Übung im besonderen (Jā II 60 f. ≈ *GDhp* 199-200) doch eher eine Kraft, bereits vorhandenes Karma zu tilgen, zu. Wenn die vier *apramāṇas* (bzw. die *mettā*) geübt werden, bleibt "begrenzt" Karma nicht übrig und besteht nicht fort. Ähnlich wie bei der vor allem von den Jainas gelehrten Tilgung (*nijjarā/nirjharā*) von Karma durch die Selbstkasteiung (*tapas*), handelt es sich hier um eine Tilgung früheren Karmas. Gleichzeitig muß (wie bei den Jainas) dafür gesorgt werden, daß neues schlechtes Karma nicht zustande kommt (*saṃvara*), indem man sich des Tötens von Lebewesen etc. enthält. Das *tapas* der Jainas aber wird durch Kultivierung der Gesinnun-gen *mettā* etc. ersetzt. S IV 317 ff. (*Saṅkhadhamasutta*) z.B. lehrt der Buddha einen Jaina-Anhänger zunächst Abstandnehmen von Töten etc. und dann, zur Tilgung schon vorhandenen Karmas, grenzen-loses Wohlwollen etc.

Unsicher bleibt allerdings, ob das Wohlwollen etc. wirklich Karma *tilgt*, da die Kommentare es in diesem Zusammenhang bloß als eine Zurückdrängung der Reifung des Karma interpretieren. Auch manche Lehrreden weisen schon in diese Richtung, z.B. A II 128 f.; denn diesem Sūtra zufolge be-steht die Möglichkeit, später als *puṭhujjana* (oder sogar als Höllenwesen oder Tier etc.) wiedergeboren zu werden, obwohl man als Resultat der Kultivierung der *apramāṇas* zunächst eine Existenz im *brahmaloka* erlangt hat.

Gombrich scheint sowohl mit jainistischen als auch brahmanischen Einflüssen zu rechnen, da er in einer ausführlichen Analyse relevanter Texte jainistische Einflüsse für den Karma-Tilgungs-Gedanken und die diesbezügliche Terminologie (z.B. *nijjarā*) etc. verantwortlich macht (1994, S. 1085 ff.), und er sieht in den betreffenden Texten hauptsächlich eine buddhistische Antwort auf brahmanische bzw. upanişadische Ideologie (1994, S. 1084 f.; 1996, S. 60 ff.; 85).

Für ähnliche Vorstellungen in Dharmasāstras vgl. Wezler 1995. Siehe in diesem Zusammenhang auch die anregende Diskussion bei King 1964, S. 163 ff. Hier scheint King aber den Karma-Tilgungseffekt eher der Übung der *vipassanā* zuzuschreiben (vgl. auch S. 232).

mehr vorhanden sind, also als Arhat.⁵²

Es scheint angebracht, zur Bestimmung des Terminus *appamāṇavihārīn* einige andere Sūtras, in denen zu demselben Thema Stellung genommen wird, hinzuzuziehen. *A V* 299 ff.⁵³ wird gesagt, daß jede mit Absicht verübte und angehäuften Tat gebüßt werden müsse. Aber wenn man die vier *appamāṇas* geübt hat, wird man sich bewußt, daß der Geist, der zuvor "beschränkt" (*paritta*) und "ungeübt" (*abhāvita*) war, jetzt "unbegrenzt" (*appamāṇa*) und "wohlgeübt" (*subhāvita*) ist, und daß das begrenzt geübte Karma [deshalb] nicht fortbestehen kann. Gemeint ist hier, daß man schlechtes Karma nur begrenzt begehen kann. So kann z.B. ein Mörder nur in begrenztem Maße Lebewesen töten. *Mettā* dagegen kann gegenüber unbegrenzt vielen Lebewesen kultiviert werden. Sie hat deshalb zur Folge, daß die "begrenzt verübte Tat" zu einem vorzeitigen Ende kommt, d.h. – wie der Text anschließend feststellt – nicht über den Tod hinaus wirkt (d.h. keine Wiedergeburt verursacht), sondern noch in diesem Leben ihre Wirkung zeigt. Dies wird weiterhin bestätigt durch *S IV* 322: "In dieser Weise wird aufgrund der so entfalteteten und häufig geübten wohlwollenden Geistesbefreiung keinerlei beschränkte Tat dort übrigbleiben und dort fortbestehen (d.h. nicht mehr weiterwirken können)"⁵⁴. Eine weitere Bestätigung für die Karma-Tilgung liefert *D I* 251 sowie *M II* 207-208; *A V* 299; 301; und zum Teil auch *Jā II* 61. In all diesen Sūtras werden *mettā*, *karuṇā*, *muditā* und *upekkhā* explizit genannt, so daß der Eindruck entsteht, daß *subhāvita* und *appamāṇacitta* die vier *brahmavihāras* zum Inhalt haben, zumindest aber beide Bedeutungen – *brahmavihāras* und das Nichtvorhandensein von *rāga* etc. – hier vorliegen.

Betrachtet man alle bisher genannten Stellen, so wird deutlich, daß hier zwei konkurrierende Definitionen von *appamāṇa* – einmal im Sinne der *brahmavihāras*, zum anderen im Sinne des ohne-*rāga-dosa-moha*-Seins – zu einer gewissen Verwirrung führten. Die angeführten Dialoge zwischen Anuruddha und Pañcakaṅga, Sāriputta und Mahākoṭṭhita (fast identisch damit der Dialog zwischen Godatta und Citta *S IV* 295) machen vor allem eins deutlich: das Problem der Begriffsbestimmung von *appamāṇā* (*cetovimutti*) ist ein altes Problem, offenbar aus der Zeit, bevor der Kanon schriftlich fixiert wurde; der Buddha selbst ist aber in keinem dieser Dialoge involviert.

Es liegt der Verdacht nahe, daß mit der zweiten Interpretation (im Sinne des ohne-

⁵² *Mp II* 361: *appamāṇavihārī ti khīṇāsavassa etaṃ nāman eva, pamāṇakarāṇaṃ rāgādīnaṃ abhāvena appamāṇavihārī nāma.*

⁵³ Vgl. *A I* 188 ff.: *mettā* etc. führen zur Vermeidung von schlechtem Karma und dadurch zur Vermeidung von Vergeltung; *A I* 193 ff.

⁵⁴ *Evaṃ eva kho ... evaṃ bhāvītāya mettāya cetovimuttiyā evaṃ bahulikātāya yaṃ pamāṇa-kataṃ kammaṃ na taṃ tatrāvasissati na taṃ tatrāvatiṭṭhati.*

rāga-dosa-moha-Seins) ein Versuch unternommen wurde, die erste (im Sinne der *brahmavihāras*) zu verdrängen und so die soteriologische Relevanz der *brahmavihāras* zu relativieren. M.E. ist es nämlich wahrscheinlich, daß mit der *appamāṇā cetovimutti* ursprünglich die *brahmavihāras* selbst gemeint waren, wir es hier also mit einem alten Erlösungsweg zu tun haben, der auf der schon eingangs erwähnten Erweiterung des Ichs basierte. Diese im Kanon relativ isolierte Methode steht – vordergründig betrachtet – im Widerspruch zu der bei weitem populäreren Methode, das Ich, bzw. die Basis der Ich-Vorstellung, auf dem Wege der *skandha*-Analyse gewissermaßen auf Null zu reduzieren. Deswegen wurde ihr im Laufe der Zeit von der Tradition die Heilsrelevanz abgesprochen.⁵⁵ Dies geschah u.a. dadurch, daß man den Begriff *appamāṇā cetovimutti* im Sinne von "ohne beschränkende Faktoren (*rāga, dosa, moha*)" umdeutete.

Meines Erachtens haben somit beide Aspekte von *appamāṇa* – einmal im Sinne der *brahmavihāras*, zum anderen im Sinne des ohne-*rāga-dosa-moha*-Seins – (zumindest ursprünglich) eine Beziehung zum Erlösungskontext: die Praxis der *brahmavihāra*-Übung hat eben zum Resultat, daß die *pamāṇakatakkamas* (ein Begriff, der möglicherweise eine Sekundärbildung analog zu *appamāṇa* darstellt⁵⁶) beseitigt werden.

⁵⁵ So auch Gombrich 1994 (S. 1084): "Rhys Davids may here have been influenced by the misunderstanding which arose early in the Buddhist tradition, which took the *brahma-vihāras* as states which will take one only as high up the universe as the *brahma-loka*, in other words fall well short of the attainment of nirvana. This literalist cosmology is a secondary development."; 1996 (S. 60): "To deny that here the Buddha is saying that infinite kindness, compassion, etc. bring Enlightenment is to do violence to the text. This denial however became orthodox at a very early stage ... I think that systematisers may have falsified the Buddha's views, sacrificing power and beauty of thought in order to build a coherent system." Skilton 1994 (S. 35): "Whilst later Theravādin orthodoxy relegated these latter [*d.h. die vier brahmavihāras*] to a secondary role, the sūtras record incidents in which the *brahmā vihāras* (sic!) are used in the cultivation of liberating insight."; Conze 1962 (S. 80): "For centuries they [*d.h. die vier brahmavihāras*] lay outside the core of the Buddhist effort, and the orthodox élite considered them as subordinate practices, rather incongruous with the remainder of the training which insisted on the unreality of the beings and persons. Nevertheless they are important means of self extinction, and in the Mahāyāna became sufficiently prominent to alter the entire structure of the doctrine."

Allerdings kulminieren die *apramāṇas* in *upekṣā* und dürften ursprünglich wie andere spirituelle Praktiken letztlich vor allem innere Loslösung bezweckt haben. Im Mahāyāna gewinnen demgegenüber *mairī* und *karuṇā* (also die "Vorstufen") eine Eigendynamik und werden beherrschend, was im frühen Buddhismus wohl so nicht gegeben war.

⁵⁶ Vgl. aber Gombrich 1994 (S. 1084 f.): "The brahminical doctrine is that works, *karman*, receive appropriate reward, but since each work (which is normally of a ritual character) is finite, so is its reward. What lacks this finite character is gnosis of one's identity with *brahman*, so the resultant staying with (or merging into) *brahman* is also infinite. The Buddha is evidently responding to this doctrine when he says that when one has cultivated one of the four holy states of mind, kindness etc., the finite acts one has performed (*yaṃ pamāṇa-!ataṃ kammaṃ*) do not remain. This is the original

Die stereotype Formel der *apramāṇas/brahmavihāras*

Die meditative Übung der vier *apramāṇas/brahmavihāras* wird im Pāli-Kanon mit der folgenden Formel, meist eingebettet in verschiedene Kontexte und Rahmenschichten, geschildert:

*so mettā-, karuṇā-, muditā-, upekkhāsahagatena cetasā ekaṃ diṣaṃ pharivā viharati, tathā dutiyāṃ, tathā tatiyāṃ, tathā catutthiṃ (/catutthāṃ), iti uddham adho tiriyaṃ sabbadhi sabbattatāya (/sabbatthatāya) sabbāvantaṃ lokaṃ mettā-, karuṇā-, muditā-, upekkhāsahagatena cetasā vipulena mahaggatena appamāṇena averena abyāpaj(h)ena pharivā viharati.*⁵⁷

"Mit von Wohlwollen, Mitleid, Freude, und Gleichmut begleitetem Geist/Gemüt (/begleiteter Gesinnung/Geisteshaltung) erfüllt/durchdringt er – eine Zeitlang – eine Himmelsrichtung, desgleichen eine zweite, desgleichen eine dritte, desgleichen die vierte; ebenso aufwärts, abwärts, seitwärts: allseits, ganz und gar, die ganze Welt erfüllt er – eine Zeitlang – mit von Wohlwollen begleitetem Geist, weitem, großem, grenzenlosem, von Feindseligkeit und Übelwollen freiem [Geist]."

Die unterschiedlichen Versionen der *apramāṇa*-Formel

Die Sanskrit-Versionen der *apramāṇa*-Formel sind von verschiedenen Traditionen folgendermaßen überliefert:

ŚrBh 102,8 ff.: *tathā niṣaṇṇo maitrīśahagatena cittena avaireṇāsapatne*(Hs.: *saṃpatne*; Shukla: *saṃpathe*)*nāvyāvadyena vipulena mahadgatenāpramāṇena subhāvītenaikāṃ diṣaṃ adhimucya sphari*(Shukla liest *smṛ*, korrigiert aber zu *smāri*)*tvopasaṃpadya viharati/ tathā dvitīyāṃ, tathā tṛtīyāṃ, tathā caturthiṃ, ity ūrdhvam adhas tiryak, sarvāva*(Hs? u. Sh.: *sarvvamana*)*ntam lokaṃ sphari*(Sh. liest *smṛ*, korrigiert aber zu *smāri*)*tvā viharati.*

AVinSū 18,13 ff.: *iha bhikṣavo bhikṣuḥ maitrīśahagatena cittenāvair(e)ṇāsapatnenāvyābādhena vipulena mahadgatenādvayenāpramāṇena subhāvītena ekāṃ diṣa[m*

reason why these states of mind are known as 'infinite' or 'boundless' (*apramāṇa*); the term then came to be applied to breaking down the barriers between oneself and others – yet again twisting metaphysics into ethics." Gombrich führt hier leider keine vedischen bzw. brahmanischen Belegstellen an.

⁵⁷ MI 38 etc. etc.: Teil-Parallele: Sn 149-150; Jā II 61; GDhp 199. Siehe für eine Analyse des Stils Allon 1997, S. 221 f. (§ 17) u. S. 320 f.

sa]madhimucya sphuritvā upasampadya viharati/ tathā dviṭṭyām, tathā tṛṭṭyām, tathā caturthīm, ity ūrdhvam adhas tiryak, sarvaśaḥ sarvāvantaṃ imaṃ lokam maitrīśahagatena cittaṇāvair(e)ṇāsapatnenāvvyābādhena vipulena mahadgatenādvayenāpramāṇena subhāvitena [ekāṃ diśaṃ sam]adhimucya sphuritvā viharati.

MVu III 213,12 ff.: ... karuṇāpareṇa cetasā ekāṃ diśāṃ spharivopasampadya viharati vipulena ma(ha)d(Text: mud)gatena advayenāpramāṇenāvairēṇāvvyābādhena, tathā dviṭṭyām, tathā tṛṭṭyām, tathā caturth(i)m iti ūrdhvam adho tiryak, sarvehi sarvatratāye sarvāvantaṃ lokam spharivopasampadya viharati.

DBhS 34,18 ff. (Ryūkō Kondo 1936, S. 56,11 ff.; Vaidya 1967, S. 21,6 ff.): sa maitrīśahagatena cittena vipulena mahadgatenādvayenāpramāṇenāvairēṇāsapatnenānāvaraṇenāvvyābādhena sarvatrānugatena dharmadhātuparame loke ākāśadhātuparyavasāne sarvāvantaṃ lokam spharivo(Kondo: sphurivo°)pasampadya viharati.

Śat 1444,3 ff.: iha ... bodhisattvaḥ ... maitrīśahagatena cittena vipulena mahadgatenādvayenāpramāṇenāvairēṇāsapatnenāvvyābādhyena dharmadhātuparame loke ākāśadhātuparyavasāne daśa diśaḥ sphuritvā 'dhimucyopasampadya viharati.

Pañcaviṃśatisāhasrikā 181,18 ff.: ... bodhisattvo maitrīśahagatena cittena vipulena mahadgatenādvayenāpramāṇenāvairēṇāsapatnenānāvaraṇenāvvyābādhena sarvatrānugatena subhāvitena dharmadhātuparame loke ākāśadhātuparyavasāne sarvāvantaṃ lokam ekāṃ diśāṃ sphurivopasampadya viharati, yāvad daśa diśaḥ sphurivopasampadya viharati.

Sāratamā 51,16 ff.: maitrīśahagatena cittena vipulena mahadgatenādvayenāpramāṇenāvairēṇāsampannen(?!)ānāvaraṇenāvvyābādhena sarvatrānugatena subhāvitena dharmadhātuparame loke ākāśadhātuparyavasāne sarvāvantaṃ lokam ekāṃ diśāṃ spharivopasampadya viharati/ yāvad daśa diśaḥ spharivopasampadya viharati.

Chinesische Versionen: DĀ_c 106c13 ff. (23c25 ff.; 48c6 ff.; 42b11 ff.); MĀ_c 438a9 f.; 669c6 ff.; SĀ_c 197b23 (No. 742); 425b18 ff. (No. 100); 232a25 ff. (No. 916); ŚA 633b28 ff. DhSk_c 458a29 ff.

Erklärungen zu der *apramāṇa*-Formel finden sich: Vi 423c3 ff. (= Vi₂ 317c1 ff.; Vi₃ 493a11 ff.); VisM IX. 45 ff.; AVinSūN 193 ff.; Sāratamā 51 f. Erklärungen zu den einzelnen Teilen der Formel kommen vor: ŚrBh 207,6 ff.

Abgesehen von dem in einigen Mahāyāna-Versionen anzutreffenden Ausdruck *dharmadhātuparame loke ākāśadhātuparyavasāne*, beschränken sich die Abweichungen der Sanskrit- und chinesischen Parallelen auf ein paar zusätzliche Ausdrücke: *advaya*, *subhāvita*, *adhimucya* ... *upasampadya* und *asapatna*.

Der Ausdruck *advaya* kommt an folgenden Stellen vor: DĀ_c 106c13 ff. (23c25 ff.; 48c6 f.; 42b11 ff.); ŚA 634c21 f. (beide Texte entstammen der Dharmaguptaka-Schule); MVu III. 213 (Mahāsaṅghika-Lokottaravādins); Śatasāhasrikāprajñāpāramitā 1444,5; DBhS 34,18 (eine Entsprechung fehlt aber in drei älteren chinesischen

Versionen: T 285: 469b19 f.; T 286: 508a5; T 278: 552a10; Überlieferung des Wortlautes der Formel daher hier eher kontaminiert oder eklektisch; vgl. Schmitthausen 1987b, S. 322); *AVinSū* 18,1; *MVy* 1508-9 (Mūlasarvāstivādins?); *Sāratamā* 51,17. Dagegen fehlt er in der Pāli-Tradition, in *DhSk*_c (485a29 ff.: Sarvāstivāda), *SĀ*_c (197b23 (No. 742); 232a25 (No. 916): Mūlasarvāstivāda) und *MĀ*_c (438a9 f. 669c6 ff.: Sarvāstivāda). Die Relevanz dieses Begriffes habe ich oben (S. 22) bereits erörtert.

Einige Schulen haben den Begriff *subhāvita* (sc. *cittena subhāvītena*) in ihre *apramāṇa*-Formel eingefügt, da sie diesen Ausdruck dort für angebracht hielten (Schmitthausen 1987b, § 5.1.6.5; § 5.1.6.2.3), möglicherweise ausgehend von einer kanonischen Stelle (*A V* 299; s. auch *M II* 262; siehe oben S. 25 ff. u. 32 f. für weitere Details). Während er in der Pāli-Tradition (mit Ausnahme der Stelle *Jā II* 61 f., die offenbar von den o.g. Sūtra-Stellen ausgeht) und bei den Dharmaguptakas (*DĀ*_c 106c13 ff.; 23c25 ff.; 48c6 ff.; 42b11 ff.; *ŚA* 633b28 ff.) fehlt, tritt er bei den Sarvāstivādins (*MĀ*_c 438a9 f.; 669c6 ff.; *DhSk*_c 458a29 ff.; *Vi* 423c3 f.) und Mūlasarvāstivādins (*SĀ*_c 197b23; 425b18 ff.; 232a25 ff. (No. 916); *AVinSū* 18 f.) auf, desgleichen *Śat* S. 1444; *Pañcaviṃśatisāhasrikā* S. 181,18 ff.; *Sāratamā* S. 51.

Die Sanskrit-Version dieser Formel bringt mit der Formulierung "*adhimucya pharivā upasampadya*" zum Ausdruck, daß es sich hier um einen gewollten Vorstellungssakt handelt. Der Ausdruck "*adhimucya*" fehlt in der *apramāṇa*-Formel des Pāli-Kanons. In anderen Kontexten kommt dieser Terminus aber auch im Pāli-Kanon vor: vgl. *M III* 146 ff. (*ekaṃ rukkhamaḷaṃ mahaggataṃ ti pharivā adhimuccivā viharati*, etc.); *M III* 101 ff. (*sahasso brahmā sahaṣṣilokadhātuṃ pharivā adhimuccivā viharati*, etc.). Nur *Ps* (II 100,16 ff.) verwendet diesen Begriff auch im Zusammenhang mit der *apramāṇa*-Formel: *pharivā viharissamā ti evarūpena mettā-sahagatena cetasā taṃ ca puggalaṃ sabbaṃ ca lokaṃ tassa cittassa ārammaṇaṃ karvā adhimuccivā viharissamā*. Der Ausdruck *upasampadya* ("meditativ eingetreten"), der auch im *dhyāna*-Kontext wiederholt auftritt, könnte eben von dort in die *apramāṇa*-Formel übernommen worden sein.

Der Begriff *asapatna*, der in der Pāli-Version der Formel nicht auftritt, könnte aus vergleichbaren Reihen wie "*averā adaṇḍā asapattā avyāpajjhā*" (*D II* 276: *Sakka-paṭṭhasutta*) und "*asambādham averaṃ asapattam*" (*Sn* 150: *Mettasutta*) eingedrungen sein.⁵⁸ Aber auch die Möglichkeit eines sekundären Wegfalles bzw. einer Auslassung dieser beiden Begriffe *adhimucca* und *asapatta* im Pāli kann nicht ausgeschlossen werden.

⁵⁸ Vgl. auch *D I* 227 (*Lohicca-sutta*): *ahitānukampissa mettāṃ vā tesu cittaṃ paccupaṭṭhitāṃ hoti, sapattakaṃ vā ti?*

Auffällig in der *apramāṇa*-Formel ist ferner, daß Begriffe wie *avera*, *avyāpajj(h)a* auch mit den übrigen *apramāṇas* verbunden werden, obgleich sie nur im Falle von *mettā* organisch passen⁵⁹ (sie widersprechen allerdings den übrigen Haltungen auch nicht!). Es scheint, daß diese Begriffe einfach auf die anderen *apramāṇas* übertragen worden sind, ohne daß viel darüber reflektiert worden wäre.

Das nächste Problem in dieser Formel ist der Begriff "*sabbattatāya*", der nur in einigen Versionen seine Parallelen findet. Vetter 1988 (S. 27, Anm. 3) weist darauf hin, daß Buddhaghosa – ausschließlich von der Schreibweise "*sabbattatāya*" ausgehend – die Bedeutung "in der Weise, daß einem alle das Selbst sind" (d.h. in allem sich wiedererkennend: *sabbattatāyā ti sabbesu hīnamajjhimukkaṭṭhamittasapattamajjhataḍḍipabhedesu attatāya*; '*ayaṃ parasatto*' *ti vibhāgaṃ akatvā attasamatāyā ti*) als erste Erklärung angibt⁶⁰, obwohl aus systematischer Sicht die zweite Lesart "*sabbatthatāya*" ("in der Weise, daß überall (alle Himmelsrichtungen) [mit der unbegrenzten Gesinnung von *mairī* etc. erfüllt werden]") günstiger für ihn gewesen wäre.

Trotz der Auslegung Buddhaghosas kommt der Begriff *sabbattatāya* in der von Buddhaghosa vorgeschlagenen Bedeutung nirgendwo im Pāli-Kanon vor. In der Mūlasarvāstivāda-Version tritt nur "*sarvaśaḥ sarvāvantam*" auf, und eine Entsprechung zu *sabbatt(h)atāya* fehlt (d.h. ist entweder ausgefallen oder weggelassen worden, weil der Ausdruck inhaltlich problematisch erschien oder nicht verstanden wurde). Bei den Mūlasarvāstivādins ist aber an anderer Stelle der Formel die Idee "einheitlich/ohne Dualität/ohne einen Unterschied zwischen sich Selbst und anderen (oder: zwischen zwei Parteien, d.h. Freunden und Feinden?) zu machen" durch das Wort '*advaya*' ausgedrückt, was das *Arthavinīś'cayasūtra* als "einheitlich, weil alle als gleich [mit sich selbst?] ansehend" (*sarvasamacittatvād advayaṃ*) erläutert. Die *Sāratamā* interpretiert *advaya* als "[nur] ein Selbst/Wesen habend", d.h. 'einheitlich', weil es keine Unterscheidung, d.h. keine unterscheidende Konzeptualisierung, von 'selbst' und 'anderen' (oder: von 'Freunden' und 'Feinden') gibt" (*ekātmakena, nirvikalparvāt*). Die Version der Sarvāstivādins (*MĀ*, 438a) enthält weder *sabbattatāya* noch *advaya*, während die Dharmaguptakas (*DĀ*, 106c; *Śāriputrābhidharma* 633b?) nur *advaya* haben. Das *Mahāvastu* (III 213) bietet eine Fassung, in der *advaya* und ein *sabbattatāya* entsprechender Ausdruck vorkommen, und die genau der Pāli-Formel entspricht: ... *vipulena mahadgatena advayena apramāṇena avaireṇa avyābādheṇa ... iti ūrdhvam adho tiryak sarvehi sarvatratāye sarvāvantam lokam*... (Vgl.

⁵⁹ Vgl. *D I* 167: *averaṃ avyāpajjhaṃ mettacittam*; *M II* 151; 182; *Sn* 150: *mettañ ca ... mānasam ... asambādham averaṃ asapattam*:/.

⁶⁰ Buddhaghosas zweite Deutung versteht den Ausdruck dahingehend, daß der Meditierende sich mit seiner ganzen Persönlichkeit der Meditation widme, ohne sich auch nur im mindesten ablenken zu lassen: *atha vā, sabbattatāyā ti sabbena attabhāvena; īsakam pi bahi avikkhippamāno ti*.

auch *DBhS* 34,19; *PvSP* 181,19; *Sāratamā* 51,17: *sarvatrānugatenā*).

Die Ursprünglichkeit von Buddhaghosas Auslegung von "*sabbattatāya*" wird aber in Frage gestellt durch eine Parallelstelle im *Udāna* (S. 33: "... was auch immer es an Existenzen überall und allerorten gibt, alle diese Existenzen sind vergänglich, leidvoll und den ungünstigen Veränderungen unterworfen": *ye hi keci bhavā sabbadhi sabbattatāya, sabb' ete bhavā aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā* /).⁶¹ Der Kontext dieser Stelle macht aufgrund alter Begriffe wie *upadhi*, *puṭhu* und Ausdrücke wie *lokaṃ nu passa*, die der alten *śramaṇa*-Tradition angehören dürften, einen eher archaischen Eindruck.⁶²

Die Interpretationen

Es gibt einige Versuche, diese Praktiken im Lichte der altindischen Ideengeschichte zu deuten, zumal die buddhistische Tradition selbst behauptet, daß diese Übungen sowohl von vorbuddhistischen Asketen (*isi pabbajita*: *D* II 186 ff.: *Mahāsudassanasutta*; *D* II 220 ff.: *Mahāgovindasutta*; *M* II 74 ff.: *Makhādevasutta*; *Jā* II 61) als auch von Nicht-Buddhisten zur Zeit des Buddha praktiziert worden seien (*S* V 119 ff.: *Haliddavasanasutta*).

Bronkhorst 1986 (§ 7.3) scheint den Ursprung der *apramāṇa*-Übung, besonders was das *Aussenden* von Wohlwollen etc. betrifft, bei den Jainas zu vermuten, wobei er von der Tatsache ausgeht, daß in einem Text (*S* V 115 f.; *SĀ* 197b15 f.) drei der *apramāṇas* zu drei der *ārūpyas* in Beziehung gesetzt werden. Da in den beiden Praktiken die Unbegrenztheit stark betont wird, hält er es für angebracht, eine historische Verbindung zu der jainistischen meditativen Betrachtung der Unbegrenztheit herzustellen. Auf welche Weise durch diese Betrachtung das Aussenden der Gesinnung oder des Gefühls der *mettā* etc. in die Himmelsrichtungen (oder das Erfüllen der Welt damit) erklärbar wird, macht er nicht explizit.⁶³

Ähnlich, aber ausführlicher, versucht auch King 1980 (S. 62 ff.), eine Verbindung

⁶¹ Vgl. *savvaṃ savvayāe* (°*ttāe*) in *Āyāraṅga* (Schubring 1910, Glossar, S. 106: z.B. S. 29,26; 36,5 f.: *savvaṃ savvayāe samattaṃ* ...). Schon Schubring verweist schon auf *sabbadhi sabbattatāya*. Vgl. aber auch den Kommentar zu dieser Stelle: *sarvātmatā* (s. Schubring, loc. cit.).

⁶² Alle diese Ausdrücke sind im *Āyāraṅga* nachweisbar.

⁶³ Bronkhorst 1986 (S. 88): "The assimilation of the Brahmic States to three of the four stages discussed in § 7.2 may give us a clue regarding the origin of these practices. In both the Brahmic States and the four Stages we find a heavy emphasis on infinity. In the four Brahmic States the world is pervaded by the mind which is suffused with benevolence, compassion, joy and indifference respectively. It seems reasonable to assume a historical connection with the reflection on infinity of the Jains (see § 7.2.1 and § 3.3, above)."

zwischen den *apramāṇas* und den *ārūpyas* über die *kaṣiṇas* herzustellen,⁶⁴ ohne aber einen jñistischen Hintergrund vorauszusetzen. Er nimmt an, daß das Meditationsobjekt bei der *apramāṇa*-Übung genauso wie bei der *kaṣiṇa*-Übung behandelt wird. Im Prozeß der *apramāṇa*-Praxis geht das Objekt "Lebewesen" (d.h. die Lebewesen, die man sich vorher in allen Himmelsrichtungen vorgestellt hatte) in eine Abstraktion über, wird in die "Nichtsheit" (*ākīṇcaññāyatana*) transzendiert. King stellt fest:

During this process loving-kindness shifts its function from object to serve as a supporting factor (accompanying feeling-awareness or implicit-concept), providing easy 'penetration' by the mind into color materiality; but in so doing, it dematerializes and etherealizes itself. And successively, as described above, joy supports the concentration of infinite consciousness as object, and equanimity reappears as support to the nothingness concentration.

The *what* of the process seems to be a progressive depersonalization and etherealization of the awareness of the beings toward which the abidings are directed until what remains is only a vague somethingness called 'beings in all directions' that can be changed into a color *kaṣiṇa* and rarefied into no-thingness. And it is noteworthy also that supernormal psychic powers ... are portrayed as one of the important results of the abiding-concentration attainments. (S. 63)

Nur in diesem Sinne gibt die Idee von "Aussenden" der Gesinnung der *mettā* etc. in alle Himmelsrichtung für King einen Sinn. Er erläutert weiter, daß dieses Transzendieren in einem yogischen Verfahren, das mit dem Erlangen des "Aufhörens" kulminiert, eine wesentliche Rolle spiele.⁶⁵ Er geht bei dieser These hauptsächlich von Buddhaghosas Beschreibung aus. *M III 144 ff. (Anuruddhasutta)* spricht aber deutlich gegen eine solche Gleichsetzung der beiden Meditationsmethoden (d.h. *appamāṇa* und *kaṣiṇa*. Siehe auch S. 27). Kings auf Buddhaghosa gestützte Darstellung bietet eine durchaus in buddhistischem Geist entwickelte Erklärung des Verlaufs der *apramāṇa*-Übung, trifft aber m.E. nicht die ursprüngliche Situation.

Miller 1979 deutet in ihrem Aufsatz "On Cultivating the Immeasurable Change of Heart: The Buddhist Brahma-vihāra Formula" die *brahmavihāras* als eine Methode der magischen Umgestaltung der egoistischen Emotionen in unermeßliche Tugenden ("The technique involves a magical transmutation of egoistical emotions into immea-

⁶⁴ King 1980 (S. 62): "There is finally an obscure but suggestive process by which the divine abidings as concentration subjects are melded with color *kaṣiṇas* and then made into supports for appropriate formless meditations."

⁶⁵ King 1980 (S. 64): "Thus these seemingly ethical and personal attitudes, in the process of their universalization, have almost totally lost their ethical-personal quality and have become an integral part of the yogic progression toward the attainment of cessation."

surable virtues": S. 209). So versteht sie *vihāra* als "verwandeln" ("transform"/"transpose") oder "austauschen" ("exchange"). In dieser Weise kommen widersprüchliche Wiedergaben zustande. Denn einerseits übersetzt sie zwar "*so ime cattāro brahma-vihāra (sic!) bhāvetvā kāyassa bhedā param marañā sugatim brahmalokaṃ upapajjati*" als "Having cultivated these four brahmanic changes of heart [*Hervorhebung von mir*], after the dissolution of the body in death, he enters the happy way (sic!) of the brahmanic world." Andererseits gibt sie jedoch "*so mettā-sahagatena cetasā ekaṃ disaṃ pharivā viharati*" mit "Filling one quarter of the world with his heart in harmony with love, he transforms the world," wieder, als ob es nicht die Emotionen wären, die umgestaltet werden, sondern die äußerliche Welt! Miller sagt selbst, daß an der von ihr zitierten *Aitareya-Brāhmaṇa*-Stelle (S. 211: VI. 24⁶⁶, 26, 28), auf die sie ihre Auffassung von *viharati* stützt, "... both the noun *vihāra* and the verb *viharati* have a technical meaning which suggests a possible conceptual basis [*Hervorhebung von mir*] for the Buddhist use of *vihāra* in the compound *brahma-vihāra* ...," (S. 210). Trotz ihrer vorsichtigen Formulierung hier setzt sie aber dann diese Behauptung immer als Tatsache voraus, wenn sie *vihāra* auch im buddhistischen Kontext mit "transpose", "exchange" oder "transmute" übersetzt, als wäre es das Selbstverständlichste auf der Welt. Außerdem ist es höchst unwahr-

⁶⁶ *AiBr* VI. 24, 10-14: *sa yat prathamam ṣaḍ vālakhilyānām sūktāni viharati, prāṇam ca tad vācam ca viharati. yad dvitīyam, cakṣuś ca tan manaś ca viharati, yad tṛtīyam, śrotraṃ ca tad ātmānam ca viharati. tad upāpto vihāre kāma, upāpto vajre vālakhilyāsūpāpto vācaḥ kūṭa ekapadāyām, upāptaḥ prāṇakṛpṭyām. avihṛtān eva caturtham pragāthān chaṅsati. paśavo vai pragāthāḥ, paśūnām avaruddhyai. nātraikapadām vyavadadhyād. yad atraikapadām vyavadadhyād, vācaḥ kūṭena yajamānāt paśūn nirhaṇyād.*

"When he repeats, for the first time, the six Vālakhilya hymns, then he mixes (*viharati*) breath and speech by it. When he repeats them for the second time, then he mixes the eye and mind by it. When he repeats them for the third time, then he mixes the ear and the soul by it. Thus every desire regarding the mixing (of the verses) becomes fulfilled, and all desires regarding the Vālakhilyas, which serve as a weapon, the Vācaḥ kūṭa in the form of an Ekapadā and the formation of life will be fulfilled (also). He repeats the (Vālakhilya) Pragāthas for the fourth time without mixing the verses of two hymns. For the Pragāthas are cattle. (It serves) for obtaining cattle. He ought not to insert (this time) an Ekapadā in it. Were he to do so, then he would cut off cattle from the sacrificer by slaying them" (Martin Haug, *The Aitareya Brahmanam of the Rīgveda*, Bombay 1863, S. 419).

"In that he transposes for the first time the six hymns of the Vālakhilyās, verily thus he transposes breath and speech; in that for the second time, thus he transposes eye and mind; in that for the third, thus he transposes ear and self. Thus is the desire in transposition obtained, in the Vālakhilyās as the thunderbolt, in (the verse) of one food as the hammer of speech, in the arrangement of the breaths. For the fourth time he recites the Pragāthās without transposition; the Pragāthas are cattle; they serve to win cattle. He should not here insert (the verse) of one Pada, if he were to insert (the verse) of one Pada, by the hammer of speech he would strike off cattle from the sacrificer." (A. B. Keith, "Rīgveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rīgveda", in: *HOS*, Vol. 25, Cambridge, Massachusetts 1920, S. 278)

scheinlich, daß das Wort *vihāra* im *apramāṇa*-Kontext in einem technischen Sinne gebraucht worden ist, wie an der o.g. *Aitareya-Brāhmaṇa*-Stelle, ganz abgesehen davon, daß *viharati* dort offenbar primär "auseinandernehmen"⁶⁷ und nur *per implicationem* "umstellen" und allenfalls noch "vertauschen"⁶⁸, aber kaum "umwandeln" bedeutet. M.E. besteht nicht der geringste Zusammenhang (weder formal noch inhaltlich) zwischen der *apramāṇa*-Formel und der genannten *Aitareya-Brāhmaṇa*-Stelle. Ich halte es für willkürlich und philologisch unmöglich, *vihāra* in unserem Kontext als "Umgestaltung" zu verstehen.⁶⁹

Wenn Miller zur *saccakiriyā* ("Wahrheitsformulierung") bemerkt: "Belief in man's ability to use magic to control his inner nature as well as external circumstances is common in the Indian traditions, to which Buddhism offers no exception. Such magic is the essence of the Buddhist *saccakiriyā*, in which the mental attitude of compassion (*karuṇā*) has magical power to effect dramatic changes in the phenomenal world," so ist es zwar zutreffend, daß zumindest in manchen Strängen der buddhistischen Tradition Wahrheitsmagie gängig ist und ihre Anwendung durch Mitleid motiviert sein kann; aber es kommen auch andere Motivationen vor (vgl. *Jā I* 294; V 94), so daß von einer festen Verbindung keine Rede sein kann. Ganz abgesehen davon bliebe zu fragen, welchen Sinn eigentlich der Begriff "Magie" im Rahmen einer durch Kultivierung bestimmter Vorstellungen bewirkten Transformation der eigenen Emotionen haben soll. Was soll daran magisch sein? Magie liegt allenfalls vor, wenn man glaubt, durch die eigene Kultivierung freundschaftlicher Gefühle solche zwangsläufig auch beim Gegenüber wecken oder gar materielle Gegenstände abwehren zu können.

Nun zurück zu der *apramāṇa*-Formel. Es ist in der Tat eine wichtige Frage in diesem Kontext, was diese alte, stereotype Formel der *apramāṇas/brahmavihāras* überhaupt besagt, und welchen Zweck die einzelnen Schritte (und die ganze Übung) ursprünglich – zumindest im Buddhismus – gehabt haben.

Wenn man sich die stereotype *apramāṇa*-Formel näher anschaut, muß man zunächst

⁶⁷ J.-M. Verpoorten, (*L'ordre des mots dans l'Aitareya-Brāhmaṇa*, Paris 1977) § 398 übersetzt *viharati* im vorvorigen Satz (VI 24,8) mit "dissocier".

⁶⁸ Der Kommentar (Śaḍguruśiṣya: 1177 A.D., hrsg. v. S. K. Pillai, University of Travancore, 1955) versteht *viharati* in diesem Sinne (Vol. III, S. 117: *viharati vyatyasyati yat, saṃśleṣayati tat*). Haug 1863 (S. 419) übersetzt "mixes", was ebenfalls auf den Kommentar zurückgeht. Keith 1920 (S. 277 u. Anm. 2) gibt *viharati* als "transpose" wieder.

⁶⁹ Siehe auch die Aussagen wie "In a similar way, the Vedic concept of *brahma-cariya* is redefined by the Buddhists; and *brahma-cariya* is frequently associated with the practice of the *brahma-vihāra* in the Nīkāyas." (S. 213). Diese Äußerung ist irreführend, da m.W. *brahma-cariya* im Kanon nie im spezifischen Sinne von *brahma-vihāra* verwendet wird, sondern stets nur im allgemeinen Sinne von "religiösem Lebenswandel" (s. Anm. 7 in diesem Kapitel). Auch an der von Miller als Beispiel zitierten Stelle – D II 196: *Mahāsudassanasutta* – bedeutet es nicht mehr als das.

feststellen, daß darin nur von einer Aussendung der Gesinnung der *mettā* in die Himmelsrichtungen die Rede ist, nicht von Lebewesen. Schon *Vi* 423c3 ff. (bes. 7 ff.; vgl. *Vi*₃ 493a14 ff.) thematisiert das Problem: "Dieses *maitrī-apramāṇa* hat Lebewesen zum Objekt; warum sagt dann das Sūtra, daß es eine Himmelsrichtung, [zwei Himmelsrichtungen] etc. zum Objekt habe?" Die Antwort darauf lautet, genauso wie später im *AKBh* etc., daß, wenn es im Sūtra heißt: "eine Himmelsrichtung" (*ekāṃ diśam*), etc., in Wirklichkeit die dort befindlichen Lebewesen gemeint sind.⁷⁰ Aber es ist doch recht verwunderlich, daß die Formel von Himmelsrichtungen statt von Lebewesen spricht. Daran ändert auch der später in der Formel verwendete zusammenfassende Ausdruck *sabbāvantaṃ lokam* ("die Welt mit allem [auf/in ihr]") nichts, da er sich zwar leichter als *diś/disā* auf Lebewesen beziehen läßt, im Kontext der Himmelsrichtungen aber doch gewiß eher die Welt als Raum suggeriert.⁷¹

Es geht in der Formel offenbar gar nicht um bestimmte Lebewesen. Der von *mettā* etc. begleitete Geist/Gedanke wird in die einzelnen Himmelsrichtungen ausgesandt, bis er schließlich die ganze Welt völlig erfüllt und durchdringt (*pharati*). Wenn man von der Vorstellung des ausgesandten Wohlwollens als einer Art Fluidum (manchmal sogar feinmaterielle Substanz: s. *YL*, S. 125-127) ausgeht, dann wird auch die Ausdrucksweise der stereotypen Formel des Wohlwollen-Aussendens verständlicher.⁷² Oben (S. 38) habe ich erwähnt, daß diese Formel zuerst nur für *maitrī* gedacht ge-

⁷⁰ *AKBh* (453,10): *tad bhājanena bhājanagataṃ darśitaṃ*. Vgl. auch *AVinSūN* 194,4 f.: *ekāṃ diśam iti bhājanena bhājanagataṃ darśitaṃ, yathā 'mañcāḥ krośanti', 'parvatāḥ pradīptā' iti*. Soweit ich weiß, gibt es trotz dieser Beispiele nur einen ähnlichen Fall im Pāli-Kanon, wo bloß die Himmelsrichtung genannt wird, obwohl die dort lebenden Lebewesen gemeint sind: *D* III 180 ff. (*Sigālovādasutta*) bezeichnet die Eltern etc. als östliche Himmelsrichtung etc. Aber im *Sigālovādasutta* handelt es sich nur um ein Gleichnis, in dem die Eltern etc. als die Repräsentanten der östlichen Richtung etc. (anstelle der die jeweilige Himmelsrichtung beherrschenden Götter? Siehe *Atharvaveda* III. 26-27) dargestellt werden. Vgl. auch Heinrich Lüders, *Philologica Indica*, Göttingen 1949, S. 358, der auf den vorbuddhistischen Ursprung dieses Schemas hinweist. Es scheint in der Tat auch in diesem Sūtra das alte Schutzelement mitzuschwingen, da im Text (*Sigālovādasutta*) der relativ seltene Begriff *chaddisā paṭicchādī* bzw. *paṭicchanna* im Sinne von "Decke in [alle] sechs Richtungen" bzw. "[vor Gefahren aus allen Richtungen] gedeckt (d.h. abgeschirmt)" verwendet wird. Interessant ist, daß *paṭicchanna* im Rahmen der Formulierung *evaṃ assa puratthimā diśā paṭicchannā hoti khemā appaṭibhayā* ("in dieser Weise ist für ihn (d.h. den Übenden) die östliche Richtung 'gedeckt' (= abgeschirmt), sicher, gefahrlos") verwendet wird. Vielleicht ist der Gedanke der, daß allseitige Sicherheit nicht durch rituelle oder magische Beschwichtigung der Himmelsrichtungen und der sie beherrschenden numinosen Wesen (*AV!*) zu erreichen ist, sondern durch gegenseitige Fürsorge charakterisierte zwischenmenschliche Beziehungen (also ethisches Sozialverhalten). Siehe auch *Sv* III. 952,16 ff. und 953,29 ff.

⁷¹ Für die Beziehung zwischen *diś/disā* and *loka* siehe Gonda 1966, S. 110 ff. (bes. S. 110, Anm. 17).

⁷² Schmithausen 1997b, S. 37 ff. Siehe auch Kap. 2, S. 61 f.; 79, Anm. 105.

wesen und später auf die anderen *apramāṇas* übertragen worden sein könnte. Konkrete Fälle eines solchen Aussendens von *mettā* und seiner Wirkung sind im Kanon mehrfach belegt (*Vin* I 247; II 195), während ein konkreter Fall des Aussendens etwa von *upekkhā* nirgends dokumentiert ist. Diese substanzialistisch wirkende Vorstellung und der sich damit dann in der Tat leicht verbindende magische Aspekt wird noch deutlicher, wenn es später in verschiedenen *Jātaka*-Geschichten⁷³ heißt, daß sogar die Tiere, die sich in der Umgebung einer Person, die *mettā* übt, befinden, sich kraft des Wohlwollens, das diese Person ausstrahlt, auch zueinander gutmütig und freundlich verhalten.

Wie ich später im *Mettā/Maitrī*-Kapitel zeigen werde (Kap. 2, S. 79, Anm. 105), wird das Aussenden des Wohlwollens etc. an zwei Stellen im Pāli-Kanon (*S* IV 322 = *M* II 207) mit einem Gleichnis veranschaulicht. Das Ausstrahlen wird an diesen Stellen damit verglichen, daß ein Muschelhornbläser den Ton in alle Richtungen verbreitet. Der Ton durchdringt dem Raum und erfüllt ihn. Der Ton wurde im alten Indien, nach Frauwallner 1956 (S. 30), genauso wie sein Träger, der Äther (*ākāśa*), als "feinstofflich" oder "substantiell" betrachtet.⁷⁴ Es ist allerdings nicht klar, in welchem Umfang die in der *apramāṇa*-Formel (und dem Vergleich mit dem Muschelhornbläser) anklingende Substanzartigkeit der ausgesandten Emotionen (bzw. des Tones) im Rahmen der spirituellen Praxis des frühen Buddhismus bewußt war. Die populären Vorstellungen der *Jātaka-Atthakathā* können nicht unbedingt als Maßstab dienen. Wahrscheinlicher ist, daß in der spirituellen Praxis das Schwergewicht auf der psychologischen Auswirkung des Aussendens auf den Sender lag. Bei anders ausgerichteter Anwendung (insbesondere der *maitrī*, etwa zum Selbstschutz) hingegen konnte die substanzialistisch-magische Vorstellung in den Vordergrund rücken.

Im Zusammenhang mit dem Aussenden der Gesinnung der *maitrī* in alle Himmelsrichtungen ist auch die spätere Konzeption der objektlosen *maitrī* (*anālambanā maitrī*) im Mahāyāna⁷⁵ von Interesse, sofern es sich auch bei ihr um eine Kultivierung des betreffenden Gefühles(?) als solchen handelt, der puren "Substanz" des Wohlwollens sozusagen, von einem jeglichen konkreten Gegenstand gelöst.

Bei *maitrī* versteht man das "flächendeckende" Ausstrahlen noch einigermaßen: sie soll alle Lebewesen in allen Himmelsrichtungen umfassen und beim Meditierenden jeden Rest von *dveṣa/vaira* im Sinne von Aggression gegen den (potentiellen)

⁷³ *Jā* VI 73; 520. Siehe auch Schmithausen 1997b, S. 38, Anm. 86.

⁷⁴ Vgl. auch Frauwallner 1956 (S. 31): "... Dabei mochte mitspielen, daß schon in manchen Upaniṣaden-Texten Beziehungen zwischen Raum und Weltgegenden und Ton bestehen. Denn schließlich lag es nicht so fern, den Ton, der in die Weite dringt und im Echo aus der Ferne wiederkehrt, mit dem Raum in Verbindung zu bringen."

⁷⁵ *BoBh*_w 242,4 f.; *MSA* ad XVII. 17; *BoPi* (Pagel), S. 138; *Akṣayamatīnirdeśa*, Bd II, S. 352; vgl. auch *MPPŚ*, S. 1250 ff.

Aggressor beseitigen und zumindest in manchen Kontexten zugleich auch alle anderen Lebewesen "anstecken", so daß sie ihrerseits dem Meditierenden (und einander) wohlgesonnen sind.

Karuṇā fungiert ähnlich, sofern sie spontane Aggressivität und Grausamkeit beim Meditierenden (Quälen oder Verletzen harmloser Tiere etc.) beseitigt. Die Lebewesen werden als leidende hilfsbedürftige schwache Lebewesen betrachtet. "Ansteckungs"-wirkung und Reziprozität spielen aber hier keine Rolle mehr.

Bei *muditā* und *upekṣā* hingegen ist nicht recht klar, welche Funktion das Ausstrahlen hat. Im Kreis der Mönche (A I 243) ist vielleicht eine gegenseitige "Ansteckung" denkbar. Aber ob das primär ist, bleibt vorerst dahingestellt. Wenn die *muditā* als Gegenmittel gegen *arati* (Mißvergnügen am Leben in der Abgeschiedenheit o.ä.) wirkt und den *samādhi* fördert, dann geht es vor allem um Kultivierung der eigenen *muditā*. Das Aussenden ist eher als ein Sich-Einhüllen in eine solche Aura zu verstehen⁷⁶, als Sicherstellung, daß man ganz von diesem Gefühl erfüllt ist, und daß auch "draußen" nicht irgendwo etwas lauert, das Verdruß erregen könnte(?). Analog fungiert auch die *upekṣā*. Zu "Mitfreude" kann *muditā* eigentlich erst werden, wenn das Aussenden in die Himmelsrichtungen konkret als eine Anwendung auf die einzelnen Lebewesen interpretiert wird.

Somit könnte man diese *apramāṇa*-Reihe als einen Versuch verstehen, von der stark auf Selbstschutz ausgerichteten *mettā*-Aussendung⁷⁷ (Schutz vor einem Schlangenbiß etc., für in der Wildnis lebende Asketen recht naheliegend) zur erlösenden Gemütsverfassung der *upekṣā* aufzusteigen; das Modell des Aussendens wäre dabei einfach auf die ganze Reihe übertragen worden. Das Selbstschutzmoment der *maitrī* tritt dann (oder: von Anfang an?) zugunsten des Läuterungsaspektes (Beseitigung bzw. Unterdrückung von *dveṣa* etc.) der *maitrī* ganz zurück; andererseits kann sich auch die ethische Komponente entfalten, wenn die "Aussendung" des Gefühles in die

⁷⁶ Auch *maitrī* und *karuṇā* sind ursprünglich ähnlich zu verstehen. Allerdings inhäriert diesen Begriffen der Bezug auf andere Lebewesen (die *anālanbanā maitrī* ist ja doch das Ergebnis wesentlich späterer Überlegungen) und kann (etwa im Rahmen der Schutzfunktion) situationsbedingt (z.B. bei der Zähmung des wilden Elefanten Nālāgiri) in den Vordergrund treten oder eine Eigendynamik entfalten. Aber ursprünglich war dieser Bezug vielleicht doch eher eine Nebensache(?), so wie beim Haß für den Mönch der Bindungseffekt dieser Emotionen wichtiger sein könnte als der konkrete Bezug auf Lebewesen (der natürlich ebenfalls dominant werden kann, aber an einem geeigneten Meditationsort nicht muß, da man als Mönch zumindest verhassten Menschen weitgehend aus dem Weg gehen kann).

⁷⁷ Die Selbstschutzfunktion der *maitrī* im Buddhismus war anscheinend nicht primär. Diese Funktion war vorbuddhistisch angelegt (obwohl man dann nicht von "Aussenden" sprechen würde, sondern eher von Freundschaftsdeklaration o.ä.) und wurde dann möglicherweise erst sekundär (nach der Ausbildung der vorbuddhistischen Ansätze zu den *apramāṇas*) auch für den Selbstschutz nutzbar gemacht (und adaptiert).

Himmelsrichtungen als Einbeziehung der dort lebenden Wesen verstanden wird.

Dies ergäbe dann für die vier *apramāṇas*: a) *maitrī*: die Lebewesen werden als (Vertrags-)Freunde (die *Vi* 421c19 ff. spricht hier aber ebenfalls von einer lieben, angenehmen Person, wie im Falle von *muditā*) betrachtet. Die Gesinnung der *mettā* wird gegen Feindschaft und Übelwollen (*avaira*, *avyāpāda*) und allgemein gegen Haßgefühle gerichtet; b) *karuṇā*: die Lebewesen werden als leidende Wesen betrachtet; *karuṇā* wird gegen Schädigung (auch emotionslose, gedankenlose, solche ohne Haß) und Grausamkeit gerichtet; c) *muditā*: die Lebewesen werden als liebe Freunde, Verwandte, o.ä., d.h. als Personen, die man spontan gern hat, über deren Anblick/Anwesenheit man sich freut, betrachtet; gegen *arati* (Unlust), das dann aber Asympathie o.ä. bezeichnen müßte – nicht Haß, sondern bloß Unlustgefühle wegen ihrer Anwesenheit: daß man sie lieber los wäre, daß sie einem "auf den Wecker fallen" o.ä.; d) *upekṣā*: die Lebewesen werden wie Personen, denen gegenüber man weder positive noch negative Gefühle hegt, betrachtet (die *Vibhāṣā* 422a14 ff. spricht von einer sich distanzierenden Geisteshaltung, wo der Meditierende gleichmäßig Lebewesen betrachtet, ohne einen Unterschied bei ihnen zu machen; er betrachtet sie wie einen Wald, d.h. als Masse, nicht als Einzelne); das verhindert ein "Überkochen" der *muditā* zu *rāga*. Diese Funktionsentwicklung von einem Selbstschutzmechanismus bis zur Läuterung des Geistes im Rahmen der *apramāṇas* geschah ganz im Sinne des frühen Buddhismus und stellt in ihrer vollendeten Gestalt einen alten Heilsweg dar.

Das Wohlwollen (*mettā/maitrī*) und die vier *appamāṇas/apramāṇas* bzw. *brahmavihāras*

Definition

Unter den vier *brahmavihāras* treten im Pāli-Kanon Freundschaftlichkeit/Wohlwollen (*mettā/maitrī*) und Gleichmut (*upekkhā/upekṣā*) besonders hervor. Das Wort *metta*- tritt im Kanon zumeist als Adjektiv in Verbindung mit Substantiva wie *citta* (Geist[eshaltung]), *cetovimutti* (Befreiung des Geistes/Gemütes), *bhāvanā* (Übung/Kultivierung/Entfaltung) sowie *kāya-*, *vacī-* und *manokamma* (körperliche, verbale und geistige Handlung) auf und bedeutet etwa "wohlwollend", "freundschaftlich". Das Femininum *mettā* kommt aber auch in substantivischer Verwendung im Sinne von "Freundschaftlichkeit", "Wohlwollen" (z.B. *Sn* 967) vor. Dieser Gebrauch läßt sich wohl am ehesten als Ellipse von Fügungen wie *mettā bhāvanā* oder *mettā cetovimutti* erklären. Wenn dies zutrifft, geht das feminine Substantiv *mettā* auf das Adjektiv *metta-* (mfn.) zurück, welches Skt. *maitra-* (mfn.) repräsentiert. Dieses wiederum ist abgeleitet von dem Substantiv *mītra-* n. "Bündnis", m. (später n.) "Bündnispartner"; "Vermittler" (später "Freund"), dem nach Mayrhofer die Wurzel \sqrt{mi} "befestigen" (\sqrt{mi} "tauschen" > "Vertrag abschließen") zugrunde liegt.¹

Zu dem Problem, inwieweit sich Begriffe wie *mettā* mit westlichen ethischen bzw. philosophischen Termini vergleichen lassen, möchte ich auf eine Äußerung von Schayer 1928 hinweisen, welcher eine "Versicherung" von Pischel, daß die *mettā* mit der christlichen *caritas* zu vergleichen sei², mit der Bemerkung ablehnt, "daß hier etwas wesentlich anderes, Unvergleichbares vorliegt".³ Das Problem der Beziehung von *mettā* zu *caritas* ist zu komplex, um hier behandelt zu werden. Ich bin jedenfalls Schayers Meinung, daß eine voreilige Gleichsetzung, wie sie sich bei Pischel findet, unhaltbar ist. Die Entscheidung darüber möchte ich aber anderen überlassen, sie ist nicht Thema der vorliegenden Arbeit.

Die liebevolle, wohlwollende Haltung oder Gesinnung gegenüber Mitlebewesen wird besonders stark betont im Rahmen der ethisch-spirituellen Praxis, die nicht zuletzt der eigenen inneren Läuterung dient. Aus der Tatsache, daß im Buddhismus beson-

¹ Mayrhofer 1963, s.v. *mītraḥ*.

² R. Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*, Berlin 1905, S. 76 ff. Vgl. auch Winternitz, 1936, S. 53 ff.; Heiler 1918, S. 23; Takeuchi 1972, S. 59-60.

³ Schayer 1928, S. 62 (1988: 375) ff. Vgl. auch F. Weinrich, *Die Liebe im Buddhismus und im Christentum*, Berlin 1935 und H. Oldenberg, *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlin 1920, S. 335 ff.; *Aus dem alten Indien*, Berlin 1910, S. 1-22.

ders Wert gelegt wird auf psychologische Aspekte und damit verbunden auf die eigene spirituelle Entwicklung, darf allerdings nicht umgekehrt der Schluß gezogen werden, daß das Schicksal und Wohlergehen anderer Mitbewesen als gleichgültig erachtet werden; vielmehr ist dies eine Frage unterschiedlicher Gewichtung.⁴

Mettā als einfache Freundschaftlichkeit und weitere Bedeutungsnuancen

Mettā im Sinne von einfacher, rein freundschaftlicher Zuneigung, ohne Bezug auf den Erlösungsweg, ist ebenfalls im buddhistischen Sprachgebrauch zu finden, und steht insofern dem von *maitra* n. im klassischen Sanskrit ("Freundschaft") nahe. Singulär (*Khandhaparitta/Ahirājasutta*) kommt im Pāli auch *metta* n. in dieser letzteren oder sogar in der noch dem vedischen Sprachgebrauch nahestehenden Bedeutung "Freundschaftsvertrag" oder "Bündnis" vor. Von Interesse ist schließlich noch Yāskas "Ableitung" von *mitra* aus *medayati* "fettmachen"⁵, die, obwohl sie durch die moderne Sprachforschung als unhaltbar erwiesen ist⁶, nicht nur den damaligen Sprachgebrauch widerspiegelt, sondern offenbar auch Maßstäbe für die nachfolgende Zeit gesetzt hat, wie z.B. Buddhaghosas etymologische Erklärung von *maitrī* beweist.⁷

⁴ Zur *mettā* in diesem Kontext jedoch später mehr.

⁵ *Nirukta* 10,21: *mītraḥ pramītes trāyate, samminvāno dravaṭīti vā medayater vā*. Yāska sieht also eine mögliche Erklärung von *mitra* darin, daß er (sc. der Freund) so genannt wird, weil er "fett macht" (*medayateḥ*), was angesichts der Assoziation von "fettig/klebrig" und "liebvoll" (vgl. die Wurzel $\sqrt{\text{snih}}$) auch als "Zuneigung hervorrufend" verstanden werden kann. Das *PW* gibt in der Tat "sich zu jdm hingezogen fühlen" als die zweite Bedeutung von (s.v.) $\sqrt{\text{mid}}$ an. Es beruft sich dabei auf *MBh* [krit. Ed. 8.29.23] und Nīlakaṅṭhas Kommentar dazu: *mītraṃ minder nandateḥ prīyater vā samtrāyater minuter modater vā; mindayati medayati vā snehārthān minder mider vā*.

⁶ Vgl. Siddheshvar Varma, *The Etymologies of Yāska*, Hoshiarpur 1953, S. 81. Siehe auch zu diesem Begriff: Thieme 1975; Gonda 1973, 1975, 1977-1978.

⁷ *As* 192,31 f. heißt es: *mejjaṭi ti mettā, siniyhaṭi ti atho; mitte vā bhavā mittassa vā eṣā pavataṭi ti pi mettā*, obwohl, ganz im Sinne des frühen Buddhismus, einige Zeilen später das Auftreten von *sneha/sineha* als "Mißlingen" von *mettā* dargestellt wird (S. 193,10: ... *sinehasambhavo vipaṭi*). Hier ist auch zu bemerken, daß Buddhaghosa in seiner ersten Etymologie *mettā* (und nicht *mitra/mitta*, wie Yāska und *Mahābhārata*) direkt von einer Verbalwurzel (sc. $\sqrt{\text{mid}}$) ableitet und in der zweiten Etymologie zwar alternativ *mettā* als Sekundärableitung von *mitta* auffaßt, dieses selbst aber nicht erklärt.

Damit ist m.E. schon das Wesentliche über *maitrī* angedeutet, nämlich, daß diese *maitrī* eine reine Form von Zuneigung sei, die aber der Gefahr unterliegt, bei gewöhnlichen Menschen durch *rāga* befleckt zu werden (*As* 193,34 ff.: *mettābrahmavihārassa ... rāgo āsannapaccathiko, so lahuṃ oṭāraṃ labhati, tato suṭṭhu mettā rakkhitabbā*). Hier ist interessant, daß Buddhaghosa als charakteristisches Merkmal (*lakkhaṇa*) der *mettā* angibt, das eine wohlgesinnte Geistesart auftritt (*hitākārapavatti*: wörtl.: das "Auftreten als [ein Denken und Empfinden] dessen Form wohlgesinnt ist") und als Qualität (*rasa*) (oder Leistung? Vgl. *As* 63,26) der *mettā* das "Verschaffen von Wohl/Heil" (*hitūpasamhāra*)

Die kanonischen Stellen, wo diese einfachen Freundschaftsgefühle zum Ausdruck kommen, sind zu unterscheiden von der Meditationspraxis der *mettā*, und könnten, wie einige vedische Parallelen zeigen, einen schon vorbuddhistischen Sprachgebrauch repräsentieren.⁸ König Pasenadi Kosala soll dem Erhabenen so eng verbunden gewesen sein, wie dies einem König nur möglich war⁹. Nach dem *Dhammacetiya-sutta* (M II 118 ff.) legte der König, als er den Buddha besuchte, seinen Kopf an dessen Füße, küßte sie und massierte sie mit seinen Händen. Dies wird vom Buddha als "Freundschaftsbezeugung"¹⁰ bezeichnet. An einer anderen Stelle preist der Buddha Ānanda für seine freundschaftliche, hingebungsvolle Aufwartung, die dieser ihm lange Zeit selbstlos und in großem Umfang erwiesen hat¹¹. Dies ist die Art und Weise, die er von allen seinen Schülern erwartet hat: einen freundschaftlichen Umgang miteinander sowohl im äußeren Verhalten als auch in der inneren Einstellung.¹² An anderer Stelle berichtet der ehrwürdige Anuruddha sowohl von sich selbst als auch von seinen Mitmönchen, daß sie sich gegenseitig so freundschaftlich in Taten, Worten und Gedanken verhalten, daß sie die Gedanken der anderen erraten und sich einander in einem Maße anpassen, daß es ihnen vorkommt, als ob sie zwar verschie-

angibt. Auch in Mahāyāna-Texten (siehe *BoBh*_w 242,21 ff.; *MSABh* ad XX-XXI. 43) findet sich diese Erklärung, allerdings mit dem Unterschied, daß an den o.g. Stellen nur vom "Verschaffen von Glück" die Rede ist (im Gegensatz zur *ŚrBh*, wo von der "heilsamen Absicht" und dem "Verschaffen von Heil" gesprochen wird). Ähnlich hat auch *karuṇā* nach Buddhaghosa zum charakteristischen Merkmal, daß eine Geistesart auftritt, die ganz auf die Beseitigung des Leides ausgerichtet ist (*dukkhāpanayanā-kārapavatti*: wörtl.: das "Auftreten als [ein Denken und Empfinden] dessen Form [der Wunsch nach] Beseitigung des Leides ist"); auch diese Erklärung findet sich in Mahāyāna-Texten. Bezüglich der *muditā* heißt es bei Buddhaghosa lediglich, daß sie das "Merkmal des Sichfreuens besitzt". Zu *upekkhā* merkt Buddhaghosa interessanterweise an, daß Gleichmut so heißt, weil gegenüber den Lebewesen der Wunsch gehegt wird: "Mögen sie ohne Feindschaft sein!" und [weil gegenüber den Lebewesen] Neutralität erreicht wird (193,5 f.: *averā hontū ti-ādi-vyāpādappahānena majjhatabhāvūpaganena ca upekkhāti ti upekkhā*); einige Zeilen später dagegen wird *upekkhā* als das Auftreten einer Geistesart beschrieben, die in Neutralität gegenüber den Lebewesen besteht (193,17: *sattesu majjhātā-kārapavattilakkaṇa*: wörtl.: das "charakteristische Merkmal [der *upekkhā* ist, daß ihr] Auftreten als [ein Denken und Empfinden] dessen Form Neutralität gegenüber den Lebewesen ist").

⁸ Schmithausen 1997b, S. 21 ff. Vgl. auch Schmidt 1978, S. 382 ff.

⁹ Die beiden waren, wenn wir die Äußerung des Königs (M II 124) wörtlich nehmen, gleichaltrig und von ähnlicher Abstammung (*khattiya* und *kosalaka*).

¹⁰ A V 66 ff.: *mettūpahāraṃ*; M II 124: *mittūpahāraṃ*.

¹¹ D II 144: *ḍigharattaṃ kho te Ānanda tathāgato pacchupaṭṭhito mettena kāyakammaṇa hūna sukheṇa advayena appamāṇena*.

¹² A III 132: *idha bhikkhave bhikkhuno mettaṃ kāyakammaṇaṃ paccupaṭṭhitaṃ hoti sabrahma-cārīsu āvī c'eva raho ca, mettaṃ vacīkammaṇaṃ ... mettaṃ manokammaṇaṃ ...*; A III 288-9; vgl. M I 127: *tatrāpi kho bhikkhave evaṃ sikkhitabbaṃ: na c'eva no cittaṃ vipariṇataṃ bhavissati na ca pāpikaṃ vācaṃ nicchāressāma hitānukampī ca viharissāma mettacittā na dosantarā*, auch an dieser Stelle kommt die *apramāṇa*-Formel jedoch nur mit *mettā* vor.

dene Körper, aber einen einzigen Geist hätten. Weiter wird gesagt, daß sie in Frieden und froh, in Harmonie und ohne Streit, wie Milch und Wasser, d.h. im Denken eingeworden, einander mit freundlichen Blicken ansehend, lebten.¹³ Diese Geschichte zeigt, wie die ideale Freundschaft und das harmonische Zusammenleben, das der Buddha seiner Mönchsgemeinde empfahl, beschaffen ist. Diese Beschreibung gewinnt noch an Bedeutung, da sie im Kontext des bekannten Streites der Mönchsgemeinde in Kosambī steht.¹⁴ Ferner wird gegenüber alten Mönchen¹⁵ und Kranken¹⁶ Freundschaftlichkeit empfohlen. Gut gesagt sind Worte (*subhāsita*), wenn sie auch aus freundschaftlicher Gesinnung gesagt werden¹⁷. Freundschaftliche Handlungen werden hochgeschätzt, und die Bereitschaft, sich gegenseitig in jeder Hinsicht zu helfen, ist impliziert. Wenn ein Mönch einem anderen Mitmönch etwas vorzuwerfen hat, soll er dies mit freundschaftlichem Geist tun, nicht mit haßerfülltem¹⁸. Wenn- gleich bisweilen *metta*- "freundschaftlich"/"wohlwollend" durch Begriffe wie "angenehm" (*manāpa*)¹⁹ ersetzt und dadurch m.E. abgeschwächt wird, spielt die Haltung der *mettā* doch eine zentrale Rolle für das Gedeihen des Ordens. So heißt es z.B., daß es für eine Gegend und die dort lebenden Leute von großem Vorteil sei²⁰, wenn die dort ansässigen Mönche miteinander in Wohlwollen und in Frieden leben; die Gemeinde selbst werde dadurch gestärkt²¹. An den hier genannten Stellen ist von

¹³ *M III 156: tassa mayhaṃ bhante imesu āyasmantesu mettaṃ kāyakammaṃ paccupaṭṭhitaṃ āvī c'eva raho ca, mettaṃ vacīkammaṃ ... mettaṃ manokammaṃ paccupaṭṭhitaṃ āvī c'eva raho ca. tassa mayhaṃ bhante evaṃ hoti: yannūnāhaṃ sakaṃ cittaṃ nikkhipivā imesaṃ yeva āyasmantānaṃ cittaṃ vasena vatteyyan ti. so kho ahaṃ bhante sakaṃ cittaṃ nikkhipivā imesaṃ yeva āyasmantānaṃ cittaṃ vasena vattāmi. nānā hi kho no bhante kāyā, ekañ ca pana maññe cittaṃ ti. evaṃ kho mayaṃ bhante samaggā avivadamaṇā khīrodakābhūtā aññamaññaṃ piyacakkhūhi sampassantā viharāma ti.* Siehe auch Kap. 4, S. 135 und Anm. 12.

¹⁴ Vgl. auch *M I 322*, wo gesagt wird, daß ein freundschaftlicher Umgang (*mettaṃ kāya-, vacī-, manokammaṃ*) miteinander in der Mönchsgemeinde zu Frieden und Einigung führt (... *saṅghāya avivādāya sāmaggīyā ekibhāvāya samvattanti ...*).

¹⁵ *M I 224: idha bhikkhave bhikkhu ye te bhikkhū therā rattaññū cirapabbajitā saṅghapīṭaro saṅghaparināyaka tesu mettaṃ kāya-, vacī- manokammaṃ paccupaṭṭhāpeti āvī c'eva raho ca. evaṃ kho bhikkhave bhikkhu ye te bhikkhū ... te atirekapūjāya pūjetā hoti.*

¹⁶ *A III 144: pañcahi bhikkhave dhammehi gilānupaṭṭhāko alaṃ gilānaṃ upaṭṭhātuṃ ... mettacitto gilānaṃ upaṭṭhāti no āmisantaro ...*

¹⁷ *A III 243-244: pañcahi bhikkhave aṅgehi samannāgatā vācā subhāsītā hoti no dubbhāsītā ... kālena ... saccā ... saṅhā ... atthasaṅghitā ... mettacittena ca bhāsītā hoti.*

¹⁸ *A III 196: codakena āvuso bhikkhunā paraṃ codetukāmena pañca dhamme ajjhattaṃ upaṭṭhapetvā paro coditabbo ... mettacittena vakkhāmi no dosantarena.*

¹⁹ Vgl. *A III 33*.

²⁰ Vgl. *M I 205 ff (Cūḷagosīṅgasutta: No. 31)*.

²¹ Vgl. *D II 80: yāvakaivañ ca bhikkhave bhikkhū mettaṃ kāya-, vacī-, manokammaṃ paccupaṭṭhāpessanti sabrahmacārisu āvī c'eva raho ca, vuddhi yeva bhikkhave bhikkhūnaṃ paṭīkañkhā no parihāni; M II 250-251: dieses Sūtra ist von großer Bedeutung, weil dort die Gründe für das Auseinanderfallen der Jainagemeinde durch Streitereien nach dem Tode des Nighaṇṭhanāthaputta diskutiert*

einer gewöhnlichen freundschaftlichen Haltung die Rede, die man im Alltag im Umgang mit anderen Mitlebewesen (hier jedoch reduziert auf Mitmenschen) zu praktizieren pflegt.

Es gibt jedoch auch eine andere Form von *mettā*, die, wie erwähnt, im Kontext spiritueller Praxis vorkommt. Ich möchte mich hier zunächst auf das Konzept der *mettā*, sofern ihr keine direkte soteriologische Funktion zukommt, konzentrieren und später den heilsrelevanten Aspekt der *mettā*-Übung behandeln.

Mettā wird meistens mit *sīla/sīla* oder mit *dāna* in Verbindung gebracht²², wobei zumeist der *mettā* ein höherer Stellenwert zukommt als *dāna*²³. Sie ersetzt sogar indirekt *dāna*, weil man mit der Kultivierung von *mettā* mehr Verdienst erwirbt als

werden. Der Buddha gibt in diesem Zusammenhang Ratschläge, wie der Saṅgha sich verhalten soll, und legt großen Wert darauf, daß die Mönche freundschaftlich und wohlwollend miteinander umgehen; *M I 322*: hier hat tatsächlich ein solcher Streit, vor dem der Buddha gewarnt hatte, in der buddhistischen Mönchsgemeinde selbst stattgefunden. Auch an dieser Stelle empfiehlt er u. a. wohlwollenden Umgang miteinander.

²² *A IV 388* z. B. wird gesagt, daß eine Observanz, die aus neun Gliedern besteht, nämlich *aṭṭhasīla* mit *mettā* (*apramāṇa*-Formel nur mit *mettā*) als neuntem Glied, große Frucht, großen Vorteil, großen Glanz und große Ausstrahlung bringe. Man vergleiche auch Stellen wie *A III 132* (*mettaṃ kāya-*, *vacī-*, *manokamma*, *sīla*, *diṭṭhi*) und *A III 288-289* (*mettaṃ kāya-*, *vacī-*, *manokamma*, *dāna* (implizit), *sīla*, *diṭṭhi*), wo neben *sīla* auch *dāna* hinzukommt. Man gewinnt den Eindruck, daß *mettā* hier mit moralischer Reinheit – eine Funktion, die ihr als einem Glied der *brahmavihāras* zugeschrieben wird – in Verbindung gebracht wird. Vgl. auch *S V 393 f.*

M II 150 ff., wo der Buddha dem jungen Brahmanen Assalāyana den Begriff "*cātuvannī suddhi*" erklärt, besteht der "spirituelle Teil" der Erklärung ausschließlich in den zehn heilsamen Faktoren (*dasa kusala*; die ersten sieben gehören zu den *sīlas*) und der Kultivierung der *mettā*. Vgl. auch das *Subhasutta* (*M II 196 ff.*), wo *cāga* als das Vorteilhafteste gegenüber *sacca*, *tapa*, *brahmacariya* und *ajjhena* hervorgehoben wird. Alle diese fünf Tugenden werden dann als Hilfsmittel für die Kultivierung der Gesinnung, die ohne Feindschaft und Übelwollen ist, genannt. Mit der Gesinnung, die ohne Feindschaft und Übelwollen ist, ist m. E. an dieser Stelle (sowie oben *S V 393 f.*: ... *na ca kho paṇāham kiñci byābādhami tasam vā thāvaṃ vā ...*) *de facto mettā* gemeint.

²³ *A IV 392 ff.* wird von einem Gespräch zwischen dem Buddha und dem Hausherrn Anāthapiṇḍika, der früher ein reicher Kaufmann war und später arm wurde, berichtet. Hier erzählt der Buddha, wie man Gaben spenden soll. Der Umfang der Gabe ist nicht entscheidend, sondern, wie man sie gibt und wer der Empfänger ist. An der Spitze der Empfängerliste steht der Buddha mit dem Saṅgha (*buddhapamukho bhikkhusaṅgho*: vgl. *M III 253*: *saṅghe*, *Gotamī*, *dehi*; *saṅghe te dinne ahañ c' eva pūjito bhaviṣṣāmi saṅgho cāti*); an zweiter Stelle folgt ein Dienst (nur) an den Mönchen, der aber materiell weit über die bis dahin angesprochene Speisung hinausgeht, nämlich Errichtung eines Klosters (*vihāra*); anschließend heißt es jedoch, daß, wenn man mit Vertrauen zu Buddha, Dhamma und Sangha Zuflucht nimmt und die fünf Observanzen auf sich nimmt, dies noch verdienstvoller sei. Aber am verdienstvollsten ist, wenn man zumindest einen Moment lang die Gesinnung des Wohlwollens (*mettacitta*) oder die Vorstellung von Vergänglichkeit (*aniccasaññā*) kultiviert. Vgl. *Sn 487-509*; s. auch Kap. 1, S. 29, Anm. 45.

durch Spenden²⁴. Dieser Sachverhalt wird an anderer Stelle (A I 10) aus entgegengesetztem Blickwinkel betrachtet. Dort wird gesagt: ein Mönch, der auch nur einen Moment lang *mettā* kultiviert, ist nicht "ohne Versenkung" und lebt nach der Lehre des Buddha. Vor allem gibt man ihm nichts, ohne eine "Gegenleistung" zu erhalten, d.h. ihm etwas zu schenken ist sehr verdienstvoll; mit dieser Begründung kann er seine Existenz als Mönch als berechtigt ansehen.

Ein weiterer Aspekt ist, daß man, wenn man *mettā* übt, gewisse Situationen, in denen man sonst Abneigung oder sogar Haß entwickeln würde, ohne aufzubrausen erträgt. An einer Stelle im Kanon und auch in postkanonischen Texten²⁵ kommt *mettā* inhaltlich der Geduld (*khanti/kṣānti*)²⁶ sehr nahe, obwohl beide im *pāramitā*-Kontext (und auch sonst) durchaus unterschieden werden. Man kultiviert *mettā* mit dem Ziel, daß man (auch innerlich!) nicht rabiatiert reagiert, sondern Mißhandlungen und Beleidigungen geduldig erträgt. Die Geduld, (die man durch *mettā* erlangt hat?) geht so weit, daß man die größten Mißhandlungen, wie Zersägen und dergleichen, ohne Haßgefühle über sich ergehen läßt. *Mettā* hat dabei einen mehr positiven

²⁴ Vgl. A IV 392 ff.; A IV 151; S II 264.

²⁵ VisM IX. 1 f.: *mettaṃ bhāvetukāmena ... ādito tāva dose ādinavo khantiyañ ca ānisaṃso paccavekkhitabbo ... kasmā? imāya hi bhāvanāya doso pahātabbo, khanti adhigantabbā.*

²⁶ M I 129: *ubhatodaṇḍakena ce pi bhikkhave kakacena corā ocarakā āngamaṅgāni okanteyyūṃ, tatrāpi yo mano padūseyya, na me so tena sāsanakaro. tatrāpi kho bhikkhave evaṃ sikkhitabbam: na c'eva no cittaṃ vipariṇataṃ bhavissati na ca pāpikaṃ vācaṃ nicchāressāma hitānukampā ca viharissāma mettacittena na dosantarā. tañ ca puggalaṃ mettāsahagatena cetasā pharivā viharissāma ... sabbāvaṇaṃ lokaṃ biḷārabhastāsamena cetasā vipulena mahaggatena appamānena averena abyābajjhena pharivā viharissāmā ti.* Das letzte Stück ist ein Teil der *apramāṇa*-Formel nur mit *mettā*. Es ist interessant, daß schon einige Absätze vorher parallel zu der freundschaftlichen Gesinnung, die man der Person, die einen tadelt, und der ganzen Welt entgegenbringen soll, als Gleichnis für die geforderte Geisteshaltung die durch Verletzung oder Beschmutzung nicht zu irritierende Erde (*paṭhavisamena cetasā*), der unbemalbare Luftraum (*ākāsasamena cetasā*), der unerhitzbare Gangesstrom (*gaṅgāsamena cetasā*) und die unzerknautschbare Katzenfelltasche (*biḷārabhastāsamena cetasā*) genannt werden, in dem Sinne, daß man Mißhandlungen von seiten anderer Personen genau so geduldig ertragen soll, wie es diese Dinge zu tun scheinen. In diesem Zusammenhang des geduldigen Ertragens ist eine ähnliche Stelle (A IV 374) von Interesse, an der Sāriputta seine Bescheidenheit kundtut, indem er sagt, daß er in einer Geisteshaltung verharre, die wie die alles ertragende Erde ist, wie Wasser, Feuer, Wind (*paṭhavi-, āpo-, tejo-, vāyosamena cetasā*), ein Staubbesen (*rajoharaṇasamena cetasā*), ein Caṇḍāla-Knabe (*caṇḍālakumārakasamena cetasā*) und schließlich wie ein Ochse, dessen Hörner abgebrochen sind (*usabhachinnaviśāṇasamena cetasā*). An dieser Stelle ist aber von *mettā* keine Rede, obgleich hier ein Teil der üblichen *apramāṇa*-Formel (... *cetasā viharāmi vipulena mahaggatena appamānena averena avyāpajjhena*) erscheint. M.E. ist an dieser Stelle der Aspekt des Ertragens in einem solchen Maße betont, daß die Nuance des Wohlwollens in den Hintergrund getreten ist.

Charakter, während *khanti* über den Aspekt des Ertragens/Duldens nicht hinausgeht.

Mettā als Mutterliebe

Dieser starke positive Charakter der *mettā* kommt besonders deutlich zum Ausdruck, wenn *mettā* als Mutterliebe²⁷ aufgefaßt oder mit der Mutterliebe verglichen wird. Aus diesem stark emotionalen Gefühl der Liebe heraus würde eine Mutter zum Schutz ihres Sohnes sogar das eigene Leben einsetzen, heißt es *Sn* 149.²⁸ Diese enge intensive Zuneigung soll der Übende allen Lebewesen gegenüber kultivieren. Man könnte hier von einer Generalisierung der Müttergefühle sprechen. Auch hier ist, wie von seiten der Mutter, so auch von seiten des Übenden keine Gegenleistung des Adressaten anvisiert.

Aber wenn wir davon ausgehen, daß *maitrī* eher gegenüber den Gleichstarken und Stärkeren kultiviert wird, während *karuṇā* eher die Schwachen zu ihrem Objekt hat, funktioniert im Falle von *maitrī* das Beispiel von der Mutter, die ihr eigenes Kind

²⁷ Vgl. Schmidt 1978 (S. 383 f.), wo für das verwandte Pahlavi *mīhr* eine ähnliche Bedeutung im Rahmen persönlicher Beziehungen herausgestellt wird: "It has already been suggested (§ 30) that Pahlavi *humīhrīh* has the sense of 'equity,' and this meaning can also be implied here, though the following sentence points to a still wider sense of 'loyalty,' even approaching 'love.' Since in this case a natural relation between an animal and its young is called *mīhr*, 'contract' must be excluded as the basic meaning of the word, at least for Middle Persian. There are other instances for the use of *mīhr* in this sense. In the Pahlavi *Kārnāmē ī Artakshshīr ī pāpakān* 10.4 we read the story of King Ardasīr being overtaken by remorse for having condemned his pregnant wife to death when he sees on a hunt how a stag sacrifices his life for the same and the hind her life for their young because *mīhr* of one for the other is so complete. In the hind text we find the whole range of relationships designated by *mīhr*..."

Im *Visuddhimagga* gibt es eine interessante Geschichte von einer Kuh, die gerade dabei ist, ihr Kalb zu säugen, als ein Jäger einen Speer auf/gegen sie schleudert/wirft (s. auch Kap. 7, S. 211). Sobald der Speer die Kuh berührt, fällt die Waffe wie ein zusammengeschrumpftes Palmblatt zu Boden. Der *Visuddhimagga* schreibt dieses Wunder der großen Liebe, die die Mutter-Kuh für ihr Kalb empfand, zu und bezeichnet diese Mutterliebe als Beispiel von *mettā* (*VisM* IX. 72: *dhenuvathum pi c'ettha kathayanti. ekā kira dhenu vacchakassa khīradhāraṃ muñcamānā aṭṭhāsi. eko luddako, taṃ vijjhissāmi ti hatthena samparivattetiṃ dīghadaṇḍasattiṃ muñci. Sā tassā sarīraṃ āhacca tālapaṇṇaṃ viya pavaṭṭamānā gatā, n'eva upacārabalena, na appanābalena, kevalaṃ vacchake balavapiya-cītatāya. evaṃ mahānubhāvā mettā ti*).

²⁸ *Sn* 149: *mātā yathā niyaṃ puttāṃ āyusā ekaputtā anurakkhe/ evaṃ pi sabbabhūtesu mānaṃ bhāvaye aparimāṇaṃ//* Vgl. auch *As* 196,2 ff.: *yathā mātā daharagilānayoḃbanappattasa-kiccappasutesu catūsū puttasu daharassa abhivuddhikāṃ hoti, gilānassa gelaññāpanayanakāmā, yoḃbanappattassa yoḃbanasampattiyā ciraṭṭhitikāmā, sakiccappasutassa kismimci pi partyāye avyāvaṭṭā hoti tathā appamaññā-vihārikenā pi sabbasattesu mettādivasena bhavitaḃbam ...* Hier sind generalisierte Muttergefühle in allen vier Fällen als Beispiel genommen (s. Kap. 5, S. 140 u. S. 147, Anm. 27).

liebt, überhaupt nicht, weil die Mutter die Schützende und Stärkere darstellt, während das Kind das Schwächere und Hilfsbedürftige ist. Es wäre dann eher *anukampā*, was die Mutter gegenüber dem Kind empfindet.²⁹ Man könnte natürlich argumentieren, daß das Kind in gewissem Sinne gleichberechtigt sei, indem es seinerseits als Erwachsener seine Mutter schützt und ernährt. Auf jeden Fall wird aber meines Wissens die Liebe zwischen Mutter (oder Vater) und Kind nur relativ selten als *mairī* bezeichnet; gängiger sind *vātsalya*, *prema*, *sneha* etc.³⁰ (s. Kap. 3, S. 117 f.).

Daß jedoch auch *metta* gelegentlich in diesem Sinne verwendet wird, ließe sich vielleicht dadurch erklären, daß auch familiären Beziehungen durch ein Bündnis- oder Vertragscharakter³¹ oder jedenfalls ein analoges Loyalitätsverhältnis charakterisiert sind, aus dem sich dann normalerweise entsprechende emotionale Beziehungen entwickeln, bzw. der Ausdruck für die zwischen idealen Bündnispartnern eintretende emotionale Beziehung auf analoge Emotionen im familiären Bereich übertragen wurde.³² Die Nuance der Stärke und potentiellen Gefährlichkeit des Partners bzw. Rezipierenden der Emotionen entfällt dann.

²⁹ *Anukampā* paßt gut zu der Beziehung Mutter-Kind und wird in der Tat gelegentlich gebraucht. Im Pāli-Kanon gibt es eine Stelle, wo es heißt: *tato naṃ anukampanti mātā puttāṃ va orasaṃ/* (Vin I 230 = D II 89 = Ud 89).

Später, besonders in der Mahāyāna-Literatur, wird der Begriff *karuṇā* benutzt, um die Liebe von einem Vater(!) zu dem Kind zu bezeichnen: *Saddharmapundarīka* 136.4 (ed. Kern u. Nanjio): *pīveva priya ekaputrake karuṇāṃ janayitvā ...*. Vgl. auch *BoBh_w* 19,21 (*pitṛ-kalpaḥ prajānām*) und 363, 3 f. (*pitṛ-bhūtaś ca bhavati prajānām*).

³⁰ Für die Liebe zwischen Mann und Frau wird der Begriff *mettā* m.W. im Pāli-Kanon (und auch allgemein in der buddhistischen Literatur?) überhaupt nicht verwendet. In der *Bodhisattvabhūmi* (18,12 und 362,6 f.) wird das Verhältnis des Bodhisattva zu den Lebewesen in Analogie zu dem Verhältnis zur Ehefrau (oder Familie? *kaḍātra/kalatra*) gesehen und zugleich davon differenziert.

³¹ Z.B. Heiratsvertrag. Vgl. Schmidt 1978, S. 381 f.

³² Daß es sich hier eher um eine sekundäre Ausweitung und Intensivierung des emotionalen Gehaltes der *mettā* handeln dürfte, ergibt sich daraus, daß das Wort *mettā* zweifelsfrei von *mitra* "Bündnis", "Freundschaftsvertrag", "Freund" abzuleiten ist. Der Gegenbegriff *vaira* "Feindschaft" bzw. *vairin* "Feind" weist deutlich auf den psychologischen Aspekt *dosa/dveṣa* und *vyāpāda* hin. Vgl. auch *Th* 648: *sabbamitto sabbasakho .../ mettāṃ cittaṃ ca bhāvēmi avyāpajjharato sadā//*. Mit dieser Bedeutungsentwicklung kommt *mettā* dem Begriff *anukampā* nahe. Vgl. *M* II 205; 207. Explizit *Uv* 31. 42: *avyāpanna cittaṃ yo bhūtāny anukampate/ mairāḥ sa sarvasattveṣu vairāṃ tasya na kena cit//; Jā* II 60 f. *yo ve mettēna cittaṃ sabbalokānukampate//; Th* 645 ff., bes. 648. *Anukampā* wird allerdings im Gegensatz zu *mettā* nie im Sinne einer systematischen Übung gebraucht, sondern im Sinne eines spontanen "Sichsorgens um jemanden.", manchmal auch im Sinne von "Sorgen für jemanden", zunächst bezogen auf Personen, die einem irgendwie besonders nahe stehen, wie z.B. die Sorge der Mutter um den Sohn (Vin I 230 = D II 89 = Ud 89) oder die Sorge des Freundes um den Freund (D III 187; A V 336: *kalyāṇam*), aber auch auf die Fürsorge des Buddha für seine Schüler (M I 46; 118) etc. oder für alle Menschen bzw. alle Lebewesen (S IV 314; M I 23 f.), insbesondere für ihr Heil. Siehe auch Kap. 3 (über *Karuṇā*).

Ethischer Aspekt der *mettā*

Daß das Wohlwollen – und das Gleiche gilt für das Nichttöten und Nichtverletzen von Lebewesen – eine eindeutige ethische Dimension hat, ergibt sich auch aus der Tatsache, daß es des öfteren mit der "Goldenen Regel" begründet wird, nach dem Muster "was du nicht willst, daß man dir tu', das füg auch keinem anderen zu" (bzw. einer positiven Wendung derselben).

So sagt Buddhaghosa im *Visuddhimagga* (IX. 10 f.), daß das Wohlwollen nur dann zur Vollendung komme, wenn man, ausgehend vom Glück der eigenen Person, über dem Gedanken meditiert, daß, so wie man selbst Glück wünscht und Leid verabscheut, leben möchte und nicht sterben, dies auch alle anderen Lebewesen tun; deshalb wünscht man in Analogie zu sich selbst auch den anderen Glück. Buddhaghosa zitiert dazu einen alten Vers: "Alle Himmelsrichtungen mit dem Geist durchstreift habend habe ich nirgendwo etwas gefunden, das mir lieber wäre als ich selbst. Ebenso ist [auch] den anderen jeweils das eigene Selbst lieb. Deshalb soll, wer sich selbst lieb hat, den anderen nichts zuleide tun."³³ Auch *Sn* 705 heißt es: "Wie ich, so diese [anderen]; wie diese, so ich. Sich selbst als Muster nehmend soll er nicht töten und töten lassen."³⁴

Schließlich findet sich in diesem Zusammenhang auch die Idee einer universalen Verwandtschaft aller Lebewesen: im Laufe des anfanglosen *saṃsāra* – der anfanglosen Kette von Existenzen, die jeder einzelne schon hinter sich hat – war jeder andere schon einmal meine Mutter, mein Vater oder jedenfalls einer meiner engen Verwandten (*S* II 189 f.). Dies ist offensichtlich gedacht als Extension der Fürsorge konstituierenden Familienbande auf alle Lebewesen und wird in *VisM* IX. 36 (auch *ŚrBh* 379,8 ff.) explizit als Begründung universalen Wohlwollens (*mettā*) verwertet.³⁵

Selbstschutzfunktion der *mettā*

Eine andere, wohl archaischere Wurzel des Begriffes *mettā* wird in der auch im Pāli-

³³ *Ud* 47 (= *S* I 75): *sabbā disā anuparigamma cetasā n'ev'ajjhagā piyataram attanā kvaci/ evam piyo puthu attā pasesaṃ, tasmā na hiṃse param attakāmo//*; vgl. auch *S* V 353 f.

³⁴ *Sn* 705; '*yathā ahaṃ tathā ete, yathā ete tathā ahaṃ'* / *attānaṃ upamaṃ katvā na haneyya na ghātaye//*.

Ähnlich auch in der jñinistischen Asketentradition: *Tattvārthādhiḡamasūtra* [*Sa-bhāṣya-Tattvārthādhiḡamasūtra* von *Umāsvaī*, Bombay 1932] VII. 5; *Uttarādhiyānasūtra* [hrsg. Jarl Charpentier, Uppsala 1922] 6.6: *ajjhatthaṃ savvau savvaṃ dissa paṇe piyāya/ na haṇe paṇiṇo paṇe bhayaverāu uvarae//*. Vgl. auch Schmithausen 1991, Anm. 17; und gleichfalls in der brahmanischen Asketentradition: *MBh* 13.132.55; 12.237.25 f.; 13.116.19-20.

³⁵ Vgl. Schmithausen 1991, Anm. 221.

Kanon gelegentlich auftretenden Selbstschutzfunktion der *mettā* faßbar. Die wichtigste Stelle in diesem Zusammenhang ist der sogenannte "Schlangenzauber" oder das *Khandhaparitta*³⁶, wo die *mettā* den Mönchen ausdrücklich als Mittel zum Schutz vor Schlangenbiß und des weiteren ganz allgemein vor gefährlichen Tieren bzw. Lebewesen empfohlen wird.

Zusammenfassung des *Khandhaparitta/Ahirājasutta*

1. Einleitendes Prosastück (*mettā* als Aussenden von freundschaftlicher Gesinnung gegen Bisse von Schlangen):

Ein gewisser Mönch stirbt in Sāvaththi (zu der Zeit als der Buddha im Lusthain des Anāthapiṇḍika im Park von Jeta weilte), nachdem er von einer Schlange gebissen worden ist. Hierauf begeben sich die anderen Mönche zum Buddha und berichten ihm, was vorgefallen ist. Der Buddha sagt dazu: Dieser Mönch hat sicherlich die vier Schlangenkönigsgeschlechter nicht mit freundschaftlicher/wohlwollender Gesinnung durchstrahlt. Hätte er die vier Schlangenkönigsgeschlechter mit dieser Gesinnung durchstrahlt, so wäre er nicht an dem Schlangenbiß gestorben. Danach werden die vier Schlangenkönigsgeschlechter namentlich erwähnt, und es wird empfohlen, ihnen gegenüber eine Gesinnung des Wohlwollens auszustrahlen, um sich vor ihnen zu schützen.

2. Verse:

i) Freundschaft mit den Nāgas/Schlangen, ii) Freundschaft mit allen Tieren/Lebewesen, iii) Apell an die Tiere, daß sie diese Freundschaft erwidern und den Sprecher nicht verletzen mögen, und iv) wohlwollender Wunsch, daß es allen Tieren gut gehen möge.

i) "Freundschaft [schließe] ich mit den Virūpakkkhas, Erāpathas, Chabyāputtas und Kanhāgotamakass."

ii) "Freundschaft [schließe] ich mit den Fußlosen, Zweifüßigen, Vierfüßigen und Vielfüßigen."

iii) "Mögen die Fußlosen bzw. Zweifüßigen, Vierfüßigen und Vielfüßigen

³⁶ A II 72 f. (*Ahirājasutta*); Vin II 109 f. (*Khandhaparitta*); Jā II 144 ff.; Vinaya der Mahīśāsakas (T 22: 171a16-28); vgl. auch a28-b2; der Dharmaguptakas (T 22: 870c22-871a7) und Mūlasarvāstivādins (GM 3.1: 285,8-288,20). Die Mūlasarvāstivāda-Version ist stark modifiziert. Eine Parallele findet sich ferner in einem späteren selbständigen tantrischen (Mantrayāna) Text, der dämonischen *Mahāmāyūrī Vidyārājñī*, die ganz dem Thema Schutz vor Schlangenbissen und anderen natürlichen und unnatürlichen Bedrohungen gewidmet ist.

Der Verstext ist in allen drei Pāli-Versionen (A II 72 f.; Vin II 109 f.; Jā II 144 ff.) fast identisch; auch die Rahmengeschichten variieren nur in ihrer Ausführlichkeit. Vgl. Schmithausen 1997b (S. 13 ff.), wo dieses *paritta* mit seinen Parallelen ausführlich behandelt wird.

mich nicht verletzen!"

iv) "Mögen alle Lebewesen Heilvolles/Günstiges erfahren! Möge keinem etwas Schlimmes zustoßen!"

3. Ausleitendes Prosastück:

Schutzherstellung durch Wahrheitsmagie (aufgrund der unbegrenzten Macht der "Dreiheit") und Verehrungsformel an den Buddha bzw. an die sieben Buddhas.

Das abschließende Prosastück hebt die Unbegrenztheit (der Qualitäten und damit der *mettā*) des Buddha etc. hervor im Gegensatz zu der begrenzten Macht(? *Mp* III 104,2: *pamāṇavantānī ti guṇappamāṇena yuttāni*: "mit einer Begrenzung der [ihnen zukommenden] Vorzüge versehen" / "mit einem begrenzten Maß [*pamāṇa*] von Vorzügen versehen") der (Repräsentanten der gefährlichen, lästigen und giftigen) Tiergruppen.³⁷ Eine Art Wahrheitsmagie wird gegen diese Tiere eingesetzt. Sie werden aufgefordert zurückzuweichen. Mit einer Verehrungsformel für Buddha etc. endet dieses Prosastück. Die Verse (1-4) wirken wie eine Beschwörung, in der *metta* (n.) deklariert und *ahiṃsā* als Gegenleistung erbeten/gefordert wird.

Wie Schmithausen überzeugend dargestellt hat³⁸, wird in diesen Versen ein anderer, archaischer Strang aufgegriffen, der mit der Idee des Nicht-Verletzens (*ahiṃsā*) aus Furcht vor der Rache des Opfers eng verwandt ist (siehe unten).

Für die *mettā*, zumindest in ihrer Funktion als Mittel zum Selbstschutz, nimmt Schmithausen eine ähnliche Entstehungsgeschichte an.³⁹ Er geht dabei von der indoeuropäischen Etymologie aus: vedisches *mitra* bedeutet ursprünglich, wie Thieme (1975) – trotz der Einwände von Gonda (1973; 1975; 1977-1978) – betont, "Vertrag" bzw., nach Schmidt (1978), "Bündnis", und daraus hat sich später die Bedeutung "Freundschaft" (bzw. "Freund") abgeleitet. Die Bedeutungsnuance einer auf

³⁷ Neben den Schlangensippen sind an dieser Stelle andere Gruppen von Lebewesen (nicht einzelne Individuen) wie *ahivichikā*, *satapaḍi*, *uṇṇanābhi*, *sarabū* und *mūsikā* erwähnt.

³⁸ Schmithausen 1991, S. 18, Anm. 106; § 43; 1997b, S. 21 ff.

³⁹ Für den vedischen und spät-vedischen Hintergrund siehe eine ausführliche Diskussion bei Schmithausen 1997b, S. 21 ff. Vgl. auch Wiltshire 1990, S. 285-287.

Bezüglich des *Khandhaparitta* nimmt Wiltshire folgende Position ein: "The formula that is recited consists of a profession of *mettā* towards the four types of snake (corresponding to the four regions), as well as towards other animals and insects, with an entreaty that they should not harm the reciter." In diesem Zusammenhang sieht er eine Parallele im *Atharvaveda* (III. 26-27): "In the Atharva Veda mantra the snakes in the six regions (*disā*) are implored to 'be kind and gracious unto us and bless us." Er differenziert jedoch im folgenden. "It is to be noticed that the Atharva Veda and Buddhist mantras differ in one important respect: the former simply invokes the snakes to be kind to the reciter, whereas the *paritta* makes an affirmation of *mettā* towards the snakes, etc. prior to invoking their kindness." (S. 246).

Gegenseitigkeit beruhenden "Abmachung", eines "(Friedens- od. Freundschafts-)Vertrages", ist nach Schmithausen in den Versen des "Schlangenzaubers" noch ganz deutlich.⁴⁰ Bezeichnenderweise steht hier *metta* (Neutrum; vgl. *ŚB* 2.3.2.12 *maitra* n.; 3.8.5.9-11 *mitradheya*) statt des sonst üblichen Femininums *mettā*. Bei dieser Anwendung von *metta* in diesem Sinne auf gefährliche Tiere ist die Anlehnung an spätvedische Vorstellungen noch faßbar.

Schmithausen möchte mit Hoernle⁴¹ (und auch Richard Morris⁴² sowie C. A. F. Rhys Davids⁴³) den Instrumental ernstnehmen und die Stelle (Absatz 2i-ii) als "Freundschaft mit ..." wiedergeben und zweifelt die Erklärung von Lüders⁴⁴, der den Instrumental im Pāli hier als falsche Umsetzung eines (formal mehrdeutigen) ostsprachlichen Lokativs auf *-ehi* auffaßt, an. Schmithausen ist der Ansicht, daß die ersten drei Verse die älteste Stufe der Entwicklung widerspiegeln, während der letzte Vers als Versuch, sie (d.h. die Verse) in den Rahmen der spirituellen Übung des Wohlwollens zu integrieren, hinzugefügt worden sei.⁴⁵ In späterer Zeit wurde, wie der einleitende Prosatext (*imāni cattāri ahirājakulāni mettena cittena pharituṃ*) und alle Sanskritversionen zeigen (statt des Instrumentales steht dort der Lokativ, also der Kasus, in dem gewöhnlich derjenige steht, gegenüber dem man Gefühle hegt), dieser "Freundschaftsvertrag" von der Übung des spirituellen "Ausstrahlens" überlagert oder sogar durch sie ersetzt. Anzumerken ist jedoch, daß sogar der (recht späte) *Jātaka*-Kommentar, obwohl die entsprechende Prosapassage im *Jātaka* den Lokativ verwendet (*sace tumhe catūsu ahirājakulesu mettam bhāveyyātha...*: *Jā* II 145; vgl. Lüders 1954, S.152), den Instrumental des Verses ernstnimmt und tatsächlich mit "meine Freundschaft mit ..." (*tattha virūpakkhehi me mettā ti virūpakkhanāgarājakulehi saddhim mayham mettam*) wiedergibt.

Zugleich ist durch *mā hiṃsi* eine enge Verbindung zum *ahiṃsā*-Komplex deutlich. Schmidt⁴⁶ führt den Ursprung der *ahiṃsā*-Lehre bis in die vedische Zeit zurück. Es bestand der Glaube an die Rache des Opfers, und der *brahmacārin* (Veda-Schüler), der diese Rache noch nicht rituell abwehren konnte, reagierte dann mit *ahiṃsā*; analog später dann auch die Weltentsager (*saṃnyāsīn*) bzw. Asketen. Die beiden Konzepte, d.h. *ahiṃsā* und *maitrī*, sind sich sehr ähnlich und basieren auf einer sehr ähnlichen Grundlage, sozusagen einem "Angstmoment" – d.h. Angst vor der Rache

⁴⁰ Vgl. auch Schmithausen 1991, S 40, Anm. 217; 1997b, S. 32 f.

⁴¹ A. F. R. Hoernle, *The Bower Manuscript*, Calcutta, 1893-1912. Vgl. aber M. Winternitz, "Der Sarpabali, ein altindischer Schlangenkult", in: *Kleine Schriften*, Teil 1, hrsg. v. Horst Brinkhaus, S. 22 f. (urspr. in: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 18, N.F. 8: S. 42 f.)

⁴² R. Morris, "Notes and Queries", in *JPTS*, 1891-1893, S. 61.

⁴³ Rhys Davids 1928, S. 274.

⁴⁴ Lüders 1954, S. 152.

⁴⁵ Schmithausen 1997b, S. 33 f.

⁴⁶ Vgl. Schmidt 1968, S. 625-655.

im Falle der *ahiṃsā*, und Angst vor spontaner Aggression von Seiten "Stärkerer und Gefährlicher" im Falle des Nichtangriffs- oder Freundschaftspaktes (des *maītra* n.). Aber bei der buddhistischen *maītrī* ist im Gegensatz zu *ahiṃsā* normalerweise ein positives emotionales Element zu erkennen, das in den ("höheren") Lebewesen, zumindest gegenüber bestimmten "Individuen", für die sie Zuneigung empfinden, natürlicherweise vorhanden ist.

Noch ein Unterschied ist wohl der, daß *ahiṃsā* vor allem vor der Rache des Opfers im Jenseits schützen soll (vielleicht auch vor der Rache der "Sippe" im Diesseits) und *mitra(dheya)/maītra* hingegen eher vorbeugend vor der spontanen Aggression potentiell gefährlicher Gruppen im Diesseits.⁴⁷

Die "Gabe der Furcht- und Gefahrlosigkeit" (*abhaya-dāna*) gehört wohl ebenfalls in diesen Funktionszusammenhang. Die einschlägigen *Mahābhārata*- und *Baudhāyana-Dharmasūtra*-Stellen machen deutlich, daß auch hier meist ein reziprokes, auf Gegenseitigkeit beruhendes Geben und Erhalten von *abhaya* vorliegt.⁴⁸ *Abhayadāna* ist lediglich negativer formuliert, hat nicht das in der buddhistischen *mettā* mitklingende positiv-emotionale Moment. Sie ist aber ebenfalls formell, vorbeugend und diesseits-zentriert.⁴⁹

Das ausleitende Prosastück in Form eines Spruches im *Khandhaparitta* hat offenbar den Zweck, die Wirkung der Freundschaftsproklamation abzusichern, dadurch nämlich, daß man sich unter den Schutz des Buddha (bzw. im Schlußsatz der sieben Buddhas), seiner Lehre und seiner Gemeinde stellt. Deren unbegrenzter Macht sind die "begrenzten" gefährlichen Tiere nicht gewachsen; dem, der durch sie geschützt ist (*katā me rakkhā*), können sie nichts anhaben und müssen zurückweichen (*paṭikkamantu*).⁵⁰ Dies erinnert an die Schutzkraft des Gedenkens an den Buddha (*buddhānussati*)⁵¹, die Lehre und den Orden. Es (d.h. das Gedenken) wird z.B. im *Dhajaggasutta* (S I 218 ff.) den Mönchen in der Wildnis als Mittel gegen Furcht/Angst empfohlen. Es bestand offenbar Bedarf an vorbeugenden Maßnahmen gegen gefährliche Tiere bei den *araññavāsi-bhikkhus* (zumindest sofern sie noch Angst haben!); gegen Schlangen aber auch in Klöstern. Der Rückgriff auf *metta/mettā* zu diesem Zweck⁵² ist naheliegend, da diese Praxis gut zur buddhistischen Spiritualität

⁴⁷ Schmithausen 1997b, S. 31 ff.

⁴⁸ *Baudhāyana-Dharmasūtra* II.10.17.30; *Mahābhārata* (krit. Ed.) 12.185.4; 237.26; 254.29 f.; 261.32; 13.117.22. Vgl. auch A IV 246. Vgl. Sprockhoff 1994, S. 77 ff.

⁴⁹ Schmithausen 1997b, S. 28, Anm. 66.

⁵⁰ Vgl. Spiro 1982, S. 140-61: "Apotropaic Buddhism".

⁵¹ Vgl. Harrison 1992, S. 218 f.

⁵² Vgl. *MI* 18: Als Gotama noch nicht das Erwachen erlangt hatte, pflegte er in Wald und Wildnis zu meditieren. Er erlangte Sicherheit auch gegenüber furchterregenden Situationen u.a. dadurch, daß er *mettā* übte (... *ye hi vo ariyā mettacittā araññe-vanapathāni pantāni senāsanāni paṭi-*

und Ethik paßt⁵³ und möglicherweise im Rahmen der *apramāṇas* schon (mit anderer Zielsetzung) in der buddhistischen Spiritualität adaptiert war.

Diese Adaptation in Vers vier und eben in der vorangehenden Prosa ist die "freund(schaft)liche Gesinnung des Wohlwollens" und deren "Ausstrahlen". "Ausstrahlen" ist eine Art depersonalisiertes Aussenden, weil im Buddhismus eine natürlich angelegte Emotion in gewisser Weise depersonalisiert, d.h. aus ihrer Bindung an bestimmte Personen/Lebewesen gelöst und damit zugleich auch ihres "Bindungs"-charakter entkleidet wird, da dies spirituell unerwünscht ist.

Aufgrund der vedischen Vorgaben ist *mettā* für eine Selbstschutzfunktion geeigneter als die übrigen *apramāṇas*. Auch sachlich gesehen ist sie gegenüber gleichberechtigten, wenn nicht sogar überlegenen, stärkeren, daher auch potentiell gefährlichen Partnern angebracht. *Karuṇā* wird dagegen gegenüber schwachen, notleidenden, bedrohten und hilfsbedürftigen Lebewesen kultiviert. *Upeṣṣā* ist zu "passiv" in ihrer gesamten Haltung.

Es gibt auch weitere Belege dafür, daß Wohlwollen gegenüber Mitmenschen und Mit-Lebewesen, insbesondere Tieren kultiviert wird. *Vin I 247* berichtet von einem Fall, wo der Buddha einen einflußreichen Freund *Ānandas*, namens *Roja Malla*, der kein Vertrauen zum Orden (Lehre und Zucht: *dharmavinaya*) hatte, dadurch für sich gewonnen haben soll, daß er ihn mit dem Geiste des Wohlwollens umhüllte und durchdrang.⁵⁴ Zu einer anderen Zeit hat der Buddha den wütenden, Menschen tötenden Elefanten *Nālāgiri*, der auf den Buddha losgelassen worden war, nicht nur durch Aussenden von *mettā* gezähmt (was ja auch seinem eigenen Schutz diene), sondern auch gestreichelt und sogar anschließend belehrt und ihm für gutes Verhalten eine günstige Wiedergeburt in Aussicht gestellt.⁵⁵ Insbesondere *S II 264* und *265*

sevanti tesam ahaṃ aññatamo, etam ahaṃ brāhmaṇa mettacittam attani sampassamāno bhiiyo pallomam āpādiṃ araññe vihārāya Vgl. auch *Sn 958-960; 963-967(; 968- 969; 972)*.

⁵³ *M II 105: na hi jātu so mamaṃ hiṃse aññaṃ va pana kañcinam/ pappuyya paramaṃ santiṃ rakkheyya tasathāvare//*, und *Sn 967: mettāya phasse tasathāvarāni/; A IV 151: yo na hanti na ghātetī na jināti na jāpaye/ mettāṃso sabbabhūtānaṃ veraṃ tassa na kenaci//*.

⁵⁴ *Vin I 247 ff.: ... atha kho bhagavā Rojaṃ Mallaṃ mettēna cītēna pharūvā uṭṭhāyāsānā vihāraṃ pāvīsi. atha kho Rojo Mallo bhagavatā mettēna cītēna phuṭṭho seyyahāpi nāma gāvī taruṇavacchā evam eva ... bhikkhū pucchati ...* In dieser Geschichte geht es darum, daß der Buddha den Mönchen Erlaubnis erteilt, Mehlspeisen und Gemüse anzunehmen und zu genießen. Man fragt sich jedoch, welcher Art Bedenken die Mönche diesbezüglich gehabt haben sollten und ob diese Episode mit der einleitenden Geschichte in irgendeinem Zusammenhang steht, bzw. welche Implikationen sich hier ergeben.

⁵⁵ *Vin II 195: addasā kho Nālāgiri hatthī bhagavantaṃ dūrato 'va āgacchantam, disvāna soṇḍam ussāpetvā pahaṭṭhakaṇṇavālo yena bhagavā tena abhidhāvī ... atha kho bhagavā Nālāgiriṃ hatthiṃ mettēna cītēna phari. atha kho Nālāgiri hatthī bhagavato mettēna cītēna phuṭṭho soṇḍam oropetvā yena bhagavā ten' upasaṃkamaī ... atha kho bhagavā dakkhiṇena hatthēna Nālāgiriṃ kumbham parāmasanto Nālāgiriṃ hatthiṃ gāthāhi ajjhabhāsi.*

sagen nachdrücklich, daß es den Nicht-Menschen unmöglich sei, einen, der viel *mettā* geübt hat, anzugreifen oder gar zu überwältigen⁵⁶ oder ihn auch nur aus der Fassung zu bringen (vielleicht ist hier von einem Dämon bewirkte Geistesgestörtheit gemeint?)⁵⁷.

Frage nach dem "Wirkmechanismus" der Selbstschutzfunktion der *mettā*

In den oben zuletzt genannten Fällen gewinnt man den Eindruck, daß hier offenbar eine geistige Kraft impliziert ist. Die *mettā*, die freundschaftliche Gesinnung, stellt, zumindest bei entsprechender Kultivierung, eine Art Kraft gegen die die wilden Tiere, Dämonen oder auch andere Menschen dar, ähnlich wie die magische Kraft der Wahrheit, die ja auch im "Vertrag" enthalten ist ("Mitra ist wahr"⁵⁸). Schmithausen⁵⁹ erwägt, ob man hier, wie in diesem Übergangsstadium von der "vorethischen" zur explizit ethisierten *ahiṃsā*, nicht eine Art "Gedankenrealismus" in Betracht ziehen könnte. Ebenso wie eine Schädigungsabsicht allein schon negative Folgen nach sich ziehen kann, wirkt sich eine freundliche Gesinnung positiv aus und verwandelt die haßerfüllte Gesinnung eines anderen in eine freundliche. Diese geistige Kraft wirkt darüber hinaus geradezu wie ein Schutzschild.⁶⁰ Denn als Vorteil der *mettā* wird u.a. erwähnt⁶¹, daß man nicht nur Mitmenschen, Nicht-Menschen (*amanussā*) und Gott

⁵⁶ S II 264: ... *evam eva kho bhikkhave yassa kassaci bhikkhuno mettā cetovimutti bhāvitā bahulikatā, so duppadhaṃsiyo hoti amanussehi.*

⁵⁷ S II 265: ... *evam eva kho bhikkhave yassa kassaci [bhikkhuno] mettā cetovimutti bhāvitā bahulikatā ..., tassa ce amanusso cittaṃ khipitabbaṃ maññeyya, aṭṭha kho sveva amanusso kilamathassa vighātassa bhāgī assa.* Der Vergleich hier läßt die *mettā* geradezu als Abwehrwaffe erscheinen.

⁵⁸ ŚB 5.3.3.8: *mitrā evā satyó ...*

⁵⁹ Schmithausen 1985, Anm. 102. Er verweist in diesem Zusammenhang auf Paul Hacker (*Prahlāda: Werden und Wandlungen einer Idealgestalt*, Akademie der Wissenschaften und Literatur (Mainz), Abhandlungen der Geistes- u. Sozialwissenschaftlichen Klasse, Nr.9 [1959], S. 624; siehe auch S. 611 ff.); *Baudhāyana-Dharmasūtra* (II, 6.11.23); S. A. Srinivasan (*Studies in the Rāma Story*, I, Wiesbaden 1984, S. 61). Vgl. C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha III*, London 1921, S. 186. Vgl. auch King 1964 (S. 132): "But the Buddhist definition of action as inclusive of thought, and the further Buddhist conviction of the efficacy for good or bad of mentalistic forces, should warn us not to confine the act of killing exclusively to the external physical forces ... the reader is reminded that the use of mantras (magic verses) or of 'will power' as killing agents, is killing just as truly as the use of physical means. Will power and mantra recitation are not merely expressions of the intention to kill; they may in themselves be killing forces."; vgl. auch S. 152.

⁶⁰ A IV 150 ≈ V 342; *VisM* IX. 71-72; *Jā* III 273. Vgl. auch Schmithausen 1997b, S. 39-40, Anm. 88-93.

⁶¹ A IV 150; V 342. Die hier genannten Vorteile lassen sich in zwei Kategorien einteilen, nämlich: Vorteile mit Bezug auf die aktuelle Existenz und Vorteile spiritueller Art. Die in diesem

heiten – interessanterweise sind hier Tiere nicht genannt – durch *mettā* für sich gewinnt, sondern sich ihr Einfluß auch auf gefährliche leblose Dinge wie Waffen etc. auswirkt, dergestalt, daß sie einen nicht verletzen können.

Dieses Wohlwollen erscheint oft gerade zu als eine Art Fluidum⁶², das derjenige, der es ständig übt, gezielt oder unspezifisch aussenden kann oder einfach ausstrahlt. Bei gezielter Aussendung ist die Person (oder das wilde Tier wie der Elephant Nālāgiri), die von diesem Wohlwollen-Fluidum umhüllt oder durchdrungen wird, zu einer aggressiven Handlung oder auch nur ablehnenden Haltung gegenüber dem Aussendenden einfach nicht fähig, wird von dem Fluidum des auf oder in ihr einströmenden Wohlwollens einfach mitgerissen, gleichsam angesteckt.⁶³ Ganz deutlich aber wird der Fluidum-Charakter des Wohlwollens in der mehrfach anzutreffenden Vorstellung, daß die vom Mönch oder Asketen ausgesandte oder ausstrahlende freundschaftliche Gesinnung auch in der Weise sozusagen "ansteckend" wirkt, daß sie sogar das Verhalten der Tiere untereinander beeinflusst, zumindest in der Umgebung des Mönches bzw. Asketen.⁶⁴ Es ist offensichtlich, daß diese Wirkung der *mettā* keine rationalistische Erklärung zuläßt.

Fälle, wo die Reziprozität von *mettā* nicht explizit ist bzw. nicht ausreicht

Im *Ratanasutta* (*Sn* 222-238) werden auch die Nicht-Menschen (/Geisterwesen: *bhūta*) umgekehrt darum gebeten, daß sie den Menschen gegenüber *mettā* üben und sie schützen mögen ohne Unterlaß, da diese ihnen Tag und Nacht Opfer darbringen⁶⁵. Hier ist nicht von einer Freundschaft der Geisterwesen mit den Menschen die Rede, sondern es handelt sich lediglich um eine Bitte (oder doch Ermahnung zur Vertragstreue?), die an die Geister gerichtet wird. Dies ist eine Form reziproker Wohltat, ein vertragsähnliches Verhältnis, das zur Not auch als gegenseitige *mettā* interpretierbar ist. Die Reziprozität besteht hier darin, daß die *bhūtas* Opfergaben (*bali*) bekommen, durch die sie beschwichtigt werden, worauf sie den Menschen

Leben zu erfahrenden Vorteile bestehen nach beiden Stellen darin, daß man leicht einschläft und gut schläft, angenehm aufwacht, nicht schlecht träumt, den Mitmenschen und Nicht-Menschen gefällt und schließlich, daß man für Feuer, Gift oder Waffen unangreifbar ist. Beide Stellen geben ferner als entscheidenden spirituellen Vorteil an, daß, wenn man nicht zu Höherem, d.h. der Arhatschaft, vordringt, man zumindest in der Brahman-Welt wiedergeboren wird. *A V* 342 nennt aber noch drei weitere Vorteile: man konzentriert sich schnell, die Gesichtsfarbe wird klarer (ein Zeichen für spirituellen Fortschritt), und man stirbt ohne Verwirrung.

⁶² Schmithausen 1997b, S. 37.

⁶³ *D* II 250 f. etc. Siehe auch Kap. 1, S. 43 ff. und Anm. 70.

⁶⁴ Schmithausen 1997b, S. 37-38; Anm. 86; vgl. auch *D* I 116.

⁶⁵ *Sn* 223: *tasmā hi bhūtā nisāmetha sabbe, mettaṃ karotha mānusiya pajāya/ divā ca ratto ca haranti ye balim, tasmā hi ne rakkhatha appamattā//*.

Schutz gewährleisten sollten. Der Vers erinnert die *bhūtas* daran, daß sie *bali* bekommen haben, und bittet/ermahnt sie, nun auch ihrerseits das Freundschaftsangebot zu akzeptieren bzw. den Freundschaftsvertrag einzuhalten.

Die Strategie ist aber offenbar nicht als verlässlich empfunden worden. Deshalb weist das *Ratanasutta* anschließend (Verse 224-238) auf die Macht von Buddha, Dhamma und Saṅgha hin und geht zum Einsatz von Wahrheitsmagie (*saccakriyā*) über.

Dies erinnert an den "Schlangenzauber" im oben behandelten *Khandhaparitta*, in dem diese Magie in einer ähnlichen Art eingesetzt wird. Zweifellos verliert die *mettā* durch dieses zugefügte, nicht organische Fremdelement der buddhistischen Dreiheit (im *Khandhaparitta* das dritte Element neben Ausstrahlung der *mettā* und Freundschaftsvertrag) an Bedeutung.

Zu erwähnen im Kontext der Selbstschuttfunktion der *mettā* ist abschließend vielleicht noch das *Khaggavisāṇasutta* des *Suttanipāta*. Hier heißt es in Vers 73, daß der Asket allein umherziehen solle, indem er die vier *apramāṇas* kultiviert und mit niemandem in Konflikt gerät.⁶⁶ Der Vers stellt zwar nicht ausdrücklich fest, daß die Vermeidung von Konflikten aus dem Kultivieren der *apramāṇas* resultiert, doch könnte eben dies durch die Reihenfolge suggeriert sein. In diesem Falle hätten, wenn man (mit Norman u. CPD) *avirujjhamāno* nicht nur formell, sondern auch inhaltlich passivisch auffaßt, alle vier *apramāṇas* Schuttfunktion, wenngleich vielleicht nur in dem schwachen Sinne, daß der Asket dank ihrer keine Aggression von seiten anderer provoziert. Es ist aber nicht sicher, ob *avirujjhamāno* tatsächlich eine passive und nicht vielmehr eine medial-intransitive Bedeutung hat (*PW*: *virudhyate* "streiten, in Feindschaft leben" ... mit (instr.)⁶⁷). In diesem Falle würde der dritte Pāda eher nur die spirituelle Folge des Übens der vier *apramāṇas* ausdrücken – was mich zum soteriologischen Aspekt der *mettā* bringt.

Der soteriologische Aspekt der *mettā*

Über die o.g. Aspekte hinaus, kommt der *mettā* in anderen kanonischen Passagen aber auch die Qualität zu, dem Übenden Läuterung des eigenen Geistes zu verschaffen, die ihm in seinem spirituellen Leben weiterhilft und u.U. sogar zum Nirvāṇa führt.

⁶⁶ *Sn* 73: *mettaṃ upekkhaṃ karuṇaṃ vimuttiṃ āsevamāno muditaṃ ca kāle/ sabbena lokena avirujjhamāno eko care khaggavisāṇakappo//*. Vgl. *Sn* 704: *aviruddho asāratto pānesu tasathāvare/*. Vgl. auch *Sn* 515: *sabbattha upekkhako satimā, na(ca)(?) so hiṃsati kañci sabbaloke/*. Norman 1992 (S. 246) gibt für den zweiten *pāda* eine Parallele (*Āyāraṅga* I.3.3.3): *na hammai kaṃcanaṃ savvaloe/*.

⁶⁷ Vgl. auch *Sn* 833: *diṭṭhihi diṭṭhiṃ avirujjhamānā/*.

Mettā ist das Gegenmittel gegen *dosa/dveṣa* (leidenschaftliche Abneigung) oder *vyāpāda* (Übelwollen); dies ist an zahlreichen Stellen im Kanon belegt⁶⁸. Dies ist insofern wichtig, als *dosa* das zweite der drei Grundübel ist, neben *rāga* (leidenschaftliche Zuneigung) bzw. *taṇhā/trṣṇā* (Durst) oder *lobha* (Begierde) als erstem und *moha* (Fehlorientiertheit) als drittem. Wie ich später noch zeigen werde (s. Kap. 5, S. 143 ff.), fungiert *upekṣā* als Mittel gegen leidenschaftliche Zuneigung (*rāga* etc.)⁶⁹, während zu *moha* kein korrespondierendes Gegenmittel unter den *brahmavihāras* zu finden ist. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß in der Tatsache, daß keiner der *brahmavihāras* als positive Gegenkraft von *moha* fungiert – also ein der *prajñā* vergleichbares Element unter den *brahmavihāras* fehlt – der

⁶⁸ Um nur einige wenige Stellen zu nennen: A I 4: *nāhaṃ bhikkhave aññaṃ ekadhammam pi samanupassāmiyena uppanno vā vyāpādo n'uppajjati uppanno vā vyāpādo pahīyati yathayidaṃ bhikkhave mettā cetovimutti*; A I 201: *ko paṇāvuso hetu ko paccayo yena uppanno vā doso n'uppajjati uppanno vā doso pahīyati ti? mettā cetovimutti ti 'ssa vacaṇīyaṃ*; A III 185. An letzterer Stelle wird die Beseitigung des Grolles gelehrt. Man soll gegenüber demjenigen, auf den der Groll gerichtet ist, *mettā*, *karuṇā* und *upekkhā* (*muditā* fehlt!) kultivieren, oder *asati* (daß man etwas bewußt nicht registriert oder in Erinnerung ruft) und *amanasikāra* (daß man seine Aufmerksamkeit nicht darauf lenkt) auf die betreffende Person bzw. das, was sie einem angetan hat, richten, oder man soll denken, daß der Übeltäter selbst die Früchte seiner Taten erntet (*kammasakatā*); A III 290 f.: *nissaraṇaṃ h'etaṃ āvuso vyāpādassa, yad idaṃ mettā cetovimutti*; S V 105: *ko ca bhikkhave anāhāro anuppannassa vā byāpādassa uppādāya uppannassa vā byāpādassa bhīyyobhāvāya vepullāya? atthi bhikkhave mettā cetovimutti*. Vgl. auch Sn 507: *so vītarāgo pavineyya dosaṃ, mettaṃ cittaṃ bhāvayaṃ appamānaṃ!*.

⁶⁹ A III 291 f. (= D III 249). Vgl. auch A I 61: *samatho kho bhikkhave bhāvito kaṃ atthaṃ anubhoti? cittaṃ bhāvīyati. cittaṃ bhāvitaṃ kaṃ atthaṃ anubhoti? yo rāgo so pahīyati. vipassanā bhikkhave bhāvītā kaṃ atthaṃ anubhoti? paññā bhāvīyati. paññā bhāvītā kaṃ atthaṃ anubhoti? yā avijjā sā pahīyati ... imā kho bhikkhave rāgavirāgā cetovimutti avijjāvirāgā paññāvimutti*. Hier zeigt sich, daß *cetovimutti* direkt mit der Beseitigung der leidenschaftlichen Zuneigung/Begierde, die im frühen Buddhismus als '*taṇhakkhaya*, *virāga*, *nirodha*' bezeichnet wird, verbunden ist, ganz im Sinne des *Dhammacakkappavattanasutta*, der vier Edlen Wahrheiten und des achtgliedrigen Pfades (mit *samādhi* an der Spitze); d.h.: die Beseitigung von *taṇhā* führt zu *akuppa cetovimutti*. Später (schon zu Buddhas Zeit?) hielt man es für unmöglich, ohne die "Schau in die Wahrheit", d.h. praktisch das Element der *prajñā*, das *Nirvāna* zu erlangen.

Vgl. aber Gombrich 1996 (S. 113, Anm. 12). Er hält diese Zweiteilung "*rāgavirāga*" und "*avijjāvirāga*" für spät und merkwürdig. Er argumentiert gegen den Begriff "*avijjāvirāga*" trotz der Tatsache, daß dieser Begriff im Pāli-Kanon mehrmals vorkommt. Man fragt sich, ob Gombrich den Ausdruck *virāga* nicht verstanden hat, d.h. dessen von *rāga* "leidenschaftliche Zuneigung" ganz unabhängige Bedeutung "die Farbe verlieren", "Verblässen", "Verschwinden", und eben nicht immer "detachment" (vgl. z.B. Vin I 1: *avijjāya tv eva asesavirāganirodhā ...* oder D II 75: *pīṭiyā ca virāgā*). M.E. bezeugt diese Begriffsprägung die bereits frühen Versuche innerhalb des *prajñā*-Stranges, *avijjā* als Urübel und folglich als das eigentlich zu Beseitigende darzustellen, oder jedenfalls die Beseitigung von *avijjā* als ein neben der Beseitigung von *rāga* zusätzlich erforderliches Element.

Grund dafür zu suchen ist,⁷⁰ daß man den *apramāṇas* die Qualität eines zum Nirvāṇa führenden Erlösungsweges absprach und sie statt dessen nur als Mittel zur Wiedergeburt in den Brahman-Welten anerkannte.

Um diesen Zusammenhang näher zu untersuchen ist es wichtig, kanonisches Material hinzuzuziehen, das heilswirkende Aspekte – in welchem Rahmen auch immer – behandelt⁷¹.

Das bekannte *Mettasutta* (*Sn* 143-152 = *KhP* IX) endet mit einem Vers, der besagt, daß derjenige, der *mettā* – in o.g. Weise – geübt hat, vorausgesetzt, daß er "keine extreme Position(?) einnimmt / keine falsche Ansicht(en) vertritt", "sittlich" ist und "Einsicht(?) besitzt", nachdem er "die Gier nach Sinnesgenüssen beseitigt hat",

⁷⁰ In der Tat findet sich diese Begründung in einem späteren *pramāṇa*-Text. *Pramāṇavārtikabhāṣya* (Prajñākaragupta: hrsg. v. Rāhula Sāṅkṛtyāyana, Tibetan Sanskrit Works Series 1, Patna 1953) ad II. 212 (S. 145) heißt es, daß die vier *brahmavihāras* die *kleśas* nicht endgültig unterdrücken (*atyantanigraha*), weil sie die Fehlorientiertheit (*Verblendung*) nicht abwehren können (*mohāvirodha*).

⁷¹ Aronson 1984 gelangt bei seinen Untersuchungen zu dem (mit der Tradition übereinstimmenden) Schluß, daß die *maitrī* (er scheint hier *maitrī* als stellvertretend auch für die anderen *brahmavihāras* zu nehmen) nur mit Hilfe von Einsicht (*prajñā*) zum Nirvāṇa führt: "In summary, the Theravādin discourses indicate that the usual instructions for the cultivation of love may have been known in earlier times and also seem to have been known to non-Buddhist renunciates at the time of the Buddha. Outside sources point to the Theravādin discourses as the earliest recorded instances of these practices. The Buddha differentiates the usual instructions which lead to high rebirth from those associated with insight which lead to liberation from rebirth." (S. 24).

Dagegen stellt Wiltshire 1990 auch den soteriologischen Aspekt von *maitrī* heraus, obwohl auch er hier ein Problem sieht und daher die Position einnimmt, daß in früherer Zeit der soteriologische Wert, den die *brahmavihāras* hatten, sowie auch ihr Ziel und vor allem ihre Methode, nicht genau definiert waren (S. 269). Möglicherweise als Zugeständnis an die Tradition bemerkt er: "... The attainment of *lokutara* goals in Buddhism is always defined in terms of 'gnosis' and therefore the *brahmavihāras* (qua *samādhi*) in isolation cannot ensure transcendence" (S. 270). Letztendlich aber kommt er zu dem Schluß: "Both the 'meditational techniques' and 'gnosis' phases of the tradition, however, interpret 'transcendence' to mean 'detachment' (*virāga*). In the initial period, detachment from the sense-faculties, both as a moral (*sīla*) and a meditational (*samādhi*) criterion, resulted in experiences which gave the impression of the faculty through which they took place, the mind or consciousness (*citta*), as superpowerful and transcendent. So, for example, the *brahmavihāras* (specifically *mettā-vihāra*), a meditational technique typifying this incipient period, were characterised in terms of the *citta* growing and expanding from a small and restricted to an unbounded, immeasurable, transcendent faculty. Irrespective of finer conceptual formulations characterising the doctrine of *anattā*, the realisation of the *brahmavihāras* presupposes a notion of 'selflessness' tantamount to that described by *anattā*. In this case the 'selflessness' is expressed as a growing, expansive process, rather than as the negation of all wrong 'gnoses'. The Buddhist emphasis on the negation of 'gnoses' (i.e. views) is to be seen as its own particular form of response to a multi-sectarian environment." (S. 280 f.)

"sicherlich nicht wieder in einen Mutterschoß eingeht"⁷², d.h. nicht mehr wiedergeboren wird (*diṭṭhiṃ ca anupagamma sīlavā dassanena sampanno/ kāmesu vineyya gedhaṃ na hi jātu gabbhaseyyaṃ punar eti/*). Dieser Vers macht den Eindruck, daß es sich hier um eine Zufügung handelt, weil es natürlicher wäre, daß das Sūtra mit der vorangehenden Aussage "*brahman etaṃ vihāraṃ idha-m-āhu*" endete, und der letzten Vers wie eine zweite Schlußformulierung wirkt. Das Motiv für die Hinzufügung des letzten Verses könnte in folgendem bestehen: das im Eingangsvers vorgegebene Thema/Ziel (d.h. das Nirvāṇa)⁷³ findet seinen Abschluß im vorletzten Vers mittels der Erklärung, daß die ständige Kultivierung der Gesinnung der *mettā* (*etaṃ satim* doch wohl auf die zuvor beschriebene *mettā* zu beziehen) der *brahmo vihāro* sei, was sich, will man das Sūtra aus sich selbst interpretieren, am natürlichsten dahingehend verstehen läßt, daß die *mettā* die höchste, zum Erlösungszustand, also zum Nirvāṇa, führende spirituelle Einstellung oder Praxis sei. Damit wäre das Sūtra formal und auch inhaltlich eigentlich abgeschlossen.⁷⁴ Eben dies zu akzeptieren bereitete aber offenbar Probleme, so daß ein Vers hinzugefügt wurde, um diese Aussage zu relativieren, indem weitere Bedingungen (besonders interessant ist das Element "richtige Einsicht(?)", *dassana/dars'ana*) eingeführt wurden.

Betrachtet man nun die Bedingungen, die der letzte Vers hinzufügt, etwas genauer, so stellt man fest, daß "*sīlavā*" keine größeren Probleme bereitet, da *sīla* oft zusammen mit den *brahmavihāras* im allgemeinen, und mit *mettā* im besonderen, auftritt. Probleme bereitet jedoch der Terminus "*diṭṭhiṃ ca anupagamma*". Wenn man "*dassanena sampanno*" im Sinne von "*pasanno buddhasāsaṇe*" (*Dhp* 368) auffaßt, wie dies Wiltshire tut⁷⁵, bietet sich als Interpretation für *diṭṭhi/drṣṭi*, der Tradition folgend, *micchādiṭṭhi/miṭhyādrṣṭi* (falsche/unheilsame Ansichten ganz *allgemein*) an. Faßt man "*diṭṭhi*" als "falsche Ansicht", kommt man zu zwei weiteren möglichen

⁷² Wörtl.: "im Mutterschoß [als Embryo] zu liegen kommt". Hier *eti* wohl *ā-eti*. Vgl. 733: *nāgacchati punabbhavaṃ. ā-gacchati* in diesem Sinne wird von *Uv* 30. 33d gestützt.

⁷³ Ich folge mit meiner Interpretation einer Überlegung Schmithausens (mündlich), ob sich *abhisamecca* nicht im Sinne eines Infinitivs ("um zu realisieren") verstehen läßt (vgl. Richard Pischel, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, Straßburg 1900, § 578), da eine Funktion als Absolutivum hier wenig sinnvoll erscheint, denn es werden ja Anweisungen (Optativ: *assa, ācare*) gegeben, die ein bereits Erlöster ja wohl kaum noch nötig hat. Oder *abhisamecca* statt *°ecce/icce < °ityai* (A. Macdonell, *Vedic Grammar for Students*, London 1958, S. 193) (??).

⁷⁴ Jedoch muß einschränkend bemerkt werden, daß, was den Aufbau des *Mettasutta* angeht, meine Überlegungen auf einige wenige Punkte begrenzt bleiben, da eine befriedigende und erschöpfende Studie den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

⁷⁵ Vgl. Wiltshire 1990, S. 269. Aber *dassanena sampanno* könnte natürlich auch *nānadassanena sampanno* bedeuten; dann hätte man hier das *prajñā*-Element, und die Reihenfolge der Elemente im Erlösungsweg würde stimmen: *sammādiṭṭhi* (hier als Abstoßen falscher Vorstellungen/Ansichten), *sīla, paññā* und die Befreiung von *gedha* = *taṇhā* (= *vimutti*).

Deutungen: zum einen, – wie dies der Kommentar tut – die "falsche Ansicht", die darin besteht, daß es überhaupt Lebewesen (als substantielle Einheiten) gibt⁷⁶, zum anderen die Position, die ich als proto-Madhyamaka bezeichnen möchte und die beinhaltet, daß man sich weder an richtige (*sammādiṭṭhi/samyagdrṣṭi*) noch an falsche Ansichten/Lehren klammern soll. Diese beiden letztgenannten Deutungen würden der im Sūtra reflektierten meditativen Richtung gewissermaßen als Regulativ ein Element der Einsicht (vielleicht im Sinne von *paññā/prajñā* or *vipassanā/vipās'yanā*) zufügen oder gar überordnen. Auf jeden Fall wird hier schon angedeutet, daß *mettā* allenfalls unter bestimmten Bedingungen zum 'Nicht-Wiedergeborenssein' führt⁷⁷.

Wenn man nun davon ausgeht, daß dieses Sūtra, wie oben erwähnt, ursprünglich einen anderen Aufbau gehabt hat und mit dem Vers 151 endete, so würde das bedeuten, daß wir es mit einem alten Heilsweg zu tun haben. Dieser hätte beinhaltet, daß jemand, der zum "*santaṃ padaṃ*" – was ein Synonym für Nirvāṇa ist, ähnlich wie auch "*amata* bzw. *amataṃ padaṃ*"⁷⁸ – gelangen möchte, dies (auch) durch die Übung von *mettā* oder auch der "*brahmavihāras*" erreichen kann.

Eine weitere Stelle, die in diesem spirituellen Kontext diskutiert werden soll (A IV 150), beschreibt jemanden, der bewußt und achtsam⁷⁹ grenzenlose *mettā* kultiviert.

⁷⁶ Vgl. Pj I 251: *suddhasaṅkhārappuñjo 'yaṃ, na idha sattūpalabbhaṭi ti*: dies ist die traditionelle Erklärung im Sinne späterer Systematisierung. Auch die zeitgenössische singhalesische Tradition betont in starkem Maße, daß in der *mettā*-Übung die Gefahr liegt, daß der Meditierende zwischen sich und den anderen (als "Meditationsobjekt", auf das sich seine *mettā* richtet,) unterscheidet und somit dem eigenen Selbst (als Subjekt) zuviel Gewicht beimißt.

⁷⁷ Hierzu sagt der Kommentar: *ekamsen' eva puna gabbhaseyyaṃ na eti, suddhāvāsesu nibbattivā tath' eva arahattaṃ pāpuṇāti parinibbāti* (Pj I 251). Es ist richtig, daß im Vers nur vom "Nichtwiederliegen im Mutterschoß" die Rede ist und das Erlangen des Nirvāṇa nicht explizit formuliert ist.

⁷⁸ Vgl. D II 241, wo *karuṇā* interessanterweise zusammen mit *amataṃ brahmalokaṃ* (Akk.) genannt ist. Vgl. auch A I 196 f., wo nach den vier *brahmavihāras* – allerdings ist das "*prajñā*-Element" als ein modifizierendes Element nachgeschaltet – von einem "*brahman*-gewordenen/seienden Selbst" die Rede ist, welches hier, wie die anderen Attribute (*nibbuto, sītibhūto*) beweisen, nur das Nirvāṇa zum Inhalt haben kann: *iti so diṭṭh' eva dhamme nicchāto nibbuto sītibhūto sukhaṭisaṃvedī brahmabhūtena attanā viharati*; vgl. auch D III 233 und A II 208; 211 (zitiert auch von Wiltshire 1990, S. 290, Anm. 106), wo es heißt, daß ein solcher "mit einem *brahman*-gewordenen/seienden Selbst" Lebender weder sich noch anderen schadet (*so na attantapo na parantapo diṭṭh' eva dhamme ... brahmabhūtena attanā viharati*).

⁷⁹ *Paṭissato* erinnert an die Phrase "*etaṃ satīṃ adhiṭṭheyya*" des *Mettasutta* des *Suttanipāta*. Einer, dessen Achtsamkeit auf das Ziel gerichtet ist, heißt *paṭissato* (Skt. *pratisṃṛta*). Wie Schmitzhausen 1976 (S. 254) zeigt, kennt auch der Jainismus eine ähnliche Form von *sati*, Pkt *samii*: der Jainamönch achtet darauf, daß er Kleinstlebewesen nicht einmal unabsichtlich Schaden zufügt. M I 78 dokumentiert eine asketische Haltung, die an diese Jainapraxis erinnert. Im buddhistischen Kontext ist *sati* der Akt des Bewußtmachens, das bewußte Registrieren einer Handlung bzw. eines Gescheh-

Bei ihm werden die Fesseln (*samyojana*) schwach,⁸⁰ indem er das Schwinden des Besitzstrebens/Anhaftens (*upadhikkhaya*), d.h. das Nirvāṇa, sieht⁸¹. Auch diese Stelle (A IV 150) ist keineswegs unproblematisch; jedoch ist die Betonung des heilsverschaffenden Aspektes der *mettā*⁸² eindeutig. Einige Zeilen vor dem hier zitierten Vers heißt es: *uttariṃ appaṭivijjhanto brahmalokūpago hoti* (sollte man nicht noch zu Höherem, d.h. *arahattaphala*, vordringen, so wird man [zumindest] in einer Brahman-Welt wiedergeboren): hier stellt zweifelsohne Nirvāṇa den Normalfall dar (wobei das Erfordernis eines zusätzlichen Elementes – etwa *prajñā* – zwar denkbar, aber nicht ausgesprochen ist), während das Erlangen des *brahmaloka* an zweiter Stelle steht.

Dhp 368 ist in diesem Punkt etwas expliziter: "Der in *mettā* verweilende Mönch, sofern er in die buddhistische Lehre Vertrauen hat⁸³, realisiert⁸⁴ (oder, wenn man der

nisses oder Zustandes. Es ist zumindest denkbar, daß hier die beiden Elemente – *sati* und *mettā* – dergestalt zu verbinden sind, daß entweder der Bewußtmachungsakt von *maitrī* begleitet ist, oder umgekehrt *maitrī* "ganz bewußt" praktiziert wird; auffällig ist jedenfalls, daß beide häufig zusammen auftreten.

⁸⁰ Auffällig ist hier der Ausdruck "werden die Fesseln schwach", eine Aussage, die an anderen Stellen (*M* I 34, *D* I 156 etc.) den *sakadāgāmin* (Skt. *sakṛdāgāmin*) charakterisiert. Bedenkt man nun, daß an einer anderen Stelle (*A* V 300) gesagt wird, die Übung der *brahmavihāras* führe bis zur *anāgāmin*-Stufe, ergibt sich die Frage, inwiefern sich dieses Schema auf unser Sūtra anwenden läßt.

⁸¹ Bedeutet *passato upadhikkhayaṃ* (= *taṇhakkhayaṃ*), daß eine solche Person nur in die "Reichweite des Nirvāṇa" gelangt ist, oder aber, daß er das Nirvāṇa tatsächlich sieht – im Sinne von erreicht? Auch im modernen sinhalaisischen Sprachgebrauch (*nivan dakinavā*) ist dieses – möglicherweise altindische – Konzept des "Sehens der höchsten Wirklichkeit", im Sinne des Erlangens, erhalten. Eine weitere Möglichkeit wäre: "mystisch" erfährt (und eben dadurch erreicht).

⁸² Wiltshire 1990 (S. 244) ordnet diese Stelle in den Kontext der erlösenden (salvific) Funktion von *maitrī* ein.

⁸³ Der Text hat *pasanno*, was an sich bedeutet "der Gemütsklarheit hat" oder "freudig gestimmt ist und keine Zweifel hat", hier aber m.E. als psychologische Entsprechung zu *saddhā* (Vertrauen) fungiert (vgl. Paul Hacker 1963, "Śradhā", in: *WZKS* 7, S. 175 ff.). Dies erinnert an *M* I 36 ff., wo noch vor den *brahmavihāras*, die den Übenden zum Nirvāṇa führen, *aveccappasāda* ("völliges Vertrauen") in den Buddha, die Lehre und die Gemeinde für erforderlich erklärt wird. Was für eine Rolle hier *pasāda* spielt, wird jedoch nicht ganz deutlich; möglicherweise ist es ein Zusatzelement, das als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

Wiltshire 1990 (S.269) stellt fest: "The phrase 'wins the sphere of calm and happiness' implies that *mettā-vihāra* leads not to *anāgāmin* status but to *nibbāna* itself, since elsewhere in the Nikāyas *santi-pada* is a synonym for *nibbāna*. (*Anm. 117: A II 18.*) It is not to be forgotten however, that the practice of *mettā-vihāra* is here complemented by faith in the Buddha's instruction. The Mahāvastu version of this passage states unequivocally that the combination of faith in the Buddha's teaching with the attainment of the *brahmavihāras* leads to *nirvāṇa*. (*Anm. 118: MVu III. 421-2.*) In addition, a passage in the Majjhima Nikāya testifies to the transcendent impact of the *brahmavihāras* when practised within the context of the *dhamma* and *vinaya* taught by the Buddha (*tathāgatappaveditaṃ dhammavinayaṃ*). (*Anm. 119: op. cit. (d.h. M) I 283-4.*) They are said to result in inward assuaging,

Lesung anderer Überlieferungen⁸⁵ folgen will: "dringt durch in") die friedvolle Stätte, das Zurruhegekommensein der Bestrebungen (des Daseinswillens: *saṃskāra*), das Freudvolle" (*mettāvihārī yo bhikkhu pasanno buddhasāsane/ adhigacche paḍaṃ santam saṅkhārūpasamaṃ sukham/*).⁸⁶ Dieser Vers gehört zu den alten Versen, die in mehreren Überlieferungssträngen tradiert sind⁸⁷. Hier wird sehr deutlich gesagt, daß *maitrī* letztendlich zum Nirvāṇa führt.

Wiltshire setzt das Element des Vertrauens (*prasāda/pasāda*) und das Element der Einsicht (*prajñā*) für das Erreichen des Heilziels voraus.⁸⁸ Dies impliziert, daß er an

(*ajjhataṃ vupasamaṃ*) and liberation of self (*vimuttam attānam*)."

Das von Wiltshire hier zuletzt erwähnte Sūtra (*M I 281 ff.*) ist *M I 36 ff.* ähnlich, jedoch fehlt hier das *pasāda*-Element. Es findet sich aber, wie Wiltshire anmerkt, nach der Behandlung der *brahmavihāras* eine dem *pasāda*-Element inhaltlich vergleichbare Passage: *so ca tathāgatappaveditaṃ dhammavinayaṃ āgamaṃ evaṃ mettaṃ ... bhāvetvā labhati ajjhataṃ vūpasamaṃ ... so ca āsavānaṃ khayā anāsaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭh' eva dhamme sayam abhiññā sacchikatvā viharatī*. Wiltshire sieht das *pasāda*-Element in der Aussage: *tathāgatappaveditaṃ dhammavinayaṃ āgamaṃ*. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß hier *pasāda* impliziert ist, tendiere aber eher dazu, diese Phrase als Explikation des zuvor erwähnten Gleichnisses vom See, in dem die von Hitze Gequälten ihren Durst stillen, zu verstehen.

⁸⁴ *Dhp 368: adhigacche*. Der Potentialis erklärt sich durch den konditionalen Charakter der ersten Verszeile (vgl. auch Anm. 86).

⁸⁵ *GDhp 70: paḍivī u; PDhp 59: paṭivijjhi*.

⁸⁶ Oder: "Wenn ein Mönch in *mettā* verweilt und in die buddhistische Lehre Vertrauen hat, realisiert er die friedvolle Stätte, das freudvolle Zurruhegekommensein der Bestrebungen".

⁸⁷ Vgl. *Dhp 368; Uv 32.21; GDhp 70; PDhp 59; MVu III 421, 18-19*.

⁸⁸ Siehe Anm. 83. Vgl. auch Wiltshire 1990 (S. 269): "So far we have seen that the 'spiritual' potential of the *brahma-vihāras* lies in their propensity to tranquillise the *sankhāras*. Earlier we saw that the initial prerequisite for developing these meditations is the practice of *samādhi*, and *samādhi* is valued because it too conduces towards the gradual assuaging and cessation (*nirodha*) of the *sankhāras*. (Anm. 120: *S IV 217-8*.) Though always extolled and often represented as indispensable *samādhi* is not itself a sufficient condition for the realisation of the ultimate spiritual goal of *nibbāna*. By itself *samādhi* is *lokiya* (mundane) and only becomes transcendent-effective (*lokuttara*) when complemented by insight (*paññā*), that is, by the faculty of 'gnosis'. The attainment of *lokuttara* goals in Buddhism is always defined in terms of 'gnosis' and therefore the *brahmavihāras* (qua *samādhi*) in isolation cannot ensure transcendence."; S. 272: "Our discussion has therefore shown us that the Buddhist conception of salvation not only consists of a form of 'gnosis' but of a unique form whose source is the person and teaching of the Buddha. By contrast, the *brahmavihāras* do not comprise (qua *samādhi*) a 'gnosis', nor are they unique to the Buddha's teaching. Thus in order to become transcendent effective they must be interpreted from within the total framework of Buddhist doctrine. This is the reason why faith in the *dhamma*; of the Buddha is made a prerequisite for their successful practice salvifically." Vgl. aber S. 280 f., wo er zumindest für die "incipient" Periode dem *samādhi* "transcendent" Fähigkeiten einräumt.

Vgl. aber Vetter 1988 (S. 27): "This *samādhi* (= *brahmavihāra*) may be the same as that at the end of the noble eightfold path and exclusively rely on its own intensity for liberating the mind from

den betreffenden Stellen ein inexplizites *prajñā*-Element annimmt, und so den sonst in den Texten als für das Erreichen des Nirvāṇa für notwendig erachteten, aber in unserem Vers fehlenden Faktor "Einsicht" in die Diskussion bringt. Diese Interpretation verdient besondere Beachtung, weil wir immer wieder mit diesem Problem konfrontiert werden, sowohl an den von Wiltshire zitierten Stellen als auch *M I 36 ff.*⁸⁹

In diesen Themenkomplex, d.h. 1. *samādhi/apramāṇas*, 2. *prasāda/sraddhā* und 3. *prajñā* als – wie ich zu zeigen versuche – drei Erlösungswegen oder Strängen, die in der Frühzeit des Buddhismus irgendwie nebeneinander bestanden haben mögen, gehört auch ein weiteres Begriffspaar: *samatha/samatha* ("Ruhe") und *vipassanā/vipaśyanā* ("genaue Betrachtung"). Dabei entspricht *samatha* weitgehend der Versenkung (*samādhi*), *vipaśyanā* der Einsicht (*prajñā*). Die Frage, ob *samatha* einen unabhängigen Weg zum Nirvāṇa darstellen kann, deckt sich somit weitgehend mit der Frage, ob dies für die Versenkung bzw. bestimmte Formen der Versenkung wie etwa die *apramāṇas* zu bejahen ist, und ist dementsprechend ebenso kontrovers.⁹⁰

craving, not needing to be followed by a formulated insight."

⁸⁹ Vgl. *A IV 360*: *evam eva kho Nandaka bhikkhu saddho ca hoti sīlavā ca lābhī ca ajjhataṃ cetosamathassa, na lābhī adhipaññādhammavipassanāya*. Hier lehrt der Buddha zwar zugleich *samatha* und *vipassanā* als komplementäre Faktoren, aber die *saddhā/sraddhā* steht auf der *samatha*-Seite und ist von *vipassanā*, also *paññā*, strikt unterschieden.

Auch an der Stelle *S V 6* (*yassa saddhā ca paññā ca, dhammā yuttā sadā dhuraṃ / ...*) sind die beiden Begriffe *saddhā* und *paññā* zwei verschiedene, einander aber ergänzende Faktoren, wie die beiden Stangen eines Joches (*dhura*). Außerdem ist diese Stelle auch deshalb interessant, weil hier von einem "in/bei ihm selbst entstandenen" (lies: *attani sambhūtaṃ*: Vgl. *CPD* s.v. *attaniya*), unübertroffenen Wagen" die Rede ist, der einen schließlich zu *Brahman* (m.) / zum *brahman* (n.) führt (*brahmayānaṃ anuttaraṃ*). Hier heißt der Wagen einfach *brahma(m)jānam*. Im Gegensatz dazu scheint es sich im Prosa-Text eher um einen "Wagen [so prächtig wie] der des Gottes Brahmā" (= *brahmayānarūpaṃ yānaṃ*) zu handeln. Im Vers liegt jedoch offenbar eine Anspielung auf die upaniṣadische *āman-brahman*-Identifikation und vielleicht auch auf den Begriff *brahmacarya* vor, so daß mir die obige Interpretation wahrscheinlicher dünkt. Vgl. auch von Hinüber (1968, S. 103: "diesen höchsten Brahma-Gang gehen ..."), der allerdings statt von *attani sambhūtaṃ* von der *CPD* I 98 zurückgewiesenen PTS-Lesung *attaniyaṃ bhūtaṃ* ausgeht.

Zu den Eigenschaften, die die Ausrüstung des *brahmayāna* ausmachen, gehören übrigens u.a. auch *avyāpāda* und *aḥimsā*.

⁹⁰ Ich möchte zu diesem Thema vor allem auf Schmithausens Aufsatz "On some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism" hinweisen, in dem der Verfasser u.a. einen "positive-mystical" und einen "negative-intellectual" Strang in den kanonischen Texten diskutiert. Dabei verweist er auf de La Vallée Poussin 1936-1937 (S. 189-222), der von *A III 355* ausgeht.

Vgl. demgegenüber Cousins 1984, wo die komplementäre Wirkungsweise von *samatha* und *vipassanā* betont wird, was zweifellos nicht falsch ist, zumindest was die Mehrheit der Textstellen angeht. Vgl. auch Gombrich 1994 (S. 1074): "The meditative exercises which constitute *samādhi* and/or *samatha* are considered a training necessary [hier Anm. 15: *I am aware that, at least in Theravāda, there was*

Interessanterweise findet sich *samatha* jedoch bisweilen als ein Synonym für Nirvāṇa, z.B. in der bekannten Formel "... *yad idaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbū-padhīpaṇinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānam*". A I 61 besagt, daß *samatha* im Gegensatz zu *vipāśyanā* zur Beseitigung von *rāga* führt, und damit zur Befreiung des Gemütes, *cetovimutti* – eine Qualität, die auch *mettā* und den anderen *brahmavihāras* oft zugeschrieben wird. Und die Vernichtung von *taṇhā/rāga/lobha* spielt ja, wie wir wissen, im frühen Buddhismus eine zentrale Rolle, während die Beseitigung von *avijjā/avidyā* (durch z.B. *vipāśyanā*) in vielen Kontexten (z.B. den vier *āryasatyāni*) unerwähnt bleibt.

Der "Karma-Tilgungseffekt" der *mettā*

In diesem Zusammenhang möchte ich die Aufmerksamkeit auf einen weiteren Aspekt der *maitrī*, bzw. aller vier *apramāṇas*, richten, nämlich den "Karma-Tilgungseffekt", den ich schon am Anfang kurz behandelt habe.⁹¹ Wie Schmithausen und Vetter einleuchtend erklärt haben, hat das Karma als solches keine wichtige Rolle im Erlösungsweg des frühen Buddhismus gespielt, anders als dies im Jñinismus der Fall war.⁹² Ursprünglich hat das Karma nicht die Wiedergeburt als solche, sondern nur

*a view that training in meditation was not necessary. I am preparing work for publication to show that this development is probably secondary and may even post-date the Buddha by some generations.] to prepare the mind for the grasping of salvific truth; they are not the truth, or 'liberating insight', itself." Aber es gibt doch, wie oben gesagt, Indizien dafür, daß *samatha* besonders in der frühen Phase des Buddhismus möglicherweise einen eigenständigen Erlösungsweg ausmachte.*

Griffiths 1981 (S. 616) interpretiert A III 355, sich ebenfalls auf Poussin berufend, folgendermaßen: "Those who practice concentrative meditation – the *jhāyins* – are 'those who live having touched the deathless sphere with the body.' [Anm. 9: *amatam dhātum – clearly nibbāna. One more piece of evidence, if any were needed, that samādhi-bhāvanā can lead to nibbāna and that the nirodha samāpatti is assimilated to that state.*] Those zealous for *dhamma* are 'those who, penetrating by means of wisdom, see the profound goal.' Although the value of both ways is stressed, there is no attempt to explain just how the two are to be related when, as we have seen, the meditative techniques and soteriological goals on each side are so very different and even conflicting". Vgl. auch Vetter 1988, S. 68, Anm. 9, und Cox 1992, S. 63 ff.

⁹¹ Siehe Kap. 1 (S. 31 f.).

⁹² Schmithausen 1986 (S. 205): "Otherwise than in Jainism where the influx of karma into the soul is the decisive cause of rebirth and suffering, according to the well-known canonical explanation of one of the most famous formulas of early Buddhism, namely, the four Noble Truths (*āryasatyā*), suffering, invariably involved in rebirth, is conditioned by craving (*trṣṇā*) with no mention of karma. In a similar way, numerous other canonical texts, including passages in old verse collections like *Suttanipāta* (945, 740 f.) or *Dhammapada* (212-216) declare or presuppose craving, desire (*kāma*), etc., to be the root of misery [Anm. 10]. Such passages seem to disclose a view according to which karma had no essential, if any, function with regard to rebirth.". Diese Stellen stehen im Er-

die jeweilige Art der Wiedergeburt mitbestimmt.⁹³ Aber schon innerhalb der kanonischen Texte gibt es Passagen, wo – wie die Pāli-Kommentare bestätigen – eine Tendenz festzustellen ist⁹⁴, dem Karma zunehmend auch für den Erlösungsweg größere Bedeutung einzuräumen. So werden die *saṅkhāra/samskāras* in der *praṭīyasamutpāda*-Formel in den meisten traditionellen Kommentaren als das Karma ausgelegt⁹⁵,

lösungskontext (Saṃsāra ⇔ Nirvāṇa) und berühren deswegen nur an der Ursache für Verbleib im Saṃsāra (also dafür, daß man überhaupt wiedergeboren wird), nicht an den Bedingungen für die besondere Form der Wiedergeburt; allein für diese ist das Karma relevant.

King 1964 (S. 165 ff.) hat sich ähnlich zu diesem Thema geäußert. Eine sehr ausführliche Diskussion der Entwicklungsgeschichte des Karma-Konzeptes findet sich im 14. sowie 15. Kapitel von Vetters Buch (1988). Vgl. aber Gombrich 1996, S. 49 ff. für eine abweichende Meinung. Er geht davon aus, daß das Karma im frühen Buddhismus doch eine tragende Rolle gespielt hat; es ist aber in dieser Funktion anders konzipiert als im Brahmanismus oder Jainismus. Vgl. auch Anm. 94 (Kap. 2) und Anm. 30 in Kap. 6.

⁹³ Daneben spielt auch der Wunsch/Vorsatz oder der letzte Gedanke/Affekt des Sterbenden eine Rolle. Hier laufen wieder einmal zwei Stränge parallel: einerseits die Erlösungslehre, für die das Karma ziemlich irrelevant ist (lediglich aktuelles schlechtes Tun ist unvereinbar mit der für den Erlösungsweg erforderlichen, sittlichen Reinheit), und andererseits die vor allem für Laien interessante Wiedergeburtstheorie, in der das Karma zumindest ein wichtiger Faktor ist. Wohl erst sekundär ist dies auch für Mönche interessant (absichtliche Wiedergeburt in bestimmten, vor allem versenkungsanalogen Himmelswelten); zu Buddhas Lebzeiten dürften die Mönche im wesentlichen um das Nirvāṇa, den Arhat-Status, bemüht gewesen sein. Später wurden manche Leute dann aus gesellschaftlichen Gründen, z.B. bequemer Versorgung, Mönche und hatten dieses Motiv gar nicht mehr, oder erreichten nicht viel. Dann kann auch bei Mönchen das Ziel der günstigen Wiedergeburt, besonders in "Versenkungshimmeln", in den Vordergrund treten.

Das Karma ist von Anfang an Ursache für Glück und Leid, vor allem im Jenseits, bzw. bestimmt die Art der Wiedergeburt. Daneben steht, etwas unausgeglichen, die Idee der Wiedergeburt durch Wunsch oder den letzten Gedanken, manchmal offenbar dergestalt, daß der Wünschende etc. – unter der Voraussetzung, daß gutes Karma vorhanden ist – die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten angenehmer Wiedergeburt bzw. Himmelsexistenz treffen kann (vgl. z.B. das *Saṅkhārupapattisutta: M III 99 ff.*).

⁹⁴ Vgl. *M No. 57, A V 292 ff.; 297 ff.* usw. Vgl. Vetter 1988, S. 90 ff. Vgl. auch Schmithausen 1986 (S. 207): "This Sūtra [*M No. 57*] not only makes black (bad), white (good) and mixed karma responsible for rebirth, but also establishes neither-black-nor-white karma as a kind of counter-karma conducive to the destruction of ordinary, retributive karma. This counter-karma, however, is conceived in a very Buddhist way, namely, as the intention (*cetanā*) to abandon the various kinds of retributive karma. It seems to me that this theory is not so much a kind of *ad hominem* theory as Matthews suggests, but rather an attempt at developing a specifically Buddhist doctrine of bondage and liberation centering on the concept of karma."

In Wirklichkeit, wie Schmithausen feststellt, ist dieses erlösende Karma ja kein richtiges Karma, sondern eher ein Entschluß zur Absage an dieses.

⁹⁵ Vgl. *Y 198,21 f.; AS 27,15 f.; ASBh 32,14 f.; AKBh 129,21, 134,8 f.* Zur ursprünglichen Bedeutung von *saṅkhāra/samskāraḥ* in der *praṭīyasamutpāda*-Formel vgl. Vetter 1988 (S. 50 f.): "*Saṅkhāra* as a condition of 'perception' which is conceived as the first moment of a new existence must belong to a period before this moment. We can think of actual emotions in the former life pre-

jedoch nicht nur im Sinne äußerer Handlungen als viel mehr, nach Schmithausen, auch und primär im Sinne von Willensimpulsen bzw. Absichten⁹⁶. Ursprünglich diente jedoch das Karma als sozusagen naturgesetzanaloges Prinzip im frühen Buddhismus wohl in erster Linie dazu, die Menschen zu motivieren, gute Taten zu vollbringen und schlechte Taten zu unterlassen,⁹⁷ und allenfalls in zweiter Linie dazu, die Unterschiede zwischen den Menschen zu erklären, wobei sogar nach späterer Erklärung das Karma nur eine der fünf "Gesetzmäßigkeiten" (*niyāmadhamma*) darstellt.

An zwei Stellen (*A V 292 ff.: Paṭhamasaṅ cetanikasutta*; *297 ff.: Dutiyasaṅ cetanikasutta*) wird gesagt, daß man dem eigenen Leiden nicht ein Ende setzen kann, bevor man das eigene willentlich begangene und angehäuften Karma "annulliert" hat, indem man die Früchte der begangenen Taten erlitten bzw. ausgekostet hat, entweder in demselben Leben oder in späteren Existenzen.

Karajakāyasutta

Ein drittes Sūtra (*A V 299 ff.: Karajakāyasutta*) ist für dieses Thema von großer Bedeutung.

Inhaltsangabe

1. Zentrale Aussage des Buddha: "Kein Ende des Leidens vor dem Austragen der Wirkung des alten Karma hier oder im Jenseits "
2. [Absatz, der mit "'Jener' Edle Hörer" (*sa kho so bhikkhave ariyasāvako ...*) anfängt.]
 - a) Aufzählung der Eigenschaften dieser Person
 - b) Die stereotype Formel der *apramāṇa*-Übung, die er jetzt vollzieht.
 - c) Er erkennt (*so evaṃ pajānāti ...*) den Zustand seines Geistes vor und nach der Übung und die Tatsache, daß darin keine "begrenzten" Taten wirksam werden können wegen der Unbegrenztheit/Unbeschränktheit bzw. des Wohl-

paring the constituent perception for a future existence *and* of dispositions maintained or strengthened by these emotions which, after death, cause perception to seek a new place for reincarnation. Both aspects might have been meant, but they are not clearly distinguished."

⁹⁶ Vgl. auch Schmithausen 1986 (S. 206): "Starting from craving as the main factor of rebirth may also have contributed to the typically Buddhist interpretation of karma as volition or intention (*cetanā*) or, at best, activity induced by intention. In this form, karma is much closer to craving or wishful thought or resolve, than in Jainism where it also includes automatic, unintentional bodily acts."

⁹⁷ Schmithausen 1986, S. 208-209.

kultiviertseins seines Geistes.

3. Ein Knabe (wörtl. dieser Knabe), der von klein auf die *mettā cetovimutti* übt, wird keine schlechten Taten begehen und eben deshalb nicht von Leid betroffen werden.
4. a) Feststellung, daß jeder – Mann oder Frau – die *apramāṇas* üben sollte.
 b) Feststellung, daß niemand, ob Mann oder Frau, beim Abscheiden den Körper mit sich ins Jenseits mitnimmt und daß der Sterbliche seinem Geist in die nächste Existenz folgt.
 c) Er erkennt (*so evaṃ pajānāti*), daß er mittels der *apramāṇa*-Übung die Früchte der bereits begangenen Taten jetzt schon erleiden (und damit abtragen) kann und ihm nichts davon nachfolgen wird.
 d) Feststellung, daß die so geübte *mettā* zur "Nichtwiederkehr" (*anāgāmitā*) führt, wenn dieser (d.h. der 'Edle Hörer') die höchste Befreiung eines Mönches, der in diesem Leben die erlösende Einsicht erlangt(?), nicht erreicht.
 e) Dies wird wiederholt auch für die restlichen *apramāṇas*.

Dieses Sūtra präsentiert noch einmal die Aussage der beiden zwei *Saṅgācetanikasuttas* (s. o.), relativiert sie aber anschließend folgendermaßen: Wenn jemand die vier *appamāṇas* gut übt, bleiben die [stets nur in] begrenzt[em Umfang] begangenen Taten, dann (oder: dort = im Jenseits, nach dem Tode) nicht übrig und nicht bestehen (d.h. können nicht wirksam werden: *yaṃ pamāṇakatam kammaṃ na taṃ tatrāvasissati na taṃ tatrāvatiṭṭhati*).

Das *Karajakāyasutta* ist von Woodward (*Gradual Sayings*, PTS 1937: V 193, Anm. 1), Vetter 1988 (S. 90 ff.), Wiltshire 1990 (S. 268 ff.) und Enomoto 1989 (6 ff.) in unterschiedlicher Ausführlichkeit unter die Lupe genommen worden.

a) Schon in seiner *Aṅguttara*-Übersetzung hat Woodward vermerkt (*GS* V 193, Anm. 1), daß ein Teil dieses Sūtra, angefangen von "*sa kho so bhikkhave ariyasāvako evaṃ vigatābhijjho*" bis zum Ende der *apramāṇa*-Formel (sc. 2.a-b der obigen Analyse), einem anderen Sūtra entnommen und unverändert hier eingefügt worden sein könnte.⁹⁸ Für Woodward ist dies "without apparent reason" erfolgt. Vorher war ja

⁹⁸ Eindeutig ist nicht, ob es sich um *S IV* 317 ff. (*Saṅkhadhamūpamasutta*) oder *A I* 193 ff. (*Sāḷhasutta*) handelt. Falls es tatsächlich *Sāḷhasutta* ist, könnte es diese Formulierung wiederum aus dem *Kālāmasutta* (*A I* 188 ff.) übernommen worden sein. *A I* 193 ff. (*Sāḷhasutta*) spricht nicht der Buddha, sondern der Mönch Nandaka. Ohne einen ersichtlichen Grund ist die Kern-Aussage ("*mā anussavena ...*") von *Kālāmasutta* übernommen und hier eingebaut worden. Die Begriffe *aludda*, *aduṭṭha* und *amūḷha* werden in diesem Sutta durch *anabhijja*, *avyāpāda* und *vijjā* ergänzt, was möglicherweise auf eine spätere Entwicklung hinweist. Außerdem kommen hier nach der *apramāṇa*-

keine Rede von einem *ariyasāvaka*, und das Wort *evaṃ* steht hier ohne jeglichen Bezug. Ferner ist später (sc. in 3.) von einem Knaben (*kumāra*) die Rede, als hätte man gerade zuvor von ihm gesprochen (*so ayaṃ kumāro*), obwohl dies gar nicht der Fall ist.

b) Auch Vetter 1988 (S. 90) vertritt diese Ansicht und entdeckt weitere Widersprüche im Text (S. 90, Anm. 5): "Deeds are now confined to bad deeds: whosoever practices the states of friendliness, etc., from his earliest childhood onwards can no longer commit bad deeds. But nothing is mentioned about getting rid of the bad (and good) deeds already done". Vetter (*ibid.*) nimmt an, daß dieser Absatz vermutlich nicht von demselben Verfasser stammt wie das vorangehende Textstück. Abgesehen davon betrachtet Vetter dieses Sūtra jedoch als eines, das möglicherweise modifiziert worden ist, und meint, daß der Absatz 4.a der obigen Analyse eventuell von einem anderen Autor stammen könnte.⁹⁹ Trotzdem betrachtet Vetter dieses Sūtra als eines, das auf eine alte Funktion der *brahmavihāra*-Meditation verweist.

c) Wiltshire geht, obwohl auch er von der Karma-Tilgungsfunktion der *apramāṇas* überzeugt ist, von der üblichen Interpretation aus, daß man nach der Karma-Tilgung im jetzigen Körper zwar nie wieder als Mensch wiedergeboren wird, aber doch zunächst als Anāgāmin in die Brahman-Welt und erst von dort aus ins Nirvāṇa eintritt, nachdem man dort die dafür notwendigen spirituellen "Wurzeln" kultiviert hat.

d) Gemäß Enomoto 1989 (S. 46 ff.) lehrt dieses Sūtra nicht die Annulierung/Tilgung der begangenen und angehäuften Taten, sondern eher die Vorwegnahme von deren Reifung (*vipāka*) schon in diesem Leben. (Vgl. auch Schmithausen 1991, S. 9, Anm. 52.)

Wenn man diese spirituelle Übung praktiziert, wird der Geist, welcher früher eng und nicht-kultiviert war, später wohlkultiviert, und die "begrenzte(n)" Tat(en) können nicht oder doch nicht voll wirksam werden. Diese Methode des Eliminierens von Karma durch *mettā* scheint mir einzigartig im Kanon zu sein. Die Frage ist, ob es sich hier um echte Tilgung bzw. weitgehende Reduktion oder nur um Verdrängung von Karma handelt. Der Kommentar ist der Auffassung, daß das *kāmāvacara-kamma* (zeitweilig) durch ein *rūpāvacara-kamma* verdrängt werde (*Mp V 77,17-21 u. 78,5 ff.*). Dies widerspricht zwar dem Text nicht direkt, doch legt dieser eine

Formel das *prajñā*-Element und die Arhat-Formel vor, mit dem interessanten Schluß, daß der Arhat nach der Erlangung der Arhatschaft mit einem zum *brahman* gewordenen Selbst (*brahmabhūtena atanā*) verweilt. Für das *Sālhasutta* gibt es nach Akanuma 1958 keine chinesische Parallele.

⁹⁹ Bronkhorst 1986 (S. 24-8; besonders Anm. 8) vermutet hier nicht-buddhistische, besonders jainistische Einflüsse. Gombrich 1994 (S. 1078 ff.) hält es – soweit ich ihn verstehe – für wahrscheinlich, daß es sich an den betreffenden Sūtra-Stellen eher um brahmanische als um jainistische Einflüsse handelt. Vgl. auch Gombrich 1996, S. 13 f. S. auch Kap. 2, S. 79 f. und Anm. 106.

solche Spezifizierung auch nicht nahe; sie scheint vielmehr durch die soteriologische Abwertung der *apramāṇas* motiviert zu sein.

Die Aussage des Textes (in 2.c), daß, wenn jemand die vier *appamāṇas* übt, die [immer nur in] begrenzt[em Umfang] begangenen Taten dann (oder: dort = im Jenseits, nach dem Tode) nicht übrig bleiben und nicht bestehen (d.h. nicht wirksam werden können: *yaṃ pamāṇakatam kammaṃ na taṃ tatrāvasissati na taṃ tatrāvattiṭṭhati*), spricht für eine Art Karma-Tilgung. Dagegen bedeutet die Analyse von 4.c (*yaṃ kho me idha ... pāpakammaṃ katam, sabbam taṃ idha vedanīyam*, d.h. "was auch immer ich hier ... schlechten Taten begangen habe, das alles soll ich hier erleiden") eine weitgehende Vorwegnahme und gewiß auch Reduktion der Reifung (vgl. *Aṅgulimāla!*: *M* II 104; s. auch S. 87). Diese beiden Aussagen sind nur vereinbar, wenn *tatra* prägnant als "dort", d.h. im jenseits, nach dem Tode, aufzufassen ist.

Die Stelle mit dem Knaben (3.) paßt nicht zur Karma-Tilgung, sondern lehrt *pāpa*-Vermeidung durch *mettā*. Der Zweck der Aussage im Kontext ist vielleicht, daß der Verfasser die Unvereinbarkeit von *mettā* und *pāpa* verdeutlichen wollte (vgl. Vetter 1989, S 90, Anm. 5).

Weitere Schwierigkeiten bereitet der nächste Absatz (4.b), wenn es heißt: *...nāyaṃ kāyo ādāya gamanīyo, cittantaro ayaṃ bhikkhave macco* ("dieser Körper ist nicht [in die nächste Existenz] mitzunehmen, nur dem Geist folgend (?) [geht] der Sterbliche [dorthin]".)¹⁰⁰ Der Zusammenhang zwischen Körper und schlechten Taten wird nicht näher erklärt. Es ist möglich, daß hier nur die Bedeutung von *citta* betont werden sollte, im Kontrast zu *kāya*: entscheidend ist, daß man den eigenen Geist kultiviert.¹⁰¹

¹⁰⁰ In seiner Übersetzung (S. 268) der von ihm zitierten Stelle des Karajakāyasutta versteht Wiltshire *cittantaro* als "whose mind crosses over" (*cittaṃ-tara*); dann stört aber der Akkusativ; als Nominativ im Kompositum läßt sich *cittan-* gewiß nicht fassen; für einen solchen Typus gibt es wohl kein Vorbild. Woodward interpretiert *cittantaro* als "a between-thoughts" (*citta-antara*), was nach einer abhidharmischen Erklärung klingt. Nyanatiloka 1969 (S. 125) übersetzt ähnlich: "... hat den Geist als Zwischenglied". Im Chinesischen (*MĀ*, 438a20 f.) heißt es: "nur dem Geist folgend" (*antara* im Sinne "unmittelbar nach/später", vgl. *BHSD* s.v. *antarāt*; vgl. auch *A* III 144; 184; *Vin* I 303) und im Tibetischen (*AKTU* tu 272b1) "hinter dem Geist hergehend, auf den Geist sich stützend, vom Geist gefesselt, auf den Geist gestützt tritt man [in die nächste Existenz] ein" (*sems kyi rjes su 'gro ba[r] sems la rten pa sems kyis bcîns pa sems la brten te 'jug pa'o*). Eine andere Möglichkeit der Übersetzung wäre vielleicht, wie im Falle von *dosantara* ("leidenschaftliche Abneigung in sich tragend": *A* I 59; *V* 81; *M* I 123, etc.) *cittantara* im Sinne von "Geist [als dasjenige, was sich in folgenden Existenzen fortsetzen kann,] in sich tragend" (?) oder: "den Geist zum Inneren, d.h. wesentlichen haben" zu verstehen, weil der Geist bestimmt, was man in der Zukunft wird; vgl. auch *S* I 39; *A* II 177.

¹⁰¹ Vgl. auch *S* V 370: *tassa yo hi khvāyaṃ kāyo rūpī cātummahābhūṭiko ... , taṃ idh' eva kākā vā ... vividhā vā paṇakajātā khādanti; yañ ca khvassa taṃ cittaṃ digharattaṃ saddhāparibhāvitam, sīla-, suta-, cāgaparibhāvitam, tam uddhagāmi hoti visesagāmi*.

Man beachte die Ausdrücke *uddhagāmi* und *visesagāmi*, die etwa "einer, der aufwärts und [zwar zu]

Die Methode des Kultivierens ist hier sehr deutlich als Üben der vier *apramāṇas* formuliert, mittels dessen man den eigenen Geist ebenfalls "unbegrenzt" macht. Die Übung der *apramāṇas* führt dazu, daß man schlechtes Karma schon in diesem Leben "aufbraucht" (4.c).

Dies wirft die Frage auf, ob mit der Karma-Tilgung (bzw. Umlenkung und Reduktion) Erlösung konstituiert wird. Wenn es im letzten Satz (4.d) heißt: "In dieser Weise kultivierte Befreiung des Geistes/Gemütes führt denjenigen zur Nichtwiederkehr, der die höchste Befreiung eines Mönches, der in diesem Leben die erlösende Einsicht erlangt, nicht erreicht" (*evaṃ bhāvītā kho bhikkhave mettā cetovimutti anāgāmitāya samvattati, idhapaññassa bhikkhuno uttarim appaṭivijjhatō*), so möchte man die Frage bejahen. Jedenfalls resultiert *anāgāmitā*, wodurch die Erlösung zumindest indirekt sichergestellt ist.

Der Kommentar scheint aber damit Probleme zu haben, da er lapidar feststellt: "*anāgāmitāyā ti jhāna-anāgāmitāyā*" (?) (*Mp V 78,9*), ohne weiter zu erläutern, was das bedeutet.¹⁰²

Das *Karajakāyasutta* verwendet ferner den Ausdruck *uttarim appaṭivedha*, womit ein Mangel an *prajñā* (= *paṭivedha*) ausgedrückt sein könnte. Vielleicht ist aber auch nur gesagt: falls der Betreffende nicht zu einer noch höheren Befreiung durchstößt. Die Bedeutung von *idhapaññassa* ist unklar, meine obige Übersetzung somit tentativ. Das *CPD* faßt den Ausdruck nicht als Kompositum, liest also *idha paññassa*, und deutet dies als "hier, in der Lehre des Erhabenen, ein kluger Mönch". Nyanatiloka versteht: "es sei denn, daß ein weiser Mönch schon hier zu einer höheren Befreiung durchdringt". Nyanatilokas Interpretation deckt sich also mit der traditionellen Lehrmeinung. Angesichts *S V 119* ist aber hier eher eine Beschränkung markiert (so *Spk III 172: lokiyapaññassā ti attho*). Es könnte sein, daß hier ausgedrückt werden soll, daß auch für das niedere Ziel *prajñā* erforderlich ist (also etwa: ein Mönch, dessen [distanzierende] Einsicht [sich nur auf diese Weltsphäre] hier, also den *kāmadhātu*, bezieht (??)), ohne daß diese aber näher bestimmt würde.

Demgegenüber ist so *evaṃ pajānāti* hier nicht weiter von Bedeutung. So *evaṃ pajānāti*-Sätze haben gewöhnlich keine erlösungs-typischen Inhalte.¹⁰³ Eher drücken sie im Sinne von *sati/smṛti* bewußtes Registrieren der eigenen spirituellen Errungen-

besseren [Wiedergeburt/Existenzen] geht," bedeuten (vgl. *S IV 313 f.*). Vgl. auch *A I 8 ff.*

¹⁰² Die chinesische Version (*MĀ_c 438a24*) nennt direkte Erlösung (*arhattva*) als Alternative (wörtl. "oder noch weiter gelangt er") zum Nichtwiederkehrsein (*anāgāmitā*); *idhapañña* ist o.E. Tib. *AKTU* tu 272b3 hat "und er erkennt/findet den unübertrefflichen Zustand" (... *bla na med pa'i chos so sor rig par 'gyur te*), d.h. **prativedyate* statt **pratividhyata*; auch hier findet sich keine Entsprechung für *idhapañña*.

¹⁰³ Vgl. aber *D I 84, 69 f. etc.*

schaften und ihres Effektes aus. Es könnte sich daher bei dieser Wendung und dem dadurch Implizierten eher um *prajñā* auf der *smṛtyupasthāna*-Ebene handeln, die vielleicht nicht grundsätzlich von der "*āryasatya*"-*prajñā* verschieden ist, aber doch inhaltlich viel "niedriger" ansetzt und nicht unbedingt beurteilt oder bewertet, bzw. nicht unbedingt eine Bewertung implizierende Aspekte erfaßt, also z.B. im Kontext der *smṛtyupasthānas* bloß das Vorhandensein von Ein- und Ausatmen registriert, nicht aber den Aspekt des Entstehens und Vergehens, obwohl das dann auch hinzutreten kann, womit aber das Ein- und Ausatmen noch nicht explizit als *duḥkha* bewußt geworden ist.

Saṅkhadhamūpamasutta

Es gibt noch weitere Stellen im Kanon, wo ebenfalls die Idee der "Karma-Tilgung" durch *mettā* auftritt, so z.B. S IV 317 ff. (*Saṅkhadhamūpamasutta*).

Inhaltsangabe

1.
 - a) Diskussion zwischen dem Buddha und Asibandhakaputta Gāmaṇi, einem Nigaṇṭha-Anhänger, der dem Buddha Nigaṇṭha Nāthaputtas Lehre kurz referiert. Nach Asibandhaka lehrt Nāthaputta, daß alle, die (regelmäßig) schlechte Taten (Töten, Stehlen, sexuelles Fehlverhalten und Lügen) begehen, von diesen habituellen Taten gelenkt in die Hölle kommen.
 - b) Der Buddha antwortet darauf, daß, wenn es nur nach der Häufigkeit des Ausübens der Taten ginge, niemand in die Hölle käme, da man die meiste Zeit des Tages diese Taten nicht begeht. Nur wenn man fest daran glaubt aus Vertrauen zu den Lehrern, die so etwas lehren, kommt man wegen dieser Ansicht bestimmt in die Hölle.¹⁰⁴
2.
 - a) Statt einer einseitigen Betonung der Jenseitsfolge schlechter Taten, die keinen Ausweg aufzeigt, betont der Buddha das Aufgeben der schlechten Taten (hier nur vier!). Man löst sich von ihnen, indem man etwaige frühere Taten als tadelnswert erkennt (*taṃ na suṭṭhu*, *taṃ na sādhu*), sich aber nicht mit zweckloser Reue aufhält, sondern sie aufgibt und in Zukunft vermeidet.
 - b) Auf diese Weise hat man von den unheilsamen schlechten Handlungen (jetzt alle zehn, die sonst als *akusalakammāpatha* genannt werden) Abstand

¹⁰⁴ Ein vom Konzept her ähnliches Sūtra ist M III 207 ff. (*Mahākammavibhaṅgasutta*), wo der Buddha die Tatsache betont, daß die schlechten Taten bzw. guten Taten, die häufig geübt worden sind, und die Ansichten, die man im Augenblick des Todes hat, großen Einfluß darauf haben, welche Art Wiedergeburt man erlangt. Dieses Sūtra scheint recht spät zu sein, weil im Moment des Sterbens nicht der Wunsch, sondern die Ansicht (*prajñā*-Strang?) die wichtigste Rolle spielt.

genommen.

c) Es folgt, wortgleich mit *Karajakāyasutta* 2a+b, die stereotype *apramāṇa*-Formel, eingeleitet durch eine Aufzählung der Eigenschaften der sie kultivierenden Person.

d) Das Sūtra wird nun abgeschlossen mit dem Gleichnis – das diesem Sūtra seinen Namen gibt – von einem kräftigen Muschelbläser, der mühelos den Klang der Muschel in allen vier Himmelsrichtungen vernehmbar macht.¹⁰⁵ Genauso soll der Übende die *apramāṇas* kultivieren.

e) Es folgt die bereits aus dem *Karajakāyasutta* bekannte Feststellung, daß wenn jemand die vier *appamāṇas* übt, die begrenzten Taten, die er begangen hat, dann bzw. dort (in der anderen Welt) nicht übrigbleiben und fortbestehen.

Es ist auffällig, daß die Beschreibung des Abstandnehmens von den zehn unheilvollen Handlungen (2a) hier im *Saṅkhadhamasutta* mit den Worten *so ... abhijjam pahāya anabhijjhālu hoti, vyāpādapadosaṃ pahāya avyāpannacitto hoti, micchādīṭṭhiṃ pahāya sammādīṭṭhiko hoti* endet, woran die – A V 299 (*Karajakāyasutta*: Absatz 2.a) depliziert wirkende – Passage "*sa kho so ariyasāvako ... evam vigatābhijjho vigatavyāpādo asammūlho sampajāno patissato*" (2c) organisch anschließt. Folgedessen stellt auch Woodward (*GS* V 193, Anm. 1) die Hypothese auf, daß gewisse Passagen des *Saṅkhadhamasutta* den Eindruck erwecken, daß sie dem Autor des *Karajakāyasutta* als Vorbild gedient hätten.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Siehe die Parallelstelle *M* II 207. Es ist nicht sehr klar, was dieses Gleichnis besagen soll. Ist es nur die Mühelosigkeit oder Schnelligkeit, mit der der kräftige Muschelbläser das Muschelhorn bläst (wegen *balavā, appakasireṇ' eva*; vgl. auch *D* II 338)? Eher unwahrscheinlich! Oder die Bekanntmachung der wohlwollenden Absicht des *mettā* Aussendenden, wie ein Muschelhornbläser auch etwas bekanntmacht (wegen *viññāpeyya*; vgl. *M* II 19; *Ps* III 264 zu *Majjhima*-Stelle: *tattha evaṃ catuddisā viññāpente saṅkhadhamake, 'saṅkhasaddo ayan' ti vavathāpentānaṃ sattānaṃ. tassa saṅkhasaddassa āvibhūtakālo viya yogino dūrasantikabhedānaṃ dibbañ c' eva mānusakānañ ca saddānaṃ āvibhūtakālo datṭhabbo*)? Schon eher wahrscheinlich. Oder eine archaische Vorstellung vom Ton, der den Raum überall durchdringen und ausfüllen soll, sogar als substantiell, stofflich gedacht, genauso wie die *mettā* in alle Himmelsrichtungen ausgesandt wird (s. Kap. 1, S. 44 f.; vgl. *BĀU* 2.4.7-9 ??; vgl. auch Frauwallner 1956, S. 30 ff.)? Dies ist m.E. am wahrscheinlichsten. *Ps* III 450 scheint sowohl den zweiten wie auch den dritten Erklärungsvorschlag (die einander ja nicht ausschließen) zu stützen: *dubbalo hi saṅkhadhamako saṅkhaṃ dhamanto pi na sakkoti catasso disā sarena viññāpetuṃ, nassa saṅkhasaddo sabbato pharati, balavato pana viṭṭhāriko* (*Spk* III 105: *kippha-pharano*) *hoti*. Eine explizite Anwendung des Gleichnisses auf den verglichenen Sachverhalt bieten die Kommentare aber nicht.

¹⁰⁶ Noch ein gutes Beispiel für einen solchen inklusivistischen Versuch (Assimilation/Synkretismus?) ist *A* I 205 ff. In diesem Sūtra ist von verschiedenen Arten des *uposatha*, nämlich *gopālakūposatha*, *nigaṇṭhūposatha* und *ariyūposatha*, die Rede. *Ariyūposatha* wird dann in *brahmūposatha* etc.

Hier im *Saṅkhadhamasutta* lehrt der Buddha zunächst Abstandnehmen von Töten etc. und dann zur Tilgung schon vorhandenen Karmas grenzenloses Wohlwollen etc.¹⁰⁷ Es ist in diesem Zusammenhang interessant festzustellen, daß das *Saṅkhadhamasutta* (wie auch, wenn gleich nur indirekt, das im folgenden zu behandelnde *Subhasutta* (A I 205)) an einen Jaina-Anhänger gerichtet ist. Ich vermute, daß die Themenwahl (Karma-Tilgung) nicht zufällig ist, denn bei den Jainas sind ja – entgegen der Unterstellung des *Saṅkhadhamasutta* – in Wirklichkeit karmatilgende Praktiken (*nirjharā*) von zentraler Bedeutung (vgl. auch Gombrich 1994, S. 1076 ff.), wie z.B. Fünf-feueraskese, oder, als Extrembeispiel, das Sich-zu-Tode-Fasten der Jaina-Asketen. Es ist wahrscheinlich, daß die Idee vorzeitiger Karma-Tilgung im Buddhismus von der jainistischen Auffassung angeregt, dann aber – durch Einsatz von *mettā* statt *tapas!* – ganz typisch buddhistisch gestaltet worden ist. Man muß aber (auch nach

aufgefächert. Unter der Rubrik "*nigaṇṭhūposatha*" wird den Jainamönchen vorgeworfen, daß sie nur einer begrenzten Zahl von Lebewesen gegenüber (z.B. gegenüber allen Lebewesen, die innerhalb von hundert *yojanas* in allen vier Himmelsrichtungen leben) *anuddayā* und *anukampā* üben, die *ariya-sāvaka*s aber schlechthin allen Lebewesen gegenüber *hiṭṭānukampā* kultivieren. Im Kontext des *brahmūposatha* wird der *Tathāgata* mit dem *brahman* (im Sinne des spirituellen Höchstwertes) identifiziert (vgl. *Mp* II 322: *brahmā ti vuccati sammāsambuddho*). *Mp* scheint von der maskulinen Form auszugehen, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch im *Sūtra* eine solche Assoziation beabsichtigt ist (Buddha als der "wahre" Gott Brahmā?); wer über den *Tathāgata* meditiert, lebt mit dem Brahmā (bzw. *brahman*?) zusammen, und sein Geist wird klar/vertrauensvoll im Hinblick auf den Brahmā (bzw. das *brahman*?) (*tassa tathāgataṃ anussarato cittaṃ paśidati pāmojjaṃ uppajjati, ye cittaṃ upakkilesā te pahīyanti. ayaṃ vuccati ... ariyasāvako brahmūposathaṃ upavasati brahmunā saddhim samvasati brahmaṇ c' assa ārabhha cittaṃ paśidati ...*). Dies wird unter anderem auch als Methode, den eigenen Geist von den *upakkilesas* zu reinigen, empfohlen. Mein Eindruck ist, daß diese Aussage direkt an die *Nigaṇṭhas* gerichtet ist, welche *ahiṃsā* lehren und von feinmateriellem Karma ausgehen, das in die Seele eindringt und diese beschmutzt. Vgl. *M* I 281 (*Cūla-Assapurasutta*), wo "der den Asketen/Mönchen angemessene Wandel" (*samaṇasāmicipaṭipadā*) erklärt wird; hier beseitigt der Mönch alle unheilsamen Faktoren (*abhiññhā, byāpāda, kodha, upanāha* usw.: *pāpakā akusalā dhammā = upakkilesa*) und erkennt daraufhin sich selbst als rein und befreit. Bei dieser Betrachtung entsteht ihm eine freudige Stimmung und Freude, wird sein Körper leicht und empfindet er Glück; sein Geist konzentriert sich. In diesem Stadium kultiviert er die *apramāṇas*. Schließlich erlangt er, nachdem er die *āsravas* vernichtet hat, die doppelseitige Befreiung (*ubhatobhāgavinutti*). Siehe auch die Diskussion von *M* I 36 ff. (*Vatthūpamasutta*) (Kap. 2, S. 97 ff.).

Die obige Charakterisierung des *nigaṇṭhūposatha* als (im Gegensatz zur buddhistischen Spiritualität) gerade *begrenzte* Übung von Mitgefühl spricht gegen die Annahme Bronkhorsts 1986 (S. 88), daß die *brahmavihāra*-Übung mit der Idee der Unendlichkeit ("reflection on infinity") der Jainas historisch zusammenhinge.

¹⁰⁷ Vgl. auch das oben besprochene *A* II 72 f. (*Ahirājasutta*), wo *mettā* als Abwehrmittel gegen eventuelle Schlangenbisse eingesetzt wird. Wenn man einen Schlangenbiß als das Resultat eines schlechten *karma* betrachten würde (was aber *A* II 72 f. nicht vorausgesetzt ist; apotropäische Riten und *karma* sind zwei allenfalls sekundär in Beziehung gesetzte selbständige Stränge), könnte man durchaus von Karma-Tilgung durch *mettā* sprechen.

Auffassung der Jainas) gleichzeitig dafür Sorge tragen, daß neues schlechtes Karma nicht zustande kommt (*saṃvara*), indem man sich des Tötens von Lebewesen etc. enthält. *S* IV 317 ff. kommen beide Aspekte deutlich zum Ausdruck.

Es ist nicht nachvollziehbar, warum Gombrich die äußeren Einflüsse auf den Bereich des Brahmanismus reduzieren möchte. Gombrich 1994 (S. 1078) argumentiert: "My theory is connected to my belief that the Buddha inherited beliefs and practices and must be interpreted in the context of his own milieu." Meines Wissens gehörte ja der Buddha zum Asketen-Milieu, dem auch die Jainas angehörten. Gemäß den kanonischen Stellen war er selbst ein *khattiya*. Was spricht dagegen, daß er nicht nur brahmanische Ideen, sondern auch solche anderer Asketengruppen wie der Jainas aufgegriffen und ggf. uminterpretiert bzw. neugestaltet hat?

Subhasutta

Es gibt ein weiteres, ähnliches Sūtra (*M* II 196 ff.: *Subhasutta*)¹⁰⁸, in dem von "Karma-Tilgung/Annullierung" die Rede ist. Dieses Sūtra ist insofern interessant, als hier Stellung genommen wird zu Positionen und kritischen Bemerkungen der Brahmanen, die ein gewisser Subha vorträgt. Der Buddha zeigt Subha den Weg zu der Gemeinschaft mit den Brahman-Göttern (*brahmasahavyatā*) mittels der Kultivierung der vier *apramāṇas*.

Inhaltsangabe

1. Der Brahmanenjüngling Subha wendet sich an den Buddha und bittet ihn um Stellungnahme zu einigen Behauptungen, die die Brahmanen aufgestellt haben.

¹⁰⁸ Das Sūtra *D* I 235 ff. (No. 13: *Tevijjasutta*), von dem Gombrich 1994 (S. 1081) aufgrund von "internal evidence" als dem ursprünglichen Kontext ausgeht, ist diesem Sūtra (*M* II 196 ff.: *Subhasutta*) sehr ähnlich, zumindest, was das Lehrstück über die *brahmavihāras* angeht, obwohl die Rahmengeschichte abweicht. Augenfällig ist aber, daß auch diese sich in einem Brahmanenmilieu abspielt. In dieser Lehrrede steht die Frage von dem Mittel zur *brahmasahavyatā* im Mittelpunkt. Gombrich scheint, was die Formulierung "*yaṃ pamāṇa-kataṃ kammaṃ*" anbelangt, einen brahmanischen Hintergrund anzunehmen: "The brahmanical doctrine is that works, *karman*, receive appropriate reward, but since each work (which is normally of a ritual character) is finite, so is its reward. What lacks this finite character is gnosis of one's identity with *brahman*, so the resultant staying with (or merging into) *brahman* is also infinite. The Buddha is evidently responding to this doctrine when he says that when one has cultivated one of the four holy states of mind, kindness etc., the finite acts one has performed (*yaṃ pamāṇa-kataṃ kammaṃ*) do not remain. This is the original reason why these states of mind are known as 'infinite' or 'boundless' (*appamāṇa*); the term then came to be applied to breaking down the boundaries between oneself and others – yet again twisting metaphysics into ethics."

a. erste Behauptung: Nur Laien begeben sich auf einen heilsamen Weg, nicht aber die Mönche (*pabbajita*).

Stellungnahme: Eine solche Verallgemeinerung ist nicht zulässig: es ist gleich, ob jemand Laie oder Mönch ist; entscheidend ist, daß er sich nicht auf den falschen Weg begibt.

b. zweite Behauptung: Nur Laien sind aktiv und geschäftig und ziehen großen Nutzen daraus, während die Mönche kaum aktiv und geschäftig sind und auch nur geringen Nutzen daraus ziehen.

Stellungnahme: Es ist nicht entscheidend, ob eine Tätigkeit mit viel Arbeit verbunden ist oder nicht, sondern ob sie gelingt oder mißlingt. Beispiele Ackerbau (viel Arbeit: wenn er gelingt, ist er von großem Nutzen, wenn nicht, bringt er wenig Nutzen) und Handel (wenig Arbeit: wenn er gelingt, ist er von großem Nutzen, wenn nicht, bringt er wenig Nutzen).

2. Von Buddha aufgefordert trägt Subha den brahmanischen Weg zur Erlangung des Heils (*puñña, kusala*; *puñña* suggeriert, daß aus buddhistischer Sicht nur innerweltliches Heil erreicht wird) vor: Wahrhaftigkeit (*sacca*), Askese (*tapa*), Reinheitswandel (Keuschheit: *brahmacariya*), Studieren [heiliger Texte] (*ajjhena*) und Freigebigkeit (*cāga*).

Kritik des Buddha an den Brahmanen:

a) Keiner der Brahmanen hat die Reifung der o.g. Faktoren selbst realisiert wie eine Reihe von Blinden, die sich gegenseitig überhaupt nicht sehen.

b) Die Unfähigkeit des Brahmanen Pokkharasāti, die spirituellen Errungenschaften anderer Brahmanen und Asketen zu begreifen.

c) Beweisführung, daß der Brahmane Pokkharasāti Unheilvolles redet.

d) Die Unfähigkeit des Brahmanen Pokkharasāti, der den sinnlichen Freuden unterworfen und von "Gier nach Lust" behindert (*kāmacchandanivaraṇa*) ist, die Freude der ersten und zweiten Versenkung zu verstehen.

3. a) Erklärung Subhas, daß unter den o.g. fünf Faktoren die Freigebigkeit der beste ist.

b) Feststellung, daß das "Von-Fürsorge-motiviert-sein" (*anukampajātika*) als sechster Faktor noch vorzüglicher ist.

c) Zugeständnis Subhas, daß die o.g. fünf Faktoren bei den wenig geschäftigen *pabbajitas* eher zu beobachten sind als bei sehr geschäftigen Laien.

4. Die o.g. fünf Faktoren (Wahrhaftigkeit etc.) sind, vermittelt der durch das Wissen, daß man sie besitzt, entstehenden heilförderlichen Freude, Hilfsmittel (*parikkhāra*) für die Übung einer Gesinnung, die frei von Feindschaft und frei von Übelwollen ist.

5. Die vier *appamāṇas* als Weg zur *brahmasahavyatā*.
6. Feststellung, daß, wenn jemand die vier *appamāṇas* übt, die begrenzten Taten, die er begangen hat, nicht wirksam werden können, und Gleichnis vom Muschelhornbläser.

In dieser Lehrrede werden somit die fünf zu Verdienst und Heil führenden Faktoren, die der Brahmanenjüngling als typische *brāhmaṇadhammas* aufzählt, vom Buddha neu definiert als "Hilfen für die Kultivierung einer Geisteshaltung, die ohne Feindschaft und ohne Übelwollen ist". Hier stellt sich die Frage, ob diese Geisteshaltung dasselbe ist wie der durch unbegrenzte *mettā* (bzw. *karuṇā* etc.) charakterisierte Geist des *Karajakāyasutta*, durch den man sich von allen schlechten Taten befreit hat und diese mit dem sogenannten "*karajakāya*" in dieser Welt zurückläßt.

Zweifel daran könnte der vorangehende Kontext wecken, insofern ein enger Zusammenhang der in Absatz 4 als eigentliches spirituelles Ziel der fünf von Subha angeführten *brāhmaṇadhammas* charakteristischen "Geisteshaltung ohne Feindschaft und Übelwollen" mit dem "Von-Fürsorge-motiviert-sein" (*anukampājātika[tā]*) von Absatz 3 zu bestehen scheint; auch letzteres wird ja den 5 *brāhmaṇadhammas* hinzugefügt und ganz offenbar höher bewertet als diese. Andererseits verweist die Charakterisierung des spirituellen Zieles in Absatz 4 als "ohne Feindschaft und Übelwollen" auf *mettā* bzw. die *appamāṇas*, die ja dann in der Tat im folgenden (Absatz 5-6) als Weg zur Gemeinschaft mit den Brahman-Göttern und Mittel zur Tilgung des "begrenzten" Karma explizit eingeführt werden. Ein Widerspruch zwischen diesen beiden Bezügen besteht aber nicht, wenn man in Rechnung stellt, daß die Begriffe *anukampā* und *mettā* einander nahestehen und sich manchmal geradezu überlappen (s. Kap. 3, S. 118) und im Zusammenhang mit der Analyse der brahmanischen Spiritualität (Absatz 3) ganz bewußt der untechnische Ausdruck *anukampā* (vgl. S. 118) gewählt worden sein dürfte. Bei der systematischen Darstellung des im buddhistischen Sinne korrigierten Heilsweges in Absatz 5-6 wird dann auf die "technische" Terminologie der *apramāṇas* übergegangen. Zugleich bleibt das Heilsziel durch die Spannung zwischen der (aus buddhistischer Sicht noch innerweltlichen) Gemeinschaft mit den Brahman-Göttern¹⁰⁹ und dem (Erlösung suggerierenden) Schwinden des "begrenzten" Karma¹¹⁰, aber mir scheint, daß man damit der "pädagogischen" Inten-

¹⁰⁹ In einer Anmerkung über "*ayaṃ brahmāṇaṃ saḥavyatāya maggo*" diskutiert Griffiths 1983a (S.137, Anm. 25) den Terminus *brahmāṇaṃ*. Schließlich nimmt er widerstrebend die übliche grammatische Erklärung, d.h. als Maskulinum Genitiv Plural, an, obwohl er ihn lieber als Maskulinum Akkusativ Singular gedeutet hätte (was aber m.E. syntaktisch und grammatisch ganz unmöglich ist!), weil auch an anderer Stelle im Sūtra nur von Brahman (Sg.) die Rede ist. Zahlreiche Parallelen bezeugen, daß hier entweder die Brahman-Welt oder die Brahman-Götter als Wesensklasse gemeint sind.

¹¹⁰ Man kann die Spannung natürlich dadurch auflösen, daß man das "begrenzte" Karma auf

tion der Textes nicht ganz gerecht wird.) irgendwie in der Schwebe¹¹¹ – vielleicht ganz bewußt, da für den brahmanischen Gesprächspartner Brahman-Welt und Erlösung zusammenfallen dürften, er also die Spannung gar nicht merkt, und es nicht darum geht, ihn erst einmal auf den richtigen Weg zu bringen.

Interessanterweise gibt es ein ähnliches Sūtra, nämlich *M I 36 ff.*, das mit diesem Sūtra in Verbindung zu stehen scheint. Ich werde in einem anderen Zusammenhang (S. 97 ff.) noch darauf zu sprechen kommen.

Lonakapallasutta

Ein weiterer Text, der in unserem Kontext von Interesse ist, ist das *Lonakapallasutta*¹¹² (*A I 249 ff.*) vor.

Inhaltsangabe

1. Die drei Hauptaussagen:

- a. "Wenn es der Fall wäre, daß man für jede verübte Tat eine genau entsprechende Wirkung erführe, gäbe es keinen religiösen Wandel, denn es bestünde keine Möglichkeit, dem Leiden gänzlich (*sammā*) ein Ende zu setzen."
- b. "Wenn man die "Regel" so formuliert, daß eine jede Person die Reifung/Wirkung ihres Karma in genau der Weise erfährt, in der sie für ihn [nach Maßgabe seiner spirituellen Gesamtsituation] zu erfahren ist, dann bestünde die Möglichkeit, dem Leiden gänzlich ein Ende zu setzen."
- c. "Bei der einen Person bewirkt sogar eine geringfügige schlechte Tat eine Wiedergeburt in der Hölle, bei einer anderen zeigt die gleiche Tat [nach dem Tode] auch nicht die geringste Wirkung, geschweige denn eine große."¹¹³

solches, das in Daseinsbereiche *unterhalb* der Brahman-Götter führt, einschränkt (vgl. S. 87 f.).

¹¹¹ Vgl. auch das oben bemerkte Nebeneinander von *puñña* und *kusala*!

¹¹² Titel nach der Nālandā-Edition. Das Sūtra ist nach einem darin verwendeten Gleichnis genannt, nämlich dem eines bestimmten Maßes (eines Klumpen) von Salz in einem kleinen Gefäß oder im Gangesfluß (*A I 250*). Eine ausführliche Diskussion des Sūtra findet sich in der *Vibhāṣā* (T Bd. 27, S. 99b ff.; vgl. auch Enomoto 1989, S. 50-51, Anm. 18). PTS-, singhalesische (Buddha-Jayanti-) und siamesische Edition haben *lonaphala*. Zum Begriff Begriff *palla* siehe Mayrhofer 1963, s.v. *pallah*. Vgl. aber auch Heinrich Lüders, *Philologica Indica*, Göttingen 1940, S. 183 ff., der für *phala* die Bedeutung "Verdickung" annimmt.

¹¹³ Die schwierige Wendung *nānu(m) pi khāyati* ... bezieht sich doch wohl nur auf die Zeit nach dem Tode. So jedenfalls auch der Kommentar (*Mp II 360,30 ff.*). *MĀ*, 434a9 scheint eine ähnliche, wenngleich positive Formulierung zugrundezuliegen: "selbst wenn (𑀅𑀲𑀓) jener im gegenwärtigen

2. Die beiden Kategorien von Personen:
 - a. Einer, der seinen Körper, Sittlichkeit, Geist und Einsicht nicht entfaltet hat, ist beschränkt und kleinlich, und leidet infolge seiner Kleinlichkeit.
 - b. Einer, der seinen Körper, Sittlichkeit, Geist und Einsicht entfaltet hat, ist nicht beschränkt, von großem Selbst und weit in einer unbegrenzten (Gesinnung).
3. Drei Gleichnisse, um diesen Sachverhalt zu verdeutlichen:
 - a. Ein bestimmtes Maß (/ein Klumpen) Salz kann ein kleines Gefäß voll Wasser salzig und ungenießbar machen, nicht aber den Gangesfluß (Wiederholung von 1.c + 2.a + 2.b).
 - b. Nur ein armer Mensch kommt ins Gefängnis wegen eines halben, eines ganzen oder hundert *kahāpaṇas*, nicht aber eine reiche Person (Wiederholung von 1.c + 2.a + 2.b).
 - c. Nur ein armer Schafdieb wird wegen des Diebstahles bestraft, nicht aber eine reiche Person wie z.B. ein König oder Großminister (Wiederholung von 1.c + 2.a + 2.b).

(Wiederholung von 1.a und 1.b)

Im *Loṇakapallasutta* wird zwar im Gegensatz zu den zuvor besprochenen Sūtren die Formulierung "... *yaṃ pamāṇakatam kammaṃ na taṃ tatrāvasissati na taṃ tatrāvattiṭṭhati*" nicht gebraucht. Andererseits stellt dieses Sūtra jedoch unmißverständlich fest, daß es möglich sei, die Reifung des *kamma* auf einen unbedeutenden Rest in diesem Leben zu reduzieren (wie gegen Ende von *A V 299 f.*).

Als Grund bzw. Mittel für eine solche Reduktion der Karma-Folgen wird im *Loṇakapallasutta* der Besitz einer Reihe von spirituellen Qualitäten genannt, von denen die ersten die wesentlichen Elemente des gängigen Erlösungsweges markieren: der Betreffende hat seinen Körper (*kāya*), seine Sittlichkeit (*sīla*), seinen Geist (*citta*) und auch seine Einsicht (*paññā*) geübt/kultiviert (*bhāvita*). Einer, der "seinen Körper geübt/kultiviert hat" (*bhāvitakāya*), ist, nach einer Interpretation des Kommentars¹¹⁴,

Leben eine Reifung des guten [*so im Text, aber unpassend!*] [oder](!) schlechten Karma erfährt, so ist sie doch leicht und geringfügig (*aṇu?*).

¹¹⁴ *Mp II 361 (abhāvitakāyo ti-ādīhi kāyabhāvanārahito vaṭṭagāmī puthujjano dassito ... bhāvitakāyo ti-ādīhi khīṇāsavo dassito. so hi kāyānupassanāsamkhātāya kāyabhāvanāya bhāvito bhāvitakāyo nāma, kāyassa vā vaḍḍhitattā bhāvitakāyo)* legt mit einer ihrer Interpretationen *kāyabhāvanā* als "Kultivierung der dem Körper [als Meditationsobjekt] ständig folgenden Beobachtung" (*kāyānupassanā*) aus. Man könnte nun analog eine Korrespondenz der übrigen drei *anupassanās* (*vedanā*-, *citta*-, *dhamma*-) mit *sīla*, *citta* und *paññā* vermuten. Jedoch ist dies nicht nur nicht belegt, sondern im Falle der Verbindung von *vedanānupassanā* mit *sīla* auch unpassend. Harvey 1983-1984

jemand, der seine Sinne unter Kontrolle (*indriyaṣaṃvaraṣīla*) hat. Für die vorliegende Untersuchung von Interesse sind aber vor allem die drei letzten Qualitäten: *aparitto*, *mahatto* und *appamāṇavihārī*. Denn *aparitto* suggeriert trotz der Erklärung des Kommentars (*aparitto ti na parittaguṇo*) die *apramāṇas*, und dasselbe gilt auch für *mahatto* ("einer, dessen Selbst groß [d.h. im Rahmen der Aussendung von *mettā* etc. extendiert?]) ist"¹¹⁵) und ganz besonders für *appamāṇavihārī*. Der Begriff *appamāṇavihārī* verweist ja eben auf einen Geist, der (durch spirituelle Praxis, sc. Praxis der Selbsterweiterung) erweitert worden (und somit der Gaṅgā vergleichbar) ist, und die Fähigkeit, dies zu bewerkstelligen, wird eben hauptsächlich den *brahmvihāras* zugeschrieben. Wenn somit auch die *mettā* in dieser Reihe nicht explizit erwähnt ist, so dürfte sie doch (zusammen mit den übrigen *apramāṇas*) mit den drei letzten Gliedern der Reihe von Qualitäten intendiert und somit als das eigentliche Mittel für die Reduktion der Reifung schlechten Karmas anvisiert sein.

Hier entsteht nun die Frage, welche Personen hiermit konkret gemeint sind, und welche Taten. Es gibt mehrere Möglichkeiten:

A) Personen: a) spirituell Fortgeschrittene oder b) (nur) Arhats

B) Taten: a) alte oder b) neu (nach Erlangung des spirituellen Niveaus) verübte.

Zumindest das Schafdieb-Gleichnis (auch die anderen Gleichnisse würden hier sehr gut passen!) scheint zu Aa/b und Bb zu passen. Dies wäre aber sehr ungewöhnlich für den alten Buddhismus, geradezu tantrisch. Insbesondere eine Verbindung von Ab (Arhat) und Bb erscheint ausgeschlossen (der Arhat tut nichts Schlechtes mehr!). Auch eine Kombination Aa und Bb wäre, wiewohl nicht unmöglich (vgl. *M I 452*,

(S. 126, Anm. 7) neigt zu der Annahme, daß das Sūtra hier mit *kāya* etwa *nāmakāya* oder *nāma-rūpakāya* als Ganzes meint. M.E. ist diese Interpretation jedoch von den Kommentaren (z.B. *Mp III 230: kāyo ti nāmakāyo*) bzw. den Abhidharma-Texten (z.B. *Paṭis I 183,14 ff.*) beeinflusst. Eher ist lediglich die Beherrschung (das Zügeln) des Körpers im Sinne von *indriyaṣaṃvara* gemeint. Tatsächlich findet man *M I 269* diese beiden Elemente hintereinander geschaltet (zunächst kommt *śīla*, dann *saṃvara* – wobei der Unterschied vielleicht gering ist –, und dann eine Art *kāyānupassanā*, hier der Körperhaltungen und körperlichen Verrichtungen). *Mp II 361* kommt nach der Erklärung von *bhāvitasīla* als *bhāvitasīlo ti vadḍhitasīlo* noch einmal zurück zu diesem Punkt (*pañcadvārabhāvanāya vā bhāvita-kāyo, eten' indriyaṣaṃvaraṣīlaṃ vuttam, bhāvitasīlo ti iminā sesāni tīṇi sīlāni*), was m.E. als Erklärung befriedigender ist.

M I 239 heißt es, daß, wenn man *kāyabhāvanā* nicht praktiziert hat, die Glücksgefühle den Geist überwältigen, und ebenso das Leid den Geist überwältigt, wenn der Geist nicht kultiviert ist. Vgl. auch *Ps II 286,18 ff.*: "*uppannā pi sukkhā vedanā cittaṃ na pariyāḍāya tūṭṭhati bhāvūtattā kāyassa, uppannā pi dukkhā vedanā cittaṃ na pariyāḍāya tūṭṭhati, bhāvūtattā cūttassā ti ettha kāyabhāvanā vipassanā; cūttabhāvanā ca samādhī. vipassanā ca sukkhassa paccanikā, dukkhassa āsannā. samādhī dukkhassa paccaniko, sukkhassa āsanno.*"

¹¹⁵ Interessant ist, daß Harvey 1983-1984 (S. 118; 1995, S. 55 ff.) die Methode des Umwandeln des "Selbst" in ein "großes Selbst" eben in den Praktiken der *apramāṇas* sieht.

auch A V 209??), so doch höchst problematisch.

Aber vielleicht sind die Gleichnisse in diesem Punkt *cum grano salis* zu verstehen, d.h. dahingehend, daß der Aspekt, daß der Räuber schon vorher mächtig ist und die Gaṅgā schon vorher groß, für den Vergleich nicht relevant ist. In diesem Falle wäre auch die Alternative Ba (alte Taten) denkbar.

Dann stellt sich die Frage, ob die gemeinten Personen hier im Sinne von Aa oder Ab zu verstehen sind.

Aa würde bedeuten, daß spirituelle Praxis, insbesondere die der *apramāṇas*, als solche schlechtes Karma reduziert, gegebenfalls im Sinne von A V 300 (d.h. bewirken, daß man zumindest *anāgāmin* wird).

Ab hingegen würde (in Kombination mit Ba) besagen, daß der Arhat, weil keiner Wiedergeburt mehr teilhaftig, die "Strafe" für verbliebenes schlechtes Karma noch zu Lebzeiten abbüßt. So deuten es offenbar der Kommentar, der *appamāṇavihārī* als *khīṇāsava* erklärt,¹¹⁶ und der Siddhānta der *Vibhāṣā*.¹¹⁷ Diese Deutung folgt dem Aṅgulimāliya-Prinzip (*M* II 104; s. auch S. 76).

Die letztere, auch vom Kommentar vertretene Erklärung steht allerdings im Widerspruch dazu, daß die Kommentare (*Spk* III 106; *Ps* III 450) an den zuvor von mir behandelten Stellen (*S* IV 317 ff.: *Śāṅkhadhamūpamasutta*; *M* II 196 ff.: *Subhasutta*) "*pamāṇakatakamma*" als die Karmas, die der Sphäre der sinnlichen Begierde angehören (*kāmāvacarakamma*) erklären¹¹⁸, im Gegensatz zu denen, die der Sphäre der Körperlichkeit (und der Sphäre ohne Körperlichkeit: *Sv* II 406,7 ff.) angehören. Es ist jedoch fraglich, ob dies ursprünglich so gemeint war. Natürlicher scheint mir die Erklärung, daß man gute oder schlechte Taten nur in begrenztem Maß begehen kann, die Übung der *apramāṇas* dagegen unzählige Lebewesen zum Objekt nimmt (auch wenn das in der stereotypen Formel gar nicht gesagt wird, insofern der Begriff "Lebewesen" darin nicht vorkommt!) und auf diese Weise Wohlwollen etc. ins Grenzenlose ausstrahlt, so daß das Karma gegen sie nicht ankommt und – im Sinne von A I 249 zumindest weitgehend – wirkungslos gemacht oder ganz getilgt wird. Die

¹¹⁶ *Mp* II 361: *appamāṇavihārī ti khīṇāsavassa etaṃ nāmaṃ eva. so hi pamāṇakarāṇaṃ rāgādīnāṃ abhāvena appamāṇavihārī nāma.*

¹¹⁷ Der Siddhāntin in der *Vibhāṣā* (100a16 ff.) vertritt die Auffassung, daß mit *bhāvitakāyo* etc. der Arhat gemeint ist, der durch den Erlösungsweg bewirkt, daß früher vollbrachtes schlechtes Karma nicht zu einer Wiedergeburt in der Hölle führen kann, sondern die eigentlich für dort vorgesehene unangenehme Erfahrung schon in diesem (menschlichen) Körper herbeiführt.

¹¹⁸ Vgl. aber auch schon *M* I 298 (*Mahāvedallasutta*, s. Kap. 1, S. 27 f.). Auch Harvey 1983-1984 (S. 118 und auch Anm. 6) sieht dieses Problem. Eine mögliche Erklärung wäre – so muß es der Kommentar auch gemeint haben –, daß hier die schlechten Taten gemeint sind, die man zuvor, d.h. vor der Kultivierung des Geistes bzw. vor der Erlangung der Arhatschaft (wie im Falle von Aṅgulimāla), begangen hat.

Erklärung der Kommentare (*Spk* III 106 = *Ps* III 450) folgt zwar grundsätzlich diesem Muster, führt aber dadurch, daß sie die *mettā* (bzw. die *apramāṇas*) als *rūpāvacarakamma* bestimmt, eine Spezifizierung ein, die die Wirkung der *apramāṇas* für den Praktizierenden im Sinne der gängigen Auffassung auf den inner-weltlichen Bereich (Wiedergeburt im *brahmaloka*) einschränkt (womit übrigens die Wirkung des niederen Karma in Prinzip nur aufgeschoben, nicht ausgelöscht ist).

Es scheint aber, daß eine solche Einschränkung der Wirkung der *mettā* bzw. der *apramāṇas* nicht von Anfang an bestanden haben muß. Das Wesentliche bei ihnen ist eine Kultivierung und Erweiterung (Ausdehnung) des Geistes, dergestalt, daß, wie es auch spätere Werke wie *VisM* beschreiben, jegliche Grenzen zwischen sich selbst und den anderen gesprengt werden (*sīmasambheda*), indem man die anderen wie sich selbst und somit alle Lebewesen als gleich betrachtet. Die *apramāṇas* dienen somit dazu, das beschränkte "Ich" zu sprengen und sich so von *rāga* zu befreien. Diese Übung scheint dem brahmanischen Weg zur Gemeinschaft mit Brahman (bzw. dem *brahman*) als (meditativ-ethisierte) buddhistische Alternative entgegengesetzt worden zu sein. Dabei ist die buddhistische "Ausdehnung" des Ichs oder Selbst nicht ontologisch zu verstehen, sondern rein spirituell; eine Identität – vergleichbar der von *āīman/brahman* – ist hier nicht impliziert. Dennoch scheint dies einigen buddhistischen Kreisen, was Terminologie und Inhalt angeht, dem brahmanischen Denken zu nahe gekommen zu sein, so daß sie diesen Erlösungsweg nur als zur Brahman-Welt führend akzeptiert haben. Die *prajñā*-Strömung vermißt bei dieser Übung die *prajñā*¹¹⁹ und sieht zuviel Nähe zum *brahman*-Denken (Ich- oder Selbst-Erweiterung statt Ich- oder Selbst-Reduktion) und relativiert die Übung deshalb.

Weitere Sūtra-Stellen zur Verbindung der *mettā* bzw. der *apramāṇas* mit dem Heilsweg

Im folgenden werde ich einige Sūtras bzw. Sūtragruppen ausführlicher behandeln und dabei im wesentlichen drei Themenkomplexe untersuchen: zunächst die buddhis-

¹¹⁹ Vgl. Griffiths 1983a (S. 144): "... when the Buddhist systematic thinkers set to work to create unified and coherent paths of soteriological practice ... they found it difficult to find a place for these techniques. The four *brahmavihāra* are only tenuously linked to the two major classes of PT (*Psychotropic Techniques*) which our analysis has uncovered: concentrative entasy and observational analysis. They are concerned instead with manipulating the emotions, and while there are some structural affinities with the process of purification described by the four-*jhāna* pericope, the fact that there is really no connection at all with what later came to be regarded as the *sine qua non* of true enlightenment - an intellectual/verbal "seeing as" and "knowing that" things are the way Buddhist doctrine says they are - meant that later orthodoxy reserved them primarily for the treatment of particular character defects or as a method of treating specific occasional problems rather than as a set of techniques appropriate for attaining final liberation."

tische *mettā* im Kontrast zur nichtbuddhistischen *mettā* (S. 89 ff.); dann die *apramāṇas* im Vergleich mit den vier *dhyānas* (S. 96 ff.); und schließlich *mettā* im Hinblick auf Erlösung (S. 97 ff.).

Im *brahmavihāra*-Kontext hat besonders ein Sūtra (*S V 115 ff.: Haliddavasanasutta*) die Aufmerksamkeit der Buddhismus-Forscher auf sich gelenkt¹²⁰, und zwar wegen eines Berichtes über nicht-buddhistische Wanderasketen, die ebenfalls die *brahmavihāras* praktiziert haben sollen. Hier heißt es, daß buddhistische Mönche eines Vormittags dorthin gingen, wo sich nicht-buddhistische Wanderasketen aufhielten, weil es für den Almosengang noch zu früh war. Diese Wanderasketen behaupteten, daß nicht nur der ehrwürdige Asket Gotama seinen Anhängern empfehle, *mettā* etc. zu kultivieren – nachdem die fünf Hindernisse, die Befleckungen des Geistes, die die Einsicht schwächen, aufgegeben worden seien –, sondern daß auch sie selbst ebendies lehrten. Damit wird – zumindest vom Standpunkt dieses Sūtra aus – festgestellt, daß die *brahmavihāras* auch außerhalb des Buddhismus praktiziert wurden, eine Behauptung, der man auch sonst gelegentlich in der buddhistischen Tradition begegnet.¹²¹ Anders formuliert: diese Übung wird hier nicht als spezifisch buddhistisch angesehen. Die Wanderasketen fragten sodann die Mönche, worin der Unterschied zwischen den beiden *mettā*-Übungen bestehe. Da die Mönche nicht zu antworten wußten, wandten sie sich nach dem Almosengang an den Buddha um Auskunft. Er erwiderte ihnen, daß nicht-buddhistischen Wanderasketen, wenn sie so fragen, mit Gegenfragen zu begegnen sei: "Wie geübt führt die in *mettā* etc. bestehende Befreiung des Geistes wohin? Was hat sie als höchstes(, das durch sie erreicht werden kann)? Was ist ihr Resultat? Worin endet sie?" So befragt, würden sie nicht antworten können und in Verlegenheit geraten, weil sich diese Fragen auf etwas beziehen, das jenseits ihrer geistigen Reichweite liegt. Ferner sagte der Buddha, daß außer ihm selbst, d.h. einem Tathāgata, dem Schüler eines Tathāgata oder einem, der es seinerseits von einem [solchen] gehört hat¹²², niemand imstande sei, diese Fragen zu beantworten. Daraufhin befragten nun die Mönche den Buddha, was das Endresultat der *mettā cetovimutti* etc. sei. Die Antwort lautet: "Da kultiviert ein Mönch das Mittel zum Erwachen (/das Glied des Erwachens: *sambojjhaṅga*) "Achtsamkeit" (*sati*) etc. in Verbindung mit *mettā* etc. [in solcher Weise], daß diese Mittel zum Erwachen auf Loslösung, Freiwerden von Leidenschaften und Aufhören gestützt sind und zum Loslassen führen (eigentlich: reifen)." In derselben Weise wird dies nun für alle vier *apramāṇas* jeweils in Verbindung mit den sieben Mitteln zum Erwachen durchgeführt bis hin zu: "Er kultiviert das Mittel zum Erwachen "Nicht-tangiertheit" (*upekkhā*) in Verbindung mit *upekkhā* [in solcher Weise], daß diese

¹²⁰ Vgl. Rhys Davids 1928; Aronson 1984; Gethin 1992 (S. 179 ff.).

¹²¹ Vgl. *D II 250 ff.*; *Jā I 139 = VI 96*; *Jā II 61 ff.*; 145.

¹²² Vgl. aber *Spk III 169,30 f.*: *īto vā pana sutvā ti, īto vā pana mama sāsānato sutvā.*

Mittel zum Erwachen auf Loslösung, Freiwerden von Leidenschaften und Aufhören gestützt sind und zum Loslassen führen."

Im Anschluß daran erscheint jedesmal folgende *paṭikkūla*-Passage:

- a) Wenn er sich wünscht: "Ich möchte eine Zeitlang mit Bezug auf Nichtwidriges die Vorstellung 'widrig' haben/kultivieren", dann hat er für eine Zeitlang mit Bezug auf Nichtwidriges die Vorstellung 'widrig/widerwärtig'.
- b) Wenn er sich wünscht: "Ich möchte eine Zeitlang mit Bezug auf Widriges die Vorstellung 'nichtwidrig' kultivieren", dann hat er für eine Zeitlang mit Bezug auf Widriges die Vorstellung 'nichtwidrig'.
- c) Wenn er sich wünscht: "Ich möchte eine Zeitlang mit Bezug auf Nichtwidriges und Widriges die Vorstellung 'widrig' kultivieren", dann hat er für eine Zeitlang mit Bezug auf Nichtwidriges und Widriges die Vorstellung 'widrig'.
- d) Wenn er sich wünscht: "Ich möchte eine Zeitlang mit Bezug auf Widriges und Nichtwidriges die Vorstellung 'nichtwidrig' kultivieren", dann hat er für eine Zeitlang mit Bezug auf Widriges und Nichtwidriges die Vorstellung 'nichtwidrig'.
- e) Wenn er sich wünscht: "Ich möchte eine Zeitlang mit Bezug auf Nichtwidriges und Widriges dies beides ignorieren und im Zustand des Nichttangiertseins (*upekkhā*) achtsam und bewußt verharren", dann verharret er mit Bezug auf diese Objekte im Zustand des Nichttangiertseins achtsam und bewußt. Oder aber er tritt in die 'schöne' Befreiung ein und verweilt darin.

Mit Bezug auf diese siebenfache *mettā*-Übung und die dazugehörige *paṭikkūla*-Passage heißt es dann, daß die in *mettā* bestehende Befreiung des Geistes nur bis zum Zustand des "Schönen" (*subha*) führe, "bei jemandem, der die höchste Befreiung eines Mönches, der in diesem Leben die erlösende Einsicht erlangt, nicht erreicht" (*idhapaṇṇassa bhikkhuno uttarim vimuttiṃ appaṭivijjhato*. Siehe S. 77 f.). In entsprechender Weise werden als Resultat der *karuṇā*-, *muditā*- und *upekkhā*-Übung jeweils das Erlangen der Sphäre der Unbegrenztheit des Raumes (*ākāśānaṅkāyātana*), der Sphäre der Unbegrenztheit des Bewußtseins (*viññāṇāṅkāyātana*) und der Sphäre des Nichts (*ākāśaṅkāyātana*) angegeben.

Ein Problem ist hier ganz deutlich: Aus der Verbindung von *mettā* mit den *sambojjāṅgas* ergibt sich, daß *mettā* auch zusammen mit *upekkhā* auftreten können muß, und das bereitet Schwierigkeiten. Üblicherweise ist *upekkhā* die vierte Stufe einer Übungsfolge; hier plötzlich tritt sie mit dem ersten Element gleichzeitig auf. Dies beinhaltet – zumal aus der Sicht der späteren, mehrere Arten von *upekkhā* unterscheidenden Dogmatik (vgl. Kap. 5, S. 139 ff.) – nicht unbedingt einen Widerspruch, aber man kann sich doch des Eindruckes nicht erwehren, daß hier zwei ver-

schieden Reihen miteinander kombiniert worden¹²³ und dabei die Konsequenzen nicht bis zum letzten durchdacht worden sind.

Inhaltlich ergibt sich ferner das Problem, wie man *mettā* in einer Weise üben kann, daß man die Vorstellung der Widerwärtigen hat. Wie kann man irgendetwas Wohlwollen entgegenbringen, das man ekelhaft findet?¹²⁴ Ferner heißt es in der letzten Alternative (e) der *paṭikkūla*-Passage jeweils: '*upekkhako tattha viharati*'. Wenn man das letzte *sambodhyaṅga* nimmt, wäre *upekkhā* in Verbindung mit *mettā* zu üben, und zwar so, daß man erst am Ende *upekkhako* ist. Entweder sind die anderen vier *paṭikkūla*-Alternativen nicht mit *upekkhā* zu kombinieren, oder es liegt hier Redundanz oder Äquivokation (d.h. zwei verschiedene Dinge werden mit *upekkhā* bezeichnet) vor. Noch deutlicher wird das Problem im Falle der Übung des vierten *apramāṇa*, sc. *upekkhā*, in Verbindung mit dem *upekkhāsambojjhaṅga*. Dies wäre schon eine Verdopplung, zu der dann noch hinzuträte, daß man auch bei dieser Übung lediglich im Falle der fünften Alternative, nicht aber bei den ersten vier, *upekkhako* wäre. Hier wird offenkundig, daß – aus bestimmten Erwägungen heraus, aber ohne daß die Folgen ausreichend bedacht worden wären – selbständige Schemata kombiniert wurden, was zu o.g. Ungereimtheiten führte.

Ein Ziel dieses Textstückes ist es, zu zeigen, wie weit *mettā* etc. im Rahmen der *vimokkha/vimokṣas* (d.h. *subha* und die drei *āyatanas*) führen, wobei offensichtlich

¹²³ Vgl. S V 86 (No. 26). Auch hier scheinen mir diese zwei Konzeptionen miteinander verflochten zu sein, wenn es heißt: *yo bhikkhave maggo yā paṭipadā taṇhakkhayāya saṃvattati taṃ maggaṃ taṃ paṭipadaṃ bhāvētha ... Idha Udāyi bhikkhu sati- ... upekkhāsambojjhaṅgaṃ bhāveti viveka-, virāga-, nirodhanissitaṃ vossaggaparīnāmiṃ vipulaṃ mahaggaṃ appamāṇaṃ abyāpajjaṃ ... tassa ... taṇhā pahīyati taṇhāya pahāṇā kammaṃ pahīyati kammaṃ pahāṇā dukkhaṃ pahīyati, iti kho Udāyi taṇhakkhayā kammakkhayo kammakkhayā dukkhakhayo ti*. In dem ansonsten gleichlautenden Sūtra No. 27 (S V 87) fehlt die Reihe *vipulaṃ mahaggaṃ appamāṇaṃ abyāpajjaṃ*. Vgl. auch S V 87 (No. 28: *nibbedhabhāgiyo maggo*), wo gelehrt wird, daß die (so, d.h. als *vipula, mahagga, appamāṇa* und *abyāpajja*, geübt) *sambojjhaṅgas* zur Durchbohrung und Zerstörung der *lobha-, dosa-* und *moha*-Masse führen.

¹²⁴ *Spk* III 171,21 f.: *appaṭikkūlaṃ ti duvidhaṃ appaṭikkūlaṃ: satta-appaṭikkūlaṃ ca saṅkhāra-appaṭikkūlaṃ ca*; dann zitiert *Spk Paṭis* II 212 f.: *paṭikkūle pana anīṭṭhe vatthusmiṃ mettā-pharaṇaṃ vā dhātumanasikāraṃ vā karonto appaṭikkūlasaññī viharati nāma*. Zuvor hatte *Paṭis* den zweiten Fall (im Grundtext: "*appaṭikkūle paṭikkūlasaññī*") so erklärt: *kathaṃ appaṭikkūle paṭikkūlasaññī viharati? iṭṭhasmiṃ vatthusmiṃ asubhāya vā pharati, aniccato vā upasaṃharati*. Vgl. auch *Paṭis-a* III 676.

Gemäß diesen Stellen wird die Vorstellung "nicht widrig" und "widrig" folgendermaßen praktiziert: zum einen wird den Lebewesen, die einem "nicht genehm" sind, mit Wohlwollen begegnet, zum anderen begegnet man den Dingen, die einem "widrig" sind, mit der Betrachtung, daß eben diese Dinge als lediglich aus verschiedenen Elementen bestehend angesehen werden müssen. In dem umgekehrten Fall, wo die Lebewesen einem genehm sind, stellt man sich diese als "unschön/unrein" und die Dinge als "unbeständig" vor.

eine Harmonisierung angestrebt wurde. Zu diesem Zweck ist eine Reihe von verschiedenen, als bekannt vorausgesetzten Begriffsschemata miteinander in Beziehung gesetzt worden.

Bei dem Versuch, die Reichweite der *apramāṇas* im Rahmen eines Schemas wie dem der acht *vimokkhas* – die auch die immateriellen Versenkungsstufen einschließen – zu fixieren, ergaben sich jedoch Probleme: Der *saññāvedayitanirodha*, der ursprünglich mit dem Nirvāṇa assoziiert wurde, schied für den Verfasser unseres Textes (auf dieser Stufe der Entwicklung) als Resultat der *apramāṇa*-Übung offenbar aus, weil die *appamāṇas* nicht (mehr) als Erlösungsweg galten. Die zweithöchste Stufe (*nevasaññānāsaññāyatana*) ist aufgrund ihrer halbbewußten Struktur ungeeignet, hier herangezogen zu werden. Daher kommt nur *ākāraññāyatana* als obere Grenze, d.h. mit *upekkhā* verbunden, in Frage. Damit war dann auch die Verbindung der anderen drei *appamāṇas* mit den entsprechenden *vimokkhas* festgelegt, indem ihnen der jeweils niedere *vimokkha* als obere Grenze zugewiesen wurde.

Für die *mettā* ergibt sich nach diesem Prinzip automatisch der *subha-vimokkha* als Obergrenze. Kosmologisch müßte dies dem vierten *dhyāna* oder jedenfalls einer Stufe des *rūpadhātu* entsprechen, doch macht der Text das nicht explizit. Die Kombination der *dhyānas* und *ārūpyas* ist allemal eine sekundäre; organischer ist der Zusammenhang der *ārūpyas* mit der *vimokkṣa*-Reihe.

Diese Abstufung der Obergrenze mittels der *appamāṇas* erreichbarer *vimokkhas* zeigt übrigens, daß für diesen Text die vier *appamāṇas* eine vom Niederen zum Höheren aufsteigende Übungskette darstellen!¹²⁵

Die chinesische Version des *Haliddavasanasutta* (SĀ_c No. 743, 197b-c) enthält das *paṭikkūla*-Stück, das als "fester Block" im Kanon mehrfach vorkommt (s.u.), nicht. Man hat deshalb den Eindruck, daß in der Pāli-Fassung versucht wurde, die *apramāṇa*-Übung in ein anderes buddhistisches Schema zu integrieren, das mehr den Charakter einer distanzierenden Daseinsanalyse hat. Dies geschah, indem man ein Traditionsstück (die *paṭikkūla*-Passage) einbaute, welches sowohl inhaltlich (Widerwärtiges als nichtwiderwärtig zu sehen, könnte als *mettā* interpretiert werden) als auch formal (gehäuftes Auftreten von *upekkhā*) eine Assoziation mit den Elementen des ursprünglichen Sūtra erlaubte. Damit war nun die Gewichtung eher zugunsten des das Dasein negativ wertenden Traditionsstranges verschoben, was möglicherweise als "buddhistischer" empfunden wurde.

¹²⁵ Konträr zu dieser Abstufung steht die Tatsache, daß bei allen vier *apramāṇas* die höchste (= fünfte) Übungsform mit den Worten *upekkhako tattha viharati sato sampajāno* gekennzeichnet wird, die an die Beschreibung des dritten *dhyāna* erinnern, d.h. den Teil, der im vierten *dhyāna* seine Fortsetzung findet. Dies ist jedoch nur ein Element der Formel des dritten *dhyāna*, nicht aber sein spezifischer Aspekt.

Was hat es nun mit diesem Zwischenstück auf sich? Das Stück kommt auch in verschiedenen anderen Zusammenhängen vor. Einmal findet es sich *D III 112* im Kontext der *ariyā iddhi*, einer edlen übernormalen Fähigkeit, nämlich je nach Wunsch "*paṭikkūlasarāṇī*", "*appaṭikkūlasarāṇī*" oder "*upekkhako*" zu sein¹²⁶, und wird als die eigentliche einem *ariya* gemäße Form übernormaler Macht abgehoben von der gewöhnlichen "*iddhi*", d.h. Fähigkeiten wie der, durch die Luft etc. gehen zu können. Letztere sind weltlich¹²⁷, und nur die erstgenannte, nämlich die spirituelle Bewegungsfreiheit, ist die edle *iddhi*.

M III 301 (Indriyabhāvanāsutta) spricht von einer Kultivierung der Sinne (*indriyabhāvanā*) im Training des *ariya* (wiederum das Stichwort *ariya!*, auch hier abgesetzt von nichtbuddhistischen Formen von *indriyabhāvanā*). Hier geht es darum, daß die Reaktion auf die Sinneseindrücke dergestalt ist, daß man Kontrolle über sie hat. Das heißt: Etwas, das eigentlich widrig/widerwärtig ist, wird (gewollt) als nichtwidrig vorgestellt bzw. konzeptualisiert (/bewußt erfahren).

S V 295 kommt das Schema "*paṭikkūla*" im Kontext der *satipaṭṭhāna*-Übung vor, und *S V 317* im Zusammenhang der *ānāpānasati*. Man bedient sich dieses Schemas also in unterschiedlichen Kontexten.

A III 169 tritt das Schema selbständig auf und ist gleichzeitig in sich geschlossen, da es mit einer bestimmten Motivation verbunden wird. Es heißt dort: "Anläßlich welchen Sachverhaltes soll man mit Bezug auf 'Nichtwiderwärtiges' in der Vorstellung 'Widerwärtiges' verweilen? [Indem man denkt:] Daß mir nur ja nicht mit Bezug auf Gegebenheiten, die man begehren könnte, Begehren entstehen möge" (... *mā me rajanīyesu dhammesu rāgo udapādi*). "Widerwärtiges" als "Nichtwiderwärtiges" zu betrachten verhindert "leidenschaftliche Abneigung" (*dosa*), und die Kombination beider wird hier auf die Kombination beider Ziele bezogen. Die letzte Möglichkeit ("*upekkhako vihareyya*") soll ebenfalls beiden (*rāga* und *dosa*) entgegenwirken, und gleichzeitig auch noch der "Fehlorientiertheit/Verblendung" (*moha*).

Vor allem aus diesem Sūtra wird klar, daß wir es hier mit einer selbständigen Tech-

¹²⁶ Vgl. auch *Paṭis II 212*; hier wird das Schema überdies folgendermaßen kommentiert: "Wie verweilt man mit Bezug auf Nichtwiderwärtiges in der Vorstellung 'widerwärtig'? Im Falle eines erwünschten (/angenehmen) Objektes durchdringt (erfüllt) er [dieses] entweder mit [der Vorstellung von] Scheußlichem (*asubha*), oder er begreift es als vergänglich. Die Vorstellung 'nichtwiderwärtig', auf Widerwärtiges bezogen, besteht eben darin, daß man ein unerwünschtes (/unangenehmes) Objekt (d.h. eine Person oder Sache) mit *mettā* durchdringt (erfüllt) bzw. als aus den Elementen bestehend begreift."

¹²⁷ *Sāsava, sa-upadhika* und "*no ariya*": "mit Befleckungen verbundene", "mit dem [Streben nach] Besitz verbundene" und "nicht-edle" Macht. Laut Kommentar (*Sv III 895,10*) bedeuten die ersten beiden Begriffe "mit Fehlern verbundene" bzw. "tadelnswerte" Macht: *sāsavā sa-upadhikā ti sadosā sa-upārambhā*.

nik zu tun haben, welche die verschiedenen Reaktionen auf Außenweltreize je nach den spirituellen Erfordernissen alternativ kultiviert und bemerkenswerterweise auch wieder in *upekkhā* gipfelt als dem letzten Punkt, und vielleicht doch auch als der angemessensten Form des Reagierens. *Upekkhā* ist in diesen alten Texten doch so oft die letzte Stufe von Reihen, daß man das nicht einfach als Zufall ansehen kann; sie ist eben offenbar sehr hoch bewertet worden. Bemerkenswert ist, daß sie hier auch *moha* entgegenwirken soll – eine Funktion, die sonst nur der *prajñā* zugestanden wird!

Zum *Haliddavasanasutta* (S V 119, dem Text, von dem ich ausgegangen war) sei noch bemerkt, daß Buddhaghosa versucht, zwischen einzelnen Übungen und dem Punkt, zu dem sie führen, eine Affinität herzustellen. Er sagt: "Dem, der in *mettā* verweilt, sind die Lebewesen nicht widerwärtig. Wenn er daraufhin, aufgrund dieser Vertrautheit mit dem Nichtwiderwärtigen, seinen Geist auf die nichtwiderwärtige reine Farbe blau etc. richtet, dann springt sein Geist ganz ohne Mühe dahin." Mit anderen Worten: die Tatsache, daß *mettā* darin besteht, daß man die Lebewesen freundlich, d.h. als nicht widerwärtig betrachtet, schafft eine Affinität für das Erfahren freundlicher Farbgebilde, wie sie im *Subhadhātu* eben vorkommen.¹²⁸

Der *Visuddhimagga* diskutiert dasselbe Sūtra in einem Zusammenhang, in dem es darum geht, ob alle *apramāṇas*, und nicht nur die *upekkhā*, tatsächlich bis in die *ārupyas* hinein, bzw. zumindest über das dritte *dhyaṇa* hinaus, führen. An anderen Stellen (*VisM* IX. 120 etc.) nimmt Buddhaghosa mit der abhidharmischen Tradition (*Dhs* 53-55; *Vibh* 277-282) an, daß die ersten drei *apramāṇas* nur bis zum dritten *dhyaṇa* führen, und nur die *upekkhā* darüber hinaus zum vierten *dhyaṇa*. S V 119 scheint dem zu widersprechen. Daher erklärt sich Buddhaghosas Deutung, daß dieses Sūtra nicht besage, daß man durch *mettā* usw. in das Stadium des vierten *dhyaṇa* gelange, sondern daß nur eine gewisse Affinität geschaffen werde, die dann aber nicht ohne weiteres, sondern nur unter bestimmte Zusatzbedingungen realisiert werden kann.

Buddhaghosa macht einen radikalen Unterschied zwischen all diesen verschiedenen Übungen (*appamāṇas*, *kaṣiṇas* etc.), die er als "Übungsgebiete" oder "-gegenstände" (*kammaṭṭhāna*) bezeichnet, und den Bewußtseinsstufen. *Mettā* ist inhaltlich eine bestimmte emotionale Empfindung und Betrachtungsweise. *Dhyaṇas* dagegen sind rein formale Bewußtseinsstufen, Konzentrationsstufen oder Versenkungsintensitäten. Manche Objekte sind geeignet, bis zur höchsten Konzentrationsstufe, d.h. bis zum

¹²⁸ *Spk* III 173,1 ff.: *mettā-vihāriṣṣa hi satṭā appaṭikkūlā honti. ath' assa appaṭikkūla-pari-cayā appaṭikkūlesu parisuddha-vaṇṇesu nilādisu cittaṃ upasaṃharato appakasiren' eva tattha cittaṃ pakkhandati. iti mettā subha-vimokkhassa upanissayo hoti, na tato paraṃ.* In ähnlicher Weise wird auch für die anderen *apramāṇas* erklärt, warum sie das ihnen jeweils zugeordnete *vimokṣa* als höchstes haben. Vgl. auch *VisM* IX. 120 ff.

vierten *dhyaṇa*, zu führen; andere, z.B. *kāyagatāsati*, dagegen nicht. Wenn sie wohl geübt sind, führen *mettā* etc. als *kammaṭṭhāna* bis zum dritten *dhyaṇa*. *Upekkhā* hingegen ist (wie etwa auch *ānāpānasati*) eines der wenigen Übungsgebiete, das bis zum Konzentrationszustand des vierten *dhyaṇa* führt.

Ähnliche Probleme wie mit *S V 119* hat Buddhaghosa auch mit *A IV 299 ff.*¹²⁹ Hier heißt es, daß man die *mettā cetovimutti* häufig üben solle, und nachdem man sie geübt hat, solle man diese Versenkung (*samādhi*, sc. *mettā*)¹³⁰ sowohl so üben, daß sie mit *vitakka* und *vicāra* verbunden ist, als auch (offenbar im Anschluß daran) ohne *vitakka*, nur noch mit *vicāra*, dann frei von beiden aber mit geistiger Freude (*pīti*), dann frei von geistiger Freude, nur noch von angenehmen körperlichen Empfindungen (*sukha*) begleitet, und schließlich nur noch mit Gleichmut oder Untangiertheit (*upekkhā*) verbunden. Hier werden die vier *dhyaṇas* nicht explizit genannt, aber deren Attribute kommen alle vor, und es ist offenbar eine ähnliche Folge intendiert. Am Ende findet sich hier ein Zustand, der dem vierten *dhyaṇa* analog ist. Auch dieses Sūtra bereitet Buddhaghosa Schwierigkeiten, weil man daraus entnehmen könnte, daß alle vier *appamānas* bis zum vierten *dhyaṇa* führen könnten. Sein Hauptargument dagegen ist, daß in demselben Sūtra anschließend (*A IV 300 f.*) das gleiche bezüglich der *satiṭṭhānas* – die nach einhelliger späterer Auffassung nie zum vierten *dhyaṇa* führen, im Gegensatz zu *ānāpānasati* (die zwar auch als Element des *kāyasatiṭṭhāna* fungiert, aber nur in Gestalt ihrer untersten Stufen!) – gesagt werde, und daher dieses Sūtra anders gedeutet werden müsse.¹³¹ Auch die *satiṭṭhānas* werden übrigens dort als *samādhi* bezeichnet (*A IV 300 f.*).

Es scheint sich bei diesen Sūtren (*S V 119* und *A IV 299 ff.*) um komplexe Gebilde zu handeln, die sicherlich nicht am Anfang der Entwicklung stehen, und in denen eine ganze Reihe unterschiedlicher, von Haus aus nicht miteinander verbundener Begriffsschemata oder Beschreibungen von Versenkungsvorgängen oder Versenkungspraktiken, die dann aber hier als Schemata einfach wohl doch ihr Eigenleben führen, miteinander in einer Weise kombiniert werden, die für den Praktiker wohl doch große Schwierigkeiten aufwerfen dürfte. Für den Theoretiker ebenfalls; aber er kann diesen mit harmonisierenden Erklärungen begegnen. Das Hauptmotiv ist offensicht-

¹²⁹ Ein ähnlich aufgebautes Sūtra, allerdings nur mit den vier *satiṭṭhānas*, die man in dreifacher Weise übt, ist *S V 142 ff.*

¹³⁰ Der Bezug *imaṃ samādhim* auf *mettā* ist allerdings nur durch den Kontext hergestellt und ist, wenn auch hier wieder ursprünglich heterogene Elemente verbunden worden sein sollten, nicht unproblematisch.

¹³¹ *VisM IX. 113: evaṃ hi sati, kāyānupassanādayo pi catukka-pañcakajjhānikā siyaṃ. vedanānupassanādisu ca paṭhamajjhānam pi n' athi, pageva dutiyādini.* Auch warnt Buddhaghosa davor, den Buddha zu wörtlich (*byañjanacchāyāmatam*) zu nehmen. Bemerkenswert ist die Ausführlichkeit, mit der er diese Passage kommentiert.

lich, sich von Praktiken gewisser Nicht-Buddhisten (*firihika*) abzusetzen und eine "typisch buddhistische" *mettā*-Übung etc. zu entwickeln.¹³²

Dies führt nun zum zweiten Themenkomplex, der Gleichstellung der *apramāṇas* mit den vier *dhyānas*, von der ja schon im vorangehenden ansatzweise die Rede war. In diesem Zusammenhang ist vor allem *MI* 349 ff. (*Aṭṭhakanāgarasutta*) = *A V* 342 ff. von großem Interesse.¹³³ Dort heißt es: "Da ist ein Mönch, oh Hausherr, der, nachdem er sich bereits losgelöst hat von den Sinnesgenüssen und losgelöst hat von den unheilsamen Faktoren, ein mit *vitakka* und *vicāra*¹³⁴ verbundenes, dieser Loslösung entspringendes *pītisukha* (d.h. entweder: ein auf angenehmer Stimmung basierendes, nicht physisches Glück, oder: geistige Freude und physisches Wohlbehagen), nämlich das erste *dhyāna*, erreicht und darin verweilt. Darauf reflektiert er wie folgt: Auch dieses erste *dhyāna* ist zustandegebracht (*abhisaṅkhata*) und mit Absicht produziert (*abhisaṅcetaṃ*: Quasisynonyme!). Alles aber, was absichtlich bewirkt ist, das erkennt er als vergänglich und [unweigerlich] dazu bestimmt, aufzuhören. Dann (d.h. wenn er das erkennt) erlangt er darin (d.h. in dieser Versenkung bzw. der Reflexion auf sie)¹³⁵ verweilend das Schwinden der *āsavas* (d.h. aller unheilvollen Faktoren). Wenn er aber das Schwinden der *āsavas* nicht erreicht, dann wird er dadurch, daß eben durch die Liebe zum Dhamma und die Freude am Dhamma die fünf mit den niederen Existenzbereichen verbundenen Fesseln schwinden, zu einem *opapātika* (in der späteren Entwicklung *anāgāmin*), d.h. zu einem, der dort (d.h. in einer höheren Weltsphäre) das Nirvāṇa erlangt und nicht wieder aus jener Welt zurückkehren muß." Was wesentlich ist, ist, daß nach demselben Schema anschließend alle vier *dhyānas* und danach auch die *apramāṇas* in gleicher Weise behandelt werden. Auch die *apramāṇas* dienen hier als Versenkungszustand, der gleichzeitig zur Basis einer als Einsicht fungierenden Reflexion auf diesen

¹³² Vgl. allerdings auch *S V* 108 ff. Dieses Sūtra ist genauso aufgebaut, wie das oben diskutierte Sūtra *S V* 115 ff. (*Haliddavasanasutta*), nur daß hier die vier *appamāṇas* durch die sieben *bojjhaṅgas* ersetzt sind. Wenn man annimmt, daß sich *S V* 115 ff. entnehmen läßt, daß die vier *appamāṇas* auch außerhalb des Buddhismus existierten, dann müßte man aus *S V* 108 ff. schließen, daß dies auch für die sieben *bojjhaṅgas* zutrifft. Gethin 1992 (S.177-181) geht tatsächlich von dieser Annahme aus.

¹³³ Aronson 1984 behandelt dieses Sūtra mit einigen Erklärungen des Kommentars in seinem Aufsatz und gibt die Hauptpunkte summarisch wieder.

¹³⁴ Ursprünglich handelt es sich hier wohl um Quasisynonyme. Daher scheiden im zweiten *dhyāna* beide zusammen aus. Im Rahmen der Systematisierung der Lehrbegriffe wurden sie aber differenziert, und folglich wurden später durch Zufügung einer Stufe ohne *vitakka* aber mit *vicāra* die vier *dhyānas* zu fünf *dhyānas* erweitert.

¹³⁵ Vgl. *Ps* III 13,28 f. (= *Mp V* 85,1 f.): *so tatha ṭhito ti so tasmim samathavipassanā-dhamme ṭhito*. D.h. der Idealfall ist, daß dieser Mönch direkt hier die *āsavas* beseitigt und Nirvāṇa erlangt.

betreffenden Zustand wird, d.h. auf dessen Vergänglichkeit und Nichtletztlichkeit. Diese Reflexion führt ihrerseits dann zu *āsavakkhaya* (Arhatschaft) oder doch mindestens zum *anāgāmin*-Status. Nachdem auch die *apramāṇas* in eben dieser Weise behandelt worden sind, geschieht das gleiche mit den *ārūpyas*. Nur das *neva-saññā-nāsaññāyatana* fehlt, da man in diesem Zustand nicht das klare Bewußtsein haben kann, mit dem man über diesen Zustand reflektieren könnte.¹³⁶

MI 452 ff. (Latukikopamasutta) wird eine ähnliche Methode beschrieben, allerdings in der Weise, daß die *apramāṇas* nicht erscheinen, sondern nur die *dhyānas* und die drei ersten *ārūpyas*.¹³⁷ *MI 349 ff. (Aṭṭhakanāgarasutta) = A V 342 ff.* werden demgegenüber, wie gesagt, auch die *apramāṇas* in einer Weise behandelt, die der *dhyānas* ganz analog ist. Aber auch hier ist, wie es oft der Fall ist – was aber nicht heißt, daß dies ursprünglich sein muß –, das eigentlich heilskonstitutive Element eben die *prajñā*, die gewissermaßen die *dhyānas* oder *apramāṇas* selbst zum Objekt macht, indem deren Bedingtheit und Vergänglichkeit durchschaut wird und erst dadurch die Erlösung erfolgt.

In diesem Zusammenhang ist ein weiteres Sūtra von Bedeutung,¹³⁸ nämlich das *Vatthūpamasutta (MI 36 ff.)*, welches zu dem dritten hier zu behandelnden Themenkomplex (*mettā* in Hinblick auf Erlösung) führt. Hier wird der Geist, der – wenn mit Befleckungen behaftet – einer ungünstigen Wiedergeburt entgegengeht, mit einem schmutzigen Gewand, das schwierig zu färben ist, verglichen. Worin bestehen die Befleckungen des Geistes?¹³⁹ Der Text zählt auf: das "Begehrlichkeit" [genannte] un-gute Verlangen (*abhijjhāvisamalobha*), Übelwollen (*byāpāda*) usw. Dann wird unver-

¹³⁶ In der chinesischen Version ist das *naiva-saññā-nāsaññāyatana* zwar (in völlig analoger Weise, mit **tatra sthūtaḥ*) einbezogen, doch ist dies hier wahrscheinlich rein mechanisch erfolgt, obwohl man nicht mit einem singulären Überlieferungsfehler rechnen kann, da zwei Versionen dieses Sūtra überliefert sind (T 1 802b27 f. und T92 [An Shih-Kao, also Mitte 2. Jh., falls echt] 916c8 f. (abgekürzte Fassung derselben Formel wie bei den *dhyānas* (b18-25))).

¹³⁷ In einem anderen Sūtra (*M III 25 ff.: Anupadasutta*; siehe Schmithausen 1981, S. 232) ist es so, daß solche Reflexionen an die *dhyānas* und an alle vier *ārūpyas* angeschlossen werden, wobei aber im Falle des *neva-saññā-nāsaññāyatana* ausdrücklich festgestellt wird, daß der Reflexion darauf ein Sich-Erheben aus der Versenkung vorausgeht.

¹³⁸ Mit der Bemerkung "The continuity of this discourse is quite choppy (*Vatthūpamasutta: MI 36-39*)" erkennt auch Aronson 1984 (S. 17) hier, daß mit diesem Sūtra etwas nicht in Ordnung ist, aber das stört ihn nicht weiter. Bei seiner Interpretation benutzt er ausschließlich Kommentar-Literatur. Vgl. auch N. Dutt ("Place of Faith in Buddhism", in *Louis de La Vallée Poussin Memorial Volume*, hrsg. v. N.N. Law, Calcutta, 1940, S. 421-428), S.426 ff. Dutt vermutet Früh-Mahāyāna-Einfluß in diesem Sūtra, mit der Begründung: "In the Nikāyas the *brahmavihāras* are hardly mentioned, and if at all, in such suttas which are Mahāyānic in character." (S. 428; s. auch dort Anm. 33).

¹³⁹ Hier ist der Terminologiewechsel von *sankiliṭṭha* zu *upakkilesa* zu beachten!

mittelt¹⁴⁰ ein Mönch eingeführt, der, nachdem er erkannt hat, daß es sich dabei um Befleckungen des Geistes handelt, diese aufgibt.¹⁴¹ Er ist mit den drei *aveccappasādas* ausgestattet. Dann heißt es: "Soweit es möglich ist (/soweit wie die Grenze reicht), ist von ihm – was auch immer – aufgegeben (*catta*), ausgespuckt (*vanta*), losgelassen (*mutta*), beseitigt (*paḥiṇa*), abgestoßen (*paṭinissaṭṭha*) worden. Darauf erlangt er Begeisterung für das [echte] Heil (*atthaveda*), Begeisterung für den [echten] *dhamma* (*dhammaveda*) und eine auf den *dhamma* bezogene freudige Stimmung¹⁴², und zwar in dem Gedanken 'ich bin mit gläubigem Vertrauen zum Buddha usw. versehen.' Aus dieser freudigen Stimmung entsteht Freude (*pīti*), aus Freude Wohlbehagen/Leichtigkeit des Körpers (*kāyapassaddhī*), daraus Glück (*sukha*) und und schließlich Konzentration des Geistes."

Der explizite Anschluß dieses Absatzes (= *yathodhi kho pana ...*) an die zuvor angeführten *aveccappasādas* (*so buddhe aveccappasādena ...*) ist durch den Hinweis, daß er – was auch immer (die *upakkilesas?*) – soweit als möglich aufgegeben hat (*catta*), unterbrochen. Zwar kommt im Kontext der *anussatis* (z.B. *A V 329 ff.*; *S V 351 f.* [No. 55.6]; *V 391 f.* [No. 32]) *cāga-anussati* im Anschluß an *buddha-*, *dhamma-*,

¹⁴⁰ Die Formel mit *sa kho so bhikkhave bhikkhu* setzt eine vorherige Erwähnung dieses Mönches voraus, die aber fehlt.

¹⁴¹ Auch anschließend ist die Konstruktion problematisch, sofern man einen eindeutig als solchen gekennzeichneten Nachsatz zu dem mit *yato kho ...* eingeleiteten Absatz vermißt.

¹⁴² Der Unterschied zwischen *pāmuja/prāmodya* und *p(r)īti* ist schwer zu fassen. Vielleicht hat *pra-* ingressive Funktion ("das Aufkommen der Freude/in freudige Stimmung kommen": vgl. *AiGr* II, 2, S. 568). Die Kommentare verstehen unter *pāmuja* eher einen Ausdruck der Zufriedenheit (*tuṭṭhākāra: pāmujaṃ jāyati ti tuṭṭhākāro jāyati*), die gemäß *Spk* II 385 relativ schwach ist gegenüber der Freude (*pāmujaṃ ti dubbalā pīti; pīti ti balava-pīti*; vgl. auch *Mp* III 230: *pāmujaṃ ti taruṇa-pīti, pīti ti tuṭṭhākārahūta balavapīti*), die man schon im Pāli-Kanon als selbstverständliche natürliche Folge der Zufriedenheit ansieht (vgl. *A V 2: pamuditassa bhikkhave na cetanāya karanīyaṃ "pīti me uppajjati" ti dhammatā eṣā bhikkhave, yaṃ pamuditassa pīti uppajjati*). So sagen *Sv* (I 213) und *Ps* (I 174; II 326), daß bei einem Zufriedenen Freude entsteht, indem sein ganzer Körper zittert oder in Aufregung gerät (*pamuditassa pīti ti tuṭṭhassa sakalasarīraṃ khobhayamānāṃ pīti jāyati*). *Mp* II 375 teilt *pīti* in diesem Falle in fünf Kategorien ein (*pīti jāyati ti pañcavaṇṇā pīti uppajjati*); für eine ausführliche Erklärung dieser fünf Differenzierungen siehe *VisM* IV. 94 ff.).

Es scheint, daß *pāmuja/prāmodya* und *p(r)īti* gerade wegen der semantischen Nähe manchmal durcheinander geworfen werden. So gibt die tibetische Übersetzung (P: 119b2 ff.) von *ŚrBh* 263,13 ff. *prāmodya* als *dga' ba* und *pīti* als *mchog tu dga' ba* wieder, während sie (P: 28a7 ff.) an einer anderen Stelle (*ŚrBh* 58,5 ff.) *pīti* als *dga' ba* und *prāmodya* als *mchog tu dga' ba* versteht. Der Grund dafür könnte die umgekehrte Reihenfolge der Begriffe an der letzten Stelle (*ŚrBh* 58,5: *pīti-prāmodya*) gewesen sein, die der tib. Übersetzer im Sinne einer Steigerung verstanden haben könnte. Die Stellen, wo im Pāli-Kanon das Begriffspaar *pītipāmuja/pītipāmojja* vorkommt (z.B. *M I 95 ff.*; *A III 181; 307 etc.*), lassen die Kommentare leider unkommentiert. Im Kompositum *pītipāmojja* des Grundtextes steht der Begriff *pīti* aber wohl aus grammatischen Gründen (wegen geringerer Silbenzahl: *Pāṇinī* 2.2.34) an der ersten Stelle.

und *saṅgha-anussatis* vor, aber *cāga* bedeutet dort "Freigebigkeit"¹⁴³, worauf im Kontext des *Vatthūpamasutta* (*M I 36 ff.*) nichts hindeutet. Im Gegenteil – die Quasisynonyme *vanta* und *pahīna* verweisen doch wohl deutlich auf ein Abstoßen ungueter Faktoren, so daß es sich wohl um einen (etwas deplacierten) Rückgriff auf das im vorvorigen Absatz konstatierte Aufgeben der *upakkilesas* handelt.

Zu den übrigen Begriffen des zur Diskussion stehenden Absatzes (*atthaveda* etc.) bietet *M II 205 f.* (*Subhasutta*: s. S. 82, Punkt 4), wo dieses Sūtra ausführlich behandelt worden ist) eine Parallele, die dort kontextuell besser eingebettet ist und auch Licht auf die Bedeutung dieser Ausdrücke wirft.

Es wäre daher möglich, daß dieses Sūtra für unsere *Vatthūpamasutta*-Stelle (*M I 36 ff.*) als "Vorbild" gedient hat. Es handelt von fünf *brāhmaṇa-dhammas*, die dazu dienen, Verdienst zu sammeln und Heilvolles zu bewirken (*puññassa kiriyāya kusala-ssa ārādhanāya*), nämlich *sacca*, *tapā*, *brahmacariya*, *ajjhena* und *cāga*, wobei *cāga* unter diesen fünf *dhammas* als das Vorteilhafteste hervorgehoben wird. Der Buddha erklärt alle diese Tugenden als Hilfsmittel (*parikkhāra*) für die Kultivierung einer Gesinnung, die ohne Feindschaft und Schädigungsabsicht ist, und zeigt seinem Gesprächspartner den Weg zur Gemeinschaft mit den Brahman-Göttern, der in den *apramānas* besteht. Obwohl es nicht direkt gesagt wird, hat man doch den Eindruck, daß die zuvor genannte Kultivierung eines Geistes, der ohne Feindschaft und Schädigungsabsicht ist, und die der *apramānas*, die einen zu den Brahman-Göttern führen soll, eng zusammenhängen oder gar gleichbedeutend sind. In diesem Kontext haben *atthaveda* und *dhammaveda* die konkrete Bedeutung "Begeisterung für das [echte] Heil" und "Begeisterung für den [echten] dhamma"¹⁴⁴, d.h., auf den Mönch bezogen,

¹⁴³ Vgl. *S V 391 f.* (No. 32, wo *aveccappasāda* und *cāga* zusammen auftreten: *puna ca paraṃ bhikkhave ariyasāvako viġatanalamaccherena cetasā agāraṃ ajjhāvasati muttacāgo payatapaṇi vossaggarato yācayogo dānaṣaṃvihāgarato*). Man beachte hier, daß es auch hier um *puñña* und *kusala* geht, wie an der Parallelstelle *M II 196 ff.* (s. S. 81)

Das nächste Sūtra in dieser Reihe (*S V 393 = No. 35*) ist ebenfalls von Interesse, weil dort das Element *ahiṃsā* mit *aveccappasāda* und *ariyakantaṣila* kombiniert wird. Diese werden nämlich hier (*S V 393*) mit der Überlegung verbunden, daß das für die Götter typische [Handlungs]prinzip (*devānaṃ devapadam*: "der [sie als] Götter [konstituierende] Weg der Götter"; aber später *devapada-dhamma*: "die zur Stätte der Götter führende Verhaltensweise") in Nichtschädigen (*abyāpajj(h)a*; vgl. *BHSD* s.v. *avyābādhyā2*) bestehe, daß dies das Höchste für die Götter sei, und daß der Übende selbst es stets ausnahmslos befolgt habe (*iḍha bhikkhave ariyasāvako buddhe aveccappasādena samannāgato hoti ... so iti paṭisaṃcikkhati: kiṃ nu kho devānaṃ devapadan ti. so evaṃ pajānāti: abyāpajjha-parame khvāham etarahi deve suṇāmi, na ca kho paṇāham kiñci byābādhemī tassaṃ vā thāvaram vā. addhāmaṃ devapadadhammasamannāgato viharāmi ti. idaṃ paṭhamaṃ devānaṃ devapadamṃ avī-suddhānaṃ sattānaṃ visuddhiyā apariyodātānaṃ sattānaṃ pariyoḍapanāya*).

¹⁴⁴ Es ist deutlich, daß *veda* an dieser Stelle nichts mit "Wissen" zu tun hat. Es liegt vielmehr nahe, die Ausdrücke *atthaveda* und *dhammaveda* von dem expliziteren letzten Element der

die Freude darüber, daß er die heilsrelevanten Tugenden besitzt: "[In dem Gedanken] 'ich bin ...' erlangt er auf das Heil gerichteten Enthusiasmus" (*saccavādimhīti labhati atthavedaṃ*...., etc.; im *Vatthūpamasutta* analog: *aveccappasādena sammanāgato 'mhīti labhati atthavedaṃ*...). Die Anspielung auf das "Veda-Wissen" der Brahmanen ist im *Subhasutta* unüberhörbar. Auch das Auftreten von *cāga* ist im dortigen Kontext organisch und seine Bedeutung völlig klar.¹⁴⁵

Die stereotype Formel "... *pāmujaṃ jāyati, pamuditassa pīti jāyati, pītimanassa kāyo passambhati, passaddhakāyo sukhaṃ vedeti, sukhino cittaṃ samādhiyati* ..." kommt übrigens im Pāli-Kanon relativ häufig in verschiedenen Kontexten vor. Aus einer näheren Untersuchung der betreffenden Stellen ergibt sich, daß alle Arten von heilvollen Aktivitäten im religiösen Leben, wie etwa Gedenken (*anussati*) an den Buddha etc.¹⁴⁶, Vollbringen verdienstvoller Taten (*puñña*) wie z.B. Spenden¹⁴⁷,

(Quasisynonym?-)Reihe *dhammūpasamhitaṃ pāmojjaṃ* ("auf den *dhamma* bezogene freudige Stimmung") her zu interpretieren. Dies wird auch durch den Kommentar (*Ps* I 173,24 f.: *vedo ti gantho pi nāṇaṃ pi somanassaṃ pi*) gestützt (s. auch *D* II 284: *veda-paṭilābhaṃ somanassa-paṭilābhaṃ* u. *Sv* (III 738,28) zu dieser Stelle: *veda-paṭilābhaṃ ti tuṭṭhi-paṭilābhaṃ*). Vgl. auch *CPD* s.v. *atthaveda*: "the joy caused by understanding or comprehension of the truth". Vgl. auch *SĀ*_c (T II) 343a8 f. (entsprechend *M* I 221), wo für *atthavedaṃ* etc. "Freude" steht. *SĀ*_c (T II) 669b27 f. (entsprechend *M* II 206) hat "er erlangt aufgrund des Bewahrens der Wahrheit Freude und Glück". Vgl. auch den Ausdruck *vedajāta* (*Sn* 995; 1023; *A* II 63), der *Mp* III 97,2 als *tuṭṭhijāta* erklärt wird. Für eine emotionale Bedeutung von *veda* (√ *vid*) spricht vielleicht auch "*vitti*", z.B. *A* III 126. Oder handelt es sich vielleicht um eine falsche Palisierung von **veya* < *vega* (??) im Sinne von "Enthusiasmus"? (Vgl. Norman 1992, S. 362, 995). Vielleicht war es die implizite Anspielung auf den brahmanischen Begriff *veda*, die **veya* > *veda* motivierte (d.h. der Betreffende bekommt einen heilsamen **veya*, statt des nicht heilsamen *veda*, den der Brahmanenschüler bekommt).

¹⁴⁵ *M* II 205 ff.: *ye te, mānava, brāhmaṇā pañca dhamme paññapenti puññassa kiriyāya kusalassa ārādhānāya, cittaṃsaṃhaṃ ete parikkhāre vadāmi, yadidaṃ cittaṃ averaṃ abyāpajjaṃ tassa bhāvanāya. Idha, mānava, bhikkhu saccavādi hoti, so saccavādi 'mhīti labhati atthavedaṃ, labhati dhammavedaṃ, labhati dhammūpasamhitaṃ pāmujaṃ, yaṃ taṃ kusalūpasamhitaṃ pāmujaṃ. cittaṃsaṃhaṃ etaṃ parikkhāraṃ vadāmi, yadidaṃ cittaṃ averaṃ abyāpajjaṃ tassa bhāvanāya. Idha, mānava, bhikkhu tapassī hoti brahmacārī hoti sajjhāyabahulo hoti cāgabahulo hoti, so cāgabahulo 'mhīti labhati atthavedaṃ labhati dhammavedaṃ, labhati dhammūpasamhitaṃ pāmujaṃ yaṃ taṃ kusalūpasamhitaṃ pāmujaṃ ...*

¹⁴⁶ *A* III 285: Während man die sechs *anussatis* (*buddha, dhamma, saṅgha, sīla, cāga, devatā*) übt, unterdrückt man *rāga, dosa* und *moha*. Dann gewinnt der Geist Geradheit (*ujugatacitta*), d.h. der Geist ist von aufrichtiger Hingabe erfüllt. Mit recht gerichtetem Geist erlangt man die Begeisterung, die auf Heil und Lehre gerichtet ist (*atthaveda + dhammaveda*). Dadurch entsteht bei dem Betreffenden die auf den *dhamma* bezogene Freude (*dhammūpasamhitaṃ pāmujaṃ*). Darauf folgt unsere Formel. Vgl. auch *A* V 328; *A* V 332 ff.

¹⁴⁷ *Vin* I 294: Am Ende der Formel wird die aus der Freude resultierende Versenkung, die entsteht, wenn Visākha Migāramāta an diese von ihr an den Mönchen verrichteten guten Werke denkt, als *indriyabhāvanā, balabhāvanā* und *sambojjaṅgabhāvanā* bezeichnet. *S* IV 351-8: *dasa kusala* (zusammen mit *sampajāna + patissato*) > *mettā* etc. *sammādiṭṭhi* > *saddhā* gegenüber dem Meister

Sittlichkeit¹⁴⁸, Verstehen der Lehre¹⁴⁹, Üben der *anupassanās* (hier allerdings nur indirekt durch Ablenkung mit Hilfe eines den Geist klärenden, erheiternden Meditations-Objektes)¹⁵⁰ oder – wie auch im *Vatthūpamasutta* – Beseitigung von diversen unheilsamen geistigen Faktoren (*upakkilesa*),¹⁵¹ besonders kurz vor dem Eintritt in die *dhyānas* beim Unterdrücken von *nīvaraṇas*¹⁵², zum Aufkommen der freudigen Stimmung, danach zur Freude, dann allmählich zur Konzentration des Geistes, und schließlich auch zur völlig befreienden Einsicht führen.¹⁵³

> *avyāpāda + avihimsā* > Sicherheit über zukünftiges *sugatigamana* > *tassa pāmujjam jāyati* etc. Dieses *pāmuja* heißt dann *dhammasamādhi*. Dann vermag der Übende *cittasamādhi* erlangen. Vgl. *Spk* III 110,6 ff. zu dieser Stelle: *atha vā pamujjam jāyati, pamudūtaṣṣa pīti jāyati ti evaṃ-vutta-pāmojja-pīti-passaddhi-sukha-samādhi-sankhātā pañca dhamnā dhamma-samādhi nāma. citta-samādhi pana saha-vīpassanāya cattāro maggā. atha vā dasa-kusala-kammāpathā cattāro brahmavihārā ti ayaṃ dhamma-samādhi nāma. tam dhamma-samādhiṃ pūrentassa uppannā citt'ekaggatā citta-samādhi nāma*). Vgl. aber auch *A* III 206 ff. (CLXXVI).

¹⁴⁸ *S* IV 78: *indriyasamvara > avyāsittacitta > pāmuja* etc. (*cakkhundriyaṃ saṃvutassa bhikkhave viharato cittaṃ na vyāsiñcati cakkhuvīññeyyesu rūpesu, tassa avyāsittacittassa pāmujjam jāyati ... samāhite citte dhamnā pātubhavati, dhamnānam pātubhāvā appamādavihārī tveva sankham gacchati*).

¹⁴⁹ *A* III 21 (ähnlich *D* III 241): *atthapaṭisaṃvedī + dhammapaṭisaṃvedī > pāmuja* etc. (*yathā yathā bhikkhave tassa bhikkhuno satthā dhammaṃ deseti aññataro vā garuṭṭhāniyo sabrahma-cārī, tathā tathā so tasmim dhamme atthapaṭisaṃvedī ca hoti dhammapaṭisaṃvedī ca, tassa atthapaṭisaṃvedino dhammapaṭisaṃvedino pāmujjam jāyati ... sukhino cittaṃ samādhiyati, idaṃ bhikkhave paṭhamam vimuttāyatanaṃ, yattha bhikkhuno appamattassa ātāpino pahitattassa viharato avimuttaṃ vā cittaṃ vimuccati, apaikkhīnā vā āsavā parikkhayaṃ gacchanti, anuppattaṃ vā anuttaraṃ yogakkhemaṃ anupāpunāti*).

¹⁵⁰ *S* V 156: Während *kāya-, vedanā-, citta-* und *dhammānupassanā* treten Störfaktoren auf (*kāyasmim parilāha* oder *cetaso linatta* oder *bahiddhā vā cittaṃ vikkhipati*); Reaktion: der Geist ist auf ein aufheiterndes Objekt (*pasādanīye nimitte*) auszurichten; anschließend heißt es: *tassa pasādanīye nimitte cittaṃ pañidāhato pāmujjam jāyati, pamudūtaṣṣa pīti jāyati pīṭimanassa kāyo passambhati, passaddhakāyo sukhaṃ vedeti, sukhino cittaṃ samādhiyati, so iti paṭisaṃcikkhati: yassa khvāhaṃ athāya cittaṃ pañidāhim, so me attho abhinipphanno, handa dāni paṭisaṃharāmi ti. so paṭisaṃharati ceva na ca vitakkehi na ca vicāreti, avitakkomhi avicāro ajjhattaṃ satimā sukha-m-asmī ti pajānāti*.

¹⁵¹ *M* I 283: Durch Beseitigung der unheilsamen Faktoren wie *abhijjhā, vyāpāda, kodha, upanāha* etc. erlangt man *samaṇasāmicipaṭipadā*. Darafhin stellt man bei sich fest, daß man von diesen Befleckungen rein und befreit ist (*visuddham attānaṃ + vimuttaṃ attānaṃ samanupassati*). Dann kultiviert man die *apramānas*. Daraufhin heißt es: *so ca tathāgatappaveḍitaṃ dhammavinayaṃ āgamma evaṃ mettaṃ etc. bhāvetvā labhati ajjhattaṃ vūpasamaṃ, ajjhattaṃ vūpasamā samaṇasāmicipaṭipadaṃ paṭipanno ti ...* Vgl. auch *Ps* II 326,6 ff. zu dieser Stelle: *pāmujjam jāyati ti tuṭṭhākāro jāyati. pamudūtaṣṣa pīti ti tuṭṭhassa sakalasariraṃ khobhayamānā pīti jāyati, pīṭimanassa kāyo ti pīṭisampayuttassa puggalassa nāmakāyo. passambhāti ti vigatadaratho hoti, sukhaṃ vedeti ti kāyikaṃ pi cetasikaṃ pi sukhaṃ vediyati, cittaṃ samādhiyati ti iminā nekkhammasukhena sukhittassa cittaṃ samādhiyati, appanāpattaṃ viya hoti*).

¹⁵² *D* I 73; 172; 182; 214; 232.

¹⁵³ *D* III 288: *sukhino cittaṃ samādhiyati, samāhitena cittena yathā-rūpaṃ pajānāti passati,*

Kehren wir aber zum *Vatthūpamasutta* (M I 36 ff.) zurück! Auf den mit der Sammlung des Geistes endenden Absatz folgt noch ein weiterer schwieriger Absatz: Wenn ein Mönch, der eine solche Sittlichkeit hat, der einem solchen Dhamma folgt, und der solche Einsicht hat, eine Almosengabe aus Reis bekommt, aus dem die schwarzen Körner herausgesucht worden sind, die mit vielen Soßen und mit vielen Gewürzen vermischt ist, dann stellt [dessen Verzehr] für ihn kein [spirituelles] Hindernis dar. Darauf wird auch dieser Sachverhalt durch den Vergleich mit einem Gewand sowie durch einen Vergleich mit Gold veranschaulicht, und dann folgt unvermittelt die *apramāṇa*-Formel. Anschließend heißt es: "Er erkennt: 'Es existiert dies, es existiert Geringes, es existiert Vorzügliches, es existiert ein Ausweg über diese ganzen Vorstellungsarten hinaus'. Darauf folgt eine ganz bekannte und stereotype Erlösungsformel (Arhat-Formal): "Wenn er das weiß, wenn er das sieht, wird sein Geist von dem auf Sinnesgenüsse bezogenen *āsava*, von dem auf das Dasein bezogenen *āsava* und von dem in der Unwissenheit (*avijjā*) bestehenden *āsava* befreit; wenn [der Geist so] befreit ist, erkennt er: 'ich bin befreit' (*vimutt' amhī ti*, bzw. 'er ist befreit': *vimuttam iti*). ... Man nennt ihn einen Mönch, der durch inneres 'Baden' gebadet (= gereinigt) ist." Dann folgt noch ein Stück Text, das über die Nutzlosigkeit von äußeren Waschungen und Baden in heiligen Flüssen spricht und eben Ethik an die Stelle dieser Praktiken setzt.¹⁵⁴

Es gibt im *Vatthūpamasutta* also vorbereitendes Material, die *apramāṇa*-Formel, ein kurzes aber hier durchaus schwieriges und in seiner Funktion nicht ohne weiteres erkennbares Element der *prajñā*, und dann die Erlösung. Auch hier sieht es also so aus, als ob die Erlösung mit einem Zwischenschritt auf die *apramāṇa*-Formel folgt. Anscheinend sind hier die Vorstellungsarten (*saññāgata*) die *apramāṇa*-Vorstellungen. Daß diese Vorstellungen aber von Haus aus so beschaffen waren, daß man über sie als vergänglich reflektierte und erst aus dieser Reflexion die Erlösung bezogen hat, ist eher unwahrscheinlich. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier eine alte Lehre, nämlich daß man über die *appamāṇas* zur Befreiung von den *āsavas* kommt, etwas umgebaut worden ist, und zwar in der Weise, daß ein *prajñā*-Element dazwischen geschoben wurde, so wie es auch im Falle der *dhyānas* geschehen ist.¹⁵⁵

In der chinesischen Version (MĀ_C 575c) fehlt das mit *yathodhi kho pana...*(M I

yathā-bhūtaṃ jānaṃ passaṃ nibbindati, nibbindaṃ virajjati, virāgā vimuccati; A V 1 f.: silā > avippaṭṭisāra > pāmuja > pūti > passaddhi > sukha > samādhī > yathābhūtañāḍadassana > nibbidā > virāga > vimuttiñāḍadassana.

¹⁵⁴ Vgl. S V 390: Manchmal wird auch das "Vertrauen zum Erhabenen" in diesem Zusammenhang erwähnt: *alam dāni bhaṇe etena bāhirena nahānena, alam idam ajjhataṃ nahānaṃ bhavissati, yad idam bhagavati pasādo ti.*

¹⁵⁵ Vetter 1988, Ch. 6-8.

37,28) beginnende Textstück¹⁵⁶ bis hin zu der etwas schwierigen Passage über den Mönch, der ruhig gutes Essen zu sich nehmen darf, ohne daß sich ein Hindernis für ihn ergäbe. Es findet sich zwar die *apramāṇa*-Formel, doch fehlt dann wieder das *prajñā*-Element, aber auch die Arhat-Formel. Direkt auf die *apramāṇa*-Formel folgt im Chinesischen die Wendung vom "inneren" Bad. Die Pāli-Version enthält also einiges an Material, das im Chinesischen fehlt. Somit ergibt sich die Frage, ob die *Madhyamāgama*-Tradition dieses Material wegen seiner Heterogenität eliminiert hat, oder ob umgekehrt einiges in die Pāli-Version eingebaut worden ist.

Die Entscheidung erscheint schwierig. Einerseits kann man sich nicht gut vorstellen, daß die *MĀ*-Version das *prajñā*-Element und die Arhat-Formel weggelassen haben sollte. Andererseits ist das gesamte Text-Stück (*apramāṇa*-Formel + *prajñā*-Element + Arhat-Formel) in der Pāli-Tradition gut abgesichert, da es mit gleichem Wortlaut auch in einem Sūtra des *Aṅguttara* (*A* I 193 ff.: *Sāḷhasutta*; nach Akanuma 1958 keine chinesische Parallele) vorkommt. Hier steht es überdies in einem organischeren Kontext, denn hier geht ihm eine Betrachtung über *abhijjhā*, *vyāpāda* und *avijjā* und deren Beseitigung voran, an die es mit der uns aus dem *Karajakāyasutta* (*A* V 299 ff.) bereits bekannten Wendung *sa kho so ... vigatābhijjho* etc. glatt anknüpft. Gewiß, es kann nicht ausgeschlossen werden, daß dies eine – dann allerdings recht geschickte – sekundäre Verklammerung ist. Aber allemal würde sich doch, wenn man der *MĀ*-Version Priorität zubilligt, die Frage stellen, warum die Pāli-Tradition das *prajñā*-Element und die Arhat-Formel hinzugefügt hat. Eine mögliche Antwort wäre: sie hat das "innere" Bad – in Analogie zu den rituellen Waschungen der Brahmanen – als Bild für den Erlösungsvorgang aufgefaßt, dann aber geglaubt, dies durch Einschleiben eines *prajñā*-Elementes (und eine daran anknüpfende Arhat-Formel: *tassa evaṃ jānato ...*) plausibel machen zu müssen. Trifft diese Erklärung zu, so wäre die ursprüngliche Fassung des Textstückes (also die, in der wie im *MĀ* die Wendung vom inneren Bad unmittelbar auf die *apramāṇa*-Formel folgte) zumindest im Bewußtsein der Pāli-Tradition ein Zeugnis für die erlösungskonstitutive Funktion der *apramāṇas* gewesen, das den Redaktoren aber so nicht akzeptabel erschienen und deshalb durch eine Ergänzung der gängigen Auffassung angepaßt worden wäre.

In diesem Zusammenhang verdient ferner eine Gruppe von vier Sūtras des *Aṅguttara* Erwähnung, nämlich *A* II 126 (No. 123), 128 (No. 124, 125) und 130 (No. 126), in denen die vier *dhyānas* als zur Wiedergeburt unter den *brahmadevas* – jeweils in der *brahmakāyika*-, *ābhassara*-, *subhakiṇṇa*- und *vehaphala*-Brahman-Welt – führend bezeichnet werden.

A II 126 (No. 123) wird unterschieden zwischen einerseits dem ununterrichteten ge-

¹⁵⁶ Genaugenommen auch schon das Stück davor, d.h. von *yato kho* (*M* I 37,9), an.

wöhnlichen Weltmenschen (*assutavā puthujjano*), der, nachdem er in der jeweiligen Brahman-Welt soviel Zeit, wie die Lebensspanne der betreffenden Götter beträgt, verbracht hat, wieder als Höllenwesen, Tier oder Hungergeist geboren wird, und andererseits dem (wohl)unterrichteten edlen Hörer (*sutavā ariyasāvako*), der, nachdem er ebenfalls in der jeweiligen Brahman-Welt soviel Zeit, wie die Lebensspanne der betreffenden Götter beträgt, verbracht hat, von dort aus direkt ins Nirvāṇa eintritt. Als Vorbedingung für beide Fälle wird erwähnt, daß der Praktizierende diese *dhyānas* mit dem Wunsch nach einer entsprechenden Wiedergeburt (?: *tadadhimutto*: "daran hängend" oder sogar "danach strebend") häufig geübt haben soll und daß er beim Sterben die *dhyānas* nicht verlieren darf.

Auch das nächste Sūtra (*A II 128*: No. 124) geht von einem Eintritt des Übenden in eines der *dhyānas*, die in der üblichen Reihenfolge behandelt werden, aus. Hinzu tritt aber hier, daß der Übende sodann alles, was dort, d.h. in den *dhyānas*, an materiellen und geistigen *dhammas* (*rūpagata*, *vedanāgata*, *saññāgata*, *saṅkhāragata* und *viññānagata*) auftritt, d.h. die fünf *skandhas*, als vergänglich, leidhaft, Krankheit, Beule, Pfeil, Kummer, Gebrechen, fremd/feindlich, sich zersetzend, leer und Nicht-Selbst betrachtet (= *prajñā*-Element). Nach dem Tode gelangt eine solche Person zur Gemeinschaft mit den *suddhāvāsa*-Göttern. Da es ausdrücklich heißt, daß ein solches Jenseitsschicksal einem Weltmenschen (*puthujjana*) nicht zuteil wird, kann man, auch wenn dies nicht explizit gesagt ist, vermuten, daß eine solche Person von dort aus ins Nirvāṇa eintritt, also ein *anāgāmin* geworden ist.

Nach demselben Schema werden in den folgenden beiden Sūtras (*A II 128*: No. 125 und *A II 130*: No. 126) nun auch die vier *brahmavihāras* behandelt; in dem ersten Sūtra ohne explizites *prajñā*-Element, ganz wie bei den *dhyānas*, und in dem zweiten mit explizitem *prajñā*-Element.

Eine relativ späte Entstehung dieser Sūtren läßt sich aus verschiedenen Gründen vermuten: die Auffassung, daß man wegen schlechten Karmas als Tier wiedergeboren werden kann, wurde wohl erst später im Rahmen der Systematisierung der Karma-Theorie explizit eingebaut¹⁵⁷, und die Möglichkeit, direkt von der Brahman-Welt aus in eine schlechte Existenz (Hölle, Tierwelt, Hungergeist) zu gelangen, repräsentiert wohl ebenfalls eine ideengeschichtlich spätere Entwicklung.¹⁵⁸ Auch die Hierarchie mehrerer Brahman-Welten und ihre Kombination mit den *dhyānas* sowie *brahmavihāras* entstammen gewiß nicht einem sehr frühen Stadium. In einem anderen Sūtra (*S V 115 ff.*: *Haliddavasanasutta*) sind, wie wir gesehen haben (s. S.

¹⁵⁷ Vetter 1988, S. 77 ff.; 93 ff. Die alte Formel für ungünstige Wiedergeburt lautet gewöhnlich: *apāya duggati vinipāta niraya*. Zu diesem Thema siehe auch Schmithausen 1991, S. 79 und Anm. 442; Schmithausen 1995, S. 70-71 und Anm. 136-137.

¹⁵⁸ Für die Tatsache, daß der direkte Übergang von einem Himmel zu *duggati* eine spätere Entwicklungsstufe darstellt, vgl. *S V 474 ff.*; *A I 37 f.*; Schmithausen 1995, S. 71 f. und Anm. 139.

90 ff.), die *brahmavihāras* mit nicht-materiellen Versenkungsstufen verbunden, was ebenfalls nicht ursprünglich sein dürfte¹⁵⁹. Die Zufügung des *praññā*-Elementes in sehr ausgeprägter Form in den Sūtras No. 124 und 126 darf als Ausdruck einer Bearbeitung durch Vertreter des *praññā*-Stranges, von denen ein solches Element als entscheidend für die Erlösung erachtet wurde, aufgefaßt werden, obwohl der Text den Meditierenden trotz des *praññā*-Elementes zunächst nur bis zur Brahman-Welt gelangen läßt. Bemerkenswert ist, daß in dieser Sūtrengruppe wieder die vier *dhyānas* und *brahmavihāras* gleichwertig behandelt werden.¹⁶⁰

Ich habe schon bei der Erklärung des Ausdruckes "*brahmavihāra*" (s. S. 13 ff.) zu zeigen versucht, daß man im Zusammenhang der *apramāṇas* den "*brahman-Zustand*" ursprünglich als etwas, das mit dem Nirvāṇa gleichzusetzen war, also als das 'Endziel' des religiösen Lebens (wenngleich nicht im brahmanischen Sinne) verstand, wie u.a. in dem Ausdruck *brahmabhūtena attanā* ("mit zum *brahman* gewordenen Selbst": *M I* 341 f.; 413; vgl. auch *S V* 6: *etad attani saṃbhūtaṃ brahmayānaṃ*). Es ist wichtig, hier die buddhistische und brahmanische Lehre auseinanderzuhalten, wie Schmithausen 1989, IV 10 ff. treffend bemerkt, indem er auf die o.g. Stellen Bezug nimmt:

Unüberhörbar die Anspielung auf die upaniṣadische Lehre, daß beim Erlösen das Selbst mit dem Brahman, dem Urgrund, Wesen und Inbegriff des Alls, identisch geworden ist (bzw. zu seiner immer schon bestehenden Identität gefunden hat). Aber es ist doch wohl verfehlt, dieser Ausdrucksweise zu entnehmen, daß hier eine sonst sorgsam versteckte upaniṣadische Tiefenstruktur des alten Buddhismus zum Vorschein komme. Es liegt näher, anzunehmen, daß die Ausdrucksweise von den Buddhisten als Indikator für eine spirituelle Stellung übernommen worden ist, daß sie zeigen soll, daß der Betreffende – zu Lebzeiten übrigens – die höchste Stufe der

¹⁵⁹ Nach Bronkhorst 1988 (S. 79 ff.). Zumindest die Einführung der *ārūpyas* ist vergleichsweise spät anzusetzen.

¹⁶⁰ Es gibt aber auch andere Stellen, die eine Art Hierarchie unter den Versenkungen vermuten lassen, wie z.B. *A II* 183. Hier lobt der Buddha in verschiedener Weise den *saṅgha*, der zum *uposatha* zusammengekommen war. Im *saṅgha* gebe es Mönche, wie die *deva-*, *brahma-*, *āneja-*, und *ariyappatta*-Mönche, die respektive dadurch charakterisiert seien, daß sie die vier (*rūpa*)*dhyānas*, die vier *brahmavihāras*, die vier *ārūpya*(*dhyāna*)s und mittels *praññā* die vier Edlen Wahrheiten erreicht bzw. verstanden haben. Interessant ist hier, daß die vier *brahmavihāras*, wenn hier eine Klimax intendiert ist, sogar über die *dhyānas* gestellt werden. Eine ähnliche Steigerung zeigt *A I* 182 ff. mit *dibba-*, *brahma-*, und *ariya uccāsayanamahāśayana*, welche die vier *dhyānas*, die vier *brahmavihāras* und die Beseitigung von *rāga*, *dveṣa* und *moha* beinhalten. Vgl. auch *M I* 351; *D II* 186 ff. (vier *dhyānas* u. vier *brahmavihāras*); *A V* 342 ff. (vier *dhyānas*, vier *brahmavihāras* und die drei ersten der vier *ārūpyas* mit der Bezeichnung '*ekādasa amatadvārāni*'); *A V* 360.

Spiritualität, die des definitiven Erlöstseins und höchsten Glückes, erreicht hat. Dies wird dadurch gestützt, daß im gleichen Kontext andere Ausdrücke mit ähnlicher Intention (*nicchāto nibbuto sītibhūto sukhapāṭisaṃvedī*) vorkommen, oder, in einem anderen Kontext, der Ausdruck *sucibhūtena attanā viharati*, "er lebt mit geläutertem Selbst", d.h.: "mit geläutertem Wesen", "als ein Geläuterter". Entsprechend *brahmabhūtena attanā* "mit zum Brahman gewordenem Wesen", d.h. "als einer, der den höchsten spirituellen Zustand erreicht hat".

Die sich hier stellende Frage ist, ob ursprünglich das buddhistische Heilsziel, das "Todlose" oder "das, wo es kein Sterben gibt" (*amata*), noch so gedacht war, daß es nicht im Gegensatz zum Brahman-Welt (*brahmaloka*) der Brahmanen gesehen wurde, und daß deshalb gelegentlich *brahman* (n.) in einem dem *amata* entsprechenden Sinne verwendet wurde. Später wäre dann die (manchmal zu sinnlich beschriebene) Brahman-Welt als nicht recht passend empfunden (und vielleicht durch Bevorzugung/Einführung des Terminus *nirvāṇa* ausgegrenzt worden). Dazu dürfte auch die Assoziation der Brahman-Welt mit dem Gott Brahmā (m.) der Brahman-Welt beigetragen haben. Bei den Brahmanen scheint (aus buddhistischer Sicht jedenfalls) eine gewisse Ambivalenz des Heilsziels vorgelegen zu haben: Eingehen in die Brahman-Welt (ohne personale Vorstellungen), aber auch Eingehen in die Brahman-Welt als der Welt des Gottes Brahmā = Gemeinschaft mit ihm. Letztere ist eine Himmelswelt, die dem Nirvāṇa-Begriff nicht genügt. Möglicherweise hat die *prajñā*-Strömung angesichts dieser Differenzierung die *apramāṇas* (ohne *prajñā*) auf das niedrigere Ziel (Brahman-Welt des Gottes Brahmā) zurückgestutzt und sie zugleich als Mittel der Auseinandersetzung mit den Brahmanen (Ethik statt Ritual, Mitgefühl statt Tieropfer!) eingesetzt: die *apramāṇas* werden nun den Brahmanen als das wahre Mittel, die (gestalthafte) Brahman-Welt zu erreichen – und mehr wollen diese ja meist auch nicht – gelehrt.

Eine andere Möglichkeit wäre natürlich, daß der Buddha selbst den Begriff *brahman* (n.) gar nicht benutzt hat und die Verwendung von *brahman* (n.) (und *ātman*) im "nirvāṇa-artigen" Kontext sekundär ist – einigen Mönche, die aus brahmanischem/upaniṣadischem Milieu stammten, zuzuschreiben –, und daß das von anderer Seite nicht gern gesehen und z.T. durch Umdeutungen neutralisiert wurde.

Der Eindruck, den man bekommt, wenn man die oben behandelten Stellen und ihre Rahmengeschichten betrachtet, ist, daß die Lehre der *brahmavihāras* verstärkt im Kontext der Belehrung von Brahmanen zu finden ist. So z.B. *A* III 224 ff. und *D* I 250 ff., wo es sich um Gespräche, meist in polemischem Ton, handelt, die der

Buddha in Brahmanenkreisen geführt hat.¹⁶¹ In einem anderen Sūtra (*M II 195*) fragt der Buddha Sāriputta, warum er einen brahmanischen Laienanhänger namens Dhanañjāni auf dem Sterbebett durch Lehre der *brahmavihāras* nur im niedrigen *brahmaloka* etabliert habe und anschließend von seinem Sitz aufgestanden und fortgegangen sei, obwohl er ihm zu etwas Höherem hätte verhelfen können (*kiṃ pana tvam, Sāriputta, Dhanañjāniṃ brāhmaṇaṃ sati uttari karaṇīye, hīne brahmaloke patiṭṭhapervā uṭṭhāyāsanaṃ pakkanto ti?*). Sāriputtas Antwort lautet, daß die Brahmanen allzusehr am *brahmaloka* hingen.

Dieser Aspekt kommt auch in einigen anderen Stellen zum Ausdruck, wie z.B. *D II 241*, wo von einem Dialog zwischen dem Brahmanen Mahāgovinda, der als eine frühere Wiedergeburt des Gautama Buddha bezeichnet wird, und dem Brahmā Sanaṃkumāra berichtet wird. Die Tatsache, daß hier noch ein weiteres für die Brahmanen wichtiges Thema, nämlich *āmagandha*¹⁶², diskutiert wird, ist ein klarer Hinweis darauf, daß auch diese Lehrrede an eine brahmanische Zuhörerschaft gerichtet war. Meines Erachtens ist eben in diesem Umstand (der brahmanischen Zuhörer) das Hauptmotiv für die spätere "Degradierung" dieser Lehre zu suchen. Die ausdrückliche, sogar betonte Versicherung, daß die *brahmavihāras* nur zum *brahmaloka* führen (*A IV 135 ff.*; Griffiths 1983a, S. 137), bestätigt dies. Griffiths formuliert dies folgendermaßen:

This list of stereotyped didactic pericopes, then, preserves and transmits a set of PT's (*Psychotropic Techniques*) designed to transform by stages the affective experience of the practitioner, culminating finally in a state where affective experience no longer occurs, and every event, possible or actual, is viewed with the same level of unmoved indifference. It may be doubted whether this unit of tradition as we have translated here – that is, the invariant core of the tradition, abstracted from its various later contexts – was originally combined with any developed soteriological path. Its later qualification as a technique that would get the practitioner only as far as union with Brahma (our second context noted above) became necessary as and when Buddhist orthodoxy became sufficiently well formulated to require the marking off as subsidiary, propadeutic, or "not-really-Buddhist", techniques which are in fact very well grounded in the tradition. Similarly, those contexts in which these techniques are

¹⁶¹ Gombrich 1994 (S. 1081) hält die *Dīgha*-Stelle (*D I 250 ff.*) sogar für den ursprünglichen Kontext, in dem der Buddha über die *brahmavihāras* gesprochen hat: "Although the *brahma-vihāra* are often mentioned in the Pāli canon, I think that internal evidence enables us to identify the *Tevijja Sutta* (*D No. 13*) as the original context in which the Buddha talked about them."

¹⁶² Wörtl. Geruch von rohem [Fleisch]; vgl. Seyfort Ruegg 1980, Nachtrag S. 240.

given validity, but are linked with the mainstream tradition by describing them as resulting in the liberation of mind which (usually) is combined with liberation by means of wisdom (a variety of observationally analytic technique) before complete salvation can take place are also a part of the later attempt to domesticate and make orthodox these techniques, likewise for those text-places where the four *brahmavihāras* are combined with the four *jhānas* and so on ... The four *brahmavihāra* are only tenuously linked to the two major classes of PT which our analysis has uncovered: concentrative ecstasy and observational analysis. They are concerned instead with manipulating the emotions, and while there are some structural affinities with the process of purification described by the four-*jhāna* pericope, the fact that there is really no connection at all with what later came to be regarded as the *sine qua non* of true enlightenment – an intellectual/verbal "seeing as" and "knowing that" things are the way Buddhist doctrine says they are – meant that later orthodoxy reserved them primarily for the treatment of particular character defects or as a method of treating specific occasional problems rather than as a set of techniques appropriate for attaining final liberation. (Griffiths 1983a, S. 143-144)

Griffiths schließt offenbar auch im Falle der *apramāṇas* eine unabhängige soteriologische Funktion nicht aus, insofern er für die frühe Phase des Buddhismus einen mit Versenkung verbundenen, selbständigen Erlösungsweg annimmt.¹⁶³ Als Transformatoren von Affekten sind die *apramāṇas* seiner Meinung nach soteriologisch effizient. Er erläutert weiter (1983b, S.61):

The flavour of equanimity for Buddhists is captured by a story in the *Mahāsīhanādasutta* [Anm. 16: M I 79]: the Buddha tells of his ascetic practices before his enlightenment, and describes an occasion when he was sleeping in a cemetery and was tormented by cow-

¹⁶³ Vgl. Griffiths 1983b (S. 55): "The systematisers of the Buddhist meditative traditions in Sri Lanka and Tibet dealt with such tensions in a variety of ways: often they created complex hierarchical path-structures in which some meditative techniques are classified as preparatory and propaedeutic, and others as ultimate, issuing in Nirvāṇa. Alternatively, it was often suggested that some meditative techniques simply have the function of correcting certain character defects, and that for those individuals without such defects the same techniques are likely to be useless or even harmful. The creation of such complex scholastic edifices necessarily did some violence both to the true functions of the techniques thus neatly compartmentalised and allotted their given places, and to the historical realities of the Buddhist tradition itself. Meditative techniques regarded by later Buddhist scholars as merely preparatory or as appropriate only for certain character types may, at an earlier stage of the tradition, have been regarded as of independent soteriological validity."

herders who spat at him and stuck twigs in his ears. He was able to avoid getting angry with them because of his 'dwelling in equanimity' (*upekkhāvihāra*). Equanimity, then, which comes to the fore in this third ASC ('*altered states of consciousness*'), is a psychological condition opposed to any kind of extreme emotional reaction, either pleasant or unpleasant. It is usually connected with the practitioner's reactions to other people (as is especially clear in the context of the 'four ways of living like Brahma' – *brahmavihāra*), but the connection does not appear to be a necessary one.

Griffiths setzt die *brahmavihāra-upekkhā* und die *upekkhā* des dritten und vierten *dhyāna* in Beziehung zueinander, mit der Einschränkung, daß sie im Rahmen der *brahmavihāras* im Kontext der Reaktion auf äußere Reize (d.h. als Nichtreagieren) auftritt, diese Bindung an den Kontext des Reagierens aber nicht essentiell ist, die gleiche Haltung der *upekkhā* somit auch außerhalb des Kontextes akuter äußerer Reize möglich ist (und im Falle des dritten und vierten *dhyāna* offenbar normalerweise eine solche Situation, d.h. ohne akute äußere Reize, vorliegt).

In einer Anmerkung (25) zum Thema *brahmavihāras* sagt Griffiths in demselben Aufsatz:

We should note that the psychological condition aimed at by the *brahmavihārā* has clear affinities with that aimed at by the four *jhānāni*. Equanimity is of central importance in both.

In diesem Zusammenhang ist besonders Griffiths Schlußfolgerung (1983b, S. 62) interessant:

To summarize this investigation of the four *jhānāni*: we are dealing with a hierarchically arranged series of ASCs which utilize concentrative enstatic techniques and are aimed at the radical deconstruction of the practitioner's affective and cognitive experience. The soteriological goal at which this series of ASCs directs the meditator is a condition of emotionless stasis, a trance in which he is effectively withdrawn from all emotional and intellectual contact with the world and other people.

Abschließend möchte ich nochmals auf das bereits erwähnte Vorhandensein von zwei Erlösungswegen im frühen Buddhismus zurückkommen: einem, der Nirvāṇa durch Versenkung zu realisieren versucht (*ye amataṃ dhātum kāyena phusitvā viharanti: A III 355 ff.*), während eine andere Richtung die Erlangung des Nirvāṇa durch Einsicht propagiert (*ye gambhīraṃ atthapadam paññāya ativijja passanti*). Es trifft sicher zu, daß in der späteren Tradition erwartet wurde, daß man *samatha* und *vipassanā* gleichermaßen berücksichtigt, da diese beiden als komplementär ver-

standen wurden. Aber Stellen wie *A* III 86 f. und 88 f.¹⁶⁴ erhärten den Verdacht, daß ursprünglich zwei selbständige Heilswege vorliegen. Hier wird der – sonst nicht geläufige – Begriff '*dhammavihārī*' zweifach definiert: Auf der einen Seite wird einer, der sich zwar dem Studium der Lehre widmet, aber nicht den ganzen Tag damit verbringt, [sondern zugleich auch] die Abgeschiedenheit nicht meidet und innerliche Geistesruhe übt, *dhammavihārī* genannt (*idha, bhikkhu, bhikkhu dhammaṃ pariyāpuṇāti ... so tayā dhammapariyattiyā na divasaṃ atināmeti, na riñcati paṭisallānaṃ, anuyuñjati ajjhattaṃ cetosamathaṃ ...*). Auf der anderen Seite wird dieselbe Bezeichnung *dhammavihārī* auch einem, der die Lehre studiert und darüber hinaus ihr Ziel durch Einsicht realisiert, zuerkannt (*idha, bhikkhu, bhikkhu dhammaṃ pariyāpuṇāti ... uttarīṃ c'assa paññāya atthaṃ pajānāti ...*).

Wenn man *A* I 61 hinzuzieht – an dieser Stelle werden die Meditationsmethoden "Ruhe" (*samatha*) und "genaue Betrachtung" (*vipassanā*) erklärt, mit deren Hilfe der Übende den Geist (*citta*) bzw. die Einsicht (*paññā*) kultiviert, um jeweils *rāga* und *avijjā* zu beseitigen, und schließlich *cetovimutti* bzw. *paññāvimutti* zu erlangen –, so ist kaum mehr zu übersehen, daß es einen Erlösungsweg gibt, der mit *dhyāna* bzw. mit *samatha* verbunden ist und die Beseitigung von *rāga* zum Inhalt hat, und einen anderen, der mit *vipassanā* verbunden ist und darin besteht, daß er *avijjā* vernichtet. Weil zur *samatha*-Meditation auch die *brahmavihāras* gezählt werden, ist dies für unser Thema von großer Bedeutung.¹⁶⁵ Nach älteren kanonischen Stellen wird hauptsächlich *rāga* (bzw. *taṇhā/kāma/lobha*) als Grundübel betrachtet.¹⁶⁶ *Avijjā* hat offenbar erst später an Wichtigkeit gewonnen, nachdem dem *paññā*-Element eine prominentere Rolle für den buddhistischen Erlösungsweg zugewiesen worden war.¹⁶⁷

Aus ähnlichen Gründen vertritt Griffiths 1981 die These¹⁶⁸, daß *samatha* und *vipassanā* möglicherweise zwei unabhängige soteriologische Systeme repräsentieren. Keown 1992 kritisiert diesen Standpunkt ausführlich und stellt fest:

¹⁶⁴ Diese beiden Sūtras erwähnen die neungliedrige Lehrverkündigung (*navāṅgasatthusāsana*) des Buddha und die Mönche, die diese Lehrtexte fleißig lernen und viel Zeit mit dem Lernen verbringen. Dies deutet eher auf eine jüngere Phase der Textüberlieferung hin. Vgl. auch von Hinüber 1994a, S. 121-135.

¹⁶⁵ Vgl. Keown 1992 (S. 75): "The cultivation of feelings of concern for others is closely linked to the practice of the Divine Abidings in *samatha* meditation, and it is interesting to note that the Divine Abidings are particularly effective in counteracting those *dhammas* identified above as moral vices (*kleśa*)."

¹⁶⁶ *Vin* I 10 ≈ *S* V 421: *taṇhā*; *Sn* 769-771: *kāma*; 740-744: *taṇhā*; 746: *bhavataṇhā*.

¹⁶⁷ Vgl. Frauwallner 1953, S. 182 ff.; Franz Bernhard, "Zur Interpretation der Pratiṭyasa-mutpāda-Formel", in *WZKS* XII-XIII, 1968-69, S. 53-63; Vetter 1988, S. 47 ff.; Schmithausen 1989, VIII 12 ff.

¹⁶⁸ Vgl. Poussin 1936/1937; Schmithausen 1981; Vetter 1988.

For Griffiths¹⁶⁹ these facts are problematic, but in terms of the thesis set out here they are not. Indeed, they are exactly as we should expect. Griffiths' difficulty arises from the suppressed premise of his argument that the unique soteriological objective of Buddhism is knowledge (*paññā*). Any soteriological technique which does not issue in *paññā* is therefore redundant and its existence puzzling. If *nibbāna* is defined exclusively in terms of *paññā* then *vipassanā* will quite naturally appear to be essential while *samatha* remains a curious anomaly. (S. 77)

Er erklärt weiter:

The technique of *samatha* meditation exists to enrich and deepen the capacity for human sympathy which exists in all to some degree and which reached its perfection in the personality of the Buddha. Central to *samatha* practice are the *jhānas* or stages of trance, and immersion in the *jhānas* leads directly to the elimination of discursive thought. In this the technique contrasts sharply with *vipassanā* where discriminating awareness is a *sine qua non* for propositional knowledge of the *paññā* kind ... The suppression of intellectual activity in *samatha* practice is a specialised technique for gaining access to the non-rational, emotional dimension of the psyche. It is a means of penetrating the deeper layers of consciousness and restructuring them in accordance with virtue rather than vice ...

(S. 77-78)

Er versucht, Griffiths These zu widerlegen:

Griffiths regards these options as alternatives and does not consider the possibility that there exist two techniques of meditation precisely because the obstacles to enlightenment are themselves twofold, both moral *and* intellectual. (S. 79)

Auf der Basis späterer abhidharmischer Erklärungen kommt Collett Cox 1992 zu einer ähnlichen Schlußfolgerung wie Keown:

An examination of the path-structure in Abhidharma texts suggests an alternative explanation, neglected in previous studies, to this tension between the cognitive and meditative – namely, a final goal that subsumes knowledge and concentration as equally cooperative

¹⁶⁹ Griffiths 1981 (S. 618): "There are presented in the canonical and commentarial texts of Theravāda Buddhism two radically different types of meditative practice which have different psychological effects and issue in different soteriological goals."

means rather than mutually exclusive ends. (S. 66)

Es ist nicht verwunderlich, daß in späteren Abhidharma-Werken solche Systematisierungsversuche unternommen wurden, zumal sich Ähnliches schon im Kanon findet¹⁷⁰, und daß ferner versucht wurde, diese beide Richtungen als komplementär darzustellen; dies bietet sich ja geradezu an, zumal wenn sie das gleiche Ziel und Resultat in Gestalt des Nirvāṇa haben.

Mit Bezug auf die *apramāṇa-/brahmavihāras* stellt sich in diesem Zusammenhang noch einmal die Frage, warum ihnen später der soteriologische Wert (im Sinne eines eigenständigen Weges zum Nirvāṇa) abgesprochen wurde. Ein wesentlicher Grund könnte der Umstand gewesen sein, daß sie zwar als Gegenmittel gegen die Grundübel leidenschaftliche Zuneigung (*rāga*) und leidenschaftliche Abneigung (*dveṣa*) einleuchten, aber nicht ohne weiteres als Gegenmittel gegen das dritte Grundübel: die Fehlorientiertheit/Verblendung (*moha*).¹⁷¹ Hier mag ein intellektueller Faktor als erforderlich empfunden worden sein. Die *apramāṇas* sind jedoch keine Erkenntnis,

¹⁷⁰ Z.B. A II 92-5; 140; 157; IV 358 ff.; V 98-104. Diese Texten dienen Cousins 1984 als Beispiele für kanonische Stellen, an denen der Unterschied zwischen einem, der die Geistesruhe erlangt hat, und einem, der durch höhere Einsicht einen klaren Einblick in den *dharma* gewonnen hat, diskutiert wird. Inhaltlich sind diese Stellen einander sehr ähnlich. Sie betonen die Notwendigkeit der Kultivierung beider Aspekte. Cousins schließt mit folgender Bemerkung: "The goal is seen as a dynamic balance of qualities – in this case peace and insight, but others are also important. The route to that goal may involve the development of some of those qualities before others, but in the longer term none can be neglected. All are essential. Only the order of development is variable. There could be no question of a 'short cut', neglecting some aspects."

Anderseits stellen sogar die späteren Kommentare dem *samathayānika* einen *sukka-vipassaka*, der ohne in die *dhyānas* einzutreten das Nirvāṇa erlangt, gegenüber. Dies ist aber m.E. nicht eine Frage von einer "Abkürzung", sondern eher von unterschiedlichen Wegen zum Nirvāṇa.

¹⁷¹ Nur in diesem Sinne verstehen auch die späteren abhidharmischen Werke wie der *Abhidhammatthasaṅgaha* die Funktion der einzelnen *brahmavihāras*. Auf diese Tatsache weist, unter Berufung auf eben dieses Werk, auch Gunaratana 1985 (S. 178) hin:

"Two immeasurables – compassion and sympathetic joy – are always excluded from the paths and fruits ... Firstly it will be noticed that compassion and sympathetic joy can be present in mundane *jhāna* but not in the supramundane. The reason is that those mental factors have sentient beings for object, while the paths and fruits objectify *nibbāna*."

Auf derselben Seite erwähnt Gunaratana in Anm. 2: "The other two immeasurables – loving kindness and equanimity – are particular modes of the mental factor 'non-hatred' and 'specific neutrality.' Since their parent factors do not necessarily have sentient beings for object they can be present even with other objects and are, in fact, universal concomitants of wholesome states of consciousness."

Dieser von Gunaratana oben genannte Grund kann sehr wohl ein wichtiges Motiv für die Relativierung der *apramāṇas*, genauer nur *karuṇā* und *muditā*, durch die *prajñā*-Tradition (*anatta*-Praxis!) gewesen sein. Diese Begründung klingt m.E. sehr abhidharmisch. Überraschend ist aber auch die Bewertung der *mettā*. Es ist schwer nachvollziehbar, warum sie weniger auf "Lebewesen" fixiert sein soll als *karuṇā*. Außerdem erscheint ihre Reduktion auf "non-hatred" zu negativ.

sondern emotionale Übungen, bei denen auf dem Wege des "Emotionsabbaus" Emotionslosigkeit (*upekṣā*) erreicht wird. Wenn man überdies zu der Überzeugung gelangte, daß ein *restloser* Abbau von Emotionen nicht durch Kultivierung von "Gegen-Emotionen", sondern nur durch Einsicht in die Grundlosigkeit bzw. Wirklichkeitsinadäquatheit der betreffenden Emotionen zu erreichen ist, kann der *apramāṇa*- (und auch der *dhyāna*-) Weg für sich allein nicht mehr als ausreichend anerkannt werden. Schließlich mag noch hinzugekommen sein, daß gerade im Falle der *apramāṇas* (Ich-Ausweitung) ein gewisser Konflikt mit der Praxis der Skandha-Analyse (Ich-Annulierung) empfunden wurde, oder doch jedenfalls eine Spannung, und daß auch dies eine Relativierung der *apramāṇas* begünstigt haben mag.¹⁷²

¹⁷² Vgl. auch die in der vorangehenden Anmerkung zitierten Ausführungen von Gunaratana 1985.

Das Mitleid (*karuṇā* und Verwandtes)

Definition

Das Mitleid (*karuṇā*) ist das zweite Glied unter den *brahmavihāras* und spielt im Gegensatz zu *mettā* oder *upekkhā* eine relativ bescheidene Rolle im Pāli-Kanon.

Nach Wackernagel-Debrunner (*AiGr* II, 2, 252) ist *karuṇā*- Adjektivabstraktum zu *karuṇa*-. Wenn kein vorbuddhistischer Beleg für substantivisches *karuṇā*- (f.) vorliegt, wäre allerdings auch hier (wie bei *mettā*) eine Verselbständigung aus *karuṇā cetovimutti* zu erwägen. Die etymologische Deutung des Adjektivs *karuṇa*- ist noch nicht befriedigend geklärt. *MW* (S. 255, Kol. 2) gibt, ohne Erläuterung, für *karuṇa* im Sinne von Uṇ. iii, 53 √1. *kṛ* (*PW*: "ausgießen, ausschütten, ausstreuen, werfen", etc.) und für einige Bedeutungen √1. *kr* ("tun, machen" etc.) als Wurzel an. Auch Mayrhofer (1992, s.v. *karuṇa*) geht von der Wurzel √*kar* (√*kṛ*, "tun" etc.) aus (Turner 1966, S. 177, [Kol. 2] dagegen von *kr*² "to call"). Ob ein Zusammenhang mit vedischem *karūṇa*-, dessen Ableitung und Bedeutung unsicher ist¹, besteht, muß dahingestellt bleiben.

Buddhaghosa (*VisM* IX. 92) schlägt verschiedenen "Etymologien" für *karuṇā* vor:

a) Ableitung von der Wurzel √1. *kr* (*MW*) oder √*kar* (tun/machen/handeln) – "Es heißt Mitleid, weil es das Herz der guten Menschen zittern macht, wenn sie andere leiden sehen" (*paradukkhe sati sādḥūnaṃ hadayakampanaṃ karotī ti karuṇā*). Dabei unterstreicht er besonders den Aspekt der emotionalen Betroffenheit. Dieser Aspekt spielt dagegen, wie wir sehen werden, im frühbuddhistischen Kontext eine untergeordnete Rolle.

b) Ableitung von der Wurzel √*kṛ* oder √*kṛ* "verletzen" (*MW*: √2. *kṛ*; vgl. *Dhātupāṭha* 5.7 *krñ hiṃsāyām* und 9.15 *kṛñ hiṃsāyām*): "Sie schädigt/verletzt das Leid der anderen, [d.h.] bringt es zum Verschwinden: deshalb heißt sie *karuṇā*" (*kiṇāti vā paradukkhaṃ, hiṃsati vināseṭi ti karuṇā*).

c) Ableitung von der Wurzel √*kṛ* "ausgießen, ausschütten, ausstreuen, werfen": "Es heißt Mitleid, weil es über die Unglücklichen ausgestreut wird, [d.h.] ausgesandt wird dergestalt, daß man sie damit umhüllt/durchdringt" (*kiriyaṭi vā dukkhitesu, pharaṇavasena pasāriyaṭi ti karuṇā*).

Geht man für die Bedeutung von *karuṇā* von dem Adjektiv *karuṇa*- aus, so erscheint beachtenswert, daß letzteres nicht nur im Sinne von "mitleidvoll", sondern auch im

¹ *AiGr* II, 2, 485.

Sinne von "kläglich", "jämmerlich" verwendet wird.² Wenn letztere Verwendung als die ursprüngliche gelten darf, so wäre die Bedeutung "mitleidvoll" eventuell so zu verstehen, daß einem zum Weinen zumute ist, wenn man ein leidendes Wesen sieht, so daß sich die Bedeutung "[Mit-]klagen" "Mit-leiden" ergäbe(?).³

Geht man einmal von Buddhaghosas "Etymologien" aus, so ergeben sich – aus seiner Sicht – für *karuṇā* drei inhaltliche Aspekte:

- 1) Die *karuṇā* als der Aspekt der emotionalen Betroffenheit beim Anblick (oder Sich-zum-Bewußtsein-Bringen) des Leidens anderer.
- 2) Die *karuṇā* als Impuls, das Leiden anderer zu beenden oder doch zu verringern.
- 3) Die *karuṇā* als eine meditativ kultivierte und an die unglücklichen Wesen ausgestrahlte Geistes- oder Gemütshaltung.

Der dritte Aspekt nimmt zwar deutlich auf die Praxis der *brahmavihāras/appamānas* Bezug, sagt aber über den spezifischen Charakter der *karuṇā* als einer Geistes- oder Gemütshaltung wenig aus. Die beiden ersten Definitionen sind in dieser Hinsicht ergiebiger. Ihnen zufolge wäre *karuṇā* in der Tat zum einen Mit-Leiden, zum anderen der Wunsch und Antrieb, das Leiden anderer abzustellen. Das entspricht auch Elementen von Buddhaghosas Definition der *karuṇā*, der zufolge die *karuṇā* das Nicht-ertragenkönnen des Leidens anderer zur "Qualität" (*rasa*) und die Beseitigung dieses Leidens zum durchgängigen Merkmal (*lakkaṇa*) der Form seines Auftretens hat (*VisM* IX. 94). Dennoch sind beide Bestimmungen nicht unproblematisch; denn zum einen kann, wie auch Buddhaghosa deutlich macht (IX. 94: *sokasambhavo vipattī*), die Betroffenheit beim Anblick (oder Sichvergegenwärtigen) des Leidens anderer leicht in Kummer, d.h. in ein spirituell abträgliches depressives seelisches Schmerzgefühl ableiten. Zum anderen ist zumindest im *apramāṇa*-Kontext ein aktives, konkretes Eingreifen zum Zwecke der Beseitigung des Leidens anderer kaum intendiert. Die *karuṇā* beschränkt sich hier weitgehend auf den Wunsch, daß die unglücklichen Lebewesen von Leiden befreit werden mögen. Dies schließt natürlich nicht nur den Wunsch, ihnen zu schaden, aus, sondern hat, wie auch Buddhaghosa betont (*VisM* IX. 94: *avihimsāpaccupaṭṭhāna*), auch für das praktische Verhalten insofern Konsequenzen, als man Handlungen, die anderen Schmerz oder Leid zufügen, selbstverständlich unterläßt. Darüber hinaus geht es aber zumindest im Frühbuddhismus im

² Sn 426: *karuṇaṃ vācaṃ bhāsamāno*; In buddhistischen Texten vor allem in alten Versen, Jā VI 498: *paridevesi karuṇaṃ*; 513: *karuṇaṃ paridevayūṃ*; 551: *karuṇaṃ paridevi*.

³ Man beachte in diesem Zusammenhang, daß die Uttarāpathakas laut *Kathāvatthu-aṭṭha-kathā* (S. 172: *taṭṭha piyāyitānaṃ vaṭṭhūnaṃ vipattiyā sarāgānaṃ rāgavasena karuṇāpatirūpakam pavattiṃ disvā "rāgo va karuṇā nāma, so bhagavato natthi. tasmā natthi buddhassa bhagavato karuṇā" ti yesaṃ laddhi seyyathāpi Uttarāpathakānaṃ ...*) zu *Kathāvatthu* XVIII. 3 behaupten, daß es beim Buddha keine *karuṇā* gebe, weil *karuṇā* auf *rāga* basiere, wie sich zeigt, wenn jemand über verlorene Güter jammert (= *karuṇā*-ähnliches Verhalten!).

Rahmen der *apramāṇas* weniger um Taten als um eine Geisteshaltung, die der Meditierende vor allem kultiviert, um selbst auf dem Weg zur spirituellen Vervollkommnung weiterzukommen.

Absetzung gegen verwandte Begriffe

Karuṇā und *mettā*

Ein deutlicher Unterschied muß, jedenfalls im Rahmen der *apramāṇas*, zwischen *karuṇā* und *mettā* bestehen; sonst würden diese beiden ja nicht als zwei Phasen unterschieden. Die spätere Tradition ist ziemlich einhellig der Meinung, daß im Gegensatz zu *karuṇā*, die die Wesen als unglückliche im Blick hat und durch den Wunsch, daß sie von ihren Leiden befreit werden, charakterisiert ist, *mettā* in dem Wunsch besteht, daß die Lebewesen glücklich sein mögen. In Anbetracht des historischen Hintergrundes der *mettā* und ihrer auch im Buddhismus lebendigen Selbstschutzfunktion liegt es nahe, mit Schmithausen⁴ anzunehmen, daß bei ihr, ähnlich wie bei der *ahimsā*⁵, die Angst ein wesentliches Motiv ist und sie, ursprünglich jedenfalls, in erster Linie potentiell gefährlichen Lebewesen entgegengebracht wird, also vor allem wohl Stärkeren oder doch irgendwie Ebenbürtigen (vgl. allerdings die Ausführungen über die Mutterliebe auf S. 53 f.).⁶ Die *karuṇā* hingegen dürfte von Hause aus eher Schwache, unterlegene Lebewesen zum Gegenstand haben, bzw. solche, die sich zumindest vorübergehend in einer beklagenswerten Lage befinden, und Angst dürfte bei ihr kaum eine Rolle spielen. Im Rahmen der frühbuddhistischen "Spiritualisierung" von *mettā* und *karuṇā* im Rahmen der *apramāṇas* (d.h. ihrer vornehmlichen Verwendung als Mittel zur eigenen spirituellen Vervollkommnung: siehe unten S. 128 f.) wird dieser Unterschied allerdings belanglos, da es hierbei primär um die Kultivierung und grenzenlose "Aussendung" der entsprechenden Geistes- bzw. Gemüthaltung geht, und nicht so sehr um spezielle Adressaten. Wenn Adressaten genannt werden, so sind es letztlich alle Lebewesen.⁷ Diese Universalisierung der Adressaten bewirkt, insofern sie einen Bezug des Gefühls des Mitleids bzw.

⁴ Schmithausen 1997b, S. 13 ff.

⁵ Vgl. Schmidt 1968, S. 643 ff.

⁶ Selbst im Rahmen eines Bündnisses gegen Dritte ist das Motiv für die Wahl eines Bundesgenossen, daß man sich von ihm Verstärkung verspricht.

⁷ Siehe für *mettā*: *Mettasūta* (*Sn* 143 ff.) und den letzten Vers des *Khandhaparīta* (*Vin* II 109; *A* II 72; *Jā* II 144 ff.); und für *karuṇā*: Anm. 24 (in diesem Kapitel).

Diese Universalisierung und Depersonalisierung kann dann auch im Rahmen der Schutzfunktion der *mettā* erhalten bleiben (*A* II 73: *sabbe sattā ... bhadrāni passantu*), bei gleichzeitiger Andeutung oder ausdrücklicher Herausstreichung der gefährlichen (bzw. bestimmter gefährlicher) Wesen als Hauptadressaten (*A* II 72 f.: *Nāga-kulas, apādakā* etc. als potentielle Schädiger).

Wohllollens auf bestimmte Einzelpersonen oder -wesen abbaut, eine Depersonalisierung dieser Gefühle (die im Falle der *mettā* auch in dem Übergang von Freundschaft zu Wohllollen zum Ausdruck kommt) und in diesem Sinne auch eine gewisse Entemotionalisierung (nicht allerdings in der Weise, daß die Intensität des Wunsches nach Glück bzw. Leidfreiheit der anderen Lebewesen nachlasse)⁸.

Karuṇā und *anukampā*/(*anud*)*dayā*

Andere Begriffe, die als Quasisynonyme zu *karuṇā* im Pāli-Kanon fungieren, sind *anukampā* (wörtl.: "Nach- oder Mitzittern") Mitleid, Mitgefühl; vor allem aber "Sichsorgen um [jemanden]", "liebvolles Besorgtsein[, wenn es dem Betreffenden schlecht geht]", "Sorgen für [jemanden]"; steht zwischen *mettā* und *karuṇā*) und (*anud*)*dayā* (Mitleid, Mitgefühl: im Sinne von "Anteilnahme am Leiden der anderen"; die Fähigkeit, das Leid der anderen in Analogie zu sich selbst als Leid zu begreifen bzw. sich in den anderen hineinzufühlen).⁹ Obwohl diese "positiven" Begriffe – im Gegensatz zu "negativen" wie *avihimsā* – im Kanon nicht als selbständige Themen behandelt werden, treten sie an zahlreichen Stellen zur Charakterisierung der gegenüber (Mit-)Lebewesen angemessenen Haltung auf.

Was zunächst den Begriff *anukampā* angeht, so dürfte die wörtliche Bedeutung ("Mitzittern") gewiß eher nahelegen, ihn semantisch in die Nähe von *karuṇā* zu rücken. Allerdings tritt er, wie Aronson 1986 gezeigt hat (p. 22), im Gegensatz zu *karuṇā* nie im Kontext der *apramāṇas* bzw. der meditativen Kultivierung von Mitleid auf.

Gelegentlich überschneidet sich, wie oben (S. 53) bereits angedeutet wurde, der Bedeutungsbereich von *anukampā* sogar mit dem von *mettā*, wie z.B. in dem Gleichnis von Mutter und Sohn, das eigentlich als "klassisches" Beispiel für *mettā* dient: *tato nam anukampanti mātā puttam va orasam*¹⁰. *Anukampā* bedeutet hier "sich Sorgen um jdn. machen" ("Angst-um-jemanden-haben), weil man ihn/sie liebt. Zuweilen dient *anukampā* sogar der inhaltlichen Erklärung von *mettā*, etwa *Th* 238 (= *It* 21), wo es heißt: *so ca mettena cittena sabbapāṇā 'nukampati* oder *Jā* II 61: *mettena cittena manasā 'nukampī* oder auch *D* I 227 (*Lohiccaṣutta*): *ahitānukampissa mettam vā tesu cittaṃ paccupaṭṭhitam hoti, sapattakaṃ vā ti?* Dies wird noch deutlicher an Stellen wie *Vin* I 303, an denen es heißt, daß ein guter Krankenpfleger durch gütige Gesinnung (*mettacitto*) gekennzeichnet ist. Hier hätte man eher "sich sorgend" (*anukampako*) oder sogar "mitleidig" (*kāruṇiko*) erwartet, da es sich ja hier um einen Hilfsbedürftigen handelt und *mettā* sich normalerweise eher auf Gleichgestellte oder

⁸ Vgl. *Sn* 149 (*Mettasutta*).

⁹ Der Begriff "*dayā*" taucht auch in brahmanischen und jainistischen Asketenkreisen auf.

¹⁰ *Vin* I 230 = *D* II 89 = *Ud* 89.

Stärkere bezieht. Aber dieser Aspekt gilt, wie gesagt, eher für die ursprüngliche Bedeutung von *metta*(*mā*) als Bündnis bzw. Freundschaftsvertrag und dürfte durch die Spiritualisierung der *mettā* im Buddhismus stark zurückgedrängt worden sein. Abgesehen davon ist der kranke Mit-Mönch ja (von seiner aktuellen Situation einmal abgesehen) tatsächlich ein Gleichgestellter, und "Freundschaft" (gegenseitige Hilfe in der Not) ist daher das Angemessene.

Insgesamt hat man jedoch den Eindruck, daß sich *anukampā* innerhalb einer gewissen Skala bewegt, die von Mitleid bis zu liebevoller Fürsorge reicht. Besonders dann, wenn die Zubemitleidenden sich nicht in akuter Gefahr oder Not befinden, bedeutet *anukampā* eher Fürsorge¹¹, Besorgnis oder auch Interesse, daß es den anderen gut gehen möge. Diese Fürsorge kann auch in Freundschaft, in der Eltern-Kinder-Beziehung oder in der Lehrer-Schüler-Beziehung wurzeln, und ist dann auch individuell und personengebunden.

Bemerkenswert ist, daß die Mönche bei *anukampā* – ähnlich wie auch bei *mettā* – vor der Gefahr von Bindungen gewarnt werden. S I 206 erwähnt einen Fall, in welchem sogar der Buddha von einer Gottheit dahingehend kritisiert wird, daß es für einen Asketen, der alle Bindungen aufgegeben und sich (von allem) freigemacht habe, nicht angebracht sei, andere zu unterweisen. Daraufhin antwortet der Buddha: "Wenn aus irgendeinem Grund¹² ein Zusammenleben (*saṃvāsa*, d.h. ein enger Kontakt, eine persönliche Bindung) zustandekommt, so darf sich der Weise darum nicht sorgen (d.h. eine solche Art von Sorge/Fürsorge ist unangemessen). Wenn er [aber] mit einem abgeklärten Geist [andere] unterweist, wird er dadurch nicht [emotional] gebunden. Das ist die [richtige] Sorge/Fürsorge (*anukampā*), die [richtige] Anteilnahme (*anuddayā*)".¹³ Sn 37 warnt in ähnlicher Weise: "Wenn einer sich um die Freunde, die ihm lieb sind, sorgt, bringt er sich aufgrund der Bindung [an sie] um das [eigene] Heil. Einer, der sich dieser Gefahr, [die] in [jedem] vertrauten Umgang [liegt], bewußt ist, soll allein leben, wie ein Nashorn."¹⁴ Diese Haltung ist typisch

¹¹ Siehe Anm. 22.

¹² Spk I 302: *vaṇṇena ti kāraṇena*. Vgl. auch S I 204: *kena nu vaṇṇena*.

¹³ S I 206: *sabbaganthapahīnassa vip̐pamuttassa te sato/ samanassa na taṃ sādhu yad aññam anusāsati// yena kenaci vaṇṇena saṃvāso Sakka jāyate/ na taṃ arahati sappaiñño manasā anukampitum// manasā ce pasannena yad aññam anusāsati/ na tena hoti saṃyutto sānukampā anuddayā//*. Vgl. auch S I 111: *netam tava patirūpaṃ yad aññam anusāsati/ anurodha-vīrodhesu mā sājjiṭṭho tad ācāran ti// hūtanukampī sambuddho yad aññam anusāsati/anurodhehi vīrodhehi vip̐pamutto tathāgato//*

¹⁴ Sn 37: *mitte suhaje anukampamāno hāpeti atthaṃ paṭibaddhacitto/ etaṃ bhayaṃ sanhave pekkhamāno eko care khaggavisāṇakappo//*. Norman 1992 (S. 144 ff.; vgl. auch *Collected Papers*, Vol. IV, PTS, Oxford 1993, S. 267; "Solitary as Rhinoceros Horn", in: *BSR*, vol. 13, no. 2, 1996) bevorzugt die Übersetzung "wie das Horn des Nashorns" für *eko care khaggavisāṇakappo*. Trotz der von Norman angeführten Argumente neige ich dazu, "*khaggavisāṇa*" als Nashorn zu verstehen, weil

für den Frühbuddhismus.

Ein gutes Beispiel dafür, wie das Verhältnis zwischen dem Helfer und dem Hilfsbedürftigen in diesem Kontext aussehen soll, zeigt ein kurzes Sūtra im *Vanasamyutta* im *Samyuttanikāya*. Im *Vanasamyutta* werden die [Baum-]Gottheiten durchgehend als *anukampaka* ("sich [um andere] sorgend, fürsorglich") und *atthakāma* ("Heilwünschend") bezeichnet, die gegenüber den Mönchen gütig/gutherzig eingestellt sind und sich sehr für deren Wohlergehen – insbesondere für den spirituellen Fortschritt der Mönche – interessieren. Im letzten Sūtra des *Vanasamyutta* (S I 204 f.) wird berichtet, daß ein Mönch nach dem Almosengang zu einem Teich geht, und beim Baden an einer Lotusblüte riecht. Auf den Vorwurf der Gottheit hin, daß er ein "Duftdieb" sei, antwortet der Mönch, es sei unfair, ihn so zu bezeichnen, da er keine Lotusblüten abgebrochen oder gestohlen, sondern nur daran gerochen habe. Daraufhin erwidert die Gottheit, daß bei einem, der nach spiritueller Reinheit strebe, sogar ein kleines Vergehen¹⁵ wie etwas Großes zu gewichten sei. Durch dieses Argument überzeugt, bittet der Mönch die Gottheit, ihn auch in Zukunft von Vergehen aller Art abzuhalten. Die Antwort der Gottheit hierauf ist ganz im Geiste des Frühbuddhismus: sie antwortet nämlich, daß sie zu dem Mönch in keinem Abhängigkeits- oder Dienstbarkeitsverhältnis stehe und daß er sich selbst zu einer glücklichen Existenz verhelfen solle.¹⁶ Das heißt, die Hilfe und Fürsorge besteht darin, daß man den anderen bei gegebenem Anlaß zwar auf seine Fehler aufmerksam macht und ihm den richtigen Weg zeigt, im übrigen aber jeder selbst die Verantwortung für das, was er tut oder unterläßt, trägt. Dies ist die Bedeutung von "*anukampaka*" und "*atthakāma*" in diesem Zusammenhang. Dennoch handelt es sich hier nicht um bloße Gedanken-Ethik, die man meditativ kultiviert; auch dadurch, daß man dem anderen als Lehrer oder Unterweiser den richtigen Weg zeigt, tut man etwas für ihn. Darüber hinaus allerdings hat ein Mönch wenig Spielraum, aktiv und massiv ins Leben anderer einzugreifen. Er hat weltlichen Zielen entsagt und daher auch nicht die damit verbundenen Pflichten. Seine Hilfe besteht daher vorwiegend in heilsdienlicher Belehrung (wo/wenn sie erbeten wird).¹⁷ Nach Auffassung des Frühbuddhismus ist sogar der Buddha selbst nur ein "Weg-Weiser" und nicht einer,

ich das Verb *care* hier ernst nehme. Bekanntlich ist das Nashorn (vor allem das männliche Tier) ein einzeln lebendes Tier. Siehe auch Schmithausen 1999, S.233 f. und Anm. 13.

¹⁵ Das spontane Riechen an der Blume (= Nehmen des Duftes) ist "Nehmen von Nichtgegebenem" (*adattādāna*)!

¹⁶ S I 205: *addhā maṇṇ yakkha jānāsi aho maṇṇ anukampasi/ puna pi yakkha vajjesi* (B^c Nāl. Spk: *vajjāsi yadā passasi edisaṃ// neva tam upajīvāmi* (B^c: *upajīvāma*) *na pi te bhataka'mhase/tvama eva bhikkhu jāneyya yena gaccheyya suggatin ti*//.

¹⁷ Wobei zu unterscheiden wäre, ob Belehrung systematisch propagiert oder eher nur bei sich ergebenden Anlässen erteilt wird. Beim Buddha kann man jedenfalls von einer "Organisation" der Belehrung, vor allem durch die Ordensgründung sprechen.

der die Lebewesen "rettet" im Sinne eines Erlöser-Gottes; denn um die eigene Erlösung muß man sich selbst bemühen (*tumhehi kiccaṃ ātappaṃ akkhātāro tathāgatā: Dhṃ 276*).

An den vorigen Stellen bezeichnet "*anukampā*" nicht das Mitgefühl mit jemandem, der aktuell leidet, oder dessen Leid einem sichtbar wäre, sondern vielmehr ein tiefes, aber nicht auf eine bestimmte Person fixiertes und eingegrenztes Gefühl der Zuneigung und den Wunsch, daß dem anderen nichts Böses passieren und er möglichst leicht und schnell seine spirituelle Vervollkommnung erreichen möge (vgl. *atthakāma*).

Es gibt zahlreiche Stellen im Pāli-Kanon, die diesen Aspekt von Sorge/Fürsorge (*anukampā*) widerspiegeln. Vom Buddha selbst heißt es, daß er mehrmals geäußert habe: "*yaṃ bhikkhu saṭṭhārā karaṇīyaṃ sāvakānaṃ hitesinā anukampakena anukampaṃ upādāya kataṃ vo taṃ mayā*".¹⁸ Hier handelt es sich um eine konkrete Beziehung zwischen Lehrer und Schülern, und der Aspekt der heilsbezogenen Fürsorge wird durch das Quasisynonym *hitesin* noch unterstrichen. In ähnlicher Weise kümmern sich auch Eltern um ihre Kinder (*A I 132 = II 70 = It 110: mātāpitaro ... anukampakā A IV 265-8: mātāpitaro ... atthakāmā hitesino anukampakā:*) und Freunde um Freunde (*D III 187; A V 336: lābhā vata me ... yassa me kalyāṇamittā anukampakā atthakāmā ovaḍakā anusāsakā ti*).

Wenn man für Freunde, Gefährten, Verwandte und Blutsverwandte Sorge trägt (und ihnen helfen möchte: *ye ... anukampeyyātha*), muß man, so lehrt der Buddha, sie dazu bringen, sich erst einmal die aus gläubigem Vertrauen auf Buddha, Dhamma und Saṅgha hervorgehende Klarheit (des Gemütes) (*aveccappasāda*)¹⁹ (*A I 222*) anzueignen, bzw. (anschließend) dazu, die Übung der vier *satipaṭṭhānas* (*S V 189*), die vier Glieder der *soṭāpatti* (*S V 364-6*) oder das wahrheitsgemäße Verständnis der vier Edlen Wahrheiten anzustreben (*S V 434-5*). In diesem Kontext bedeutet *anukampā* nach wie vor, daß man sich um sie sorgt, aber nicht mehr um ihr physisches Wohlergehen und darum, daß sie einem selbst erhalten bleiben, sondern um ihr Heil, ihre Erlösung, und dem läßt sich nur durch entsprechende Belehrung Rechnung tragen.²⁰ Eine interessante Stelle in diesem Zusammenhang ist *A I 125*, wo es heißt, daß man sich nicht mit jemandem zusammentun soll, der einem an Sittlichkeit (*sīla*),

¹⁸ Vgl. *M I 46; 118; M II 265; M III 302; S IV 359; 361; 373; S V 157; A III 97; 89; A IV 139* etc. und auch *M III 221: idha, bhikkhave, saṭṭhā sāvakānaṃ dhammaṃ deseti anukampako hitesī anukampaṃ upādāya: idaṃ vo hitāya idaṃ vo sukhāyā ti*.

¹⁹ Vgl. Wogihara 1930-1936 (*BoBh_w*), S. 17; Wogihara folgend *BHSD* s.v.: "serenity based on trusting faith". Aber *SWTF* s.v.: "auf Verstehen beruhender (d.h. einsichtsvoller, nicht blinder) Glaube"; *CPD* s.v.: "'serenity' founded in knowledge, intelligent faith".

²⁰ Vielleicht ist hier sogar (wie *D III 180* ff.) das aus der "Sorge" resultierende Handeln, nämlich die Unterweisung, Teil der *anukampā*.

Versenkung (*samādhī*) oder Einsicht (*paññā*) unterlegen ist, es sei denn, man tue dies aus Anteilnahme und Sorge.²¹ Auch in der Rede des Begünstigten findet *anukampā* als Bezeichnung für die altruistische Gesinnung und die daraus hervorgehende spirituelle Hilfe eines *kalyāṇamitra* Verwendung. So z.B. wenn Ānanda, der über den ihm durch das Mahāparinirvāṇa des Buddha bevorstehenden Verlust trauert, den Buddha als einen, der "sich um ihn sorgt" (*yo mamaṃ anukampako*: *D* II 143; *Th* 1045) bezeichnet. Oder wenn der König von Kosala den Buddha als einen preist, der sich um ihn nicht nur mit Bezug auf Angelegenheiten dieses Lebens, sondern auch bezüglich derer des nächsten Lebens gesorgt hat (*ubhayena vata maṃ bhagavā anukampi diṭṭhadhammikenā samparāyikenā ca*: *S* I 82).

Manchmal hat *anukampā* die Konnotation von Dankbarkeit für empfangene Hilfe, Dienste etc. *A* III 75 ff. legt dar, daß, wenn ein Hausherr mit seinem mühsam mit rechten Mitteln erworbenen Besitz seine Eltern, Familie und Dienerschaft, sowie Beamte und lokale Gottheiten unterhält, sich diese wiederum um ihn mit wohlwollenden (Glück wünschenden) Gedanken sorgen (*kalyāṇamanasā anukampanti*): "lange solltest du leben, dir eine lange Lebensdauer bewahren" (*ciraṃ jīva dīgham āyum pālehi*). D.h. *anukampā* wird hier im Sinne eines durch Dankbarkeit motivierten Sichsorgens, das sich in dem Wunsch nach langem Leben und Wohlergehen des Wohltäters konkretisiert, verwendet. Auch *D* III 180 ff. nennt unterschiedliche soziale Gruppen (d.h. Eltern und Kinder, Lehrer und Schüler, Gattin und Gatte, Minister und Fürst, Diener und Herr, und schließlich Asketen und Laien), die in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen. Hier konkretisiert sich die Sorge um die jeweils korrespondierende Gruppe in aus dem Gefühl der Dankbarkeit resultierenden Handlungen, d.h. in aktiver Fürsorge. Wenn die erste Gruppe (z.B. Kinder) ihre Pflichten erfüllt, sorgt sich die andere Gruppe (z.B. Eltern) um sie (*anukampanti*), indem sie ihrerseits auch ihren Pflichten nachkommt. Dies wird besonders klar im Falle von Dienern, die gegenüber ihrem Herrn *anukampā* haben, indem sie ihren Herrn gewissenhaft versorgen, wenn dieser seinerseits für sie sorgt. *Anukampā* ist also offenbar nicht nur die Sorge, daß der geliebten (geschätzten), in Obhut gegebenen Person etwas Schlimmes passieren könnte, sondern auch die (manchmal in Dankbarkeit wurzelnde) Sorge um ihr Wohlergehen, die nicht nur den Wunsch nach ihrem Wohlergehen, sondern auch tätige Fürsorge einschließen kann.

An manchen Stellen hat die durch *anukampā* ausgedrückte Sorge oder Fürsorge einen universellen, nicht auf bestimmte Personen oder Personengruppen eingeschränkten und insofern depersonalisierten Charakter. So fordert der Buddha die Mönche auf,

²¹ *A* I 125: *idha bhikkhave ekacco puggalo hīno hoti sīlena samādhinā paññāya, evarūpo bhikkhave puggalo na sevītabbo na bhajītabbo na payīrupāsītabbo, aññātra anuddayā aññātra anukampā.*

überall hinzugehen und die Lehre zu verkünden zum Zwecke der Fürsorge für die ganze Welt (*lokānukampāya*).²² Manchmal ist auch von der "Sorge um die späteren Generationen" (*pacchimajanatānukampā*) die Rede.²³ An anderen Stellen schließlich heißt es, daß man sich des Tötens lebender Wesen enthält, weil man um das Wohl

²² "Zum Heil/Wohle vieler Leute, zum Glück vieler Leute, zum Zwecke der Hilfe/Fürsorge für die Welt, zum Nutzen, Heil [und] Glück der Götter und Menschen" (*bahujanahitāya bahujana-sukhāya lokānukampāya athāya hitāya sukhāya devamanussānam*).

Diese bekannte Formel kommt an den kanonischen Stellen (z.B. *Vin* I 21; II 289; *Samantapāsādikā* I 110; *D* II 45; 103; 115; 119; III 212; *M* I 21; 83; *S* I 105; III 274; *V* 259-60; *A* I 22; IV 309-10; *Ud* 62) vor, um das Ziel oder den Zweck der Verkündigung der Lehre durch den Buddha zum Ausdruck zu bringen. Inmitten der Reihe von Begriffen im Dativ ("zum Wohle vieler Menschen", etc.) taucht der Ausdruck "*lokānukampāya*" auf. Dies wird von den meisten Gelehrten, so z.B. in den PTS-Übersetzungen und von Aronson, mit "out of compassion/sympathy" übersetzt. Diese Übersetzung wird unterstützt vom *PTSD*, das hier als Kasus-Endung den Ablativ ansetzt. Das *CPD* ist vorsichtiger und bestimmt aufgrund einer anderen Stelle (*A* II 176: *pāṇānam anuddayāya anukampāya paṭipanno*) die Kasus-Endung als Ablativ oder Dativ.

Es ist zwar auf den ersten Blick naheliegend, *anukampāya* ablativisch mit "out of sympathy" zu übersetzen, aber andererseits ist dies äußerst störend; denn warum sollte inmitten einer Reihe von Dativen plötzlich ein Ablativ auftauchen? Dieser Bruch in der Konstruktion ließe sich zwar mit der Annahme einer Zusammenstückelung einer Abfolge von Dativen und eines Ablatives aus mehreren Kontexten notdürftig erklären, doch scheint es mir unproblematischer, den Ausdruck dativisch zu verstehen: "zum Zwecke der Fürsorge" = "um ihnen zu helfen". Eine solche dativische Deutung findet sich auch fast durchgängig in den späteren Sanskrit-Fassungen dieser Phrase (*Lalitavistara*, ed. Lefmann, S. 4,17; 6,16 f.; 413,15 f.; *Saddharmapundarika*, ed. Kern and Nanjio, S. 41,11; 42,12; S. 34: *Three Sanskrit Fragments of the Saddharmapundarikasūtra from the Cecil Bendall Collection in the National Archives*, Kathmandu by Hirofumi Toda and Kazunobu Matsuda, in *Memoirs of the Department of Ethics, College of General Education, The University of Tokushima*, Vol. XX, 1991; *Mahāsannipāta-ratnaketusūtra*, ed. Z. Nakamura in *Hokke-Bunka Kenkyū*, No. 1, 1975, S. 20-1; *Suvikrānta-vikrānī-paripṛcchā-prajñāpāramitā-sūtra*, ed. B.H. Hikata, S. 4,10 ff.; *ŚrBh* 352,20 f., etc., etc.), wie auch in den singhalesischen Wiedergaben.

Entscheidend ist m.E. aber etwas anderes, nämlich daß auch an anderen kanonischen Stellen, an denen *anukampāya* vorkommt, ein Dativ und nicht – wie bisher meist angenommen – ein Ablativ anzusetzen ist. So z.B. *A* I 98, wo *anukampāya* in Übereinstimmung mit den anderen Dativpaaren dativisch verstanden werden muß (*dve 'me bhikkhave athavase paṭicca Tathāgatena sāvakanam sikkhāpadam paññattam, katame dve? saṅghasutthutāya saṅghaphāsutāya ... dummaikūnam puggalānam niggahāya pesalānam bhikkhūnam phāsuvihārāya ... gihīnam anukampāya pāpicchānam pakkhupacchedāya*). Ferner sei verwiesen auf *A* II 176 ..., wo *anukampāya* aufgrund der Konstruktion mit *paṭipanno* dativisch verstanden werden sollte (so auch *CPD* und die Übersetzung der *PTS*). Daß in solchen Fällen *anukampā* nicht bloße Sorge oder Mitgefühl bedeutet, sondern handfeste "Fürsorge" oder "Hilfe" gemeint ist, die aus materieller oder geistiger Unterstützung besteht, wird *A* I 92 deutlich: "*dve 'me bhikkhave anukampā: āmisānukampā ca dhammānukampā ca*". *Anukampā* wird hier offenbar quasisynonym mit dem unmittelbar vorhergehenden Begriff *anuggaha* verwendet.

²³ *M* I 23; *S* II 203; *A* I 61.

aller Lebewesen besorgt ist (*sabbapāṇabhūtahitānukampī*)".²⁴ Hier kommt eine Lösung der "Sorge um" von bestimmten, einem irgendwie nahestehenden Lebewesen zum Ausdruck, womit die *anukampā* semantisch in die Nähe der allgemeinen Anteilnahme (*dayā*) rückt, die in der Tat im letztgenannten Kontext als Quasisynonym (*dayāvanti*) auftritt.

Anuddayā ("Anteilnahme") tritt²⁵ (gelegentlich zusammen mit *kāruṇṇā*: siehe unten) meist in offenbar quasisynonymer Verbindung mit *anukampā* auf²⁶, ist aber insgesamt im Kanon erheblich seltener als letztere. *Anuddayā* scheint aber nicht an Stellen vorkommen, an denen eine stark emotionalisierte persönliche Beziehung zu nahestehenden Individuen angesprochen ist, sondern eher nur dort, wo es um eine allgemeine, eher depersonalisierte Anteilnahme²⁷ oder um Anteilnahme gegenüber einer Person, die einem als solche nicht irgendwie besonders nahesteht,²⁸ geht. Ähnlich wohl auch *dayā*, das z.B. (neben *anukampā*) bei der Charakterisierung einer Person, die dem Töten von Lebewesen entsagt hat, verwendet wird und sich dort auf alle lebenden Wesen bezieht.²⁹

Dies trifft auch zu auf eine Stelle (*S V 169*), an der *anuddayā* (im Anschluß an die ebenfalls verwendeten Begriffe *khanti* und *avihiṃsā*) verwendet wird, als wäre es ein Quasisynonym von *mettā*: "Wie schützt man, Ihr Mönche, die anderen, indem man sich selbst schützt? Dadurch, daß man [die vier *satipaṭṭhānas*] pflegt, entfaltet, häufig übt. In dieser Weise schützt man, Ihr Mönche, die anderen, indem man sich selbst schützt ... Wie schützt man, Ihr Mönche, sich selbst, indem man die anderen schützt? Durch Geduld, Nichtschaden[wollen], Wohlwollen, Anteilnahme. In dieser Weise schützt man sich selbst, indem man die anderen schützt" (*kathaṃ ca bhikkhave attānaṃ rakkhanto paraṃ rakkhati? āsevanāya bhāvanāya bahulīkammaṇa, evaṃ kho bhikkhave attānaṃ rakkhanto paraṃ rakkhati ... kathaṃ ca bhikkhave paraṃ*

²⁴ *D I 4; 63; 71; 171; 181; D III 4; 9; 149; S IV 314 oder S I 188 etc.* Man beachte auch Wendungen wie *sabbe ... paṇe manasānukampī* (*A IV 151; It 21*).

²⁵ *S II 199 f.; A III 189. S II 199 f. (kāruṇṇaṃ paṭicca anuddayaṃ paṭicca anukampam upādāya paresaṃ dhammaṃ deseti)* bezieht alle virtuell unerlösten Lebewesen ein; *paresaṃ* ist nicht auf eine bestimmte Gruppe beschränkt. Spätere Werke wie der *Vibhaṅga* (273, zitiert der *VisM IX. 78: seyyathāpi nāma ekaṃ puggalaṃ duggataṃ durupetaṃ disvā karuṇāyeyya, evaṃ eva sabbasatte karuṇāya pharati*) lehren ausdrücklich, daß man alle Lebewesen, einschließlich seiner selbst, als das Objekt des Mitleids betrachten soll, auch wenn sie vielleicht in dem gegebenen Moment gerade nicht akut leiden.

²⁶ Acht der insgesamt elf älteren Belege in *PTC*.

²⁷ Z.B. *Vin III 42; S I 206, etc.*

²⁸ Z.B. *A I 125; III 189; wohl auch Vin III 247.*

²⁹ Man beachte auch Formulierungen wie *yassa paṇe dayā natthi* (*Sn 117*), *lajjī dayāpanno viharati* (*D I 4; 63 etc.*) *yāvaḥivaṃ arahanto dayāpannā viharanti, ahaṃ p'ajja dayāpanno viharāmi* (*A I 211; A IV 249; 255; 388*).

rakkhanto attānaṃ rakkhati? khantiyā avihimsāya mettāya anuddayatāya, evaṃ kho bhikkhave paraṃ rakkhanto attānaṃ rakkhati).

Karuṇā und *kāruṇṇā/kāruṇṇatā*

Ein paarmal tritt zu *anukampā* und *anuddayā* noch *kāruṇṇā* als drittes Quasisynonym hinzu.³⁰ Daneben kommt auch das Doppelabstraktum *kāruṇṇatā* vor. Obwohl wie *karuṇā* von *karuṇa-* abgeleitet und insofern *karuṇā* semantisch nahestehend, werden *kāruṇṇā* und *kāruṇṇatā* doch, wie Aronson 1986 (p. 22) überzeugend dargelegt hat, im Pāli-Kanon funktionell von *karuṇā* deutlich unterschieden: *karuṇā* scheint weitgehend für den Kontext der meditativen, versenkungsmäßigen Kultivierung des Mitleids, vor allem im Rahmen der vier *apramāṇas*, reserviert zu sein, während *kāruṇṇā(tā)* das normale, natürliche, spontane Mitleid oder Mitgefühl bezeichnet, meist im Falle von Mönchen oder dem Buddha. Ähnlich wie *anuddayā* scheint auch *kāruṇṇā(tā)* normalerweise auf Fälle beschränkt zu sein, in denen ein besonders persönliches Verhältnis zu den Adressaten entweder nicht besteht oder im Kontext nicht relevant ist. So kann *kāruṇṇā* spontan entstehen, wenn ein Mönch ein in einer Falle gefangenes Tier sieht (und kann dann auch zum Handeln motivieren, dergestalt, daß er es freiläßt³¹), oder wenn er einem starke Schmerzen leidenden Kranken begegnet.³² A III 189 erfordert das Aufkommen von *kāruṇṇā* (gegenüber einem schlechten Menschen; im Vergleich: gegenüber einem Kranken) offenbar etwa willentliche Nachhilfe (*upaṭṭhāpeyya, upaṭṭhāpetabbā*). Insbesondere aber motiviert *kāruṇṇā(tā)*, wie auch *anukampā*, die heilsdienliche Belehrung seitens eines Mönches³³ und vor allem des Buddha.

Zum Problem der *karuṇā* als automatischer Folge des Erwachens

Schwierigkeiten bereitet auch die Tatsache, daß man, wie Schmithausen argumentiert,³⁴ nicht davon ausgehen kann, daß im Frühbuddhismus das "Erwachen" (*bodhi/sammāsambodhi*) automatisch ein aktives altruistisches Handeln zur Folge

³⁰ S II 199-200 (*kāruṇṇaṃ paṭicca anuddayaṃ paṭicca ... anumāpam upādāya pasesaṃ dhammaṃ deseti*); Vin I 6; M I 169; S I 136 ff.; D II 38; A 192 ff. Vgl. auch A III 189 (*ābādhikānaṃ bāḷhagilānānaṃ kāruṇṇaṃ anuddayaṃ anumāpam upaṭṭhāpeyya*). Hier treffen sich offenbar die einander überlappenden Begriffe in dem Aspekt des Mitleids/Mitgefühls/Sichsorgens um die leidenden Kranken bzw. die im Saṃsāra leidenden Lebewesen insgesamt.

³¹ Vin III 62.

³² Vin III 79.

³³ Z.B. Kassapa, S II 199 f.

³⁴ Vgl. Schmithausen 1997a, En. 53.

haben muß. Als ein Indiz dafür kann man die Überlieferung ansehen, daß der Buddha unmittelbar nach dem Erwachen gezögert haben soll, den von ihm gefundenen Heilsweg zu verkünden.³⁵ Auch die erste Gruppe des Saṅgha mußte erst vom Buddha dazu ermuntert werden, zum Heil/Wohle, zum Glück und zum Zwecke der Fürsorge für die Welt bzw. Götter und Menschen (*bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya athāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ*) auszuziehen und die Lehre zu verbreiten.³⁶ Es ist deutlich, daß ein systematisches Tätigwerden zum Heile der anderen, wie es die Aufnahme einer gezielten (organisierten?) Lehrtätigkeit und die Gründung eines Ordens darstellt, nicht zwangsläufig mit dem Erwachen verbunden war, sondern einen zusätzlichen Impuls erforderte. Die alten Berichte von der Heilsuche des Buddha erwecken durchaus (im Gegensatz zur Systematik der späteren Tradition) den Eindruck, daß er, wie es damals wohl normal war, dabei an seine eigene Erlösung dachte, und er hätte es, nachdem er sie gefunden hatte, auch dabei belassen können. Als entscheidendes Motiv dafür, daß er dies nicht getan und statt dessen den von ihm gefundenen Heilsweg gezielt an andere weitergegeben hat, nennt schon die genannte Überlieferung vom Zögern des Buddha das Mitleid, das Mitgefühl (*kāruṇā*).³⁷ Diese Formulierung führt dann später zu der Entwicklung eines besonderen Aspektes der *karuṇā* des Buddha, nämlich der *mahākaruṇāsamāpatti*.³⁸ Im Anschluß an diese Versenkung hat der Buddha nach späterer Vorstellung jeden Morgen die ganze Welt mit Hilfe des Buddha-Auges betrachtet, um einen Hilfsbedürftigen zu finden, dem er seine Hilfe zuteil werden ließ.³⁹ Diese *mahākaruṇā* des Buddha ist selbstverständlich von der im Rahmen der *apramāṇas* kultivierten *karuṇā* ebenso zu unterscheiden wie von dem "gewöhnlichen" Mitleid, das bei gewöhnlichen Menschen (oder auch Arhats) bei Gelegenheit entsteht.

Funktion der *Karuṇā*

Im vorigen wurde bereits darauf hingewiesen, daß der Terminus *karuṇā* im Kanon

³⁵ *Vin* I 4 ff.; *M* I 167 ff.

³⁶ *Vin* I 21; *S* I 105.

³⁷ Im *Vinaya* (I 6) steht dieser Bericht in der dritten Person, während *M* I 169 (= *M* II 93) der Buddha selbst spricht: *atha khvāhaṃ bhikkhave Brahmuno ca ajjhesaṇaṃ viditvā sattesu ca kāruṇṇātaṃ paṭicca Buddhacakkhunā lokaṃ volokesiṃ*. – Soweit ich sehe, wird dieses Mitleid auch in der späteren Tradition kaum je als Ausfluß des erkenntnismäßigen Gehaltes der Erwachenserfahrung aufgefaßt, sondern als die Wirkung früherer Übung eben solchen Mitleids.

³⁸ *Paṭis* I 126 ff.: *katamaṃ Tathāgatassa mahākaruṇāsamāpattiyā ṇāṇaṃ? bahukehi ākārehi passantānaṃ Buddhānaṃ Bhagavantānaṃ sattesu mahākaruṇā okkamati ...*

³⁹ Vgl. *Dhp-a* I 26: *taṃ divasaṃ bhagavā balavapaccūsasamaye mahākaruṇāsamāpattito vuṭṭhāya ... buddhacakkhunā lokaṃ volokento ...*; mehr oder weniger im gleichen Wortlaut: *Dhp-a* I (part II) 367; *Pv-a* 61, 195.

weitgehend für das Mitleid, insofern es meditativ kultiviert wird, reserviert ist, insbesondere für das im Rahmen der vier *apramāṇas* kultivierte Mitleid. Die Funktion der *karuṇā* ist daher im wesentlichen in den Kontext der Funktion der *apramāṇas* eingebettet.

In diesem Rahmen dient die *karuṇā* in erster Linie der spirituellen Läuterung des Übenden. (s. Kap. 2, S. 63 ff.)

In diesem Sinne bezeichnet das *Āghātaṭṭhapaṭiṣṭhāyāsutta* (A III 185 f.) die *karuṇā* als eine von fünf Methoden, Haß (*āghāta*) zu beseitigen. In diesem Sūtra wird diese Funktion auch der *mettā* und der *upekkhā* zuerkannt, so daß der Bezug zu den *apramāṇas* unverkennbar ist. Daß die *mudītā* in diesem Zusammenhang unerwähnt bleibt, ist verständlich, da sie sich gegen Frust (*arati*) bzw. nach postkanonischen Erklärungen gegen Neid (s. S. 132 u. Anm. 6) richtet und Freude bzw. Mitfreude (im Gegensatz etwa zu Untangiertheit) als Mittel gegen Haß kaum geeignet erscheint (sondern eher deren Beseitigung schon voraussetzt).

An anderen Stellen wird die spirituelle Funktion der einzelnen *apramāṇas* jedoch differenziert. So heißt es z.B. A III 290 ff. (*Nissaraṇīyasutta*), daß die *mettā* den Geist von Übelwollen (*vyāpāda*) befreie, die *karuṇā* von [dem Wunsch, andere] zu verletzen oder zu quälen (*vihesā*)⁴⁰, und die *upekkhā* von leidenschaftliche Zuneigung (*rāga*).

Während sich nach diesem Sūtra (im Gegensatz zu *Āghātaṭṭhapaṭiṣṭhāyāsutta*) die Funktion der *upekkhā* grundlegend von der der übrigen *apramāṇas* unterscheidet, erscheint der Funktionsunterschied von *mettā* und *karuṇā* relativ gering. Eine Nuance zwischen *vyāpāda* und *vihesā* ist aber doch spürbar, insofern *vyāpāda* eher Übelwollen, Haß und Feindseligkeit, auch gegenüber Stärkeren, ausdrückt, *vihesā* hingegen die Assoziation böswilligen, grausamen Quälens wehrloser (oder zumindest in der eigenen Wunschvorstellung wehrloser) Gegner oder Kreaturen weckt. Das würde die oben (S. 53 f. u. 117) ausgesprochene Vermutung stützen, daß sich die *karuṇā* im Gegensatz zu *mettā* eher auf schwache und wehrlose Lebewesen richtet.

Indem die *karuṇā* den Übenden von dem Wunsch, andere Lebewesen zu verletzen oder zu quälen, befreit, kommt sie natürlich auch denjenigen zugute, denen gegenüber sie kultiviert wird (also den anderen Lebewesen), und dies ist gewiß auch mit

⁴⁰ *Vihesā* scheint im Pāli-Kanon verschiedene Bedeutungsnuancen zu haben. Zunächst bedeutet es nur 'Belästigung' (vgl. Vin I 5 = M I 168 = M II 93: *so mam' assa kilamatho, sā mam' assa vihesā*, etc.; S V 357: *vihesā p'esā Ānanda assa Tathāgatassa*; S III 132: *na kho pana mayaṃ āyasmantaṃ Khemakam vihesāpekkhā pucchimha*; A I 78: *thero ce pi maṃ vadeyya ahitānukampī no hitānukampī ... viheseyyam pi naṃ ...*; etc.). An anderen Stellen hingegen ist *vihesā* grobes, intensives Quälen von Lebewesen, wie es etwa Sn 247 dargestellt wird: *"ye idha paṇesu asaṅṅatā janā, pare samādāya vihesam uyyutā/ dussīla-luddā pharusā anādarā, .../!"*.

intendiert. In erster Linie aber geht es doch um die Läuterung der Emotionen des Übenden selbst. Dies wird ganz deutlich auch durch die beiden letzten der im *Āghātaṭapaṭivīnayasutta* als Mittel zur Beseitigung von Haß genannten Methoden, nämlich das "Nicht-daran-Denken" (*amanasikāra*) und das Reflektieren auf die Tatsache, daß die betreffende Person ihre Taten zum Besitz hat (*kammassako ayaṃ ...*), d.h. dem Karma-Gesetz unterworfen ist und für ihre Taten einstehen muß; aus ihnen geht klar hervor, daß hier nicht aus Wohlwollen, Mitleid etc. in eine Situation eingegriffen wird, sondern daß es darum geht, die eigenen, starken Emotionen zu modifizieren.

Dem widerspricht auch nicht ein anderes Sūtra (*A III 189*), demzufolge man seine Haß gegen eine durch und durch schlechte Person dadurch beseitigen soll, daß man gerade gegenüber einer solchen Person Mitgefühl (*kāruṇṅa*), Anteilnahme (*anuddayā*) und Sorge (*anukampā*) wachruft, indem man wünscht, daß diese Person schließlich doch das schlechte Verhalten (*duccarita*) aufgeben und gutes Verhalten (*sucarita*) üben möge, auf daß sie nicht nach dem Tode in eine üble Existenz gerate.⁴¹ Denn zum einen wird hier nicht der spezifisch meditationsbezogene Terminus *karuṇā* verwendet, sondern auf die "natürlicheren" Emotionen wie Mitgefühl etc. (s.o. S. 118 f.; 125) zurückgegriffen. Zum anderen kann der Wunsch, dem anderen möge im Jenseits nichts Schlimmes widerfahren, durchaus auch (und vielleicht sogar primär!?) die Funktion der spirituellen Läuterung des Wünschenden selbst haben (ohne daß dies seiner Aufrichtigkeit irgendwie abträglich wäre).

Im Rahmen der *apramāṅas* bzw. *brahmavīhāras* hat die *karuṇā* natürlich auch die Funktion, den Übenden nach dem Tode in die Brahman-Welt zu führen (s. Kap. 1, S. 15 ff. u. Anm. 8; Kap. 2, S. 105 ff.). An zumindest zwei kanonischen Stellen (*D II 241* und *A III 373*)⁴² wird aber in diesem Zusammenhang von den *apramāṅas* nur

⁴¹ *A III 189 ff.*: *aho vata ayaṃ āyasmā kāyaduccaritaṃ pahāya kāyasucaritaṃ bhāveyya, – vacī-, – manoduccaritaṃ pahāya manosucaritaṃ bhāveyya. taṃ kissa hetu? māyaṃ āyasmā kāyassa bhedaṃ parammaraṇā apāyaṃ duggatīṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapajjati.* Der erste Teil des Wunsches: "Möge er [schließlich doch] das schlechte Verhalten (*duccarita*) aufgeben und gutes Verhalten (*sucarita*) üben!" paßt eigentlich nur zu *anukampā*; der zweite Teil zu allen dreien (zu Anteilnahme an bzw. Mitgefühl mit seinem zu erwartenden unglücklichen Schicksal und zu dem Wunsch, daß er davon verschont bleiben möge). Dieser Wunsch ist zumindest nach späteren Quellen übrigens auch in *karuṇā* impliziert.

⁴² *D II 241*: *hivā mamattaṃ manujesu brahme/ ekodibhūto karuṇādhimutto nirāmagandho virato methunasmā/ ettha iḥhito ettha ca sikkhamāno/ pappoti macco amataṃ brahmalokaṃ//* (Beachte hier die Kombination von *amataṃ* und *brahmalokaṃ*!). Damit eng verwandt *A III 373* (*ahimsakā aṭṭamaṅse cha sattāro yasassino/ nirāmagandhā karuṇe(!) vimuttā* (vielleicht besser *karuṇādhimuttā*, oder *karuṇe* [sc. *vīhāre*?] 'dhimuttā?) *kāmasaṅṅojanātīgā/ kāmarāgaṃ virājetvā brahmalokūpaḡā ahu/*).

André Bareau 1984 (S. 34) ist der Ansicht, daß das *Mahāgovindasutta* (*D II 241*) sehr alt ist, d.h. entweder gemäß der Tradition von Buddha selbst stammt, oder zumindest jedoch erheblich früher

die *karuṇā* genannt: zur Brahman-Welt gelangt, wer u.a. dadurch qualifiziert ist, daß er des Geschlechtsverkehrs entsagt bzw. sich von den Sinnesgenüssen gelöst hat, frei ist vom "Geruch des rohen Fleisches" (*nirāmagandha*) und sich eifrig [der Übung des] Mitleids widmet (*karuṇādhimutta*). Ich habe schon oben (Anm. 42) darauf aufmerksam gemacht, daß an der *Dīgha*-Stelle die Brahman-Welt als "amata" gekennzeichnet wird, was sonst häufig als Quasisynonym für *nirvāṇa* gebraucht wird. Auch die Tatsache, daß in dieser Version das "Aufgegebenhaben von Besitz(ansprüchen)" (*hīrvā mamattaṃ*) als eine der Bedingungen für den Zugang zur Brahman-Welt angeführt wird, paßt eher zum Erlösungszustand als zum Brahman-Himmel.⁴³

(d.h. 370-360 BC) als Aśoka entstanden ist. Bronkhorst 1986 (S. 88) weist demgegenüber auf die Tatsache hin, daß die chinesischen und Sanskrit-Versionen die brahmischen Zustände nicht deutlich erwähnen, was aber unzutreffend ist, da jedenfalls nach der Wiedergabe des Chinesischen in einer (nach Bareau einer unidentifizierten Schule zugehörigen) Version deutlich die *apramāṇa*-Formel (T I 8 211c5 ff.) samt dem Vers (T I 8 211b20: 悲解脱: **karuṇā-vimukto* o.ä.) vorhanden ist*, während in der anderen Version (nach Bareau der der Dharmaguptakas) immerhin der Vers (T I 1 32c11: 修慈心: **mettacitta* bzw. **karuṇācitta* ü bend) vorkommt. Dort fehlt lediglich die erklärende Prosa. Damit erübrigt sich die Annahme Bronkhorsts, daß die brahmischen Zustände dort (im *Mahāgovindasutta*) vielleicht später unter dem Einfluß des *Makhādevasutta* (M II 74 ff.) eingefügt worden sein könnten.

^a Vgl. auch *MVu* (der Mahāsaṅghika-Lokottaravādins) III 212 f.; Lesarten im Vers: *karuṇo vivikto* (Hss: ANCL), *karuṇe vivikto* (B), *karuṇe vivikte* (M); im Prosastück: *karuṇo vivikto* (ANCL), *karuṇo vimukte* (M), *karuṇo vimukto* (B) und auch *karuṇe vivikte* (BM).

⁴³ Es kann m.E. auch kaum ein Zufall sein, daß in beiden Versionen das "Freisein vom 'Geruch des rohen Fleisches'" (*nirāmagandha*) und Enthaltensamkeit, die stark an *brahmacariya* (Keuschheit) erinnern, genannt sind. Am Ende dieses Sūtra heißt es, daß nur(?) der '*ariya aṭṭhaṅgikamagga*' der richtige, zum Nirvāṇa führende Weg sei. Vgl. im Zusammenhang mit dieser Stelle (D II 241) Wiltshire 1990, S.252 ff.

Skilton 1994 (S. 67-8) weist auf den Paralleltext zum *Mahāgovindasutta* (D II 220-252) in *MVu* hin mit der Bemerkung: "... An example of this exclusion might be the meditational practices called *brahmā vihāras* (sic!), which in its Abhidhamma and commentarial literature are relegated to an ancillary function only, whereas its own canon records instances which substantially refute this role. Canonical passages frequently contain editorial additions 'demoting' the *brahmā vihāras* (sic!) but, where the parallel texts survive from the Mahāsaṅghika canon, it is interesting to note that the latter did not feel any need to qualify such practices in that way." Skilton macht besonders auf die Schlußpassagen D II 251-252 und *MVu* III 224 aufmerksam (siehe seine Anm. 77).

Vgl. aber andererseits Carter 1989 (S. 44), der das Verhältnis zwischen *karuṇā* und *paññā* im Theravāda-Buddhismus wie folgt erläutert: "The weighty companion of *karuṇā*, the one that makes clear to us the great significance Buddhists have found in *karuṇā* is *paññā*, salvific insight wisdom, that wisdom which brings with it simultaneously knowledge of the basis of reality and liberation – it is knowing the Truth which sets one free. *Karuṇā*, according to the Buddhist testimony, is intimately related with this *paññā*." Obwohl Carter für seine These keine Belegstellen anführt (außer der Stelle *VisM* VII. 32 und dem Kommentar dazu, wo von der *karuṇā* und *paññā* des Buddha die Rede ist), reflektiert seine Aussage die unter den Theravāda-Buddhisten allgemein akzeptierte Position.

Die Freude/Freudigkeit/[Mit-]Freude (*muditā*)

Definition

Das dritte Glied der vier *apramaṇas*, *muditā*, tritt im Pāli-Kanon noch weniger hervor als *karuṇā* (ganz zu schweigen von *mettā*) und wird so gut wie nie separat thematisiert, sondern fast nur im Kontext der *brahmavihāras*. Das Femininum beim Begriff *muditā* ist genauso schwer zu erklären wie bei *mettā*. Es ist möglich, daß *muditā* in Analogie zu *karuṇā* und *upekṣā* gebildet ist, oder auch Ellipse eines femininen Substantivs (*bhāvanā* oder *cetovimutti*) anzunehmen ist. Abgeleitet von der Wurzel \sqrt{mud} (sich freuen, froh sein), bedeutet *muditā* an und für sich nur Freude/Freudigkeit,¹ obwohl im Kontext der *brahmavihāras* eher "Mitfreude" (mit glücklichen Lebewesen) gemeint zu sein scheint, was aber im Pāli-Kanon an keiner Stelle explizit gemacht wird. Die Tatsache, daß keine einzige kanonische Erklärung zur *apramāṇa*-Formel auffindbar ist, erschwert eine Feststellung feinerer Bedeutungsnuancen.

Sehr oft wird *arati* (Unlust, Lustlosigkeit) als negatives Gegenstück von *muditā* angegeben². Wenn man sich gewisse Stellen im Pali-Kanon näher anschaut, findet man *arati*, wie auch das *CPD* feststellt³, in der Bedeutung "Unlust an religiösem Leben" oder "Unlust an der Abgeschiedenheit", d.h. am Leben in der Wildnis. Während somit *muditā* das positiv gewertete Gegenstück von *arati* darstellt, gibt es auch noch ein anderes Gegenstück zu *arati*, nämlich *rati* (Lust, Gefallenfinden an), welches

¹ Vgl.: *mudita* (ppp): "froh" (*AiGr* II, 2, 568); *muditaṃ* (Neutrum als *nomen actionis*): "Freude/Freudigkeit" (*AiGr* II, 2, 586).

² *A* III 291; 448; *M* I 424; *D* III 249.

³ S.v. *CPD*: "Non-lust, disgust", "not feeling at ease with (forest) solitude (*pantāsenāsanesu*), or monk-discipline (*sāsane*)". Vgl. *VisM* IX. 100: *pantāsenāsanesu ca adhi-kusaladhammesu vā ukkaṇṭhissatī ti aṭṭhānam etaṃ*. Vgl. Conze 1962 (S. 87 ff.), der auf diesen Aspekt der *muditā* relativ ausführlich hinweist: "In addition, sympathetic joy with the spiritual world-conquerors will also root out the self-pity which so often corrodes the pursuit of the spiritual life. The textbooks of the Buddhist meditation point out that it is one of the chief rewards of the practice of sympathetic joy that it removes the discontent engendered by the privations of a secluded life, and by the mental aridity which accompanies some of the more advanced spiritual states. A life of renunciation brings many inconveniences in its train, and can never shake off the threat of being once more engulfed by the world. Only at the very end of a long journey can we reap the reward of a happiness greater than the world can bestow."

aber wie *arati* negativ gewertet wird.⁴ Manchmal hat *arati* auch die Bedeutungsnuance einer allgemeinen "Lustlosigkeit" im Sinne von "Resigniertsein" (*S I 84*). Aus dem Kontext heraus wird ersichtlich, daß man beide Extreme, *nandī* (Freude) und *socanā* (Kummer), aufgeben soll, anstatt sich lustlos zurückzuziehen. Außerdem tritt *arati*, in Kombination mit anderen Faktoren wie *tandi* (Trägheit), *vijambhikā* (Gähnen und faules Strecken der Glieder), *bhattachammada* (Benommenheit nach dem Mahl) und *cetaso tinatta* (n. oder *tinatā* f.: geistige Schläffheit) als Ursache und Nahrung für *thīnamiddha* (Stumpfsinn und Schläfrigkeit), eines der fünf Hindernisse (*nīvaraṇa*), auf (*A I 3*; *S I 7*; *V 64 f.*; 103).⁵

Es ist bemerkenswert, daß als Gegenstück von *muditā* an keiner Stelle im Pāli-Kanon *issā* (Neid) oder Ähnliches genannt wird, was unserem Verständnis nach naheliegen würde. *Issā* wird zwar in post-kanonischen Werken wie dem *Visuddhimagga* im Zusammenhang der *muditā* als Gegensatz angeführt⁶, aber nicht im Pāli-Kanon selbst. Daraus läßt sich m.E. schließen, daß *muditā* ursprünglich nur als "Freude/Freudigkeit" verstanden wurde, und damit in etwa der *p(r)īti* der *dhyānas* entspricht und so-

⁴ Vgl. *M II 196 = Sn 641 = Dhṛ 418: hitvā ratiñ ca aratiñ ca, sūtibhūtaṃ nirūpadhiṃ/ sabbalokābhibhuṃ vīraṃ, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ//*; *S I 186 = Th 1214: aratiñ ca ratiñ ca pahāya sabbaso gehasitañ ca vitakkaṃ/ vanathaṃ na kareyya kuhiñci, nibbanatho anato sa hi bhikkhu//*.

Es gibt einige Stellen, an denen sowohl Lust (*rati*) als auch Unlust (*arati*) getadelt werden, jedoch nur von der Bekämpfung/Überwindung der Unlust gesprochen wird. Interessanterweise stehen all diese Stellen irgendwie im Zusammenhang mit dem Leben in der Wildnis bzw. an entlegenen Orten (*arañña pantasenāsana: A IV 291 aratiratisaho hoti uppannaṃ aratiṃ abhibhuyya abhibhuyya viharati*) oder in einsamer Behausung (*suññāgāra: M I 33 = S V 132: aratiratisaho assaṃ, na ca maṃ arati saheyya, uppannaṃ aratiṃ abhibhuyya abhibhuyya vihareyyan ti*), oder im Zusammenhang mit "Edlen Traditionen" (*ariyaṃsa: A II 28: sveva aratiṃ sahati na taṃ arati sahati*), die ein asketisches Leben vermuten lassen (*M III 97*). Dies deutet besonders auf die Lustlosigkeit am religiösen Leben in der Abgeschiedenheit hin, das hauptsächlich der Meditation gewidmet ist.

⁵ Es gibt auch eine positive Verwendung, die hier jedoch nicht relevant ist, nämlich *arati* im Sinne von "nicht Gefallen finden (an Sinnesgelüsten)" (d.h. als Gegenbegriff zu *kāmarati: S I 128 = Thī 58 = 141; Paṭi II 201*). Interessant ist, daß die letztgenannte Verwendung des Begriffes *arati* im Kanon sehr selten vorkommt.

⁶ *VisM IX. 95: pamodanalakkaṇā muditā, anissāyanarasā ...*; vgl. *IX. 109: ath' evaṃ patthitahitānaṃ patthitadukkhāpagamānañ ca nesaṃ sampattiṃ disvā sampattipamodanavasena, pamodanalakkaṇā ca muditā*. Vgl. auch *Pramāṇavārtikabhāṣya* (Prajñākaragupta: hrsg. v. Rāhula Sāṅkrtyāna, Tibetan Sanskrit Works Series 1, Patna 1953) ad II. 212 (S. 145), wo festgestellt wird, daß *maitrī* Gegenmittel gegen *dveṣa* ist, *aśubhā* gegen *rāga*, *karuṇā* gegen *vihimsā*, *muditā* gegen *īṣyā* und schließlich *upekṣā* gegen alle (*dveṣa* etc.).

mit auf dem buddhistischen Erlösungsweg eine bedeutende Rolle spielt.

Zum historischen Hintergrund der *muditā*

Wenn *muditā* vorher oder zur gleichen Zeit bei nicht-buddhistischen Asketen als eine Meditationsmethode üblich gewesen sein sollte, wie dies bisweilen (s. Kap. 2, S. 89) behauptet wird, würde dies zwar gut dazu passen, daß ihr Gegenstück *arati* vorzugsweise die Nuance der Unlust, des Mißbehagens an der asketischen Lebensform hat. Problematisch aber ist die Annahme, daß nichtbuddhistische Asketen als Gegenmittel gegen eine solche Unlust die meditative Kultivierung von Freude eingesetzt hätten, zumindest wenn man an die Jainas oder ihnen nahestehende Kreise denkt, für welche Meditation, soweit überhaupt von Bedeutung, wenig mit Freude zu tun hat.⁷ Im

⁷ Vgl. Bronkhorst 1986, S. 17 und besonders Kapitel VII. Bronkhorst stellt fest, daß die buddhistische Meditation in kanonischen Texten immer – die höchsten Stufen ausgenommen – von einer Erfahrung der Freude (*prīti*) und des Glücks (*sukha*) begleitet ist, während die nicht-buddhistische Meditation kaum als freudvoll dargestellt wird. (Diese Feststellung trifft aber für die *ātman*-Mystik der Upaniṣāden absolut nicht zu.)

Zur Freude in der buddhistischen Versenkungspraxis vgl. auch Stellen wie: *D I 71 ff.*; *Dhp 376*; *Vin I 294*: *tassā me tad* (sc. *vassikasāṭikaṃ, āgantukabhataṃ* etc.) *anussarantiyā pāmujjaṃ jāyissati, pamuditāya pīti jāyissati, pītimanāya kāyo passambhissati, passaddhakāyā sukhaṃ vedayissāmi, sukhiniyā cittaṃ samādhiyissati, sā me bhavissati indriyabhāvanā, balabhāvanā, bojjhaṅgabhāvanā*; *S I 203*: *ayoniso manasikārā bho vitakkehi majjasi/ ayoniṃ paṇinissajja yoniso anuvicintaya// sathāraṃ dhamma ārabha saṅghaṃ sīlānivattano, adhigacchasi pāmojjaṃ pītisukhaṃ asaṃsayam/ tato pāmojjabahulo dukkhassantaṃ karissati//*; *Dhp 374*: *yato yato sammāsati khandhānaṃ udayavyayaṃ labhati pītipāmojjaṃ amataṃ taṃ vijānataṃ//*; *Dhp 381*: *pāmojjabahulo bhikkhu pasanno buddhasāsane/ adhigacche padaṃ santaṃ saṃkhārūpasamaṃ sukhaṃ//*; *Uv 32.23*: *udagracittaṃ sumanā hy abhibhūya priyāpriyaṃ/ prāmodyabahulo bhikṣur duḥkhakṣayaṃ avāpnuyāti//*; *M I 118*: *khemo maggo sovathiko pītigamaniyo ti kho bhikkhave ariyassa etaṃ aṭṭhaṅgikassa magga-ssa adhivacanaṃ*.

Vgl. auch *S IV 235 ff.* *Pīti, sukha, upekkhā* und *vimokkha* werden hier unter drei Aspekten betrachtet, nämlich *sāmisā, nirāmisā* und *nirāmisā nirāmisatara*. Dabei empfindet der Arhat (*khīṇāsava*), der über seinen von *rāga, dosa* und *moha* befreiten Geist reflektiert, eine nichtsinnliche, spirituelle Freude, ein nichtsinnliches Glück, einen nichtsinnlichen Gleichmut oder eine nichtsinnliche Befreiung. Unter *nirāmisā pīti* versteht man das Verweilen eines Mönches im ersten und zweiten *dhyāna*. *Nirāmisā sukha* erlangt man, nach diesem Sūtra, in den ersten drei *dhyānas*, während man im vierten *dhyāna nirāmisā upekkhā* erfährt. Eine sehr wichtige Stelle in diesem Zusammenhang ist *A IV 300*, an der vier [*appamāna*]-*ceto-vimuttis* mit *dhyānāṅgas* in Verbindung gebracht werden, und zwar in dem Sinne, daß sie zusammen kultiviert werden sollen.

Sinne einer streng asketischen Tradition und der von ihr praktizierten Kasteiung (*tapas*) hätte es genügt, die Unbilden/Unannehmlichkeiten der Wildnis einschließlich der eigenen Unlust geduldig zu ertragen. Daß im Gegensatz hierzu im Rahmen der *apramāṇas* mit der Kultivierung von Freude gegengesteuert wird, paßt gut zum Geist typisch buddhistischer Meditation, für die nichtsinnliche Freude nichts Anstößiges ist, wie die *dhyaṇas* deutlich machen. Können letztere (mit Bronkhorst 1986 und Vetter 1988) als spezifisch buddhistisch gelten, so spricht dies dafür, daß gerade auch die der Freude (*pīti*) der beiden ersten *dhyaṇas* nahestehende *muditā* ein typisch buddhistisches Element ist, durch welches die durch *upekṣā* als Endpunkt bei der Schemata gegebene Konvergenz der *apramāṇas* mit den *dhyaṇas* nicht nur numerisch (Vierzahl), sondern auch inhaltlich verstärkt wird.

Der soteriologische und ethische Aspekt der *muditā*

Vierer-Reihen spielen im Kanon eine dominierende Rolle⁸; es wäre also auch möglich, daß *muditā* nicht zuletzt zur Vervollständigung der Vierer-Reihe zwischen *karuṇā* und *upekṣā* eingeschoben wurde. Obgleich diese These stark hypothetischen Charakter hat, ist doch die Aufbaustruktur der *brahmavihāras* jener der vier *dhyaṇas* so ähnlich, daß hier ein Zusammenhang vermutet werden darf. Wie auch immer: das Ergebnis ist eine gelungene Komposition, da die Kultivierung einer Gegenkraft zur Unlust an der abgeschiedenen, asketischen Lebensweise zweifellos ein wesentliches Element des Erlösungsweges ist. Außerdem fügt sich die *muditā* als Ergänzung und Ausgleich zur *karuṇā* bestens ein. Denn der die *apramāṇas* Übende könnte bei der Kultivierung der *karuṇā* auf Schwierigkeiten stoßen, wenn er der (zumindest scheinbar) glücklichen Lebewesen gedenkt. Des weiteren kann die *muditā* dazu dienen, den durch die Betrachtung des Unglücks der Lebewesen niedergedrückten Geist aufzu-

Vgl. auch Cousins 1973, der feststellt: "The concept of *pīti*, translated above as joy, is perhaps central to the understanding of early Buddhism. Although a most frequently employed technical term in a number of differing contexts, its importance has often been overlooked. This has the result that early Buddhism comes to seem a somewhat dry and unemotional form of religion, even perhaps desiccated and intellectual." (S. 120)

⁸ Vgl. Wezler 1984 für Argumente gegen die gängige Auffassung, daß die vier Edlen Wahrheiten nicht originär buddhistisch, sondern einem Schema der altindischen Medizin nachgebildet seien. Ein deutliches Beispiel für den Versuch, solche Vierer-Schemata krampfhaft zu entwerfen, findet sich m.E. *D I 22 ff.* An dieser Stelle ist das dritte *vatthu* offensichtlich nur eingefügt worden, um einen vierten Sachverhalt zu produzieren, da es zum zweiten Punkt nichts wesentlich Neues beiträgt. Die anderen drei Punkte wären m.E. vollkommen ausreichend gewesen, den Sachverhalt sinnvoll darzustellen. Ähnliches kommt in diesem Text mehrmals vor.

heitern.⁹

Wenn die *muditā* der *arati* (Unlust am Leben in der Abgeschiedenheit o.ä.) entgegenwirkt und dem *samādhi* förderlich ist, dann geht es vor allem um die Kultivierung der eigenen *muditā*. Das Aussenden von *muditā* ist möglicherweise – wie ich im *mettā/maitrī*-Kapitel zu zeigen versucht habe (s. Kap. 2, S. 62; vgl. auch Kap. 1, S. 43 f.) – eher nur als ein Sich-Einhüllen in eine solche Aura und als Sicherstellung, daß man ganz von diesem Gefühl erfüllt ist und auch "draußen" nicht irgendwo etwas lauert, das Verdruß erregen könnte, zu verstehen. Zu "Mitfreude" kann *muditā* eigentlich erst werden, wenn das Aussenden in die Himmelsrichtungen konkret als eine Anwendung auf die einzelnen Lebewesen interpretiert wird.¹⁰

In dieser Phase werden die Lebewesen als liebe Freunde, Verwandte, oder andere Personen betrachtet, die man spontan gern hat und über deren Anblick/Anwesenheit man sich freut. Man kämpft auch dann gegen *arati*, die dann aber jetzt "Asympathie" o.ä. bezeichnen müßte – nicht gegen Abneigung, sondern gegen bloß Unlustgefühle gegenüber ihrer Anwesenheit; daß man sie lieber los wäre, daß sie einem auf die Nerven gehen o.ä.

Eine solche Entwicklung scheint durch A I 242 ff. bestätigt zu werden, der m.W. einzigen Stelle im Kanon, wo *muditā* (*cetovimutti*) isoliert behandelt wird. An dieser Stelle wird die Kategorie der "einträchtigen Versammlung" (*samaggā parisā*) folgendermaßen definiert: "Die dieser Versammlung angehörenden Mönche leben in Eintracht und freudig zusammen, ohne Streit, vereinigt wie Milch und Wasser, einander freundlich anblickend. Indem sie so zusammenleben, erzeugen sie viel Verdienst, und zu dieser Zeit verweilen sie im brahmischen Zustand, nämlich in der eine Befreiung des Gemütes (*cetovimutti*) konstituierenden [Mit-]Freude. Ist [der Mönch] freudig gestimmt (*pamudita*), so entsteht bei ihm Freude (*pīti*)¹¹; ist sein Geist mit

⁹ Vgl. Vi 422b15-18: *karuṇā* und *muditā* regulieren einander. Deshalb soll man, wenn man zuerst *karuṇā* praktiziert, danach *muditā* kultivieren, und umgekehrt (vgl. Anm. 23 zu Kapitel *Upeṣṣā*). Ähnlich äußern sich zu diesem Punkt Nyanaponika 1958 (S. 21) und Conze 1962 (S. 85 (unten) ff.).

¹⁰ Sogar *Vibh* 274 – zitiert *VisM* IX. 85 – scheint *muditā* noch einfach als "Freude/Freudigkeit" (nicht Mitfreude) aufzufassen, allerdings hervorgerufen durch den bloßen Anblick von Personen, die einem lieb sind, und in den *apramāṇas* ausgedehnt auf alle Lebewesen.

¹¹ Zum Problem der Differenzierung von *pāmojja/prāmodya* und *p(r)īti* vgl. Anm. 140 (Kap. 2). Die dort erwogene Unterscheidung greift aber für die von der Formulierung des vorliegenden Sūtra suggerierten Differenzierung von *muditā* und *pīti* nicht. Es ist schon durch den unmotivierten, abrupten Übergang vom Plural in den Singular offenkundig, daß im vorliegenden Sūtra die Formel *pamuditassa* ... (s. S. 100 f.) ein heterogenes, mechanisch angefügtes Versatzstück ist.

Freude erfüllt, so beruhigt sich sein Körper; ist sein Körper beruhigt, so fühlt er sich wohl; fühlt er sich wohl, so sammelt sich sein Geist."¹²

Das o.g. Textstück (A I 242 ff.) ist deshalb bemerkenswert, weil hier die *muditā* – und zwar die ausdrücklich als *brahmavihāra* und *cetovimutti* gekennzeichnete *muditā*, also die *muditā* des *apramāṇa*-Kontextes – in den Rahmen des Zusammenlebens bzw. -wirkens der Mitglieder der Mönchsgemeinde gestellt und, nicht zuletzt durch Verwendung des Ausdrucks *sammodamāna* (hier offenbar "sich miteinander freudend"), zu dem freundlich-freudigen Umgang der Mönche miteinander in Beziehung gesetzt oder diesem sogar gleichgesetzt wird. Das Textstück legt somit die Annahme nahe, daß zumindest ein Motiv für die Entwicklung der *muditā* von der "Freude [am asketischen Leben in der Abgeschiedenheit]" zur "Mitfreude" ihre Adaption an das sich zunehmend entwickelnde klösterliche Zusammenleben der Mönche gewesen sein könnte. Damit ist aber zugleich eine Verschiebung der spirituellen Stoßrichtung vorprogrammiert: Was mit Hilfe der *muditā* abgebaut oder verhindert werden soll, ist weniger die Unlust am asketischen Leben als vielmehr die Unzufriedenheit mit den Mitmönchen, insbesondere Neid und Eifersucht wegen ihrer Fähigkeiten und Errungenschaften, zumal der spirituellen. *Muditā* bedeutet, daß man sich im Gegenteil *mit* ihnen darüber *freut*. Dies dient ohne Zweifel auch der eigenen spirituellen Selbstvervollkommnung, hat aber darüber hinaus (und in dem obigen Textstück dürfte es darum sogar in erster Linie gehen) einen positiven Effekt (für die gesamte Mönchs- oder Klostergemeinschaft), insofern diese Kultivierung der Freude am Glück und Erfolg der Anderen Rivalitäten und Streitereien verhindert und in der gesamten Gemeinschaft eine Atmosphäre der Freude und Eintracht schafft (die natürlich ihrerseits wiederum der spirituellen Selbstvervollkommnung aller Mitglieder

Für die Vorteile der *pīti*, besonders in ihrem heilsrelevanten Kontext, vgl. A III 207: *yasmim̐ ... samaye ariyasāvako pavivekaṃ pītiṃ upasampajja viharati, pañc' assa ṭhānāni tasmim̐ samaye na honti: yaṃ pi 'ssa kāṃūpasam̐hitam̐ dukkham̐ domanassam̐, tam pi 'ssa samaye na hoti; yaṃ pi 'ssa kāṃūpasam̐hitam̐ sukham̐ somanassam̐, tam pi 'ssa samaye na hoti; yaṃ pi 'ssa akusalūpasam̐hitam̐ dukkham̐ domanassam̐, tam pi 'ssa samaye na hoti; yaṃ pi 'ssa akusalūpasam̐hitam̐ sukham̐ somanassam̐, tam pi 'ssa samaye na hoti; yaṃ pi 'ssa kusalūpasam̐hitam̐ dukkham̐ domanassam̐, tam pi 'ssa samaye na hoti.*

¹² A I 242 ff.: *katamā ca bhikkhave samaggā parisā? idha bhikkhave yassam̐ parisāyaṃ bhikkhū samaggā sammodamānā avivadamānā khīrodakībhūtā aññamaññaṃ piya-cakkhūhi sampassantā viharanti – ayaṃ vuccati bhikkhave samaggā parisā. yasmim̐ bhikkhave samaye bhikkhū samaggā sammodamānā avivadamānā khīrodakībhūtā aññamaññaṃ piya-cakkhūhi sampassantā viharanti, bahum̐ bhikkhave bhikkhū tasmim̐ samaye puññaṃ pasavanti, brahman̐ bhikkhave vihāraṃ tasmim̐ samaye bhikkhū viharanti – yadidaṃ muditāya cetovimuttīyā; pamuditassa pīti jāyati, pītimanassa kāyo passambhati, passaddhakāyo sukham̐ vediyati, sukhino cittaṃ samādhiyati. S. auch Kap. 2, S. 50 u. Anm. 13.*

förderlich ist). Eben wegen dieser (intendierten) förderlichen Auswirkung auf die Gemeinschaft kann ihr aber auch eine altruistisch-ethische Bedeutung zuerkannt werden. Dies gilt natürlich auch, wenn, wie es später üblich ist, in Analogie zu *mettā* und *karuṇā* der Bereich der Adressaten der *muditā* in der spirituellen Praxis auf *alle* Lebewesen ausgedehnt wird (wenngleich die primäre Intention auch dann durchaus wieder auf der spirituellen Selbstvervollkommnung des Übenden liegen kann).

Der Gleichmut (*upekkhā/upekṣā*)

Definition

Das vierte Glied der *apramāṇas* ist der Gleichmut (*upekkhā/upekṣā*).¹ Das Wort "*upekkhā/upekṣā*" leitet sich von der Wurzel (*upa-√īkṣ*) ab und bedeutet primär "betrachten (/zusehen)".² Im Sprachgebrauch des buddhistischen Kanons wird aber das Wort *upekṣā* in erster Linie im Sinne von "mit Gleichmut oder Gleichgültigkeit betrachten" verwandt, und hat daher zumeist die Bedeutung "Nichtbeachtung", "Indifferenz", "Unberührtheit", "Unparteilichkeit", "Untangiertheit", "Neutralität", "Ausgeglichenheit" oder "Zurruhekomen aller emotionalen Involviertheit".

Unterschiedliche Kategorien von *upekkhā*

Die unterschiedlichen kanonischen Kontexte, in denen *upekkhā* vorkommt, haben spätere Kommentatoren wie Buddhaghosa dazu veranlaßt, meist zehn Arten der *upekkhā* zu unterscheiden, nämlich *chalaṅga-*, *brahmavihāra-*, *bojjhaṅga-*, *virīya-*, *saṅkhāra-*, *vedanā-*, *vipassanā*, *tatramajjhata-*, *jhāna-*, und *pārisuddhi-upekkhā*: sechsgliedriger Gleichmut (hinsichtlich der sechs Sinnestore bei einem *khīṇāsava*-Mönch – nach Buddhaghosa), Gleichmut als brahmischer Verweilung[szustand], Gleichmut als Erwachensglied, Gleichmut, [der] die Anstrengung [in der ausgewogenen Mitte hält], Gleichmut [hinsichtlich] der Daseinsfaktoren, Gleichmut als Empfindung, Gleichmut als genaue Betrachtung, da-[und-dort]-die-Mitte-haltender Gleichmut, Gleichmut der Versenkung (im dritten *jhāna*) und Gleichmut der Reinheit

¹ Der einsichtsreiche Aufsatz von Nagao 1980, "Tranquil Flow of Mind: an Interpretation of *Upekṣā*", untersucht den Begriff *upekṣā* nur unter einem Aspekt, nämlich als einen heilsamen Geistesfaktor (*caitasika*), primär in den frühen Yogācāra-Texten. Er beschäftigt sich kaum mit der Thematik der geschichtlichen Entwicklung des Anwendungsbereichs des Terminus "*upekṣā*". Zu Aronsons (besonders 1979, 1986) Ansichten nehme ich separat in Kapitel 6 Stellung.

² Dieses Wort läßt zwei gegensätzliche Deutungen zu. Es kann wie das deutsche Wort "übersehen" (oder das englische Wort "overlook") als "ruhiges teilnahmsloses Betrachten bzw. Zusehen" (dann fast im Sinne von Nichtbeachten), oder auch als "aktives" Betrachten oder Zusehen im Sinne von "sich kümmern" ausgelegt werden, wie es später bei der mahāyānischen Umdeutung dieses Begriffes tatsächlich geschehen zu sein scheint (s. Kap. 8, S. 251 f.; S. 262 f.).

Der Begriff "*(ajjh)upekkhati*" hat im Pāli-Kanon manchmal durchaus eine positive Konnotation, wenn er "sich nicht um jdn. kümmern" bedeutet im Sinne von "jdn. in Ruhe/Frieden lassen" (*M* I 155), während er sonst gewöhnlich in einem negativen Sinne "teilnahmslos/gleichgültig bleiben" (*A* III 194, vgl. auch *A* I 126) verwendet wird. Im soteriologischen Kontext kommt er (*ajjhupekkhita*) *M* III 85; *S* V 69; *V* 324 vor.

(im vierten *jhāna*).³ Buddhaghosa reduziert aber in seiner Analyse diese zehn *upekṣās* praktisch dann doch wieder auf vier Kategorien.⁴ Die *Yogācārabhūmi-Vyākhyā* (yi 133b8 ff., yi 135a3 ff.), die die gleichen zehn *upekkhās/upekṣās* wie der *VisM* aufzählt, reduziert diese sogar auf drei Kategorien, nämlich **prajñā-*, **vedanā-* und **saṃskāra-upekṣā* (yi 136a5 f.). Die *AKVy* (129,23 f.) bezeugt hingegen von vornherein nur drei Arten von *upekṣās*, nämlich *vedanopekṣā*, *saṃskāropekṣā* und *apramānopekṣā*.⁵

Diese Reduktion der zehn Arten von *upekkhā/upekṣā* auf vier oder gar drei Grundkategorien zeigt, daß einige dieser Unterteilungen nicht auf einen Wesensunterschied zielen, sondern, wie *VisM* IV. 167 erklärt, nur verschiedene Zustände (*avatthā*), d.h. besondere Ausprägungen, Reifegrade oder Funktionen des gleichen Faktors (so wie ein oder dieselbe Person in verschiedenen Entwicklungsstadien oder sozialen Stellungen als Kind, Jüngling, Erwachsener, Heerführer oder König bezeichnet wird).⁶ In den Sūtras werden weder diese Nuancen noch die bei Buddhaghosa etc. als der Sache nach verschieden eingestuften Arten von *upekṣā* explizit unterschieden. Es ist in

³ *VisM* IV. 156-166.

⁴ *VisM* (IV. 167). Hier werden *chalaṅga-*, *brahmavihāra-*, *bojjhaṅga-*, *tatramajjhata-*, *jhāna-*, und *pārisuddhi-upekkhā* als der gemeinten Sache nach identisch und nur durch den jeweiligen Kontext bzw. Reifegrad voneinander unterschieden unter der Rubrik *tatramajjhata'upekkhā* zusammengefaßt. Buddhaghosa rückt ferner *vipassanupekkhā* und *saṅkhārupekkhā* zusammen (*iti vipassanupekkhāya siddhāya saṅkhārupekkhā pi siddhā va hoti: VisM* IV. 170), da die beiden seiner Meinung nach sehr ähnlich sind (*VisM* IV. 168-169). *Viriya-*, und *vedanupekkhā* hingegen versteht er als auch in der Sache sowohl voneinander sowie auch von den vorangehenden *upekkhās* verschieden.

⁵ Auch das *Arthavinīcayasūtranibandhana* unterscheidet verschiedene Arten von *upekṣā* im Zusammenhang der *dhyānas* und *bodhyaṅgas*. Bezüglich der *upekṣā* des dritten *dhyāna* heißt es dort (S. 183,7 f.): *saṃskāropekṣā cātra grhyate, yā prītāv anābhogalakṣaṇā, na tu vedanopekṣā, apramāṇopekṣā vā*. Und bezüglich des vierten *dhyāna* (S. 186,10 f.): *upekṣāsābdena ca saṃskāropekṣā vedūtavā, nāpramānopekṣā. tasyā ayogāt*. Im Kontext der *bodhyaṅgas* heißt es (S. 230,4 ff.): *saṃskāropekṣā cātra grhyate, na vedanopekṣā, prītivacanāt, prītes tu saumanasyasvabhāvavāt*. Auch *AKVy* (S. 672,7) stellt mit Bezug auf das dritte *dhyāna* fest: *saṃskāropekṣā 'tra grhyate*. Nach Poussin (*AK*, VIII. S. 147, Anm. 1b) definiert auch Paramārtha im *Bhāṣya* zu *AK* die *upekṣā* im vierten *dhyāna* als *saṃskāropekṣā*.

Für eine weitere Reihe *upekṣās*, die hier nicht weiter verfolgt werden soll, vgl. Schlingloff 1964 (S. 156): 1. Gleichmut gegenüber den Sinnesobjekten, 2. Gleichmut gegenüber der Empfindung, 3. Gleichmut gegenüber der Lust am kindischen Lebenswandel, 4. Gleichmut gegenüber den Gliedern des Werdens, 5. Gleichmut gegenüber der Einbildung eines Selbst, und 6. Gleichmut als Unermeßlichkeit (*viṣayopekṣā*, *vedayitopekṣā*, *bālacaritaratyupekṣā*, *bhavāṃgopekṣā*, *ātmaparikalpopekṣā* und *apramānopekṣā*).

⁶ *Tattha chalaṅgupekkhā ca brahmavihārupekkhā ca bojjhaṅgupekkhā ca tatramajjhataupekkhā ca jhānupekkhā ca pārisuddhi-upekkhā ca athato ekā tatramajjhataupekkhā va hoti. tena tena avatthābhedenā pan' assā ayaṅ bhedo, ekassāpi sato sattassa kumāra-yuva-thera-senāpati-rājādivasena bhedo viya*.

diesem Zusammenhang vielleicht bemerkenswert, daß Buddhaghosa im Falle von *saṅkhārupekkhā* und *vedanupekkhā* (*VisM* IV. 161-162) nur auf Abhidharma-Stellen zurückgreift (obwohl zumindest im letzten Falle eine passende Sūtra-Stelle verfügbar gewesen wäre⁷ und für die der *saṅkhārupekkhā* verwandte *vipassanupekkhā* auf eine Sūtra-Stelle rekurriert wird⁸). Wie dem auch sei: in den Sūtras lassen sich die verschiedenen *upekṣās* nicht scharf auseinanderhalten. Es handelt sich vielmehr um einen späteren, post-kanonischen Versuch, nachträglich erforderlich erscheinende Differenzierungen vorzunehmen. Inhaltlich ist die *upekṣā* letztendlich in ihrer reinen Form nichts anderes als "wunschloser, ruhiger und untangierter Gleichmut".⁹

Von besonderem Interesse im Zusammenhang mit den *apramāṇas* ist, daß sogar Buddhaghosa (im Gegensatz zur Sarvāstivāda-Dogmatik: s. Anm. 5)¹⁰ die *upekkhā* der *apramāṇas* als eine besondere Ausprägung des gleichen Faktors, der auch die

⁷ Vgl. auch *S V* 210 (= 211): *katamaṅ ca bhikkhave upekkhindriyaṃ? yaṃ kho bhikkhave kāyikaṃ vā cetasikaṃ vā neva sātamaṃ nāsātamaṃ vedayitamaṃ, idaṃ vuccati bhikkhave upekkhindriyaṃ ... tatra bhikkhave yadidaṃ upekkhindriyaṃ adukkha-m-asukhā sā vedanā daṭṭhabbā*. Hier wird *upekkhindriya* als *adukkha-m-asukhā vedanā* definiert. Aus dem *saññā-vedayita-nirodha*-Kontext (*S V* 215: *kattha c' uppannam upekkhindriyaṃ aparisesaṃ nirujjhati? idha bhikkhave bhikkhu sabbaso nevasaññānāsaññāyatanaṃ samatikkamma saññāvedayitanirodham upasampajja viharati, ettha c' uppannam upekkhindriyaṃ aparisesaṃ nirujjhati*) ergibt sich, daß hier das Gefühlsvermögen des Gleichmuts (*upekkhindriya*) als ein Gefühl, ein spürbarer Faktor angesehen wird und nicht bloß als die Abwesenheit eines bestimmten Gefühls.

⁸ *VisM* IV. 163 definiert Buddhaghosa die *vipassanupekkhā* nach *M* II 264 bzw. *A* IV 70 als die *upekkhā*, die man bei der Loslösung von allem erreicht (*yad atthi yaṃ bhūtaṃ taṃ pajahati, upekkhaṃ paṭilabhati*). Gemäß Buddhaghosa ist diese *upekkhā* der gemeinten Sache nach identisch mit der *saṅkhārupekkhā*, weil beide dadurch entstehen, daß man die drei Merkmale (*lakkhaṇattaya*, d.h. *anicca, dukkha, anatta*) erkannt und so das wahre Wesen der Dinge durchschaut hat. Dies deutet auf eine allein durch *vipassanā* erreichte *upekkhā* hin. Aber ob dies an den o.g. Sūtra-Stellen auch so gemeint ist, muß dahingestellt bleiben. Buddhaghosas Erklärung der beiden *upekkhās* anhand eines Gleichnisses (IV. 168-169) ist nicht leicht nachzuvollziehen.

⁹ Schmithausen 1989 (IV. S. 11). Vgl. auch Gethin 1992 (S. 159): "Yet if the *brahmvihāra* of *upekkhā* is stable and its near enemy does not arise, then because of its balance and impartiality it can check the near enemies of *mettā*, *muditā* and *karuṇā*, which might arise if these three were developed in isolation. If *karuṇā* and *muditā* are the natural responses of the mind that has its home in *mettā*, then *upekkhā* assures that this mind remains stable and undisturbed ... Once again [d.h. in *dhyāna*-Kontext] this is not seen as implying indifference or insensitivity; on the contrary this is what allows the mind to become fully sensitive and effective. The process is seen as being completed in the fourth *jhāna* by the coupling of *upekkhā* and *sati*."

¹⁰ Die den verschiedenen Schulen zugehörigen post-kanonischen Werke wie der *Visuddhimagga* oder der *Abhidharmakośa* versuchen, *muditā* mit der einleuchtenden Begründung, daß im vierten *dhyāna somanassavedanā* unmöglich sei, vom vierten *dhyāna* zu dissoziieren. Wenn *muditā* auf diese Weise mit den *dhyānas* zusammengebracht wird, ist es jedoch unverständlich, wieso *brahmvihārupekkhā* und *jhānupekkhā* nicht miteinander in Verbindung stehen sollen.

upekkhā des dritten und vierten *dhyāna* (VisM IV. 165-166) und die *bojjhaṅga-upekkhā* (IV. 159) konstituiert, versteht, nämlich der *tatramajjhātupekkhā*.¹¹ Bemerkenswert ist vielleicht auch, daß die *appamāṇupekkhā* und die vollkommen ausge-reifte *upekkhā* im *dhyāna*-Kontext (sc. die des vierten *dhyāna*, die *pārisuddhupekkhā*) zwangsläufig mit neutraler Empfindung, also *vedanupekkhā*, verbunden sind.¹² Dies suggeriert die Vermutung, daß die spirituelle Haltung des Gleichmuts (*upekkhā*), zur vollen Reife und konzentrativen Tiefe gelangt, die gesamte Emotionalität bis hin zu den somatischen Empfindungen prägt.

Nicht zu verwechseln mit der soteriologisch relevanten *upekṣā*, die auch als *nekkhammanissitupekkhā* (wörtlich: auf die Entsagung bezogener Gleichmut) bezeichnet wird, ist die gewöhnliche (*gehasita*), auf Unwissenheit basierende Gleichgültigkeit (*aññāṇupekkhā*), die ein törichter Mensch in bezug auf alles Weltliche (d.h. alle Sinnesobjekte) empfindet (M III 219) und die nach Ps V 24 als als unbekümmerte Hingabe an diese Dinge zu verstehen ist. Sie hängt mit dem neutralen Gefühl, das mit der *avidyā* verbunden ist, zusammen.¹³ Der VisM (IX. 101) sieht die Gefahr, daß der Meditierende diese Form der Gleichgültigkeit mit der *brahmavihāra-upekkhā* verwechseln könnte. Nach dieser Meinung könnte somit sogar ein Asket, der der Welt entsagt hat, zumindest vorübergehend (?) in eine Art Gleichmut abgleiten, die ihn spirituell nicht weiterbringt.¹⁴

¹¹ Vgl. Anm. 4. Vgl. auch VisM IV. 194 u. XIV. 154.

¹² Vgl. die kanonische Formel des vierten *dhyāna* (... *adukkha-m-asukhaṃ upekkhā-sati-pārisuddhiṃ* ...) und, für die *appamāṇupekkhā*, VisM IX. 111: *na hi sattesu majjhataṅkārapavattā brahmavihārupekkhā upekkhāvedanaṃ vinā vattati* ("die *brahmavihāra-upekkhā* kommt, wenn sie im Aspekt der Neutralität gegenüber den Lebewesen auftritt, nicht ohne die neutrale Empfindung vor").

¹³ M I 303 stellt eine Verbindung her zwischen den drei verschiedenen Empfindungen (*vedanā*) einerseits, d.h. zwischen der angenehmen (*sukha*), der unangenehmen (*dukkha*) und der weder-angenehm-noch-unangenehmen (*adukkha-m-asukha*) Empfindung einerseits, und zwischen den drei verschiedenen *anusayas* andererseits, d.h. zwischen *rāgānusaya*, *paṭighānusaya* und *avijjānusaya* (Vgl. auch AKBh 312,1 ff). Vom *rāgānusaya* heißt es, daß er im ersten, vom *avijjānusaya*, daß er im vierten *dhyāna* beseitigt wird, und vom *paṭighānusaya*, daß er beseitigt wird durch eine (nicht mit einem *dhyāna* identische) Form der Betrachtung, die zu einer Mißstimmung (*domanassa*) führt, welche das Widerstreben (*paṭigha*) aufhebt. Diese Verbindung zwischen den *vedanās* und *anusayas* wird auch sonst im Pāli-Kanon hergestellt (S IV 205; 208, etc.), da es sich anbietet, einen Bezug von angenehmem, unangenehmem und weder-angenehm-noch-unangenehmem Objekt (im *apramāṇa*-Kontext: Freund, Feind und neutrale Person) zu *sukha*-, *dukkha*- und *adukkha-m-asukha*-Empfindungen herzustellen, da diese Personen (als Objekt) beim Meditierenden ebendiese Empfindungen hervorrufen.

¹⁴ Vgl. A II 100 f. An dieser Stelle behauptet der Wanderasket (*paribbājaka*) Potaliya auf einer Frage des Buddha hin, daß er die Zurückhaltung einer Kritik – sowohl positive als auch negative – über die anderen, für etwas Höheres und Edleres halte, da der Gleichmut (*upekkhā*) etwas Höheres ist. Der Buddha entgegnet dieser Meinung mit der Aussage, daß man sehr wohl eine berechnete Kritik über die anderen ausüben soll, aber dabei auf den richtigen Zeitpunkt achten muß, da das Erkennen

Die Funktionen der *upekkhā*

Die richtige, d.h. spirituell förderliche *upekkhā* hat mehrere Funktionen. Zunächst hilft sie, alltägliche zwischenmenschliche Probleme zu bewältigen, d.h. Beschimpfungen, tätliche Angriffe und dergleichen zu erdulden. Im *Mahāhatthipadopamasutta* (M No. 28 = I 184 ff.) belehrt z.B. Sāriputta die Mönche über die vier Edlen Wahrheiten. In einer ausführlichen Analyse der *upādānaskandhas* (d.h. der fünf Persönlichkeitskonstituenten, an die man sich klammert) zeigt er auf, wie der Mönch durch die meditative Betrachtung der Vergänglichkeit und der Nichtselbsthaftigkeit (Nicht-Ich- und Nicht-Mein-Sein) aller verursachten Dinge Einsicht in die wahre Natur der Gegebenheiten erlangt und sich bei ihm durch das mit gläubigem Vertrauen (*aveccappasāda*) aufmerksame Denken (*anussaraṇa/anussati*) an Buddha, Dharma und Saṅgha schließlich auf heilsamen [Überlegungen] gegründeter Gleichmut (*upekkhā kusalanissitā*)¹⁵ festigt, über den der Betreffende sich freut (*so tena attamano hoti*). In diesem Text wird die *upekkhā* als gleichmütiges Hinnehmen von Beschimpfungen und tätlichen Angriffen mittels der Einsicht in die Vergänglichkeit der Gefühle etc. und in die Verletzbarkeit des Körpers, sowie mittels Gedanken an den Buddha, seine Lehre (wobei das Sūtra ausdrücklich auf die in die gleiche Richtung weisende Belehrung im *Kakacūpamasutta* [M No. 21 = I 122 ff.] verweist) und seine Gemeinde dargestellt.

Im Unterschied zu dem hier betonten Nichttangiertwerden durch "Angriffe" von außen besteht an anderen Stellen die Untangiertheit primär darin, daß der Meditierende nicht von den Sinnesreizen und von seinen Affekten/Emotionen überwältigt wird.

So ist die *upekkhā* nach manchen kanonischen Stellen das bzw. ein Mittel sich von leidenschaftlicher Zuneigung (/Durst/Begierde/Liebe: *rāga/taṇhā/lobha/anunaya*) zu befreien¹⁶, während sie sich nach anderen für die Beseitigung von leidenschaftlicher Abneigung (/Haß/Widerstreben/Übelwollen: *dosa = āghāta/paṭigha/vyāpāda*) eignet.¹⁷ Der *VisM* (IX. 96; 101) und das *AKBh* setzen *upekṣā* gegen beides ein.¹⁸

der richtigen Zeit (*kālaññutā*) etwas Höheres sei.

M I 79 bestätigt eine Art von einem vorbuddhistischen asketischen Gleichmut, den der Bodhisattva Gotama praktiziert hat, wenn auch mit einem anderen Inhalt, nämlich geduldiges Ertragen von Angriffen von außen jeglicher Art.

¹⁵ *MĀc* 465a18: 善相應捨 = **kuśalasamprayukta*? In *MĀc* (465a9 ff.) geht übrigens die Aufforderung zur *maitrī*-Übung (*apramāṇa*-Formel, aber nur *maitrī*) voraus.

¹⁶ A III 291 f. (= D III 249): *nissaraṇaṃ h' etaṃ āvuso rāgassa, yad idaṃ upekkhā ceto-vimutti*.

¹⁷ M I 424: *upekkhaṃ hi te Rāhula bhāvaṇaṃ bhāvayato yo paṭigho so pahiyissati*. Vgl. auch A III 185 und M I 369 f.

¹⁸ *AKBh* 452,7: Nach der Lehrmeinung der Vaibhāṣikas – zitiert vom Kośakāra (*kathaṃ vyā-*

Upekkhā im Rahmen der vier *apramāṇas*

Die Auffassung von *upekkhā* als Gegenmittel gegen leidenschaftliche Zuneigung oder/und Abneigung weist in die Richtung einer unparteiischen, in einem gewissen Sinne emotionslosen Haltung den Lebewesen gegenüber.¹⁹ Da leidenschaftliche Abneigung im Kontext der vier *apramāṇas* schon durch das Wohlwollen ausgeschaltet ist und so die diesbezügliche Funktion der *upekkhā* überflüssig erscheint²⁰, dient sie in diesem Rahmen vor allem dem Abbau von (falscher, leidenschaftlicher, bindungsgeladener) Zuneigung.

An der oben (S. 143) genannten *VisM*-Stelle²¹ wird eine weitere Funktion der *upekkhā* im Kontext der *apramāṇas* aufgeführt, nämlich mit Gelassenheit und Gleichmut darauf zu reagieren, daß der Wunsch, die Lebewesen mögen glücklich bzw. von Leiden befreit sein, oft erfolglos bleibt. Hier spielt die Einsicht eine wichtige Rolle, daß das Schicksal der Lebewesen von ihrem Karma abhängt und deswegen gute Wünsche oder Versuche ihnen zu helfen, scheitern können. Das legt nahe, daß man Gleichmut/Untangiertheit haben muß, weil man letztlich doch nichts ändern kann, da die Lebewesen sich ihr Schicksal (im Guten wie im Schlechten) selbst verdient haben.²²

pādapratipakṣaḥ? tasya lobhākṛṣṭatvāt: AKBh 452,17) – wird die *upekṣā* eigentlich nur gegen *kāmarāga/lobha* eingesetzt, da *dosa/vyāpāda* besonders im Kontext der *apramāṇas* als etwas, das von *rāga* herbeigeführt worden ist, betrachtet werden kann. Der Kośakāra selbst hält aber dagegen, daß *upekṣā* sowohl Nicht-Begierde (*alobha*) als auch Nicht-Übelwollen (*avyāpāda*) zu ihrem Wesen hat. Vgl. *Vibhāṣā* 427b10 f., wonach es schon im Sūtra heißt, daß *upekṣā* sowohl gegen *kāmarāga* als auch *vyāpāda* wirke. Ein entsprechendes Sūtrazitat findet sich *AD* 428,3-5.

¹⁹ Vgl. *Vi* 420c8-12: "Gefühle vergessen, gleich [gegenüber allen]."

²⁰ Vgl. auch *Vi* 427b10 ff., wo recht gezwungen versucht wird, zwischen der von *mairī* und der von *upekṣā* abgebauten Abneigung zu differenzieren.

²¹ *VisM* IX. 96: "Die Lebewesen haben je ihr eigenes Karma; wessen Wunsch könnte da bewirken, daß sie glücklich oder vom Leid befreit werden oder erlangten Glückes nicht verlustig gehen?" (*kammassakā sattā; te kassa ruciyā sukhītā vā bhavissanti, dukkhato vā muccissanti, pattasampattito vā na parihāyissanti?*). Vgl. *As* 193,19. Dort irrtümlich *kammassa ruciyā* statt *kassa ruciyā*.

²² Dies bedeutet, daß die guten Wünsche – Wohlwollen etc. – zwar verdienstvoll (und besonders für die Übenden selbst spirituell heilsam) sind, aber bei den Adressaten, jedenfalls den meisten, nichts bewirken (vgl. *AKBh* 272,7 f.: siehe Anm. 21), daß vielmehr das eigene Karma Glück und Leid der Lebewesen bestimmt und man nichts daran ändern kann. Im einzelnen und im ganzen läßt sich nur etwas bessern, wenn der Einzelne bzw. viele Einzelne ihr Karma ändern oder gar den Erlösungsweg beschreiten. Dies müssen sie selbst tun. (Eigene Verantwortung und eigene Bemühung werden im frühen Buddhismus stark hervorgehoben; selbst der Buddha ist nur ein "guter Freund [im Spirituellen]" (*kalyāṇamitta*), der einem den richtigen Weg zeigt (*Dhp* 276; *PDhp* 359; *Uv* 12. 9-10); helfen muß man sich selbst, kein anderer kann es letztlich (*D* II 100 und *Dhp* 160; *Uv* 23. 17). Effektive Hilfe ist deshalb nur in Form von Unterweisung der anderen Lebewesen im Heilsamen und

M.E. spielt die *upekṣā* im Rahmen der vier *apramāṇas* noch eine weitere wichtige Rolle. Bei allen vier *apramāṇas* besteht nämlich die Möglichkeit, daß die erwünschte Geisteshaltung, z.B. Wohlwollen, in andere Emotionen, wie leidenschaftliche Zuneigung usw., umschlägt, ohne daß der Meditierende sich dessen immer bewußt werden müßte. Es ist auch möglich, daß beim Meditierenden, wenn er die Leidenden beobachtet, unbeabsichtigt/unterschwellig Haßgefühle auf die Ursachen des Leidens, wie z.B. Ungerechtigkeit, aufkommen. Solche Gefühle stehen aber im Widerspruch zur buddhistischen Denkweise. Es ist also notwendig, einem solchen Überhandnehmen unerwünschter Reaktionen entgegenzuwirken. Hierbei spielt die *upekṣā* eine zentrale Rolle, denn sie fungiert, wie schon verschiedentlich festgestellt²³, als eine

durch vorbildliche eigene Lebensführung möglich. Dies schließt konkrete Hilfeleistungen nicht aus, stellt sie aber in den Rahmen einer gewissen Skepsis hinsichtlich des Erfolges. (Vgl. auch *ASBh* 130,13 ff., wo von den drei *āveṇika smṛtyupasthāna* des Buddha die Rede ist. Hier heißt es, daß der Buddha voller Fürsorge und Mitleid den Mönchen die Lehre darstellt, mit dem Wunsch, ihnen Wohl und Heil zu verschaffen, aber dabei immer gleichmütig bleibt, achtsam und bewußt, gleichgültig ob die Mönche gut hinhören und nach der dargelegten Lehre handeln oder nicht. Weder freut er sich, wenn sie gut zuhören und danach handeln, noch verliert er die Geduld oder ist gar unzufrieden oder verärgert, wenn sie nicht gut hinhören und nicht nach der Lehre handeln. Zu dieser Stelle vgl. auch *M I* 140. Eine ähnliche Einstellung wird vom Buddha *S I* 111 (20 f.) vertreten.

Die Vorstellung, daß das Schicksal der Lebewesen von ihrem Karma abhängt, hilft offenbar dem Meditierenden, sich emotional von diesen zu distanzieren.

²³ Gethin 1992 (S. 157) bemerkt: "While *upekkhā*, which is last in the traditional sequence of these four items, can be regarded as completing the practice of the four *brahma-vihāras*, as H. B. Aronson has made clear in his discussions, it should not be regarded as supplanting or superseding the other three. The four always remain essentially complementary." Vgl. auch King 1964, S. 162. Dreyfus 1995 (S. 21) drückt es folgendermaßen aus: "When the meditator realizes selflessness, she loses her self-centered attitude and attachment to herself. This in turn leads to the abandonment of negative emotions such as attachment, hatred, and pride, which are all based on ignorance, that is, self-grasping attitude. In the perspective of the middling scope, which corresponds to the views of //Nikaaya// tradition such as Theravaada, such a wisdom is the central virtue. Its development constitutes the goal, the ideal of Arhat, the person who is detached, and thereby equanimous and compassionate." (S. 21)

Diese Aussage impliziert, daß, wenn man die "Selbstlosigkeit" realisiert hat, das Mitleid bei dem Meditierenden automatisch entsteht. Diese Auffassung vertritt Dreyfus, ohne daß er sie begründet oder belegt, als sei es selbstverständlich. Vgl. aber die ausführliche Stellungnahme zu diesem Thema bei Schmithausen 1997a, En. 53. Siehe auch Kap. 3, S. 125 f.

In einer Anmerkung (40) zu der eben zitierten Passage stellt Dreyfus fest: "Another topic into which I cannot go is the difference between equanimity and indifference. Whereas the latter is thought by Buddhist traditions to be an obstacle, the former is a quality which allows the person who has developed it to be equal towards all beings. This does not mean to ignore them, as has been misunderstood, but to be equally compassionate towards them."

Beachte auch die Formulierungen von Dreyfus wie "... a life of compassionate detachment or detached compassion ..." (S. 12).

Vgl. auch Katz 1982, S. 158-164; Keown 1992, S. 72-76, 225-227.

Art Korrektiv, dergestalt, daß sie dafür sorgt, daß die mit Wohlwollen, Mitleid und [Mit]Freude verbundenen Emotionen nicht zu heftig oder parteiisch werden, d.h. keine emotionale Bindungen an bestimmte Personen oder Lebewesen entstehen.

Meine These, daß die *upekṣā* auf diese Weise als Korrektiv fungiert, wirft die Frage auf nach Struktur, Aufbau und Reihenfolge der vier *apramāṇas* und nach der Beziehung der einzelnen Glieder zueinander. Liegen hier Alternativen oder einander ergänzende, komplementäre Übungen vor, oder handelt es sich um eine aufsteigende Reihe, um Stufen eines in Gleichmut (*upekkhā*) gipfelnden Weges?²⁴ Damit hängt auch die Frage zusammen, ob sie von unterschiedlichem spirituellen Rang sind, ob eine von ihnen höher rangiert als die anderen.²⁵

Die Reihe der *apramāṇas* zeigt m.E. ein zunehmendes emotionales Sich-Distan-

²⁴ Daß die Tradition selbst hier ganz verschiedene Auffassungen vertritt, wird in der *Vibhāṣā* (422b5-28) deutlich. Dort wird die Frage gestellt, ob die vier *apramāṇas* in der Reihenfolge kultiviert werden, in der sie im Sūtra aufgezählt sind, oder nicht. Eine Auffassung besagt, daß dies der Fall sei. Eine andere (422b18 ff.) betont zumindest für Mitleid und Freude (*mudītā*), daß sie einander eindämmen, ausbalancieren; es sei gleichgültig, welche von den beiden man zuerst kultiviere, aber es müsse unbedingt die jeweils andere anschließend geübt werden (*karuṇā* führt zu *laya*, deshalb muß das Gemüt durch *mudītā* aufgemuntert werden; *mudītā* führt zu *auddhatya*, deshalb Dämpfung durch *karuṇā*). Schließlich wird als gültige Lehrmeinung der *Vibhāṣā* (422b21 ff.) die Position vertreten, daß die Reihenfolge der Übungen ganz im Belieben des Übenden stehe, und daß er auch nicht unbedingt alle vier kultivieren müsse. Es gebe z.B. Meditierende, die nur das unbegrenzte Wohlwollen kultivieren, und andere, die nur Gleichmut, *upekṣā*, kultivieren.

Auch im Pāli-Kanon werden die *apramāṇas* zum Teil einzeln eingesetzt; vgl. *D* II 237: man praktiziert nur *karuṇa jhāna*, um Gott Brahmā von Angesicht zu Angesicht gegenüberzustehen; *A* I 242 ff.: man übt *mudītā*, indem man mit den Mitmönchen in Eintracht und freudig zusammenlebt (s. Kap. 4, S. 135 ff.); vgl. *Vin* I 350 ff. und *M* I 205 ff.; III 152 ff., wo dieselbe (Vor-)Geschichte erscheint, aber ohne die Aussage über *mudītā cetovimutti*.

²⁵ Auch was den Rang der einzelnen *apramāṇas* angeht, bestehen nach Auskunft der *Vibhāṣā* (427c24 ff.) verschiedene Meinungen: Jedes der *apramāṇas* hat seine Fürsprecher (in der ältesten Fassung [Vi, 496a16 ff.] allerdings nur *maitrī* und *karuṇā*, vielleicht jedoch wegen einer Überlieferungsstörung, weil eine Zusatzfrage zu *karuṇā* folgt, die eventuell die *mudītā* und *upekṣā* favorisierenden Positionen verdrängt hat.) Interessant ist, daß die Fürsprecher des Wohlwollens dieses für das vorzüglichste *apramāṇa* halten, weil es bewirkt, daß einem niemand etwas zuleide tun kann (also wegen des Selbstschutzes!). Andere ziehen das Mitleid (*karuṇā*) vor, weil der Buddha aufgrund seines großen Mitleids die Lehre verkündet habe. Als vornehmster Ausdruck des Mitleids gilt also die heilsdienliche Belehrung.

Die Vorzüglichkeit des Gleichmuts (*upekṣā*) wird damit begründet (*Vi* 427c26-428a4), daß er leidenschaftliche Zu- und Abneigung eliminiere, von einem andere Lehrer (Buddhadeva?) aber zusätzlich mit der durch den Gleichmut konstituierten Ruhe (**sānti/vyupaśama*) des Aufgehörthabens einer unterscheidenden Beurteilung der anderen Lebewesen, d.h. er tritt dergestalt auf, daß er gegenüber den Lebewesen frei von unterscheidender Vorstellung (Konzeptualisierung, willkürlicher Vorstellung: **vikalpa*) ist. Das kann auch besagen, daß keine Wünsche mehr formuliert, daß die Lebewesen einfach bloß emotionslos registriert werden. Vgl. Takeuchi 1972, S. 37; 60 f.

zieren. Bei *upekkhā* erreicht man diese Distanz vollständig. Zuerst engagiert man sich emotional, um egoistische Haltungen zu sprengen. Emotionen sind aber letzten Endes nicht erwünscht. Daher müssen sie schrittweise abgebaut werden. Dabei wird zuerst die egoistische Komponente mit Emotionen unegoistischer Art, nämlich Wohlwollen etc. – wobei die Emotionalität von *mettā/maitrī* ... zu *karuṇā* und erst recht *muditā* an Stärke abzunehmen scheint – abgebaut, und durch *upekṣā* wird dann die Emotionalität ganz ausgeschaltet. *Upekkhā* ist die völlige Ausblendung emotionaler Elemente.²⁶ Das trifft wohl am ehesten die Struktur dieser Übung.

Auch wenn bei den vier *apramānas* der emotionale Gehalt in gewissem Sinne sukzessiv abnimmt²⁷, so bedeutet dies doch nicht, daß *maitrī*, *karuṇā* und *muditā* durch

²⁶ Griffiths 1983a (S. 142 f.): "Finally, equanimity (*upekkhā*) is a complex concept which is given a great deal of attention by the later scholastic texts and commentaries. It is a mental attitude which in some degree goes beyond what we would usually consider emotional response of any kind; its full development translates the affective experience of the practioner altogether out of the realm of affect to an area where emotional response becomes irrelevant because the barriers between individuals, the difference which make love, hatred, sorrow and joy appropriate responses, have been finally broken down and seen to be merely mental constructs. This is one variety of *cetovimutti*, that liberation of the mind of which we have already had occasion to speak; it is not liberation just from negative emotion, but rather from all emotion, because emotional response is based upon, and demands, the perception of difference, and the full development of equanimity is only possible when such perception no longer occurs." Vgl. auch King 1964, S. 32; Schmithausen 1997a, S. 17.

²⁷ Heiler 1918 (S. 23) vertritt diesbezüglich eine andere Meinung: "So wachsen die innigeren und herzlicheren Gefühle des Mitleids und der Mitfreude aus dem unbestimmten Gefühl des Wohlwollens heraus. *Karuṇā* und *muditā* zeigen eine höhere Gefühlsintensität als *mettā*; die anderen Wesen stehen dem Mitleidenden und Sichmitfreuenden näher als dem Wohlwollenden; die Distanz, die der Wohlwollende von dem anderen nimmt, ist aufgehoben, die Kühle des unpersönlichen Wohlwollens ist der Wärme des persönlichen Mitgefühls gewichen."

M.E. unterschätzt Heiler die Bedeutung und Intensität der *maitrī*. Wenn man von Textstellen des Pāli-Kanons ausgeht, sind es nicht *karuṇā* oder *muditā*, die die wichtigste Rolle spielen, sondern *maitrī*, die gelegentlich sogar mit der Liebe einer Mutter gegenüber ihrem einzigen Sohn verglichen wird (*Sn* 149; vgl. oben Kap. 2, S. 53 f.)

Mp II 204, die oft zitierte Stelle in diesem Zusammenhang, verdeutlicht die unterschiedliche Einstellung der einzelnen *brahmavihāras* anhand eines Gleichnisses. *Mettā*, *karuṇā*, *muditā* und *upekkhā* werden hier mit der Haltung der Eltern gegenüber ihrem Kind/Sohn in verschiedenen Entwicklungsstadien verglichen. Dies ist eine sehr interessante Stelle, aber für die kanonische Situation etwas spät. Gewiß, der Aspekt der emotionalen Zuwendung mag hier bei der *mettā* vergleichsweise schwach erscheinen, insofern sie auf den Embryo bezogen ist. Schaut man aber genau hin, so entdeckt man, daß es dem Verfasser offenbar auf *abnehmende* Intensität der *Beunruhigung* ankommt: *Mettā* beinhaltet hier die ängstliche Erwartung und ernste Besorgnis: "Wann endlich wird uns ein – hoffentlich gesundes – Kind geboren?"; *karuṇā* impliziert *Beunruhigung* durch das von letztlich harmlosen Störungen hervorgerufene Weinen des Säuglings; *muditā* ist das Sichfreuen an den Spielen des Kleinkindes (wobei aber die Sorge um es noch im Hintergrund steht); *upekkhā* ist explizit der Wegfall der *Beunruhigung*: "Jetzt kann er sich alleine behaupten". Vgl. auch *As* 196 (Kleinkind, krankes Kind, Jüng-

die *upekṣā* völlig aufgehoben werden. Vielmehr treten diese Geisteshaltungen im Zustand der *upekṣā* nur (vorübergehend?) in den Hintergrund. Oder, mit anderen Worten, *upekṣā* (Untangiertheit) schließt Wohlwollen etc. nicht aus, sondern de-emotionalisiert oder de-personalisiert sie lediglich.²⁸ Dies belegt das Beispiel des Buddha und zahlreicher Mönche im Pāli-Kanon, die trotz der Realisierung der höchsten *upekṣā* einen aktiven Kontakt zur Gesellschaft aufrechterhielten, um das Wohl und Heil

ling, selbständig handelnder [erwachsener] Sohn).

Interessant in diesem Zusammenhang ist *A* IV 65, wo es heißt, daß die Laienanhängerin *Veḷukaṅṭakī Nandamātā*, die nach Belieben in allen vier *dhyānas* verweilen konnte, die außerordentliche Fähigkeit besaß, unbetäubt und unerschüttert zu bleiben, als ihr einziger geliebter Sohn gefangengenommen, gequält und getötet wurde. In allen diesen Phasen erlitt ihre Gemütsverfassung keine Veränderung (*aññathatta*), oder, anders ausgedrückt, verlor sie ihren Verstand nicht. Obwohl dieser Geisteszustand im Text nicht als *upekkhā* bezeichnet wird, kommt er ihr doch inhaltlich sehr nahe.

Diese Geisteshaltung ist m.E. eher eine durchaus pragmatische Reaktion angesichts der Unabänderlichkeit des Weltlaufes als totale Herzlosigkeit. Da die tiefe Trauer insofern unnützlich ist, als sie sowieso nichts ändern kann, wird es als besser empfunden, diesen leidvollen Zustand gar nicht erst aufkommen lassen.⁹

Interessant sind auch Stellen wie *A* III 54 ff. etc, wo es heißt, daß nur die ungebildeten, gewöhnlichen Menschen unter den ungünstigen, aber ganz natürlichen Veränderungen der Welt leiden, die Edlen dagegen die Erlösung von dieser so beschaffenen Welt verwirklichen. *Sāriputta* erklärt (*S* II 274 f.), daß ihn nicht einmal der eventuelle Sterbefall des Meisters (*sathu*, d.h. des Buddha) tangieren würde, da er die "Ich-" und "Mein-Vorstellungen" restlos beseitigt habe (vgl. auch *S* IV 40 f.).

*) Vgl. *A* I 88 f.; II 164; *S* II 236. *A* I 26 erwähnt die Laienanhängerin *Uttarā Nandamātā*, die unter den meditierenden (*jhāyinaṃ*) Laienanhängerinnen (am Anfang der Liste!) an der höchsten Stelle steht. Für spätere Belege einer ähnlichen Geschichte vgl. *Ps* III 348 = *Jā* IV 151 = *Dhp-a* I 354.

*) Vgl. *M* II 106 ff., wo berichtet wird von einem Vater, der verzweifelt war, weil er seinen einzigen Sohn verloren hatte. Sein Zustand wird als der von einem, dessen Sinnesfähigkeiten nicht unter Kontrolle oder gestört sind (*na ... sake citte thitassa indriyāni, ... indriyānaṃ aññathattaṃ*), beschrieben. Das Sūtra erwähnt weitere Fälle, wo die Leute vor lauter Traurigkeit verrückt geworden (*ummattakā*) und aus der Fassung gebracht (*khittacittā*) sind, weil sie geliebte Personen verloren haben.

²⁸ Vgl. Schlingloff 1964 (S. 168): "... überkommt ihn, der Güte folgend, Gleichmut; nicht [aber] von der Hartherzigkeit her, [die eine] Schuld [ist]" (*[m](ai)tr[ā]nusāreṇa/ upekṣā saṃtiṣṭhate, n(a) nairghrṇyadosāṭ/*, 161V5). Auf diese Stelle weist auch Seyfort Ruegg 1967 (S. 106) hin.

Diese Stelle ist allerdings etwas unsicher, da das Manuskript eine große Lücke (vor dem oben zitierten Satzfragment) aufweist. Nach der Hs. endet der vorangehende Satz mit dem Wort *°anusāreṇa*. Mit welcher Begründung Schlingloff den *daṇḍa* hinter *°anusāreṇa* streichen möchte, sagt er nicht. Für seine Entscheidung spricht aber, daß an allen übrigen Stellen dem Ausdruck *upekṣā saṃtiṣṭhate* kein *daṇḍa* vorausgeht (was aber natürlich kein zwingendes Argument ist). Selbst wenn man die Streichung des *daṇḍa* akzeptiert, bleibt die Rekonstruktion des stark beschädigten Zeilenbeginns und erst recht die darauf (ohne Kenntnis der vorangehenden Wörter) basierende Interpretation problematisch, zumal der thematische Kontext ein anderer zu sein scheint; denn nach Schlingloff (S. 156) geht es hier noch um die "*āmaparikalopekṣā*" (nach Schlingloff: "Gleichmut gegenüber der Einbildung einer Seele"), und nicht um die erst anschließend behandelte *apramāṇopekṣā*, so daß genau genommen *maṭṭi* hier fehl am Platze zu sein scheint.

vieler Lebewesen zu bewirken.

Dennoch scheint es andererseits kaum möglich zu sein, daß *upekṣā* mit einem der anderen drei *apramāṇas* zusammen – d.h. gleichzeitig – aktuell auftritt.²⁹ Dies schließt natürlich nicht aus, daß der Buddha oder ein vollkommener Mönch sich einmal in diesem, und ein andermal in jenem *brahmavihāra* aufhalten kann, so wie sie in diesem oder jenem der vier *dhyānas* (die ja ebensowenig gleichzeitig aktualisierbar sind) verweilen können.³⁰

Die soteriologische Relevanz der *upekkhā*

Die obigen Ausführungen über die Funktion und Stellung der *upekṣā* im Rahmen der vier *apramāṇas* werden der wahren Bedeutung und Stellung der *upekṣā* offenbar im frühen Buddhismus noch nicht gerecht. Dort hat die *upekṣā* eine zentrale Rolle gespielt; so nimmt sie in vielen (wenn nicht gar allen) soteriologischen Begriffsreihen explizit oder implizit als letztes Glied die höchste Stellung ein.³¹ Sie stellt m.E. ur

²⁹ Daß Mitleid und Untangiertheit nicht einfach fusionierbar sind, macht *Vi* 428c16 ff. deutlich, wo es heißt: "Wenn der Buddha im Zustand der Großen Untangiertheit (*mahā-upekṣā*) weilt, könnte man alle Lebewesen der Welt wie trockenes Holz in einem Feuer verbrennen; selbst wenn er davorstünde, würde er es nicht wahrnehmen. Wenn er das Große Mitleid (*mahā-karuṇā*) aktualisiert, dann erzittert schon durch das Leid eines einzigen Lebewesens sein Körper, der doch so stark ist, daß ihn niemand [mit Gewalt] bewegen könnte, dennoch wie ein von Wind geschütteltes Bananenblatt." Für einen eventuellen späteren Beleg siehe auch Schlingloff 1964 (S. 172): "In [seinem] Herzen (entsteht) die oben erwähnte Verkörperung (des Großen Mitleides) ... Der Gleichmut weicht von ihm; Mitleid überkommt ihn" (... *mahākar*)[*u*](*nādhīpa*)*tirūpaṃ cāsyā yathoktaṃ hṛdaya* [*u*](*tpadyate*) ... *tasyopekṣā dūrībhavati (ka)runāvakraṇatī*): 162R6; vgl. auch Seyfort Ruegg 1967, S. 106; Hartmann 1996, S. 130.

Vgl. Winternitz 1936 (S. 56): "There is no denying that there is a contradiction between the monkish or ascetic ideal of 'sacred indifference' and perfect quietism on the one hand and acting in love and pity on the other hand: but happily religious teachers have never been mere logicians, but have always made free use of the privilege of inconsistency."

³⁰ Siehe z.B. *S* III 235 ff. etc. (*dhyāna*); *S* V 70 ff. (*bodhyaṅga*). Vgl. Schmithausen 1997a, S. 17 f.

³¹ Ich denke etwa an die vier *dhyānas*, die vier *apramāṇas* und die sieben *bodhyaṅgas*. Besonders auffällig ist die strukturelle Konvergenz der *apramāṇas* mit den vier *dhyānas*, die den alten Heilsweg ausmachen. Vgl. King 1980 (S. 56 f.): "Equanimity as the highest of the four abidings suggests the same progression found among the *jhānas* – a movement toward detachment and neutrality, toward cooling the emotional temperature of involvement with others. The movement here is from loving-kindness, compassion, joy in the joy of others to the calm cool of equanimity." Ferner Griffiths 1983b (Anm. 25): "We should note that the psychological condition aimed at by the *brahmavihāra* has clear affinities with that aimed by the four *jhānāni*. Equanimity is of central importance in both." Implizit könnte *upekṣā* auch am Ende des achtgliedrigen Pfades (*āryamarga*) stehen, falls das letzte Glied des Pfades (*samyaksamādhi*) die vier *dhyānas* zu seinem Inhalt hat. Vgl. auch Schnei-

sprünglich nicht nur das entscheidende und höchste Element des Weges zur Erlösung dar³², sie war letztendlich Inhalt der Erlösung selbst.³³ Die inhaltliche Nähe der *upekṣā*, des Gleichmutes oder der Untangiertheit, zu dem angestrebten Erlösungszustand außerhalb der Reichweite von Alter, Krankheit, Tod und Leid ist jedenfalls deutlich. Wie ich schon in Zusammenhang mit *maitrī* und den vier *apramāṇas* ausgeführt habe (s. Kap. 2, S. 97 ff.), kann ich mich des Eindruckes nicht erwehren, daß die *upekṣā* auch im Rahmen der vier *apramāṇas* ursprünglich den Abschluß eines alten Erlösungsweges gebildet hat. In diesem Fall wären die zuvor aufgeführten Funktionen der *upekṣā* im Rahmen der *apramāṇas* natürlich nur von untergeordneter Bedeutung.

der 1980 (S. 88): "Im Sinne der Lehre des Buddha würde eine solche rationale Reaktion, sofern sie umfassend ist, die Lösung aller (emotionalen) Bindungen an das Leben bedeuten. Und "rechte Konzentration" wäre dann dieser Zustand vollkommener Rationalität (= vollkommener Gleichmütigkeit), ein Zustand, der allmählich durch 'rechte Achtsamkeit' erreicht wird." Der Begriff "Rationalität" erscheint hier allerdings problematisch. Vgl. ferner Conze 1962, S. 90; King 1964, S. 31; Gethin 1992, S. 170 f.; Takeuchi 1972, S. 37; 56; Griffiths 1983a, S. 170. S V 67 dokumentiert eindeutig eine sukzessive Anordnung bei der Kultivierung der *bojjhaṅgas*, die in *upekṣā* gipfeln (und letztendlich zur Arhatschaft führen).

Durch *upekkhā* charakterisiert sind offenbar auch vier *ārūpyas*, da dort zumindest laut Buddhaghosa *upekkhā* und *cittekaggatā* als *jhānaṅga* fungieren (*VisM* X. 58: *sabbāsu pi hi etāsu, upekkhā cittekaggatā ti dve jhānaṅgāni honti*). Eine Stelle, die diese Meinung Buddhaghosas stützt, ist *M* III 237 ff. (*Dhātuvibhaṅgasutta*: No. 140). Dort wird gelehrt, wie der Meditierende die reine, lautere, fügsame, geschmeidige und strahlende *upekṣā* erlangt, nachdem er bei sich Entstehen und Vergehen der angenehmen, unangenehmen und weder-unangenehm-noch-angenehmen Empfindungen registriert und ferner das Aufhören dieser Empfindungen als Ruhe erkannt hat. Dieser Zustand wird nun nicht explizit als *dhyāna*-Stufe bezeichnet, erinnert aber stark an das vierte *dhyāna*, zumal der Meditierende im Anschluß daran die vier *ārūpyas* kultiviert. Von Interesse ist nun hier, daß er dies tut, indem er die zuvor gewonnene reine *upekkhā* auf die einzelnen *ārūpyas* richtet und diese zu ihrer Grundlage macht. Hier kommt der *upekkhā* offensichtlich eine zentrale Funktion beim konzentrativ-spirituellen Aufstieg zu, wenngleich dieser am Ende doch nur mittels eines hinzutretenden *prajñā*-Elementes (*M* III 244) zur Erlösung führt. Auch die *ārūpyas* führen im Kanon nur vermittels des anschließenden Eintritts in den (auch die *upekṣā* übersteigenden) *saññāvedayūti* und/oder eines *prajñā*-Elementes zum Nirvāṇa.

³² Vgl. auch King 1964 (S. 162): "Yet Equanimity is nearer to Nibbana in quality than such 'activist' attitudes as loving-kindness and compassion, particularly in their lower-level manifestations. Or to reverse the statement: As metta-karuna-mudita are generalized in their expression, they become more and more like upekkha. Thus on the kamma-ward 'side' of Nibbana, equanimity is that quality which still retains some direct semblance of the ethical and yet in a considerable measure transcends it in the Nibbana-ward direction. It is the last-listed and perhaps highest of the seven Factors of Enlightenment."

³³ Vgl. die *Majjhima*-Stelle (III 299 f.; SĀ_C 78b25): "Dies ist friedvoll, dies ist vorzüglich: die Untangiertheit" (*etaṃ santam etaṃ paṇitam yadidaṃ upekkhā*). Diese Formel wird normalerweise für das Nirvāṇa verwendet. (Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Herrn Prof. Schmithausen.)

Trifft das soeben Gesagte zu, so bedeutet dies, daß die vier *apramāṇas* (und auch die *bodhyaṅgas*) wie die vier *dhyaṇas* ursprünglich eine Stufenfolge darstellen, wobei die der *apramāṇas* mit Wohlwollen (*maitrī*) beginnt und in Gleichmut (*upekṣā*) als der höchsten Stufe gipfelt. Dafür spricht auch die Tatsache, daß selbst in Texten, die die *apramāṇas* als für sich allein nur zu befristeten himmlischen Existenzen führend verstehen, diese Existenz nicht einfach als Aufenthalt in der Brahman-Welt definiert, sondern abgestuft wird, wobei *upekṣā* höher hinaufführt als die übrigen *apramāṇas*.³⁴

Als Stütze für die Hypothese, daß die *apramāṇas* ursprünglich durchaus den ganzen Erlösungsweg darstellten, dient auch *A II 128 f.* (No. 125: Text war bereits in Kap. 2 [S. 104] behandelt worden.) Dort heißt es zwar, daß die Nichtbuddhisten, wenn sie durch diese Übung in die Brahman-Welt gelangt sind, nach dem Ablauf ihrer Frist wieder in irdische, auch schlechte Existenz herabsteigen müssen; die Anhänger des Buddha müssen dies aber nicht, sondern gehen direkt von dort ins Nirvāṇa ein. Der Umweg über die Brahman-Welt ins Nirvāṇa erscheint überflüssig, denn wenn *prajñā* den Unterschied konstituiert, was allerdings der Text nicht sagt, ergibt sich die Frage, warum sie dann nicht gleich das Nirvāṇa erlangen könnten?³⁵

Die Verlagerung des Akzentes von *dhyaṇa* auf *prajñā* bzw. die *vipaśyanā*-Richtung³⁶

³⁴ *A II 128 f.*; *S V 115 ff.* Vgl. auch S. 88 ff. (in Kap. 2).

³⁵ Auch die *Vibhāṣā* zeigt die interpretatorischen Schwierigkeiten auf, die sich für die spätere Auffassung der *apramāṇas* aus manchen kanonischen Aussagen ergaben, z.B. aus der, daß die *maitrī*-Übung, wenn nicht noch weiter, so mindestens zum Zustand eines Nichtwiederkehrers (*anāgāmin*) führe (was sachlich *A II 128* entspricht; vgl. auch *A II 130*). Die *Vi* (427b25 ff.) behauptet kühn, mit *maitrī* sei hier der *ārya-mārga* gemeint (Anm. 59 in Kap. 7); es handle sich hier einfach um eine willkürliche Verwendung des Ausdrucks.

³⁶ Mit Vetter 1988 (S. XXIX ff.) bin ich der Auffassung, daß diese Entwicklung unvermeidlich war, da die Zuhörerschaft des Buddha im Laufe der Zeit zunahm und es daher nicht mehr möglich war, jeden Hörer in eine schwierige, zeitaufwendige und intensive Versenkungsmethode einzuführen, die darüber hinaus nicht leicht überprüfbar war und eben deshalb eine enge Betreuung voraussetzte. Die Einsicht in die drei wesentlichen Eigenschaften der Dinge, nämlich Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Nichtselbsthaftigkeit, und in die vier Edlen Wahrheiten dagegen ist relativ leicht zu vermitteln und mit dem Intellekt leicht nachzuvollziehen. Allerdings liegt auf der Hand, daß dieser Nachvollzug zunächst nur ein relativ oberflächlicher sein konnte, so daß die subtileren üblen Anlagen/Neigungen (*anuśaya*) und die an höhere Existenzen bindenden Fesseln (*ūrdhvaṃ-bhāgiya-saṃyojana*) nur durch anhaltende Betrachtung der Vergänglichkeit allmählich eliminiert werden. Diese Tatsache ist schon sehr früh erkannt worden, wie das *Khemakasutta* beweist (*S III 126 ff.* Vgl. auch *S III 132 ff.* Vgl. Schmithausen 1987a : Index S. 662, s.v. *Kṣemakasūtra*).

Schmithausen 1984/5 (S. 31) stellt fest, daß später sogar Belehrungen über die "Skandha-Analyse" nicht immer die beabsichtigte Wirkung bei den Zuhörern hervorgebracht zu haben scheinen: "Stellen wir zum Abschluß der Behandlung des *Khemakasutta* noch die Frage, warum hier zwei Arten von Ichvorstellung unterschieden werden, und warum das Sūtra so entschieden über die einfachere Struktur der gängigen Fassung der "Skandha-Analyse" hinausgeht. Die Antwort liegt m.E. auf der Hand. Die einfachere Struktur der gängigen Fassung der Skandha-Analyse funktionierte nicht mehr. Es stellte

hat schon in der frühen Phase des Buddhismus dazu geführt, daß der *upekṣā* im Rahmen der vier *apramāṇās* (und auch in anderen Kontexten) nicht mehr diese heilskonstitutive Rolle zugeschrieben worden ist. Bei der *vipaśyanā*-Methode wird versucht, den vergänglichen und insofern "leidhaften" Charakter der Dinge bzw. der ganzen sinnlichen Welt (ganz besonders der Konstituenten der eigenen Person) und letztendlich des ganzen Daseins ein für allemal zu durchdringen und den darauf bezogenen Zu- oder Abneigungen den Boden zu entziehen. Hierfür empfand man die vier *apramāṇas* wegen ihres Charakters der Ausdehnung und Pflege verschiedener Emotionen als ungeeignet und degradierte diesen Weg deswegen als "nur zur Brahman-Welt führend". Ein weiterer Grund für diese Entwicklung könnte darin zu suchen sein, daß bei der *apramāṇa*-Übung keine explizite Destruktion der Ich-Vorstellung, sondern eher eine Art Ausweitung des Ichs stattfindet. Es ist leicht einsehbar, daß eine solche Methode aus dem Blickwinkel der späteren dogmatischen Leugnung eines Selbst (*anātmavāda*) als soteriologisch unzulänglich oder gar abwegig erscheinen mußte. Die Entscheidung, die *apramāṇas* nicht als selbständigen/vollzähligen Erlösungsweg anzuerkennen, ist aber nach Ausweis der kanonischen Texte schon viel früher gefallen als die Dogmatisierung des *anātmavāda*. Entscheidend ist also wohl die Tatsache, daß die *apramāṇas* nicht mit *prajñā* und ihren Inhalten verbunden waren, noch auch mit einer gnostisch gefärbten "Nirvāṇa-Erfahrung".

Upekṣā als emotionale Haltung gegenüber Lebewesen mag *rāga* (bzw. *trṣṇā*) unterdrücken, kann aber nicht (im Sinne der vertieften Reflexion auf die Unheilsursachen) dessen tiefere Wurzel, nämlich die *avidyā*, beseitigen. Ebenso wenig reicht dazu die *upekṣā* des vierten *dhyaṇa* aus, die deswegen durch ein *prajñā*-Element, insbesondere durch die Einsicht in die vier Edlen Wahrheiten, ergänzt wurde.

Gleichmut (*upekkhā*) gegenüber dem Gleichmut (*upekkhā*)

Die Zurückstufung der *upekṣā* als nicht heilskonstitutiv drückt sich nicht nur in der Abwertung der soteriologischen Bedeutung der vier *apramāṇas* oder der Ergänzung der vier *dhyaṇas* durch die erlösende Einsicht aus, sondern manifestiert sich auch in der in verschiedenen Kontexten unterschiedlich wiederholten Auffassung, daß man beim Verweilen in der *upekṣā* dieser nicht verfallen möge, sondern erkennen soll,

sich nach einer entsprechenden Belehrung über die Vergänglichkeit und Nichtichhaftigkeit der Skandhas die Erlösung, die Arhatschaft, eben einfach nicht ein. Die für eine solche sofortige, schlagartige Wirkung erforderlichen spirituellen Voraussetzungen – die Hochspannung gewissermaßen – waren wahrscheinlich nur unter dem unmittelbaren Einfluß der Persönlichkeit des Buddha, vielleicht auch noch eine kurze Zeit danach, gegeben. Später dürften sie im allgemeinen – Ausnahmesituationen will ich nicht grundsätzlich ausschließen – gefehlt haben." Vgl. auch Schmithausen 1987b, S. 350 ff. (§ 8.1.4-5).

daß auch diese ein bedingter und damit letztlich "leidhafter" Geisteszustand sei, den es zu transzendieren gilt. Dieser Punkt wird im folgenden anhand verschiedener kanonischer Stellen ausführlich dokumentiert.

Die Mahnung, keine Anhaftung an das Wohlgefühl der *upekṣā* zu entwickeln, gilt insbesondere für das in mehreren Sūtras vorkommende "*upekkhāsukha*"³⁷, das ein Meditierender im Laufe seiner Versenkung (oder auch sonst als Resultat der Meditation?) empfindet. Auch wenn es nicht sicher ist, ob mit diesem Ausdruck der "Gleichmut als Glück[sgefühl]" (bzw. vom Gleichmut begleitetes /auf dem Gleichmut basierendes /durch ihn verursachtes Glück[sgefühl]) gemeint ist oder die "Freude am Gleichmut", so sieht es doch jedenfalls so aus, daß man den Zustand des Gleichmutes als etwas Erfreuliches empfindet.³⁸ Seinen Ursprung scheint dieser Begriff in der Formel des dritten *dhyaṇa* zu haben, welche die beiden Elemente *upekṣā* und *sukha* enthält (*upekkhako satimā sukhavihārī*).

In *M* (I 454: *Laṭukikopamasutta*: No. 66) lobt der Erhabene vier Arten von Glück[sgefühl], nämlich das Glück[sgefühl] der Entsagung (*nekkhamma*), der Abgeschiedenheit (*paviveka*), der Stille (*upasama*) und des Erwachens (*sambodha*), die man mit Hilfe der vier *dhyaṇas* erreicht und vor denen man nicht zurückzuschrecken braucht. Im dritten *dhyaṇa* erfährt man das *upekkhāsukha*, welches aber immer noch ein Unruhefaktor (*iñjita*) ist. Im vierten *dhyaṇa* transzendiert man dann dieses *upekkhāsukha*, so daß es keinen Unruhefaktor (*aniñjita*) mehr gibt.³⁹

³⁷ *A* I 81 erwähnt z.B. zwei Arten von *sukha*, nämlich *sātasukha* (angenehmes Glück[sgefühl]) und, dem gegenübergestellt; *upekkhāsukha* (neutrales Glück[sgefühl], Glück[sgefühl] basierend auf Gleichmut).

³⁸ Vgl. *A* III 354: "Dieser (d.h. der, dessen Vertrauen auf die Ordenszucht gefestigt ist) wird bezeichnet als einer, der in der [Ordens]zucht der Edlen glücklich lebt; er steht im Gleichmut fest, nachdem er lauterer Glück erreicht hat: *eso kho ariyavinaye sukhaṇi ti vuccati/ nirāmisam sukham laddhā upekkham adhiṭṭhati*//. Auch in der Formel des dritten *dhyaṇa* (*pūṭiyā ca virāgā upekkhako ca viharati, sato ca sampajāno sukhaṇ ca kāyena paṭisaṃvedeti, yan taṃ ariyā ācikkhanti "upekkhako satimā sukhavihārī"*) tritt *upekkhā* zugleich mit *sukha* auf, ohne daß jedoch eine unmittelbare Verbindung der beiden Begriffe hergestellt würde.

Vgl. auch *D* I 37: *yad eva tatha sukham iti cetaso ābhogo, eten' etaṃ oḷārikaṃ akkhāyati*: "Eben weil dort (d.h. im dritten *dhyaṇa*) eine Hinwendung des Geistes [in der Form 'dies ist] angenehm' [stattfindet] (d.h. weil der Geist im dritten *dhyaṇa* [laut Kommentar: nach dem Verweilen im *dhyaṇa*] das Gefühl des Glückzustandes wahrnimmt und sich weiter um diesen angenehmen Zustand bemüht?), stellt es sich als etwas Grobes heraus."

³⁹ Im ersten Teil dieses Sūtra (*Laṭukikopamasutta*) ist die Begierde nach Sinnesgenüssen (*kāmasukha*) den Glück[sgefühlen] der vier (!) *dhyaṇas* gegenübergestellt. Im zweiten Teil werden dann die spezifischen Glückserfahrungen des zweiten und dritten *dhyaṇa* (also *pīti* und *upekkhāsukha*) ebenso wie *vitakka* und *vicāra* im ersten *dhyaṇa* als Unruhefaktoren (*iñjita*) gewertet und ihnen das vierte *dhyaṇa* als frei von Unruhe gegenübergestellt. Im dritten und letzten Teil schließlich werden alle vier *dhyaṇas* und die vier *ārūpyas* als unzulänglich (*analaṃ*) bezeichnet und der *saññāvedayita-*

Ein ähnlicher Vorgang, bei dem ebenfalls im vierten *dhyāna* das *upekkhāsukha* aufhört, ist A IV 410 ff. beschrieben. Das darauffolgende Sūtra (A IV 414 ff.) enthält eine Aussage Sāriputtas bezüglich des Glücks des Nirvāṇa und daran anschließend eine Diskussion zwischen ihm und Udāyin. Betont wird hier der Aspekt, daß "Nichtempfinden" (*avedayita*) ein "Glück" sei. Im Kontext des vierten *dhyāna* wird festgestellt, daß, wenn auf dieser Stufe "bewußte Vorstellungen und Gedankentätigkeiten aufkommen, die mit *upekṣā* verbunden sind" (*upekkhāsahagata saññāmanasikāra*), dies für den Meditierenden eine Störung (*ābādha*) sei; dies ist nämlich die "*upekṣā*" des dritten *dhyāna*, also das *upekkhā-sukha* (ein Teil der Überlieferung liest hier⁴⁰ tatsächlich: *upekkhāsukhasahagata saññāmanasikāra*), somit ein Rückfall. Die vollständige Befreiung besteht hier im *saṃjñāvedayitanirodha*. Auch A IV 449 ff. (Gespräch zwischen Ānanda und Udāyin) heißt es, daß im dritten *dhyāna* das Nochvorhandensein von *upekkhāsukha* eine Bedrängnis (*sambādha*, "Enge") darstellt.

Inhaltlich parallel zu A IV 438 ff. – oben (Anm. 40) zitiert als A IV 443 – ist S IV 262 ff. Dieses Sūtra zeigt, daß der Buddha auf der Basis seiner Erfahrungen seine Schüler intensiv betreut hat, wie dies in der anfänglichen Phase seiner Lehrtätigkeit üblich und möglich war. Hier wird von Moggallāna berichtet, wie diesem das Abgleiten aus dem vierten ins dritte *dhyāna* droht, als sich bei ihm [*upekkhā*] *sukhasahagatā saññāmanasikārā* einstellen.⁴¹ In dieser Situation erscheint der Buddha vor ihm und rät ihm, seinen Geist auf das vierte *dhyāna* zu konzentrieren.

D I 183 (*Poṭṭhapādasutta*) spricht von einer "[vergleichsweise] subtilen und wahren Vorstellung von (?) Weder-Unangenehmem-noch-Angenehmem"⁴² (*adukkha-m-*

nirodha als Ziel dargestellt.

Man hat nicht den Eindruck, daß diese drei Stücke ursprünglich zusammengehören; aber sie scheinen hier von einem *saṃjñāvedayitanirodha*-Anhänger im Sinne einer Klimax zusammengestellt worden zu sein. 1. man muß *dhyāna* praktizieren; sie sind alle besser als Sinnesgenüsse, 2. man darf aber nicht bei den ersten stehenbleiben, und 3. man muß schließlich die *dhyānas* transzendieren.

⁴⁰ Und auch A IV 443, in einem parallelen Textstück.

⁴¹ S IV 265: ... *catutthaṃ jhānaṃ upasampajja viharāmi. tassa mayhaṃ āvuso iminā viharena viharato [upekkhā]sukhasahagatā (upekkhāsahagatā) saññāmanasikārā samudācaranti. Spk* (III 89-90) sagt, daß diese *saññāmanasikārā* bei Moggallāna aufkamen, nachdem er aus dem jeweiligen *dhyāna* ausgetretenen war, was sinnvoller erscheint.

⁴² Vgl. Maurice Walshe, *Thus Have I Heard: The long Discourses of the Buddha*, London 1987, S. 162: "a true but subtle sense of neither happiness nor unhappiness". Man fragt sich, wieso diese Vorstellung als "wahr" bezeichnet wird. Müßte sie dafür nicht eine als wahr beurteilbare Aussage enthalten? Gegen die sich anbietende Möglichkeit, *sukhuma* prädikativ zu fassen ("die wahre Vorstellung, daß die weder-unangenehme-noch-angenehme [Empfindung im Vergleich zum *upekkhā-sukha*] subtil ist"), scheint allerdings D I 184 zu sprechen, wo den zuvor behandelten (in T I 1 [110b19 ff.] hier ausdrücklich als "subtil" charakterisierten) Vorstellungen andere, die als "grob" (*olārika*) bezeichnet werden, gegenübergestellt sind. Es bleibt dann wohl nur die Alternative, eine Ellipse anzunehmen, etwa "die [vergleichsweise] subtile und wahre Vorstellung von der weder-unan-

asukha-sukhuma-sacca-saññā), die im vierten *dyāna* an die Stelle der "[vergleichsweise] subtilen und wahren Vorstellung von *upekkhā-sukha*"⁴³ (*upekkhā-sukha--sukhuma-sacca-saññā*) tritt."

Auch *A IV 438 ff.* (No. 41)⁴⁴ ist von dem nur im vierten *dhyāna* auftretenden *adukkha-m-asukha* die Rede, das anstelle des *upekkhāsukha* entsteht. Letzteres ist aufzugeben, nachdem man dessen Nachteile erkannt hat. Beim Übergang zu den *ārūpya-dhyānas* wäre bei gleichbleibender Fortsetzung des Schemas auf der nächsten Stufe *adukkha-m-asukha* als der "Friedens-Störer" zu erwarten, aber statt dessen ist *D I 183* von *rūpasaññā* und *A IV 438 ff.* (No. 41) von *rūpa* die Rede, während die neutrale Empfindung bis einschließlich zum *nevasaññā-nāsaññāyatana* bleibt.

Im Texten wie *M III 223 ff.* (*Uddesavibhaṅgasutta*: No. 138), *A IV 438 ff.* (No. 41) und *D I 183* (*Poṭṭhapādasutta*) ist noch ein weiterer Aspekt dieses Konzepts erkennbar. An der *Majjhima*-Stelle⁴⁵ gehört *upekkhāsukha* wie zuvor zum dritten *dhyāna*. Im vierten *dhyāna* hingegen tritt die "weder-unangenehme-noch-angenehme [Empfindung] auf, und auch dieser kann der Geist "nachgehen" (*adukkha-m-asukhānusāri viññāṇa*), d.h. offenbar: sich ihr genießend widmen, so daß er von ihr gefangengenommen und gebunden wird (... °*assādagahita* ... °*assādaviniḅaddha* ... °*assādasamyojanasamyutta*), oder er kann dies eben auch bleiben lassen und sich davon frei halten.

M III 237 ff. (*Dhātuvibhaṅgasutta*: No. 140) folgt *parisuddhā upekkhā* auf das Aufgehörthaben aller drei Arten von *vedanā* (einschließlich der *adukkha-m-asukhā*), was

genehmen-noch-angenehmen" [Empfindung als einem höheren Zustand bzw. Heilszustand]". – Nach *Sv II 372* beruht im Falle des ersten *dhyāna* die Subtilität *saññā* darauf, daß bei ihr grobe Faktoren wie *kāmacchanda* eliminiert sind (*kāmacchand'-ādi-oḷārik'-aṅga-ppahāṇa-vasena* [mit v.l.]). *Sv* faßt übrigens (im Falle des ersten *dhyāna*) *pīṭisukha* nicht als Objekt der *saññā*, sondern als damit identisch (*pīṭisukha-saṅkhātā* ... *saññā*) oder als damit verbunden (... *pīṭisukhehi samyuttā* ... *saññā*) auf. Beides erscheint problematisch und erschwert die Erklärung von *sacca* (zu der *Sv* nichts Brauchbares beiträgt) zusätzlich.

⁴³ Vgl. die vorangehende Anmerkung.

⁴⁴ In diesem Sūtra berichtet der Erhabene dem Ānanda von der Zeit, wo er noch nicht die Buddhaschaft errungen hatte. Es handelt sich hier hauptsächlich um die verschiedenen Versenkungsstufen und die Störungen, die er bei den jeweiligen Versenkungsstufen erfuhr und überwinden mußte.

⁴⁵ Diese Lehrrede enthält eine ausführliche Erklärung Mahākaccāyanas zu einer kürzeren Predigt des Buddha. Hier ist (*III 226 f.*) von zwei Kategorien von *dhyāna* die Rede, in denen der Geist innen = mit Bezug auf sich selbst (im Gegensatz zu nach außen = mit Bezug auf die Objekte) (*ajjhataṃ cittaṃ*) einmal als nachlässig (*saṅghita*) und das andere Mal als nichtnachlässig (*asaṅghita*) dargestellt wird, je nach der Einstellung des "Bewußtseins" (*viññāṇa*) zu der auf der jeweiligen *dhyāna*-Stufe erfahrenen Empfindung: einmal gebunden an den jeweiligen Gefühlszustand (d.h. *viveka-japīṭisukha*, *samādhijapīṭisukha*, *upekkhāsukha* und *adukkha-m-asukha*) und ihn auskostend, das andere Mal nicht gebunden an den jeweiligen Gefühlszustand und ihn nicht auskostend.

eine Verschiedenheit der beiden impliziert. Aber der Text ist offenbar aus heterogenen Stücken zusammengesetzt; mit *athāparam upekkhā* beginnt ein Stück, das von *upekkhā* so spricht, als hätte man es mit dem vierten *dhyāna* zu tun, und in der Tat anschließend die Möglichkeit eines Eintritts in die *ārūpyas* anspricht. Aber von einem Eintritt in das vierte *dhyāna* (und von *dhyānas* überhaupt) ist keine Rede (der Eintritt der *parisuddhā upekkhā* als Resultat des Aufhörens aller drei Arten von *vedanā* sieht eher wie eine undurchdachte intellektuelle Konstruktion aus), und es geht auch nicht um einen tatsächlichen Eintritt in die *ārūpyas*, sondern nur darum, auch diese reine *upekkhā* als *saṅkhata* zu durchschauen und sich davon zu lösen.⁴⁶

Ähnlich problematisch ist die Stelle *S IV 223 ff.* (No. 36.19), wo es heißt, daß nicht nur das vierte *dhyāna*, sondern auch *saññāvedayitanirodha* als *sukha* bezeichnet wird, mit der Begründung, daß bei diesen Versenkungsstufen nicht die Empfindung *sukha* gemeint ist, sondern die Erfahrung selbst: "Der Erhabene hat doch nicht nur im Sinne der angenehmen Empfindungen von Glück gesprochen; [sondern] wo auch immer [etwas als] angenehm wahrgenommen/erfahren wird, das alles bezeichnet der Tathāgata als Glück"⁴⁷ (*na kho āvuso Bhagavā sukhaññeva vedanaṃ sandhāya sukhasmiṃ paññapeti. yatha yathāvuso sukham upalabbhati, yañiṃ yañiṃ*, (mit Nālandā-Edition; B^c) *taṃ taṃ tathāgato sukhasmiṃ paññapeti: S IV 228*. Vgl. auch *A IV 414 ff.* (No. 34)).

In einem weiteren Sūtra nämlich *M II 261 ff.* (*Āṇaṅjasappāyasutta*: No. 106), wird eine andere Art von Gleichmut⁴⁸ eingeführt und als etwas bezeichnet, woran man

⁴⁶ Es gibt ja im Pāli-Kanon einige Stellen, wonach – ähnlich wie hier die *upeksā* – die *dhyānas* (die vier *rūpa*- und die vier *ārūpyadhyānas* sowie die vier *apramānas*: *M I 350* (*Atthakanāgarasutta*: No. 52) = *A V 342*), *saññā* (*D I 184*: *Poṭṭhapādasutta*) und schließlich *animitteciṭṭhā* (*M III 108*: *Cūlasuññātasutta*: No. 121) als willentlich produziert (*abhisamkhata*) und absichtlich hervorgebracht (*abhisāñcetaṃ*) betrachtet werden.

Schmithausen 1981 (siehe Abschnitte J, K, L und M) zeigt, wie diese Sūtren als ganze oder teilweise unterschiedlichsten Straten und Strängen angehören bzw. solche zu verbinden versuchen.

Die Hauptaussage der o.g. Stellen ist, daß alles mit Intention Hervorgebrachte dem Vergehen unterworfen und daher unbefriedigend und nicht wünschenswert ist. An den obigen Stellen ist m.E. ein Versuch unternommen worden, diese Tatsache überspitzt darzustellen.

Wenn man bedenkt, daß es zahlreiche Stellen im Pāli-Kanon gibt, die unbefangenen mannigfaltige Glück[szustände] aufzählen, z.B. *nekkhamma*-, *nirupadhī*-, *anāsava*-, *nirāmisā*-, *ariya*-, *nippītika*-, *samādhi*-, *upekkhā*- (im Gegensatz zu *sāta*) und *nippītikārammaṇa-sukha*, etc. (*A I 80 ff.*), erscheint die besondere Betonung der Vergänglichkeit dieser *upeksā* etwas ungewöhnlich. Es sieht danach aus, daß der Aspekt der Vergänglichkeit hier verstärkt zum Ausdruck gebracht werden sollte.

⁴⁷ Die Parallele in *SĀc* endet (124b13 ff.) mit der Feststellung, daß dieses Glück (des *saññāvedayitanirodha*) nicht zur *sukhā vedanā* gehöre, und daß der Erhabene vier Arten von Glück genannt habe, sc. *vairāgya*- (od. *naīṣkramya*-), *praviveka*-, *upaśama*- und *sambodhisukha*.

⁴⁸ *No c' assa, no ca me siyā, na bhavissati, na ca me bhavissati, yad atthi yaṃ bhūtaṃ taṃ pajahāmi ti evaṃ upekkham patilabhati*. Als Inhalt dieses Gleichmutes wird also eine enigmatische

Formel angeben, die auch anderenorts im Pāli-Kanon mehrmals vorkommt. Zwei Parallelen gibt es zu diesem Sūtra:

a) *A IV 70: no c' assa(m), no ca me siyā, na bhavissati, na ca me bhavissati, yad athi yaṃ bhūtaṃ taṃ pajahāmi ti: upekkhaṃ paṭilabhati:* "Hätte es nicht (in früheren Dasein Wiedergeburt erzeugendes Wirken oder Karma) gegeben (Variante: Wäre ich nicht gewesen), so wäre mir jetzt nicht (Dasein) beschieden; wenn es (jetzt?) nicht (Karma) geben wird, so wird mir nicht (künftiges Dasein) beschieden sein. Was ist und was wurde, das verwerfe ich.' So erlangt er Gleichmut" (Nyanatiloka 1969, IV. S. 40. Die Auffassung der Verben im ersten Satz als Konditionalfügung nach *Ps IV-V 65* ist problematisch, wegen des *ca* in den Nachsätzen und des fehlenden *ca/ce* in der Protasis des zweiten Satzes; auch die Wiedergabe von *assa* als Irrealis der Vergangenheit ist wohl problematisch). Vgl. auch *AKV 270,26 ff.* (vgl. *MĀ_c 427a16 ff.*) *no ca syāṃ no ca me syān na bhaviṣyāmi na me bhaviṣyati yad asti yad bhūtaṃ tat prajahāmi upekṣāṃ paṭilabhate. sa bhava 'smin na rajyate. sa bhava 'smin na sājyate. athottaraṃ padaṃ śāntaṃ prajñāya pratividhyati. tac cānena padaṃ kāyena sākṣāt-kṛtaṃ bhavati.*

b) *S III 55: tatra kho bhagavā udānam udānesi. no c' assa(m), no ca me siyā, na bhavissati, na ca me* (Nāl.-Ed. (=B^s?): *nābhavissa, na me) bhavissati. evaṃ adhimuccamāno bhikkhu chindeyya orambhāgīyāni saññojanānūti:* a. "Wenn es nicht existiert, gehört mir auch nichts. Wenn es nicht existieren (/wiedergeboren) wird, wird mir nichts gehören" (vgl. *SĀ_c No. 64, 16c8 f.*, hier aber in den Vordersätzen die 1. Person; vgl. die Lesart *assaṃ* in Pāli), oder b. "Möge es (/ich) nicht existieren, möge mir nichts gehören! Es wird (nach dem Tode) nicht existieren, nichts wird mir gehören), oder

c) [wenn man in den Vordersätzen mit *SĀ_c* die 1. Person Sg. ansetzt:] "Möglicherweise (Potentialis) existiere ich nicht, möglicherweise ...; vgl. *BCAP ad IX. 57: nāsmi na bhaviṣyāmi na me'sti na bhaviṣyati/ iti bālasya samtrāsah, paṇḍitasya bhayakṣayah//*

Dieselbe Formel erscheint aber *A V 63 (T I 26 800b11; AKṬU thu 16a5)* als Ansicht der Nicht-Buddhisten (*no c' assaṃ, no ca me siyā, na bhavissāmi, na me bhavissati*) = *S III 99, 205*; vgl. auch *AKBh 290,18: no ca syāṃ no ca me syān na bhaviṣyāmi na me bhaviṣyati* (die tibetische Wiedergabe hat vier selbständige Sätze). Diese letztere Fassung hält Schmithausen (mdl.) für die ursprüngliche Version, da es sich um eine *Vaitūliya*-Verszeile (vgl. die metrische Wiedergabe in *SĀ_c No. 64*) handelt und nur in dieser Fassung das Metrum stimmt (---/-----// --- ---/-----), in der Fassung mit *assa* (3.Sg.) hingegen nicht (---/ ...). Diese Fassung ist zumindest doch wohl so zu verstehen: "Möge ich nicht existieren, und möge mir nichts gehören (/zustoßen)! Ich werde nicht existieren, und nichts wird mir gehören (/zustoßen)." Konditionaler Sinn für den ersten Satz vielleicht möglich: "Wenn ich nicht existierte, dann gäbe es auch (*ca*) nicht[s], was mir gehörte (/zustoßen könnte?). Ich werde nicht existieren, [also] wird auch nicht[s] mein sein."

Schon Nyanatiloka 1969 (IV. S. 85: Anm. 52) haben diesen Vers als "einen mantra-ähnlichen, vorbuddhistischen Lehrsatz oder Merkspruch, der vom Buddha im Sinne seiner Lehre gedeutet wurde" erkannt. Es ist bezeichnend, daß die vermutlich ältere Fassung in der ersten Person Singular steht, während die buddhiserte Formel partiell (man beachte auch die Varianten in der ersten Person) in die dritte Person Singular transponiert worden zu sein scheint. Möglicherweise hat man angenommen, daß für einen Arhant die in der ursprünglichen Ausdruckweise implizierte Ich-Vorstellung unpassend sei. Daher die Aussage in *S III 55 ff.*, daß man sich mit dieser Erkenntnis nur von den fünf unteren Fesseln (*orambhāgīya-saṃyojana*) – nur diesen übrigens – erst dann befreit, wenn man die Furcht vor der Möglichkeit zukünftigen Nichtexistierens (der als Ich mißverstandenen *skandhas*) aufgibt (hierzu auch: Collins 1982, S. 288, Anm. 13).

"Gefallen finden" kann, indem man es "begrüßt" und "sich daran fest anklammert" (*Āṇaṅjasappāyasutta: abhinandati abhivadati ajjhosāya tiṭṭhati*). Dadurch wird das Bewußtsein (*viññāṇa*) zu einem, das sich darauf stützt (/darauf fixiert ist), es ergreift (/sich aneignet) (*tan-nissitaṃ hoti tad-upādānaṃ*), was natürlich spirituell unheilsam ist, ans Dasein fesselt. Wenn man hingegen an diesem Gleichmut keinen Gefallen findet, ihn nicht begrüßt und sich nicht daran klammert, dann wird das Bewußtsein befreit von Ergreifen; ein solcher Mönch wird nach seinem Tode ins Nirvāṇa eingehen. Diese *upekṣā* beinhaltet m.E. eine Art Einsicht, die der Meditierende gewonnen hat und die ihm im Rückblick Zufriedenheit und sogar Freude bereitet, was ihn jedoch andererseits daran hindern kann, die endgültige Befreiung zu erlangen, wenn er an dieser Zufriedenheit Gefallen findet und an ihr hängt. Die Gefahr, das Glück der Versenkung, oder auch eine durch *vipassanā* erzielte *upekkhā*, zu genießen, war wohl real.⁴⁹

Erwähnt sei abschließend noch *M III 219*, wo die *upekṣā* eingeteilt wird in: a) Gleichmut, der vielfältig und auf Vielfältiges bezogen ist (*upekkhā nānattā nānattasitā*), und b) Gleichmut, der einheitlich und auf Einheitliches bezogen ist (*upekkhā ekattā ekattasitā*).⁵⁰ Der erste Gleichmut ist auf die Sinnesobjekte bezogen, während

So betrachtet kann man die Entwicklung der zwei Auslegungsversuche besser verstehen. Ursprünglich war wohl nur die asketische Haltung der "Besitzlosigkeit" (*akiñcana*) impliziert sowie die "Freiheit von allen Ich- und Mein-Fesseln". Diese gehörten dem alten *śramaṇa*-Gedankengut an, dessen Einfluß sich in der buddhistischen Tradition unverkennbar widerspiegelt. Zu *akiñcana* siehe auch die offenbar verwandte Formel: *Āṇaṅjasappāyasutta* (: *M II 263 f. ≈ A II 177; Y 30,18*): *nāhaṃ kvacani kassaci kiñcana-t-asmi[m]*, *na ca mama kvacani kismiñci kiñcanaṃ na 'tthi* (*A II 177: kathaci kiñcana-t-atthi*). Auch dies wohl ein alter Vers (2 Zeilen à 5 x 4 Moren, wenn man *kva°* als *k(u)va°* liest), der kaum im *ākiñcaññāyatana-jhāna*-Kontext paßt; vgl. auch *Āyāraṅga* (Schubring 1910) S. 37,8: *ego aham aṃsi na me atthi koi na yāvāham avi kassai* (offenbar ein Spruch eines Einsiedlers) und *Dasavaīyāliyasutta* (Schubring 1932) S. 2: *samāe pehāe parivvayanto/ siyā maṇo nissarai bahiddhā// "na sā maḥaṃ no vi ahaṃ pi fūse"/ icceva tāo viṇaejja rāgaṃ//* ("When [a monk] is wandering about, looking calmly [at things], it may happen that his mind passes outward [of the permitted circle of thought towards a woman. Then] he must turn his longing away from her, thinking: she is not mine nor am I hers, [I have nothing to do with her].": S. 81).

Vgl. in diesem Zusammenhang auch Verse wie *Sn 795*, die nicht nur die Loslösung von den Leidenschaften, sondern auch die Loslösung von der Loslösung von den Leidenschaften thematisieren: *simātigo brāhmaṇo, tassa natthi, ñatvā 'va disvā 'va samuggahūtam/ na rāgarāgī na virāgaratto, tassūha natthi param uggahūtam ti//*.

⁴⁹ Vgl. z.B. später *MSA(Bh)* ad XVII. 30: *mahāsanaviṣākrāntalolāḥ samāpattisukhasaktāḥ; LAS II 135 = X 449: samādhimadanattās te ...*

⁵⁰ Der Kommentar (*Ps V 26,7 ff.*) erklärt zu dieser Stelle, daß diese *upekkhā samatha-* und *vipassanupekkhā* sei, und schließt die im Sūtra vorher (d.h. in Gestalt der *gehasitā upekkhā* [*M III 219: Saḷāyatanavibhaṅgasutta: No. 137*]) erwähnte *aññaṇupekkhā* ebenso wie die *chaḷaṅgupekkhā* in diesem Zusammenhang ausdrücklich aus.

Es scheint in der Tat so, daß das Textstück *M III 220,21 - 221,1* ein Zusatz ist, der mit seiner Drei-

der zweite mit den vier *ārūpyas* in Verbindung steht. Letztendlich muß man um des "Nicht-darin-absorbiert-werdens" (*atammayatā*) willen auch die zweite *upekṣā* aufgeben, so wie man zuvor die erste *upekṣā* aufzugeben hat, um in die *upekṣā* der *ārūpyas* einzutreten.⁵¹ Es ist interessant zu beobachten, daß dieser Text in der *upekkhā* als psychologischem Zustand auch eine Gefahr sieht, die dadurch gebannt werden muß, daß man ihr selbst gewissermaßen mit *upekkhā* begegnet in Form von "Nicht-darin-absorbiert-werden" (*atammayatā*).⁵²

heit von *upekkhā nānattā*, *upekkhā ekattā* und *atammayatā* die durchgehend dichotomische Struktur des Abschnittes, in den er eingebettet ist, eher stört, und ohne den der übrige Text einen in sich geschlossenen Eindruck machen würde. Und während das Paar *gehasitā upekkhā* (= Gleichgültigkeit beim Umgang mit den Sinnesobjekten: vgl. S. 131) und *nekkhammasitā upekkhā* (auf wahrheitsgemäße Einsicht in Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Verfall der Sinnesobjekte basierender Gleichmut) deutlich dem *Prajñā*-Strang zuzuordnen ist, ordnet sich das Textstück *M* III 220,21 - 221,1 mit seiner Definition der *ekattā upekkhā* als auf die *ārūpyas* gestützter Gleichmut eher dem Strang des versenkungsmäßigen Vorstellungsabbaus zu. Bemerkenswerterweise wird ja auch die für erforderlich gehaltene Distanzierung von der *ekattā upekkhā* nicht durch einen als solchen gekennzeichneten Akt der *prajñā*, sondern durch das nicht näher konkretisierte Sichnichtabsorbierenlassen (*atammayatā*, s. Anm. 51) erzielt. Trifft dies zu, so könnte der Kommentar darin Recht haben, daß er (wie sein Hinweis auf *Erd-Kaṣiṇa* etc. bestätigt) auch die *nānattā upekkhā* auf das Niveau der Versenkung bezieht, genauer auf Stufen, in denen noch materielle Objekte wahrgenommen werden. Man könnte etwa an die unteren *vimokṣas* und die *dhyānas* (vor allem das dritte und vierte) denken. Jedenfalls ist es schwer vorstellbar, daß das Textstück mit der *nānattā upekkhā* nur die alltägliche Gleichgültigkeit im Umgang mit den Sinnesobjekten (also die *gehasitā upekkhā*) meint; denn warum sollte für deren Überwindung – unter Überspringen der ihnen vorausgesetzten Versenkungsstufen – abrupt auf die *ārūpyas* rekurriert werden? Trifft diese Auffassung zu, so hätten die Begriffe *ekattā* und *nānattā upekkhā* in diesem Textstück (*M* III 220,21 - 221,1) einen anderen Sinn als in *M* I 364 ff. (: *Potaliyasutta*: No. 54) (s. Anm. 51).

⁵¹ "Absorbiertwerden" (*tammayatā*) wird in den Kommentaren als "Durst" (*taṇhā*) oder "Durst und Ansichten" (*taṇhā-dīṭṭhiyo*), d.h. als emotionales bzw. emotionales-und-intellektuelles Sich-an-etwas-klammern bestimmt; vgl. z.B. *Mp* II 245 (ad *A* I 150: *sabbesu dhammesu atammayo munī ti sabbe tebhūnakadhamme taṇhāsamṅkhātāya tammayatāya abhāvena atammayo khīṇāsavanunū tī*); *Mp* III 415 (ad *A* III 444: *atammayo ti tammayā vuccanti taṇhādīṭṭhiyo, tāhi rahito*). Dieses Sich-absorbierenlassen kann sich auf spirituell grundsätzlich positive Faktoren richten, wie hier (*M* III 220 (*Salāyatanaṅgasutta*) auf die *ekattā upekkhā*, oder *M* III 42 ff. auf die *dhyānas* und *ārūpyas* (nicht aber auf den *saññāvedayitanirodha*, der hier als nicht relativierter Endpunkt erscheint). Die *atammayatā* definiert sich (vgl. die zuvor zitierten *Mp*-Stellen) naturgemäß als das Freisein von emotionalem (und intellektuellem) Anhaften. Im Kommentar zu *M* III 220 wird sie allerdings als die diesen Zustand bewirkende *vipassanā* bestimmt (*Ps* V 27,2-3).

⁵² Die *nānattā nānattasitā upekkhā* und die *ekattā ekattasitā upekkhā* werden auch in *M* I 364 ff. (*Potaliyasutta*: No. 54) genannt, wo in verschiedenster Weise die unbefriedigende und gefährliche Natur der Sinnesgenüsse (*kāma*) veranschaulicht und gesagt wird, daß der edle Hörer, der dies erkannt hat, sich von der ersten *upekkhā* abwenden und der zweiten, bei der die Aneignung von Materiellem (*lokāmisā*) in jeglicher Hinsicht restlos aufgehört hat, zuwenden solle. Diese *upekkhā*

ekattā wird dann (*M I 367*) ganz im Sinne der üblichen Beschreibung des vierten *dhyāna* als *anuttarā upekkhāsatipārisuddhi* bezeichnet, auf deren Basis der *ariyasāvaka* schließlich das dreifache Wissen und damit die Arhatschaft erlangt. Die *upekkhā ekattā ekattasitā* an dieser Sūtra-Stelle unterscheidet sich von der *upekkhā ekattā ekattasitā* von *M III 220 f.* (*Salāyatanavibhaṅgasutta*), insofern sie nicht als etwas betrachtet wird, dem durch *atammayatā* begegnet werden muß. Offenbar wird hier eine Gefahr, daß diese *upekkhā* selbst Gegenstand eines Anhaftens werden könnte, nicht gesehen bzw. nicht für erwähnenswert gehalten. Vielleicht läßt sich dies auch damit erklären, daß hier der *upekkhā* noch ein Rest ihrer ursprünglichen erlösungskonstitutiven Stellung geblieben ist.

Zu den Auffassungen von Harvey B. Aronson

Einleitende Bemerkungen

Kein anderer Buddhismus-Forscher hat so viel über die vier *brahmavihāras* geschrieben wie Harvey B. Aronson. Seine wichtigste Arbeit, auf die ich mich hier im wesentlichen beschränke, ist "Love and Sympathy in Theravāda Buddhism" (2. Auflage, Delhi, 1986: 1. Auflage 1980, Delhi). Er konzentriert sich in erster Linie auf die Theravāda-Auslegung der *brahmavihāras* und untersucht diese auf der Basis von kanonischem und post-kanonischem Material sowie mit Hilfe der Kommentarliteratur. Das Problem seiner Herangehensweise ist jedoch, daß er zwar in seiner Einleitung durchaus unterscheidet zwischen kanonisch und post-kanonisch, aber in seiner eigentlichen Untersuchung späteres Material (aus post-kanonischen Werken und Kommentaren) gleichberechtigt mit dem kanonischen Material behandelt. Der historischen Entwicklung und Heterogenität des kanonischen Materials selbst und den sich daraus ergebenden Problemen wird keine Beachtung geschenkt. Dies gilt im großen und ganzen auch für seine anderen Schriften über die *brahmavihāras*.¹

Aronsons populäres Werk scheint in Gelehrtenkreisen weitgehend Zustimmung gefunden zu haben.² Dies dürfte nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein, daß er eine altruistische Ethik für den Theravāda-Buddhismus nachzuweisen bestrebt ist und seine Tendenz einem auch in Gelehrtenkreisen verbreiteten Wunschenken entgegenkommt. Deswegen erscheint es mir notwendig, mich mit seinen Thesen eingehender auseinanderzusetzen.

¹ Aronson hat außer dem o.g. Buch zwei Aufsätze zum Thema "Brahmavihāras" geschrieben. Der eine Aufsatz, mit dem Titel: "Equanimity (*Upekkhā*) in Theravāda Buddhism" (1979) ist nur ein Kapitel (6.) seines o.g. Buches. In dem anderen (letzten) Aufsatz zu dieser Thematik, nämlich: "Buddhist and Non-Buddhist Approaches to the Sublime Attitudes (Brahma-vihāra)" (1984), untersucht Aronson den (von den buddhistischen Quellen behaupteten) Unterschied zwischen den *brahmavihāras* der Nicht-Buddhisten und der Buddhisten. Dabei kommt er zu dem Schluß, den auch die Tradition (nicht zuletzt die kanonischen Texte selbst) für richtig hält, daß die *brahmavihāras* an und für sich nur zu den Brahman-Welten führen. Nur durch die Kombination mit den *bodhyaṅgas* und mit Hilfe eines *prajñā*-Elementes führen sie den Meditierenden schließlich zum Endziel, der Erlösung. Bei den Nicht-Buddhisten fehlt dieses wichtige Element der *bodhyaṅgas* bzw. der *prajñā*. In der vorliegenden Arbeit habe ich dieses Problem (in Kap. 2, S. 89-96; vgl. auch Kap. 5, S. 141 f.; 146 ff.) behandelt und bin zu dem Ergebnis gekommen, daß die *brahmavihāras* in gleicher Weise wie die vier *dhyānas* ursprünglich einen alten Erlösungsweg darstellen.

² Vgl. aber die ausgewogene Rezension von José Ignacio Cabezón (*JIAS* 1980, Vol. 3, No. 2: S. 103-105), der einige Vorbehalte hinsichtlich der Charakterisierung des Theravāda-Buddhismus als altruistisch/egozentrisch oder beides und hinsichtlich Aronsons Kritik an King 1964 und Spiro 1982 (bzw. 1970) hat.

Das Problem eines aktiven sozialen Engagements der Mönche

Aronson erhebt den Anspruch, durch eine genaue Analyse der "spezifischen Unterweisungen über das soziale Interesse/Engagement" (the specific instructions on social concern: p. 2) – darunter versteht Aronson die Lehre der vier *brahmavihāras* – die Ansichten von King 1964 und Spiro 1982 widerlegen zu können. Diese sehen nämlich in der normativen Ethik des Theravāda-Buddhismus eher eine Tendenz zum Rückzug aus der Gesellschaft und den gesellschaftlichen Pflichten sowie eine Ablehnung allen sozialen Engagements.

Es besteht kein Zweifel, daß die buddhistische Laienethik, wie sie etwa im *Sigālovādasutta* des *Dīghanikāya* zum Ausdruck kommt, eine starke soziale Komponente hat. Es soll auch nicht bestritten werden, daß die Übung der *brahmavihāras* bzw. der sie konstituierenden Emotionen, zumindest *mettā* und *karuṇā*, sozialem Engagement förderlich sein können. Der springende Punkt ist vielmehr, welchen Stellenwert soziales Engagement im Kernbereich der Lehre und Praxis des frühen bzw. Theravāda-Buddhismus, d.h. in der Spiritualität der *Mönche* und *Nonnen*, einnimmt.

Es ist nun zweifellos richtig, daß, wie Aronson zeigt, im Laufe der Zeit in den Theravāda-orientierten Ländern soziale Aktivitäten (wenn auch nur in begrenztem Umfang) von den Klöstern ausgegangen sind. In Sri Lanka z.B. ging dies sogar soweit, daß die Mönche sich darüber hinaus auch politisch engagierten. Es gibt gewiß moderne Literatur³, in der soziale Aktivitäten der Mönche begrüßt und gefördert werden. Daraus läßt sich jedoch nicht rückschließen, daß in der normativen Ethik des Pāli-Kanons, zumindest was die Hauptadressaten, die Mönche (und Nonnen) angeht, ein soziales Interesse/Engagement ("social concern") vorgesehen oder gar vorgeschrieben wäre, und auch Aronson findet m.E. in den kanonischen Pāli-Materialien keine schlüssigen und überzeugenden Belege, seine Meinung zu untermauern.

M. E. lassen sich, wenn überhaupt, nur wenige Ansatzpunkte für eine primär aktiv-altruistische Zielsetzung finden. Denn auch die wenigen Passagen (z.B. im *Vin* I 350 ff.; *MI* 322; *III* 156), die den liebevollen Umgang der Mönche untereinander thematisieren, geben nicht viel mehr als einen vagen Hinweis und lassen sich auch so interpretieren, daß hier versucht wurde, durch Ermahnung an die Mönche das ja wohl recht enge Zusammenleben in der Mönchsgemeinde möglichst harmonisch zu gestalten. Auch Aronson selbst stellt im vierten Kapitel (p. 57), jedoch ohne dies

³ Diskussionen zu diesem Thema findet man bei: Rahula 1974; Bechert 1966; A. Fernando: "Buddhismus im heutigen Ceylon", S. 62 ff., und Donald K. Swearer: "Neueste Entwicklungen im thailändischen Buddhismus", S. 71, in *Buddhismus der Gegenwart*, hrsg. v. Heinrich Dumoulin, Freiburg i. Br. 1970; Yoneo Ishii: *Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*: übersetzt von Peter Hawkes, Honolulu, 1986, S. 24 ff.; Donald K. Swearer: *Buddhism in Transition*, S. 64 ff., Philadelphia 1969.

weiter zu konkretisieren, fest: "Furthermore, monks' loving activities toward each other, based on a loving mind of any strength, will lead to the prosperity of the monastic community". Aronson scheint dies für einen Nebeneffekt zu halten, während es nach meiner Auffassung eher das eigentliche Motiv ist.

Im *Mahāvagga* (*Vin* I 301 ff.) wird geschildert, wie sich der Buddha um einen kranken Mönch kümmerte, der sich in bedauerlichem Zustand befand, da er von den anderen Mönchen vernachlässigt wurde (weil er sich auch seinerseits nicht um die anderen gekümmert hatte). Hier fordert der Buddha die Mönche auf, auch in solchen Fällen einander zu pflegen, also vorbehaltlos, ohne dies von Vorleistungen abhängig zu machen oder auf Gegenleistungen zu spekulieren.⁴ Und als Begründung führt er an, daß die Mönche, weil aus dem Sozialverband der Familie ausgeschieden, niemand mehr haben, der sie im Notfall pflegt, wenn sie sich nicht gegenseitig pflegen.⁵ Entscheidend ist – und das sieht auch Aronson (p. 37 f.), daß freundliches (*metta*) Verhalten in Werken, Worten und Gedanken (*kāya*-, *vacī*- und *manokamma*) hier ausschließlich im Kontext des Verhaltens der Mönche untereinander erwähnt wird. Der Nutzen für die Laiengemeinde, der für ihn zwingend impliziert ist, ist jedoch nicht einmal angedeutet.⁶

⁴ So explizit *Vin* I 303: *mettacitto gilānaṃ upaṭṭhāti no āmisantaro*.

⁵ *Vin* I 302: *n' atthi te bhikkhave mātā n' atthi pitā ye te upaṭṭhaheyyuṃ. tumhe ce bhikkhave aññaṃaññaṃ na upaṭṭhahissatha, atha ko carahi upaṭṭhahissati?*

⁶ Vgl. aber Venerable Mettanando Bhikkhu 1994 (S. 192 ff.; besonders Fn. 24), der der siamesischen Tipiṭaka-Übersetzung (5/166) eine ungenaue Wiedergabe vorwirft, da sie in dem Satz *yo bhikkhave maṃ upaṭṭhaheyya, so gilānaṃ upaṭṭhaheyya* "Kranke" als "kranke Mönche" versteht. Soweit ich sehen kann, ist es Mettanando selbst, der den Kontext mißachtet. Er hätte bei seiner eigenen Übersetzung (auf S. 192-193) merken müssen, daß im Originaltext der Buddha in der Tat von kranken Mönchen spricht, die auf gegenseitige Hilfe und Pflege angewiesen sind, da sie keine Eltern, die sich im normalen Leben um einen kümmern, mehr haben. Es ist überhaupt nichts dagegen einzuwenden, daß man aufgrund dieser Aussage für eine verallgemeinerte, universale Ethik der Krankenpflege plädiert. Das halte ich sogar für wünschenswert; dies ist aber dann ein zweiter Schritt, der mit dem primären Anliegen nichts zu tun hat.

Es ist hier außerdem anzumerken, daß der Satz, auf den Mettanando seine Forderung nach einer universalen Krankenpflege stützt, sc. "Wer mir dienen möchte, der soll einen Kranken pflegen" (*yo bhikkhave maṃ upaṭṭhaheyya, so gilānaṃ upaṭṭhaheyya*), ausschließlich im Theravāda- und Dharmaguptaka-Vinaya tradiert wird, und das eine solche Forderung, an die Mönche gerichtet, den ältesten Vinaya-Vorschriften sogar widerspricht.^a

In der *Samantapāsādikā* (*Vin-a*: V 1132: *yo bhikkhave maṃ upaṭṭhaheyya, so gilānaṃ upaṭṭhaheyyā 'ti yo maṃ ovādānusāsānikaraṇena upaṭṭhaheyya, so gilānaṃ upaṭṭhaheyya. mama ovādakārakena gilāno upaṭṭhātabbo ti ayam eitha attho. bhagavato ca gilānassa ca upaṭṭhānaṃ ekasadisāna ti evam pan' eitha attho na gahetabbo*) wird darüber hinaus festgestellt, daß diese Aussage nicht buchstäblich zu verstehen sei – wie es Mettanando möglicherweise von den biblischen Satz "Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan" (*Matthäus* 25,40) inspiriert, in der Tat zu tun scheint (S. 193,15 ff.) –, sondern in dem Sinne, daß derjenige, der Kranke in der

Das Bild, das der Pāli-Kanon von der Beziehung der Mönche zur Gesellschaft zeichnet, ist im Gegenteil eines der Abkehr. Der Kontakt mit der Gesellschaft ist im wesentlichen darauf beschränkt, daß die Mönche die Laienanhänger, die sie mit Almosen und sonstigen Gaben unterstützen, im Gegenzug belehren und ihnen als Vorbild dienen. Im ganzen Pāli-Kanon findet sich m.E. keine einzige Stelle, wo darüber hinaus den Mönchen noch andere Hilfeleistungen für Laien nahegelegt werden. Auch die *brahmavihāras* sind kaum als eine Anleitung zum praktischen Handeln, sondern vielmehr als eine Geisteshaltung zu verstehen, die zum Zwecke der spirituellen Selbstvervollkommnung kultiviert wird, d.h. mit dem Ziel, den eigenen Geist von allen Befleckungen zu befreien. Dies schließt nicht aus, daß ihre Kultivierung sozusagen automatisch auch das Verhalten der Mönche beeinflusst, dergestalt, daß sie nicht nur schädliche Handlungen unterlassen – das wird von ihnen ohnehin gefordert –, sondern im Einzelfall mitleidvoll reagieren (vgl. Befreien eines gefangenen Tieres aus Mitleid: *Vin* III 62).

Was dagegen sehr empfohlen wird, ist, keine gesellschaftlichen Pflichten zu übernehmen und sich nicht in die weltlichen Angelegenheiten der Laienanhänger einzumischen. Darüber hinaus soll der Mönch eine gleichmütige, untangierte Geisteshaltung (*upekṣā*) entwickeln, d.h. sein Geist soll unberührt von allem weltlichem Leid und Glück stabil sein, damit er in seinen Bemühungen ruhig, friedvoll, ausgeglichen, unerschütterlich, unvoreingenommen und unparteiisch bleibt. Er beobachtet ganz neutral in dieser Weise den Gang der Welt, das Dem-eigenen-Karma-Unterworfen-sein der Lebewesen, ohne daß er nachhaltig eingreifen wollte oder könnte.

Dieser Gleichmut ist nicht einfach eine bloße Stimmung, in der sich der Mönch, frei von freudigen und leidvollen Empfindungen, in einer neutralen, emotionslosen Verfassung befindet, sondern, wie in Kapitel 5 (S. 149 ff.) dargelegt, ein für die Erlösung besonders förderlicher (wenn nicht gar konstitutiver) Zustand spiritueller Losgelöstheit, der eben deshalb im alten Buddhismus höchste Wertschätzung genießt. Dies paßt jedoch kaum zur altruistischen Ethik des Mahāyāna, und so wurde die *upekṣā* später entweder abgewertet oder im mahāyānistischen Sinne umgedeutet (vgl. Kap. 5, Anm. 2; Kap. 8, S. 251 f.; 262 f.).

Die Bemühungen Aronsons zielen dahin, den Vorwurf abzuwehren, daß der frühe Buddhismus, mit dem er offenbar sympathisiert, keine altruistische Ethik habe und

Mönchsgemeinde pflegt, gemäß der Lehre des Buddha handle.

Es ist wichtig, immer im Auge zu behalten, daß zwischen *pabbajita*-Idealen und Verhaltensnormen und solchen der Laien ein Unterschied besteht; die buddhistische Laien-Ethik ist zwar von der *pabbajita*-Ethik ausgehend konzipiert, aber doch anders ausgebaut, wie man dem *Sigālovādasutta* etc. entnehmen kann. Dem Muster dieses Sūtra entspricht allerdings im *pabbajita*-Bereich die Ermahnung an die Mönche, füreinander zu sorgen.

^a Für Details siehe Hōb s.v. Byō.

einzig eine Haltung der Untangiertheit verkünde. Er versucht daher, auf der Basis der alten kanonischen Schriften eine mahāyānistisch orientierte Ethik zu kreieren, die diesen jedoch dem Wesen nach fremd ist – ein Vorgehen, das in etwa vergleichbar ist mit den Bemühungen des frühen Mahāyāna, bestimmte ethische bzw. religiöse Begriffe des frühen Buddhismus altruistisch umzudeuten. In den ersten fünf Kapiteln seines Buches versucht Aronson, das Mitleid/Mitgefühl (*sympathy*) des Buddha anhand verschiedener Beispiele zu illustrieren, im sechsten Kapitel beschäftigt er sich mit dem Gleichmut (*upekkhā*). Hierfür stützt er sich fast ausschließlich auf spätere Quellen, Kommentare oder Werke wie z.B. *VisM*, während er kanonische Stellen, die nicht in sein Konzept passen, geflissentlich übergeht.

Engagement für andere als primäres Motiv des Buddha und der frühbuddhistischen Spiritualität

Aronson stellt gegen Ende seines Buches die Frage nach dem Verhältnis eines Erwachten (kurz nach dem Erwachen) zu anderen Lebewesen und kommt, allerdings nur auf der Basis der Aussage eines zeitgenössischen burmesischen Meditationsmeisters und der Tatsache, daß nach Ausweis der Texttradition der Buddha sich hinterher tatsächlich zum Heile anderer engagiert hat, zu dem Schluß, daß die Verwirklichung des Nirvāṇa eine altruistische Haltung begründe und eine etwaige Tendenz zu Nicht-Engagement (*neutrality*) *spontan* durch Mitgefühl und Sorge um die anderen ersetzt werde.⁷ Dies steht jedoch in klarem Widerspruch zu der bekannten kanonischen Stelle⁸, der zufolge sich der Buddha erst auf die Bitte des Gottes Brahmā hin entschließt, aus Mitgefühl zu den Lebewesen die Lehre zu verkünden. Das Element des Bittens spielt auch im *Mahāparinibbānasutta*⁹ eine große Rolle, denn dort heißt es, daß ein Buddha sein Dasein auf ein *kalpa*¹⁰ verlängern könnte (und würde), wenn er

⁷ Aronson 1986 (p. 93-94): "The discourses and commentaries do not explicitly discuss the relationships between the realization of nirvāṇa and subsequent attitudes towards others, but it appears that any neutrality prompted through insight is naturally, as a matter of course, replaced by a wholesome interest in others. Though there is an apparent tension between the inclination to neutrality due to the realization of selflessness and the natural sentiment of concern for others, this tension seems to dissolve experientially. This view is supported by the extensive textual material concerning Gotama's active involvement with others and U Goenka's testimony."

⁸ *Vin* I 5 f.; *MI* 167 f. Wenngleich es sich natürlich um eine Legende handelt, so ist doch auffällig, daß sie in allen Versionen des Kanons zu finden ist, was darauf schließen läßt, daß es sich hier um ein Stück sehr alter Überlieferung handeln dürfte. Vgl. auch Sakamoto-Goto, 1993a, S. 474-469; Schmithausen 1997a, S. 46 ff. (Anm. 53); Felix Erb, *Sūnyatāsaptatīrṭti: Candrakīrtis Kommentar zu den "Siebzig Versen über die Leerheit" des Nāgājuna [Kārikās 1-14]*, Tibetan and Indo-Tibetan Studies 6, Stuttgart 1997, S. 130 (Anm. 269).

⁹ *D* II 117; vgl. Waldschmidt 1944, S. 96 ff.

¹⁰ Was auch immer genau damit gemeint sein mag: vgl. *BHSD* S. 172; *SWTF* II 37; *CPD*

nur gebeten würde. Die Parallele ist auffällig: im ersten Fall entschließt sich der Buddha zu lehren, eben weil er von Brahmā gebeten wird; im zweiten Fall verlängert er sein Dasein nicht, weil Ānanda es (trotz dreifacher Andeutung) versäumt hat, ihn darum zu bitten. Man hat in der ersten Geschichte den Eindruck, daß zwar das Mitgefühl das beherrschende Grundmotiv für das Handeln des Buddha ist, aber ein weiteres Element zwingend notwendig zu sein scheint, um es zum Wohle der Lebewesen zu aktivieren.¹¹ Die zweite Geschichte bestätigt dies und zeigt in eindrucksvoller Weise die Folgen, die das Fehlen dieses Elementes der Bitte mit sich bringt. Man hat hier doch den Eindruck, daß die Geisteshaltung eines Buddha vornehmlich von Gleichmut bestimmt ist, während Mitgefühl¹² zwar (latent?) vorhanden ist, aber erst situationsbedingt aktualisiert wird.

Selbst Aronson, der ja den Hauptakzent auf *karuṇā* zu legen versucht, kann das Element der *upekṣā* nicht gänzlich ignorieren, daher die Aussage: "Buddha's motive for teaching others was a very special kind of sympathy. He was neither overcome nor bound by it." (p. 6)¹³

Aronson schließt dennoch, daß das Hauptmotiv für das Erscheinen eines Buddha in der Welt eben die Sorge für das Wohl der anderen Lebewesen sei,¹⁴ begründet seine

III 179 (s.v. *kappāvesasa*).

¹¹ In diesem Falle die Bitte des Gottes Brahmā. Man beachte *M* I 456 ff. ≈ *S* III 91 ff., wo die Bitte Brahmās als ein Zusatzelement fungiert, um den Buddha umzustimmen oder ihn darin zu bestätigen, daß er die neuen Mönche fördern (*anuggaha*) soll; interessanterweise werden an diesen Sūtrastellen denkbare Beweggründe wie *kāruṇṇā(tā)* oder *anukampā* für diese "Überlegung" des Buddha nicht erwähnt. Nach *Vin* III 7 f. verkünden einige Buddhas aus [Welt]überdruß ihre Lehre nicht ausführlich (*kilāsuno ahesuṃ sāvakānaṃ viṭṭhārena dhammaṃ desetum*), und sie hat auch nur kurz Bestand.

¹² Aronson hat aber wohl recht, wenn er feststellt, daß im Pāli-Kanon in diesem Kontext nie *karuṇā* erscheint, sondern *kāruṇṇā(tā)* oder *anukampā*. Siehe unten S. 171.

¹³ Vgl. auch p. 7: "Absence of attachment does not preclude action, for every wholesome state of mind is free of it ... Because it is possible to act without attachment, it was possible for Gotama to teach others and yet be free from bias and ensnarement. Rather than give up consideration of the world's welfare, Buddha maintained a refined and purified concern that was free from all taint. His balanced involvement was a model for his disciples, from beginners to the fully enlightened Worthy Ones."

¹⁴ Vgl. Aronson 1986: p. 3: "Gotama's fundamental motive in arising and coming to be was his concern for others' welfare"; p. 80 (Gotama als Bodhisattva): "He cultivated the virtuous activities (*kamma*) such as gift giving to the needy (of obvious social impact) in order ultimately to realize *nirvāṇa*. He was motivated by the wish to help others" [*"to realize nirvāṇa" wäre das eigene Heil; die einfache Juxtaposition von "to help others" scheint zu implizieren, daß für Aronson beides gleichbedeutend oder doch unmittelbar und untrennbar verbunden ist. Dies ist m. E. problematisch*]; p. 91: "When Gotama finally became enlightened, he benefited himself, but his primary motivation was an altruistic concern to benefit others by exemplifying and teaching the religious way of life that had disappeared from the world". Vgl. auch p. 88; 94-95. *Mp* I 98,10 ff. (zu *A* I 76): ... *uppajjanto bahu-*

These aber vorwiegend mit späteren, postkanonischen Stellen. Die einzige kanonische Stelle (A I 22), die er in diesem Zusammenhang erwähnt, ist nicht zwingend; denn sie besagt nur, daß das Auftreten eines Tathāgata, wenn er denn schon auftritt, dem Heil anderer nützt; nicht, daß das Heil der anderen das auslösende Motiv für sein Erwachen gewesen wäre. Es ist zwar im Prinzip einleuchtend, daß das Erscheinen eines Buddha in der Welt (oder auch ein guter Lebenswandel der Mönche) letztendlich den anderen Lebewesen enormen Nutzen bringt und ihnen zum Heil dient, aber es bleibt die Frage, ob dieser Nutzen das primäre Motiv war oder ein "Nebeneffekt". Des weiteren ist damit doch sicher kein aktives, soziales Tätigsein, welches über die Lehrtätigkeit hinausgeht, gemeint.

In ähnlicher Weise versucht Aronson auch in bezug auf die religiöse Praxis der Mönche ein altruistisches Element einzuführen¹⁵, indem er D II 119 so deutet (p. 17), als ob dort die religiöse Praxis vorrangig "dem Wohle der [anderen] Lebewesen" diene. Tatsächlich heißt es aber im Text, daß die Mönche bestimmte, spirituelle Praktiken pflegen sollen, damit die Praxis des buddhistischen Heilsweges (*brahmācariya*), institutionalisiert im Orden, lange bestehen bleiben möge, so daß sie vielen Menschen zum Heil gereiche.¹⁶ Das altruistische Moment besteht in der

janahitathāya uppajjati, na aññena kāraṇeṇā ti spricht zwar für Aronsons oben erwähnte Auslegung; aber A I 76 heißt es (wie A I 22: s. o.) nur, daß, wenn der Buddha und ein Weltherrscher in der Welt erscheinen, dies vielen Menschen zum Nutzen, zum Heil/Wohl und zum Glück dient, nicht jedoch, daß der Buddha (und der Weltherrscher) ausschließlich aus diesem Motiv heraus in der Welt erscheint. Vgl. auch T II 125, 561a9 f. (chinesische Entsprechung zu A I 22): "Wenn eine bestimmte Person in der Welt auftritt, so nützt sie in vieler Hinsicht den Menschen, ...".

Zusätzlich zu dem Problem, ob die (in späteren Texten wie *Cp* und im Mahāyāna geläufige!) Auffassung, der Buddha habe das Erwachen von vorneherein primär im Interesse der anderen angestrebt, kanonisch bzw. mit kanonischen Stellen belegbar ist, kommt die Frage, ob sein atypischer Heilsweg (er hatte ja niemanden, der ihm den Weg zeigen konnte, und es gab keinen Saṅgha, so daß er auf Laienfrömmigkeit oder *isipabbajjā* angewiesen war) und die ihn bestimmenden Motive ohne weiteres auf Heilsweg und -ziel der buddhistischen Mönche übertragbar sind. Selbst wenn es das Ziel des Bodhisattva/Buddha gewesen wäre, den (bislang unbekannt!) Heilsweg zu finden und zu verkünden, wäre gerade dies nicht ohne weiteres auf die Hörer übertragbar, weil nach dem Auftreten des Buddha zumindest einmal gar kein solcher Bedarf mehr bestand.

¹⁵ Vgl. Aronson 1986, p. 11; 13; 17-18; 52; 80; 91.

¹⁶ D II 119: "Deshalb, ihr Mönche, solltet ihr die spirituellen Praktiken, die ich euch aus eigener Erkenntnis/Erfahrung dargelegt habe, gut aufnehmen, pflegen, entfalten und häufig üben, damit diese Praxis des [buddhistischen] Heilsweges lange bestehen bleiben möge", so daß sie vielen Menschen zum Heile, zum Wohle gereiche, und zum Zweck der Fürsorge für die Welt, zum Nutzen, zum Heile und zum Wohle von Göttern und Menschen" (*tasmā-t-īha bhikkhave ye vo mayā dhammā abhiññāya desitā, te vo sādhuḥkaṃ uggahetvā āsevitabbā bhāvetabbā bahulīkātabbā, yathayidam brahmācariyaṃ addhaniyaṃ assa ciraññitikaṃ, tad assa bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya athāya hitāya sukhāya devamanussānāṃ*).

Aronson übersetzt (p. 17): "... Monks, you should carefully assume those practices which I have

Zurverfügungstellung des Heilsweges und in der Sorge um die möglichst lange Aufrechterhaltung dieser Verfügbarkeit und nicht in einer unmittelbaren und praktischen Hilfeleistung, wie Aronson zu meinen scheint. Dieses Moment der Zurverfügungstellung ist zweifellos konstitutiv gewesen für die Gründung des Ordens überhaupt (wenn man dem Buddha nicht Geltungsbedürfnis o.ä. als Motiv unterstellen will), widerspricht aber überhaupt nicht der Tatsache, daß es dem einzelnen Mönch (und ursprünglich auch dem Buddha selbst) primär auf die eigene Erlösung ankam, aber eben nicht in einer exklusiven, egoistischen Weise, sondern so, daß er das Gleiche auch den anderen gönnt und wünscht.

Gegebenenfalls setzt sich Aronson bei der Ausgestaltung seiner Position auch über das Fehlen jedweden Belegs hinweg¹⁷. Aronsons These von der zentralen Bedeutung sozialer Aktivität des Buddha und der Mönche im traditionellen Theravāda-Buddhismus, schon in der Frühzeit, wirft die Frage auf, was genau hier mit "sozialer Aktivität" gemeint ist. M.a.W., wenn Aronson (p. 6 f.) im Zuge der Begründung seiner These betont, daß es durchaus möglich sei, tätig zu sein, ohne daß dabei Begierden, Zuneigung oder Abneigung im Spiel sein müßten, und daß das ausgeglichene Engagement (balanced involvement) des Buddha seinen Schülern als Vorbild gedient habe, so fragt sich, welche Art von altruistischen Aktivitäten in diesem Engagement einbegriffen sein sollen. Geht es, wie in der Tat auch Aronsons Darstellung mehrfach (z.B. p. 6-8; 11; 17) deutlich erkennen läßt, um spirituelle Hilfe, sei es durch verbale Unterweisung (teaching), sei es einfach durch vorbildliches Verhalten – was unstrittig ist –, oder ist auch an soziales Engagement im engeren Sinne – an karitative oder sozialreformerische Aktivitäten im innerweltlichen Bereich – gedacht?

Ein interessanter Text in diesem Zusammenhang, den auch Aronson (p. 13) heranzieht, ist *A III 263-264*, wo fünf Handlungen aufgezählt werden, durch die ein selbsthafter (*āvāsiko*) Mönch seiner Fürsorgepflicht für die Laien nachkommt (*anukampati*): 1) die Laien dazu anspornen, daß sie die höhere Sittlichkeit auf sich

taught for the sake of direct knowledge. You should practice them, cultivate them, and make much of them, so that this religious practice will last for a long time, will be long standing. This *is* [Hervorhebungen von mir] for the welfare of the multitudes, the happiness of the multitudes, the benefit, welfare, and happiness of gods and humans. This *is* out of sympathy with the world."

^a Im Pāli steht *assa* (Optativ). Skt (*MPS* § 19.7) hat *bhaviṣyati* ("Auf diese Weise (*tad*) wird es sein ..."). Aber *Divy* 129,6 o.E. (*syāt* gilt fort).

¹⁷ Vgl. auch die Aussagen wie: "Though the Theravādins did not articulate the philosophical justification behind the provisional acceptance of conventional realities, such as sentient beings, which are ultimately nonexistent, it is clear that such is practically possible as is evidenced by the example of Buddha. He realized that in the ultimate sense there is no self, but subsequently, possessing this understanding, he went on to act on behalf of provisionally accepted other selves." (Aronson 1986, p. 93). Wie Aronson selbst zugibt, ist die Diskussion über die zwei Ebenen der Realität relativ spät. Er baut sich hier ein historisches Scheinproblem auf.

nehmen, 2) sie in die Lehre einführen, 3) sie dazu anregen, daß sie die Konzentration der Aufmerksamkeit üben, wenn sie krank sind, 4) sie dazu ermutigen, neu angekommene Mönche zu bewirten, um dadurch religiöses Verdienst zu erwerben, 5) von ihnen Mahlzeiten zu akzeptieren, ohne dabei einen Unterschied zu machen.¹⁸ Hierzu ist zweierlei zu bemerken: Erstens beschreibt die Stelle ganz offensichtlich ein sozialgeschichtliches Entwicklungsstadium, in dem feste Klöster aufgekommen und Mönche sesshaft geworden waren (*āvāsiko bhikkhu*). Nun ist zwar die Versuchung groß, von späteren Texten und Praktiken Rückschlüsse auf die "ursprüngliche Lehre" zu ziehen, und unter Umständen dient dies sogar einem tieferen Verständnis der früheren Texte. Aber solche Rückschlüsse können doch nur mit großer Vorsicht und unter Vorbehalten gezogen werden, zumal dann, wenn sich im älteren Material keine stützenden Indizien oder gar Gegenindizien finden.

Zweitens lassen sich die fünf in A III 263-4 aufgeführten Handlungen zwanglos unter zwei Kategorien einreihen: 1. heilsdienliche Belehrungen und Ermahnungen, und 2. bedingungsloses Akzeptieren von Gaben. Beides sind gängige praktische Aspekte des Mitgefühls der Mönche (die ebenfalls gängige Vorbildfunktion fehlt hier). Von sozialem Engagement im engeren, normalerweise intendierten Sinn karitativer oder sozialreformerischer Tätigkeiten ist keine Rede. Selbst die Fürsorge für kranke Laien hält sich ganz im Rahmen "geistlichen" Beistandes, also heilsdienlicher Belehrung.

Von besonderem Interesse sind auch die beiden letzten Handlungen, insofern sie im Zusammenhang mit einer karitativem Engagement zumindest näherkommende Tätigkeit, dem Spenden, steht. Auch hier geht es jedoch im Falle der vierten Handlung nur darum, *andere* zu dieser Tätigkeit, als einer heilsamen, anzufeuern, und in beiden Fällen sind Mönche nicht Spender, sondern Empfänger. Ihr Mitgefühl durch aktives Spenden materieller Gaben zum Ausdruck zu bringen, war ja für sie kaum möglich; denn zumindest in der Frühzeit waren die Mönche (zumindest als Individuen) weitgehend besitzlos und daher – wenn man von der Bezeichnung der heilsdienlichen Belehrung als "Gabe der Lehre" (*dhammadāna*) einmal absieht – im Regelfall auf der Seite der Empfangenden. Spenden (*dāna*) ist, jedenfalls in der älteren Zeit, eine typische Tugend der Laienanhänger. Es ist infolgedessen bekanntlich nach Texten wie dem *Jātaka*-(Kommentar) und dem *Cariyāpiṭaka* auch von Bodhisattva, dem Buddha in seinen früheren Existenzen (sofern er nicht als Asket lebte), geübt worden, als eine der "Vollkommenheiten" (*pāramī(tā)*)¹⁹, und gehört natürlich

¹⁸ A III 263-264.

¹⁹ Der Begriff *pāramī/pāramitā* (Vollkommenheit) kommt zur Bezeichnung der spirituellen Praxis eines Bodhisattva allerdings erst in relativ späten Texten wie dem *Apadāna* oder *Jātaka* (Prosa) vor. Es ist fraglich, inwieweit die *pāramitās* wirklich älter als die Anfänge des Mahāyāna sind. Bechert 1992 (S. 97 f.) weist auf die Mahāyāna-Einflüsse in gewissen Texten des Pāli-Kanons hin:

auch zum Tugend-Repertoire des Mahāyāna. Daß die Mönche an der Entfaltung dieser Tugend nicht interessiert waren und deshalb das religiöse "Verdienst" (*puñña*), das der Spender durch sie erwirbt, besonders herausgestrichen haben, ist in Anbetracht der Tatsache, daß sie von diesen Spenden abhängig waren, nicht unverständlich, aber auch nicht unproblematisch.²⁰

Es gibt allerdings in spätkanonischen Texten wie dem *Petavatthu* (II. 1) schon vereinzelt Hinweise darauf, daß auch die Mönche – wenngleich eher mit symbolischem Charakter²¹ – Freigebigkeit (*dāna*) im materiellen Sinne, zumindest untereinander²², geübt haben. Auch im *Visuddhimagga* (IX. 39) ist die Rede von *dāna* als "Austausch" von Gaben zwischen Mönchen. Schopen²³ dokumentiert auf der Basis von Inschriften und archäologischen Befunden, daß Mönche aktiv in *dāna* engagiert

"The Mahāsāṅghika sect and the Lokottaravāda sect, one of the sub-sects of the Mahāsāṅghikas, are particularly renowned as advocates of a considerable number of such "semi-Mahāyānist" concepts. Many of these are also found in the literature of the Sarvāstivādins, whose original home was in the north-western parts of India. The tradition of Pāli Buddhism too was influenced by this trend before the final redaction of the Tripitaka in Pāli. *Buddhavaṃsa* and *Cariyāpiṭaka* are the two canonical works where the impact of these innovations is most intensely felt, particularly in the doctrines concerning the career (*cariyā*) and the perfections (*pāramitā*) of a bodhisattva."

²⁰ K.R. Norman, "The role of the layman according to the Jain Canon", 1985, Nachdruck in: *Collected Papers*, Vol. IV, PTS, Oxford 1993, S. 180 f.

Das primäre Motiv, *dāna* zu empfehlen, kann die Versorgung des Saṅgha gewesen sein, und das "incentive" die Verdiensttheorie, d.h. Belohnung, vor allem im Jenseits. Das schließt aber nicht aus, daß *dāna* dabei (vielleicht von Anfang an) zu einer in sich, auch spirituell, positiv gewerteten Haltung wird, die dann auch z.B. gegenüber einem Tier oder notleidenden Menschen als heilsam (bzw. verdienstvoll) gewertet wird. Um das Privileg der Mönche zu sichern, wird aber eine Koppelung der Verdienstmenge auch an die "Heiligkeit" des Empfängers vorgenommen (bzw. vom brahmanischen Milieu übernommen?). Wie denn überhaupt hinter dem Ideal des Schenkens, zumal des Verschenkens der gesamten Habe, ältere Strukturen (Potlatch-Phänomen) stecken könnten, die die Brahmanen und dann auch der Saṅgha versucht haben könnten, auf sich umzuleiten (?).

²¹ Hier handelt es sich um eine Geschichte, in der Sāriputta einer *peṭi* Verdienste widmet/überträgt, nachdem er den Mönchen eine symbolische Gabe (einen Bissen Speise, eine Handbreit Kleiderstoff und einen Becher Wasser) spendet, da er für die *peṭi* Mitleid empfindet. Vgl. Schmithausen 1986, S. 213 ff. und Anm. 95; 96.

²² *Dhp-a* III 262 ff. erwähnt eine interessante Geschichte, deren Sachverhalt im Text selbst als ungewöhnlich bezeichnet wird (*thapetvā kira imaṃ ihānaṃ sūsu piṭakesu aññattha tathāgatassa evaṃ bhattavicāraṇaṃ nāma natthi*). In dieser Geschichte läßt der Buddha einen hungrigen Laienanhänger durch den Saṅgha mit den übriggebliebenen Speiseresten bewirten, bevor er ihn belehrt. Der *upāsaka* kann sich nach dem Essen konzentrieren und die Lehre verstehen, und schließlich sogar das *soṭāpanna*-Stadium erlangen (*tassa pasaddhadarathassa cittaṃ ekaggaṃ ahoṣi. ath' assa satthā anupubbikathaṃ kathetvā saccāni pakāsesi. so desanāvasāne soṭāpattiphale patiṭṭhahi*). Diese Geschichte mag allerdings verhältnismäßig spät entstanden sein, da sie erst in der Kommentarliteratur (*Dhp-a*) dokumentiert ist.

²³ Schopen 1984, S. 9-47; 1977, S. 62 ff.

waren. Auch im heutigen Sri Lanka kann man gelegentlich beobachten, daß Mönche sowohl dem *saṃgha* als auch den (bedürftigen) Laien Geschenke machen, die bisweilen fast rituellen Charakter annehmen können.

In Anmerkung 9 zu Kapitel 5 (p. 106) betont Aronson, daß es neben den Belehrungen über die Motivation gesellschaftlicher Fürsorge auch andere Sūtras und Texte gebe, die sich allgemein mit sozialem Engagement befassen. Bezeichnenderweise sind aber alle Belege, die er anführt, Lehrreden oder Beispiele, wo *Laien* angespornt werden, solche Aktivitäten zu verrichten, nicht aber Mönche. Im Gegenteil: es lassen sich zahlreiche Belege finden, die beweisen, daß die *Mönche* sich *nicht* sozial engagieren sollten: Warnungen an die Mönche, sich von der Gesellschaft allgemein und von emotionalen Bindungen im besonderen fernzuhalten²⁴, Aufforderungen, sich auf den Erlösungsweg zu konzentrieren, etc.

Aktives soziales Engagement als Folge von Mitgefühl und Wohlwollen?

Es ist Aronsons Verdienst, bemerkt zu haben, daß der Buddha anstelle von Begriffen wie *mettā*²⁵ oder *karuṇā* Ausdrücke wie *anukampā* und *kāruṇṇa(tā)* verwendet hat, um seine eigene Motivation zu bezeichnen, die Lehre zu verkünden, oder die, aus der heraus die Mönche dies tun sollen.²⁶ Den Grund dafür sieht Aronson ganz richtig in der Tatsache, daß *mettā* und vor allem *karuṇā* als *termini technici* für bestimmte meditative Praktiken besetzt waren, während *anukampā* und *kāruṇṇa(tā)* auch sonst (*Vin* III 62; 79) das einfache Mitgefühl (sympathy) bezeichnen: "the fraternal concern that is present in an individual and does not require cultivation or meditative development". In anderen Kontexten bedeutet *anukampā* kaum mehr als "kindly" (p. 16), d.h. ist sozusagen eine Höflichkeitsformel.²⁷

Aronson zwingt aber auch die Praxis der *brahmavihāras* in den Rahmen von altruistischer Ethik und sogar "social activities". In Kapitel 4 versucht er, soziales Engagement als zwingende Konsequenz der Meditationspraxis der *brahmavihāras* darzustellen:

This discourse [*d.h. S V 169: S. 53 f.*] emphasizes the exemplary

²⁴ Beachte u.a. Stellen wie *A* III 258 f. (CCXXV).

²⁵ In seiner Untersuchung der *mettā* bezieht sich Aronson auch (p. 101, n. 7) auf das ungewöhnliche Neutrum *mettam*, welches von mir in der vorliegenden Arbeit als "Freundschaft[svertrag]/Freundschaftlichkeit" gedeutet wurde. Er zieht es aber vor, das Auftreten solcher ungewöhnlichen Formen und anderer Merkwürdigkeiten unerklärt zu lassen, da sie ihm nicht ins Bild zu passen scheinen. Die Selbstschutzfunktion der *mettā* etwa sieht Aronson zwar, bietet aber keine Erklärung dafür.

²⁶ Vgl. Aronson 1986 (p. 14): "Gotama does not use the terms 'love' (*mettā*) or 'compassion' (*karuṇā*) to motivate the monks to teach others, or to describe his own motivation.

²⁷ Vgl. auch *EncBuddh* s.v. *anukampā*.

role of practitioners and the importance of their own religious progress. Even though it does not include explicit instructions on social activity, it should be understood within the broad context of the instructions on sympathy which state that practitioners' heartfelt concern for others should actively be expressed, primarily through teaching. We may feel a compelling connection between social concern and consequent social activity – that every discussion of the former should entail a discussion of the latter – but Gotama did not feel so compelled. He did relate social activity to social concern in his instructions on sympathy, simple compassion, and loving activities and, especially in his teachings on sympathy, set the stage for the practitioner's concerned orientation to all others both in personal practice and helpful fraternal activity. However, as in this discourse being discussed, Gotama did not feel required to relate his meditative teachings on love and compassion to subsequent altruistic activity, as the latter was taught in other contexts. Nevertheless, it can be understood that such activity would naturally tend to follow from such meditations. (p. 55)

Und an anderer Stelle:

Though the liberation of the mind which is love is not discussed in terms of its beneficial effects on others, it was no doubt understood, and therefore unnecessary to articulate, that its cultivation would deepen one's sympathy and thus affect one's subsequent activities for others.²⁸ (p. 57)

Aronsons Folgerung, daß, da der Buddha in anderen Kontexten die Mönche aufgefordert habe, sich sozial zu engagieren, dies daher auch für den Kontext der Meditation (*brahmavihāras*) anzunehmen sei, ist in sich schlüssig und bis zu einem gewissen Grade nachvollziehbar, wenn man seine Prämisse akzeptiert, daß der Buddha oder die Mönche ein über die gelegentlich erwähnten o.g. drei Aspekte (Lehrtätigkeit, Vorbildfunktion, Annehmen von Spenden) hinausgehendes soziales Engagement

²⁸ Vgl. auch Aronson 1986 (p. 64): "There is a tension between the characterizations and the epitomes. Love, for example, is characterized as devotion to the aspect of others' welfare, a state of desiring to offer (!?) happiness; this implies a commitment to action. Love is epitomized, however, by the wish, 'May all beings be happy,' which stops short of *necessary* [*Hervorhebung durch den Autor*] commitment to action. The reason for this is perhaps that in the discourses the teachings on love and compassion involve the cultivation of these attitudes in meditation. Therefore, the teachings entail only the cultivation of the *wish* [*Hervorhebung durch den Autor*] that others be happy and free from suffering. Though Gotama never articulated a link between the meditation on love or compassion and subsequent activity on behalf of others, it can be *assumed* [*Hervorhebung von mir*] that the cultivation of these attitudes would affect the nature and scope of a meditator's manifest fraternal activity."

(hier wäre zu fragen, was Aronson darunter versteht) zum Ideal hatten. Wie ich oben (S. 162 ff.) gezeigt habe, bestehen aber berechnete Zweifel an dieser Prämisse. Unter diesen Umständen ist es problematisch, die ohnehin ungesicherte Annahme eines im Sinne einer sozialen Orientierung altruistischen Ideals auch noch auf einen Kontext zu übertragen, in dem, wie Aronson auch selbst feststellt, keine Rede von irgendwelchen praktischen Aspekten bzw. Folgen dieser Übung ist. Es ist zwar nachvollziehbar, daß möglicherweise (auch hier ist m.E. etwas mehr Zurückhaltung angebracht) als Folge der Praxis z.B. der *mettā*-Übung bei dem Praktizierenden ein insgesamt freundlicheres Verhalten festzustellen ist (und daß dies auch erwartet wurde; siehe S. 48 ff.). Aronson vermittelt aber den Eindruck, daß der soziale Aspekt der Übung im Vordergrund stehe, während der meditative Aspekt als sekundär zu verstehen sei.²⁹ Im Vordergrund der Texte steht aber ganz eindeutig, daß die *brahmavihāras* der spirituellen Vervollkommnung des Meditierenden dienen. Selbst an den anderen Stellen, wo es nur um die Geisteshaltung (*mettacitta* etc.), außerhalb ihrer meditativen Kultivierung im Rahmen der *brahmavihāras*, geht, ist lediglich von den Vorteilen für den Meditierenden selbst, nicht aber für die anderen die Rede. So stilisiert Aronson den "Nebeneffekt" zum eigentlichen Ziel hoch, ohne, wie er ja selbst eingesteht, dafür Belege in den Texten zu finden.

Aber Aronson ist auch nicht gänzlich konsequent, denn an anderer Stelle stellt er in Übereinstimmung mit den kanonischen Stellen durchaus zutreffend fest, daß das Hauptziel der Übung der *brahmavihāras* eben soteriologischer (nicht sozialer) Natur sei, mit zusätzlichen positiven Nebeneffekten für den Übenden selbst:

In discussing cultivated love and compassion, Gotama presented the unique virtues of these states – virtues that are not, for the most part, discussed in connection with the general terms of 'sympathy', 'simple compassion,' and 'loving activities.' These unique virtues are their protective aspect, personal and psychological benefits, benefits for the next life, and soteriological benefits. (p. 55)

Bezeichnenderweise ist an solchen Stellen nicht die Rede von einem aktiv und bewußt bewirkten positiven Nutzen für die anderen, was bestätigt, daß es sich hier eher um Geisteshaltungen handelt, die kultiviert werden sollen, um den eigenen Geist von Befleckungen zu befreien und schließlich für sich die Erlösung zu erlangen. Wenn letztendlich diese Bemühungen auch den anderen zugute kommen, so ist dies lediglich ein Nebenprodukt (siehe auch p. 59 unten), welches sich nicht zwangsläufig ein-

²⁹ Aronson 1986 (p. 64): "The active facets of love and compassion are portrayed in the instructions on loving activities, simple compassion, and sympathy which were discussed earlier. [n. 9] These teachings are not at all limited to meditative contexts. Since Gotama had indicated the motivation for social activity in these instructions, he could relate the discourses on love and compassion to more contemplative aspects of religious life."

stellen muß, ebensowenig wie die positiven Nebenwirkungen für den Übenden selbst:

The above are general benefits of the liberation of the mind which is love, but it is never stated in the discourses or the commentaries that these benefits occur under all circumstances. Even Gotama, with his great capacity for love and sympathy, was not free of enemies such as his jealous cousin Devadatta. (p. 56)

'Kammatic' und 'nibbanic'

Im sechsten Kapitel mit dem Titel "Gleichmut" (Equanimity) diskutiert Aronson u.a. Kings und Spiros Ansichten über die "Ethik des Gleichmutes (/ der Untangiertheit)" und die von ihnen postulierte Zweiteilung des Theravāda-Buddhismus als "kammatic" und "nibbanic"³⁰, die er – ohne schlüssige Beweise ins Feld zu führen – zurückweist,

³⁰ Gombrich 1996 (S. 49 ff.) kritisiert diese Differenzierung zwischen "kammatic Buddhism" und "nibbanic Buddhism", da er, übereinstimmend mit Lamotte, den er in diesem Zusammenhang zitiert, *kamma* als das tragende Element im Buddhismus versteht, auch wenn er eine solche Unterscheidung unter Umständen für nützlich hält ("valid tactic"). Genauso problematisch erachtet er den Versuch G. Samuels, nach dem Modell von Spiro (ursprünglich stammt dieses Erklärungsmodell sowie die Begriffsprägung von King 1964!) zwischen "Bodhi Orientation" und "Karma Orientation" zu unterscheiden. Seine eigene Differenzierung zwischen "typical karma" und "dogmatic karma" erklärt Gombrich folgendermaßen (S. 52, Anm. 19): "Though these terms for and explanations of the two types are my own, the distinction itself corresponds to one made by Buddhaghosa between 'finite' and 'boundless' karma." Wie er selbst zugibt, steht diese Differenzierung der von Spiro oder Samuel sehr nahe, ist aber m.E. weniger deutlich, und ich frage mich, ob Gombrich dadurch mehr erreicht hat. Wenn er sagt: "Since *karman/kamma* is a basic item of vocabulary which literally means 'act', 'action', 'deed', and the Buddha's appropriation of the term thus flouts ordinary usage, it is not at all surprising that the texts about karma also show some linguistic confusion. Dogmatically, a monk's kind thought is good, purifying karma; but it does not come naturally to call it 'action'. This is the source of Samuel's doctrinal misconception", so zeigt das, daß er selbst große Probleme hat, sich seiner Sache klar zu werden. Es wird noch komplizierter, wenn er fortfährt: "For clarity, one might differentiate between 'typical' karma, which is overt and has some effect on the external world, and 'dogmatic' karma, any morally charged physical, vocal or mental action. The latter subsumes the former. *Kamma*, and related words like *puñña*, are used sometimes in the other sense: for example, *puñña kamma* is more used of 'typical' karma, *visuddhi* of 'dogmatic' karma, even though they both mean 'purifying'."

Gombrich scheint zu glauben, daß auch die höheren Daseinssphären und offenbar auch deren Überwindung durch besondere Formen von *kamma* (die nicht in den üblichen Rahmen, d.h. 'typical karma' fallen, aber mit diesem zusammen unter 'dogmatic karma' subsumiert werden können) zustandegebracht würden. Für die Wiedergeburt in den *rūpa*- und *ārūpya*-Sphären ist das aus späterer Sicht gewiß richtig (sie gehören ja auch zum *samsāra*), doch die Frage wäre, ob die Versenkungspraxis, die zur Wiedergeburt in diesen Sphären führt, oder auch *mettā* im alten Kanon tatsächlich explizit als *kamma* bezeichnet wird. Noch problematischer ist die Anwendung des *kamma*-Begriffs auf Elemente des eigentlichen Erlösungsweges (*visuddhi*); m.W. gibt es das nur in dem Schema vom schwarzen,

da sie keine Basis in der buddhistischen Lehre habe (p. 79: "doctrinally unfounded"). Es geht hier nicht primär darum, die Ansichten der beiden o.g. Wissenschaftler zu stützen oder zu widerlegen, sondern Aronsons Anspruch zu prüfen, den Theravāda-Buddhismus von dem Vorwurf, ein "nibbanic Buddhism" zu sein, d.h. eine "Ethik der Untangiertheit" ("ethic of equanimity") zu beinhalten, befreit zu haben. Aronson referiert King zu Beginn des Kapitels folgendermaßen:

King holds that this ethic is the basis of monastic Buddhism and that it entails "withdrawal from the active life of historical involvement into the life of intense contemplation; it is the search for an experience of the timeless and ultimate". The core of this ethic, according to King, is the sublime attitude equanimity (*brahma-vihāra-upekkhā*) which he identifies as the equanimity which occurs when nirvāṇa is realized (*bojjhaṅga-upekkhā*). (p. 78)

Was Spiro anbelangt, so nimmt Aronson Anstoß daran, daß dieser davon ausgeht³¹, daß der "nibbanic Buddhism" als höchsten emotionalen Zustand die "Untangiertheit" (detachment) schätze, welche letztlich das Verhalten eines Buddhisten bestimme und im Gegensatz zu wahren Christentum stehe, wo die Liebe an erster Stelle steht.

Ogleich Aronson in vielen Punkten seiner Arbeit gute Beobachtungen beibringt, gelingt es ihm m.E. dennoch nicht, Thesen wie die Differenzierung des frühen Buddhismus in "nibbanic" und "kammatic" sowie die "Ethik des untangierten Gleichmutes" als Kern des alten Buddhismus zu widerlegen oder auch nur zu erschüttern.

Wenn man auch zunächst den Eindruck hat, daß Aronson das Argument von King

weißen etc. *kamma* (M No. 57: *Kukkuravatikasutta*), das ich für einen Versuch halte, eine Karma-Erlösungslehre (Jainas??) zu "inkludieren", indem man ihre Begriffe benutzt, aber ihnen einen buddhistischen Gehalt gibt: das weder-schwarz-noch-weiße Karma ist eigentlich gar keines, sondern eine willentliche Entscheidung (*cetanā*, deshalb in gewissem Sinne als Karma benennbar!) gegen Karma. Vielleicht hat Gombrich die Terminologie dieses Sūtra, obwohl er es nicht in diesem Zusammenhang heran-zieht, zu ernst genommen? Vgl. auch seine Bemerkung zu A I 263 (Gombrich S. 52 f.): "The karma at the beginning, that caused by non-greed etc., is 'dogmatic' karma. But it does not bring about its own destruction, as a literal reading of the text might suggest; it merely causes one to pass beyond the sphere of 'typical' karma, till - ideally - one reaches the level at which karma is irrelevant."

Auch die Argumentation von Keown 1992 (S. 83 ff.) gegen die Differenzierung zwischen "kammatic Buddhism" und "nibbanic Buddhism" finde ich nicht stichhaltig. Vgl. auch McDermott 1984, S. 56 ff. Historisch und doktrinär gesehen, wie Schmithausen 1986 (S. 205 f.) überzeugend zeigt, spielte das Karma in der Soteriologie im frühen Buddhismus keine wesentliche Rolle (s. Kap. 2 Anm. 92 u. 94), sondern gewann erst im Rahmen der sich allmählich herausbildenden, auch für Laien anwendbaren Lehre an Bedeutung. Gemäß älteren Texten ist der 'Durst' das größte Übel, dessen Beseitigung den Kreislauf der Wiedergeburt beendet und zur Erlösung führt.

³¹ Aronson 1986, p. 78-79.

und Spiro bzgl. des "kammatic Buddhism" verstanden hat (vgl. 2. Abschnitt seines 6. Kapitels), ist sein undifferenzierter Gebrauch des Begriffes "kamma" ("intentions and activities", "laws of cause"(!?), "(physical, verbal and mental) activities", "activity (for others)", etc.) bei seiner Interpretation des Argumentes eher verwirrend als klärend.³²

So stellt er, um nur ein Beispiel zu nennen, fest, daß selbst diejenigen, die den Weg des "nibbanic Buddhism" ernsthaft beschreiten, dem "Karmagesetz" unterworfen seien (p. 79). Dies ist ohne Frage richtig, trifft aber als Kritik nicht den Begriff des "kammatic Buddhism", der eben über die Zielsetzung, gutes Karma zu akkumulieren, ohne das Nirvāṇa unmittelbar vor Augen zu haben, definiert ist.³³

Es ist dieser begrifflichen Verwirrung zuzuschreiben, daß Aronson etwas weiter unten (p. 80) zu dem verblüffenden Schluß kommt:

There is no unbridgeable breach between the 'nibbanic' and 'kammatic,' rather a mutually supportive mesh of two.

Die zum Nirvāṇa führenden heilsamen Handlungen (vor allem geistige: Versenkung, Einsicht) sind aber von vorneherein nicht auf günstige Wiedergeburt ausgerichtet (und insofern nicht 'kammatic'), sondern auf Nichtwiedergeboren werden ('nibbanic'). Darin besteht der Unterschied zwischen diesen beiden Richtungen. Daher ist die Aussage Aronsons irreführend.

Aronsons Mißverständnis des Unterschiedes von 'kammatic' und 'nibbanic' kommt auch in seinem Argument zum Ausdruck, daß die drei Schulungen (*sikkhā*), sc. Sittlichkeit (*sīla*), Versenkung (*samādhi*) und Einsicht (*paññā*), obwohl sukzessiv³⁴ entstehend, einander verstärken³⁵ (sc. nachher, wenn sie alle entstanden sind), und daß

³² Die spätere Unterteilung von *upekkhā* in zehn verschiedene Kategorien nimmt Aronson dagegen sehr ernst. Diese kommt auch im *VisM* vor, wobei jedoch einschränkend zu bemerken ist, daß selbst Buddhaghosa die unterschiedlichen *upekkhās* als einander überlappend sieht (s. Kap. 5, S. 139 ff.).

³³ Aronson spricht in diesem Zusammenhang (p. 80, n. 11) auch von den abhidharmischen '*kiriya cittas*' der Arhantas (fully liberated individuals). Mit diesem Geisteszustand führen sie die Taten aus, die keine karmische Wirksamkeit haben. Aronson argumentiert, daß dieser Zustand durch heilsame Absichten und Taten erreicht worden sei. Auch dies hat jedoch nichts zu tun mit 'kammatic' und 'nibbanic' Buddhismus im Sinne von King oder Spiro.

³⁴ Aronson 1986 (p. 80): "The three teachings, though sequential, mutually reinforce each other. For, the concentrated controlled individual quite naturally inclines to correct conduct and is quickly to achieve insight while one with wisdom sees the benefits of correct activities and the quickest ways to attain concentration. Similarly, sympathy motivates correct conduct to others, concentration on the sublime attitudes, and the cultivation of insight, while such concentration and insight serve to deepen and purify sympathy which in turn motivates activity (*kamma*) for others."

³⁵ "... Nicht möglich ist es, daß man, ohne das Gebiet der Sittlichkeit gemeistert zu haben, das Gebiet der [Geistes]sammlung meistern wird. Nicht möglich ist es, daß man, ohne das Gebiet der

dies ein Ineinandergreifen von 'kammatic' und 'nibbanic' beweise. Aber *sīla* ist nicht zwangsläufig 'kammatic', sondern nur, wenn es auf innerweltliche Ziele (z.B. günstige Wiedergeburt) hin orientiert ist. Im Rahmen des Erlösungsweges hingegen ist auch *sīla*, ebenso wie *samādhī* und *paññā*, von Anfang an auf das Nirvāṇa als Ziel ausgerichtet, also 'nibbanic'! Umgekehrt ist auch *samādhī* 'kammatic', wenn er nicht auf die Erlösung, sondern auf günstige Wiedergeburt abzielt. Gewiß, manche Praktiken (etwa Spenden) sind *de facto* zumindest überwiegend 'kammatic', andere (wie Einsicht) 'nibbanic'. Aber grundsätzlich ist festzuhalten, daß mit den Kategorien 'kammatic' und 'nibbanic' eben nicht bestimmte Praktiken als solche im Gegensatz zu anderen charakterisiert werden, sondern zwei unterschiedliche Zielvorstellungen, so daß die gleiche Praktik je nach ihrer Orientierung 'kammatic' oder 'nibbanic' sein kann.

Aus eben diesem Grund ist auch Aronsons Feststellung (p. 81), daß Meditierende, die das Nirvāṇa suchen, sich ähnlichen Aktivitäten widmen wie solche, die eine vorzeitige Wiedergeburt erstreben, z.B. gutem Verhalten, Freigebigkeit und Geistesammlung, kein schlüssige Argument gegen den grundlegenden Unterschied von 'kammatic' und 'nibbanic', ganz abgesehen davon, daß es trotz Schopen höchst fraglich ist, wie weit *ursprünglich* die heilssuchenden Mönche Freigebigkeit praktiziert haben und überhaupt praktizieren konnten.

Damit wird auch Aronsons Folgerung (p. 81), daß die Praxis der das Nirvāṇa Suchenden lediglich eine "vollkommenere Stufe der Praxis" (a more complete level of practice) im Vergleich zur Praxis der günstige Wiedergeburt Anstrebenden sei, hinfällig, insofern sie die *von Anfang an* unterschiedliche Ausrichtung des Erlösungsweges verkennt. Sieht man einmal von dem Sonderfall ab, daß jemand eine günstige Wiedergeburt in dem Gedanken, von dort aus leichter das Nirvāṇa erreichen zu können, anstrebt, so bauen Nirvāṇa-Orientiertheit ('nibbanic') und Orientiertheit auf innerweltliches Glück/ günstige Wiedergeburt ('kammatic') nicht aufeinander auf, sondern stellen zwei einander ausschließende Orientierungen dar. Insofern ist die Unterscheidung von 'nibbanic Buddhism' und 'kammatic Buddhism' gerechtfertigt.

[Geistes]sammlung gemeistert zu haben, das Gebiet der Einsicht meistern wird" (*sīlakkhandaṃ aparipūretvā samādhikkhandhaṃ paripūressati ti n' etaṃ ṭhānaṃ vijjati, samādhikkhandhaṃ aparipūretvā paññākkhandhaṃ paripūressati ti n' etaṃ ṭhānaṃ vijjati: A III 15*). Vgl. auch S I 13: *sīle paṭiṭṭhāya naro sapañño^a cittaṃ paññaṃ ca bhāvayan/; D II 81: iti sīlaṃ iti samādhī iti paññā, sīlaparibhāvito samādhī mahapphalo hoti mahānisaṃso, samādhīparibhāvītā paññā mahapphalā hoti mahānisaṃsā*; vgl. auch die ausführliche Darstellung des Erlösungsweges an Stellen wie D I 63 ff., wo ganz klar erst *sīla*, dann *samādhī* (*jhāna*) und dann *paññā* (Einsicht in die vier Edlen Wahrheiten etc.) gelehrt werden.

^a *Sapañño* könnte allerdings so gedeutet werden, daß *paññā* schon von Anfang an vorausgesetzt sei; ich glaube aber eher, daß es einfach heißt: "jemand, der Klugheit besitzt" (also nicht technisch gebraucht wird); dafür spricht sein Fehlen in Uv 6. 8.

Damit soll aber natürlich nicht geleugnet werden, daß beide Teil eines übergreifenden Gesamtsystems "Buddhismus" sind, in dem – im Rahmen einer zumindest im Theravāda-Buddhismus eindeutig die Nirvāṇa-Orientiertheit priorisierenden Hierarchie – beiden Orientierungen Rechnung getragen wird.

***Upekkhā*, Nirvāṇa und privates Heilsstreben**

Wie in Kapitel 5 (S. 139 ff.) ausgeführt, ist es sehr fraglich, ob im frühen Buddhismus mit dem Begriff *upekkhā* so viel Heterogenes zum Ausdruck gebracht wird, wie Aronson (p. 95) in seiner Argumentation gegen Spiro annimmt.

In der vorliegenden Arbeit (S. 143) habe ich gezeigt, daß die *upekkhā* dem *rāga* (bzw. *taṇhā*) entgegenwirkt und daher bei der Erlösung eine entscheidende Rolle spielt. Ihr gebührt somit in verschiedenen soteriologischen Begriffsreihen der prominenteste Platz, womit Aronsons Einwand ("... a supposedly highly valued super-equanimity which has neither doctrinal equivalent nor theoretical validity ...": p. 95) zurückgewiesen ist.

Wie schon mehrfach festgestellt, zieht Aronson die späteren Kommentare den kanonischen Schriften vor, wenn es darum geht, seine Position zu verteidigen:

In sum, although there are scriptural sources indicating that fully liberated individuals continuously maintain equanimity, the commentaries explained that the equanimity intended here is the six-limbed variety, namely, a pure balance of mind in the face of desired or undesired objects. (p. 95)

Was Aronson hier "scriptural sources" nennt, hat er schon auf Seite 85 zitiert (d.h. *A III 279*), wo er ferner den Verdacht äußert, daß Spiros Charakterisierung des buddhistischen Ideals als "Austilgung aller Emotionen" auf dieser Textstelle³⁶ basiere.

Aronson behauptet nun (p. 86), daß die *A III 279* gemeinte "six-limbed equanimity" (*chaḷaṅgupekkhā*) des Erlösten etwas anders als die *vedanā-upekkhā* oder die *brahmavihāra-upekkhā* sei, und weiter – allerdings, ohne dies zu belegen –, daß sie nicht notwendigerweise von neutralen Gefühlen begleitet, sondern auch mit "concentrated love" (also *mettā*) und Glücksgefühl (also einer freudvollen *vedanā*) kom-

³⁶ Hier (*A III 279*) heißt es, daß "eine völlig erwachte Person, wenn sie mit den Augen sichtbare Gestalten sieht, immer untangiert, achtsam und bewußt bleibt, ohne daß ihr Geist sich darüber freut oder ärgert." Der Kommentar fügt lediglich hinzu, daß diese Person *nicht upekkhako* im Sinne der durch mangelnde Betrachtung [der Vergänglichkeit etc.] *aññāṇupekkhā* (= Unbekümmertheit, vgl. S. 142) ist. Damit ist für eine positive Bestimmung der im Sūtra angedeuteten *upekkhā* kaum etwas gewonnen. Daß jedoch die *chaḷaṅgupekkhā* gemeint ist, ergibt sich aus *VisM IV. 157*, wo diese *expressis verbis* mit *A III 279* illustriert wird.

patibel sei.

Ich habe oben (S. 139 ff.) gezeigt, daß eine solche Differenzierung verschiedener Arten von *upekkhā* im Pāli-Kanon nicht vorkommt und selbst bei Buddhaghosa z.T. nur unterschiedliche Reifegrade des gleichen Faktors betrifft. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß die *upekkhā* auch schon im Kanon in verschiedenen Kontexten eine unterschiedliche Färbung oder Konnotation annehmen kann. Sicher ist aber wohl, daß sie sich besonders in soteriologischen Kontexten auf den gleichen Zustand bezieht, so daß eine Verbindung des in *A III 279* beschriebenen Gleichmutes des Erlösten mit einem anderen *brahmavihāra* als der *upekkhā* zumindest höchst problematisch erscheint und eines Beleges bedürfte. Und selbst in der Frage der Kompatibilität dieses Gleichmutes mit Empfindungen ist Vorsicht geboten, insofern der Wortlaut des Sūtra selbst (*n' eva sumano hoti ...*) zumindest mentales Glücksempfinden auszuschließen scheint.³⁷

Aronson gesteht allerdings zumindest zu (p. 87), daß es eine Entsprechung (homology) zwischen dem Gleichmut der *brahmavihāras* und dem Nirvāṇa gibt. Weiter akzeptiert er, daß diese *brahmavihāra-upekkhā* in Verbindung mit den *bojjhaṅgas* zur Erlangung des Nirvāṇa beiträgt. Im folgenden lehnt er es jedoch strikt ab, daß die *brahmavihāra-upekkhā* zum Nirvāṇa in einer Beziehung stehe, die sie qualitativ von den anderen drei *brahmavihāras* abhebt.

Wenn er unterstreicht, daß "the superiority of the sublime attitude of equanimity in generating the limb of enlightenment equanimity is a matter of degree, not of kind" (p. 88), kann dies wohl nur so verstanden werden, daß eben die *brahmavihāra-upekkhā* und die *bojjhaṅga-upekkhā* eng verwandt sind. Dann müßte man konsequenterweise auch zugestehen, daß diese *upekkhā*, da sie direkt relevant ist für das Erlangen des Nirvāṇa, also doch den anderen drei *brahmavihāras* "überlegen" ist. Den sich hier ergebenden krassen Widerspruch zu seiner vorherigen Aussage, daß dies auf keinen Fall zutreffe, versucht Aronson zu entkräften, indem er mit Hinweis auf den *Visuddhimagga* auch die ersten drei *brahmavihāras* in engeren Zusammenhang mit dem Nirvāṇa bringt (p. 87), was jedoch weder fundiert noch überzeugend ist.

Aronson behauptet (p. 88), daß der Buddha nie gesagt habe, daß der vierte *brahmavihāra* die anderen übertreffe. Wie jedoch bereits erwähnt wurde, ist *upekkhā* durch ihre Funktion der Befreiung von *rāga* automatisch in eine zentrale Position gerückt, denn *rāga* ist von *taṇhā*, der Hauptunheilsursache im Sinne der zweiten Edlen Wahrheit, kaum zu trennen.

Ein weiteres Argument Aronsons (p. 88)³⁸ gegen die Überlegenheit der *upekkhā* ist,

³⁷ Körperliches Wohlgefühl wäre demgegenüber, zumal angesichts der Nähe der Formulierung zur Formel zum 3. *dhyāna*, wohl nicht ausgeschlossen.

³⁸ Vgl. auch p. 95 und 96.

daß der Buddha nach *A I 181* (ff.) auch nach seinem Erwachen noch alle vier *brahmavihāras* weiter geübt habe. Dies schließt aber in keiner Weise aus, daß er vorher die *brahmavihāras* in der Reihenfolge ihrer Aufzählung geübt hat, eben mit dem Ziel, die *upekkhā* zu erlangen. Nachdem er diese dann erreicht hatte, konnte er natürlich die gesamte Übung jederzeit wiederholen bzw. – situationsbedingt – jede einzelne dieser Haltungen realisieren. Mit derselben Logik, die Aronson hier anwendet, müßte man zu dem Schluß kommen, daß das vierte *dhyāna* nicht das höchste sei, da ja der Buddha (wie u.a. ebenfalls *A I 181* f. bezeugt) auch nach seinem Erwachen wiederholt auch die anderen drei geübt hat.³⁹

Aronson schließt aus den Hauptargumenten von King und Spiro folgendes:

Thus, according to King and Spiro, serious practitioners of Buddhism – monks and lay meditators – practice nibbanic Buddhism in contrast to kammatic Buddhism. To paraphrase King and Spiro, they have withdrawn from the society seeking the realization of Nirvāṇa which will leave them with the sublime attitude equanimity, the destruction of emotion. Such individuals will have no effect on society.

Mit dem letzten Satz geht Aronson jedoch über eine reine Paraphrase hinaus, indem er feststellt, daß "Erlöste" dieses Typs überhaupt keine Wirkung auf die Gesellschaft hätten, was so wohl von King und Spiro nicht intendiert ist. Wie schon oben ausführlicher besprochen, findet das Mitgefühl der Erlösten für die noch nicht erlösten Lebewesen seinen Ausdruck z.B. in der Lehrtätigkeit der Erlösten. Ihr Ziel ist es aber nicht, den Lebewesen in der Gesellschaft konkret in ihren sozialen und sonstigen Alltagsproblemen zu helfen (oder gar Aktionen zu einer Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse in Gang zu setzen), sondern ihnen zu demselben Zustand "völliger Untangiertheit, *upekṣā*, wunschlos, ruhigen, untangierten Gleichmutes"⁴⁰ zu verhelfen, den sie selber erlangt haben. Anstatt den Lebewesen zu Glück in der Gesellschaft zu verhelfen, empfiehlt der Buddha ihnen immer wieder, in die Hauslosigkeit zu ziehen, um das eigene, spirituelle Heil zu erlangen⁴¹, und zwar selbst

³⁹ Es ist allgemein bekannt, daß der Buddha auch noch nach seinem Erwachen alle vier *dhyānas* realisiert hat, verhelfen diese einem doch dazu "in diesem Leben in Wohlbefinden zu verweilen" (*dīṭṭhadhammasukhavihāra: M III 4; D III 222; A III 323* etc. und auch *D III 113; M I 33; S II 278; A II 23* etc.). Hinzu kommt das Motiv, "Sorge um [das Heil der] Nachwelt (die durch das Vorbild zur Nachahmung angeregt werden soll)" (*pacchimaṃ ca janataṃ anukampamāno: M I 23; A I 61*). Beide Motive könnte man, ohne größere Probleme, auch auf die *brahmavihāra*-Übung anwenden, was aber im Kanon nicht so formuliert ist.

⁴⁰ Vgl. Schmithausen 1989, Kapitel I, S. 10.

⁴¹ Vgl. *S II 277* f., wo von einem neuen Mönch die Rede ist, der sich zurückzieht, um seiner "eigenen Arbeit" (*sakaṃ kiccaṃ*: im Sinne von spiritueller Bemühung) nachzugehen, statt den anderen Mönchen beim Anfertigen der neuen Roben zu helfen. Aus diesem Grunde wird er von

dann, wenn dieser reine Wandel in Anbetracht der noch nicht bezwungenen Leidenschaften schwer realisierbar ist.⁴² Mit dieser Empfehlung trägt er allerdings dazu bei, daß im Einzelfall gesellschaftliche Strukturen, insbesondere die Familie, zerbrochen bzw. gestört werden.⁴³ Der Buddha selbst soll ja seine Familie an eben dem Tag, an

diesen getadelt. Der Buddha nimmt ihn in Schutz und erklärt, daß dieser Mönch genau das Richtige tue. Einen späteren Beleg für einen ähnlichen Fall findet man *Dhp-a* III 267 ff. (zu *Dhp* 217: *attano kamma kubbānaṃ ...*). Vgl. auch *Dhp-a* III 168 f.

Auch Textstellen wie *S I* 199 f. oder *A IV* 340 ff. betonen die Tatsache, daß die Mönche sich ernsthaft der spirituellen Praxis widmen sollen, ohne sich von anderen (Mönchen oder Laien) sowie von Bequemlichkeiten ablenken zu lassen. Es wird daher geraten, sich von den bewohnten Plätzen oder Menschenansammlungen fern zu halten und am besten in der Wildnis der Praxis nachzugehen. Abgeschiedenheit wird an diesen Stellen ganz besonders hervorgehoben. An der o.g. *Āṅguttara*-Stelle heißt es, daß sich der Buddha in seiner Ruhe gestört fühlte, da die in *Ichhānaṅgala* versammelten Menschen, die dorthin gekommen waren, um ihn zu verehren und zu bewirten, sehr laut waren. Gemäß dieser Sūtrastelle erwähnte der Buddha anschließend, daß er sich wohl fühle, wenn er beim Wandern auf der Straße niemanden vor oder hinter sich sähe, d.h. wenn er allein sei, und sei es nur für den einen Moment, wenn er austreten müsse.

Schon *VisM* (VI. 60-61) bietet demgegenüber ein anderes Bild, das die sozialen Verpflichtungen eines Mönches besonders hervorhebt. Der Mönch darf nicht schweigen, wenn ein Laie ihm eine Frage stellt oder ihn begrüßt, während er von der Leichenstätte zurück zum Kloster geht, selbst wenn er dabei sein gerade mit viel Mühe aufgefaßtes, noch nicht völlig entwickeltes Meditationsobjekt verlieren sollte. Der Verlust des Meditationsobjektes ist nun nicht mehr so wichtig wie seine Verpflichtungen gegenüber anderen Mönchen, die ihn aufsuchen, oder all die anderen Pflichten, die in den *Vattakkandhakas* aufgezählt sind.

Wenn aber der Buddha *Upāli* von der Abgeschiedenheit abräät (*A V* 202) und ihm nachdrücklich das Zusammenleben mit der Gemeinde (*saṅgha*) empfiehlt (*A V* 209), so tut er dies lediglich, weil er denkt, daß *Upāli* die für die Abgeschiedenheit notwendige spirituelle Reife noch nicht besitzt.

Zu diesem Thema im allgemeinen siehe auch King 1964, S. 176 ff.; 186 ff.

⁴² Vgl. *M I* 308: "*katamañ ca bhikkhave dhammasamādānaṃ paccuppannadukkhāṃ āyatim sukhavipākam ... so sahāpi dukkhena sahāpi domanassena assumukho pi rudamāno paripuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ carati. so kāyassa bhedā param-maraṇā sugatim saggam lokaṃ upapajjati.*" Hier sieht es so aus, daß eine solche Person mit ihrem reinen religiösen Wandel, da sie ihn nur mit Mühe und Unlust bewerkstelligt, nur die Himmelswelt erreicht, nicht aber das eigentliche Ziel, die Erlösung (vgl. auch *A II* 5; *III* 4). An einer anderen Stelle im *M* (*III* 218 f.) heißt es, diese Art einer auf Entsagung basierenden (*nekkhammanissita*) Mißstimmung (*domanassa*) entstehe aus dem Wunsch (*piha*) nach unübertrefflichen Befreiungen (*anuttarā vimokkhā*) und sei daher in einem bestimmten Stadium des Erlösungsweges heilsdienlich (vgl. *D II* 278; *A III* 207. Vgl. auch *AKBh* 46,11: *dvidhā daurmanasyaṃ/kuśalaṃ cakuśalaṃ ca/*). Diese Anwendung von *domanassa* ist singulär, besonders in Anbetracht der Tatsache, daß in der Pāli-Abhidhamma-Tradition *domanassa* stets als unheilsam bezeichnet wird.

⁴³ *Vin I* 43: "*tena kho pana samayena abhiññātā-abhiññātā Māgadhesu kulaputtā bhagavati brahmacariyaṃ caranti. manussā khīyanti ... aputtakatāya paṭipanno samaṇo Gotamo, vedhavyāya paṭipanno samaṇo Gotamo kulupacchedāya paṭipanno samaṇo Gotamo*".

dem ihm ein Sohn geboren wurde,⁴⁴ gegen den Willen seiner Eltern verlassen haben, um in die Hauslosigkeit zu ziehen.⁴⁵ Später hat er veranlaßt, daß auch sein Sohn, sein Halbbruder Nanda und viele andere ihm folgten, die ihr Heil auf diesem Weg suchen wollten. Deshalb wurde er von seinem Vater getadelt (*Vin* I 82 f.), und sein Verhalten ist auch in der Gesellschaft auf heftige Kritik gestoßen (*Vin* I 43). Erst auf Bitten seines Vaters hin hat – der Überlieferung zufolge – der Buddha veranlaßt, daß ohne Zustimmung der Eltern niemand in den Saṅgha aufgenommen wird.⁴⁶

In den *Thera-* und *Therīgāthās* findet sich meines Wissens keine Aussage eines Mönches oder einer Nonne, die den Wunsch eines Wirkens zum Wohl der anderen zum Ausdruck brächte; sie freuen sich, im Gegenteil, des eigenen Heils.⁴⁷ Hierzu paßt auch – um ein Beispiel aus dem *Udāna* zu nennen –, daß der Mönch Saṅgāmaji, der seiner ehemaligen Frau und seinem kleinen Sohn keine Beachtung schenkte, von Buddha als "wahrer Brahmane" gelobt wurde:

Wenn sie kommt, freut er sich nicht; wenn sie fortgeht, ist er [auch] nicht traurig. Den Siegreichen, der sich [in dieser Weise] vom Anhaften befreit hat, nenne ich einen [wahren] Brahmanen.⁴⁸

Man sieht hier, wie das Ideal der Hauslosigkeit und der *upekṣā* auch gegen die vordergründigen Interessen von Frau und Familie durchgesetzt wurde. Die aus dem Entschluß zur Hauslosigkeit entstehenden Leiden für die nächsten Angehörigen werden auch in keiner Weise verniedlicht, sondern im Gegenteil eher noch herausgestrichen.⁴⁹ Insofern ist die Kritik der Mahāyāna-Anhänger, daß die sog. 'Hīnayāna'-

⁴⁴ So berichten spätere Quellen wie *Jā* I 60, *Mp* I 82, etc. Malalasekara 1960 erwähnt, daß nach dem *Jātaka*-Kommentar (I 62) der Sohn Rāhula schon sieben Jahre alt war, als sein Vater, der zukünftige Buddha, seine Familie verließ.

⁴⁵ *M* I 163 (= II 212 ≈ *D* I 115 = *D* I 131 ≈ *M* II 166): *so kho ahaṃ bhikkhave aparena samayena daharo va samāno susu kālakeso bhadrena yobbanena samannāgato paṭhamena vayasā akāmakānaṃ mātāpitunnaṃ assumukhānaṃ rudantānaṃ kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anaḡāriyaṃ pabbajim.*

⁴⁶ *M* II 54 ff. berichtet, daß Raṭṭhapāla, einziger Sohn der Familie, erst die Erlaubnis von seinen Eltern holen mußte, um in den Mönchsorden einzutreten, obwohl er zu dieser Zeit schon verheiratet gewesen war. Daher kann dieses Gebot nicht nur für die Minderjährigen gedacht gewesen sein (vgl. auch *Vin* II 181). Auch bei der Mönchsweihe (*upasampadā*) wird gefragt (*Vin* I 93), ob der Kandidat das Einverständnis der Eltern erhalten hat.

Im heutigen Sri Lanka ist es üblich, daß in dem seltenen Fall, daß ein Familienvater oder Ehemann in den Orden einzutreten beabsichtigt, auch die Zustimmung der Frau eingeholt werden muß; hiervon ist jedoch im *Vinaya* keine Rede.

⁴⁷ *Vin* II 183 f.; *Dhp* 166; 217; *Th* 34; 43; 111; *Thī* 11; 18; 23; 112-116, etc.

⁴⁸ *Ud* 8: *āyantiṃ nābhinandati pakkāmaṇiṃ na socati/ saṅgā Saṅgāmajiṃ muttaṃ tam ahaṃ brūmi brāhmaṇam//*

⁴⁹ Vgl. *Vin* I 82-183: *bhagavati me bhante pabbajite anappakaṃ dukkhaṃ ahoṣi, tathā Nande, adhimattaṃ Rāhule. puttapemaṃ bhante chaviṃ chindati, chaviṃ chetvā cammaṃ chindati,*

Anhänger sich in erster Linie um ihr eigenes Heil bemühen, nicht bloße Verleumdung, sondern in der Tat fundiert. Es ist nicht weiter verwunderlich, aber doch methodisch unzulässig, daß Aronson entsprechende Passagen außer acht läßt und nicht in seine Arbeit einbezieht.

Aronson selbst unterscheidet zwischen altruistischer, egozentrischer und gemischter ethischer Ausrichtung, schließt aber für den frühen Buddhismus eine rein egozentrische Tendenz aus:

On the basis of Gotama's description of his own motivation and on the basis of his exhortation to the monks at Vesāli it seems fitting to characterize the ethical structure of Theravāda Buddhism as either altruistic or hybrid (egocentric/altruistic). We can interpret the isolated instances of egocentric exhortations as being intended for flagging practitioners who were not even capable of seeking their own welfare, let alone that of others. (p. 91)

Aronsons Interpretation ist jedoch aus den bereits oben erwähnten Gründen nicht stichhaltig. Damit möchte ich natürlich dem frühen Buddhismus altruistische Aspekte nicht generell absprechen. Der Sachverhalt ist nicht so einfach zu "verschlagworten". Begriffe wie "egozentrisch" und "altruistisch" sind in diesem Kontext irreführend.

Der frühe Buddhismus betont, daß man erst dann im Stande sei, anderen zu helfen, wenn man das eigene Heil erreicht hat.⁵⁰ In dieser Position ist der Interessenkonflikt zwischen dem eigenen Heil und dem Heil der anderen, also zwischen Egoismus und Altruismus, noch nicht angelegt. Wenn man sein eigenes Heil verfolgt, geht dies nicht zu Lasten anderer, da man, wie gesagt, überhaupt erst dann in der Lage ist, anderen zum Heil zu verhelfen, wenn man sein eigenes Heil realisiert hat. Die

cammaṃ chetvā maṃsaṃ chindati, maṃsaṃ chetvā nhāruṃ chindati, nhāruṃ chetvā aṭṭhiṃ chindati, aṭṭhiṃ chetvā aṭṭhimiñjaṃ āhacca tūṭṭhati. Vgl. auch *M I 163 (= II 212 ≈ D I 115 = D I 131 = M II 166).*

⁵⁰ *M I 45: so vata Cunda attanā palipapalipanno paraṃ palipapalipannaṃ uddharissatīti n' etaṃ thānaṃ vijjati. so vata Cunda attanā apalipapalipanno paraṃ palipapalipannaṃ uddharissatīti thānaṃ etaṃ vijjati. so vata Cunda attanā adanto avinīto aparinibbuto paraṃ damessati vine-sati parinibbāpessatīti n' etaṃ thānaṃ vijjati. so vata Cunda attanā danto vinīto parinibbuto paraṃ damessati vine-sati parinibbāpessatīti thānaṃ etaṃ vijjati.* Vgl. Belege für diese Haltung auch in frühen Mahāyāna-Texten: *hantāham ātmanaiva samyakpratipattisthitaḥ parān samyakpratipattau sthāpayisyāmi. tat kasya hetoḥ? asthānam etad anavakāśo yad ātmā vipratipattisthitaḥ parān samyakpratipattau sthāpayen naitat sthānaṃ vidyata iti (DBhS, S. 25,13 ff.).*

Wie das *Lohicca-sutta (D I 224 ff.)* zeigt, es ist andererseits nicht gut zu heißen, wenn ein Asket oder ein Brahmane die von ihm erlangten heilsamen Faktoren nur für sich behält und den anderen nicht zur Verfügung stellt, weil er denkt, 1. man könnte den anderen sowieso nicht helfen, 2. es ist eine Art von Verlangen (oder eher ein Bedürfnis?; daher ist negativ zu bewerten) den anderen etwas (in diesem Fall heilsame Faktoren) mitteilen zu wollen.

Polarisierung zwischen dem eigenen Heil und dem der anderen hat sich vielmehr erst später aus bestimmten Reflexionen ergeben.⁵¹ Sogar in frühen Yogācāra-Werken wie dem *Yogācārabhūmis'āstra* werden *svārtha* und *parārtha* noch, ohne daß man einen Konflikt verspürte, gleichermaßen für wichtig gehalten.

Im frühen Buddhismus steht im Zentrum ein privates Heilstreben⁵², das eine Ethik einschließt, die, eben weil sie im Dienste dieses Heilstrebens steht, ebenfalls insofern "privat" orientiert ist, als sie die moralisch-spirituelle Reinheit (*soceyya*)⁵³ der betreffenden Person anvisiert.

Diese moralisch-spirituelle Reinheit impliziert aber, daß man die Interessen anderer nicht verletzen darf, jedenfalls nicht bewußt und in direkter, aggressiver Weise.⁵⁴

⁵¹ Es sind wohl zwei Probleme zu unterscheiden:

1) Ist *svārtha* zugunsten von *parārtha* hintanzusetzen? Das wohl nur im Mahāyāna, und meist wohl auch nur in begrenztem Sinne. Im Kanon ist *svārtha* Voraussetzung für *parārtha*; *svārtha* wird dann primär als die eigene spirituelle Vervollkommnung gesehen. Diese ist auch im Mahāyāna für die Bodhisattvas und Buddhas unabdingbar, ja in noch höherem Maße erforderlich. Hintangesetzt wird allenfalls *svārtha* im Sinne von Eingehen ins endgültige Nirvāṇa, soweit dieses ein Ausscheiden aus der Welt und Aufhören des Wirkens in ihr beinhaltet (im Prinzip gilt dies schon für den historischen Buddha, wenn er Māras Aufforderung, sofort ins Nirvāṇa einzugehen, abweist). Wenn die endgültige, spirituelle Selbstvervollkommnung dieses Nirvāṇa unweigerlich nach sich zieht, kann sie aufgeschoben werden.

2) Ist *svārtha* ohne *parārtha* möglich bzw. legitim? Im alten Buddhismus ist dies wohl so, gelegentlich wird allerdings auch hier ausdrücklich die Bemühung um beides höher gewertet. Auch in vielen Mahāyāna-Richtungen ist eine weitgehende Beschränkung auf *svārtha* möglich, wird aber deutlich abgewertet. Lediglich in der *ekayāna*-Richtung ist *svārtha* ohne *parārtha* letztlich unmöglich.

⁵² Dieser Gedanke (und auch der Begriff "Heilsprivatismus") stammt ursprünglich von einem meiner Lehrer, Prof. S. A. Srinivasan, der ein Streben nach privatem Heil allgemein in der gesamten indischen Religiosität (abgesehen von wenigen Ausnahmen wie dem späteren Mahāyāna-Buddhismus) und insbesondere im Hinduismus feststellt. Sein Aufsatz "Hinduismus und ökologische Ethik – einige Bemerkungen", in dem er dieses Phänomen diskutiert, wird in dem Sammelband *Die indische Idee der Gewaltlosigkeit. Zur Beziehung zwischen Mensch und Natur in Indien* (hrsg. v. Albrecht Wezler) bald erscheinen.

⁵³ Vgl. A V 266. Ohne diese Reinheit kann der eigentliche Erlösungsweg, zumal die ihn konstituierende Versenkung, nicht beschritten bzw. verwirklicht werden.

⁵⁴ Das Gleiche gilt auch für das Streben nach Heil und die Vermeidung von Unheil im Rahmen der Karma-Lehre. Hier können dann auch positive Momente (*dāna*, etc.) hinzukommen. Wichtig ist, als Voraussetzung, auch wohlwollende Gesinnung (*mettā*) als verdienstvoll (analog zu böser Gesinnung gegen andere (*vyāpāda*) als unheilvoll) (A II 176 = It 21 f.). Verletzen der Interessen anderer (zumindest direktes, aggressives) verhindert die Sicherheit (*kṣema*), innerweltlich und absolut. *Abhaya* (Furcht-/Gefahrlosigkeit) bekommt man nur durch *abhaya-dāna* (A IV 246), relativ und absolut. Sogar der Asket, selbst wenn er Arhat geworden ist, könnte beim Wandern unabsichtlich kleine Tiere verletzen bzw. töten. Er kann auch von Tieren (wie z.B. im Falle von Upasena, S IV 40 f., oder Pukkusāti, M III 247) oder Menschen (wie z.B. im Falle von Āṅgulimāla: M II 103 f.) angegriffen werden. Die absolute Sicherheit bietet dem Asketen letztendlich nur das Parinirvāṇa, und erst dann

Man könnte das "passiven Altruismus" nennen. Mit der Goldenen Regel kann dieser auch direkt motiviert werden. Es kann offenbleiben, ob dieser "passive Altruismus" letztlich im Rahmen des privaten Heilsstrebens verbleibt oder nicht. Eine gewisse Eigendynamik, die sich bei Bedarf in spontaner Hilfeleistung äußern kann⁵⁵, dürfte aber schwer abzustreiten und im Mahāyāna zu voller Entfaltung gekommen sein.

Über den "passiven Altruismus" hinaus geht auf jeden Fall die bewußte Vorbildfunktion und Lehrtätigkeit, vor allem des Buddha, aus Mitgefühl/Sorge für/um (die) andere(n) – eine freiwillige (für die bereits erreichte eigene Erlösung nicht erforderliche) Zugabe, die insofern echt altruistisch ist.

Eine Art "reziproker" Ethik steckt in dem Verhältnis von *āmisadāna* der Laien an die Mönche und *dharmadāna* der Mönche an die Laien. Hiermit ist die – zunächst, jedenfalls beim Buddha, wohl eher spontane – Lehrtätigkeit und Vorbildfunktion in ein symbiotisches System von Leistung und Gegenleistung eingebettet (nicht zuletzt wohl in der Intention, die Mönche gegen den Vorwurf des Schmarotzertums zu schützen).

sind auch die anderen Lebewesen vor ihm ganz absolut geschützt. Hinter dem Gedanken des *abhaya-dāna* mag die alte Vorstellung von der Rache der Tiere stehen, aber selbst hinter dieser steckt, latent, schon die Prämisse der Goldenen Regel.

⁵⁵ Vgl. S. 48, 173.

Die vier Unbegrenzten (*apramāṇa*) im *Abhidharmakośa* und im *Visuddhimagga*

Textgeschichtlicher Hintergrund

Obwohl Buddhaghosas *Visuddhimagga* und der *Abhidharmakośa* (nebst Bhāṣya) des (jüngeren) Vasubandhu einer späteren Zeit (etwa der 1. Hälfte des 5. Jh.)¹ entstammen als die von mir ausgewählten Yogācāra-Texte, möchte ich der Auswertung der eigentlichen Früh-Yogācāra-Textstücke einen Vergleich dieser beiden – verschiedenen Traditionen zugehörigen – Werke (/Traktate) vorausschicken, allerdings ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Ich werde vom *AKBh* ausgehen², da dieser das Lehrgut einer Abhidharma-Tradition widerspiegelt, der auch die frühen Yogācāra-Texte nahestehen und auf deren Basis sie sich entwickelt haben.³ Dabei werde ich gelegentlich auf die dem *AKBh* zugrundeliegende *Mahāvibhāṣā* verweisen.

Der Verstext des *Abhidharmakośa* formuliert zwar im wesentlichen Lehrgut der Sarvāstivāda- bzw. Vaibhāṣika-Schule⁴, doch bietet der Autokommentar häufig auch

¹ Buddhaghosa ist nach von Hinüber 1996 (S. 102 f.; vgl. auch § 370) etwa zwischen 370 und 450 A.D. zu datieren, Vasubandhu (der Jüngere) nach Frauwallner (1969, S. 76 etc.) ca. 400-480; nach Schmithausen 1992a ist der Verfasser des *AKBh* eher einige Jahrzehnte früher zu datieren.

² Der Aufbau dieses Kapitels ergibt sich daher aus dem relevanten *Abhidharmakośa*-Textstück.

³ Die *Yogācārabhūmi*, die allerdings auch andersartige Materialien, z.B. Übungsanweisungen (*ŚrBh*, *Naīskramyabhūmi* III) enthält, und erst recht der *Abhidharmasamuccaya* ("Abhidharma" im Titel!) sind ihrem Charakter nach "systematisierende" und somit Abhidharma-Werke, aber sie beziehen sich nicht explizit auf die kanonischen Abhidharma-Werke der Sarvāstivādins, geschweige denn auf die der Theravādins. Sie partizipieren aber offenbar an einen gemeinsamen Fundus bzw. haben bestimmte Materialien übernommen bzw. adaptiert.

⁴ Über den Charakter dieser "Schulen" schreibt Schmithausen 1989 (III. S. 5): "In den dogmatisch-philosophischen Schulen des traditionellen Buddhismus, den sog. "Hīnayāna-Schulen", verfestigen sich diese spirituell-praktisch motivierten Tendenzen zu theoretischen Positionen. Zum Teil werden auch noch radikalere Auffassungen entwickelt. Die verschiedenen Gruppierungen des älteren Buddhismus haben sich zunächst wohl vor allem durch räumliche Trennung oder durch organisatorische bzw. die Ordensdisziplin betreffende Meinungsverschiedenheiten gebildet, und seltener durch dogmatische Dissense. Sie sind in erster Linie durch eigene Ordinationstradition und eigene Überlieferung und schließlich Kodifizierung des Kanons konstituiert. Daran konnten sich eigene exegetische dogmatische oder philosophische Positionen anschließen, doch konnten Divergenzen auf diesen Gebieten auch innerhalb derselben "Textschule" entstehen, und umgekehrt Anhänger verschiedener "Textschulen" dogmatisch-philosophisch zusammenwachsen. Die Sautrāntikas z.B. sind wohl keine eigene "Textschule", sondern nur eine exegetisch-dogmatisch-philosophische Richtung."

Ausführliche Darstellungen zu Fragen der verschiedenen Traktate unterschiedlicher abhidharmischer

die Lehrmeinungen anderer Schulen bzw. Richtungen, vor allem solche der Sautrāntikas, mit deren Auffassungen Vasubandhu selbst (inzwischen?) deutlich sympathisiert. Vasubandhu hat sich bekanntlich später zunehmend spezifischen Yogācāra-Lehren zugewandt und u. a. zwei für die Yogācāras bedeutende Werke verfaßt, nämlich die *Vimśatikā* und die *Triṃśikā*, die noch deutliche Spuren der (bzw. Affinitäten zur) Sautrāntika-Position aufweisen.⁵ Im Zusammenhang mit Vasubandhus Vorliebe für Sautrāntika- und (später) Yogācāra-Positionen ist darauf hinzuweisen, daß die frühesten Yogācārawerke, insbesondere die *Yogācārabhūmi* (kompiliert etwa Anfang des vierten nachchristlichen Jahrhunderts), obwohl sie mahāyānistische Ideen repräsentieren, noch sehr stark auf dem traditionellen sogenannten Hīnayāna-Lehrgebäude basieren und hierbei häufig Lehren vertreten, die mit den im *AKBh* den Sautrāntikas zugeschriebenen weitgehend übereinstimmen.⁶ Der *Abhidharmakośa* selbst lehnt sich an frühere abhidharmische Werke der Sarvāstivāda-Schule an, wie z. B. den **Abhidharmasāra* bzw. *Abhidharmahrdaya* des **Dharmaśrī/Dharmaśreṣṭhin*⁷ oder das *Abhidharmāmṛta* des Ghoṣaka⁸ und fußt vor allem auf einem der wichtigsten Grund-

Traditionen/Schulen und zur Problematik der Autorschaften finden sich bei Griffiths 1983a (S. 175-211); Mejer 1991 (3-25); Schmithausen 1992a (S. 392-7); Cox 1995 (S. 21-63); Willemen/Dessein/Cox 1998.

⁵ Schmithausen 1967, 1987b; Cox 1995 (8S. 39); Willemen/Dessein/Cox 1998 (S. 244 ff.; 270 f.).

⁶ Insbesondere die den "*pūrvācāryāḥ*" zugeschriebenen Auffassungen dürften tatsächlich aus der *Yogācārabhūmi* stammen (vgl. Noriaki Hakayama, "Pūrvācārya kō" (*pūrvācāryāḥ* in the *Abhidharmakośabhāṣya*), in: *JIBS* 34, No. 2, 866-859, 1986; Schmithausen 1987, Anm. 170). Vgl. auch Schmithausen 1983, S. 112.

⁷ Dieses Werk ist die älteste Systematisierung des Gedankengutes der Sarvāstivāda-Schule. Vgl. Frauwallner 1971, S. 71 ff., und die Einleitungen zu Wataru S. Ryose, *A Study of the Abhidharmahrdaya: The Historical Development of the Concept of Karma in the Sarvāstivāda Thought*, University Microfilms International, Michigan, 1987, und Charles Willemen, *The Essence of Metaphysics: Abhidharmahrdaya*, Bruxelles, 1975. Entstanden ist dieses Werk wahrscheinlich zwischen 130 v. Chr. und 200 n. Chr. Es wurde 391 n. Chr. erstmals ins Chinesische übersetzt. Frauwallner hält es für älter als das *Jñānaprasthāna*, während R. Fukuhara (*Ubu Abidatsumaronjo no Hattatsu*, Kyōto, 1965, S. 395, zitiert von Willemen, op.cit., S. VIII) es später ansetzt, da es seiner Meinung nach ein sehr viel weiter entwickeltes Stadium reflektiert als das *Jñānaprasthāna*. Bart Dessein nimmt in seiner Dissertation "*Allerlei Betreffende de Kern der Scholastiek*" (1992-1993, Einleitung, S. XXIX ff.) an, daß hinter der chinesischen Benennung für den Autor des **Abhidharmasāra/Abhidharmahrdaya* der Name **Dharmaśreṣṭhin* (vgl. *SHT* VII, S. 167; Kat.-Nr. 1745 B5) steckt. Vgl. Willemen, op. cit., Introduction, S. VI. und Frauwallner, "Die Entstehung der buddhistischen Systeme" (in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: Philologisch-Historische Klasse*, Nr. 6, Göttingen, 1971, S. 115-127), S. 123. Vgl. auch Willemen/Dessein/Cox 1998, S. 124; 174; 255 ff.

⁸ Übersetzt ins Chinesische zwischen 220 und 265 AD. Eine Rückübersetzung dieses Werkes ins Sanskrit wurde von Śānti Bhikṣu Śāstrī in der Visvabharati-Reihe (Nr.17) in Santiniketan publiziert. Vgl. Frauwallner 1963, S. 27 f. Willemen/Dessein/Cox 1998, S. 278 ff.

werke dieser Schule, nämlich dem *Jñānaprasthāna* des Kātyāyanīputra und dem (der Überlieferung zufolge) von einem Kollegium von Arhats unter Kaṇiṣka kompilierten Kommentar *Mahāvibhāṣā*⁹. Der *Abhidharmakośa* bietet eine umfassende, abgeschlossene Darstellung des Systems der Sarvāstivāda-Schule, die in einem gewissen Sinne als Vorbild für jüngere Werke dient. Erwähnt seien der *Abhidharmadīpa* (Autor unbekannt, etwa 450-550 AD)¹⁰, der **Nyāyānusāra* (od. die *°sāriṇi*?) und die **Samaya-pradīpikā* des Saṅghabhadra¹¹, welche insbesondere mit der Absicht geschrieben worden sind, die Sautrāntika-Auslegungen des *Abhidharmakośabhāṣya* zu widerlegen.

Wie im *Abhidharmakośa* das System der Sarvāstivādins seine letzte Vollendung gefunden hat, so hat die Systematik der Theravāda-Schule ihre endgültige Perfektion im *Visuddhimagga* gefunden, als dessen Vorbild der *Vimuttimagga* des Upatissa (Datierung ist ungewiß)¹² diente. Die Schwerpunkte liegen allerdings im *VisM* auf anderen Themen als im *AKBh*: im Gegensatz zum *AKBh* mit seiner stärker theoretisch orientierten, eher trocken und nüchtern wirkenden Darstellung,¹³ macht der *Visuddhimagga* einen stärker praxis-orientierten und daher lebendigeren Eindruck.¹⁴

⁹ Vgl. Frauwallner 1973, S. 98 ff.; *L'Inde Classique*, § 2227 (hrsg. L. Renou, J. Filliozat und andere, Vol. 2, Paris 1953).

¹⁰ Willemen/Dessein/Cox 1998, S. 249 ff.

¹¹ Cox 1995, S. 53 ff.

¹² Vgl. Bapat 1964. In seiner Einleitung erwähnt Bapat unterschiedliche Meinungen zur Datierung, die zwischen dem 1. Jh. v. Chr. und dem 4. Jh. n. Chr. liegen. Nach von Hinüber 1996, § 250, zwischen 2 Jh. n. Chr. und 400, am ehesten Ende 3. bis Mitte 4. Jh.

¹³ Vgl. Frauwallner 1972, S. 132.

¹⁴ Ein gutes Beispiel hierfür ist das IX. Kapitel des *VisM*. Immer wieder präsentiert der *VisM* praktische Hinweise, wie und womit der Meditierende (*yogācāra*) eine Übung anfangen soll (z.B. IX. 4 etc.) oder worauf er besonders achtgeben soll (z.B. IX. 6; 7 etc.). Der jeweilige Standpunkt wird mit lebhaften Beispielen aus alten Texten (z.B. IX. 15 etc.), häufiger noch aus dem Buddha-ghosas zeitgenössischem kulturellem Umfeld (z.B. IX. 39; 69 etc.) illustriert.

Im dritten Kapitel (§ 57-58) des *VisM* wird die Kultivierung der *mettā* zusammen mit dem Gedenken an den Tod (*marāṇasati*) – und nach einigen Lehrern auch mit der bewußten Vorstellung des Widerwärtigen (*asubhasaññā*) – als allen Zielen dienendes Übungsgebiet (*sabbathaka-kammaṭṭhāna*) bezeichnet, im Gegensatz zu dem speziellen, ständig zu pflegenden Übungsgebiet (*pārihāriya-kammaṭṭhāna*), das der besonderen Natur des Meditierenden entspricht und aus diesem Grunde von ihm beständig und sorgfältig zu kultivieren ist.

Die *mettā* soll der meditierende Mönch zunächst einmal beschränkt auf die Mitmönche, die innerhalb der Klostereingrenzung verweilen, üben. Dann soll er diese wohlwollende Geisteshaltung der Reihe nach gegenüber den in der Klostereingrenzung wohnenden Gottheiten (d.h. Baumgottheiten u.ä.), den führenden Personen des Dorfes, in das er auf Almosengang geht, und dann – angefangen mit den Menschen – gegenüber allen dort lebenden Lebewesen kultivieren. Durch seine gütige Geisteshaltung erzeugt er bei allen o.g. Wesen Sanftmut. Er lebt infolgedessen mit seinen Mitmönchen in Harmonie; die Gottheiten gewähren ihm vollkommenen, gerechten Schutz; die führenden Personen des Dorfes lassen seinen Bedarfsgegenständen vollkommenen, gerechten Schutz zukommen; die Menschen hegen

Besonders bei der Behandlung der *apramāṇas* ist das *AKBh* um eine knappe, auf das Wesentliche beschränkte Gesamtdarstellung bemüht, während der *VisM* eine sehr ausführliche, auch auf praktische Gesichtspunkte detailliert eingehende Behandlung des Gegenstandes enthält. Eben aus diesem Grunde ist ein Eins-zu-Eins-Vergleich nicht möglich. Ich möchte mich daher auf einige Bemerkungen beschränken.

Einführung in das Thema "*apramāṇa*"

Das *AKBh* stellt die *apramāṇas* vor, indem es sie als Vorzüge/Qualitäten (*guṇa*), die auf *samādhi* beruhen, bezeichnet.¹⁵ Warum der Kośakāra die *apramāṇas* als "Vorzüge" bezeichnet, wird allerdings nicht erklärt. Eine mögliche Erklärung dafür wäre, daß hier Begriffe wie *maitrī* etc. nicht als "meditative Vorgänge" oder "spirituelle Aktivitäten" anerkannt werden, sondern auf "positive psychische Zustände" reduziert werden. Das wird in der späteren Diskussion klar, wenn das *AKBh* die Wesensbestimmungen von *maitrī* etc. vornimmt und sie durch Gleichsetzung mit bestimmten von *samādhi* verschiedenen *kuśalacaittas* in das System einordnet.

Daß die *apramāṇas* als "auf *samādhi* beruhend" bezeichnet werden, dürfte dahingehend zu verstehen sein, daß sie, ohne selbst *samādhi* zu sein, dennoch vor allem auf der Grundlage der *dhyānas* verwirklicht werden (vgl. *AKBh* 432,3: die *dhyānas* sind Grundlage aller *guṇas*). Dies bestätigt auch eine von Poussin zitierte Stelle aus der *Vibhāṣā* (81,14 = *Vi* 420b8), die auf die Frage antwortet, warum die *apramāṇas* gleich nach den *dhyānas* behandelt werden:

Pourquoi expliquer les "immesurables" immédiatement après les *dhyānas*? – Parce que les *dhyānas* attirent ou produisent les immesurables; parce que les *dhyānas* et les immesurables s'attirent réciproquement; parce que les immesurables sont les meilleures qualités parmi [celles que produisent] les *dhyānas*.¹⁶

ihm gegenüber freundliche Gedanken und mißachten ihn nicht. Kein Lebewesen hindert ihn in irgendeiner Weise, wo auch immer er sich bewegt.

Diese lebhaft Beschreibung, die sich nicht im Kapitel über die *brahmavihāras*, sondern im Kapitel der "Entgegennahme der Übungsgebiete" (*kammaṭṭhānagahaṇa*) findet, erinnert an einige in der vorliegenden Arbeit im Kapitel über *mettā* ausführlich diskutierte Elemente der Reziprozität der Freundschaftlichkeit, besonders in Form von Schutz (s. S. 55 ff.), angenehmem Zusammenleben in der Gemeinde und "Nicht-Anecken" eines einsamen Wandermönches, der bei den Lebewesen (vor allem bei Tieren) Vertrauen erweckt.

¹⁵ Vgl. *AS* 94,14 (*apramāṇādi-vaiśeṣikaguṇānām* ...). *AD* (S. 427) stellt die *apramāṇas* in demselben Wortlaut wie *AKBh* vor. Im *MSg* (S. 285; 290-291) werden die *apramāṇas* als *buddha-guṇas* bezeichnet. Sie kommen allerdings nicht nur dem Buddha zu.

¹⁶ *AKp*, VIII. S. 195, Anm. 5. Poussin versteht *Vi* 420b8-11 im Sinne von **guṇa* der *apramāṇas*, es ist aber auch **ānuśaṃsa* möglich.

Die hier angesprochene Beziehung zwischen den *apramāṇas* und den *dhyānas* möchte ich erst einmal auf sich beruhen lassen, da ich später darauf zurückkommen werde.

Definition

Das *AKBh* definiert zunächst das Wort *apramāṇa* mit der Erklärung, daß *maitrī* usw. unzählige, unermesslich viele Lebewesen zum Objekt haben. Die abhidharmischen Traditionen ziehen diese Bezeichnung (*apramāṇa*), die auch im Pāli-Kanon belegt ist (s. Kap. 1, S. 20 ff.), der ebenfalls dort belegten Benennung *brahmavihāra* (s. Kap. 1, S. 13) vor. Der *VisM* verwendet hauptsächlich *brahmavihāra*, aber erwähnt die abhidharmische Bezeichnung *appamaññā* (*VisM* IX. 105: *abhidhamme ca kasmā appamaññā ti vuttā?*) mit derselben Erklärung (*VisM* IX. 110: *yasmā pana sabbā p' etā appamañṇe gocare pavattanti, appamaññā hi sattā etāsaṃ gocarabhūtā*) wie im *AKBh*. Es ergibt sich später ein "abhidharmisches" Problem daraus, daß die *apramāṇas* Lebewesen zu ihrem Objekt haben; darauf komme ich weiter unten noch zu sprechen (S. 197).

Die Funktion der *apramāṇas*

Auf die Frage, warum die *apramāṇas* ausgerechnet vier seien, antwortet der Verfasser des Bhāṣya: weil Wohlwollen (*maitrī*) als Mittel gegen (*vipakṣa*)¹⁷ Übelwollen (*vyāpāda*) fungiert, Mitleid (*karuṇā*) gegen Schädigung[-sabsicht] (/Grausamkeit) (*vihiṃsā*), [Mit-]Freude (*muditā*) gegen Mißgunst (*arati*) und Gleichmut (*upekṣā*) gegen Gier nach Sinnesgenüssen sowie gegen Übelwollen (*kāmarāga-vyāpāda*; vgl. *VisM*: *rāga-paṭiṅgha*)¹⁸. Soteriologisch ist dabei die Kultivierung der *upekṣā* von besonderer Bedeutung, denn letztlich können nur durch sie Gier nach Sinnesgenüssen und Übelwollen endgültig überwunden werden.

Der *VisM* (IX. 99-101; 108) hält sich präzise an dieses Schema und ergänzt sogar jeweils, welchem "nahen Feind" (*āsannapaccatthika*) man unbewußt zu erliegen

¹⁷ Gewöhnlich wird die positive Gegenkraft *pratipakṣa* (Tib.: *gñen po*) genannt, was ich als "Gegenkraft" übersetze, während ich *vipakṣa* (*mi mthun pa'i phyogs*), den negativen, zu eliminierenden Faktor (der im *VisM* als *paccatthika*, "Feind", bezeichnet wird) mit "Widerpart" wiedergebe. An dieser Stelle steht *vipakṣa*, höchstwahrscheinlich *metri causa*, für *pratipakṣa*; die tibetische Version hat das von der Sache her zu erwartende *gñen po*.

¹⁸ *VisM* IX. 101: *upekkhissati ca nāma rajjissati ca paṭiṅghāññissati cā ti aṭṭhānam etaṃ*; IX. 96: *paṭiṅghānuyavūpasamo tassā sampatti*; vgl. auch, IX. 108: *upekkhā rāgabahulassa visuddhimaggo*, und IX. 88: *seyyathā pi nāma ekaṃ puggalaṃ n'eva manāpaṇ na amanāpaṇ disvā upekkhako assa, evam eva sabbe satte upekkhāya pharati*.

droht (gewissermaßen durch ein "Umkippen" in eine ähnliche, aber spirituell ungünstige Emotion), nämlich im Falle von *mettā* leidenschaftlicher Zuneigung (*rāga*), im Falle von *karuṇā* weltlichem Kummer (*gehasita-domanassa*), im Falle von *muditā* weltlichem Frohsinn (*gehasita-somanassa*) und schließlich im Falle von *upekkhā* weltlicher, auf Unwissenheit basierender Gleichgültigkeit (*gehasita-arāṇāṇupekkhā*; vgl. Kap. 5, S. 142 f.). Dieser Zusatz ist eine wichtige Information, die für eine Tradition von großer Erfahrung und Praxis spricht. Die im *AKBh* im Rahmen des Widerpartes genannten unheilvollen Faktoren wie *vyāpāda* etc. sind auch im *VisM* erwähnt, allerdings mit der zusätzlichen Benennung "entfernter Feind" (*dūrapaccatthika*).

Während der *Visuddhimagga* diese Differenzierung liefert, dokumentiert das *AKBh* Meinungsunterschiede innerhalb der Sanskrit-Traditionen. So vertreten bezüglich der Frage nach dem Unterschied der beiden Gegenmittel von *kāmarāga*, d.h. *aśubhā* einerseits und *upekṣā* andererseits, laut Vasubandhu die Vaibhāṣikas¹⁹ die Auffassung, daß die "Übung des Widerwärtigen" (*aśubha[bhāvanā]*), d.h. ein wiederholtes meditatives Sichvergegenwärtigen der unreinen Bestandteile des menschlichen Körpers oder von Leichen in den verschiedenen Stadien der Auflösung,²⁰ gegen das Verlangen nach Schönheit (*varṇarāga*) und *upekṣā* gegen das auf Geschlechtliche bezogene Verlangen (*maithunarāga*) eingesetzt werden. Vasubandhus eigene Interpretation dagegen lautet, daß *aśubhā* anzuwenden sei gegen das Verlangen nach Geschlechtlichem und *upekṣā* gegen die Zuneigung zu Eltern, Söhnen (bzw. Kindern) und Verwandten (*mātāpitrputrajñātirāga*)²¹.

Diese Diskussion ist wohl durch zwei kanonische Stellen, nämlich *A IV 354-358* (= *Ud S. 37*) und *A III 290* (= *D III 247-249*) provoziert worden. *A IV 354-358* heißt

¹⁹ Was Vasubandhu hier als Ansicht der Vaibhāṣikas anführt, findet sich jedoch nicht in der *Vibhāṣā*; denn *Vi 427c12-18* heißt es, daß *aśubhā* gegen *maithunarāga*, *varṇarāga*, *sparśarāga* (細觸貪) und *ākṛtisamsthāna(rūpa)rāga* eingesetzt wird und *upekṣā* gegen *viṣayarāga*, *saṁsthānarāga*, *upacārarāga* (? 容儀: leidenschaftliches Verlangen nach Ehrung?) und *sattvarāga*.

An anderer Stelle im *AKBh* (337,15 f.) heißt es jedoch im Zusammenhang mit *aśubhā*: *tatra caturvidho rāgaḥ. varṇarāgaḥ saṁsthānarāgaḥ sparśarāga upacārarāgaḥ.*

In der *ŚrBh* (205,1 ff. und 205,11 ff.) wird die *upekṣā* im Kontext der Bekämpfung von *rāga* nicht erwähnt. Es wird hier gesagt, daß die *aśubhā* zur Bekämpfung zum einen von *kāmarāga*, *maithunarāga*, *viṣayarāga*, *rūparāga* und *saikāyarāga*, zum anderen von *varṇarāga*, *saṁsthānarāga*, *sparśarāga* und *upacārarāga* dient.

Bei Saṅghabhadra (*NA 769b16*, auch zitiert bei *AK*, VIII. S. 197, Anm. 1) findet sich eine Ansicht, die Vasubandhus eigener Interpretation wesentlich näher kommt als die von diesem den Vaibhāṣikas zugeschriebene Ansicht (*aśubhā* wirkt gegen *maithunarāga*, *upekṣā* gegen sonstigen *rāga*).

²⁰ Schmithausen 1982, S. 62.

²¹ Der Ehepartner ist hier ausgenommen, da die leidenschaftliche Zuneigung zu ihm unter die Kategorie fällt, die durch *aśubhā* bekämpft werden muß.

es, daß *aśubhā* (Übung des Widerwärtigen), *mettā*, *ānāpānasati* (bewußtes Registrieren [des Vollzuges] des Ein- und Ausatmens) und *aniccasaññā* (bewußte Vorstellung der Vergänglichen) jeweils gegen *rāga*, *vyāpāda*, *vitakka* (übermäßige Neigung zu gedanklichem Abschweifen) und *asmimāna* (Ich-Vorstellung/Wahn) kultiviert werden müssen. Dagegen besagt *A* III 290 ff., daß *upekkhā* [*cetovimuttī*] den Praktizierenden von *rāga* befreit. Weder die *Vaiḥāṣikas* (im Sinne von Vasubandhus Beschreibung) noch Vasubandhu selbst führen für ihre jeweilige Meinung Belege an. Eine kanonische Stelle, die hierfür in Betracht gezogen werden könnte, ist *A* IV 46 f. Dort wird die Vorstellung von Widerwärtigen (*aśubhasaññā*) direkt gegen das Verlangen nach Geschlechtlust eingesetzt.²² Hingegen ist mir keine Stelle im Pāli-Kanon bekannt, wo *aśubhā* explizit als Mittel gegen *varṇarāga* bzw. *upekṣā* als Mittel gegen *mātāpitrputrajñātirāga* empfohlen wird. Von der Sache her ist gegen beide Meinungen nichts einzuwenden, obwohl mir der Ansatz Vasubandhus im Kontext der *apramānas* überzeugender scheint. Insgesamt hat man jedoch den Eindruck, daß diese Unterscheidung der verschiedenen Formen von *rāga* bzw. ihre Verteilung auf *aśubhā* bzw. *upekṣā* als Gegenmittel etwas künstlich ist.

Wieso die *upekṣā* auch *vyāpāda* beseitigt²³, wird weder im *AKBh* noch im *VisM* diskutiert oder belegt, sondern einfach als Tatsache hingestellt. Sowohl *AKBh* (453,4) als auch *VisM* (IX. 96) sprechen aber im Zusammenhang mit dem Modus (*ākāra*) bzw. Wesensmerkmal (*lakkaṇa*) der *upekkhā* von "Neutralität (/Untangiertheit)" (*majjhata/mādhyasthya*) oder vom "Auftreten einer [Geistes]art der Neutralität (*majjhatakaravatti*), die frei von Zu- oder Abneigung gegenüber Lebewesen ist". Daß *upekkhā* auch Übelwollen/Haß entgegenwirkt, belegen kanonische Stellen wie *A* III 185²⁴ und *M* I 424²⁵.

²² *A* IV 46 ff. *aśubhasaññāparicūṭena bhikkhave bhikkhuno cetasā bahulaṃ viharato methunadhammasamāpattiyā cittaṃ paṭīṣiyati paṭīkuṭati paṭivaṭṭati na sampasāriyati, upekkhā vā paṭikkūlatā vā saññhātī*. Es ist auffällig, daß in dieser Formulierung auch der Begriff *upekkhā* (allerdings als Resultat der Übung, nicht als Mittel) vorkommt. Er ist auch in den darauffolgenden Absätzen des Sūtra in Verbindung mit *marāṇasaññā*, *āhāre paṭikkūlasaññā* etc. fester Bestandteil der Formulierung. Dies zeigt deutlich, welche wichtige Rolle das vollständige emotionale Sich-Distanzieren (*upekkhā*) im alten Buddhismus gespielt haben muß.

²³ Die *Mahāvibhāṣā* (427b11-14) versucht im Falle von *vyāpāda* zu differenzieren zwischen dem *vyāpāda*, der durch *mairī* beseitigt wird (d.h. "lebensbedrohender" und "berechtigter"), und dem, der durch *upekṣā* beseitigt wird (d.h. "gewaltanwendender" und "unberechtigter"; vgl. auch Anm. 26).

²⁴ *Yasmim bhikkhave puggale āghāto jāyetha upekkhā tasmim puggale bhāvetabbā*. Hier wird neben *upekkhā* auch *mettā* als Gegenmittel für das Übelwollen erwähnt, was unsere Texte unterstützt. Interessant ist aber, daß *A* III 185 in diesem Zusammenhang auch *karuṇā* als weiteres Gegenmittel für das Übelwollen empfohlen wird. Dazu paßt, daß auch der *AK* (VIII. 29) das Wesen von *mairī* wie auch *karuṇā* als *adveṣa* bestimmt (vgl. den nächsten Abschnitt).

Die Natur (*svabhāva*) der *apramāṇas*

Anschließend definiert der Kośakāra die *apramāṇas* gemäß ihrer Natur der Reihe nach. Demzufolge haben *maitrī* und *karuṇā* als Natur (*svabhāva*) die Nicht-Bosheit (*adveṣa*)²⁶, *muditā* die Wohlgestimmtheit (*sumanaskatā/saumanasya*) und *upekṣā* die Nicht-Begierde (*alobha*).²⁷ Hier wirft Vasubandhu die Frage auf, wieso die *upekṣā*, wenn sie Nicht-Begierde als ihr Wesen hat, auch ein Gegenmittel gegen Übelwollen sein kann. Die Antwort lautet: weil die Begierde Übelwollen nach sich zieht. Vasubandhu hält dem aber entgegen, daß die Wesenbestimmung der *upekṣā* dahingehend zu korrigieren ist, daß sie beide, d.h. Nicht-Begierde und Nicht-Bosheit, zu ihrem Wesen hat. Die *AKVy* erläutert diesen Punkt weiter: man dürfe nicht schließen, daß eine Entität (*dharma*) zweierlei Natur hat, es sei vielmehr, daß das Wort *upekṣā* für *alobha* und *adveṣa* verwendet wird, da es einen so großen Bedeutungsbereich besitze, daß beide darunter fallen können. Der *VisM* ist weniger reduktionistisch und ordnet *mettā adosa*, *upekkhā tatramajjhataṭṭā*, *karuṇā* und *muditā* den "Unbestimmten" (*aniyata*) zu.²⁸ Alle diese gehören der Liste der heilsamen Faktoren der Sphäre der sinnlichen Begierde an.²⁹

Modus (*ākāra*) oder Wesensmerkmale (*lakṣhaṇa/lakṣaṇa*) der *apramāṇas*

Im Anschluß an die Behandlung der "Natur" (*svabhāva*)³⁰ der *apramāṇas* untersucht das *AKBh* deren "Modi" (*ākāra*), d.h. die Art und Weise, in der die *apramāṇas*

²⁵ *Upekkhaṃ hi te Rāhula bhāvanam bhāvayato yo paṭigho so pahīyissati.*

²⁶ Vgl. auch *AS* 6,25 f. *avihiṃsā katamā? adveṣāṃsīkā karuṇa(citta?)tā, aviheṭhanakarmikā; ASBh* 5,23: *avihiṃsāpy adveṣāvvyatirekāt prajñaptisaṃ vedūtavyā.* *Vi* 420b14-18 heißt es, daß trotz gleicher *adveṣa*-Natur ein Unterschied bestehe, insofern *maitrī* "Leben vernichtenden" und "berechtigten" (*sthāna*: auf einen Stärkeren oder Gleichstarken gerichteten) *dveṣa* beseitigt, während *karuṇā* "gewaltanwendenden" bzw. "unberechtigten" (*asthāna*: auf Schwächere gerichteten) *dveṣa* beseitigt; vgl. auch Anm. 23.

²⁷ *Adveṣa* und *alobha* sind nach der Sarvāstivādin-Liste der *dharmas* heilsame psychische Faktoren (*kuśalacaitta*) eigener Art. *Saumanasya* ist eine bestimmte Form von Empfindung (*vedanā*).

²⁸ Vgl. *VisM* XIV. 133: *Karuṇā* und *muditā* gehören den heilsamen Bewußtsein[szuständen] Sphäre der sinnlichen Begierde (*kāmāvacarakusalaviññāṇa*) an, wenn sie nicht gerade im Rahmen der Versenkungszustände der [fein]materiellen Sphäre (*rūpāvacara*) als volle/gefestigte [Sammlung] (*appanā*) auftreten. Vielleicht meinen einige aus genau diesem Grunde, daß auch *mettā* und *upekkhā* der Kategorie *aniyata* angehören. *VisM* lehnt diese Behauptung entschieden ab (*VisM* XIV. 154), ohne aber eine Begründung dafür abzugeben. Die Benennung "die Unbestimmten" (*aniyata*) kommt daher, daß sie nur manchmal entstehen und manchmal nicht; und wenn sie entstehen, dann nur einzeln (*VisM* XIV. 133).

²⁹ *VisM* XIV. 154; 157-158.

³⁰ *Vi* 420c8-12 hat **lakṣaṇa* anstelle von **svabhāva*.

ihren Gegenstand erfassen.³¹ Was die *maitrī* angeht, so definiert der *AK* ihren *ākāra* sehr knapp als "glücklich!", was das *AKBh* um den Satz "die Lebewesen sind glücklich" und mit der Erklärung, "so denkend/meditierend tritt er in den Zustand der *maitrī* ein" ergänzt. Ein Problem hierbei ist, inwiefern sich der so definierte Modus der *maitrī* von dem Modus der *muditā* unterscheidet, welcher definiert ist als "laßt die Lebewesen sich freuen".³² Darauf geht *AKBh* nicht ein, diskutiert statt dessen aber die interessante Frage, ob keine Falschheit/Verkehrtheit (*viparītarva*) darin liege, die Aussage als "die Lebewesen sind glücklich!"³³ zu verstehen. Eine Falschheit – so Vasubandhu – liege nicht vor, denn a) man muß *santu* ergänzen, d.h. es handelt sich um eine Wunschvorstellung, und eine solche kann nicht verkehrt sein, da sie gar keine Tatsachenaussage beinhaltet; b) die *maitrī* stellt sich die Lebewesen gewollt als glücklich vor und weiß von ihrem gewollt-fiktiven Charakter und ist deshalb nicht verkehrt. Das *AKBh* fragt weiter, was für ein Fehler sich denn ergäbe, wenn tatsächlich "Falschheit" vorläge. Daraufhin stellt der Gegner fest, daß dann die *maitrī* ein schlechter, unheilvoller psychischer Faktor wäre (*akuśalarva*), worauf der *Kośakāra* mit der Feststellung kontert, daß dem nicht so sei, weil die *maitrī* ein grundlegend heilvoller Faktor (*kuśalamūla*, sc. *adveṣa*) ist, und³⁴ weil sie das Gegenmittel für *vyāpāda* ist.³⁵

Dem *VisM* (IX.93 u. 109) zufolge hat die *mettā* als Merkmal, daß eine wohlgesinnte Geistesartauftritt (*hitākārapavattīlakkaṇā*)³⁶. Dies kann mit *Paṭi*s II 130 und dem *Mettasutta* (*Sn* 145) in der Form des Wunsches, daß "die Lebewesen frei von Haß sein ... und ihr Leben glücklich verbringen mögen" bzw. daß sie "sicher und glücklich sein mögen", ausgedrückt werden (IX. 9), was IX. 10 zu der Formulierung führt, die *mettā* bestehe darin, daß man den Lebewesen Wohl und Glück wünscht (*sattesu hitasukhakāmātā*).³⁷ Von daher stellt sich das im *AKBh* aufgeworfene Prob

³¹ *Vi* 421a18 f. definiert die *ākāras* der *maitrī* als "Freudegeben", der *karuṇā* als "aus-Leid-Retten", der *muditā* als "Freude oder Trost" und der *upekṣā* als "Nichtbeachten".

³² Es liegt nahe, den Unterschied darin zu sehen, daß *maitrī* einen Wunsch beinhaltet oder eine (fiktive) Konstatierung beinhaltet *muditā* hingegen ein Gutheißen eines realen Tatbestandes. Andere Versuche einer Differenzierung *MPPŚ* III. 1256 f.

³³ Herkunft und Motiv dieser etwas überraschenden Auffassung des *ākāra* der *mettā* können hier nicht geklärt werden.

³⁴ *AKBh*, (P 115 *Nu* 89b4) und *AKVy* (686,30 ff.) lassen *ca* weg.

³⁵ Eine ähnliche Diskussion mit fast identischen Formulierungen findet sich *Vi* 423b11-26.

³⁶ *Hita*, hier wohl in der Bedeutung "wohlgesinnt, es gut mit anderen meinend": *PW*. Vgl. *PMaṅjūsā* ad *VisM* IX. 93: *hito nāma athacarō; tasmā hitākārapavattīlakkaṇā ti sattānaṃ hitacaranākāreṇa pavattīlakkaṇā ...*

³⁷ Vgl. auch *VisM* IX. 124: "Weil sie (d.h. die *mahāsattās*) mit Bezug auf die Lebewesen das Bestreben (/ die Absicht) hat, daß es ihnen wohl ergeht ..." (*sattesu ... hitajjhāsayatāya ...*). Ferner IX. 88, wo die Tatsache, daß die Wunschvorstellung, die mit dem Gedanken, daß man die

lem, wieso die im Rahmen der *mettā* kultivierte Vorstellung nicht verkehrt ist, im *VisM* nicht, da hier die Auffassung der *mettā* als gewollte Fiktion ("die Lebewesen sind glücklich!")³⁸, aus der sich jenes Problem ergab, nicht vertreten wird.

In die *karuṇā* tritt man ein, indem man sich darauf konzentriert bzw. die Vorstellung kultiviert, daß die "Lebewesen unglücklich sind", in die *muditā*, indem man sich darauf konzentriert: "laßt die Lebewesen sich freuen", und schließlich in die *upekṣā*, indem man sich nur auf "Lebewesen" konzentriert, wobei man neutral bleibt (*AKBh* 453,3 f.). Auf diese Punkte geht der Kośakāra nicht weiter ein. Der *VisM* (IX. 11; 78; 85; 88) stimmt im wesentlichen mit dem *AK* überein³⁹, doch wird der Modus der *karuṇā* nicht im bloßen Konstatieren der Tatsache, daß die Lebewesen unglücklich sind, sondern in dem (daraus erwachsenden) Wunsch, daß sie davon befreit werden mögen, gesehen.⁴⁰

Bemerkenswert ist die Betonung der "Neutralität" (*majjhatta/mādhyasthya*) im Falle der *upekṣā*. Denn wenngleich der Kośakāra als Modus der *upekṣā* angibt, daß man einfach nur die Vorstellung "Lebewesen" (*sattvā ity eva*) hat, so fügt er doch erklärend hinzu, daß diese Vorstellung aufgrund ihrer Neutralität (*mādhyasthya*) *upekṣā* konstituiere (*AKBh* 453,4). Auch Buddhaghosa sieht das Wesensmerkmal der *upekkhā* darin, daß sie als eine Geistesart auftritt, die in Neutralität gegenüber den Lebewesen besteht (*sattesu majjhattākārappavattilakkaṇā*: *VisM* IX. 96; vgl IX. 109). Er präzisiert diese Neutralität überdies an anderer Stelle mit Hilfe eines *Vibhaṅga*-Zitates als die Haltung, die man einer weder lieben noch unlieben Person entgegenbringt,⁴¹ d.h. als Freiheit von Zu- und Abneigung.⁴² Der Übende hat – nach der Kultivierung der anderen, vorangehenden drei *apramāṇas* – nichts mehr zu ver

Lebewesen gern hat (*satta-kelāyana-manasikāra*), verbunden ist, als ein Nachteil (*ādīnava*) der *mettā* (etc.) bezeichnet wird.

³⁸ Vgl. *MPPS* III. 1254 f., wonach offenbar der Wunsch als Ausgangspunkt dient, in der Versenkung aber dann schließlich alle Lebewesen als glücklich betrachtet werden (on les voit tous comme éprouvant le bonheur).

³⁹ Vgl. zu *muditā* *VisM* IX. 85: *modati vatāyaṃ satto aho sādhu, aho suṭṭhū ti muditū uppadetabbā*. Vgl. auch *VisM* IX. 95: *pamodalakkaṇā mudutā, anissāyanarasā ... sattānaṃ sampattidassanapadaṭṭhānā ...*; 109: *ath'evaṃ paṭṭhitahūtaṇaṃ paṭṭhitadukkhāpagamānaṃ ca disvā sampattipamodanavasena*. Zu *upekkhā* vgl. IX. 96 (*sattesu*) und IX. 109: *majjhattākārappavattilakkaṇā upekkhā*; IX. 108: *-anābhoga-*.

⁴⁰ *VisM* IX. 78: *kicchaṃ vatāyaṃ satto āpanno, app'evanāma imamhā dukkhā mucceyyā ti karuṇā pavattetabbā!* Elliptischer IX. 94 u. 109: *dukkhāpanayanākārappavattilakkaṇā karuṇā*. Vgl. auch *AKVy* 686,16 f.: *duḥkhiṭā bata sattvā iī duḥkhiṭā duḥkhād vimucyantiām ity abhiprāyaḥ*.

⁴¹ *VisM* IX. 88: *... seyyathā pi nāma ekaṃ puggalaṃ n'eva manāpaṃ na amanāpaṃ disvā upekkhako assa ...*; IX. 101: *upekkhissati ca nāma rajjissati ca paṭihāññissati cā ti aṭṭhānam etaṃ*.

⁴² Vgl. *AKVy* 686,22 f.: *apakṣapāti(ṣ)venāpy anuñito nāpi pratihata ity arthaḥ*.

^a Tib. *ñid kyis* (chu 368b5).

richten und verhält sich neutral, wie ein neutraler Beobachter.⁴³

Der Objekt-Bereich der *apramāṇas*

Anschließend stellt der *AK* (VIII. 30d) fest, daß der Objekt-Bereich der *apramāṇas* die Lebewesen der Sphäre der sinnlichen Begierde (*kāmasattvās tu gocarah*) sind. Als Begründung gibt das *AKBh* (453,9) an, daß die *apramāṇas* als Gegenmittel für Fehleinstellungen – Übelwollen etc. –, deren Objekt eben diese Lebewesen der Sphäre der sinnlichen Begierde sind (*NA 770a3* heißt es, die drei Kategorien Feind, Freund und Neutraler gebe es nur im *kāmadhātu*), fungieren.⁴⁴ Aus der alten Sūtra-Formel, in der es heißt, daß man die *maitrī* etc. in die jeweilige Himmelsrichtung ausstrahlen solle, ergibt sich laut *AKBh* 453,9 f. kein Problem, wenn man annimmt, daß mit den Richtungen selbstverständlich die in diesen Richtungen sich befindenden Lebewesen gemeint sind.⁴⁵

Der *VisM* (IX. 110) erklärt dagegen, daß der Objekt-Bereich der *apramāṇas* unermesslich sei, weil sie als ihr Objekt unermesslich viele Lebewesen haben. So zieht es Buddhaghosa vor, den Bereich nicht zu begrenzen, sondern ihn als etwas, das sich überall ausdehnt, darzustellen, was m.E. dem gesamten Konzept der *apramāṇas* näherzuliegen scheint.

Es ist bemerkenswert, daß der *AD* (in der *Vṛtti*) in diesem Punkt vom *AK* geringfügig abweicht. Während er im Fall von *maitrī*, *karuṇā* und *muditā* die Lebewesen der Sphäre der sinnlichen Begierde als deren Objekt annimmt, ist nach seiner Auffassung im Falle der *upekṣā* eine solche Einschränkung nicht gegeben.⁴⁶

Das spirituelle Niveau der *apramāṇas*

AKBh 453,10 ff. kommt der *Kośakāra* auf einen weiteren wichtigen Punkt zu sprechen, nämlich die Zugehörigkeit der *apramāṇas* zu den spirituellen Stufen (*bhūmi*) bzw. ihre Beziehung zu den *dhyānas*. Der *AK* ordnet die *muditā* den ersten zwei

⁴³ *VisM* IX. 109. Vgl. auch IX. 92, wo es heißt, daß *upekkhā* so genannt ist, weil "man neutral beobachtet, indem man die [Geistes]tätigkeiten[, welche für *mettā* etc. charakteristisch sind, d.h.] 'die Lebewesen sollen ohne Feindschaft sein' etc., aufgibt und [eine Haltung der] Neutralität annimmt" ('*averā honṭi-ti-ādi-byāpārapahānena majjhatabhāvūpagamanena ca upekkhāti ti upekkhā*).

⁴⁴ *Vi* 421a19-b10 zitiert noch drei weitere Ansichten, die den *apramāṇas* als Objekt auch die in den vier *dhyānas* befindlichen Lebewesen in verschiedener Weise zuordnen, favorisiert aber letztlich die obige Position, daß nur die Lebewesen der *kāmadhātu* ihr Objekt seien.

⁴⁵ *MPPŚ* III. 1246 sind die Lebewesen sogar in die kanonische Formel eingedrungen!

⁴⁶ *AD* 429,6 f.: *maitrīkaruṇāmuditās trayah kāmāvacarasattvāmbanāh, upekṣā aniyatā iti*.

dhyāna-Stufen zu, da sie die Wohlgestimmtheit (*saumanasya*) zu ihrer Natur hat und diese als konstitutives Element (*dhyānāṅga*) dieser beiden *dhyānas* fungiert (AK VIII. 7 u. 9cd), aber weder in den höheren *dhyānas* (VIII. 8) noch in den Vor- (VIII. 22ab) noch im Zwischen-*dhyāna* (VIII. 22d-23a) auftritt. Die übrigen drei *apramāṇas* werden sechs Stufen zugeordnet, nämlich dem *anāgamya* (der Vorstufe vor dem Erlangen des ersten *dhyāna*; vgl. Griffiths 1983a, S. 558; 584), dem *dhyānāntara* (dem Stadium zwischen dem ersten und zweiten *dhyāna*) und den vier eigentlichen *dhyānas*.⁴⁷ AK referiert eine abweichende Auffassung anderer Meister, die nur fünf Stufen zulassen – unter Auslassung des *anāgamya* –, und schließlich noch eine weitere Meinung, nach der die *apramāṇas* (außer *muditā*) in insgesamt zehn Stufen (*bhūmi*) auftreten können, indem zu den vier eigentlichen *dhyānas*, dem Zwischen-*dhyāna* (*dhyānāntara*) und dem *anāgamya* auch noch die Vorstufen (*sāmantaka*)⁴⁸ der

⁴⁷ AK_p zu *AKBh* ad VIII. 22c, S. 179, Anm. 6-7, und S. 180, Anm. 1-2; zu *AKBh* ad VIII. 22d, S. 180, Anm. 3, und S. 181, Anm. 1-2) diskutiert die Unterschiede der Lehrmeinungen Vasubandhus, Saṅghabhadras etc. Es läßt sich kurz zusammenfassen, daß alle *dhyānas* und *ārūpyas* "einleitende/angrenzende Versenkungsstufen" (*sāmantakas*) haben. Diese sind zu unterscheiden von den "Grundversenkungen" oder "eigentlichen Versenkungen" (*mauladhyaṇa*) und fungieren als eine Vorstufe, die zur betreffenden "Grundversenkung" hinführt und sie von der jeweils niedrigeren Stufe trennt. De La Vallée Poussin ist der Meinung, daß alle diese "*sāmantakas*" im Prinzip auch "*anāgamya*" genannt werden könnten. Er konstatiert aber, daß dies im Widerspruch steht zu Saṅghabhadras Ansicht, daß die Benennung "*anāgamya*" nur der *sāmantaka*-Stufe des ersten *dhyāna* vorbehalten sei (ad VIII. 22c; s. AK_p VIII. 179, Anm. 6). Auch an der vorliegenden Stelle scheint nur ein *anāgamya*^a aufgezählt zu sein, nämlich das des ersten *dhyāna* (vgl. AK_p zu *AKBh* ad VIII. 22d, S. 181, Anm. 2). Wie auch immer, *anāgamya* wird grundsätzlich unterschieden vom *dhyānāntara*^b, welches zwischen dem ersten und dem zweiten *dhyāna* anzusiedeln ist. Diese Stufe, die der zweiten *dhyāna*-Stufe des Fünf-*dhyāna*-Schemas der Pāli-Tradition, z.B. an Stellen wie *D* III 219 und *S* IV 360 etc., entspricht, ist wie dort als ohne *vitarka* (vgl. *AKBh* ad VIII. 22d: *atarkaṃ dhyānam antaram*) und nur mit *vicāra* verbunden dargestellt. Siehe auch *A* IV 300 ≈ *M* III 162; vgl. aber auch Rahula 1978 (S. 101 f.), der diesen Ansatz als eine von *vitarka* freie aber mit *vicāra* verbundene *dhyāna*-Stufe im Suttapiṭaka völlig übersieht.

^a Dies scheint in der Sarvāstivāda-Schule als eine Zwischenstufe zwischen dem normalen Geisteszustand und dem ersten *dhyāna* konzipiert zu sein, als die niedrigste Stufe der "meditativen Versenkung" vor den eigentlichen *dhyānas*, um den Fall zu ermöglichen, daß man auch unterhalb der eigentlichen Versenkung die Erlösung erlangt. Vgl. Frauwallner 1971, S. 100; Schmithausen 1981, S. 240. In demselben Aufsatz (S. 242, besonders Anmerkungen 167-171) zitiert Schmithausen zwei Stellen aus dem *VisM*, sc. XVIII. 3 und XXI. 112-114, wo es heißt, daß der Meditierende aus den vier *dhyānas* und den ersten drei *ārūpyas* austritt, bevor er gewisse Reflexionen über den negativen Charakter der Daseinsfaktoren anstellt und Einsicht in diese Negativität gewinnt.

Eine Bezeichnung von drei *ārūpya-sāmantakas* als *anāgamyas* findet sich z.B., zumindest in Gestalt der chinesischen Wiedergabe mit 未至, in Buddhavarmans *Vibhāṣā* (Vi₂ 11c15; Hsüan-tsang [Vi 17a23] dagegen hat 近分 = *sāmantaka*).

^b Vgl. Frauwallner 1972, S. 96; Schmithausen 1981, S. 241.

⁴⁸ Vgl. zu den drei *sāmantakas*: AK VIII. 3ab; *AKBh* 434,9-11.

drei höheren *dhyaṇas* und sogar die Sphäre der sinnlichen Begierde (*kāmadhānu*), also der Normalzustand, hinzugenommen werden.⁴⁹ Vasubandhu gibt nicht explizit an, für welche Variante er sich entscheidet.

Was den *VisM* angeht, so heißt es dort (IX. 111), daß die ersten drei *apramāṇas* bei Annahme von vier *dhyaṇas* (*catukkanaya*) in den ersten drei – bzw., wenn man von fünf *dhyaṇas* ausgeht (*pañcakanaya*), in den ersten vier –, vorkommen, da diese *dhyaṇa*-Stufen nicht getrennt von Wohlgestimmtheit (*somanassa*) sind, sofern sie den Ausweg darstellen für (= aus) Übelwollen, Schädigung[sabsicht] und Unlust, die auf der Basis des "Übelgesonnensein" (*domanassa*) entstanden sind (*domanassasamuṭṭhitānaṃ byāpādādānaṃ nissaraṇattā*). Die *upekkhā* als letztes der *apramāṇas* gehört nur dem verbleibenden *dhyaṇa*, d.h. dem vierten bzw. dem fünften, an, weil sie, als *appamāṇa*, nach Meinung Buddhaghosas notwendigerweise mit neutraler Empfindung (*upekkhāvedanā*) verbunden ist, da die *brahmavihāra-upekkhā*, die als Geistesart auftritt, die in Neutralität gegenüber den Lebewesen besteht, nicht ohne die neutrale Empfindung vorkommt.⁵⁰ Hier sieht man, daß die Interpretationen von Vasubandhu und Buddhaghosa keineswegs deckungsgleich sind. Die Theravāda-Tradition kennt die *sāmantakas* nicht, obwohl auch einige Übereinstimmungen, wenn auch nur sporadisch, mit dem *upacārasamādhi* (im Kontrast zum *appanāsamādhi*) festzustellen sind.⁵¹ Die grundlegende Übereinstimmung der beiden Traditionen besteht darin, daß beide explizit eine Verbindung zwischen *dhyaṇas* und *apramāṇas* herstellen, eine Verbindung – wie schon in Kap. 2 (S. 94; 97) gezeigt wurde –, die bereits in den kanonischen Texten ansatzweise zu beobachten ist. Z.B. fügen *M I* 349 ff. (= *A V* 342 ff.) und *A V* 360 die *apramāṇas* zwischen den vier *rūpadhyānas* und den vier *ārūpyadhyānas* ein. An zahlreichen anderen Stellen, wie z.B. *S IV* 295 ff. (= *M III* 144 ff.) oder *M I* 292 ff., werden sie unter "*cetovimutti*" behandelt, was dann dazu führt, daß sie auf dem gleichen Niveau wie die *dhyaṇas* angesiedelt werden.

Es gibt im Pāli-Kanon zwei sehr interessante Hinweise, die für das Thema der spirituellen Stufe der *apramāṇas* von Bedeutung sind. Die erste Stelle ist *A IV* 299 ff. (vgl. oben S. 95 ff.), die m. E. Vorbild-Charakter hat für die spätere Kultivie-

⁴⁹ *Vi* 421a1-17 heißt es, daß *muditā* drei *bhūmis* – einschließlich des *kāmadhātu* – zuzuordnen sei. Für die anderen drei *apramāṇas* finden sich Zuordnungen zu sieben bzw. zehn *bhūmis*, wobei jeweils der *kāmadhātu* eingeschlossen ist und der Unterschied aus der Einbeziehung bzw. Nichteinbeziehung der *sāmantakas* des 2. - 4. *dhyaṇa* resultiert.

⁵⁰ *VisM* IX. 111: *pacchimā* (= *upekkhā*) *pana avasesa-ekajjhānikā* (= *catukka-pañcakajjhānikā*) *va. kasmā? upekkhāvedanāsampayogato. na hi sattesu majjhāttākārappavattā brahmavihārupekkhā upekkhāvedanaṃ vinā vattatī ti.*

⁵¹ Auch Griffiths 1983a (S. 249, Anm. 126) hat dies bemerkt und stellt mit Bedauern fest, daß es unklar ist, seit welchem Zeitpunkt in der Entwicklung des Systems des Vaibhāṣika-Abhidharma die *sāmantakas* völlig entwickelt sind.

rung der *apramāṇas* in Verbindung mit den *dhyānas* bzw. mit *dhyānāṅgas*.⁵² Die zweite Stelle ist *S V 119 ff.* (vgl. oben S. 90 ff.), wo die *apramāṇas* in unterschiedlicher Weise mit den *bodhipakkhiyadhammas* kombiniert werden und dadurch gekennzeichnet sind, daß sie als ihr höchstes Ziel die "[Sphäre des] Schönen" (*subha*) bzw. die drei unteren *ārūpya-dhyānas* haben. In dem ersten dieser beiden Sūtras (und in einigen anderen Sūtras wie *D III 219*, *S IV 360*, *A IV 300* und *M III 162*) wird eine zweite *dhyāna*-Stufe, die ohne *vitakka* aber mit *vicāra* verbunden ist, als Muster für die zusätzliche *dhyāna*-Stufe erwähnt, die im fünfstufigen *dhyāna*-System des Theravāda-Abhidharma und für die der *dhyānāntara*-Stufe im Sarvāstivāda diene. Mit beiden Sūtras hat Buddhaghosa offenbar Probleme.

Die *Āṅguttara*-Stelle suggeriert, daß alle vier *apramāṇas* bis zum vierten bzw. fünften *dhyāna* führen können. Dies lehnt Buddhaghosa entschieden ab (*IX. 112*) mit der Begründung (*IX. 113*), daß man dieses Sūtra nicht wörtlich (*byañjanacchāyāmatta*) nehmen dürfe; sonst müßte man annehmen, daß auch *kāyānupassanā* etc. zum vierten bzw. fünften *dhyāna* führten, was jedoch unakzeptabel sei, da die *kāyānupassanā* in Wirklichkeit nur bis zum ersten *dhyāna* führe (*VisM VIII. 141*), und *vedanānupassanā* etc. nicht einmal bis zu diesem. Buddhaghosa interpretiert die *A IV 299 ff.* gelehrte Praxis dahingehend, daß der Meditierende zunächst die Grundversenkung (*mūlasamādhi*: hier offenbar die einleitende Versenkung) erreichen soll, die nur darin besteht, daß er seinen Geist innerlich (*ajjhataṃ*) konzentriert. Anschließend soll diese Versenkung weiterentwickelt und intensiviert werden, indem man die vier *apramāṇas* kultiviert. Im folgenden sagt Buddhaghosa (*IX. 117*) nur, daß der Meditierende, nachdem er den *mūlasamādhi* solcherart mit Hilfe von *mettā* etc. entfaltet hat, den *mūlasamādhi* auch mit den anderen Objekten, die ihm zum vierten bzw. fünften *dhyāna* verhelfen, entwickeln soll; davon ist jedoch in dem Sūtra nicht die Rede.

Probleme mit der Auslegung des zweiten Sūtras (*S V 199 ff.*) überwindet Buddhaghosa, indem er sagt, daß die *mettā* als Basis (*upanissaya*) für die "Befreiung des Schönen" (*subhavamokkha*) fungiert, und die letzten drei *brahmavihāras* respektive als Basis für die ersten drei *ārūpya-dhyānas*. Die Argumente⁵³, die hier präsentiert

⁵² Vgl. Vetter 1988, S. 26 (besonders Anm. 1).

⁵³ Z.B. sagt Buddhaghosa, daß jemand, der *mettā* übt, die Lebewesen "nicht widrig" findet. Da er an "Nichtwidrigkeit" gewöhnt ist, findet sein Geist, wenn er ihn auf "nichtwidrige, reine Farben" wie blau richtet, mühelos Gefallen an diesen. Deshalb führt die *mettā* nur bis zum *subhavamokkha*. Auch mit *karuṇā* ist die Methode ähnlich: dem über *karuṇā* Meditierenden werden die Nachteile der Materie vollkommen klar, da bei ihm das Mitleid aufkommt, wenn er beobachtet, daß das Leid der Lebewesen durch materielle Gegebenheiten wie Stockschläge verursacht ist. Deshalb findet sein Geist, wenn er ein *kaṣiṇa*-Objekt, z.B. Erde (*paṭhavi*), aufnimmt, mühelos am "Raumunendlichkeitsgebiet" (*ākāśānañcāyatana*) Gefallen. Die Grundlage für das *viññāṇaṅcāyatana* bildet das allmähliche Auftreten der Freude in seinem eigenen Geiste durch die Betrachtung der *viññāṇas* der Lebe-

werden, erwecken eher den Eindruck, daß mühsam der Versuch unternommen wurde, inkohärentes Material in ein harmonisches, ganzheitliches Gebilde zu zwingen.

Ähnliche Kombinationen, wie z.B. zwischen *apramāṇas* und *smṛtyupasthānas*, finden sich allerdings auch in anderen Traditionen, z.B. in der *ŚrBh* (Shukla: 427, 13 ff.), die im Rahmen einer Diskussion über *maitrībhāvanā* eine Verbindung zwischen eben *maitrībhāvanā* und *smṛtyupasthānas* herstellt, obwohl derartiges in dem o.g. Sūtra (*A IV* 299 ff.) noch nicht angelegt zu sein scheint. Auf diesen Punkt werde ich an späterer Stelle dieser Arbeit noch zu sprechen kommen (S. 229 ff.).

Frauwallner hält die Kombination von *dhyānas* und *apramāṇas* für eine jüngere Entwicklung im Rahmen der Systematisierung, bei der man unterschiedliche Heilswege miteinander zu verknüpfen und zu vereinheitlichen versucht hat⁵⁴.

wesen, die aus welchem Grund auch immer mit Freude erfüllt sind. Schließlich beschreibt Buddhaghosa den in Gleichmut Weilenden: dieser richtet seinen Geist nicht auf den Gedanken: "die Lebewesen mögen glücklich sein", "die Lebewesen sollen sich vom Leid befreien" oder "sie sollen des erreichten Glückes nicht verlustig gehen", sondern einfach auf den Gedanken "Lebewesen" (*sattā*). Er hat es aufgegeben, diese glücklichen bzw. unglücklichen Lebewesen (vgl. *PMAñjūsā* ad IX. 123) als wahrhaft aufzufassen; so ist sein Geist fähig, sie (d.h. glückliche u. unglückliche Lebewesen) nicht als wirklich vorhanden zu erfassen (ich lese mit *Ñāṇatiloka* und *Ñāṇamoli avijjamānagahaṇadakkha*). Wenn sein Geist darin geübt ist, Glück und Leid nicht länger als wahrhaft aufzufassen, und fähig ist, es als in Wahrheit nicht vorhanden zu erfassen, übersteigt er das sukzessiv erlangte *viññāṇañcāyatana* und lenkt seinen Geist hin auf die – ihrem Wesen nach nichtexistierende (d.h. nicht als ein "negatives Ding" mißzuverstehende) – Nichtexistenz eines wahrhaft wirklichen *viññāṇa* und findet mühelos daran Gefallen. So erlangt er das dritte *ārūpyadhyaṇa*, nämlich, *ākīṇcaññāyatana*.

Dieser Versuch Buddhaghosas, den Ablauf der Übung zu erklären, erscheint insgesamt wenig überzeugend. Das Erfassen der Nichtexistenz des *sukhadukkha* steht scheinbar im Widerspruch zu der vorausgehenden Aussage, daß die *upekkhā* als Objekt einfach "Lebewesen" hat. *Ñāṇamoli* 1956 (S. 352, Anm. 20) versucht hierfür eine Erklärung zu finden, indem er sagt, daß hier eine fortgeschrittene Phase der Entfaltung des Gleichmutes anzunehmen sei (vgl. *PMAñjūsā* ad IX. 96: *nanu ca "kamma-ssakā sattā, te kassa ruciyā sukhitā vā bhavissantī"-ti-ādinā paṭikkhepavasena pi paramatthaggahaṇa-mukhen' eva upekkhābrahmavihāro pi satte ārammaṇaṃ karotī ti? saccam etaṃ, taṃ pana bhāvanāya pubbabhāgo, matthakappattiyāṃ pana kevalaṃ ajjupekkhanavasena' eva satte ārammaṇaṃ karotī ti savisesaṃ paramatthato avijjamāne eva visaye tassa pavatti. avijjamānaggahaṇadakkhatā ca ajjupekkhanavasena appanappattiyā aparāmāsa-sattagahaṇamuddhabhūtātāya veditabbo.*)

⁵⁴ Frauwallner 1972 (S. 104 ff.): "... An vierter Stelle erscheinen die 4 *appamaññāyo* oder *brahmavihārā*, *mettā*, *karuṇā*, *mudītā* und *upekkhā*. Auch sie sind aus dem Kanon übernommen, wo sie sich in der gleichen Zahl finden, aber ihre Funktion ist geändert. Im Kanon wird gelehrt, daß der mit ihnen verbundene Geist nach allen Richtungen hin ausstrahlen soll. Das paßt scheinbar nicht in den Rahmen der übrigen Meditationsstufen, wie sie die *Dhammasaṅgaṇi* lehrt, bei denen es sich immer um Betrachtung eines Gegenstandes handelt. Und so heißt es hier, daß auf dieser Stufe die verschiedenen *jhānāni* mit *mettā* usw. verbunden sind (*mettāsahagataṃ*). Offenbar ist also gedacht, daß deren Übung den Inhalt dieser Meditationsstufe ausmacht."

Der soteriologische Aspekt der *apramāṇas*

Anschließend behandelt das *AKBh* die Frage, ob die *apramāṇas* die Befleckungen restlos beseitigen, da sie als Gegenkraft von Übelwollen etc. bezeichnet werden. Die Frage beantwortet der Kośakāra mit einem entschiedenen "Nein".

Als Begründung dafür, daß die *apramāṇas* die Befleckungen nicht beseitigen können, werden drei Gründe genannt: a) weil die *apramāṇas* nur den Grundversenkungsstufen angehören (*mauladhyānabhūmikarvāt*)⁵⁵, b) weil sie nur in einem willentlichen Vorstellungsakt bestehen (*adhimuktimanaskāratvāt*) und c) weil sie Lebewesen zum Objekt haben (*sattvālabhanarvāt*). Für die vorliegende Untersuchung sind diese drei Punkte von Bedeutung, denn sie stellen die Hauptbegründungen dar, auf deren Basis den *apramāṇas* jeglicher soteriologische Wert abgesprochen wird.

Mit dem ersten Punkt meint das *AKBh*, daß die vier *apramāṇas* der Stufe der "reinen" (*śuddhaka*) Grund-*dhyānas* angehören,⁵⁶ d.h. der zweiten der drei Kategorien, in die die *dhyānas* im Kośa unterteilt sind.⁵⁷ Trotz der Bezeichnung "rein" fällt diese zweite Gruppe von Versenkungen, zu denen auch die *mauladhyānas* angehören können, in die Kategorie "weltlich" (*laukika*), und infolgedessen besitzt sie nicht das Vermögen, die "Befleckungen" völlig und endgültig zu beseitigen.

Der zweite Grund, warum die *apramāṇas* die Befleckungen nicht restlos beseitigen können, ist, daß der Yogin dem System der Sarvāstivādins zufolge – die *AKVy* (687,11 f.) macht dies explizit – nur durch einen Geistesakt, der auf die wahre Wirklichkeit gerichtet ist (*tattvamanaskāra*), die Befleckungen beseitigt, nicht aber durch einen Geistesakt, der in willentlicher Vorstellung besteht (*adhimuktimanaskāra*).⁵⁸

Hier spricht Frauwallner zwar vornehmlich über das System der *Dhammasaṅgaṇi*, aber, soweit ich verstehe, darüber hinaus auch von der Systematisierung im Abhidharma, im Unterschied zu alten kanonischen "Vorbildern" bzw. Lehrreden (siehe Frauwallner 1972, S. 101 ff.).

⁵⁵ Dieses Argument wird von Saṅghabhadra (*NA* 770b11-13) nicht anerkannt, weil es dem zuvor gelehrten Vorkommen der *apramāṇas* in *anāgāmya* und *dhyānāntara* widersprechen.

⁵⁶ Vgl. *AKVy* (687,9 f.): *mauladhyānabhūmikarvād iti. maula-śuddhaka-dhyānabhūmikarvād ity arthah. na hi śuddhakair mauladhyānair kleśāḥ prahiyanta ity uktam prak.*

⁵⁷ Vgl. *AKBh* 436,15 ff. Die ersten vier *dhyānas* und die ersten drei *ārūpyas* werden in drei Kategorien unterteilt: a) *āsvādāna* sind die Versenkungen, die mit einem Akt des Sie-Genießens verbunden sind, b) *śuddhaka* dagegen die Versenkungen, die vor allem auf *upapatti* zielen, und c) *anāsrava* diejenigen, welche als Vehikel des *āryamārga* fungieren.

Das vierte *ārūpya* kann nur "*āsvādāna*" oder "*śuddhaka*" sein. Eine detaillierte und interessante Diskussion dieses Themas findet sich bei Griffiths 1983a (S. 239-251).

⁵⁸ Vgl. *AS* 70,14 ff.; *MSA* 102,9 ff.; vgl. auch *AKp* zu *AKBh* ad VIII. 31 c (S. 200, Anm. 3); Griffiths 1983a, S. 560 ff. Vgl. auch *Vi* 422c27-423a5, wo festgestellt wird, daß *maitrī* nur mit *adhimokṣamanaskāra* verbunden ist, nicht aber mit *svalakṣaṇamanaskāra* oder *sāmānyalakṣaṇamanaskāra*.

Das dritte Argument lautet, daß die *apramāṇas* Lebewesen zum Objekt haben. Die *AKVy* präsentiert als erwiesene Lehrmeinung (*siddhānta*), daß nur durch einen Geistesakt, der auf die allgemeinen Charakteristika der Gegebenheiten gerichtet ist, Befleckungen beseitigt werden.

Wenn die *apramāṇas* aus den genannten Gründen auch nicht für eine endgültige Eliminierung der Befleckungen dienen, so lassen sich die Sūtra-Stellen, nach denen sie als Gegenkraft zu Übelwollen etc. fungieren, doch in dem Sinne verstehen, daß die Praxis der *apramāṇas* erstens die Befleckungen, d.h. Übelwollen etc., unterdrückt oder zurückdrängt (*viṣkambhaṇa*), und zweitens sie fernhält, nachdem sie beseitigt worden sind (*prahīnadūrīkaraṇāc ca*), d.h. verhindert, daß die Befleckungen zurückkehren.⁵⁹ Das Unterdrücken (*viṣkambhaṇa*) ist die Funktion von *apramāṇas*, welche der Sphäre der sinnlichen Begierde (*kāmadhātu*) oder der *anāgāmya*-Stufe angehören, unter denen es solche gibt, die den *apramāṇas* der *maulabhūmis* ähneln und mittels derer man deshalb Übelwollen etc. unterdrücken kann, so daß sie später durch den "Weg der Beseitigung" (*prahāṇamārga*)⁶⁰ beseitigt werden können.⁶¹ Da

⁵⁹ Zu der Frage, ob die *apramāṇas* die *kleśas* eliminieren können, findet sich in der *Mahāvibhāṣā* (Vi 427b14-c11) eine interessante Diskussion. Wenn dies zuträfe – so die *Vibhāṣā* –, ergäbe sich ein Widerspruch zur Lehrmeinung, die sich im *samādhi*-Kapitel des *Jñānaprasthāna* findet und besagt, daß die *apramāṇas* die *kleśas* eben nicht eliminieren können. Andererseits spricht ein Vi 427b10 f. zitiertes Sūtra (A III 290 ff.? Vgl. auch S V 86; 105; A I 4; 120; III 185; M II 223 ff.; III 219 ff.; D III 248 f.) davon, daß eine Eliminierung der *kleśas* mittels der *apramāṇas* durchaus möglich sei. Die *Vibhāṣā* entscheidet die Frage zugunsten der ersten Position, d.h. daß im Sinne des *Jñānaprasthāna* eine endgültige Eliminierung nicht möglich sei. Ein Widerspruch zum o.g. Sūtra ergibt sich dennoch nicht, da dort von temporärer Eliminierung, also zeitweiliger Unterdrückung, die Rede ist.

Daraus ergibt sich das Problem, wieso es in anderen Sūtras (z.B. A V 299; A II 130?) heißt, daß die *maitrī* bis zum Stadium des *anāgāmiṣhala* führe, was doch voraussetzt, daß ein Teil der *kleśas*, darunter insbesondere *vyāpāda*, der Widerpart der *maitrī*, endgültig beseitigt ist. Hierzu nimmt die *Vibhāṣā* folgendermaßen Stellung: 1. entweder steht hier *maitrī* für den *āryamārga*, oder 2. es ist ein eher beiläufiger Zusammenhang intendiert; dabei ist zu unterscheiden zwischen zwei Fällen: a. dem *prthagiana*, also einer Person, die den eigentlichen *āryamārga* noch nicht erreicht hat; wenn eine solche Person zunächst *kānavairāgya* erlangt und dann *maitrīsamādhi* etc., dann erlangt sie, sofern sie (durch den *āryamārga*) die *nyāmāvrānti* erreicht, das *anāgāmiṣhala*; wenn jedoch die *nyāmāvrānti* vor dem vollständigen *kānavairāgya* auftritt, wird die betreffende Person dadurch *srota-āpanna* oder *sakṛdāgāmin* und erst anschließend durch *maitrīsamādhi* zum *anāgāmin*; b. dem *ārya*, welcher zum Zeitpunkt des *kānavairāgya* *maitrīsamādhi* etc. und dadurch das *anāgāmiṣhala* erlangt. In beiderlei Sinn kann man sagen, daß ein *maitrīsamādhi*-Übender das *anāgāmiṣhala*-Stadium erreicht. Vgl. auch NA 770b15-19.

⁶⁰ Die Tatsache, daß die Befleckungen nach ihrer Beseitigung ferngehalten werden müssen, d.h. ein Rückfall möglich ist, scheint dafür zu sprechen, daß hier (zumindest auch) vom weltlichen Weg die Rede ist. So offenbar auch Griffiths 1983a (S. 330 ff.): "First, the techniques concerned with manipulation of the emotions are expounded in the eighth chapter of the *AKBh*. Vasubandhu treats

nach, im Zustand des Befreitseins von der Begierde [nach der Sphäre der sinnlichen Begierde], erlangt der Übende die *apramāṇas*, die der Grundversenkung, d.h. dem eigentlichen *dhyaṇa*, angehören, und diese haben den Effekt, die zuvor beseitigten Befleckungen (Übelwollen etc.) fernzuhalten, d.h. zu bewirken, daß der Übende von den normalerweise Übelwollen etc. auslösenden Anlässen, selbst wenn sie stark sind, nicht mehr überwältigt wird.

Der *VisM* stimmt mit dem *AKBh* insofern überein, als auch für ihn die *apramāṇas* nicht zur endgültigen Beseitigung von Übelwollen etc. führen, sondern nur zu deren Unterdrückung (*vikkaṃbhana*: IX. 102). Dies leisten sie wie im *AKBh* offenbar vor dem Eintritt ins *dhyaṇa*, um dessentwillen sie geübt werden. Daß sie überdies nach Erreichen des *dhyaṇa*-Niveaus Übelwollen etc. fernhalten, scheint im *VisM* nicht gesagt zu sein. Auch Gründe dafür, daß die *apramāṇas* zur endgültigen Beseitigung der *kleśas* nicht taugen, scheinen nicht explizit angeführt zu werden. Man darf aber vermuten, daß sich dies auch für Buddhaghosa aus der Tatsache ergibt, daß sie Lebewesen zum Objekt haben (IX. 102) und daß sie zwar nicht gewollt-fiktive Vorstellungen (im Sinne von "die Lebewesen sind glücklich": siehe S. 195), aber doch Wunsch-Vorstellungen und eben deshalb keine Befleckungen eliminierende Einsicht (*paññā* oder *vipassanā*) sind.

Weder Buddhaghosa noch Vasubandhu stellt fest, daß die Übung der *apramāṇas* einen eigenständigen, unabhängigen, soteriologischen Weg darstellt.

Die Praxis der *apramāṇas*

Im *AKBh* folgt nun ein langer Abschnitt (454,4-16)⁶², in dem beschrieben wird, wie

them with his usual comprehensiveness and attention to detail (see *AKBh* 452,4-455,14); the main points already mentioned in the early traditions are repeated by Vasubandhu, and all that we need to note here is that he attributes no soteriological validity whatever to these techniques. The question is asked as to whether they are capable of removing passions, and the answer given is unequivocally negative. The only possible function of these practices, then, is to improve the mental condition of the practitioner in his interactions with other beings; they cannot even definitively remove those passions, such as hatred, to which they are by definition opposed. At the most they can 'place at a distance' (*dūrīkaraṇa*) such emotions; final abandonment must await the practice of the paths of vision and cultivation. Vasubandhu thus makes no real attempt to incorporate the *brahmavihāras* into his path-structure by giving them soteriological work to do."

Zum Inhalt von *prahāṇa* = *ānantaryamārga* s. *AKBh* 368,7-9: *audārikatva* etc.

⁶¹ Dies ist nur möglich durch den Weg, auf den das Befreitsein von den betreffenden *kleśas* unmittelbar folgt (*ānantaryamārga*), während die *apramāṇas* der Phase des Weges, auf der man von den betreffenden *kleśas* befreit ist (*vimuktimārga*), angehören (*NA* 770b10 f.). Vgl. *AKBh* 382,1 ff. und auch Griffiths 1983a, S. 296-303; *AKp* VIII. S. 200, Anm. 3.

⁶² Vgl. *AVinSūN* 197,1 ff.

der Anfänger die Kultivierung der *maitrī* in Angriff nimmt und durchführt.⁶³

Der Übende geht aus von einer eigenen Glückserfahrung oder von dem Glück spiritueller hochstehender Personen wie dem Buddha, von dem er gehört hat, und entwickelt die Wunschvorstellung (*adhimucyate*), daß die Lebewesen genauso glücklich sein mögen. In dieser allgemeinen, umfassenden Weise gelingt die Übung jedoch nicht allen Übenden spontan. Am schnellsten bringt derjenige die *maitrī* zustande, der bei allen Personen nur das Positive sieht.⁶⁴ Übende hingegen, bei denen die Befleckungen (im Falle der *maitrī* vor allem Haß) stark ausgeprägt sind, müssen die *maitrī* schrittweise aufbauen, indem sie die Personen in ihrer Umgebung zunächst einmal in drei Parteien einteilen, nämlich Freunde, Feinde und neutrale Personen, und davon die ersten zwei Gruppen jeweils in drei Untergruppen, sc. solche, mit denen man intensiv, weniger intensiv und kaum verbunden bzw. verfeindet ist; die neutralen Personen lassen sich nicht weiter in dieser Weise klassifizieren. Insgesamt bilden diese Parteien also sieben Gruppen. Die Übung der *mettā* soll mit den besten Freunden als Adressaten beginnen und über die weniger guten Freunde und Neutrale schließlich bis hin zu den ärgsten Feinden fortgesetzt werden, mit dem Ziel, daß man auch diesen ebenso Glück wünscht wie den besten Freunden. Anschließend kann dann die Aussendung der *maitrī* von der näheren Umgebung auf das ganze Land, in eine Himmelsrichtung und schließlich auf die ganze Welt ausgeweitet werden.

Im Falle der *karuṇā* wird die Übung mit der Kultivierung der folgenden Wunschvorstellung eingeleitet: "Diese Lebewesen sind in den Strom mannigfaltigen Unglücks

⁶³ Zum Problem der Praxis (*prayoga*) findet sich auch *Vi* 421c15-422a22 interessantes Material. Der *maitrī*-Kultivierende beginnt seine Übung mit engen Freunden, Eltern, Lehrern etc., und wünscht diesen Glück (*sukha*). Wenn dieser Wunsch eine Zeitlang geübt und gefestigt worden ist, geht der Übende weiter, indem er sich auch auf die anderen Personengruppen – bis hin zu seinen schlimmsten Feinden – konzentriert. Die *maitrī*-Übung ist erst dann vollkommen, wenn für den Übenden alle Lebewesen des *kāmadhātu* gleich sind. *Karuṇā* und *muditā* werden in der *Vibhāṣā* analog zu *maitrī* behandelt und unterscheiden sich nur im Hinblick auf die zugrundeliegenden Absichten (*āśaya*). Die Übung der *upekṣā* wird jedoch begonnen mit der Zielgruppe der Neutralen, worauf die Feinde und zuletzt erst die Freunde in die Übung einbezogen werden. Die Begründung für diese Reihenfolge lautet, daß Haß leichter aufzugeben sei als Liebe. Die *upekṣābhāvanā* ist dann vollkommen, wenn die distanzierte Einstellung gleichmäßig fort dauert, ohne daß man Unterschiede macht, wie eine Waage im Gleichgewicht, und man die Wesen wie einen Wald als Masse, nicht als Einzelne zum Objekt hat.

⁶⁴ Als Beispiele führt der Text an, daß man sogar bei Lebewesen, bei denen die Wurzeln der heilsamen Faktoren ganz abgeschnitten sind, gute Qualitäten entdecken kann. Umgekehrt lassen sich sogar bei "Einzelwachen" (*pratyekabuddha*) Fehler feststellen, die sich aus früheren Missetaten ergeben haben. Vgl. *Vi* 422a22-b4, wo das Problem behandelt wird, welche Lebewesen (*Vi*₂ hat an dieser Stelle Menschen!) *maitrī* üben können; hier heißt es, daß sie kaum von Personen geübt werden könne, die stets die Fehler der anderen zu sehen geneigt sind, sondern eher von solchen, die dazu neigen, die Vorzüge der anderen zu sehen.

gefallen- wenn sie doch nur vom Leid befreit würden!". Diese Vorstellung ist, wie schon im Falle der *maitrī*, lediglich eine explizitere Variante des "Modus" (*ākāra*) der *karuṇā*. Das Gleiche gilt auch für die *muditā*, deren Übung von der Vorstellung: "Wenn sie sich doch nur freuten!" ausgeht. Die Kultivierung der *upekṣā* beginnt man mit Gedanken an die Partei der Neutralen.

Auch Buddhaghosa (*VisM* IX. 8) läßt die *mettā*-Übung mit einer auf die eigene Person bezogenen Betrachtung in der Form "*ahaṃ sukhito homi*" o.ä. beginnen. Da aber diese Betrachtung anschließend (IX. 10) als "Übung von *mettā* mit Bezug auf die eigene Person" (*attani mettāṃ bhāvervā*) charakterisiert wird und folglich als (Registrieren und?) Kultivieren⁶⁵ des *Wunsches*, selbst glücklich zu sein, verstanden werden darf, liegt es nahe, gegen Dhammapāla⁶⁶, aber im Sinne der heute in Sri Lanka vorherrschenden Deutung *homi* als Imperativ im Sinne eines Wunsches ("Ich möchte glücklich sein!") aufzufassen. Buddhaghosa ginge dann im Gegensatz zu Vasubandhu nicht von der bloßen Beobachtung von Glück, dessen Erwünschtsein dabei nur implizit mitgegeben wäre, aus, sondern von dem *Wunsch* nach Glück. In beiden Fällen ist aber – bei Vasubandhu als eine von zwei Möglichkeiten, bei Buddhaghosa ausschließlich – die eigene Person der Ausgangspunkt.⁶⁷ Sie gilt offen

⁶⁵ Die Formulierung "*sabbapaṭhamāṃ pana ahaṃ sukhito homi niddukkho vā avero avyā-pajjho anīgho sukhī attānaṃ pariharāmi ti vā evaṃ punappuna attani yeva bhāvetabbā*" (IX. 8) erweckt den Eindruck, als ob der Wunsch "ich will glücklich sein (! möge ich glücklich sein) ..." kultiviert, d.h. meditativ ständig wiederholt werden sollte. Das ist sachlich gewiß etwas anderes als das Wissen oder Sichvergegenwärtigen der Tatsache, daß man selbst stets glücklich sein möchte, ohne daß man diesen Wunsch explizit formuliert oder gar meditativ intensiviert.

Jeder hegt – bewußt oder unbewußt – den Wunsch, glücklich zu sein. Die Reflexion auf dieses Faktum (d.h. daß dieser Wunsch stets ausgesprochen oder unausgesprochen besteht, das Sich-diesem-Wunsch-zum-Bewußtsein-bringen) kann man natürlich ebenfalls wiederholen und kultivieren.

⁶⁶ *PMaṅjūsā* ad IX. 8: "... das 'untadelige', 'unvermischte' usw. Glück, das sich bei ihm selbst beobachten läßt, herausstellend sagt er, insofern es gegenwärtig ist: 'ich bin [gerade] glücklich'" (... *anavajjasukha-avyāsekasukhādi yaṃ attani upalabbhati, taṃ nidassento tassa vattamānatāya āha: ahaṃ sukhito homi ti*). Folgt man dieser Deutung, so ist ähnlich wie im *AKBh* vorauszusetzen, daß mit dem Registrieren und Betrachten des eigenen Glücklichseins implizit die davon kaum abtrennbare Erkenntnis verbunden ist, daß man diesen Zustand zutiefst bejaht und erhalten, perpetuieren möchte. Nur unter dieser Voraussetzung wäre der unmittelbare Übergang vom Indikativ (in IX. 8) zur Wunschform (*yathā ahaṃ sukhakāmo* ...) in IX. 10 verständlich.

⁶⁷ *VisM* IX. 10 thematisiert Buddhaghosa den Widerspruch, der zwischen diesem Ausgehen von der eigenen Person und Stellen wie *Vibh* 272, *Paṭis* II 130 und *Sn* 145 zu bestehen scheint. An diesen Stellen ist ja keine Rede davon, daß man die *mettā* zuerst sich selbst gegenüber praktizieren soll. Buddhaghosa versucht, unter Berufung auf *SI* 75, die Divergenz durch den Rückgriff auf die Goldene Regel (s. o.) zu überbrücken, obwohl auch diese, wenngleich kanonisch, doch nirgendwo im Kanon explizit im Kontext der *mettā* formuliert wird.

AI 192 besagt lediglich, daß man durch die Kultivierung der *brahmavihāras* die Zuversicht (*assāsa*) erlangt, daß man zumindest in diesem Leben ein von Feindschaft und Übelwollen freies, glückliches

bar beiden als besonders geeignet, wenn es darum geht, sich zu allererst das Charakteristikum der *mettā*-Übung, sc. Glück (als Erwünschtes) bzw. den Wunsch nach Glück, ins Bewußtsein zu rufen und einzuprägen. Während aber im *AKBh* das Motiv für den Übergang von dieser Vorübung⁶⁸ zur eigentlichen *mettā*-Übung als Kultivierung des Wunsches, daß auch andere Lebewesen glücklich sein mögen, nicht explizit vermittelt ist, leistet der *VisM* diese Vermittlung durch einen Rückgriff auf die positiv gewendete Goldene Regel: Die Betrachtung und Kultivierung des Wunsches, daß man selbst glücklich sein möge, dient dazu, beim Übenden die Erkenntnis zu wecken, daß, so wie er selbst glücklich sein möchte, auch die anderen Lebewesen diesen Wunsch haben, so daß sich, indem er sich selbst zum Zeugen macht (*attānaṃ sakkhiṃ katvā*), d.h. in Analogie zu sich selbst, durch Empathie bei ihm auch bezüglich der *anderen* Lebewesen der Wunsch nach ihrem Wohl und Glück (*añña-sattesu hitasukhākāmatā*) einstellt. Damit ist der eigentliche "Modus" (*ākāra*) der *mettā* konstituiert, und es kann mit der konkreten Praxis dieser Übung begonnen werden.

Wie Vasubandhu, so teilt auch Buddhaghosa die Adressaten der *mettā* in verschiedene Kategorien ein. Von der systematischen Einteilung des *AKBh* finden sich jedoch nur Spuren.⁶⁹ Im allgemeinen arbeitet der *VisM* (IX. 11-12 etc.) nur mit vier Kategorien, nämlich sehr lieb (*atīpiya*), lieb (*piya*), neutral (*majjhatta*) und feindlich (*verin*), zu denen an einer Stelle (IX. 4) noch unliebe (*appiya*) Personen hinzutreten. Im Gegensatz zum *AKBh* soll nach Buddhaghosa (IX. 4 ff. u. IX. 11-12) die Übung nicht mit den sehr lieben Personen beginnen, sondern mit lieben (z.B. Lehrer), und dann erst zu den sehr lieben, neutralen und feindlichen Personen übergehen. Auch hat man den Eindruck, daß im *VisM* die Übung, zumindest am Anfang, sehr viel stärker auf konkrete Personen bezogen ist. Abgesehen davon gibt Buddhaghosa zahlreiche Detailanweisungen, z.B. daß man die *mettā*-Übung auch nicht mit einer verstorbenen Person oder einer Person des anderen Geschlechtes beginnen soll (IX. 6-7). Besonders breiten Raum widmet er Ratschlägen, wie sich der Übende von Übelwollen, das die Einbeziehung von Feinden in die *mettā*-Übung blockiert, befreien kann (IX. 14-39).

Ähnlich wie im *AKBh* ist es auch im *VisM* das Ziel, gegenüber allen Personengruppen, auch den Feinden, das gleiche Maß an *mettā* aufzubringen. Der *VisM* be-

Dasein führt (*idhāhaṃ diṭṭh' eva dhamme averaṃ abyāpajjaṃ anīghaṃ sukhiṃ attānaṃ pariharāmi*). Vgl. Conze 1962, S. 82 ff.

⁶⁸ Wie Buddhaghosa ausdrücklich feststellt, führt sie nicht zur völligen Konzentration (*appanā*); vgl. *VisM* IX. 10: ... *taṃ hi appanāvasena vuttaṃ, idaṃ sakkhibhāvavasena. sace pi hi vassasataṃ vassasahassaṃ vā, 'ahaṃ sukhiṃ homi'-ti-ādinā nayena attani mettaṃ bhāveti, n' ev' assa appanā uppajjati.*

⁶⁹ *VisM* IX. 47: *hīnamajjhimukkaṭṭhamittasapattamajjhataḍḍippabhedesu.*

zieht aber auch die eigene Person mit ein: der Übende muß dazu gelangen, *mettā* gegenüber allen vier Personengruppen zu hegen (*samacittatā*)⁷⁰: gegenüber sich selbst, lieben Personen⁷¹, Neutralen und Feinden. Buddhaghosa nennt dies die "Aufhebung [aller] Grenzen" *sīmasambheda* (IX. 40), und belegt dies mit einem den "Alten [Meistern]" (*Porāṇā*) zugeschriebenen Vers unbekannter Herkunft.⁷² Wie

⁷⁰ Vgl. auch *VisM* IX. 41: *attani ca tesu ca fīsu janesu samam eva cittam pavatteti*. Diesen Begriff der *samacittatā* halte ich für sehr wichtig, weil er auch in Texten der frühen Yogācāras (z.B. *MSA*) eine große Rolle spielt. Schmithausen 1973/1974 (S. 199) stellt diesen Sachverhalt folgendermaßen dar: "Manche Mahāyāna-Texte versuchen, das Mitleid, das den Bodhisattva dazu bewegt, den anderen Lebewesen zuliebe die eigene Erlösung zurückzustellen und die Buddhaschaft anzustreben, weiter zu begründen. Sie tun dies häufig in der Weise, daß sie es darauf zurückführen, daß der Bodhisattva die anderen Lebewesen als ihm selbst gleich betrachtet (*Anm.: Z.B. MSA XIV. 30d; MSABh 95,25; BoBh_w 412,18 f.; BCA VIII 90ab; BCAP 114,6.*), oder die anderen Lebewesen in sein Selbst einbezieht, als zu seinem Selbst gehörig ansieht (*Anm.: MSABh 36,22 f.: ātmatvena sarvasattvopagamanaṃ; BCAP 155,27 f.: ekatvaṃ pareṣu ... ātmanā kriyate; BCA VI. 126: āmikṛtaṃ sarvaṃ idaṃ jagat taiḥ kṛpātmabhiḥ.*), und daß er auf diese Weise die gewöhnliche Vorstellung des individuellen, begrenzten Selbstes durch die Idee eines 'großen[, allumfassenden] Selbstes' ersetzt (*Anm.: MSA XIV. 37: vihāya yā 'narthamayātmadrṣṭiḥ (oder: yo ... °drṣṭiṃ?) mahātmadrṣṭiṃ śrayate mahārthām.*). Ja, gelegentlich findet sich sogar die Aufforderung, eigenes Selbst und andere auszutauschen (*Anm.: parātmaparivartana: BCAP 114,6 u. 155,30.*), d.h. die anderen ganz in den Mittelpunkt seines Interesses zu rücken – dorthin also, wo gewöhnlich das eigene Selbst steht –, und die eigene Person an die Peripherie des Interesses zu drängen – dorthin, wo normalerweise die anderen stehen."

Auf Seite 201 fährt Schmithausen fort: "In manchen Yogācāra- und späteren Madhyamaka-Texten wird der Gedanke der Gleichheit von eigener Person und anderen auf die Einsicht in die Identität des wahren Wesens aller Lebewesen, d.h. der alle Lebewesen durchdringenden wahren Wirklichkeit, zurückgeführt (*Anm.: MSA XIV. 30: dharmadhātoś ca samatāṃ pratividhya punas tadā/ sarvasattveṣu labhate sadātmasamacittatām//; BCAP 114,6 f.: sarvatragadharmadhātuprativedhāt ... āmikṛtaṃ ... sarvaṃ idaṃ jagat.*)."

Ähnlich erklärt der *VisM* den Begriff *sabbattatāya* in der kanonischen *apramāṇa*-Formel, obwohl er dort ursprünglich nicht so gemeint war (s. Kap. 1, S. 38 f.), zumindest alternativ im Sinne von "*attasamatā*", d.h. in der Weise, daß er alle Lebewesen, ohne den Unterschied "dies ist ein anderes Wesen" zu machen, als sich selbst gleich ansieht (*VisM* IX. 47: *sabbattatāyā ti sabbesu hīnamajjhimukkaṭṭhamittasapattamajjhātāḍippabhedesu attatāya, ayaṃ parasatto ti vibhāgaṃ akatvā attasamatāyā ti vuttaṃ hoti*).

Vgl. auch Vetter 1988, S. 27; Schmithausen 1989 (IV S. 5-6); 1973/1974 S. 199-200; in der vorliegenden Arbeit, Kap. 8, S. 266 u. Anm. 146.

⁷¹ Hier werden liebe und sehr liebe Personen nicht unterschieden.

⁷² *VisM* IX. 42: "Wenn [ein Mönch] bei den vier Arten [von Personen, nämlich] sich selbst, dem Wohlgesonnenen (*hīta*), dem Neutralen und dem Feind (*ahita*), einen Unterschied sieht, erreicht er weder nach Belieben das Wohlwollen, selbst wenn er den Lebewesen gegenüber wohlgesinnt ist, noch gilt er als reich an Heilsamem/Verdienst (= in besonderer Weise durch Heilsames/Verdienst charakterisiert)". Wenn er [alle] vier Grenzen aufgehoben hat, erfüllt er die ganze [belebte] Welt mit dem Göttern gleichmäßig mit Wohlwollen; er ist dem ersten weit überlegen, [da] er keine Grenzen [mehr] kennt" (wörtl.: "Für wen[, wie den gerade genannten] eine Grenze nicht erkannt wird, [dem] ist eine große Überlegenheit gegenüber dem ersten [zuzuerkennen]. (*attani hitamajjhate ahite*

dieser Vers zeigt, ist die Einbeziehung der eigenen Person in die *mettā* also keine Erfindung Buddhaghosas, sondern basiert auf einer älteren Tradition.

Wie im *AKBh*, so ist auch nach dem *VisM* (IX. 102-103) der Objektbereich der *mettā* etc., wenn die angrenzende oder volle Konzentration erreicht ist, auszuweiten (*vaḍḍhana*)⁷³, und zwar sukzessiv "bis zu einer [ganzen] Weltsphäre oder noch

ca catubbidhe/ yadā passati nānattaṃ hitacitto va pāṇinaṃ/ na nikāmalābhī mettāya, kusālī ti pavuccati// yadā catasso sīmāyo sambhinnā honti bhikkhuno/ samaṃ pharati mettāya sabbalokaṃ sa-devakaṃ/ mahāvīseso purimaṃ yassa sīmā na nāyati #//). Der Gedanke der Aufhebung aller Grenzen scheint dem Kośakāra und seiner Tradition unbekannt gewesen zu sein. Vielleicht ist dieser spezifische Terminus erst in der Theravāda-Schule angekommen.

^a Vgl. *PMaṅjūsā* ad IX. 42: *sātisayassa kusalassa vasena kusalibhāvassa adhippetatā*.

^β *PMaṅjūsā*: *na nāyati ti na nāyati*.

⁷³ Probleme bereitet allerdings *VisM* III. 113, wo es heißt, daß die *brahmavihāras* die Lebewesen zu ihrem Übungsobjekt (*ārammaṇa*) haben; wenn ihr Betrachtungsgegenstand (*nimitta* = *ārammaṇa* [*PMaṅjūsā*]) erweitert werden würde, wüchse nur die Menge der Wesen an. Das sei jedoch wie bei den im Text vorher genannten Übungen, d.h. *kāyagātāsati* etc. nicht von Nutzen, weshalb man auch diese Übung der *brahmavihāras* nicht ausweiten solle (*brahmavihārā sattārammaṇā, tesam nimittaṃ vaḍḍhayaṭo, sattarāsi yeva vaḍḍheyya; na ca tena attho hoti. tasmā taṃ pi na vaḍḍhetabbam*). Das Ausweiten läßt Buddhaghosa in diesem Kontext (IX. 109 ff.) nur für die zehn *kaṣiṇas* gelten. Das deren Übungsobjekt darstellende Vorstellungsbild (*nimitta*)^a, z.B. die visualisierte Erdscheibe, kann durch Ausweitung seiner Begrenzung bis zum Ende der Welt oder sogar noch darüber hinaus (IV. 127) vergrößert werden.

Buddhaghosa sieht aber sehr wohl, daß seine Ablehnung einer Ausweitung des Übungsobjektes der *brahmavihāras* dem Wortlaut der stereotypen kanonischen Beschreibung der *brahmavihāras* zu widersprechen scheint, und er versucht, diesen Widerspruch folgendermaßen zu lösen (III. 114): "Wenn es im Kanon heißt: 'mit einer von Wohlwollen begleiteten Geist[eshaltung] eine [Himmels]richtung erfüllt habend' etc., so ist dies nur im Sinne eines Einschließens [gesagt]. Insofern der Übende das Wohlwollen in der Weise kultiviert, daß man, angefangen von einer Behausung, zwei Behausungen etc., der Reihe nach schließlich alle Lebewesen einer [Himmels]richtung einschließt, heißt es von ihm: 'eine [Himmels]richtung erfüllt habend'; nicht weil er das Vorstellungsbild erweitert. Auch gibt es ja hier überhaupt kein [geistiges] Entsprechungsbild/Idealbild (*paṭibhāganimitta*), welches [man] ausweiten könnte. Auch ein beschränktes und unbegrenztes [Übungs]objekt zu haben ist hier nur im Sinne des Einschließens [einer geringeren bzw. unbegrenzten Anzahl von Lebewesen] zu verstehen." (*yaṃ pana vuttaṃ: mettāsahagatena cetasā ekaṃ disaṃ pharivā-ti-ādi, taṃ pariggahavasen' eva. ekāvāsadvī-āvāsādīnā hi anukkamena ekissā disāya satte pariggahetvā bhāvento, ekaṃ disaṃ pharivā ti vutto, na nimittaṃ vaḍḍhento. paṭibhāganimittaṃ eva c' ettha n' atthi, yad ayaṃ vaḍḍheyya. paritta-appamāṇārammaṇatā p' ettha pariggahavasen' eva veditabbā*.)

Buddhaghosa legt offenbar Wert darauf, daß im Falle der *brahmavihāras* das Übungsobjekt nicht fiktive, visualisierte Lebewesen, sondern die *wirklichen* Lebewesen sind. Das dürfte mit zunehmender Erweiterung des "Einschließens" auf Kosten der Anschaulichkeit des Übungsobjektes gehen. Dies mag der Grund dafür sein, daß andere Traditionen hier anders entschieden haben. Zu vergleichen ist z.B. *ŚrBh* 427,7 ff., wo es heißt, daß "der Meditierende sich alle Himmelsrichtungen als voll von Lebewesen, und zwar lückenlos voll, vorstellen solle, so daß dort nicht einmal soviel Zwischenraum bleibt, wie für das Aufsetzen einer Stockspitze nötig ist." Die *ŚrBh* behandelt also das Objekt der *mettā*-

darüber hinaus", was etwas spezifischer klingt als die Formulierung des *AKBh*.

Was die übrigen *apramāṇas* angeht, so geht die Ausgangsvorstellung im *VisM* ähnlich wie bei der *mettā* von einem konkreten Fall aus. Im Falle der *karuṇā* hat sie die Form: "Dieses Lebewesen ist ins Unglück geraten; könnte es doch nur von diesem Leid befreit werden!"⁷⁴, im Falle der *muditā* lautet sie: "Dieses Lebewesen freut sich; o, [das ist] gut, o, [das ist] fein!"⁷⁵, beinhaltet, also Freude über die konstatierte, tatsächliche⁷⁶ Freude einer bestimmten anderen Person, nicht wie in *AKBh* einen allgemeinen Wunsch. Während das *AKBh* bei *karuṇā* und *muditā* nur die Form der zu kultivierenden Vorstellung angibt, aber anders als bei der *maitrī* nichts darüber sagt, wie man zu dieser Vorstellung kommt, geht es im *VisM* gerade um letzteres, um die Aufnahme und Einprägung der zu kultivierenden Haltung anhand eines besonders geeigneten Falles. Im Gegensatz zur *mettā* wird allerdings bei *karuṇā* und *muditā* auch im *VisM* nicht von der eigenen Person, d.h vom eigenen Unglück oder von der eigenen Freude, ausgegangen, sondern von dafür geeigneten anderen Personen. Buddhaghosa folgt hier im Prinzip und *expressis verbis* dem *Vibhaṅga*, der die Übung von *karuṇā* und *muditā* wie auch von *mettā* gegenüber allen Lebewesen auf die Analogie zu einem konkreten Fall, in dem der Anblick (*disvā*) einer unglücklichen bzw. lieben Person spontan Mitleid bzw. Freude hervorruft, gründet.⁷⁷

Abgesehen davon geht der *VisM* auch bei *karuṇā* etc. (IX. 77 ff.) ausführlich auf die Frage ein, mit welcher Personenkategorie die Übung zu beginnen und anschließend weiterzuführen ist. Im Falle der *upekkhā* stimmt Buddhaghosa mit dem *AKBh* (454, 14) darin überein, daß von einer neutralen Person auszugehen sei (IX. 88). Anschließend sind liebe Personen und Feinde und, im Rahmen der "Aufhebung der Grenzen" (*sīmasambheda*), auch die eigene Person einzubeziehen.

bhāvanā als etwas, das visualisierend auszuweiten ist.^β

^α) Vgl. Schmithausen 1982, S. 63, Anm. 15^α; S. 65.

^β Hierzu Schmithausen 1982, S. 63 und 72. Schmithausen behandelt in diesem Aufsatz ausführlich Struktur und Aspekte der Versenkungspraxis und der erlösenden Erfahrung in der *Śrāvakabhūmi* und stellt Vergleiche mit dem *VisM* an.

⁷⁴ *VisM* IX. 78: "*kiccaṃ vatāyaṃ satto āpanno, appeva nāma imahā dukkhā mucceyyā*" ti ... Im Bedarfsfall kann auch von einem Übeltäter, dem das Leid erst noch bevorsteht, ausgegangen werden (IX. 78-79).

⁷⁵ *VisM* IX. 85: "*modati vatāyaṃ satto, aho sādhu, aho sutthū*" ti ...

⁷⁶ Im Bedarfsfall kann es aber auch die erinnerte Freude in der Vergangenheit oder die erwartete/erhoffte Freude in der Zukunft sein (IX. 86).

⁷⁷ *VisM* IX. 78: *seyyathā pi nāma ekaṃ puggalaṃ duggataṃ durupetaṃ disvā karuṇāyeyya, evaṃ eva sabbe satte karuṇāya pharaṇi ti Vibhaṅge vuttattā*; 85: *seyyathā pi nāma ekaṃ puggalaṃ piyaṃ manāpaṃ disvā mudito assa, evaṃ eva sabbe satte muditāya pharaṇi ti* und 88: *seyyithā pi nāma ekaṃ puggalaṃ n'eva manāpaṃ na amanāpaṃ disvā upekkhako assa, evaṃ eva sabbe satte upekkhāya pharaṇi ti*.

Existenzformen, in denen die *apramāṇas* praktiziert werden können

Der Kośakāra stellt weiterhin fest, daß die *apramāṇas* nur unter Menschen erzeugt werden.⁷⁸ Eine vergleichbare Feststellung findet sich im *VisM* jedoch nicht. Interessant ist jedoch die Geschichte einer Kuh (*VisM* IX. 72), die, während sie gerade ihr Kalb trinkt, von einem Jäger mit einem Speer angegriffen wird (s. S. 53, Anm. 27). Aufgrund ihrer starken liebevollen Geisteshaltung (*balavapiyacittatāya*) gegenüber dem Kalb geschieht ihr nichts. Tiere können zwar keinen Versenkungszustand, weder *upacāra* noch *appanā*, erreichen, aber die Geisteshaltung bzw. Emotionen mögen vorliegen.⁷⁹

Der "Besitz" der *apramāṇas*

Schließlich behandelt der Kośakāra das Problem, ob einer, der mit einem *apramāṇa* ausgestattet ist⁸⁰, notwendigerweise auch die anderen besitzt. Es wird festgestellt, daß er notwendigerweise mit dreien versehen ist.⁸¹ Das Bhāṣya erläutert⁸², daß die Lebe

⁷⁸ So auch *AD* 592 und *NA* 770b21; 770b19 f. führt aber auch eine Meinung an, wonach die *apramāṇas* auch auf der Grundlage eines Körpers des *rūpadhātu* verwirklicht werden können.

⁷⁹ Ferner ist interessant, daß in den Abschnitten 30 bis 34 von verschiedenen früheren Geburten des Buddha erzählt wird, in denen er als Tier nicht einmal einen bösen Gedanken (*manopadosamattaṃ pi*) gegenüber seinen Peinigern gehegt hat. Daher scheint es Buddhaghosa kein Problem bereitet zu haben, daß die Tiere *mettā* üben können – wenn auch auf einer anderen Ebene als die Menschen. Die Befähigung der Tiere hierzu deckt sich im übrigen mit ihrer Darstellung in den *Jātakas*. Für Vasubandhu als Theoretiker scheint dieses Faktum unakzeptabel gewesen zu sein, vielleicht in Anbetracht der Tatsache, daß Tiere sich in der Wirklichkeit wenig freundlich verhalten, besonders auf der Nahrungssuche. Auch sonst werden Tiere eher als in ihrer Spiritualität gehindert gesehen. Allerdings muß wohl unterschieden werden zwischen der aktiven Ausübung der *apramāṇas* als einer Meditationspraxis und dem einfachen Gefühl der *māitrī* (etc.) im Sinne von Freund(schaft)lichkeit, Mutterliebe etc.

⁸⁰ Nach Auffassung der Yogācāra-Texte gibt es drei Formen der "Ausstattung" (*samanvāgama*: vgl. *AS* 35,2 ff.): *bija*-, *vaśītā*-, und *samudācārasamanvāgama*. Die erste, die "Ausstattung mit den Samen", besteht in der Möglichkeit, heilsame Faktoren wie z.B. eine spirituelle Fähigkeit etc. hervorzubringen, wenn die dafür erforderlichen Bedingungen erfüllt sind. Im Sarvāstivāda-System ist zwar der Begriff der "Samen" (*bija*) anscheinend nicht geläufig, doch dürfte er bis zu einem gewissen Grad durch die *prāpti* ("Besitz") abgedeckt sein. Die zweite Ausstattung besteht in der Macht (*vaśīūā*) über einen Faktor, in dem Sinne, daß man diesen spontan zu jeder Zeit aktualisieren kann, wie z.B. ein früher bereits geübtes *dhyāna* etc. Auch für diese Art von "Ausstattung" dürfte im Sarvāstivāda-System die *prāpti* zuständig sein. Die dritte Ausstattung besteht im aktuellen Auftreten (*samudācāra*) eines bestimmten Faktors. Hier scheint die zweite Ausstattung, also *vaśītāsamanvāgama*, gemeint zu sein.

⁸¹ Hier ist der Sanskrittext etwas unklar. Zunächst wird folgende Frage aufgeworfen: *kiṃ punar ya ekenāpramāṇena samanvāgataḥ so 'vaśyaṃ sarvaiḥ?* Ohne darauf einzugehen fährt der Text

wesen, wenn sie in der dem dritten und vierten *dhyāna* entsprechenden Sphäre wiedergeboren sind, nicht mit *muditā* ausgestattet sind⁸³, da die *muditā* als eine "gröbere" Geisteshaltung nur bis zum zweiten *dhyāna* auftreten kann (vgl. Kap. 5, S. 154, Anm. 42; Kap. 7, S. 197 ff.). Die anderen *apramāṇas* aber können im dritten und vierten *dhyāna* auftreten, und folglich ist der dort aufgrund seiner *apramāṇa*-Praxis Wiedergeborene mit diesen drei *apramāṇas* ausgestattet. Der *VisM* diskutiert diese Frage nicht.

Die Eigenarten des *Visuddhimagga* bezüglich der vier *apramāṇas*

Im folgenden möchte ich auf einige Eigenarten des *VisM* aufmerksam machen, die ich für bemerkenswert halte. Am Anfang des Kapitels über die *brahmavihāras* (IX. 1-3) setzt Buddhaghosa das Wohlwollen (*mettā*) ohne weiteres mit dem geduldrigen Ertragen (*khanti*) gleich, ohne dies näher zu erläutern. Diese Tatsache ist umso erstaunlicher, wenn man die Liste der zehn Vollkommenheiten (*pāramī/pāramitā*) in Betracht zieht; denn gemäß der Theravāda-Tradition sind *mettā* und *khanti* zwei verschiedene *pāramitās*. Im Rahmen der Behandlung der *mettā* habe ich schon darauf hingewiesen (Kap. 2, S. 52, Anm. 26), daß die *mettā* an einer kanonischen Stelle (*M* I 129), die übrigens auch von Buddhaghosa herangezogen wird (IX. 15), auch den Aspekt des Ertragens und Duldens hat. Buddhaghosa beginnt seine Behandlung in dieser Weise, weil er bei der Abfassung seines Traktates – dies wird an verschiedenen Stellen deutlich – eher die Mönchsgemeinde im Auge hat. Obwohl das Entgegenbringen von Freundschaftlichkeit etwas grundsätzlich anderes ist als das geduldige Ertragen, kann letzteres beim Abbau übelwollender Gedanken gegenüber Peinigern und Feinden hilfreich sein und so der *mettā* zum Durchbruch verhelfen (IX. 15). Nach IX. 2-3 allerdings ist geduldiges Ertragen das Ziel, das man mit Hilfe der *mettā*-Übung erreichen will und dessen Vorzüge man sich eingangs klar zu machen hat.

mit *kintu* (aber) fort. Hier muß ein Satz ausgefallen sein, wie auch die tibetische Übersetzung (*AKBh*: ŋu 91b5-6) bestätigt, in welcher die *kintu* vorangehende Antwort auf die Frage lautet: 'thams cad dan ldan pa nes pa med do', d.h. *na sarvasamanvāgamaniyamah: "Es besteht keine Notwendigkeit des Verbundenseins mit allen".

⁸² An dieser Stelle ist von kosmischen Stufen die Rede, nicht von Versenkungsstufen, die der Meditierende hier im *kāmadhātu* erreicht. Wenn einer das dritte oder vierte *dhyāna* erlangt hat und stirbt, ohne dieses Stadium verloren zu haben, wird er in der Sphäre wiedergeboren, die dem entsprechenden *dhyāna* entspricht. Vgl. *AKBh* VIII. 432,4 f.: *dvidhā dhyānāni/ samāsato dvidhāni dhyānāni, upapatti-samāpattidhyānabhedāt*. Die *AKV* nennt diese beiden *dhyānas kārya*- (Resultat) und *kāraṇadhyāna* (Ursache). Vgl. Griffiths 1983a, S. 239 ff.

⁸³ *AKBh* 454,20: *trīyacuṭurthadhyānopapanno muditayā na samanvāgato bhavati*. Vgl. auch *AKBh*, (ŋu 91b5): *bsam gtan gsum pa dan/ bži par skyes pa dga' ba dan mi ldan no//*.

Weiterhin bemerkenswert ist, daß Buddhaghosa unterschiedliche Methoden anbietet, feindselige Gefühle, die die Verwirklichung der *mettā*-Übung behindern, zu überwinden. Als letzte der, wohl bemerkt, alternativen Methoden nennt er die analytische Zerlegung der Elemente (*dhātvuvinibbhoga*: IX. 38) oder, wenn man dazu nicht fähig ist, die Übung der Freigebigkeit (*dāna*), die auch darin besteht, daß man von dem anderen etwas annimmt, d.h. im gewissen Sinne Geschenke austauscht (IX. 39).⁸⁴ Diese Freigebigkeit betrachtet Buddhaghosa als die sicherste Methode, den Haß bei beiden Parteien zu überwinden, selbst wenn der Groll des anderen noch aus früheren Existenzen stammt.⁸⁵ Hier wird *dāna* also großes Gewicht beigemessen. Auffallend ist in diesem Kontext, daß von der Freigebigkeit der Mönche die Rede ist, während sie normalerweise als Pflicht der Laien angesehen wird. Ein Abhidharma-Text der Sarvāstivādins, das *Abhidharmāmṛta*, macht übrigens ebenfalls die Freigebigkeit, wenn auch nur eine im Geiste vollzogene, zum Inhalt der *apramāṇas*.⁸⁶

Bemerkenswert ist auch die Idee der "Aufhebung aller Grenzen" (*sīmasambheda*) und die damit zusammenhängende Formulierung: "in allem sich wiedererkennend", wörtlich: "in der Weise, daß einem alle das Selbst sind" (*sabbattatāya*, d.h. indem man sich in spirituellem Sinne mit allen anderen Lebewesen identifiziert), über die in Kap. 1 (S. 38 f.) bereits einiges gesagt wurde. In der *apramāṇa*-Formel im Pāli-Kanon ist dieser Begriff nicht im o.g. Sinne zu verstehen.⁸⁷ Es ist auffallend, daß der *VisM* in diesem Punkt frühen Yogācāra-Ideen wie der des "konzeptualisierungsfreien Wissens" (*nirvikalpaṅṅāna*), oder der "Gleichheit" (*samatā*) oder der "Ansicht von einem großen Selbst" (*mahātmadrṣṭi*) inhaltlich recht nahe kommt.

Schließlich möchte ich kurz auf den Schlußabschnitt (124) des IX. Kapitels des *VisM* eingehen, der eine besondere Verbindung zwischen den vier *brahmavihāras* und den zehn Vollkommenheiten (*pāramī*) herstellt. Hier bezeichnet Buddhaghosa die vier *brahmavihāras* – repräsentiert durch ihre charakteristischen Merkmale und gipfelnd in *upekkhā* – als die Grundhaltung der "Großen Wesen" (*mahāsattā*, Pl.)⁸⁸, d.h. der Bodhisattvas. Aus dieser Grundhaltung heraus, die bewirkt, daß sie allen Lebewesen

⁸⁴ *Dānaṣaṃvibhāga* bedeutet, daß man etwas mit anderen teilt, ihnen einen Anteil zukommen läßt und zugleich von ihnen etwas annimmt. Es wird aber davor gewarnt, etwas von einem Mönch anzunehmen, dessen Lebensführung schlecht ist oder der Sachen besitzt, die ein Mönch nicht besitzen darf. Einem solchen Mönch soll man lediglich etwas schenken.

⁸⁵ *VisM* IX. 39: *tass' evaṃ karoto ekanten' eva tasmīṃ puggale āghāto vūpasammati. itarassa ca aūtaṅṅāto paṭṭhāya anubaddho pi kodho taṅkhaṇaṃ yeva vūpasammati.*

⁸⁶ Van den Brock 1977 (S. 189): "Les choses heureuses qu'il possède, (le pratiquant) les offre en pensée à tous les êtres." *Abhidharmāmṛta* (rekonstruiert und ediert von Shanti Bhikshu Shastri) S. 99.

⁸⁷ Vgl. Kapitel 1, S. 38 f.

⁸⁸ *Mahāsatta* = das "Wesen, dessen [heroischer Entschluß] groß ist" (?).

gegenüber die gleiche Gesinnung hegen, kultivieren diese "Großen Wesen" in vollkommener Weise die zehn Vollkommenheiten: sie geben allen Lebewesen Spenden, um sie zu beglücken, ohne zu prüfen, ob sie spendenwürdig sind oder nicht. Indem sie die Lebewesen nicht verletzen, nehmen sie Sittlichkeit auf sich, um diese Sittlichkeit zu vervollständigen, üben sie Entsagung (*nekkhamma*). Um Klarheit darüber zu erlangen, was für die Lebewesen heilvoll und nicht heilvoll ist, läutern sie ihre Einsicht. Um des Heiles und Glückes der Lebewesen willen nehmen sie ständig Anstrengungen auf sich. Obgleich sie selbst durch höchste Anstrengungen Standhaftigkeit erreicht haben, üben sie Nachsicht gegenüber den mannigfaltigen Verfehlungen der Lebewesen. Sie brechen einmal gegebene Versprechen, etwas zu geben oder zu tun, nicht. Zum Heil und Wohl der Lebewesen fassen sie unerschütterliche Entschlüsse. Sie kümmern sich um die Lebewesen mit unerschütterlichem Wohlwollen, aus Gleichmut erwarten sie aber von ihnen keine Gegenleistungen.

Auf diese Weise lassen sich alle zehn Vollkommenheiten im Rahmen der vier *brahmavihāras* in altruistischem Sinne entwickeln. Hier wird nicht die Selbstvervollkommnung in den Vordergrund gestellt. Buddhaghosa spricht hier nicht primär von "spiritueller Läuterung des Geistes" oder von verschiedenen Versenkungsstufen, die den Meditierenden auf seinem Heilsweg führen, sondern vom Heilsweg eines Bodhisattva, dessen Interesse hauptsächlich dem Heil und Wohl der anderen Lebewesen gilt. Daß hier vom Werdegang eines Bodhisattva die Rede ist, ist ja mehr als deutlich, da Buddhaghosa die Buddha-Eigenschaften erwähnt, die die *brahmavihāras* als Grundlage der zehn Vollkommenheiten letztendlich bewirken sollen. Insofern befindet sich Buddhaghosa in Einklang mit den Mahāyāna-Richtungen, deren Heilsweg darauf abzielt, den anderen Lebewesen zum Heil und Wohl zu verhelfen. Ein Unterschied dürfte allerdings darin bestehen, daß Buddhaghosa hier zwar den Weg eines zukünftigen Buddha beschreibt und man seine Bewunderung deutlich heraushört, aber nichts dafür spricht, daß er im Sinne des Mahāyāna diesen Weg als allgemein nachzuahmendes Ideal propagiert.

Analyse ausgewählter Yogācāra-Textstücke

In diesem Kapitel und in den folgenden zwei Kapiteln sollen die von mir ausgewählten, edierten und übersetzten Textstücke aus der *Śrāvakabhūmi* (*ŚrBh*) und der *Bodhisattvabhūmi* (*BoBh*) des *Yogācārabhūmis'āstra* sowie aus dem *Mahāyānasūtrā-lankāra* (*MSA*; mit Bhāṣya und dem Kommentar des *Asvabhāva) ausgewertet und das sich daraus ergebende Gesamtbild untersucht werden.

Die *Yogācārabhūmi* ([Darlegung der] Stufen der [spirituellen] Praxis des Yoga) ist ein Hauptwerk der sog. Yogācāra-Schule, welche eine wichtige und einflußreiche Richtung im Buddhismus repräsentiert. Dieses Werk entstammt vermutlich dem dritten oder dem frühen vierten Jahrhundert n. Chr. Frauwallner ist der Ansicht, daß sie ein allmählich gewachsenes Schulwerk darstellt¹, dessen Entstehung sich über mehrere Generationen erstreckte. Diese These ist von Schmithausen aufgegriffen und eingehend begründet worden.² Die Yogācāras werden auch Vijñānavādins genannt, nach dem Hauptthema ihres philosophischen Systems, daß es nur Geist oder Erkenntnis (*vijñaptimātra*), nicht aber "äußere" Dinge gebe. Diese Lehrmeinung ist laut Schmithausen jedoch besonders in einigen älteren Yogācāra-Texten wie z.B. der *Yogācārabhūmi* (mit Ausnahme des darin aufgenommenen *Samdhinirmocanasūtra*) noch nicht nachweisbar.³ Die Yogācāra-Schule gehört zwar, zumal später, eindeutig der Mahāyāna-Richtung an, welche die Laufbahn eines Bodhisattva behandelt und empfiehlt, doch enthält vor allem die *Yogācārabhūmi* viele Stücke, die keine solche Tendenz erkennen lassen und ganz auf dem Boden dessen stehen, was als Śrāvakayāna oder, mit Harrison⁴ als "mainstream Buddhism" bezeichnet wird. Zu diesen Stücken gehört die *Śrāvakabhūmi* (= 13. Kapitel), die neben der (entschieden mahāyānistischen) *Bodhisattvabhūmi* (= 14. Kapitel) zu den älteren Schichten innerhalb der *Yogācārabhūmi* zählt, wenngleich auch sie keineswegs völlig homogen, sondern aus verschiedenen Textsträngen zusammengesetzt zu sein scheinen.

Die buddhistische Tradition schreibt die *Yogācārabhūmi* dem Mahāyāna-Meister Asaṅga (4. oder 5. Jh. n. Chr.) bzw. dem (zukünftigen Buddha) Maitreyaṅgā zu, der Asaṅga dieses umfangreiche Werk eingegeben haben soll. Maitreyaṅgā, in dem Frauwallner⁵ im Gegensatz zu anderen Forschern wie etwa Demiéville in diesem Fall eine historische Person sieht, wird auch der *Mahāyānasūtrā-lankāra* zugeschrieben. Das Kapitel dieses Textes, das die *apramāṇas* bespricht, werde ich im Anschluß an

¹ Frauwallner 1969, S. 265.

² Schmithausen 1969.

³ Schmithausen 1969, S. 811, Anm. 2.

⁴ Harrison 1992, S. 216, Anm. 5; 1995, S. 48-69.

⁵ Frauwallner 1969, S. 296; vgl. auch S. 6 f.

die beiden o.g. Textstücke aus der *Yogācārabhūmi* behandeln. Nach Schmithausens⁶ m.E. noch heute gültiger Auffassung sind die Maitreya und Asaṅga zugeschriebenen Werke aus inhaltlichen Gründen auf mehrere Verfasser zurückzuführen. Allerdings kann auch nach seiner Meinung bei *Mahāyānasūtrālaṅkāra* und *Madhyāntavibhāga* wegen der engen Verwandtschaft von ein und demselben Verfasser ausgegangen werden, der nach Frauwallner um 300 n. Chr. anzusiedeln ist. Obwohl die Kontroverse um die Verfasserschaft noch nicht völlig geklärt ist, würde es den Rahmen dieser Arbeit sprengen, hierauf näher einzugehen.

Das *Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya* wird meist⁷ einem Vasubandhu zugeschrieben, der – dies scheint mir durch die jüngsten Beobachtungen von Alexander von Rospatt⁸ bestätigt zu werden – nicht mit dem Verfasser des *AKBh* identisch sein dürfte. Um das für unser Thema relevante Textstück besser verstehen zu können, habe ich hier noch zwei Subkommentare, nämlich die *Sūtrālaṅkāra-ṭīkā* des *Asvabhāva⁹ und, an problematischen Textstellen, das *Sūtrālaṅkāra-vṛtibhāṣya* (oder ebenfalls °ṭīkā?) des Sthiramati (ca. 510 - 570 n. Chr.), hinzugezogen. Diese Werke sind nur in ihren jeweiligen tibetischen Übersetzungen verfügbar (die *Ṭīkā* wurde von Śākyasiṃha, Dpal-brtsegs und anderen übersetzt, das *Vṛtibhāṣya* von Mucicandra und Bkra-sis). Das relevante Stück aus Asvabhāvas *Ṭīkā* ist im 2. Hauptteil dieser Arbeit ediert und übersetzt worden.

Die *maitrī* in der *Śrāvakabhūmi* der *Yogācārabhūmi*

Alle drei von mir ausgewählten Textstücke der *Śrāvakabhūmi* behandeln die medita-

⁶ Schmithausen 1969, S. 812, Anm. 5.

⁷ Es gibt auch die Auffassung, daß der Kommentar ebenfalls von Asaṅga stammt (siehe Lévi 1911, S. 8). Vgl. auch Shinjō Suguro (*Studies on Early Vijñaptinātratā Philosophy*, Tokyo 1989, English Summary, S. 9), der von Asaṅga und Vasubandhu als Co-Autoren ausgeht, die zur gleichen Zeit zusammengearbeitet haben. Dies ist jedoch unwahrscheinlich, wie Schmithausen (1987a, S. 98) gezeigt hat, weil in den Versen für das Yogācāra-System zentrale Begriffe, wie *ālayavijñāna*, nicht vorkommen. Die chinesische Übersetzung, die Versteht und Kommentar umfaßt, gibt als Verfasser bloß Asaṅga an; im Kolophon am Ende der (Verse und Kommentar enthaltenden) Sanskrit-Hss. wird der *MSA* (Verse und Kommentar?) als Werke des großen Bodhisattva "Vyavadātasamaya" oder vielleicht "Suvyava" (= Maitreya?) bezeichnet.

Siehe auch Bagchi 1970, S. 10, Anm. 2.

⁸ Statt Lévis °*resu vyava*° könnte °*re suvyava*° zu lesen sein. Hs. ÖtB liest allerdings °*reśūnyava*° (ÖtB ist mir unklar).

⁹ v. Rospatt 1995, S. 187, Anm. 408.

⁹ Yūichi Kajiyama 1985 ("Transmigration and its Transcendence: on the Theory of Dependent Origination as Represented in the So-called 'Sūtra of the Old Town'", in: *Tetsugaku Kenkyū* 550, 324-359 (= 1324-1359)), S. 353 und Nakamura 1980, S. 176: 450 - 530 n. Chr.; siehe Schmithausen 1987a, Anm. 1100.

tive Kultivierung von *maitrī*. Sie stehen nicht im *apramāṇa*-Kontext, sondern im Kontext der fünf Vorbereitungsübungen für die Meditation, die der gezielten Bekämpfung bestimmter persönlichkeitsbeherrschender Charakterfehler dienen.¹⁰

Der Übende soll einen Übungsgegenstand entsprechend seinem Charakter aussuchen. Wenn er zu leidenschaftlicher Zuneigung (*rāga*), insbesondere sexueller Begierde neigt, soll er die meditative Betrachtung des Widerwärtigen, d.h. der unreinen Bestandteile des menschlichen Körpers oder auch von Leichen in verschiedenen Auflösungsstadien, üben. Der Übende, der leidenschaftliche Abneigung (*dveṣa*) als vorherrschende Charakterschwäche hat, soll sich der wiederholten meditativen Übung des Wohlwollens (*maitrī*) widmen. Analog soll einer, dessen Verhalten von Fehlorientiertheit (*moha*) beherrscht ist, die Betrachtung des Entstehens in Abhängigkeit (*prañīyasamutpāda*) kultivieren. Gegen Stolz (*māna*) wird die Übung der kontemplativen Zerlegung [der Personen und der Außenwelt] nach Elementen (*dhātuprabheda*) empfohlen. Schließlich kann man durch das bewußte Registrieren von Ein- und Ausatmen unkontrollierte Gedankentätigkeit (*vitarka*) in den Griff bekommen.¹¹

Dadurch, daß der Übende eine seinem Charakter entsprechende Übung praktiziert, erlangt er einen Zustand der geistigen Sammlung (*cittaiḥgratā*) oder Konzentration (*manaskāra*). Dieser geistige Zustand ist die Basis für sowohl den 'weltlichen Weg' (*laukika mārga*), der nur zu einer zeitweiligen Befreiung von den 'Befleckungen' (*kleśa*) führt, als auch für den 'überweltlichen Weg' (*lokottara mārga*), der den Praktizierenden letztendlich zur Erlösung führt.¹²

Wie dieser in der *Śrāvakabhūmi* aufgezeichnete Erlösungsweg und auch die dort vorkommenden Widersprüche und Unstimmigkeiten im Detail aussehen, wird bei Schmithausen 1982 und Sakuma 1990 eingehend und ausführlich dargestellt. Die hier von mir gezeichnete Skizze stützt sich in ihren Hauptzügen auf diese Darlegungen. Ich enthalte mich einer Gesamtbeschreibung und beschränke mich darauf, auf diese beiden Studien, soweit notwendig, hinzuweisen.

Im folgenden soll näher auf die einzelnen hier zu behandelnden Textstücke und ihre

¹⁰ Schmithausen 1982 hat der Versenkungs- und Meditationspraxis in der *Śrāvakabhūmi* eine eingehende Studie gewidmet. Er unterteilt diese Praxis in drei Hauptkomplexe, nämlich: 1. eine Gruppe von fünf Vorbereitungsübungen, 2. den "weltlichen Erlösungsweg" (*laukiko mārgaḥ*), und 3. den "überweltlichen Erlösungsweg" (*lokottaro mārgaḥ*).

Die fünf Vorbereitungsübungen gehören zu der Gruppe von Praktiken, deren Übungsgegenstand oder Übungsgebiet (*ālanbana*) den Wandel reinigt (*caritaviśodhana*). Die *ŚrBh* (193,1 ff.) unterscheidet neben dieser Gruppe noch weitere Gruppen, nämlich Übungen mit "durchgängigem (*vyāpin*) [Übungs]gegenstand", Übungen, deren "Gegenstand [in der] Versiertheit [besteht]" (*kauśalya*), und Übungen, deren "Gegenstand [den Geist] von den Befleckungen reinigt" (*kleśaviśodhana*).

¹¹ Vgl. Schmithausen 1982, S. 62.

¹² Vgl. *ibid.*, S. 62 und 76.

Besonderheiten eingegangen werden (Textstück I = *ŚrBh* 207,7 - 210,2; Textstück II = *ŚrBh* 377,10 - 380,15; Textstück III = *ŚrBh* 426,20 - 429,9; Edition und Übersetzung s. Teil II dieser Arbeit, S. 276 ff.).

[Deskriptive Analyse von Textstück I]

[1.] Einleitende Frage: "Was ist Wohlwollen (*maitrī*)?"

[2.] [A.] Definition der *maitrī* als zum einen den konzentrierten Vorstellungsakt (*adhimokṣa*) des Glückverschaffens (/der Glückszuweisung) und zum anderen das Objekt dieses Aktes (Freunde, Feinde, Neutrale) umfassend.

[B.] Nähere inhaltliche Bestimmung des Vorstellungsakts und seines Objekts anhand des Sūtra-Zitats "Nachdem er (d.h. der Yogin) sich [die Himmelsrichtungen] konzentriert vorgestellt und mit einer vom Wohlwollen begleiteten Geist[eshaltung, die] frei von Feindseligkeit, Rivalität und Schädigung[sabsicht ist], und die weit/ausgedehnt, groß und unbegrenzt/grenzenlos ist, erfüllt hat, erreicht er [einen meditativen Zustand] und verweilt [darin]."

[3.] Adressaten der *maitrī* (im Kontrast zu *karuṇā* und *muditā*).

[4.] Wirkung der *maitrī* (im Rahmen der fünf Übungen zur Bekämpfung persönlichkeitsbeherrschender Charakterfehler): Abbau von Übelwollen.

Textstück I zufolge besteht die *maitrī* zum einen in der konzentrierten Vorstellung des in der Versenkung verweilenden Übenden, daß die Lebewesen glücklich sein mögen, und zum anderen in dem Objekt eben dieser Vorstellung (bzw. der dieser zugrundeliegenden Einstellung), d.h. den Lebewesen, denen man Glück wünscht. Zunächst fällt auf, daß hier nur Lebewesen als das Objekt der *maitrī* fungieren, während, wie bei der Analyse der vier *apramānas* in der *BoBh* gezeigt werden wird, in der *BoBh* neben dem Wohlwollen (*maitrī*), das die Lebewesen (*satva*) zum Objekt hat, ein zweites Wohlwollen gelehrt wird, das die Gegebenheiten (*dharmā*) zum Objekt (*ālabana*) hat, und ein drittes, das sogar ganz ohne Objekt (*anālabana*) ist. Es scheint, daß im vorliegenden Textstück (I) nur die auf die Lebewesen ausgerichtete *maitrī* behandelt wird, da hier das Ziel ausschließlich die Läuterung des Geistes von Übelwollen ist. Insofern würde sich die Praxis der *maitrī* hier also auf einer aus der Sicht der buddhistischen Daseinsanalyse niedrigeren, d.h. weniger wirklichkeitsadäquaten Ebene bewegen. Andererseits entspricht die Lebewesen zum Objekt habende *maitrī* ganz einfach der herkömmlichen, traditionellen Auffassung, so daß das (mahāyānistische) dreistufige *maitrī*-Konzept der *BoBh* in der *ŚrBh* vermutlich gar nicht als systematischer Horizont vorauszusetzen ist.

Besonders bemerkenswert an der vorliegenden Stelle ist, daß der kognitive, subjektive Akt und das Objekt, auf das er sich bezieht, in ihrer Gesamtheit als *maitrī*

bezeichnet werden. Eine explizite Gleichstellung von Subjekt und Objekt findet sich an einer späteren Stelle.¹³ Hier nimmt der beobachtende Erkenntnisakt sich selbst (genauer: den unmittelbar vorhergehenden gleichartigen Erkenntnisakt) zum Objekt. Der Zweck ist, die vergängliche – und damit auch leidvolle und vor allem nicht-selbsthafte – Natur des Subjekts zu begreifen und zu realisieren, und dadurch den "groben" Ich-Wahn (*audārika asmimāna*) zu beseitigen. Ob auch an der vorliegenden Stelle die Subsumption des Gegenstandes der *maitrī* unter die *maitrī* andeuten soll, daß es "Lebewesen" im Sinne substantieller Selbste nicht gibt? Wie bei der Diskussion des *Mettasutta* erwähnt (Kap. 2, S. 67 u. Anm. 76), erwägen ja zumindest spätere Interpretatoren die Möglichkeit, daß man bei der Kultivierung der *maitrī* in der – zumindest unbewußt vorhandenen – irrigen Vorstellung bestärkt wird, daß es jemanden gibt, dem gegenüber *maitrī* kultiviert wird. Eine zugegebenermaßen simplere Erklärung wäre folgende: der Kontext hier ist ja doch *caritaviśodhana ālambana*. *Ālambana* ist normalerweise das Objekt. Deshalb könnte bei der *aśubhā* (wo die unreinen Objekte als *aśubhā* bestimmt sind) und bei *idaṃpratyayatāpraṭītya-samutpāda* und *dhātuprabheda* so auch bei der *maitrī* das Objekt (= die Lebewesen, auf die sie sich richtet) zumindest miteinbezogen worden sein. Bei der *ānāpānasmṛti* erwartet man dann allerdings das Gleiche, doch ist sie lediglich als "Ein- und Ausatmen zum Objekt habende Vergegenwärtigung" (*smṛti*: *ŚrBh* 219,1 f.) definiert, also als subjektiver Akt. Der chinesische Übersetzer hat sich jedoch unter dem Druck des übergeordneten Kontextes (sc. *caritaviśodhanam ālambanam*) zu einer Umformung genötigt gefühlt und übersetzt: "Worin besteht das Objekt/Übungsgebiet (*ālambana*) der *ānāpānasmṛti*? Als *ānāpānasmṛti* bezeichnet man die Vergegenwärtigung von Ein- und Ausatmen. Ein- und Ausatmen als Objekt dieser Vergegenwärtigung: das bezeichnet man als 'Objekt der *ānāpānasmṛti*.'"

Ferner wird im Textstück I die kanonische Bestimmung der *maitrī* als "weit", "groß" und "unbegrenzt" (*vipula, mahadgata, apramāṇa*) dahingehend interpretiert, daß sie den Lebewesen "schwaches", "mittleres" und "starkes" (*mṛdu, madhya, adhimātra*) Glück wünscht. Diese Glücksabstufungen werden auf verschiedene meditativ-kosmologische Ebenen bezogen. Diese Erläuterung trägt aber weder entscheidend zum inhaltlichen Verständnis der *maitrī* bei, noch ist sie in sich besonders überzeugend. In der Erklärung der Definition wird des weiteren erklärt, daß sich der Geist des Übenden im Zustand der Versenkung befindet.

Interessant an der vorliegenden Definition ist außerdem, daß hier expliziter als in den

¹³ *ŚrBh* 497,3 - 498,7: vgl. 499,6 f. (*samasamālambyālambakajñāna!*). Für Emendierungen vgl. Schmithausen 1982, S. 78, Anm. 110.

anderen von mir behandelten Texten¹⁴ die der *maitrī* als Objekt dienende Zielgruppe als weder unglücklich noch glücklich, aber Glück begehrend charakterisiert wird. Hierdurch wird die *maitrī* ausdrücklich von *karuṇā* und *muditā* (*upekṣā* ist hier nicht genannt!) abgegrenzt.

Im zweiten Stück (II = *ŚrBh* 377,10 - 380,15) wird *maitrī* inhaltlich unter sechs Aspekten (*vastu*) untersucht, nämlich: Bedeutung (*artha*), Sache/Realität (*vastu*), Merkmal (*lakṣaṇa*), Kategorie (*pakṣa*), Zeit (*kāla*) und Stimmigkeit (*yukti*).¹⁵

[Deskriptive Analyse von Textstück II]

- [0.] Einleitende Frage: "Wie untersucht einer, der sich der *maitrī* widmet, im Rahmen der *vipaśyanā* die sechs Aspekte bezüglich des Wohlwollens?"
- [1.] Bedeutung (*artha*): Wohlwollen besteht in dem konzentrierten Vorstellungsakt, der den Lebewesen Glück und Wohl verschafft/zuweist.
- [2.] Realität (*vastu*):
- [A.] Alle drei Gruppen – Freunde, Feinde und Neutrale – sind "äußere" Realität, weil sie unter [die Kategorie] "andere [Persönlichkeits-]ströme" fallen.¹⁶
- [B.] Die Freunde sind "innere", die Feinde und Neutrale "äußere" Realität.
- [3.] Merkmal (*lakṣaṇa*):
- [A.] Charakterisches Merkmal (*svalakṣaṇa*): Definition der drei Gruppen von Personen, die Gegenstand der *maitrī* sind, und der drei Arten von Glück, das sie begehren und das man ihnen wünscht ([i.] Glück der Sinnesgenüsse, [ii.] Glück der ersten beiden *dhyānas*, [iii.] Glück des dritten *dhyāna*).

¹⁴ Vgl. *BoBh* 241,20 und meine Analyse dieser Textstelle (S. 244 f.). Vgl. auch *AKBh* VIII. 453,5 ff.

¹⁵ Diese Untersuchungen unter sechs Aspekten bilden mit den drei verschiedenen Betrachtungsweisen (*vipaśyanā trimukhī*) – nämlich a) der nur vom [Erscheinungs- oder Vorstellungs-]Bild begleiteten (*nimittamātrānucarita*) Betrachtung, b) der von Untersuchung begleiteten (*paryeṣaṇānucarita*) Betrachtung, c) der von Rückschau [auf das Ergebnis der Untersuchung] (oder: von nachträglicher Feststellung) begleiteten (*pratyaवेकṣaṇānucarita*) Betrachtung (vgl. *ŚrBh* 367,11 ff. Schmithausen 1982, S. 65 ff.) in gewisser Weise die gesamte Betrachtung (*ŚrBh* 370,2).

¹⁶ "Innere" = auf einen selbst bezogenen Realität wäre (nach dieser Auffassung) nur der eigene Persönlichkeitsstrom, der aber hier offensichtlich nicht als Gegenstand von *maitrī* verstanden wird.

[B.] Gemeinsames Merkmal (*sāmānyalakṣaṇa*): Der Übende soll die Freunde, Feinde und Neutrale als gleich [zu behandelnd] ansehen, insofern er sogar den Feinden Glück verschaffen soll,

[i.] weil es in Wirklichkeit weder Übeltäter noch Opfer gibt (und somit nichts, was jemanden als Feind konstituieren könnte);

[ii.] weil der grobmaterielle Körper, den die körperlichen und verbalen Verletzungen treffen, ebenso wie diese selbst und ihre Urheber vergänglich (und somit eine Reaktion nicht der Mühe wert) ist;

[iii.] weil alle Lebewesen ohne Ausnahme Geburt, Altern, Krankheit und Tod unterworfen sind und somit von Natur aus leiden, so daß es unangemessen erscheint, ihnen noch zusätzliches Leid zuzufügen;

[iv.] weil im Verlauf des anfanglosen *Samsāra* alle Lebewesen schon einmal miteinander verwandt waren. Deshalb soll man alle Wesen als gleich betrachten und ihnen in gleicher Weise Glück verschaffen.

Die schwarze und die weiße Kategorie (*pakṣa*):

Die schwarze Kategorie ist das Übelwollen, der Widerpart des Wohlwollens; die weiße Kategorie ist das Nicht-Übelwollen.

Zeit (*kāla*): Gegenüber den Lebewesen in der Vergangenheit kann man das Wohlwollen nicht üben, da sie vergangen sind. Objekt des Wohlwollens sind vielmehr die gegenwärtigen Lebewesen, da ihnen Glück für Gegenwart und Zukunft gewünscht werden kann.

"Stimmigkeit" (*yukti*)

[A.] *Yukti* (Gebundensein an?) im Sinne der Abhängigkeit (*apekṣā*): Es gibt kein Selbst, das Glück begehren, und kein Subjekt, dem Glück zugewiesen werden könnte. Der Bezeichnung "Person" liegen nur unpersönliche, bedingte Daseinsfaktoren zugrunde, die durch *karma* und *kleśas* verursacht sind.

[B.] *Yukti* (Eignung?) für die Ausübung einer [bestimmten] Wirkung (*kāryakaraṇayukti*): Durch die Ausübung des Wohlwollens wird das Schwinden des Übelwollens bewirkt.

[C.] *Yukti* (Stimmigkeit/Richtigkeit?) aufgrund des Nachweises mittels Beweismitteln (*upapattisādhanayukti*): Daß das Wohlwollen diese Wirkung hat, gründet sich auf glaubwürdige autoritative Überlieferung (*āptāgama*), auf unmittelbare Wahrnehmung (*pratyakṣa*) und auf Schlußfolgerung (*anumāna*).

[D.] *Yukti* (Stimmigkeit/Richtigkeit?) aufgrund der Natur der Dinge (*dharmatāyukti*): Es ist die allgemein anerkannte/bekannt, rational nicht er-

gründbare Natur des Wohlwollens, Übelwollen zu beseitigen.

Die sechs Aspekte (*vastu*) waren zuvor (*ŚrBh* 367,1 f.) im *vipaśyanā*-Kontext definiert worden¹⁷ und werden im folgenden konsequent auf die systematische Untersuchung der *maitrī* und der anderen vier Vorbereitungsübungen angewandt.¹⁸ *Vipaśyanā* ist definiert als "genaue Betrachtung aller Daseinsfaktoren in ihrem Wesen" (i. e. ihrer Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Nichtselbsthaftigkeit); sie findet in der Versenkung statt, nachdem der Yogin schon durch meditative Übung 'Geistesruhe' (*śamatha*) erlangt hat. Gestützt auf diese Geistesruhe untersucht und überprüft er das Meditationsobjekt unter den o.g. sechs Aspekten¹⁹.

Es bereitet Schwierigkeiten, daß die *ŚrBh* in die Übung der *maitrī* das Element der analytischen Betrachtungsweise (*vipaśyanā*) einführt, denn gemeinhin wird sie ausschließlich mit dem Bereich des *śamatha* assoziiert, bereitet also lediglich den Boden für die *vipaśyanā*.²⁰

¹⁷ Hierzu paßt, daß im Textstück B auch gleich zu Beginn der Analyse der *maitrī*-Übung der Begriff "Betrachtung" steht (*vipaśyanā*: genauer *vipaśyan*, "betrachtend"; dem Tib. zufolge wäre sogar auszugehen von **maitrīyāmbanavipaśyanāprayuktah*: "der sich der Betrachtung, die das Wohlwollen zum Objekt hat, widmet").

¹⁸ Vgl. *ŚrBh* 368,10 ff. Die *ŚrBh* (370,3 ff.) erklärt, daß eine Dreiteilung der Sachverhalte bezüglich des Verständnisses (*avabodha*) der Bedeutung in bezug auf das Gesagte (*bhāṣītārtha*), der Vollständigkeit in Anbetracht des (zu erkennenden) Sachverhaltes (*vastuparyantā*) und der Wirklichkeit (*yathābhūta*) festgelegt sind (*vyavasthāpita*) (vgl. Sakuma 1990, Teil II, S. 98 und besonders Anm. 590). Diese Dreiteilung wird bei der Behandlung der *maitrī* nicht eigens ausgeführt. Nachdem der Yogin die sechs Sachverhalte im Hinblick auf den jeweils seinem Charakterfehler entsprechenden Übungsgegenstand – in unserem Falle die *maitrī* – untersucht hat, beruhigt er seinen Geist immer wieder und untersucht stets von neuem das Übungsobjekt mittels aller Arten der genauen Betrachtung. So gestützt auf seine Geistesruhe wird seine genaue Betrachtung geläutert, und gestützt auf diese genaue Betrachtung wächst seine Geistesruhe (*ŚrBh* 388,13 ff.; 396,14 f.). Später führt diese Praxis zur unmittelbaren Wahrnehmung des Übungsobjektes (*ŚrBh* 402,7 ff.; 200,9 f.); ferner werden in der jeweiligen Vorbereitungsübung die entsprechenden Charakterfehler korrigiert (*ŚrBh* 403,5 ff.; 426,12 f. verspricht sogar "weltliche" und "überweltliche" Vervollkommnung: 429,2), damit der Yogin in seiner spirituellen Praxis im Rahmen des "weltlichen" und "überweltlichen" Weges weiter fortschreiten kann, wie es in der *ŚrBh* dargestellt ist (vgl. Schmithausen 1982, S. 61-2, 74-83). Zur Problematik der Darstellung der Vorbereitungsübungen im Zusammenhang der beiden Erlösungswege in der *ŚrBh* hat Schmithausen eingehend Stellung genommen. Für uns ist in diesem Kontext vor allem seine Feststellung relevant, daß die o.g. Kategorien der genauen Betrachtung "strukturell und wohl auch primär in den Kontext des 'überweltlichen Weges' gehören, wo es gilt, alle Daseinsfaktoren bzw. Persönlichkeitskonstituenten als durch die vier Edlen Wahrheiten charakterisiert zu erkennen" (Schmithausen 1982, S. 70, Anm. 62a).

¹⁹ *ŚrBh* 367,3 f. Vgl. Schmithausen 1982, S. 64.

²⁰ Zumindest in der Theravāda-Tradition in Sri Lanka wird die *mettā-bhāvanā* als *śamatha*-zugehörig betrachtet, da sie inhaltlich dort am ehesten paßt. Bei der Praxis der meditativen Übungen ist sie als eine einführende Übung vor der eigentlichen *vipassanā*-Übung sehr beliebt. Vgl. Keown 1992, S. 75-76 und Harvey 1997, S. 346; 348. Vgl. aber Griffiths 1983a, S. 144.

M.E. ergibt sich die Verbindung der *maitrī*-Übung mit *vipaśyanā* in der *ŚrBh* aus der Gleichbehandlung der *maitrī* mit der "Übung des Widerwärtigen" (*aśubhā*) und vielleicht auch anderer Übungen, bes. der Betrachtung des Entstehens in Abhängigkeit. Bei der Behandlung der fünf Vorbereitungsübungen geht die *ŚrBh* nämlich offensichtlich von der *aśubhā* aus und überträgt deren Wesenszüge auf die anderen vier Übungen. Diese von der Sache her äußerst problematische Gleichbehandlung ist bereits Schmithausen aufgefallen, der bemerkt: "Obwohl es sich bei den fünf die Versenkung herbeiführenden Vorbereitungsübungen historisch gesehen um im wesentlichen unabhängig voneinander entstandene Praktiken handelt, erklärt die *ŚrBh*, daß sie, trotz gewisser Besonderheiten, im Prinzip alle nach dem gleichen Muster durchzuführen seien."²¹ Im übrigen entspricht die Behandlung der *maitrī* als eine Übung, die nicht ausschließlich dem *samatha* zuzurechnen ist, der *yuganaddha*-Ausrichtung der *ŚrBh* (d.h. der Betonung eines ausgewogenen Verhältnisses von [Geistes]beruhigung (*samatha*) und genauer Betrachtung (*vipaśyanā*)), der zufolge der Erlösungsprozeß auf dem Zusammenwirken von versenkungspraktischem und analytischem Ansatz basiert.

Neben der Problematik des Verhältnisses von *vipaśyanā* und *maitrī* bietet Textstück II mit seiner schematisierten Behandlung der *maitrī* unter sechs Aspekten wenig Anhaltspunkte für eine systematische Analyse. Ich möchte daher nur wenige Stichwörter des Textes bzw. Unterkategorien herausgreifen, die mir – wenngleich sie dem Kontext des Heilsweges entstammen – von Relevanz für die Konzeption einer universalen Ethik zu sein scheinen.

Zunächst zum "gemeinsamen Merkmal" (*sāmānyalakṣaṇa*) der *maitrī*: Primäre Absicht dieses Abschnittes (3.B.i-iv) ist offensichtlich die Eliminierung einer spezifischen Kategorie "Feinde". Hierzu paßt die Idee, daß alle drei Gruppen, nämlich Freunde, Feinde und Neutrale, gleich sind (d.h. Feind gleich Freund, nicht gleich oder analog dem eigenen Selbst!). Zu diesem Zweck löst der Text zuerst die Vorstellung von einem (substantiellen), Täter und Opfer verbalen und körperlichen Verletzens auf (der Ton liegt auf Reduktion, nicht auf Gleichheit). D.h. es geht darum, die Klasse "Feinde" als letztlich leer zu erweisen, indem beide Relata der personalen Relation "Feindschaft" als in Wirklichkeit inexistent dargetan werden. Damit ist das schlimmste Hindernis für universale *maitrī* beseitigt. Das Argument ist keine (positive) Ableitung von *maitrī* aus der Gleichheit oder gar dem Anātmavāda, sondern nur die Ausräumung eines emotionalen Hindernisses für die im Interesse der universalen *maitrī* postulierte Gleichheit, indem mittels des Anātmavāda die Relation "Feindschaft" ausgehöhlt und damit die Klasse der Feinde als leeres Konstrukt erwiesen wird.

²¹ Schmithausen 1982, S. 63.

Das zweite Argument zielt auf die Irrelevanz sprachlicher oder körperlicher Verletzung (und damit indirekt ebenfalls auf die Aushöhlung der Kategorie Feindschaft und der Klasse der Feinde), indem es die Vergänglichkeit des Betroffenen (hier: des eigenen derzeitigen Körpers), der Verletzung selbst (*sparsā*) und ihres Urhebers (*apakāra*) aufzeigt. Auch hier geht es nicht primär um Gleichheit von Selbst und anderen, sondern darum, daß angesichts der Vergänglichkeit der Beeinträchtigung und der daran beteiligten Personen (hier kein Anātmavāda, sondern konventionelle Ebene) eine rabiate Reaktion nicht angemessen, nicht der Mühe wert, ist.

Auch das dritte Argument arbeitet nicht mit einer Gleichheit von selbst und anderen, sondern damit, daß der andere, also der Übeltäter, auch ohne daß man zurückschlägt, schon unglücklich genug ist (der Schlußsatz 379,6 f. könnte andeuten, daß er sich durch seine Bosheit ohnehin schon Schlimmeres [für das Jenseits] einhandelt als selbst ein Feind ihm antun möchte). Hier wird m.E. an das Mitleid appelliert, um die Kategorie "Feinde" auszuhöhlen.

Das vierte Argument schließlich bringt die Kategorie "Feinde" mittels des Rückgriffes auf den anfangslosen Saṃsāra und die Tatsache, daß darin jeder schon einmal ein enger Verwandter von mir (und deshalb also ein Freund) war, ins Wanken: die Kategorien Freund und Feind sind bestenfalls auf eine bestimmte Phase eines Lebewesens anwendbar, nicht auf dieses grundsätzlich und immer, also aus höherer Warte aufzugeben.

Damit ist der Weg frei dafür, alle Wesen als gleich zu betrachten (d.h. die Differenzierung in Freunde etc. aufzugeben) und universale *maitrī* zu üben.

Im Rahmen der *apekṣāyukti* wird nur die Aufhebung der Vorstellung von Lebewesen vorgenommen, die Glück begehren und denen es (deshalb) verschafft werden könnte, also der Empfänger, es sei denn, man bezieht *sukhakāmāḥ* hier (wie Tib. u. Ch. von *ŚrBh* 209,10) auf den *maitrī*-Übenden selbst (gegen 209,10 Hs. und 377,19 ff.); Tib. und Ch. haben allerdings statt *yasya ... upasaṃhrīyate* eine aktive Ausdrucksweise (mit Hs. unvereinbar). Im Vordergrund der *apekṣāyukti* dürfte aber das Bemühen stehen, die adäquate Wirklichkeitssicht des Abhidharma einzubringen, um so der Gefahr entgegenzuwirken, die scheinbar den Gegenstand der *maitrī* bildenden Lebewesen für tatsächlich existierend zu halten und ihnen anzuhaften.

Mit der *yukti* hinsichtlich der Ausübung einer bestimmten Wirkung (6.B), des Nachweises mittels Beweismitteln (6C: schließt mit *eṣa* ("[von] dieser [Art]", "solch[en Inhaltes]")) an das vorhergehende *kāryakaraṇa* an) und der Natur der Dinge (6.D) wird, wie im Textstück I, so auch hier abschließend die für die spirituelle Praxis entsprechende zentrale Wirkung der *maitrī* betont, den eigenen Geist von Haß zu befreien.

Während die Textstücke I und II in erster Linie das Übungsobjekt als solches und

die unterschiedlichen Betrachtungsweisen, die man eventuell im Laufe der meditativen Übung anwendet, darstellen, bietet III (*ŚrBh* 426,20 - 429,9) interessantes Material zum eigentlichen Ablauf des Übungsvorgangs und des weiteren Verlaufs.

[Deskriptive Analyse von Textstück III]

- [1.] Einleitung: Anweisung an den Anfänger, Wohlwollen und Glückverschaffen (/Glückzuweisung) wie üblich hinsichtlich zunächst je eines willentlich vorgestellten Freundes, Feindes und Neutralen zu kultivieren.
- [2.] Erweiterung der Übung, indem die Zahl der Personen, die man zum Objekt nimmt, so vervielfacht wird, daß das Objekt wie bei den *kaśiṇa*-Übungen alle Himmelsrichtungen lückenlos füllt.
- [3.] [A.] Verknüpfung der Übung des Wohlwollens mit den Übungen des Präsentsein[s] (oder -machens) der Achtsamkeit (*smṛtyupasthāna*):
 Wohlwollen in Verknüpfung mit der Betrachtung des Körpers:
 Betrachtung, daß man anderen als Freund, Feind bzw. Neutraler gilt, und zugleich Glück begehrt und Leiden abgeneigt ist, mit Bezug auf
- [i.] sich selbst
 - [ii.] andere
 - [iii.] sich selbst und andere (Realisierung der Gleichheit der anderen mit einem selbst und daraus Ableitung der Notwendigkeit, anderen Glück zu verschaffen/zuzuweisen)
- [B.] Begründung, wieso die *maitrī* nur als auf den Körper gerichtetes *smṛtyupasthāna* bestimmt wird.
- [4.] Anweisung zum Übergang von der in willentlichen Vorstellungen bestehenden Betrachtungsweise (*adhimuktimanaskāra*) auf die sich auf [etwas] Wirkliches richtende Betrachtungsweise (*bhūṭamanaskāra*):
- [A.] Aus der in Vergangenheit und Zukunft wechselhaften emotionalen Beziehung zu anderen als einem Freund, Feind oder Neutralen folgt die Gleichheit aller Lebewesen und daraus die Notwendigkeit, ihnen im gleichen Maße Glück zu verschaffen/zuzuweisen.
- [B.] Die vergangenen und zukünftigen Lebewesen, auf die man die *maitrī* bislang nicht gerichtet hat, sollen jetzt zum Objekt der Übung werden, um den eigenen Geist zu läutern.
- [5.] Nutzen der *maitrī*-Kultivierung: der Zufluß von Verdienst (*puṇya*) und Heilsamem (*kuśala*) beim auf Wirkliches gerichteten Vorstellungsakt ist viel größer als beim willkürlichen Vorstellungsakt (wie unter 1. und 2.).

Nach der einleitenden allgemeingültigen Erklärung, wie die *maitrī* im Prinzip zu praktizieren ist²², werden zwei Formen der Ausübung dieser Praxis unterschieden: die eine (vorläufige) besteht darin, daß man sich willkürlich eine Welt voll solcher Wesen vorstellt (*adhimuktīmanaskāra*), denen man Glück wünscht; die andere nimmt reale Lebewesen zum Objekt (*bhūta-* bzw. *tattvamanaskāra*). Die erstere ist natürlich eine Vorstellung, die nur in der Versenkung visualisiert werden kann. Sie dient in unserem Textstück offenbar als Vorstufe oder Grundlage (*niśrīya!*) der zweiten Form. Der Text sagt ausdrücklich am Ende des zur Diskussion stehenden Stückes (III.5), daß im Vergleich zu der ersten Übungsform die zweite, d.h. die *maitrī*, die sich auf einen wirklich existierenden Übungsgegenstand bezieht, ungleich verdienstvoller sei²³.

Die erstere Form der *maitrī* ist insofern besonders bemerkenswert, als sie in dieser Form in der Pāli-Tradition nicht vorkommt und auch im *AKBh* zumindest nicht explizit dargestellt wird. Denn obzwar die *apramāṇas* im *AKBh* als willentliche Betrachtung

²² Bemerkenswert ist, daß hier im Gegensatz zu anderen Traditionen (z.B. Pāli) nicht gelehrt wird, daß man die *maitrī* nacheinander auf Freunde, Feinde und Neutrale richten soll. Es scheint vielmehr, daß man sich allen drei Gruppen auf einmal zuwendet. Dies soll aber wohl nicht heißen, daß man in einem einzigen momentanen Vorstellungsakt simultan einen Freund, Feind und Neutralen (bzw. jeweils mehrere) zum Gegenstand macht. Vielmehr vermute ich, daß sich die *maitrī*, wie dies auch das nicht ausschließende "oder" (*vā*) in der Formulierung "*mitrapakṣe vā amitrapakṣe vā udāsīnapakṣe vā*" der Textstellen (207, 7 f.; 377, 14 f.) nahelegt, innerhalb ein und derselben Meditationseinheit einmal auf diese und ein andermal auf jene Kategorie von Lebewesen richtet. Die Reihenfolge "Feinde und Neutrale" mag zum einen durch die rhythmische Struktur vorgegeben sein (vgl. von Hinüber, 1994a, S. 121-135), kann aber auch darauf hindeuten, daß die Neutrale als Objekt der *maitrī* die geringste Rolle spielen.

²³ Hier ist also – anders als im *AKBh* (454,1), wo nur von *adhimuktīmanaskāra* die Rede ist – die Möglichkeit vorgesehen, die Übung des Wohlwollens auch auf etwas Wirkliches gerichtet zu praktizieren, wie es wohl ursprünglich auch gedacht war.

Die alte *mettā/maitrī* erscheint, in der stereotypen Formel, wie ein diffuses Aussenden der *mettā*-Aura in alle Himmelsrichtungen. Gewiß ist dies mit dem Bewußtsein verbunden, daß die Himmelsrichtungen (tatsächlich) voller Lebewesen sind und die ausgesandte *mettā* diese irgendwie "berührt". Aber es bleibt offen, wie dieses "Bewußtsein" beschaffen war bzw. ob es in irgendeiner Form kultiviert wurde, und wenn ja, in welcher: war es bloß ein abstraktes Wissen um die Tatsache, daß dort (wer weiß wie viele) Lebewesen leben (kultiviert oder einfach unreflektiert gegeben?)? Oder stellte man sich konkret mögliche dort lebende Lebewesen vor (nicht notwendig in visualisierter Form; es würde ja eine normale Vorstellung genügen), als Adressaten, zur Vertiefung des *mettā*-Gefühles? Letzteres böte für den *adhimuktīmanaskāra* der *ŚrBh* durchaus einen Ansatzpunkt.

Die Feststellung, daß die Übung der *maitrī* zur Anhäufung einer großen Verdienstmasse führt, hat ihre kanonische Grundlage; vgl. z.B. *A* IV 151, 395-396, *S* II 264, wo die Überlegenheit der Kultivierung des Wohlwollens über die mit Verletzen und Tötung verbundenen brahmanischen Opferrituale mittels eines Gleichnisses verdeutlicht wird.

tungsakte (u. zw. ausschließlich als solche) bestimmt werden (*AKBh* 454,1; vgl. 453,6) braucht sich dies doch nur auf ihren Wunsch-Charakter zu beziehen (vgl. *AKBh* 454,6), impliziert jedenfalls nicht zwingend ein fiktives Visualisieren einer Welt voller Lebewesen, wie es die *ŚrBh* lehrt. In der *ŚrBh* hat sich diese Form der Übung offensichtlich daraus ergeben, daß die *maitrī*-Übung in enger Anlehnung an die "Betrachtung des Widerwärtigen" ausgestaltet worden ist. Dieser Nachbildungsprozeß mag durch gewisse Formulierungen des Sanskrit-Kanons wie *ekāṃ diśaṃ ... adhimucya spharivā* gefördert worden sein.²⁴ Dabei hat man sich bei der Ausgestaltung der *apramāṇa*-Übung – wie auch bei der "Übung des Widerwärtigen" (*aśubhā*) – offensichtlich an die Praxis der *kaśīṇa*-Übungen angelehnt. Schmithausen hat gezeigt, daß sich diese Ausgestaltung im Falle der *aśubhā*-Übung auch bei den Sarvāstivādins findet, während der *Visuddhimagga* ausdrücklich von ihr abrät.²⁵

Auch wenn dies nicht explizit festgestellt wird, wäre im Sinne des für alle Übungsgebiete formulierten Übungsfortschritts zu postulieren, daß die Vorstellung und Multiplizierung von "Personen/Lebewesen" bishin zur Ausfüllung des ganzen Universums mit entsprechenden Vorstellungsbildern wie bei der "Übung des Widerwärtigen" (*aśubhā*) in eine übernormale unmittelbare Wahrnehmung des Betrachtungsgegenstandes einmündet²⁶, etwa derart, daß man schließlich die zahllosen Lebewesen in den zehn Richtungen direkt schaut.²⁷ Gegenstand einer solchen übernormalen

²⁴ Im Pāli fehlt in der *apramāṇa*-Formel eine Entsprechung für *adhimucya*!

²⁵ *Aśubhā*: *VisM* III. 110: ... *aśubhāni* ... *na vaḍḍhetabbāni*; ... *tesu paṇ vaḍḍhitesu* etc. *āni-saṃso* *atthi*; *apramāṇas*: *VisM* III 113: *brahmavihārā sattārammaṇā, tesam nimittaṃ vaḍḍhayato satta-rāsi yeva vaḍḍheyya; na ca tena attho atthi. tasmā taṃ pi na vaḍḍhetabbam*. Vgl. Schmithausen 1982, S. 72 (mit Anm. 79). Vgl. auch oben Kap. 7, S. 209 f. (Anm. 73).

²⁶ Schmithausen hat, ausgehend von einer weiteren Textstelle (*ŚrBh* 397,2 ff., zitiert Schmithausen 1982 in Anm. 61 auf Seite 70) anhand der "Übung des Widerwärtigen" aufgezeigt, wie der Übende das im Geiste vorgestellte und eingeprägte Meditationsobjekt immer wieder auslöscht, um es dann erneut zu reproduzieren. Auf diese Weise intensiviert sich die Vorstellung von dem Meditationsobjekt, das immer reiner und vollständiger für den Meditierenden verfügbar wird, so daß sich schließlich eine unmittelbaren Anschauung des realen Übungsobjektes ergibt. Gleiches gilt für die vier Edlen Wahrheiten: *ŚrBh* 500,16 f.

²⁷ Schmithausen stellt sich die Frage, welches Motiv der Annahme, die *aśubhā*-Übung gipfele in einer übernormalen direkten Schau des Betrachtungsgegenstandes, zugrundegelegen haben könnte, und bietet drei Erklärungen an: Erstens, daß vielleicht die betreffenden Übungsobjekte, Leichen etc., in der Wirklichkeit schwer verfügbar geworden waren (Schmithausen 1982, S. 71 ff. Er weist dabei auch auf Parallelen und Unterschiede zur *kaśīṇa*-Übung hin. Möglicherweise wollten auch die Kloster-Mönche (im Gegensatz zu *smāśānikas*) einfach nicht auf die Leichenstätten, fanden das zu gefährlich (*VisM* VI. 61) oder zu ekelhaft (Schopen 1995, S. 474). Zweitens, daß es eine spirituell sinnvolle Übung antizipierender Wahrnehmung des Zerfalles des eigenen gegenwärtigen Körpers sein kann, sich die in der Realität kaum in dieser Weise erfahrbaren "Widerwärtigkeiten" durch übernormale unmittelbare Wahrnehmung zu vergegenwärtigen. Drittens, daß diese übernormale un-

direkten Wahrnehmung können ja nicht die den Raum füllend willentlich vorgestellten, visualisierten Lebewesen sein, die es ja gar nicht wirklich gibt (so wenig wie bei der *aśubhā* die bloß vorgestellten Leichen der Gegenstand der übernormalen Wahrnehmung sein können), sondern nur wirklich existierende Lebewesen, d.h. die *tatsächlich* existierenden Lebewesen der ganzen Welt, auch die normalerweise unwahrnehmbaren in der *Ferne*. Der Text gibt aber keinerlei Hinweis auf eine solche die Schranken des Raumes transzendierende Wahrnehmung. Im Rahmen der auf einen wirklich existierenden Gegenstand gerichteten Übungsphase arbeitet er vielmehr vor allem mit der Dimension der *Zeit*. Nun könnte man ja ebensogut an eine die Schranken der Zeit transzendierende übernormale Wahrnehmung denken, aber auch dafür bietet der Wortlaut des Textstückes keinerlei Anhaltspunkt. Das Textstück erweckt daher den Eindruck, daß die Visualisierung der Himmelsrichtungen und Zwischenrichtungen als voll von Freunden, Neutralen und Feinden (428,10: *yāvad-apramāṇāḥ sattvā ete mayā 'dhimuktāḥ ...*) hier nicht (oder jedenfalls nicht in erster Linie) der Gewinnung einer übernormalen Wahrnehmung des Übungsgegenstandes dient, sondern eher den Zweck hat, dem Übenden die enorme Zahl der Lebewesen sinnfällig zu machen. Aber selbst wenn in der Vision keine Begrenzung erfahren wird, so kann sie doch die Unendlichkeit der Zahl der tatsächlich existierenden Lebewesen nicht wirklich erfassen, sondern nur einen richtungsweisenden Eindruck von ihr vermitteln. Auf diesen gestützt kann der *bhūtanamanaskāra* sich nun die in Wahrheit noch unermesslichere Zahl (428,12. *ato 'pramāṇatarāḥ sattvāḥ*) der (wirklichen) Lebewesen vergegenwärtigen und auch noch um die (in der an das Medium der Gegenwart gebundenen Visualisierung allenfalls als vergegenwärtigtes Nebeneinander reproduzierbare) Dimension der Zeit, der (ebenfalls wirklichen, d.h. tatsächlichen) zahllosen früheren und späteren Existenzen eines jeden Lebewesens, erweitern. Diese räumlich-zeitliche Grenzenlosigkeit könnte dann vielleicht auch erklären, warum von einer übernormalen Wahrnehmung der Lebewesen nicht die Rede ist: auch sie könnte ja deren Unendlichkeit im Raum und Zeit kaum ausschöpfen. Das diese Unendlichkeit zwar nicht unmittelbar erfahrende aber willig akzeptierende (und vielleicht eben deshalb 428,10 mit dem Verbum *adhimuc* bezeichnete) *Denken* ist hier das adäquatere, zumindest aber praktikablere Instrument.

mittelbare Wahrnehmung nicht um ihrer selbst willen geübt wird, sondern "dem Zwecke der Ausbildung oder Schulung eines solchen übernormalen Wahrnehmungsvermögens dient, das im Rahmen des 'weltlichen' und 'überweltlichen' Weges für die anschauliche Erkenntnis von Inhalten, die grundsätzlich der normalen Wahrnehmung unzugänglich sind, unentbehrlich ist" (Schmithausen 1982, S. 74). Als Erklärung, welchen Sinn die Kultivierung einer übernormalen Wahrnehmung im Kontext der *maitrī* haben könnte, kommen die beiden ersten Vorschläge Schmithausens kaum in Betracht. Auch die dritte Erklärung scheidet aus; denn sie würde implizieren, daß die *maitrī*-Übung im Rahmen des *bhūtanamanaskāra* dazu diene, die wahre Natur oder Beschaffenheit der Welt zu erfassen. Es ist aber m.E. völlig unwahrscheinlich, daß die *maitrī* tatsächlich mit diesem Ziel praktiziert worden ist.

Eine weitere Besonderheit des vorliegenden Textstückes ist, daß es (in III.3) die Übung der *maitrī* in den Kontext der Übung des Präsentseins der Achtsamkeit – genau genommen der auf den Körper gerichteten Achtsamkeit (*kāyasmṛtyupasthāna*) – stellt,²⁸ obwohl sie angesichts ihres geringen soteriologischen Ranges eigentlich gar nicht recht zu den *smṛtyupasthānas* paßt, die ja zum *darśanamārga* hinführen, d.h. zum "Weg der Schau" oder der erstmaligen intuitiven Erkenntnis, die zur Beseitigung von Irrtümern und Zweifeln führt, und somit im Vorfeld des erstmaligen Eintrittes in den überweltlichen Weg (*lokottara mārga*) angesiedelt sind (vgl. *ŚrBh* 288,19 ff.). Dieser Augenblick ist zwar noch keineswegs das Ende des Heilsweges, aber doch der entscheidende Punkt, an dem der "gewöhnliche Mensch" (*prthagjana*) in einen "Edlen" (*ārya*) transformiert wird.²⁹

Daß im vorliegenden Zusammenhang auch im Rahmen der *maitrī*-Übung eine *smṛtyupasthāna*-Stufe eingebaut wird, ist gewiß dem Bestreben zu verdanken, allen fünf Übungen (*aśubhā* etc.) nach Möglichkeit eine parallele Struktur zu verleihen: Aufnehmen des Erscheinungsbildes des Übungsobjektes, dessen visualisierende Reproduktion und Extension³⁰, Betrachtung auf der Basis von tatsächlichen Sachverhalten und eben Anhebung der Übung auf das (soteriologisch relevante) Niveau der *smṛtyupasthānas*.

²⁸ Mit Ausnahme einer Stelle im *Suttanipāta* (*Sn* 151), wo aber der Zusammenhang nicht weiter erörtert wird, stehen die Stellen im Pāli-Kanon, an denen *smṛtyupasthānas* behandelt werden, nicht in Zusammenhang mit der *maitrī*.

²⁹ In diesem späteren System werden die *smṛtyupasthānas* als eine bestimmte Vorstufe des Heilsweges begriffen, in der man die vier Edlen Wahrheiten zum ersten Mal und mit völliger Gewißheit erlebt, aber nicht als bestimmte Technik einer besonderen meditativen Übung, wie dies im Pāli-Kanon der Fall ist. Der Verlauf dieses Heilsweges besteht aus verschiedenen kanonischen Elementen, die in einer bestimmten Reihenfolge angeordnet sind. Im Kanon stehen diese Übungen unverbunden nebeneinander, und es ist nicht immer deutlich, wie weit sie führen (möglicherweise je nach Charaktertyp sogar bis zur Erlösung). Es hat den Anschein, daß verschiedene Wege probiert wurden, aber später versucht wurde, diese Vielfalt auf ein einheitliches Bild zu reduzieren, zumeist in der Weise, daß diese Übungen in ein "Heilswegprogramm" eingeordnet wurden. Die *smṛtyupasthānas* werden darin ziemlich hoch eingestuft. Die eigentliche "Schau der Wahrheit" wird von ihnen eingeleitet, und dazwischen liegt nur noch eine Phase, die man die 'zum Durchbruch führende' (*nirvedabhāgīya*) nennt, weil die sie konstituierenden Faktoren unmittelbar zur direkten Schau der vier Edlen Wahrheiten überleiten. Aber selbst diese sind ihrer Natur nach im wesentlichen nur eine Weiterführung der *smṛtyupasthānas*, insofern letztere in ihrer Endphase den Inhalt der Wahrheit des Leidens antizipieren (*AK* VI. 16) und die *nirvedabhāgīyas* lediglich diese Vorwegnahme auf die übrigen drei Wahrheiten ausdehnen (*AK* VI. 17b). Vgl. *AKBh* 343-344; Schmithausen 1976, S. 257-258; Gethin 1992, S. 324-325.

³⁰ D.h. soweit keine in der Natur der Sache liegenden Gegengründe vorliegen, wie dies vor allem bei der *prañīyasamupāda*-Übung hinsichtlich der Visualisierung und visualisierenden Extension der Fall ist (kein *adhimuktimanaskāra*: *ŚrBh* 430,5).

Bei der *aśubhā* (und ähnlich bei *dhātuprabheda* und *ānāpānasmr̥ti*) war dies nicht allzu schwierig, da eine Verbindung zu den *smṛtyupasthānas* schon im Kanon vorlag (*Satipaṭṭhānasutta*). Bei der *maitrī*-Übung hingegen müßte sie neu konzipiert werden. Als Ansatzpunkt wurde dabei die (auch im Visuddhimagga mit der *mettā* assoziierte) 'Goldene Regel' gewählt. Deren drei Schritte (1. eigener Wunsch nach Glück; 2. gleicher Wunsch bei den anderen Lebewesen; 3. Konsequenz, daß angesichts der Gleichheit beider beide auch gleich zu behandeln sind) weisen ja eine gewisse Analogie zu der Dreigliederung der *smṛtyupasthānas* als Betrachtung mit Bezug auf sich selbst (*adhyātmam*), mit Bezug auf Äußeres/andere (*bahirdhā*) und mit Bezug auf beides zugleich (*adhyātma-bahirdhā*) auf. Die Parallelität zur Explikation des *kāya-smṛtyupasthāna* im Rahmen der *aśubhā*-Übung (*ŚrBh* 422,16-423,12: 1. Betrachtung des eigenen Körpers als Ansammlung unreiner Substanzen; 2. Leichenbetrachtung (→ Körper anderer); 3. Betrachtung des eigenen Körpers als Leiche (d.h. dem gleichen Zustand wie die anderen anheimfallend)) ist unverkennbar.

Bemerkenswert am Aufbau des *maitrī*-Abschnittes ist jedoch, daß der *smṛtyupasthāna*-Abschnitt hier nicht, wie bei der *aśubhā* der Fall ist³¹, nach der Betrachtung, die ein wirkliches Objekt hat, erscheint, sondern schon vor dieser, d.h. unmittelbar nach der visualisierenden Betrachtung (*adhimuktimanaskāra*). Dennoch sollte eine unterschiedliche Einordnung nicht gänzlich unmotiviert sein. Zur Erklärung dafür, daß im *maitrī*-Abschnitt die *smṛtyupasthānas* zwischen dem *adhimukti*- und dem *bhūta*manaskāra-Absatz erscheinen, ließe sich eventuell so anführen, daß die in ihnen vollzogene Betrachtung in einem willentlichen Entschluß (oder einer Verpflichtung), sc. auch den anderen Glück zu verschaffen/zuzuweisen, gipfelt. Ferner geht

³¹ Bei der *aśubhā* werden beide *manaskāras* (*ŚrBh* 420, 9 ff.; 421,1 ff.) vor den vier *anupaśyanās* (422,14 ff.) eingeführt; bei der *idampratyaayatā* gibt es keinen *ādhimokṣikamanaskāra* (430,5); die vier *anupaśyanāḥ* folgen auf den *bhūta*manaskāra. Beim *dhātuprabheda* ist die Situation etwas unübersichtlich: zum ersten Mal werden hier die *smṛtyupasthānas* (Pl.!) nach einer Betrachtung (*adhimuc*) eingeführt, die nicht explizit als *adhimukti*- oder *bhūta*manaskāra charakterisiert wird und (zumal wegen der Einbeziehung des *vijñāna*) eher der letzteren Kategorie zu entsprechen scheint. Danach wird die Körperbeobachtung (*kāyānupaśyanā*) mit einer als *adhimuktimanaskāra* bestimmten Betrachtung und weiterhin mit einer als *bhūta*manaskāra bestimmten assoziiert. Bei der *ānāpānasmr̥ti* folgt die *kāyānupaśyanā* auf eine Betrachtung, die zwar nicht explizit als *adhimukti*- oder *bhūta*manaskāra gekennzeichnet wird: ... *adhimucyate*, ... *adhimucyate*, ... *adhimucyate*, ... *adhimucyate*, *sa yadā 'dhyātmam āśvāsaprasāvāsānāṃ pravṛttim anuparatām manasikaroti, tasmīn samaye 'dhyātmam kāye kāyānupaśyī viharati. yadā punar apareṣāṃ mṛtakaḍevareṣu viṇīlakāḍiṣv avasthāsu uparatām āśvāsaprasāvāsapravṛttim manasikaroti, tadā bahirdhākāye kāyānupaśyī viharati. yadā tu punar ātmānaṃ mṛyamānam adhimucyate, mṛtaṃ vāśvāsaprasāvāsapravṛttivirahitaṃ adhimucyate, tasmīn samaye 'dhyātmabahirdhākāye kāyānudarśī viharati* (Kimura 1992, S. 920: Hs. fol. 3A-9,5-6). Es verdient übrigens Beachtung, daß das Verb *adhimuc*- hier offenbar in einem weiteren Sinne (= *manasi-kr*) verwendet wird, insofern es auch mit *bhūta*manasikāra verbunden wird, nicht nur im engeren Sinne des *adhimuktimanaskāra*!

die Ableitung dieses Entschlusses aus dem eigenen Wunsch nach Glück mittels der Goldenen Regel den im *bhūtanaskāra*-Absatz enthaltenen Reflexionen, die auf die Auflösung eines fest etablierten Freund-Feind-Gegensatzes (der sich als Hindernis für die Verwirklichung des obigen Entschlusses erweisen könnte) abzielen, auch logisch voraus.³²

Ein Zusammenhang könnte schließlich auch zwischen der Einordnung des *smṛtyupasthāna*-Absatzes und der Tatsache bestehen, daß im Falle der *maitrī*, im Gegensatz zu *aśubhā* oder zum *prañīyasamutpāda*, nur von Körperbeobachtung, *kāyasmṛtyupasthāna*, die Rede ist. Der *smṛtyupasthāna*-Absatz des *maitrī*-Abschnittes stellt zwar nicht ausdrücklich fest, daß die in ihm behandelten Betrachtungen (*adhimuc*, hier in abstrakterer Verwendung) anhand visualisierter Vorstellungsbilder durchgeführt werden, doch spricht einiges dafür, daß solche zumindest den Ausgangspunkt bilden; denn der Text stellt zu Anfang von 3.A fest, daß die meditative Übung der *maitrī* (die im vorigen anhand visualisierter Vorstellungsbilder praktiziert worden war) in die *smṛtyupasthānas* hinein weiterzuführen ist, und am Ende des *smṛtyupasthāna*-Absatzes (3.B) stellt der Text fest, daß der Yogin die Freunde etc. visualisiert (*adhimuc*), nachdem er ihr körperliches Erscheinungsbild in sich aufgenommen hat. Ganz explizit wird die Möglichkeit der Körperbetrachtung (*kāye kāyānudarṣī viharatī*), also das *kāyasmṛtyupasthāna* auf der Basis willentlich visualisierender Betrachtung (*adhimuktīmanaskāra*) im Abschnitt über die 'Analyse der Elemente' (*dhātuprabhedā*) ausgesprochen.³³ Und auch im *aśubhā*-Abschnitt beginnt das *kāyasmṛtyupasthāna* mit dem Aufnehmen und anschließenden Visualisieren der Erscheinungs- bzw. Vorstellungsbilder des inneren und äußeren Widerwärtigen (sc. Körpersubstanzen bzw. Leichen etc.). Entscheidend ist nun, daß bei den übrigen *smṛtyupasthānas*, die immaterielle Faktoren (*vedanā* etc.) zum Gegenstand haben, kein aus der Anschauung aufgenommenes Erscheinungsbild, das anschließend visualisiert oder sonst irgendwie sinnlich reproduziert werden könnte, zugrundegelegt wird, sondern ein "abstraktes" Vorstellungsbild (*parikalpanimitta*), das auf dem Hören von Lehrtexten und/oder auf Nachdenken basiert (*śrutacintādhīpateya*)³⁴. Das Gleiche gilt auch für die Gegenstände der *prañīyasamutpāda*-Übung³⁵ und für das *vijñāna* in der 'Analyse der Elemente' (*dhātuprabhedā*)³⁶. Von ersterer heißt es ausdrücklich, daß sie nur Gegenstand eines *bhūtanaskāra* sei und ein *adhimuktīmanaskāra* bei ihr nicht vor

³² Vgl. auch Textstück *ŚrBh* II.4.B und *VisM* IX. 10; 14 ff.

³³ Kimura 1992 (S. 921): *evaṃ tāvad adhimuktīmanaskārenādhyātmabahirbhā'subhāprayoga-saṃnīśrayeṇa dhātuprabhedapraveśāt kāye kāyānudarṣī viharatī.*

³⁴ *ŚrBh* 423,13 f.

³⁵ *ŚrBh* 429,10 f.

³⁶ *ŚrBh* 431,7 f.

komme³⁷. Dies dürfte auch für die auf immaterielle Faktoren bezogenen *smṛtyupasthānas* gelten, die jedenfalls im Rahmen der *aśubhā* ihre Gegenstände als jeden Moment neu, d.h. von je nur augenblicklicher Dauer, auffassen³⁸ (*adhimuc*, hier wieder abstrakter gebraucht), also im Einklang mit der Wirklichkeit. Unter diesen Umständen ist es nicht unplausibel, daß der *aśubhā*-Abschnitt seinen *smṛtyupasthāna*-Absatz erst nach dem *bhūtanamanaskāra*-Absatz bringt, der *maitrī*-Abschnitt hingegen, der es nur mit dem *kāyasmṛtyupasthāna* zu tun hat, ihn schon nach dem *adhimuktimanaskāra*-Absatz einschiebt.

Aber warum kommt in der *maitrī*-Übung, im Gegensatz etwa zur *aśubhā*-Übung³⁹, nur das *kāyasmṛtyupasthāna* zur Anwendung? In dem entsprechenden Absatz (III. 3.A) werden doch durchaus auch die Empfindungen und Wünsche (die eigenen wie auch die der anderen Lebewesen) in die Betrachtung miteinbezogen! Der Text selbst (428,3-8 = III.3.B: Kompilator/Redaktor?) ist sich dieses Problems durchaus bewußt und scheint es dahingehend zu beantworten – die Stelle ist leider reichlich kryptisch formuliert –, daß zwar genau genommen alle vier *smṛtyupasthānas* vorliegen bzw. ein *smṛtyupasthāna*, das ein Konglomerat von *skandhas* zum Gegenstand hat, dennoch aber nur von *kāyasmṛtyupasthāna* die Rede ist, weil die Übung lediglich von einem körperlichen Erscheinungs- bzw. Vorstellungsbild der als Gegenstand der *maitrī* fungierenden Personen ausgeht.

In der Tat dürfte der entscheidende Punkt sein, daß die *maitrī*-Übung, jedenfalls im vorliegenden Textstück, mit anderen Lebewesen als ihrem Gegenstand beginnt und diese dem Yogin – zumindest dem Anfänger, um den es hier geht – nur als Körper anschaulich erfahrbar sind. Auf der als *smṛtyupasthāna* interpretierten Reflexionsebene werden zwar auch Empfindungen und Wünsche dieser Lebewesen in die Betrachtung einbezogen und mit den eigenen verglichen. Aber dies geschieht nicht in der für die *smṛtyupasthānas* charakteristischen Intention, der es letztendlich um die Bloßlegung ihrer Vergänglichkeit geht. Während im *aśubhā*-Abschnitt schon das Ziel der Körperbeobachtung die Vergegenwärtigung Unreinheit und Vergänglichkeit des

³⁷ *ŚrBh* 430,3-5.

³⁸ *ŚrBh* 423,19 f.; 424,3-5 und 10 f.

³⁹ *Aśubhā* und *idaṃpratyatāprāṭhyasamutpāda* sind auf der Ebene aller vier *anupaśyanās* zu verwirklichen. Das Gleiche scheint auch für die *dhātuprabheda*-Übung zu gelten, wo zwar die Körperbeobachtung im Vordergrund steht, aber doch auch das *viññāna* als sechstes Element Betrachtungsgegenstand ist und an einer Stelle ausdrücklich von den *smṛtyupasthānas* (in der Mehrzahl) die Rede ist (so *'dhyātmaṃ smṛtyupasthāneṣu carati ...*). Bei der *ānāpānasmṛti* hingegen ist wie bei der *maitrī* nur von Körperbeobachtung die Rede. Für solche komplexeren, weiterführenden Kombinationen gibt es schon kanonische Belege. Vgl. z.B. *M* (III 78 ff.), wo *ānāpānasati* mit allen vier *satipatthānas* und mit den sieben *bojjhaṅgas* zusammen geübt werden.

Die große Lücke der Text-Editon der *ŚrBh* bei Shukla 1973 (S. 432) ist inzwischen von Kimura 1992 (S. 922-919) geschlossen worden (*ŚrBh*, 194a7; 195b1).

Betrachtungsgegenstandes ist und sich zwanglos um eine Betrachtung der Vergänglichkeit (*prabhāṅgurāsubhatā*: *ŚrBh* 204,19-21) auch der übrigen, immateriellen Persönlichkeitskonstituenten – zumal der eigenen, die ja ebenfalls beobachtbar sind – erweitern ließ (*ŚrBh* 423,18-20 etc.), wäre für die *maitrī*-Übung eine solche analytische Zergliederung und negative Bewertung ihres Übungsgegenstandes geradezu kontraproduktiv. Ihr geht es um Lebewesen als ganze und deren konkreten, im Kontext der *maitrī* durchaus *positiv* bewerteten und nicht relativierten Wunsch nach Glück. Dieser Ansatz ist mit der (zumindest auf der hier vorauszusetzenden Entwicklungsstufe) auf Vergänglichkeitserfahrung ausgerichteten Intention der *smṛtyupasthānas* letztlich nicht vereinbar, so daß der Versuch, die *smṛtyupasthānas* in die *maitrī*-Übung einzubauen, nur sehr eingeschränkt gelingen konnte.

Zusammenfassend für die drei hier behandelten Textstücke läßt sich feststellen, daß in der *ŚrBh* die Übung des Wohlwollens⁴⁰ ganz im Sinne der hīnayānistischen Erlösungslehre dargestellt wird, obwohl sich in einigen Punkten die Ansichten der *ŚrBh* von denen der Theravādins und Sarvāstivādins unterscheiden. Diese Unterschiede sind besonders darauf zurückzuführen, daß die *maitrī* in Anlehnung an die *aśubhā*- und die *kaṣiṇa*-Übungen ausgestaltet wird. Das Umschalten von der meditativen Praxis auf eine andere Ebene (z.B. im Zusammenhang mit der *vipāśyanā*), wie wir es insbesondere im Textabschnitt III finden, ist hingegen auch im *Visuddhimagga* dokumentiert.⁴¹ Die Versuche der *ŚrBh*, unterschiedliche Praktiken und Elemente miteinander zu verbinden, scheinen aber nicht alle nur aus rein theoretischer spekulativer Überlegung heraus unternommen worden zu sein; sie bezeugen m.E. zum Teil durchaus auch eine lebendige spirituelle Praxis, derer man sich um der Erlösung willen bediente.

Die vier *apramāṇas* in der *Bodhisattvabhūmi* der *Yogācārabhūmi*

In der *ŚrBh* fehlt eine systematische Behandlung der vier *apramāṇas*; offenbar spielen sie als Gesamtschema in der Erlösungspraxis dieses Textes keine nennenswerte Rolle. Lediglich der *maitrī* sind, wie wir oben (S. 216 ff.) sahen, einige Abschnitte gewidmet. Das bedeutet aber nicht etwa, daß sie in der *ŚrBh* als den übrigen *apramāṇas* überlegen angesehen würde. Sie gewinnt ihre Bedeutung für die *ŚrBh* einfach in einem völlig anderen Bezugsrahmen, insofern sie (wie *aśubhā* etc.)

⁴⁰ Die (hīnayānistisch orientierte) *ŚrBh* diskutiert die anderen drei Glieder der *apramāṇas* überhaupt nicht. Der Grund dafür liegt, wie schon erwähnt, in der Tatsache, daß der Text die *maitrī* nicht im Kontext der *apramāṇas* behandelt, sondern als eine Vorbereitungsübung versteht, welche darauf zielt, "persönlichkeitbeherrschende Charakterfehler", im Falle der *maitrī* also Haß und Übelwollen, zu beseitigen.

⁴¹ Vgl. *VisM* VIII. 185; 231-237.

als besonders geeignet gilt, einen bestimmten persönlichkeitsbeherrschenden Charakterfehler eines nach Erlösung Strebenden zu korrigieren, und so dazu beiträgt, seinen Geist von üblen Einflüssen zu reinigen und ihm in seiner spirituellen Praxis weiterzuhelfen.

Im Gegensatz dazu ist in der *BoBh*, dem mahāyānistischen Pendant zur *ŚrBh*, den *apramāṇas* ein eigener Abschnitt gewidmet, der den letzten Teil des *Pūjāsevāpramāṇapaṭala* bildet und im 2. Teil dieser Arbeit in Text und Übersetzung vorgelegt wird. Darüber hinaus kommen aber *maitrī* und vor allem *karuṇā* (und verwandte Begriffe) auch an zahlreichen anderen Stellen der *BoBh* unter verschiedenen Aspekten mehr oder weniger ausführlich zur Sprache.

Im folgenden will ich deshalb zunächst versuchen, die in den übrigen Teilen der *BoBh* verstreuten einschlägigen Aussagen systematisch auszuwerten. Dabei werde ich auf folgende Punkte eingehen: 1. das Mitleid als Hauptmotiv und Wesenszug des Bodhisattva und beherrschendes Element seiner Spiritualität, 2. die Bedeutung der *maitrī* im Vergleich zur *karuṇā*, 3. die Frage des aktiven Helfens, 4. das weitgehende Fehlen extremer Formen von Altruismus in der *BoBh*, 5. die Frage, welche Lebewesen Gegenstand von *maitrī* und *karuṇā* bzw. der vier *apramāṇas* sind, 6. weitere Information zu *muditā* und *upekṣā*, und 7. die vier *apramāṇas* im Verhältnis zu den sechs *pāramitās*. Danach folgt dann die Besprechung der geschlossenen Darstellung der *apramāṇas* im *Pūjāsevāpramāṇapaṭala*.

1. Das Mitleid als Hauptmotiv und Wesenszug des Bodhisattva und beherrschendes Element seiner Spiritualität

Im Zentrum der Spiritualität der *BoBh* steht nicht der primär nach der eigenen Erlösung strebende Mönch, sondern der Bodhisattva, der den Entschluß faßt, das höchste, vollkommene Erwachen zu erlangen, weil er allen Lebewesen zum endgültigen Nirvāṇa und zum Wissen eines Vollendeten (*tathāgatajñāna*) verhelfen möchte.⁴² Indem er sich selbst das Erwachen und den Lebewesen Heil wünscht, entsteht bei ihm der "Gedanke (= Entschluß) zum Erwachen" (*bodhicitta: BoBh_w* 12,24).⁴³ Und dieser Entschluß wird ausdrücklich als natürliche Folge des Mitleids

⁴² *BoBh_w* 12,4 ff.: *sa khalu bodhisattvo bodhāya cittaṃ praṇidadhā evaṃ cittaṃ abhisamkaroti, vācaṃ ca bhāṣate: "aho batāhaṃ anuttarāṃ samyaksambodhiṃ abhisambudhyeyaṃ sarvasattvānāṃ cārthakaraḥ syāṃ atyantaniṣṭhe nirvāṇe pratiṣṭhāpayeyaṃ tathāgatajñāna ca. " sa evaṃ āmanaś ca bodhiṃ sattvārthaṃ ca prārthayamānaś cittaṃ utpādayati.*

⁴³ Diese Stelle ist charakteristisch für die *Bodhisattvabhūmi* (vgl. auch *BoBh_w* 4,3 ff.; 138,10 ff.; 164,23 ff.; 291,3). Ähnlich wie im frühen Buddhismus läßt der Text neben dem Heil der anderen Lebewesen auch das eigene Heil als Ziel gelten. Der Unterschied besteht darin, daß die Kombination beider als Ziel sehr viel *nachdrücklicher* empfohlen und die Beschränkung auf das *eigene* Heil als *alleiniges* Ziel deutlicher *abgewertet* wird. Sie wird aber keineswegs als Möglichkeit ausgeschlossen.

(*karuṇā, kārūṇya*)⁴⁴ charakterisiert, d.h. kommt zustande, weil der Bodhisattva die leidenden Lebewesen vor Leid schützen möchte.⁴⁵ Mitleid, Mitgefühl (*anukampā*) und natürliche Liebe/Zuneigung (*prakṛtivatsalatā*) sind daher notwendigerweise Wesensmerkmale des Bodhisattva.⁴⁶

In der *BoBh* wird daher der *karuṇā* eine größere Bedeutung beigemessen als den anderen drei *apramāṇas*. Der Text stellt explizit fest, daß die *karuṇā* unter den *apramāṇas* das vornehmste, vorzüglichste ist.⁴⁷ Die grundlegende Bedeutung des Mitleids für die Spiritualität des Bodhisattva kommt auch deutlich zum Ausdruck, wenn es an einer Stelle heißt, daß der Bodhisattva nur in den Weltsphären geboren wird, wo es Leid gibt, weil er nur so aus eigener Erfahrung wissen kann, was Leid ist, und auf dieser Basis Mitleid mit den leidenden Mit-Lebewesen empfinden und praktizieren kann.⁴⁸ Unter diese Weltsphären fallen auch die schlechten Existenzen (*apāya*), in die er sich gelegentlich begibt. Selbst unter den schwierigen Umständen

Diese Position wird von (fast?) allen Yogācāra-Texten geteilt, im Gegensatz etwa zum *RGV*, der nur die Buddhaschaft als endgültige Erlösung anerkennt, das "einfache Nirvāṇa" (des Arhat) hingegen nicht.

Andererseits unterscheiden sich manche Stücke der *Yogācārabhūmi* (wie z.B. die *ŚrBh*) von der *BoBh* dadurch, daß sie, selbstverständlich ohne die – durch das Auftreten des historischen Buddha und seiner traditionellen Vorgänger bzw. Nachfolger (Maitreya) fest verankerte – Möglichkeit der Buddhaschaft zu leugnen, doch im Sinne des älteren Buddhismus ganz oder weitgehend auf das (zumindest primär) das eigene Heil konstituierende "einfache Nirvāṇa" (des Arhat) ausgerichtet sind.

⁴⁴ Die in den (älteren?) kanonischen Texten zu beobachtende differenzierte Verwendung von *karuṇā* und *kārūṇya(tā)* (s. Kap. 3, S. 125) scheint in der *BoBh* (und überhaupt in Mahāyāna-Texten) nicht mehr lebendig zu sein.

⁴⁵ *BoBh*_w 13,5 ff.: *duḥkhiṭeṣu ca sattveṣu sa kārūṇiko bodhisattvaḥ paritrāṇābhiprāyas tac cittam upādayati. tasmāt sa cittopādāḥ karuṇānisyandah;* 15,13 f.: *sattveṣu kārūṇyam bodhisattvasya tṛṭīyo hetuḥ cittasyotpattaye.*

⁴⁶ *BoBh*_w 6,11 f.: *prakṛtivatsalāś ca bhavati sattvapriyaḥ;* 7,15 f.: *ādracittāś ca bhavati peśalacitto na ca ciram āghātacittatām pratighacittatām udvahati;* 8,2 f.: *na ca khilam dhārayati na cirakālikam vairāśayam vahati;* 301,4 ff.: *pañcemeṇi bhūtasya bodhisattvasya bodhisattvaliṅgāni, yaiḥ samanvāgato bodhisattvo bodhisattva itī saṅkhyāṃ gaṇhati. katanāni pañca? anukampā, priyavādītā, dhairyam¹, muktahastatā, gambhīrārthasamdhinirmocanatā ca etc.*

¹ So Hs. WD: *vairyam*.

⁴⁷ *BoBh*_w 291,18: *karuṇā apramāṇānām pradhānam;* 90,13: *... tasmāc ca punas trividhād vihārāc catvāraḥ paramā vihārā, yair vihārais tathāgatās tadbahulavihārīṇo bhavaṃti ... brahmād vihārāt karuṇāvihāro (sc. paramo vihārāḥ) ...*

⁴⁸ *BoBh*_w 16,11 ff.: *caturbhiḥ kāraṇaiḥ bodhisattvaḥ karuṇābahulo bhavati sattveṣu. santi te lokadhātavaḥ, yeṣu duḥkham nopalabhyate daśasu dikṣv anantīpariyanteṣu lokadhātuṣu. sa ca bodhisattvaḥ saduḥkhe dhātau pratyājāto bhavati, yatra duḥkham upalabhyate, nāduḥkhe. param cānyatamena duḥkena sprṣtam upadrutam abhibhūtam paśyati. ātmanā cānyatamena duḥkena sprṣto bhavaty upadruto 'bhibhūtaḥ. punaś ca param ātmānam vā tadubhayaṃ vā dīrghakālikena vicitreṇa ūvreṇa nirantareṇa duḥkena sprṣtam upadrutam abhibhūtam paśyati.*

solcher Existenzformen hat der Bodhisattva eine mitleidvolle Gesinnung.⁴⁹ Es heißt allerdings, daß er aus diesen schnell entkomme und daß er, auch während er dort verweilt, das Leid nicht so intensiv wie andere Lebewesen, die dort hineingeboren sind, empfinde.

Das Mitleid des Bodhisattva, seine Zuneigung den Lebewesen gegenüber, entsteht,⁵⁰ ohne daß es einer Überlegung⁵¹ oder eines Grundes bedürfte⁵², d.h. er erwartet keine Gegenleistung.⁵³ Anderenfalls spräche dies dafür, daß er sich noch auf einer anfänglichen Stufe, d.h. auf der "*adhimukticaryā*-Stufe", befindet. Das Mitleid und Mitgefühl, das der Bodhisattva für die Lebewesen empfindet, ist ferner sehr intensiv und unentwegt präsent, so daß er [in seinem Einsatz für die Lebewesen] nicht ermüdet.⁵⁴ Es ist so stark, daß es ihn befähigt, vor den Leiden des Saṃsāra nicht zurückzuschrecken und zu verzagen (und vorzeitig das Nirvāṇa anzustreben).⁵⁵

Insofern Mitleid mit Verletzenwollen unvereinbar ist, duldet er bei sich selbst keine Gefühle des Hasses (*āghāta*), des Widerstrebens (*pratigha*) und der Feindseligkeit (*vaira*) gegenüber anderen Lebewesen und bringt sogar den schrecklichen und sich schlecht verhaltenden Lebewesen Mitleid entgegen.⁵⁶ Ganz im Gegenteil: der anteilnehmende, mitleidige und sanftmütige Bodhisattva verzeiht den Lebewesen alles aufgrund seiner tiefen Zuneigung⁵⁷. Deshalb nähern sich ihm Tiere und Vögel und

⁴⁹ BoBh_w 10,12 ff.: *iha bodhisattvaḥ dīrghēṇa kālena kadācīti karhicīti apāyeṣūpapadyate. upapannaś cāsu parimucyate apāyebhyaḥ. na ca tathā tīvrām āpāyikīṃ duḥkhām vedanām vedayate, tadyathā anye apāyopapannāḥ sattvāḥ. tayāpi ca pratanyā duḥkhayā vedanayā sprṣṭaḥ adhimātram samvegam upādāyati. teṣu ca sattveṣu tatropapanneṣu duḥkhiteṣu kāruṇyacittaṃ pratilabhate yad uta tenaiva goireṇa buddhamahākaruṇāhetunā codyamānaḥ. ity evaṃbhāgiyāḥ apāyopapattau bodhisattvasya tadanyebhyo 'pāyopapannebhyaḥ sattvebhyo viṣeṣo vedītvayāḥ. Vgl. auch 20,21 ff.*

⁵⁰ BoBh_w 16,20 ff.: *iti tasya bodhisattvasya svagoṭrasaṃnīśrayeṇa prakṛtibhadratayā ebhiś caturbhir ālambanair adhiṣṭhānaih karuṇā mṛdumadhyādhimātrā pravartate anyatrābhyāsataḥ.*

⁵¹ BoBh_w 322,6 ff.: *adhimukticaryāvihāre vartamāno bodhisattvaḥ pratisaṃkhyānabaliko bhavati ... pratisaṃkhyāya ca sattvārtheṣu prayujyate, na prakṛtyanukampāprematayā.*

⁵² BoBh_w 285,4 ff.: *paṃceme bodhisattvasyāścaryādbhuū dharmāḥ anuttare samyaksambodhiyāne śikṣamānasya vedītvayā. katame paṃca? niṣkāraṇavatsalatā sarvasattveṣu ...*

⁵³ BoBh_w 135,18 f.: *kāruṇycittaḥ anumampācittaḥ bodhisattvo dānaṃ dadan na parataḥ pratyupakāraṃ pratyāśamsate.*

⁵⁴ BoBh_w 251,20 f.: *tīvrām cāsyā bodhisattvasya sattveṣu kāruṇycittaṃ anumampācittaṃ satatasamītaṃ pratyupasthitaṃ bhavati yena na parikhidyate.*

⁵⁵ BoBh_w 16,24-26 und 17,5-7.

⁵⁶ BoBh_w 142,18 ff.: *sarvaraudraduḥśīlānāṃ ca sattvānāṃ aṃṭike nāghātacitto bhavati na pratighacittaḥ. dharmamahākaruṇatām upādāyādhimātram eṣāṃ aṃṭike bodhisattvasyānukampācittaṃ kartukāmātācittaṃ ca pratyupasthitaṃ bhavati; 289,14 f.: raudraduḥśīleṣu sattveṣu viṣeṣeṇa kāruṇycittaī; 197,10 ff.: raudreṣv adhimātrapāpakaromasu sattveṣu dharmamahākaruṇāṃ niśrityāghātākaraṇākṣāmītiḥ. duḥśīleṣu pravrajiteṣu dharmamahākaruṇāṃ niśrityāghātākaraṇākṣāmītiḥ.*

⁵⁷ BoBh_w 196,17 f.: *sattveṣu dayācittaḥ kāruṇycittaḥ snigdhaḥcittaḥ snehād api kṣamate.*

sogar böse Tiere vertrauensvoll zu jeder Zeit und bleiben nach Wunsch bei ihm.⁵⁸

2. Die Bedeutung der *maitrī* im Vergleich zur *karuṇā*

Wie oben bereits festgestellt wurde, wird in der *BoBh* ausdrücklich die *karuṇā* als das vorzüglichste der *apramāṇas* bezeichnet. Dies mag einerseits darin begründet sein, daß traditionell das (Große) Mitleid (*mahākaruṇā*) bzw. das Mitgefühl (*kāruṇya*) als Motiv für das Heilswirken des Buddha (und deshalb auch des Bodhisattva) im Vordergrund steht, andererseits vielleicht auch darin, daß das Wohlwollen (*maitrī*) stärker in die Selbstläuterung eingebaut ist (*ŚrBh* 209,14 ff.) und überdies eine ausgeprägte Selbstschutz-Funktion hat (siehe Kap. 2, S. 55 ff.) (die *karuṇā* hingegen nur selten).

Aber wenn es auch zutrifft, daß in der *BoBh* die *maitrī* im ganzen keine so prominente Rolle spielt wie die *karuṇā*, so ist doch auch sie eine häufig genannte Eigenschaft des Bodhisattva und darf auf jeden Fall den zweiten Platz in der Rangliste der *apramāṇas* beanspruchen. An manchen Stellen hat man durchaus den Eindruck einer Gleichrangigkeit von Wohlwollen (*maitrī*) und Mitleid (*karuṇā*).⁵⁹ An mehreren Stellen erscheinen Wohlwollen und Mitleid als die positiven Gegenkräfte, deren negativer Widerpart Übelwollen und Verletzenwollen sind.⁶⁰

Hierzu kommt, daß die Grenze zwischen *maitrī* und *karuṇā* durch den sich mit beiden überlappenden Begriff der *anukampā* etwas verwischt wird. Auch wenn sich keine Textstelle findet, an der *anukampā* und *karuṇā* ausdrücklich als identisch bezeichnet werden – obwohl diese beiden am ehesten zueinander passen würden –, so gibt es dennoch durchaus Stellen, die einen Zusammenhang zwischen *anukampā* und *karuṇā* oder zumindest *kāruṇya* (in der *BoBh* kaum noch von *karuṇā* zu trennen)⁶¹ implizieren oder sie wie Quasisynonyme verwenden.⁶² An anderer Stelle

⁵⁸ *BoBh_w* 75,7 ff.: *bodhisattve ca mṛgapaḥṣiṇām apy aṃtataḥ kṣudramṛgāṇām api paramā viśvāsyatā sarvakālam upasaṃkramaṇam, tasya cāṃṭike yathākāma vihārītā*. Das Wort (*kṣudra*) gebe ich mit Tib. (*gcān zan*) als "böse" ("übel") wieder. Vgl. *MW*: "mean, low, vile" (vgl. auch: *kṣudra-karma* und *kṣudra-śīla*). Ich habe leider keinen weiteren Beleg für dieses Wort außer *BoBh_w* 146,14 f. (*punar bodhisattvaḥ bhītānāṃ sattvānāṃ bhayeṣv āraḥṣakāḥ. kṣudramṛgabhayād api sattvān rakṣati*), wo sich aus dem Kontext ergibt, daß es sich auf jeden Fall um gefährliche Tiere handeln muß.

⁵⁹ Vgl. die in Anm. 67 zitierte Stelle (*BoBh_w* 9,4 ff.).

⁶⁰ *BoBh_w* 368,19 ff.: *sattveṣu vihiṃsācittam karuṇāvipakṣaḥ, yasya pratipakṣeṇa karuṇā. sattveṣu vyāpādo maitrīvipakṣaḥ, yasya pratipakṣeṇa maitrī*; vgl. auch 198,22 f.: *sattvāvihethanātām ārabhya tīvreṇa sattveṣu karuṇāśayena samanvāgato bhavati*; 98,17 ff.: *vipakṣapratīpakṣikaś ca virodhastadyathāśubhbhāvanākāmarāgayoḥmaitrībhāvanāvypādayoḥ karuṇābhāvanāvihimsayoḥ*.

⁶¹ Siehe Anm. 44.

⁶² Vgl. *BoBh_w* 334,2 ff.: *viṣamakarmasamācāradoṣaduṣṭam ca sattvadhātuṃ sarvam*

in der *Bodhisattvabhūmi*⁶³ wird hingegen die *anukampā* so behandelt, als wäre sie vom Inhalt her der *maitrī* gleich, obwohl der Text auch dies nicht explizit sagt. Dort wird jedenfalls die *anukampā* der *maitrī* gleichgestellt. Die Textstelle geht sogar soweit zu sagen, daß *anukampā* dieselben Vorteile für den Kultivierenden bewirkt – Vorteile, die in den kanonischen Texten der *maitrī* zugeschrieben werden.

3. Die Frage des aktiven Helfens

Nach *BoBh_w* 301,11 ff. ist die *anukampā* (Mitgefühl mit bzw. Sorge um die Lebewesen) ihrem Wesen nach zweifach: nämlich das Mitgefühl in der Absicht (*(adhy)āśaya*)⁶⁴ und Mitgefühl im (tatsächlichen) Verhalten/Handeln (*pratipatti*).⁶⁵

aviśeṣeṇa sampattivipattigataṃ paramārthato duḥkhitam vyaśanasthaṃ vicitrair vyaśanākārair anukampamāno 'nukampāvaipulyam anuprāptaḥ pratyavekṣate; 135,18 f. (s. Anm. 53); 251, 20 f. (s. Anm. 54). An den Stellen 142,18 ff.; 164,11 ff.; 264,19f. läßt sich eine Zusammenstellung von drei Affekten beobachten, sc. von Mitleid, Mitgefühl und dem Wunsch, aus Mitleid und Mitgefühl zum Wohle der Lebewesen zu handeln. *BoBh_w* 251,20 ff. (*īrvraṃ cāsya bodhisattvasya kārūṇyacittam anukampācittam satatasamītam pratyupasthitam bhavati yena na parikhidyate*) zeigt ebenfalls, wie nahe *karuṇā* und *anukampā* inhaltlich zueinander stehen.

Anderer Stelle (*BoBh_w* 155,12 f.) wird jedoch, wie auch an einigen kanonischen Passagen (s. Kap. 3, S. 118 ff.), der Begriff "*anukampā*" im Sinne von "Sorge" angewendet, denn hier sorgen sich alle Bodhisattvas aus ihrer guten Geisteshaltung heraus um den Bodhisattva, der neu die Bodhisattva-Observanzen auf sich genommen hat, wie um einen Sohn oder Bruder (*te cāsya sarve putrasyeva bhṛtūr iva kalyāṇair manobhiḥ pratyānukampante*).

⁶³ *BoBh_w* 304,7 ff.: *anukampā bodhisattvasya sattveṣv ādīta eva tāvad vairaprahāṇāya saṃvartate. tathānukampako bodhisattvaḥ sarvasattvārthakriyāsu adīnananāḥ prayujyate. tasmimś ca prayoge na parikhidyate. anukampātabahulavihārītū cāsyaṇavadyadr̥ṣṭhadharmasukhavihārāya parānugrahāya ca saṃvartate. ye ca bhagavatā maitrīyā anuśaṃsā uktā nāsya kāye viṣaṃ krāmati na śāstram ity evamādayaḥ, te 'py anukampakasya bodhisattvasya sarve vedītavyaḥ*. Vgl. auch *BoBh* 380,19 f.: "*kṛtsnaṃ jaḡan maitreṇa cetasā anukampya ...*"; die Formulierung erscheint mir wichtig, obwohl der Kontext ein anderer ist.

⁶⁴ Die Absicht ihrerseits ist wiederum als zweifach definiert, d.h. auf das Wohl/Heil (*hita*) abzielende Absicht und das auf Glück (*sukha*) abzielende Absicht; beide zusammen werden unter den Begriff "gute Absicht" (*kalyāṇādhyāśaya*) subsumiert (*BoBh_w* 18,16 ff.: *dvāv imau dr̥ghapraṭhama-cittopādikasya bodhisattvasya sattveṣu kalyāṇādhyāśayau pravartete*. [**katamau dvau* (mit Tib.)?]) *hitādhyāśayaś ca sukhādhyāśayaś ca*).

Die auf das Wohl/Heil der Lebewesen abzielende Absicht wird näher definiert als der "Wunsch, die Lebewesen aus dem unheilsamen (d.h. durch unheilsame Einstellungen und Handlungen charakterisierten) Zustand emporzuheben und in dem heilsamen Zustand zu etablieren". Die auf das Glück abzielende Absicht dagegen ist der "Wunsch, den bedürftigen (*vighātin*, vgl. *ŚrBh* 378,3 *vihanyate*), hilflosen und schutzlosen Lebewesen Hilfsgüter zu verschaffen, sofern diese nicht unrein – im Sinne von unheilverursachend – sind". (*BoBh_w* 18,18 ff.: *tatra hitādhyāśayaḥ yā akusālāi sthānād vyūthāpya kuśāle sthāne pratiṣṭhāpanakāmataḥ. sukhādhyāśayo yā vighātinām anāthānām apratisaranānām sattvānām kliṣṭavarjitānugrahakavastūpasamharanakāmataḥ*; vgl. auch 269,12 f.: *tadekatyaṇ apy asyā-narthaṃ laukikam upasaṃharati hitakāmatayā, na cāśayataḥ anarthakāmo bhavati*).

Das Mitgefühl im (tatsächlichen) Verhalten (*pratipatti*) bedeutet, daß der Bodhisattva alles, was er in seiner mitleidvollen Absicht für die Lebewesen zu tun intendiert,

Zum Begriff "*upasaṃharati*" etc., den ich als "verschaffen/zuweisen" wiedergebe, vgl. *CPD* s.v.: "to bring to (gen.), sc. to convey something to somebody, to furnish somebody with" als 3. Bedeutung; 2. "(about senses and mental activities) a. to direct (*cittaṃ, upekkhaṃ, kāyaṃ*"; *BHSD* s.v.: 2. "brings together, provides for someone". In der *BoBh_w* (80,6 f.) wird *upasaṃhāra* als 1. *āmisopasaṃhāra* (Verschaffen von allen materiellen Dingen wie Essen, Getränke etc.), und 2. *dharmopasaṃhāra* (Verschaffen von geistigen Dingen, wie z.B. Lehren, Erklären etc.) definiert (81,27 ff.; 82,3 ff.). Diese Zweiteilung wird durch die Stellen wie 208,4 f. und 209,25 f., wo eindeutig vom Verschaffen der materiellen Dinge gesprochen wird, und die Stellen 239,21 f.; 123,10 f.; 15,24 ff. und 270,12 f., wo eher von einer Geisteshaltung, die man den anderen entgegenbringt bzw. eine Beeinflussung, die man in den anderen bewirkt, sprechen, bestätigt. An der hier zur Debatte stehenden Stelle (*BoBh_w* 18,18 f.) paßt, da vom Wunsch nach *upasaṃhāraṇa* die Rede ist, nur die Bedeutung "Verschaffen", da man das (eigene) geistige Zuweisen (= Gönnen = dem anderen etwas Wünschen) ja schlecht wünschen, sondern nur vollziehen (oder eben nicht vollziehen) kann.

Auch das *MSABh* schließt Aktivität ein, wenn es das Verb *upasaṃhāra* verwendet (XI. 64: Das Wohlwollen übt man, indem man Spenden gibt etc.: *dānādyupasaṃhāreṇa maitrāyataḥ*; XIX. 16-17: [Der Bodhisattva] verschafft [den Lebewesen] Glück und Heil ...; Glück ist nämlich weltliches Gedeihen, weil man durch es Glück erfährt; Heil ist überweltliches [Gedeihen], weil es das Gegenmittel für die Krankheit der Befleckungen ist: *sukhaṃ copasaṃharati hitaṃ ca ...; laukikī hi sampat sukhaṃ, tayā sukhānubhavāt; lokottarā hitaṃ, kleśavyādhipratipakṣatvāt*).

ŚrBh 207-210 (Textstück I) scheint sich *upasaṃhāra* nur auf die o.g. Geisteshaltung (oder auch nur auf indirekte "Beeinflussung") zu beziehen, möglicherweise deswegen, weil ein Śrāvaka normalerweise nicht in der Lage ist, anderen materielle Unterstützung zu leisten. Der Kontext (d. h. Abbau von *vyāpāda*) in der *ŚrBh* spricht sehr dafür, daß dort bloß von einem geistigen Akt die Rede ist.

An einer anderen Stelle der *ŚrBh* (134,14 ff.) deutet aber der Gebrauch des Wortes "*upasaṃhāra*" im Kontext von "*kaḷyāṇamitra*" auf eine aktive, konkrete Hilfe eines Freundes hin, der geschickt, eifrig, immer energisch und von tatkräftiger Natur ist (*sa ced ayaṃ mitrasuhrđdanukampaka ādita eva hitakāmo bhavati, sukhakāmaś ca. tac ca punar hitasukhaṃ yathābhūtaṃ prajānāti, aviparyasto bhavati aviparītadr̥ṣṭiḥ, pratibalaś ca bhavaty upāyakuśalaḥ yadutāsyaiḥ hitasukhasya samudāgamāyopasaṃhārāya, dakṣaś ca bhavaty analasa uthānasampanna ārabdhaviryajātīyaḥ, yad uta tam eva hitasukhopasaṃhāraṃ ārabhya; ebhiś caturbhiḥ kāraṇaiḥ sarvākāraparipīrmaḥ*; vgl. 156,8 ff.; 151,11 ff.). Man kann also davon ausgehen, daß der aktive Aspekt auch in der *ŚrBh* zumindest impliziert ist. Im Zusammenhang mit der Meditation bleibt dieser Aspekt aber im Hintergrund.

Vgl. auch King 1964, S. 172: "Moral action becomes meditative theme and meditative theme becomes action."

⁶⁵ *BoBh_w* 301,11 ff.: *tatrānukampāyāḥ svabhāvo¹ dvidvidhaḥ. āśayagataḥ pratipattigataś ca. tatrāśayagataḥ(:) hitāśayaḥ sukhāśayaś ca bodhisattvasya satteṣv anukampety ucyate. pratipattigataś ca svabhāvo²(:)'nukampayā³ yadāśayo bhavati bodhisattvaḥ satteṣu, tad eva yathāśakti yathābalaṃ kāyena vācā upasaṃharati*. Vgl. auch *BoBh_w* 27,9-28,12.

¹So Hs. u. D. W: *svabhāvato*.

²W: *svabhāvato*; Hs u. D: *svabhāve*.

³Hs; D u. Tib. (P179a7): *anukampāyāḥ*.

nach Kräften auch durch körperliche und verbale Taten verwirklicht.⁶⁶ Dieser Aspekt der aktiven konkreten Hilfe wird auch sonst stark betont, so daß man den Eindruck gewinnt, es gehe hier um konkrete Hilfeleistung jeglicher Art, soweit sie dem Heil der Wesen dient oder zumindest nicht abträglich ist.

Dieser Eindruck bestätigt sich, wenn man bedenkt, daß es zu Beginn der *BoBh* im Versenkungskontext heißt:

[Der Bodhisattva] wendet die wohlwollende Geist[eshaltung] sogar auf Feinde sehr schnell an, nicht zu reden von der Gruppe der Freunde und Neutralen. Bei ihm entsteht eine große mitleidvolle Geist[eshaltung], wenn er von dem Leid der Lebewesen, die von unterschiedlichen Leiden geplagt sind, gehört oder es gesehen hat. Er *unternimmt alles, was in seiner Macht steht*, das Leid dieser Lebewesen zu beseitigen. Es entspringt der eigenen Natur, daß er das Heil und Glück der Lebewesen wünscht.⁶⁷

Der Aspekt der aktiven Hilfe bei *anukampā*, bzw. *karuṇā* und *maitrī* wird an vielen Stellen der *Bodhisattvabhūmi* sehr deutlich ausgesprochen.⁶⁸ Die Unterstützung des Bodhisattva besteht darin, daß er den Lebewesen bei allen Unterfangen hilft, bei Reisen auf gefährlichen Wegen, bei allen guten Arbeiten, beim Schützen von Besitz, beim Zusammenbringen auseinandergegangener Leute und (überhaupt) im Leiden. Er pflegt die Kranken, die Blinden leitet er und zeigt ihnen den Weg, Taube informiert er durch Hand- oder andere Zeichen, Behinderte trägt er auf seinem Kopf oder befördert sie mit einem Wagen. Er beseitigt die verschiedenen psychischen und physischen Leiden u.a. durch Predigten und materielle Hilfe.⁶⁹ Selbst wenn er wegen eigener Knappheit an Mitteln zunächst zögern sollte, ringt sich ein Bodhisattva doch rasch dazu durch, Gaben an Bettler zu spenden, selbst wenn er dadurch selbst unter Knappheit leiden muß.⁷⁰

⁶⁶ Siehe die vorangehende Anmerkung.

⁶⁷ *BoBh_w* 9,4 ff.: *amitrapakṣe 'pi tvaritaṃ tvaritaṃ maitracittatām upasthāpayati, prāg eva mitrodāsīnapakṣe. vicitraiś ca duḥkhair duḥkhitānām sattvānām duḥkham śrutvā vā drṣtvā vā mahat kāruṇyacittam utpādayati. duḥkhāpanayāya ca teṣāṃ sattvānām yathāśaktyā yathābalaṃ vyāpāraṃ gacchati. prakṛtyā ca sattveṣu hitakāmo bhavati sukhakāmaḥ.*

⁶⁸ Z.B. *BoBh_w* 301.11 ff.; 286,21-24: *yathā caikasya sattvasyārtham ācarati tathā sarveṣāṃ. evaṃ hi bodhisattvo 'rithakṛiyāsahagatena cetasā sarvasattveṣu samacitto viharati.*

⁶⁹ *BoBh_w* 144,26 ff. Vgl. 207,26 ff.; 362,15 ff.; 139,10; 140,4 ff.; 232,19 ff.

⁷⁰ *BoBh_w* 130,4 ff.: *punar aparaṃ bodhisattvasya saced yācanake samyak pratyupasthite parīttabhogatayā dāne cittaṃ na krāmati, sa vighātakraṃ dānavipratibandhahetum laghulaghv eva prajñayā pratividhya tad vighātakraṃ duḥkham adhvāsayan pratisaṃkhyāya kāruṇyād dānaṃ dadāti.*

4. Fehlen extremer Formen von "Altruismus"

Wenngleich somit die *BoBh* von einem Bodhisattva nachdrücklich auch aktive Hilfe für die Lebewesen erwartet, so bleibt sie dabei doch relativ nüchtern. Extreme Formen des Spendens etwa, wie sie aus anderen buddhistischen Texten bekannt sind – etwa die Hingabe des eigenen Körpers an die hungrige Tigerin in *Vyāghrī-Jātaka* oder das Wegschenken von Frau und Kindern (ohne Rücksicht auf deren Gefühle) im *Vessantara-(/Viśvantara-)Jātaka* – kommen kaum vor.⁷¹ Ganz im Gegenteil: im Rahmen der Behandlung der "Vollkommenheit der Freigebigkeit" (*dānapāramitā*) heißt es in der *Bodhisattvabhūmi* z.B., daß der Bodhisattva seine eigene Frau, Kinder und Dienerschaft, welche den eigenen "Besitz" darstellen, nicht ohne weiteres verschenken solle. Vielmehr müßten sie zuvor gut informiert worden sein und dürften nicht verschenkt werden, wenn sie nicht zustimmen oder nicht glücklich darüber sind. Und selbst wenn sie zustimmen, dürfte der Bodhisattva sie nicht an Feinde, nichtmenschliche Wesen oder an brutale Menschen verschenken.⁷²

Was die Tiere als Gegenstand von Mitgefühl angeht, so bleiben in der *BoBh* offenbar nicht nur Extreme wie das der Selbstaufopferung für hungrige Tiere unerwähnt, sondern es wird auch bezüglich des Fleischessens keine dogmatische Position (wie etwa im *LAS*) vertreten. Zwar heißt es, der Bodhisattva vermeidet es, Vegetariern Fleisch zu geben,⁷³ doch ist das offenkundig primär als Rücksichtnahme auf die Präferenzen der betreffenden *Menschen* gedacht. Überhaupt ist in der *BoBh*, von wenigen Stellen abgesehen,⁷⁴ auffällig selten von Tieren die Rede. Man kann sich des Eindruckes eines anthropozentrischen Blickwinkels, der sich wie ein roter Faden durch den ganzen Text zieht, nur schwer erwehren. Bezeichenderweise wird von Bodhisattvas berichtet, die in Zeiten der Hungersnot als Riesenfisch (*mahāmatsya*) wiedergeboren werden, um mit ihrem Fleisch darbedenden *Menschen* am Leben zu erhalten.⁷⁵

⁷¹ Aber Selbstaufopferung für andere Lebewesen im allgemeinen (*de facto*: Menschen?) gehört auch in der *BoBh* zur Praxis eines Bodhisattva! *BoBh_w* 247,24 ff. (s. S. 325: B.iii); vgl. auch Anm. 75 (als Riesenfisch). *BoBh_w* 114 f. (besonders 115,11-14) dürfte vor allem an Tiere gedacht sein (auch wenn sie nicht explizit genannt sind).

⁷² *BoBh_w* 119,10 ff.: *na ca bodhisattvaḥ svaṃ putradāraṇḍ dāsīdāsakarmakarapauruṣeyapari-graḥaṃ samyag asaṃjñaptam akāmakam vīmanaskam pareṣāṃ arthinām anuprayacchati. samyak-saṃjñaptam api ca sumanaskam chandajātaṃ nāmitreṣu na yakṣarākṣaseṣuna raudrakarmasu prati-pādayati.*

⁷³ *BoBh_w* 121,16.

⁷⁴ Z.B. *BoBh_w* 75,7 ff. (s. S. 237 und Anm. 58); 360,3 ff.

⁷⁵ *BoBh_w* 359,6 ff. Vgl. auch die ähnlich anthropozentrische Tendenz im *Brahmavihāra*-Kapitel des *VisM*, wo die Tiere zwar theoretisch (als Teil der Lebewesen in den *apāyas*) unter die Adressaten der *mettā* fallen, *expressis verbis* aber nur in Gestalt des als Tier wiedergeborenen Bodhisattva, der *mettā* gegenüber *Menschen* übt, aufgetreten (vgl. Schmithausen 1997a, S. 16).

5. Welche Lebewesen sind Gegenstand der *apramāṇas*?

Wenn somit *de facto* vor allem Menschen (und nur relativ selten Tiere) Gegenstand des Mitgeföhls etc. sind, so ist dies doch nur eine faktische Beobachtung, nicht aber die theoretische Position des Textes. Dieser zufolge müssen sich Mitgeföh, Mitleid etc. vielmehr auf *alle Lebewesen* erstrecken.⁷⁶ Auch wenn genauer differenziert wird, ist die Fokussierung auf Menschen als Rezipienten von Mitgeföh etc. nur eine faktische, nicht eine theoretische. So etwa, wenn gesagt wird, daß sich mitleidvolle Spenden des Bodhisattva an Freunde, Feinde und Neutrale richten soll.⁷⁷ Oder *BoBh_w* 302,1 ff.⁷⁸, wo fünf Gruppen von leidenden Wesen – vor allem Menschen – als Gegenstand der *anukampā* aufgeführt werden.

Gelegentlich wird aber auch theoretisch eine Differenzierung vorgenommen, allerdings nur dergestalt, daß bestimmten Handlungen wie Wohlwollen bestimmte Gruppen von Lebewesen, die (wie in der geschlossenen Behandlung der *apramāṇas*: s. S. 246-255) bestimmte Bedürfnisse haben oder ihrerseits ebenfalls durch bestimmte (andere) Handlungen charakterisiert sind, als bevorzugte Empfänger zugeordnet sind. Beispielsweise wird die *maitrī* zumeist gegenüber denjenigen kultiviert, die einem Schaden zufügen. Frei von Hinterlist und Täuschung verschafft der Bodhisattva ihnen, soweit er kann, Wohl und Glück, um bei ihnen die Feindseligkeit zu beseitigen, die sie durch die Fehler in ihrer eigenen Gesinnung und Handlungsweise/Aktivität [hervorgebracht haben].⁷⁹ Aus Mitleid und Mitgeföh nähert sich der Bodhisattva den Lebewesen, die Fehler haben, und versucht so aktiv, wie es ihm möglich ist, sie von Fehlern zu befreien.⁸⁰

An einer dieser Stellen⁸¹ werden auch die beiden anderen *apramāṇas* einbezogen. Hier heißt es, daß *maitrī* auf diejenigen, die einem zu schaden pflegen, gerichtet ist,

⁷⁶ Z.B. *BoBh_w* 286,14 ff. (s. Anm. 93); 135,16 (Freunde, Feinde und Neutrale).

⁷⁷ *BoBh_w* 135,16 f.: *samacitto bodhisattvaḥ apakṣapatito mītrāmitrodāsīṇeṣu samakāruṇyo dānaṃ dadāti.*

⁷⁸ Siehe Anm. 111.

⁷⁹ *BoBh_w* 43,12 ff.: *apakāriṣu sattveṣu maitracittatayā pratyupasthīto bhavati, yathāśaktiā ca yathābalaṃ aśaiḥo bhūtvā amāyāvī teṣāṃ hitasukhaṃ upasaṃharati teṣāṃ apakāriṇāṃ svenāśaya-prayogadoṣeṇa vairacittatāyāḥ prahāṇārthaṃ. Vgl. auch 129,12: punar aparāṃ bodhisattvaḥ apakāriṣu sattveṣu maitryāśayo dānaṃ dadāti.*

⁸⁰ *BoBh_w* 43,10 f.: *doṣavatsu sattveṣu paramēṇa kāruṇyacittēnānukampācittēna pratyupasthīto bhavati, yathāśaktiā ca yathābalaṃ doṣaprahāṇāyāiṣāṃ prayujyate.*

⁸¹ *BoBh_w* 129,12: *punar aparāṃ bodhisattvaḥ apakāriṣu sattveṣu maitryāśayo dānaṃ dadāti. duḥkhiṭeṣu karuṇāśayaḥ. guṇavatsu muditāśayaḥ. upakāriṣu mītreṣu suhṛtsūpekṣāśayaḥ.* Hier sind die vier *apramāṇas* als Absichten definiert, aus denen heraus ein Bodhisattva Gaben spendet. Die Absichten richten sich auf die Gruppen der Lebewesen, die unterschiedlich charakterisiert sind. Merkwürdigerweise wird die Gabe, die der Bodhisattva den verschiedenen Gruppen gezielt spendet, die "Gabe aus der unterscheidenden Einsicht" (*prajñādāna*) genannt.

karuṇā auf die Unglücklichen, *muditā* auf die Tugendhaften⁸² und *upekṣā* auf die wohlthätigen Freunde und Gefährten.

6. Zusatzinformation zu *muditā* und *upekṣā*

Während in dem im folgenden zu besprechenden geschlossenen Abschnitt der *BoBh* über die *apramāṇas* die *muditā* als *Mitfreude* am Glück der anderen bestimmt ist,⁸³ findet sich an anderer Stelle auch das andere (vermutlich ursprünglichere) Bedeutungsmoment, wenn es heißt, daß der Bodhisattva an seinem religiösen Leben Freude hat und keine Unlust aufkommen läßt.⁸⁴ Dazu kommt noch ein neues ethisches Element, das stark vom Mahāyāna geprägt ist, nämlich, daß der Bodhisattva an den schwierigen Bemühungen Freude findet, mit denen er allen Lebewesen Nutzen verschafft.⁸⁵ *De facto* (ohne daß der Terminus benutzt würde) ist die *upekṣā* im Sinne des Sich-nicht-zu-Emotion-hinreißen-lassens an Stellen wie *BoBh_w* 18,12 ff. impliziert, wo es heißt, der Bodhisattva akzeptiere alle Lebewesen wie seine eigene Familie, werde aber nicht von dem Nachteil berührt, daß er, indem er sie als Familie annimmt, etwa "beflecktes" (d.h. mit Anhaften oder Parteinahme verbundenes) Gefallen daran fände, wenn man ihnen etwas Angenehmes erweist, oder Ärger empfinde, wenn man ihnen schadet.⁸⁶ An einer anderen Stelle⁸⁷ wird in

⁸² Den Tugendhaften tritt der Bodhisattva der zuvor genannten Stelle zufolge mit Respekt und Verehrung entgegen (*BoBh_w* 43,7 f.: *sa ... guṇavatsu sattveṣu pūjālābhasatkāreṇa pratyupasthito bhavati*), während [Mit]freude (*muditā*) dort nicht genannt ist.

⁸³ *BoBh_w* 242,9 f. (vgl. S. 247).

⁸⁴ *BoBh_w* 227,25 f.: *iha bodhisattvo muditacittāḥ tān kuśalān dharmān niṣevate na duḥkhi na durmanā avipratisārī bhavati tatonidānaṃ*.

⁸⁵ Er erduldet ja zum Nutzen (= Heil?) der Lebewesen langwierige, verschiedenartige, intensive und ununterbrochene Mühen, ohne viel zu überlegen (*BoBh_w* 74,10 ff.: *sattvānām arthe 'pratisaṃkhyāyādirghakālikavicitrañiranirantaraduṣkarasahiṣṇutā.sattvānām evārthesattvārthasampādakena duḥkhena modanā*). Vgl. auch 225,6 ff.: *punar bodhisattvaḥ sattvānām arthe sarvaduḥkhapariśramair apy aparikhinnamānasaḥ pramudita eva sattvānām arthaṃ carati*; an dieser Stelle werden übrigens Mitleid, Liebe (*preman*) und Wohlwollen als Beweggründe für das Handeln im Sinne der Lebewesen erwähnt.

⁸⁶ *BoBh_w* 18,12 ff.: *sarvasattvāṃś ca kaḍatrabhāvena pariṅṇāti. na ca punaḥ kaḍatrapari-grahadoṣeṇa lipyate. tatrāyaṃ kaḍatrapari-grahadoṣaḥ: kaḍatrasyānugrahopaghātābhyāṃ kliṣṭānurodhavirodhau*. Vgl. auch 191,26 ff.; 362.6 ff.

⁸⁷ *BoBh_w* 40,5 ff.: *tathā hi bodhisattvas tena śūnyatādhimokṣeṇa tāsu tāsu jātiṣu prayujyamānaḥ sattvasvabuddhadharmaparipākāya saṃsāre saṃsaram¹ taṃ ca saṃsāraṃ yathābhūtaṃ prajānāti, na ca punas tasmāt saṃsārād anityādibhir ākārair mānasam udvejayati. sacet saṃsāraṃ yathābhūtaṃ na parijānīyān, na śaknuyād rāgadveṣamahādikāt sarvasaṃkleśāc cittam adhyupekṣitum. anadhyupekṣamānaś ca saṃkliṣṭacittāḥ saṃsāre (saṃsaret/ saṃkliṣṭacittāḥ)² saṃsaram³ naiva buddhadharmān paripācayet, nāpi sattvān. sacet punar anityādibhir ākārair saṃsārān mānasam udvejayed, evaṃ sati bodhisattvo laghulaghv eva parinirvāyāt. laghulaghv eva parinirvāyaṃ bodhisattva evam*

ähnlichem Kontext immerhin das Verbum *adhyupekṣa* verwendet: der Bodhisattva muß den *samsāra* wahrheitsgemäß erkennen, weil er andernfalls seinen Geist nicht von den Befleckungen (Begierde, Abneigung und Fehlorientiertheit) distanzieren (? *adhyupekṣ*) und er dann weder seine eigene Buddha-Qualitäten noch die anderen Lebewesen zur Reifung bringen könnte. In dieser letzten Aussage wird nun aber auch die mahāyānistische Einbettung der *upekṣā* deutlich: sie steht hier im Dienste des Strebens nach der Buddhaschaft und dem Heil der anderen. Eben deshalb darf sie nur zur Distanzierung in den *samsāra* bindender Haltungen, nicht aber zu völliger Weltabkehr und möglichst baldigem Nirvāṇa führen. Diese Gefahr besteht bei der traditionellen Kultivierung der Aspekte Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit etc., während die vom Bodhisattva praktizierte Betrachtung der Leerheit (*śūnyatā*) beide Extreme vermeidet.

Als ein Ausfluß des Einblicks in die in dem vorigen Textstück als "Leerheit" bezeichnete wahre Wirklichkeit erscheint die *upekṣā* auch an einer weiteren Textstelle, wobei hier das "Sehen aller Gegebenheiten als gleich" als vermittelndes Element hinzutritt:⁸⁸

Mittels dieses lange geübten⁸⁹ Wissens, daß alle Daseinsfaktoren nichtselbsthaftig sind, erkennt der Bodhisattva die unausdrückbare Wesenheit aller Daseinsfaktoren, wie sie wirklich ist, und stellt sich in keiner Weise irgendeinen Daseinsfaktor vor; vielmehr erfäßt er die bloße Wirklichkeit (*vastu*), die bloße "Soheit". Und er hat nicht [einmal die Vorstellung] "dies ist die bloße Wirklichkeit bzw. die bloße Soheit", sondern dieser Bodhisattva weilt (/bewegt sich) in der Sache (*artha* = Wirklichkeit) [selbst]. In der höchsten Wirklichkeit weilend (/sich bewegend) sieht er mittels Einsicht wahrheitsgemäß alle Gegebenheiten als durch (od. im Hinblick auf) jene Soheit⁹⁰ gleich. Indem er alles als gleich ansieht und erkennt⁹¹, erlangt er den allerhöchsten Gleichmut, gestützt auf welchen er, wenn er sich

api naiva buddhadharmān naiva sattvān paripācayet, kuṭaḥ punar anuttarāṃ samyaksambodhim abhisambhotsyate ...

¹ D (27,10): °*ran*.

² D mit Tib.

³ D: °*ran*.

⁸⁸ Vgl. auch die auf S. 264 angeführte Stelle, aus dem *MSABh* (145,1: ad XVIII. 61), an der die *upekṣā* sogar mit dem *nirvikalpajñāna*, also der Schau der *tathatā* (und dem "danach erlangten Wissen": *prṣṭalabdhajñāna?*), gleichgesetzt wird.

⁸⁹ Wörtl.: "in das er lange Zeit immer weiter (*anu-*) eingedrungen ist."

⁹⁰ Tib. *de bžin ŋid de dañ mshuñs mñam par* = "jener Soheit gleich"; Ch. (487b22 f.): "betrachtet wahrheitsgemäß mittels der Einsicht in die Soheit die Gleich[heit] aller Gegebenheiten".

⁹¹ Wörtl.: "Als einer, der mit Bezug auf alles die Sicht und den Gedanken 'gleich' hat."

um Kompetenz in allen Wissensgebieten bemüht, von keinerlei Anstrengungen und unangenehmen Vorfällen von Leid aufgehalten [werden kann].⁹²

Hier erwächst also aus dem Eindringen in die *tathatā* eine Geisteshaltung, die ohne Unterschiede zu machen alles (und alle?) als gleich ansieht (*samacittatā*), und dann ihrerseits *upekṣā* nach sich zieht. Insofern aber auch an dieser Stelle die *upekṣā* die Funktion hat, den Bodhisattva gleichmütig gegen die Mühen und Anstrengungen zu machen, die der Bodhisattva-Weg mit sich bringt, führt er auch hier nicht zur Abkehr von der Welt, sondern steht ganz im Gegenteil im Dienste des altruistischen Wirkens zum Heil der anderen. Das an dieser Stelle ausgesprochene Einmünden der *samacittatā* in *upekṣā* steht von daher in seiner Intention in keinem Gegensatz zu anderen Textstellen, welche die *samacittatā* mit Mitgefühl (*anukampā* bzw. *karuṇā*) und liebevollem Gemüt (*preman*) in Verbindung bringen.⁹³

7. Die vier *apramānas* und die sechs *pāramitās*

Im dritten Kapitel der *BoBh*⁹⁴ werden die sechs Vollkommenheiten (*pāramitā*) zunächst auf die beiden "Ansammlungen", sc. von Verdienst und von Wissen (*puṇya-* und *jñānasambhāra*), verteilt. Dabei fallen die Vollkommenheiten des Spendens (*dāna*), der Sittlichkeit (*śīla*) und des geduldigen Ertragens (*kṣānti*) unter die Verdienstansammlung und die Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*) unter die Wissensansammlung. Die Vollkommenheiten der Anstrengung (*vīrya*) und der Versenkung (*dhyānapāramitā*) gehören jeweils beiden Kategorien an, je nachdem ob sie als Grundlage für der Kategorie "Verdienst" oder der Kategorie "Wissen" bildende *pāramitās* fungieren. Dabei wird der erste Fall dergestalt formuliert, daß Anstrengung und Versenkung unter die Kategorie "Verdienst" fallen, wenn die Grundlage für das Spenden von Gaben, das Aufsichnehmen und Einhalten sittlicher

⁹² *BoBh*_w 41,15 ff.: *sa khalu bodhisattvas tena dūrānupraviṣṭena dharmanairātmayajñānena nirabhilapyasvabhāvatam sarvadharmānam yathābhūtam viditvā na kaṅcid dharmam kathaṃcit kalpayati nānyatra vastumātram grhṇāti tathatāmātram. na cāsyaiṣam bhavati: vastumātram tat tathatāmātram veti¹. arthe tu sa bodhisattvaś carati. arthe parame caram sarvadharmāms tayā tathatayā samasamān yathābhūtam prajñayā paśyati. sarvatra ca samadarśi samacittaḥ san paramām upekṣāṃ pratilabhate, yām āśritya sarvavidyāsthānakauśaleṣu prayujyamāno bodhisattvaḥ sarvapariśramaiḥ sarvaduḥkhopanipātaiḥ na nivartate.*

¹W: *ceti*; D: *caiti*.

⁹³ *BoBh*_w 286,14 ff.: *anukampāsahagatena cittena samacitto bhavati bodhisattvaḥ sarvasattveṣu.¹ ekaputraka iva premasahagatena cittena samacitto bhavati bodhisattvaḥ sarvasattveṣu.; 135,16: samacitto bodhisattvaḥ apakṣapatito mīrāmitrodāsīneṣu samakāruṇyo dānam dadāti.*

¹ W om. *sarvasattveṣu*.

⁹⁴ *BoBh*_w 33,3 ff.

Regeln und die Übung der *apramāṇas* – *maitrī* etc. – sind.⁹⁵ Das bedeutet, daß hier die vier *apramāṇas* als Repräsentanten der Vollkommenheit des geduldigen Ertragens (*kṣāntipāramitā*) aufgefaßt sind – ein Zusammenhang, den wir auch bei Buddhaghosa angedeutet fanden (S. 212 ff.). Zugleich macht die Stelle aber auch die enge Verbindung der *apramāṇas* mit den *dhyānas* deutlich, die uns ebenfalls schon mehrfach begegnete (S. 95ff.; 199 ff.) und die überdies auch an anderen Stellen der *BoBh* zum Ausdruck kommt.⁹⁶ Die Auffassung, daß die Übung der *apramāṇas* und auch die Anleitung anderer zu dieser Übung in ganz besonderem Maße Verdienst (*puṇya*) erwirkt, wird auch an weiteren Stellen der *BoBh* deutlich ausgesprochen,⁹⁷ und sie läßt sich, wie in Kap. 1 (S. 29 f.; 52) gezeigt, insbesondere für die Übung der *maitrī* schon im Kanon nachweisen⁹⁸ und ist auch in der *ŚrBh* zu beobachten.⁹⁹

[Deskriptive Analyse]

[I.] Behandlung der vier *apramāṇas*

[1.] Kultivierung/Praxis der vier *apramāṇas* [i.] mit Lebewesen als Objekt, [ii.] mit den Daseinsfaktoren als Objekt, [iii.] ohne Objekt

[A.] *maitrī*

⁹⁵ *BoBh_w* 33,7-9 und 19-21: *yad vīryaṃ/dhyānaṃ nīśritya dānaṃ dadāti śīlaṃ samādatte rakṣāti maitrīyādīni cāpamāṇāni bhāvayati, idaṃ evambhāgiyaṃ puṇyapakṣyaṃ vīryaṃ/dhyānaṃ.*

⁹⁶ Vgl. *BoBh_w* 209,2 ff.: *tatra katamad bodhisattvasya satpurusaḍdhyānaṃ? tat paṃcavidhaṃ draṣṭavyaṃ: anāsvāditam, maitrīśahagataṃ, karuṇāśahagataṃ, muditāśahagataṃ, upekṣāśahagataṃ ca.*

⁹⁷ *BoBh_w* 249,3 f.; vgl. auch 263, 27 ff.: *punar bodhisattvaḥ maitrīm karuṇāṃ muditāṃ upekṣāṃ bhāvayati, tatraiva paraṃ samādāpayati. evaṃ hi bodhisattvaḥ alpakraḥchreṇa vipulāny aprameyaphalāni kuśalamūlāny abhinirharati samudānayati; 236,4 ff. (tatra yad bodhisattvaḥ stoka-stokaṃ muhūrtamuhūrtam antato godohaṃātram api ¹ sarvaprāṇibhūteṣu maitrāṃ cittaṃ bhāvayati karuṇāśahagataṃ muditāśahagataṃ upekṣāśahagataṃ cittaṃ bhāvayati ... prag eva tata uttari tato bhūyāḥ, ...: iīyaṃ bodhisattvasya pratipattigatā tathāgatapūjā agryā varā pranīṭā niruttarā, yasyāḥ pūjāyāḥ pūrvikā lābhasatikārapūjā sarvākārā 'pi śatatanim api kalāṃ nopaiti sahasratanim api vistareṇa yāvad upaṇiṣadam api nopaiti.*

Die Zeitangaben, die deutlich machen sollen, daß eine Übung von *maitrī* selbst für eine so kurze Zeitspanne schon extrem verdienstvoll ist, erinnern deutlich an zwei kanonische Stellen, nämlich A I 10 (*accharāsaṅghātamattam pi ... bhikkhave mettacittaṃ āsevati ... amoghaṃ raṭṭhapindaṃ bhūñjati, ko pana vādo ye naṃ bahulīkaronti*) und S II 264 (*yo bhikkhave pubbaṅhasamayaṃ okkhāsatam dānaṃ dadeyya ... majjhantikaṃ ... sāyaṅhasamayaṃ ... yo vā pubbaṅhasamayaṃ antamaso gaddūhanamattampi mettam cittaṃ bhāveyya idaṃ tato mahapphalataraṃ*).

¹ W add. ca.

⁹⁸ A III 51 (s. Kap. 1, S. 29).

⁹⁹ *ŚrBh* 429,5 ff. (s. Kap. 8, S. 225: III.5).

[i. a.] Mit ([weder glücklichen noch leidenden, aber] Glück begehrenden) Lebewesen als Objekt

[b.] Ausfüllung der zehn Richtungen mit der Absicht, diesen Lebewesen Glück zu verschaffen/zuzuweisen

[c.] Dabei die Überzeugung, daß es Lebewesen gibt

[ii.] Mit Daseinsfaktoren als Objekt

Bewußtmachung, daß es nur Daseinsfaktoren gibt ("Lebewesen" ist lediglich eine konventionelle Bezeichnung für Daseinsfaktoren)

[iii.] Ohne Objekt

Auch die Vorstellung von Daseinsfaktoren wird aufgegeben

[B.] *karuṇā*

[i. a.] Mit (Leidenden) Lebewesen als Objekt

[b.] Ausfüllung der zehn Richtungen mit der Absicht das Leiden dieser Lebewesen zu beseitigen

[Rest wie bei A.i.c; ii; iii]

[C.] *muditā*

[i. a.] Mit (glücklichen) Lebewesen als Objekt

[b.] Ausfüllung der zehn Richtungen mit der Absicht sich an dem Glück dieser Lebewesen zu beteiligen

[Rest wie bei A.i.c; ii; iii]

[D.] *upekṣā*

[i. a.] Mit (weder glücklichen noch leidenden, leidenden und glücklichen) Lebewesen als Objekt

[b.] Ausfüllung der zehn Richtungen mit der Absicht, bei diesen Lebewesen respektive die Befleckungen der Unwissenheit, Abneigung und der leidenschaftlichen Zuneigung zu beseitigen

[Rest wie bei A.i.c; ii; iii]

Zugänglichkeit der drei Übungsformen auch für Nichtbuddhisten (i), auch für *Śrāvakas* und *Pratyekabuddhas* (ii) bzw. nur für Bodhisattvas (iii).

Verteilung der *apramāṇas* auf die doppelte Absicht des Bodhisattva:

[i.] auf das Glück (*sukha*) der Lebewesen gerichtet: *mairī*, *karuṇā* und *muditā*

[ii.] auf das Heil (*hita*) der Lebewesen gerichtet: *upekṣā*

Bezeichnung der *apramāṇas* eines Bodhisattva als "*anukampā*" und folglich

der Bodhisattvas als "*anukampaka*"

- [II.] Spezielle Ausführungen zu *karuṇā*
- [1.] 110 Formen von Leid der Lebewesen als Gegenstand der *karuṇā* des Bodhisattva
- A. zehn Gruppen von Leid ($1+2+3+4+5+6+7+8+9+10 = 55$ Formen von Leid)
- B. weitere neun Gruppen von Leid ($2+4+4+5+6+7+8+9+10 = 55$ Formen von Leid)
- [2.] [Exkurs:] *mahākaruṇā*
- [A.] Die 19 der 110 Formen des Leidens, welche Gegenstand des Großen Mitleids (*mahākaruṇā*) des Bodhisattva sind
- [B.] Die vier Gründe, aus denen die *karuṇā* als *mahākaruṇā* bezeichnet wird
- [3.] Die spirituelle Wirkung der auf die 110 Formen des Leidens bezogenen *karuṇā*
- [A.] Sie konstituiert die gesamte *karuṇā* eines Bodhisattva
- [B.] Sie führt bald zur reinen Mitleidshaltung der *śuddhāśayabhūmi*
- [C.] Überlegenheit der Leid-Erkenntnis des Bodhisattva gegenüber der des *śrāvaka*
- [D.] *Karuṇā* als Grundlage aller *pāramitās* und damit der *bodhi*
- [III.] Auswirkung der vier *apramāṇas*
- [1.] Allgemeine günstige Wirkung
- [2.] Vier konkrete Vorteile

Das Textstück zerfällt, wie sich der Analyse entnehmen läßt, in drei Teile, dergestalt, daß in eine Behandlung der vier *apramāṇas* gegen Ende spezielle Ausführungen zur *karuṇā* eingeschoben sind, die die eigentliche Behandlung der *apramāṇas* in zwei Teile von ungleicher Länge (I und III) spalten.

Die Behandlung der vier *apramāṇas* beginnt damit, daß alle vier in drei Kategorien eingeteilt werden: solche, die Lebewesen zum Objekt haben, solche, die Daseinsfaktoren zum Objekt haben, und solche, die kein Objekt haben (I.1).

Anschließend werden die Lebewesen in drei Kategorien eingeteilt: Glückliche, Unglückliche und Weder-Unglückliche-noch-Glückliche (I.1.A.i.a; B.i.a; C.i.a; D.i.a). Es sieht so aus, als sei der Verfasser zu der Einteilung der Lebewesen in drei Kategorien nur durch die Dreiteilung der Empfindungen (*vedanā*) in angenehm/freudvoll (*sukha*), unangenehm/leidvoll (*duḥkha*) und weder-unangenehm-noch-

angenehm (*aduḥkha-m-asukha*) motiviert worden, nicht aber durch die *apramāṇas* selbst. Die Zuordnung einer Dreier- zu einer Vierergruppe ist an sich schon problematisch; hier kommt als zusätzliches Problem hinzu, daß als Adressaten der *maitrī* eine Gruppe fungiert, die in den zuvor etablierten Kategorien gar nicht vorkam: die Glück-Begehrenden (*sukhakāma*). Wer sind diese?

(a) Eine Möglichkeit wäre, daß alle drei oben genannten Gruppen einbegriffen sind, weil ja alle Lebewesen Glück anstreben (daß auch die Unglücklichen (*duḥkhita*) für sich Glück begehren, versteht sich von selbst; aber auch die Glücklichen (*sukhita*) streben nach weiterem Glück).¹⁰⁰ Es ergibt sich aber hierbei das Problem, daß die Weder-Unglücklichen-noch-Glücklichen (*aduḥkhāsukhita*) dann als einzige nicht ausschließlicher Gegenstand eines der vier *apramāṇas* wären, und die *maitrī* überhaupt keine spezifische Adressatengruppe hätte.

(b) Die andere Möglichkeit, die sich aus inhaltlichen und systematischen Gründen anbietet, ist die, daß es sich um die *aduḥkhāsukhitas* handelt. Hierfür sprechen zum einen Parallelstellen in der *Śrāvaka bhūmi* (S. 209,7-14; S. 377,19-20; 23 ff.: s. S. 224) im *maitribhāvanā*-Kontext, an denen offenbar die *aduḥkhāsukhitas* mit den *sukhakāmas* identifiziert, zumindest aber zusammen genannt werden. Zum anderen spricht der innere Aufbau dafür, daß hier die *aduḥkhāsukhitas* gemeint sind, und möglicherweise sogar in einer sehr frühen Überlieferungsphase (oder bei der Komposition?)¹⁰¹ ein *aduḥkhāsukhitān* im Grundtext ausgefallen ist, so daß sich folgender Text ergäbe: *yad bodhisattvas triṣu rāsiṣu sarvasattvān avasthāpya – sukhitān duḥkhitān aduḥkhāsukhitān (- aduḥkhāsukhitān) sattvān sukhakāmān ...*, also ganz parallel zu der Behandlung der anderen *apramāṇas*, wo es heißt: ... *duḥkhitān sattvān ... sukhitān sattvān ... etc.* Dafür scheint mir auch zu sprechen, daß im Zusammenhang mit der *upekṣā*, der ja alle drei Gruppen von Lebewesen zugeordnet werden, gegenüber dem Einleitungssatz die Reihenfolge geändert ist zu: *aduḥkhāsukhitas*, *duḥkhitas* und *sukhitas*. Hier sieht es so aus, als stünde dem Verfasser die Zuordnung der *aduḥkhāsukhitas* zu *maitrī*, der *duḥkhitas* zu *karuṇā* und der *sukhitas* zu *muditā* so lebhaft vor Augen, daß er diese Reihenfolge wieder aufnimmt. Dementsprechen hat er auch das ansonsten übliche *rāgadveṣamoha* durch *mohadveṣarāga* ersetzt, damit die Korrespondenz (*yathākramam*) gewährleistet ist.

¹⁰⁰ In diesem Fall könnte nach *avasthāpya* interpungiert werden, und *sukhitān...* als von *adhikṛtya* abhängig verstanden werden: die glücklichen ... Wesen, insofern (d.h. unter dem Aspekt, daß) sie Glück (bzw. mehr Glück) begehren. Unschön in diesem Fall ist das Fehlen eines *ca* nach *aduḥkitāsukhitān*, während dieses Fehlen nach einer parenthesartigen Aufzählung (lose abhängig von *avasthāpya*) nicht so störend wäre.

¹⁰¹ Auch Ch. (T XXX 1579, 535c11; 1581, 927b3) entspricht bereits dem überlieferten Skt.-Text! Und auch MSA XVII. 18 werden nur nach Glück Strebende (*sukhārthin*) als Objekt der *maitrī* genannt!

Dies scheint mir aus den hier genannten Gründen plausibler als (a). Ich halte es weiterhin für möglich, daß "*sukhakāmān*" einen Zusatz darstellt, der möglicherweise der Spezifizierung von "*aduhkhāsukhitān*" dienen sollte, in dem Sinne, daß die Notwendigkeit des Glückbeschaffens für solche, die weder leidend noch glücklich sind, nicht offensichtlich genug ist. Der Zustand des *aduhkha-m-asukha* ist ja unter anderem auch eines der Charakteristika des vierten *dhyāna*, und insofern durchaus erstrebenswert, während im vorliegenden Kontext an gewöhnliche Lebewesen bzw. Zustände gedacht sein dürfte.

Die *apramāṇas*, die ohne Objekt sind (I.1.A.iii; B.iii; C.iii; D.iii), werden im Text nicht sehr eingehend erörtert. Es heißt lediglich zum einen, daß sie ausschließlich von Bodhisattvas praktiziert werden, während diejenigen *apramāṇas*, welche Lebewesen bzw. Daseinsfaktoren zum Objekt haben, auch von Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften bzw. von den Hörern (*śrāvaka*) und den Je-für-sich-Erwachten (*pratyekabuddha*) kultiviert werden können (I.2). Zum anderen wird gesagt, daß man sich bei ihnen nicht einmal mehr Daseinsfaktoren vorstellt (*dharmān apy avikalpayan*: I.1.A.iii). Inwieweit dies, im Sinne anderer *BoBh*-Stellen wie *BoBh_w* 41,15 ff. oder der expliziteren Formulierung des *Mahāyānasūtrāṅkāra(bhāṣya)* (XVII. 18-19: S. 258; 261) positiv im Sinne einer die *tathatā*, die wahre Wirklichkeit, zum Gegenstand habenden und von konzeptualisierenden Vorstellungen freien (*nirvikalpa*) Erfahrung zu verstehen ist, muß jedoch offenbleiben. Vielleicht soll hier bloß darauf hingewiesen werden, daß der Bodhisattva auf dieser Stufe das Wohlwollen weiterhin kultiviert, obwohl er zugleich der Wesenlosigkeit der Daseinsfaktoren bewußt ist.

Es sieht so aus, als ob die *Bodhisattvabhūmi* diese Dreiteilung der Objekte in Lebewesen, Daseinsfaktoren und Objektlosigkeit ohne nennenswerte Weiterverarbeitung aus dem *Akṣayamatīnirdeśasūtra*¹⁰² oder aus dessen mutmaßlicher¹⁰³ Quelle, dem *Bodhisattvapiṭaka(sūtra?)*, übernommen haben könnte.¹⁰⁴

Im Gegensatz zur *Bodhisattvabhūmi* geben alle anderen soeben erwähnten Texte ferner an, auf welcher jeweiligen Stufe die Bodhisattvas welches Objekt zum Gegenstand ihrer *maitrī* haben.¹⁰⁵

¹⁰² Braarvig 1993, Vol. I., S. 86,28 ff.

¹⁰³ Pagel 1995, S. 144.

¹⁰⁴ Das *Bodhisattvapiṭaka* beschränkt, wie das *Akṣayamatīnirdeśasūtra*, diese Dreiteilung der Objekte auf *maitrī*, während die *Bodhisattvabhūmi* (wie auch der *Mahāyānasūtrāṅkāra*) sie auf alle vier *apramāṇas* überträgt. Ob die erstgenannten beiden Texte als selbstverständlich voraussetzen, daß die drei Kategorien auch für die letzten drei *apramāṇas* gelten, ist nicht klar.

¹⁰⁵ Nach *BoPi* (Pagel 1995, S. 141) und *AkNS* (Braarvig 1993, Vol. I, S. 86) kultivieren die Bodhisattvas, die den Entschluß zum Erwachen zum ersten Mal gefaßt haben, die *apramāṇas*, die Lebewesen zum Objekt haben. Diejenigen Bodhisattvas, die sich schon auf der Ebene der

Von außerordentlichem Interesse ist auch die Auffassung der *upekṣā* im vorliegenden Text. Sie wird nämlich hier – anders, soweit ich sehe, als in den übrigen Teilen der *BoBh* (s. S. 244 f.) – bestimmt als die Absicht des Bodhisattva, die Lebewesen, die das Objekt der anderen drei *apramānas* sind, von ihren Befleckungen – der Unwissenheit, der Abneigung und der leidenschaftlichen Zuneigung – zu befreien (I.1.D.i.a),¹⁰⁶ wobei die Lebewesen aufgrund ihrer jeweiligen Situation, d.h. sofern sie a) weder glücklich noch leidend, b) leidend und c) glücklich sind, respektive zu diesen Befleckungen neigen.

Dieser Gebrauch von *upekṣā* in einem unverkennbar altruistisch-aktiven Sinn, als die Absicht, die Lebewesen von ihren *kleśas* zu befreien, unterscheidet sich grundlegend von der ursprünglichen bzw. urbuddhistischen Verwendung im Sinne von Untangiertheit. Selbst wenn man von der Bedeutung Gleichmut im Sinne von Untangiertheit ausgeht und diesen Aspekt an der vorliegenden *BoBh*-Stelle impliziert sieht (insofern die *upekṣā* des Bodhisattva alle Kategorien von Lebewesen zum Gegenstand hat), so bleibt doch das hier im Vordergrund stehende, entscheidende Moment der Absicht, die Lebewesen von ihren *kleśas* zu befreien (oder zumindest des Wunsches, daß sie davon befreit werden mögen) unerklärt, und es ist nicht leicht nachzuvollziehen, wie die *BoBh* zu der ungewöhnlichen Verwendung gekommen ist. Vielleicht hat sie (etymologisierend?) auf eine andere, ursprünglichere Bedeutung des Verbums *upekṣ* zurückgegriffen, nämlich "blicken auf" (*PW*) und *upekṣitavya*: "zu beachten" (*PW*), ferner die Bedeutung "care, circumspection", die *MW* für *upekṣaṇa* angibt (s. Anm. 2 in Kap. 5). Wie dem auch sei: das Motiv für die neuartige Verwendung des Begriffes *upekṣā* an der vorliegenden *BoBh*-Stelle dürfte in der altruistischen Ethik des Mahāyāna zu suchen sein.¹⁰⁷

Bodhisattvapraaxis befinden, kultivieren die zweite Art der *apramānas* (d.h. die, welche Daseinsfaktoren zum Objekt haben), während diejenigen Bodhisattvas, die die Bereitschaft erlangt haben, die Daseinsfaktoren als [in Wahrheit] kein Entstehen habend zu akzeptieren, die dritte Art der *apramānas* realisieren. Im *Mahāyānasūtrālaṅkāra* ist nur von der dritten Art der Bodhisattvas die Rede. Die ersten beiden Kategorien werden nicht erwähnt.

¹⁰⁶ Diese Definition ist auch im *MSABh* 121,22; 184,7 belegt. Vgl. auch *ASBh* 124,15 ff. (*upekṣā sukhādiṣu sattveṣvanunayādyabhyupekṣaṇam "aho vata saṃkleśād vimucyerann" ity ayam ākāro veditavyaḥ. sa ca hitāśayavihāra ity ucyate.*)

¹⁰⁷ Beachtenswert in diesem Zusammenhang sind auch die in *BoPi* (Pagel 1995, S. 143 f.) und *AkNS* (Braarvig 1995, Vol. II, S. 370) gelehnten, jedoch sonst weiter nicht belegten drei Arten von *upekṣā*, nämlich: a. Gleichmut in Bezug auf die Befleckungen (*ñon moṃs pa la btañ sñoms pa*) b. Gleichmut, der das Selbst und die anderen schützt (*bdag dañ gzan bsrūn ba'i btañ sñoms*) und c. Gleichmut in Bezug auf die richtige und falsche Zeit (*dus dañ dus ma yin pa la btañ sñoms pa*: vgl. auch *BoBh_w* 366,5 f.).

Hier bezieht sich jedoch die erste Kategorie nur auf die eigenen (im Falle des Bodhisattva nicht vor-handenen) Befleckungen, nicht aber auf die der anderen. Die dritte Kategorie wiederum hat keine inhaltliche Verwandtschaft mit unserem Text. Die zweite Kategorie (d.h. die Absicht, die anderen von

Allein auf dem Hintergrund der soeben behandelten Umdeutung der *upekṣā* wird es verständlich, daß der Text die drei ersten *apramāṇas* mit der auf das Glück der Lebewesen gerichteten Absicht des Bodhisattva in Verbindung bringt, während er die *upekṣā* zu der auf das Heil/Wohl gerichteten Absicht des Bodhisattva in Beziehung setzt (I.3.i u. ii). Auf jeden Fall ist es bemerkenswert, daß die *upekṣā* über diesen Umweg jene erhabenste Stellung beibehält, die sie im frühen Buddhismus einnahm, wengleich mit einen anderen Inhalt.

In dem hier behandelten Textstück heißt es (I.4), daß alle vier *apramāṇas* die *anukampā* eines Bodhisattva genannt werden.¹⁰⁸ Man hat hier den Eindruck, daß versucht wird, die vier *apramāṇas* unter den Begriff der *anukampā* zu subsumieren. Dieser Begriff ist, wie bereits gezeigt (S. 237 f.), von Hause aus terminologisch weniger festgelegt, aber dennoch ethisch gefärbt. Wie oben dargelegt, überlappt er sich auch an anderen Stellen der *BoBh* sowohl mit dem Mitleid (*karuṇā*) wie auch mit dem Wohlwollen (*maitrī*). Die altruistische Umdeutung der *upekṣā* im vorliegenden Textstück erlaubte es nun, ihn zum Oberbegriff über alle vier *apramāṇas* zu erheben (die Einbeziehung der *muditā*, der Mitfreude, erscheint unproblematisch).

Einen konkreten Anlaß für die Einsetzung der *anukampā* als Oberbegriff für alle vier *apramāṇas* des Bodhisattva könnte eine Stelle der *BoBh* geliefert haben, an der die auf das Heil und die auf das Glück der Lebewesen gerichtete Absicht (*hitāśaya* und *sukhāśaya*) des Bodhisattva als Wesen der *anukampā* bezeichnet werden.¹⁰⁹ An der vorliegenden Stelle werden nun aber die ersten drei *apramāṇas* der auf das Glück der Lebewesen gerichteten Absicht und das vierte *apramāṇa* der auf das Wohl der Lebewesen gerichteten Absicht zugerechnet.¹¹⁰ Insofern somit die *anukampā* und die

gewissen Gefahren zu beschützen) hingegen könnte auf die an der oben diskutierten *BoBh*-Stelle vorliegende Verwendung insofern ein Licht werfen, als sie ebenfalls eine altruistische Nuance einschließt. Sie läßt sich allerdings nur mit Mühe, d.h. in einer der beiden im (vermutlich von der *BoBh* oder dem *MSA* beeinflussten) Kommentar angebotenen Erklärungen, dahingehend interpretieren, daß der Bodhisattva die Lebewesen von ihren eigenen *kleśas* befreien möchte (187b2 f.: *btan sñoms ni gzan gyi sems sruñ ba'o zes bya ba ni gzan gyi sems 'khrug par mi byed ces bya ba'i tha tshig go!* (Braarvig 1995, Vol. II, S. 374)).

¹⁰⁸ *BoBh_w* 242,25 ff. Vgl. auch *ASBh* 133,25.

¹⁰⁹ *BoBh_w* 301,12 f.: *tatrāśayagataḥ* (sc. *anukampāyāḥ svabhāvaḥ*): *hitāśayaḥ sukhāśayaś ca bodhisattvaśya sattveṣv anukampety ucyate*.

¹¹⁰ Vgl. auch *MSABh* 184,5 ff. (ad XX-XXI. 43): *anukampakatvaṃ sattveṣu hitasukhāśaya-tvena saṃdarśitaṃ: sukhāśayatvaṃ punaḥ sukhasaṃyogāśayatvena maitryā, duḥkhaviyogāśayatvena karuṇayā, sukhāviyogāśayatvena ca muditayā, hitāśayatvaṃ upekṣayā. sā punar niḥsaṃkleśatāśayalakṣaṇā vedūtavyā; 72,19 ff.(ad XI. 64): anukampāmanasikāraś caturbhir apramāṇair: dānādyupa-saṃhāreṇa maitrāyataḥ, mātsaryādisamavadhānena sattveṣu karuṇāyataḥ, dānādisamanvāgateṣu muditāyataḥ, tadasaṃkleśādhimokṣataś ca upekṣāyataḥ. Vgl. auch *ŚrBh* 129,16: *katham anukampako bhavati dayāpannah? arthakāmaḥ bhavati, hitakāmaḥ, sukhakāmaḥ, sparsakāmaḥ, yogakṣemakāmaḥ; 134,14 ff.**

vier *apramāṇas* beide mit *hitāśaya* und *sukhāśaya* deckungsgleich sind, sind sie auch miteinander deckungsgleich.

Im Anschluß an diese Erklärungen zur *anukampā* fügt unser Textstück, wie gesagt, eine längere Ausführung (II.1.A und B) über das Leiden als Objekt der *karuṇā* ein. Diese Textstelle hat als dominierendes Thema das 110-fache Leid, auf dessen Basis – in dem Sinne, daß dieses Leid als Objekt fungiert – beim Bodhisattva das Mitleid entsteht, anwächst und zur vollen Entfaltung gelangt.

Der Text beschreibt zunächst das 110-fache Leid¹¹¹, das als Objekt der gewöhnlichen *karuṇā* dient, und dann das 19-fache Leid, das als Objekt der *mahākaruṇā* dient. Letztere wird aus vier verschiedenen Gründen als *mahākaruṇā*¹¹² bezeichnet: a) weil sie auch das tiefste, schwer zu erkennende Leid der Lebewesen zum Gegenstand hat, b) weil sie lange Zeit hindurch kultiviert worden ist, c) weil sie sich ihrem Gegenstand besonders intensiv zuwendet, und d) weil sie vollkommen rein ist. Hier wird m.E. besonderer Wert darauf gelegt, daß das 19-fache Leid der *mahākaruṇā*

¹¹¹ Die subtile Differenzierung der verschiedenen Grade und Formen des Leidens spielt im Buddhismus eine große Rolle. Es ist daher auch nicht verwunderlich, daß im Kontext der *karuṇā*, deren Objekt ja leidende Lebewesen sind, eine ausführliche Beschreibung der verschiedenen Gruppen leidender Lebewesen eingefügt ist. Diese erscheint allerdings, obgleich unter dem Gesichtspunkt des "Objektes der *karuṇā*" behandelt, eher wie eine Definition bzw. Differenzierung der verschiedenen Arten des Leidens.

Interessant in diesem Zusammenhang ist auch *BoBh*_w 302,1 ff., wo fünf auf verschiedene Weise leidende Lebewesengruppen als Grundlagen – im Sinne von Objekt – des Mitgefühls, aufgezählt werden. Die erste Gruppe, die Leidenden (*duḥkhīta*), sind Wesen wie z.B. Höllenbewohner, deren leidvolle Empfindungen sich, solange sie sich in dieser Existenz befinden, ununterbrochen fortsetzen. Die zweite Gruppe sind solche Lebewesen, die nicht unbedingt akut leiden, aber körperliches, verbales und geistiges Fehlverhalten begehen, daran Gefallen finden und es zu ihrem Habitus machen. Es sind diejenigen, die einen schlechten Lebenswandel führen (*duṣcaritacārin*) und daran auch noch irgendwie Freude haben: Schafschlächter etc. Die dritte Gruppe sind Lebewesen, die weder akut leiden noch etwas Falsches tun, aber den Sinnesgenüssen verfallen sind, so daß sie nachlässig (*pramatta*) werden; hierunter fallen genußsüchtige Weltmenschen (*kāmaḥogin*). Die vierte Gruppe sind solche, die den o.g. Gruppen von Lebewesen nicht angehören, aber versuchen, sich gestützt auf falsche Ansichten (wörtl. Verfall der (richtigen) Ansichten) vom Leid zu befreien. Diese Lebewesen haben einen falschen Weg betreten (*mithyāpratipanna*), indem sie zwar in die Hauslosigkeit eintreten, aber zu einer schlecht verkündeten Lehre und Zucht Zuflucht nehmen. Die der letzten Gruppe angehörenden Lebewesen unterscheiden sich von den vorgenannten Gruppen insofern, als sie nur noch latente Befleckungen haben (*kleśānuśayita*); auch sie leiden nicht notwendigerweise akut. Diese letztere Gruppe ist wiederum in zwei weitere Untergruppen unterteilt: 1. die, deren Fesseln/Bindungen noch vollständig sind (*sakalabandhana*), d.h. die Guten unter den gewöhnlichen Menschen, die der rechten religiösen bzw. spirituellen Praxis folgen (*samyakprayuktāḥ pṛtaḥjanakalyāṇakāḥ*) und 2. die, deren Fesseln bereits nur noch teilweise vorhanden sind (*vikalabandhana*), d.h. die schon auf höherer spiritueller Ebene befindlichen Personen, soweit sie noch üben müssen (*śaikṣa*).

¹¹² Zu *mahākaruṇā* vor allem Lamotte 1970, S. 1705 ff.

schwer wahrnehmbar ist und eben höheres Wissen erfordert, welches ausschließlich die vollendeten Bodhisattvas (im fortgeschrittenen Stadium) und die Tathāgatas besitzen. Das "*prajñā*-Element" spielt also auch hier eine große Rolle. Die besondere Behandlung der *karuṇā* sowie der *mahākaruṇā* bestätigt ferner die oben (S. 234 ff.) für die übrigen Teile der *BoBh* gemachte Beobachtung, daß das Mitleid für diesen Text das zentrale Element der Spiritualität des Bodhisattva ist.

Dies macht der Text im folgenden noch deutlicher, wenn er (II.C) das Mitleid als den entscheidenden Faktor für die Überlegenheit der Spiritualität des Bodhisattva über die der "Hörer" bezeichnet und (II.D) als die sichere Grundlage für die vollständige Verwirklichung der sechs Vollkommenheiten (*pāramitā*), die auch in der *BoBh* (114,8 ff.) für den Werdegang eines Bodhisattva eine zentrale Rolle spielen. Angesichts dieser fundamentalen Bedeutung der *karuṇā* erklären – so der Text – die *tathāgatas*, d.h. die Vollendeten, daß sogar das "Erwachen" (*bodhi*) der Bodhisattvas auf *karuṇā* gegründet ist (II.D).

Die grundlegende Bedeutung der *karuṇā* für die *pāramitās* und die Erlangung der Buddhaschaft in der *BoBh* erinnert an *VisM* IX. 124 (s. Kap. 7, S. 213 f.). Während aber dem *VisM* zufolge die Erfüllung der *pāramitās* (hier zehn) auf *allen vier apramāṇas* basiert, läßt sie die *BoBh*, wie gesagt, allein auf das Mitleid (*karuṇā*) gegründet sein und betont auf diese Weise dessen Vorrangstellung.¹¹³ Und während es im *VisM* primär nur um eine *Feststellung* und wohl auch *Glorifizierung* gehen dürfte, wie die Mahāsattvas (= Bodhisattvas, wobei wohl vor allem der spätere "historische" Buddha und seine Vorläufer gemeint sind) auf der Basis der *apramāṇas* die *pāramitās* praktiziert und die Buddhaschaft errungen haben, und damit lediglich indirekt der spirituelle Wert der *apramāṇas* unterstrichen und sie den Mönchen (ganz unabhängig von der Buddhaschaft als Ziel) zur Übung empfohlen werden sollen, sind die Ausführungen der *BoBh* natürlich an Personen gerichtet, die sich entschieden haben (oder dafür interessieren), selbst den Bodhisattva-Weg einzuschlagen, und wollen diesen die grundlegende Bedeutung des Mitleids für ein erfolgreiches Begehen dieses Weges vermitteln.¹¹⁴

¹¹³ Aber es gibt auch in der *BoBh* eine Stelle, wo die *dānapāramitā*, die für den Bodhisattva-Weg eine wesentliche Rolle spielt, so dargestellt wird, daß alle vier *apramāṇas* den Bodhisattva zum Spenden anregen (*punar aparaṃ bodhisattvaḥ apakāriṣu sattveṣu maitryāśayo dānaṃ dadāti. duḥkhiṭeṣu karuṇāśayaḥ. guṇavatsu muditāśayaḥ. upakāriṣu mitreṣu suhrṭsūpekṣāśayaḥ*: *BoBh* 129,12. Siehe Anm. 81). Die Stelle erinnert, nebenbei bemerkt, an die alte Funktion der *maitrī*, einen "Freundschaftspakt" mit solchen, die stärker oder in irgendeiner Weise überlegen sind, zu schließen (s. S. 53 f.; 59 f.). Interessant ist hier vor allem die psychologische Implikation, daß durch den Akt des Schenkens mit *maitrī* stärkere und möglicherweise sogar gefährliche "Gegner" befriedet werden. In ebendiesem Sinne ist es auch zu verstehen, daß im *VisM* (IX. 39) der Austausch von Geschenken das letztgenannte in der Reihe der Mittel ist, die der Beseitigung des Hasses dienen.

¹¹⁴ Interessant ist, daß der mit den einzelnen *pāramitās* verbundene Nutzen für die *anderen*

Nach diesen Ausführungen zur *karuṇā* kehrt der Text zu den *apramāṇas* in ihrer Gesamtheit zurück, mit abschließenden Bemerkungen über die unermesslich vielen wünschenswerten Resultate, die jedes einzelne von den Bodhisattvas praktizierte *apramāṇa* bewirkt (III.1). Ausdrücklich wird noch hinzugefügt (III.2), die Übung der *apramāṇas* führe zu a) einem höchst glücklichen Zustand schon in diesem Leben, b) zur Ansammlung einer unermesslichen Anhäufung von Verdienst, c) zur Festigung des ernsthaften Wunsches nach dem höchsten Erwachen und d) zu der Fähigkeit, um der anderen Lebewesen willen alles Leid des *Saṃsāra* zu ertragen. Wie Pagel auch in bezug auf das *BoPi* treffend bemerkt¹¹⁵, kommen die hier zum Abschluß des Kapitels genannten Vorteile in erster Linie dem Bodhisattva selbst zugute, nicht etwa den anderen Lebewesen, doch kommt im letzten Punkt deutlich die übergeordnete altruistische Zielsetzung zum Ausdruck: zwar kommt die Übung der *apramāṇas* dem Bodhisattva selbst zugute, insofern sie ihn in den Stand versetzt, die Leiden des *saṃsāra* besser zu ertragen, aber daß er dies überhaupt muß, rührt nur daher, daß er um der anderen Lebewesen willen auf ein rasches Eingehen ins *Nirvāṇa* verzichtet.

Die vier *apramāṇas* im *Mahāyānasūtrālaṅkāra*

Der *Mahāyānasūtrālaṅkāra* (*MSA*) - und das gleiche gilt natürlich auch für das *Bhāṣya* (*MSABh*) - folgt in seinem Aufbau eng der *BoBh*, ist aber ausführlicher. So kommen z.B. gewisse spezifische Begriffe der *Yogācāra*-Tradition wie die drei *svabhāvas*, *cittamātra* oder *vijñaptimātra* in der *BoBh* nicht vor.¹¹⁶ Es ist daher wahrscheinlicher, daß die *BoBh* dem *MSABh* als Basis diene und dabei Lehren der *BoBh* übernommen wurden. Der *MSA* geht aber sehr viel weiter und inkorporiert eine Vielzahl von Ideen anderer, dem *Mahāyāna* zuzuordnenden Richtungen.

Wie in der *BoBh* (vgl. "*Pūjāsevāpramāṇapaṭala*"), so ist auch im *MSA(Bh)* (vgl. "*Pūjāsevāpramāṇādihikāra*") ein halbes Kapitel dem Thema der "Unbegrenzten" gewidmet. Im Rahmen der Diskussion des relevanten Kapitels des *MSA(Bh)* werde ich sowohl auf die zahlreichen Parallelen wie auch auf Unterschiede der beiden

Lebewesen *VisM* IX. 124 viel expliziter herausgearbeitet wird als an der zur Diskussion stehenden *BoBh*-Stelle. So dient hier die Einsicht (*paññā*) der Beseitigung der Fehlorientiertheit der *Lebewesen* bezüglich Heil und Unheil, und die Versenkung (*jhāna*) dient, als Abkehr (*nekkhamma*), der Vervollkommnung der Sittlichkeit (*sīla*), dank derer man es vermeidet, den Lebewesen Schaden zuzufügen (*upaghāta*). Im Falle der *upekkhā* ist der Nutzen für andere Lebewesen darin begründet, daß der Bodhisattva für seinen Einsatz keine Gegenleistung erwartet, d.h. er tut alles, was in seiner Macht steht, ist aber dennoch nicht enttäuscht, wenn die, denen er geholfen hat, keine Gegenleistungen erbringen.

¹¹⁵ Pagel 1995, S. 139 ff.

¹¹⁶ Vgl. Schmithausen 1969, S. 820 f.

Texte, zumindest in wichtigen Punkten, näher eingehen.

[Deskriptive Analyse des Abschnittes über die *apramāṇas* im *MSA(Bh)*]

- [I.] Einleitung (Angabe, daß die folgenden zwölf Verse (XVII. 17- 28) der Analyse der vier Unbegrenzten (*apramāṇa*) gewidmet sind)
Erklärung der *apramāṇas* unter verschiedenen Aspekten
- [1.] Vier Charakteristika (*lakṣaṇa*) der *apramāṇas* (Vers 17):
- [i.] Freisein von Störfaktoren
- [ii.] Verbundensein mit vorstellungsfreier Erkenntnis (/mit positiver Gegenkraft)
- [iii.] Auftreten mit drei Arten von Objekten (a. mit Lebewesen zum Objekt, b. Daseinsfaktoren zum Objekt, c. frei von jeglichem Objekt)
- [iv.] Zur-Reifung-Bringen der Lebewesen
- Zusätzliche Angaben zu iii (Vers 18-19):
- [a.] *Sattvālabhāna*: Glückbegehrende, von Leid gequälte, glückliche und befleckte Lebewesen jeweils als Objekt von *maitrī*, *karuṇā*, *muditā* und *upekṣā*, wobei diese der Reihe nach die Form (*ākāra*) haben, den Lebewesen Verbindung mit Glück, Trennung von Leid und Nichtgetrenntwerden von Glück zu wünschen und Freisein von den Befleckungen zu verschaffen
- [b.] *Dharmālabhāna*: den *dharma* (Lehrtext), der im Hinblick auf diese [Unbegrenzten] gelehrt worden ist(!), zum Objekt habend
- [c.] *Anālabhāna*: das wahre Wesen (/Soheit: *tathatā*) zum Objekt habend, d.h. wie objektlos, wegen der Freiheit von konzeptualisierender Vorstellung;
vier Gründe für das Freisein von jeglichem Objekt
- [2.] Verschiedene Formen (*prakārabheda*) der *apramāṇas*:
- [i.] Vier Formen: *niṣcala*, *cala*, *āsvādīta*, *na āsvādīta* (Vers 20)
- [ii.] Zwei Formen: *mṛdu* (mit sechs weiteren Unterteilungen) und *adhimātra* (Vers 21)
- [3.] Drei Aspekte: Ursache, Wirkung und Merkmal (/Anzeichen): *hetu*, *phala*, *līṅga* (Vers 22-23)
- [4.] Vorzüge der *apramāṇas* und Nachteile ihres Widerparts (Vers 24-27)
- [5.] Intensität der *apramāṇas* (Vers 28)
- [II.] [A.] Sonderbehandlung der *karuṇā*:

[i.] Unterarten ihrer Objekte (zehn Kategorien von Lebewesen: Vers 29-30),

[ii.] Fünffaches Ergebnis (Vers 31)

[iii.] Nichtfixiertsein im Saṃsāra oder im Nirvāṇa aus Mitleid (Vers 32)

[iv.] Nichtverlassen des Saṃsāra trotz gründlichen Durchschauens desselben (Vers 33)

[v.] Unterarten/Aspekte des Mitleids (α). vier (Vers 34), (β) sechs (Vers 35)

[vi.] Baum als Gleichnis für das Mitleid (Vers 36-40)

[vii.] Vorteil des Mitleids (Vers 41)

[viii.] Nichtverhaftetsein des Mitleids (Vers 42)

[ix.] Besonderheit der Zuneigung aus Mitleid: a. untadelig, b. überweltlich (Vers 43-45)

[x.] Das Mitleid als Ursache für Schrecken und Freude (Vers 46)

[xi.] Das vom Mitleid verursachte Leid übertrifft das weltliche Glück (Vers 47)

[B.] Verbindung des Mitleids mit Freigebigkeit (*dāna*)

[i.] Vorteil der Freigebigkeit aus Mitgefühl (*kṛpā*: Vers 48)

[ii.] Aufsichnehmen von Leid aus Mitgefühl (Vers 49)

[iii.] Das Wachsen der drei (Mitleid, Freigebigkeit, Reichtum) und ihrer Frucht (Vers 50)

[iv.] Anspornen zum Spenden (Vers 51)

[v.] Die Glückserfahrung, die auf dem Glück anderer beruht (Vers 52)

[vi.] Eine Unterweisung aus Mitgefühl an die Gabe (Vers 53-58)

[vii.] Das Spenden aus Mitgefühl (Vers 59-60)

[viii.] Überlegenheit des Genusses (des Mitfühlenden beim Geben: Vers 61)

[C.] Mitleid als Mittel, um die restlichen Vollkommenheiten (*śīla*, *kṣānti*, *vīrya*, *dhyāna*, *prajñā*) zu erlangen (Vers 62)

[D.] Bedingungen für das Mitleid (Vers 63)

[E.] Das Große Mitleid (Vers 64)

[III.] Die Vortrefflichkeit der *apramāṇas* (indirekt: die Vorteile für den Praktizie-

renden der *apramāṇas*: Vers 65)

Im ersten Vers werden im *MSA* (XVII. 17) die "*brāhmyā vihāras*", d.h. die *apramāṇas* (*MSABh*) als "verbunden mit vorstellungsfreier Erkenntnis" (*jñānena gatāś ca nirvikalpena*) bezeichnet (I.1.ii). Das *Bhāṣya* bezieht dies auf die "Verbundung mit einer besonderen (/überlegenen) [positiven] Gegenkraft" (*pratipakṣaviśeṣayoga-taḥ*). Gleich im Anschluß daran heißt es im Grundtext, daß die Unbegrenzten der Standhaften, d.h. Bodhisattvas, sich auf verschiedene Objekte, nämlich auf die verschiedenen Lebewesen, den *dharma* und deren (d.h. der Lebewesen u. des *dharma*) wahres Wesen, richtet.

Auch die *BoBh* spricht im Zusammenhang mit den *apramāṇas* von "sich nicht vorstellen" oder "nicht konzeptualisieren", allerdings, im Gegensatz zum *MSA*, der die Verbindung mit "vorstellungsfreier Erkenntnis" als *generelles* Merkmal der *apramāṇas* eines Bodhisattva aufzufassen scheint, *explizit* nur im Zusammenhang mit der objektlosen *maitrī*, bei der der Übende "sich nicht einmal mehr Daseinsfaktoren vorstellt" (*dharmān apy avikalpayams ...*),¹¹⁷ und allenfalls (wegen des *apī*) implizit mit Bezug auf die *dharmāmbanā maitrī*, insofern diese sich keine "Lebewesen" mehr vorstellt. Es ist aber, wie oben (S. 250) bereits bemerkt, offen, ob die *BoBh* das Fehlen einer Vorstellung von *dharma*s bei den "objektlosen" *maitrī* (etc.) im Sinne einer "vorstellungsfreien Erfahrung der wahren Wirklichkeit (*tathatā*) versteht. Denn obwohl der Begriff der *tathatā* der *BoBh* durchaus geläufig ist¹¹⁸, wird er im vorliegenden Kontext nicht eingeführt. Die *BoBh* beschränkt vielmehr darauf, festzustellen, daß der Bodhisattva sich in diesem Stadium der Übung der *apramāṇas* keine Lebewesen (*sattva*) oder "Daseinsfaktoren/Gegebenheiten" (*dharma*) mehr vorstellt, trotzdem aber weiterhin *maitrī* (etc.) kultiviert, ohne daß der Inhalt dieser "objektlosen" *maitrī* näher bestimmt würde. Der *MSA* (XVII. 18) hingegen erklärt diese "Objektlosigkeit" der "objektlosen" Form der *apramāṇas* als ein Gerichtetsein auf das "wahre Wesen" bzw. die "wahre Wirklichkeit" (*tathatā*). *MSABh* fügt erläuternd hinzu, daß die auf die *tathatā* gerichteten *apramāṇas* als "objektlos" (*anā-lambana*) bezeichnet werden, weil sie wegen ihrer Freiseins von Vorstellung/Konzeptualisierung *gleichsam* objektlos seien. Hier ist die "Vorstellungsfreiheit" offensichtlich, ganz im Sinne der späteren *Yogācāra*-Dogmatik (und offenbar anders als im *MSA* XVII. 17), spezifisches Merkmal der "überweltlichen", direkten Erfahrung der *tathatā*.

**Asvabhāva* (P150b2 ff.; D133b5 ff.) versteht diese "Vorstellungsfreiheit", wie das *AKBh* (22,18 ff.) im Falle der Sinneswahrnehmung, nur als Freiheit von "Deutungs-

¹¹⁷ *BoBh_w* 242,3 f. (s. S. 250).

¹¹⁸ Vgl. *BoBh_w* 41.15 ff. Zu den Begriffen *tathatā*, *nirvikalpa* (*avikalpa*) vgl. Schmithausen 1978 (S. 144 ff.).

vorstellung" (*abhiniṛūpaṇavikalpa*) und von "Vergegenwärtigungsvorstellung" (*anumaraṇavikalpa*), nicht aber als gänzliche Freiheit von Vorstellung im Sinne von auf ein Objekt gerichteter Intentionalität. Wenn ich – ausgehend von der zuvor besprochenen Formulierung des *MSABh* (*te hy avikalpatvād anālambanā ivety anālambanā*) – *Asvabhāva richtig verstehe, so betont er, daß die "Objektlosigkeit" der "objektlosen" *apramāṇas* eben nicht so auszulegen ist, daß die *apramāṇas* wirklich gar kein Objekt, nicht einmal in Gestalt der "*tathatā*", hätten.¹¹⁹ Dies gilt offensichtlich auch schon für *MSA* und *MSABh*. *Asvabhāva hat es lediglich in der Terminologie des *AKBh* auszudrücken versucht. Das Problem ist allerdings, wieweit die Analogie von Sinneswahrnehmung und mystischer Erfahrung trägt, mit anderen Worten, ob hier nicht auch ein wesentlicher Unterschied besteht, der in der Analogie verwischt wird bzw. unausgedrückt bleibt.

Wie dem auch sei, *MSA* XVII. 19 ist in diesem Punkt eindeutig, denn unter den hier aufgeführten vier Gründen (I.1.iii.c), warum die *maitrī*, bzw. die vier *apramāṇas*, als "frei von einem Objekt" bezeichnet werden, ist der erste der, daß sie die *tathatā* zum Objekt habe. Von besonderem Interesse ist im vorliegenden Kontext ferner der vierte hier genannte Grund, nämlich die Tatsache, daß sie frei von *kleśas* sind: Die mit dem "*nirvikalpajñāna*" verbundene *maitrī* ist *anālambanā* u.a. im Sinne des *kleśakṣaya*, d.h. des "Geschwundenseins der Befleckungen", weil "*ālamhana*" auch "*kleśa*" bedeuten kann, wie *MSABh* mit einem Sūtra-Zitat zu belegen versucht. Das *nirvikalpajñāna* muß frei von Befleckungen sein, weil es "überweltlich" (*lokottara*) ist. Das schließt nicht aus, daß die "durch fortgesetzte Übung zu eliminierenden üblen Neigungen" (*bhāvanāheyā anuśayāḥ*) im Persönlichkeitsstrom noch irgendwo latent fortbestehen (als *bijas* oder im *ālayavijñāna*), aber akut dürfen im *nirvikalpajñāna* keinerlei *kleśas* auftreten, und die "durch [einmalige] Schau zu eliminierenden Befleckungen" (*darśanaheyāḥ kleśāḥ*) werden schon vom ersten *lokottara-citta* auch in ihrer latenten Form ausgerottet. Es muß also hier nicht das endgültige Schwinden aller *kleśas* (samt Samen) gemeint sein, das in der Tat erst im in der "diamantgleichen Versenkung" (*vajropamasamādhi*) bei Erreichen der Arhatschaft/Buddhaschaft eintritt.

Weiterhin auffällig ist, daß sowohl der Grundtext als auch das Bhāṣya "*dharma*" als Objekt der *maitrī* als Singular auffassen, und zwar als "Lehr [Text]", in dem die

¹¹⁹ Schmithausen 1973/4 (S. 205) beschreibt dieses *nirvikalpajñāna* folgendermaßen: "Die 'Vorstellungsfreiheit' der wahrheitsgemäßen Einsicht bedeutet keineswegs das gänzliche Aufgehört-haben oder Fehlen geistiger Faktoren ... Die 'vorstellungsfreie Einsicht' ist vielmehr dadurch gekennzeichnet, daß sie sehr wohl beabsichtigt, aber selbst nicht mehr von Willensimpulsen und irgendwelchen reflektierenden Tätigkeiten und geistiger Unruhe gekennzeichnet ist, und daß sie ihren Inhalt – die wahre Wirklichkeit – zwar direkt und als ihr eigenes Wesen, ohne eine Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, aber doch vollkommen klar und deutlich erlebt."

apramāṇas gelehrt werden (/der ihretwegen, d.h. um sie bekannt zu machen, verkündet worden ist), verstehen. In Anbetracht der Tatsache, daß im Mahāyāna ansonsten eine Gegenüberstellung von *sattvas* (= Lebewesen) und *dharmas* (= Daseinsfaktoren) durchaus geläufig ist, fragt man sich, wie der *MSA* zu einer solchen Erklärung kommt.

Wenn man die Erläuterung Sthiramatis (*SAVBh* tsi 64b3 ff.) zu den drei *ālambanas* näher betrachtet, so lassen sich hier drei Modelle feststellen, deren sich Sthiramati bedient, um den Sachverhalt zu erklären.

Die *Yogācārabhūmi* (*BoBh_w* 242,15 ff.?) referierend erklärt Sthiramati zunächst, daß die die Lebewesen zum Objekt habenden (*sattvālambaṇa*) *apramāṇas* (auch) den gewöhnlichen Menschen (*prthagjana*) und nichtbuddhistischen Asketen (*anyatīrthika*) zugänglich seien, die als *dharmālambaṇa* charakterisierten (auch) den "Hörern" (*śrāvaka*) und den "Je-für-sich-Erwachten" (*pratyekabuddha*), die "Objektlosen" (*anālambaṇa*) hingegen nur den (in die Stufen eingetretenen)¹²⁰ Bodhisattvas und den *tathāgatas*. In diesem Zusammenhang versteht Sthiramati *dharmālambaṇa* in Übereinstimmung mit der traditionellen Erklärung als "Daseinsfaktoren, sc. die Persönlichkeitskonstituenten, (und nicht ganzheitliche Lebewesen) zum Objekt habend". Die objektlosen (*anālambaṇa*) *apramāṇas* sind die der fortgeschrittenen Bodhisattvas und Tathāgatas, weil diese aufgrund ihrer Erkenntnis von *pudgala*- und *dharmanairātmya* für die Lebewesen unermessliches Heil bewirken, ohne dabei an "Lebewesen" oder auch bloßen "Daseinsfaktoren" festzuhalten (*upalabh?*).

Sich auf das *Akṣayamatīrdes'asūtra* beziehend¹²¹ gibt Sthiramati (*SAVBh* Tsi 65a3 ff.) dann aber eine ganz andere Erklärung, nach der die drei Arten von *apramāṇas* ausschließlich auf verschiedene Kategorien von Bodhisattvas verteilt werden. Die *sattvālambaṇā maitrī* ist die der Bodhisattvas, die eben erst den Entschluß zum Erwachen gefaßt haben (*prathamacittotpādika*), weil diese substantielle Lebewesen noch als existent ansehen und die Wesenlosigkeit von Personen und Daseinsfaktoren (*pudgala*- und *dharmanairātmya*) noch nicht erkannt haben. Über die *dharmālambaṇā maitrī* verfügen die Bodhisattvas, die in die Praxis eingetreten sind (*spyod pa la žugs pa = caryāpratipanna*), d.h. die sich auf der ersten bis siebten Stufe befinden, weil sie den reinen *dharmadhātu* (*chos kyi dbyiṅs mam par dag pa = *viśuddhadharmadhātu/dharmadhātuvisuddhi*)¹²² zum Objekt haben. Dies ist offenkundig eine völlig andere Interpretation von *dharmālambaṇa*, die ein virtuelles Abstrakt-suffix zu unterstellen scheint (*dharmālambaṇa = dharmatālambaṇa*)¹²³. Auch die

¹²⁰ *SAVBh* Tsi 64b7.

¹²¹ Vgl. auch *Bodhisattvapīṭaka* (zitiert von Pagel 1995, S. 140 ff.) R fol. 268.3 ff. Beide Texte sprechen in diesem Zusammenhang nur von *maitrī*.

¹²² Vgl. auch Schmithausen 1969, S. 109 ff.; Ann. 117.

¹²³ Vgl. *MAVṬ* 191,8: *dharmakāya = dharmatākāya*.

anālambanā maitrī wird in diesem Kontext anders gedeutet als im vorigen; bei ihr handelt es sich um die *maitrī* der Bodhisattvas, die bereits *anutpatikadharmakṣānti* erlangt haben, also von der achten Stufe ab aufwärts, weil die *maitrī* bei ihnen vorstellungsfrei und ohne Mühe und Anstrengung auftritt.

In seinem Wortkommentar zum Grundtext schließlich kommentiert Sthiramati (*SAVBh* Tsi 66a2 ff.) "*taddeṣīte dharme*" (*MSA* XVII. 18c) im Sinne der Erklärung im Bhāṣya (*dharmālambanās taddeṣīte dharme, yatra te vihārā deṣitā*) als "Mahāyāna-Sūtras, in welchen diese *apramāṇas* gelehrt worden sind". Die *apramāṇas*, welche kein Objekt haben, richten sich auf deren wahres Wesen (*tathatā*), d.h. nach Sthiramati, das wahre Wesen aller vier in Vers 18 genannten Kategorien von Lebewesen und der die vier *apramāṇas* verkündenden (Mahāyāna-)Sūtras. Den Begriff *tathatā* versteht Sthiramati als die Leerheit dieser Lebewesen und die Leerheit des *dharma*, d.h. der Mahāyāna-Sūtras (*SAVBh* Tsi 66a5 ff.).¹²⁴

Möglicherweise ist die Position des Śrāvakayāna-Abhidharma, die Lebewesen auf *dharmas* reduziert, hier im *MSA(Bh)* bewußt vermieden worden, weil sie leicht für die *apramāṇas* (jedenfalls für die ersten drei, und auch für *upekṣā* im Sinne der Auffassung des *MSA(Bh)*) kontraproduktiv werden kann (was soll Mitleid mit *dharmas*?!). Das könnte man natürlich auch für die *anālambanā maitrī* etc. befürchten. Aber sie richtet sich ja nach *MSA(Bh)* auf die *tathatā*, und diese ist, als allverbreitet (*sarvatragā*), die metaphysische Grundlage für die Auffassung der anderen als gleich mit einem selbst (*parārtmasamacittatā*) und damit für die universale *maitrī* und *karuṇā* (vgl. *MSA(Bh)* XIV. 30 und 37 f.; IX. 70 f., etc.). Im Sinne einer konsequent auf Wohlwollen, Mitleid etc. mit dem Lebewesen ausgerichteten Spiritualität könnte *MSA(Bh)* dann die *dharmālambanā maitrī* ebenfalls im Sinne einer Grundlage für das universale Wohlwollen (mit den Lebewesen) uminterpretiert haben: die erfahrungsmäßige Grundlage ist die (auf der ersten Stufe erlangte) Schau der *tathatā*, und für diejenigen, die diese (noch) nicht haben (oder als eine alternative Möglichkeit), gibt es immerhin als autoritative Grundlage die Lehrtexte, die die *apramāṇas* lehren, insbesondere die sie besonders gewichtenden und altruistisch interpretierenden Lehrtexte des Mahāyāna. Dazu paßt allerdings nicht, daß die *anālambanā maitrī* erst auf der achten Stufe auftreten soll.

In diesem Falle würde die Erlangung der objektlosen, d.h. die *tathatā* zum Objekt habenden *maitrī* nicht mit der Erlangung der (diese ebenfalls zum Objekt habenden) "vorstellungsfreien Erkenntnis" (auf der ersten Stufe) zusammenfallen (wie es Sthiramatis erste Erklärung impliziert), sondern mit dem spontanen Verweilen in

¹²⁴ Hier wird nicht weiter spezifiziert, welchen Bodhisattvas die drei Arten von Objekten jeweils zugänglich sind. Im *MSABh* zu *MSA* XVII. 19 jedoch wird sie (zumindest auch) den Bodhisattvas ab der achten Stufe zukommen.

dieser Erfahrung auf der achten Stufe. M. a. W.: auf den früheren Stufen würden *mairī* und *tathatā*-Erfahrung noch auseinanderfallen, so daß der Bodhisattva über eine *mairī* noch nicht hinauskäme, die nur erst die *Lehrtexte* zum Objekt hat, die ihn auffordern, *tathatā*-Erfahrung und *mairī* zur Synthese zu bringen. Die beiden ersten Erklärungen Sthiramatis vertreten dem gegenüber aber eine Auffassung, nach der der Bodhisattva von der ersten Stufe ab über eine Form der *mairī*, die die *tathatā* zum Objekt hat, verfügt. Bei Sthiramatis erster Erklärung ist dies die *anāmbanā mairī*, deren Bindung an die achte Stufe hier einfach fallengelassen wird.¹²⁵ Bei der zweiten Erklärung wird diese Bindung beibehalten, statt dessen aber die *dharmāmbanā mairī* als die *tathatā* zum Objekt habend gedeutet (s.o.).

Wie die *BoBh*, so erklärt auch das *MSABh* "Gleichmut" als eine Haltung, die "die Form hat, Lebewesen [die Fähigkeit] zu verleihen, daß sie bei (/gegenüber) diesen Empfindungen (d.h. den angenehmen und unangenehmen, bzw. Glück und Leid) frei von Befleckungen [bleiben]" (I.1.iii.a). Diese stark an der altruistischen Mahāyāna-Ethik orientierte Umdeutung des Gleichmut-begriffes kommt auch an einer weiteren Stelle des *MSABh* vor. Dort heißt es: "Die mitfühlende Aufmerksamkeit [wird] durch die vier *apramānas* [zustandegebracht]; indem man das Wohlwollen dadurch übt, daß man Spenden etc. gibt; indem man Mitleid übt gegenüber den Lebewesen, wenn man auf Geiz etc. trifft; indem man die [Mit-]Freude übt gegenüber denjenigen, die freigebig etc. sind; [und] indem man 'Gleichmut' übt [all jenen o.g. Lebewesen] gegenüber dadurch, daß man sich deren Befleckungslosigkeit konzentriert vorstellt(, und sie zu bewirken wünscht)".¹²⁶ Möglicherweise widerstrebte es den Mahāyāna-Lehrern – zumindest im Rahmen der *apramānas* –, die ursprüngliche Bedeutung von *upekṣā* als "Gleichmut", "Untangiertheit", "Indifferenz" oder "Unberührtheit" zu akzeptieren, denn diese ansonsten übliche Erklärung repräsentiert das höchste Ziel der in erster Linie nach eigenem Heil strebenden Adepten des Śrāvakayāna. Diese Vermutung wird zusätzlich gestützt, wenn es an einer Stelle im *MSABh* heißt: "[das Zustandekommen des ersten Entschlusses zur Buddhaschaft bei den Bodhisattvas] ist, verbunden mit den [vier] Unbegrenzten, wie ein guter (wörtl.: großer) Freund, weil es unter keinen Umständen gleichgültig gegenüber den Lebewesen ist."¹²⁷ An einer

¹²⁵ Strenggenommen besagt *MSA(Bh)* XVII. 19 ja auch nur, daß man die *mairī* der achten Bodhisattva-Stufe wegen der Erlangung der *anutpattikadharmakṣānti* als *anāmbanā* bezeichnet, ohne daß dies bedeuten müßte, daß die *mairī*, die als *anāmbana* bezeichnet wird, weil sie die *tathatā* zum Objekt hat, mit der der achten Stufe deckungsgleich wäre; bei den ungenau als *mairī* bezeichneten sprachlichen und körperlichen Handlungen (dritte Kategorie von *anāmbanā mairī*) ist das ja eindeutig nicht der Fall.

¹²⁶ *MSABh* 72,19 ff. (ad XI. 64): *anukampāmanasikāraś caturbhir apramānair: dānādyupasaṃhāreṇa mairīyataḥ, mātsaryādisamavadhānena sattuṣṣu karuṇāyataḥ, dānādisamanvāgatesu muditāyataḥ, tadasaṃkleśādhimokṣataś ca upekṣāyataḥ.*

¹²⁷ *MSABh* 16,27 f. (ad IV. 17): [*prathamacittotpādo bodhisattvānām ...*] *apramānasahagato*

anderen Stelle¹²⁸ des *MSABh* wird *upekṣā* als die "Heilsabsicht", d.h. "Absicht, die auf das Heil der Lebewesen bezogen ist" interpretiert, und zwar ebenfalls mit der o.g. Begründung, daß die *upekṣā* dadurch charakterisiert sei, daß sie die Befleckungslosigkeit [der Lebewesen] intendiere.¹²⁹ Das *MSABh* unterscheidet hier wie die *BoBh* zwischen einerseits solchen *apramānas*, die das Glück der Lebewesen in Visier haben, nämlich *maitrī*, *karuṇā* und *muditā*, und andererseits der *upekṣā*, die auf das Heil der Lebewesen ausgerichtet ist.

Die Gewichtsverlagerung von der alten *upekṣā* zu *karuṇā* und *maitrī* wird besonders deutlich an Stellen, wo es heißt, daß die unzähligen Vergehen, die der Bodhisattva aus leidenschaftlicher Zuneigung (*rāga*) begeht, wenn sie denn überhaupt ein Vergehen sind, so doch auf jeden Fall für weniger schlimm gehalten werden als ein einziges Vergehen, das der Bodhisattva durch leidenschaftliche Abneigung (*dveṣa*) begeht, da dies das Aufgeben (*parityāga*) der Lebewesen bedeutet, während man durch die leidenschaftliche Zuneigung die Lebewesen für sich (bzw. den Heilsweg) gewinnt (*saṃgraha*).¹³⁰

Abgesehen von den o.g. Stellen, an denen von der *apramāṇopekṣā/brāhmanīhāropekṣā* gesprochen wird, ist der Ausdruck *upekṣā* im *MSA(Bh)* auch mit negativen Konnotationen zu finden, etwa im Sinne von "Gleichgültigkeit" gegenüber den Lebewesen, insofern einen deren Schicksal nicht berührt.¹³¹ Manchmal ist eine gewisse Nachlässigkeit impliziert, wodurch die Lebewesen sogar zu Schaden kommen können.¹³² Es gibt aber auch eine Stelle¹³³, wo der verwandte Begriff "*upekṣaṇa*" (=

mahāsuhrtsaṃnibhaḥ sarvāvasthaṃ sattvānupekṣakatvāt.

¹²⁸ *MSABh* 184,5 ff. (ad XX-XXI. 43): *sukhāśayatvaṃ punaḥ sukhasaṃyogāśayatvena maitryā, duḥkhaṃyogāśayatvena karuṇayā, sukhāyogāśayatvena ca muditayā, hitāśayatvaṃ upekṣayā; sā punar niḥsaṃkleśatāśayalakṣaṇā veditavyā.*

¹²⁹ Vgl. Kap. 5, Anm. 2 (S. 139) und S. 251.

¹³⁰ *Vinaya-Viniścaya-Upāli-Paripṛcchā* (hrsg. v. Pierre Python, Paris 1973, S. 50) : *saced Upāle mahāyānasamprasthito bodhisattvo gaṅgānādīvālikāsamā rāgasamprayuktā āpattir āpadyeta yāṃ caikāṃ dveṣasamprayuktāṃ āpattim āpadyeta bodhisattvayānaṃ pramāṇikṛtyeṃ tābhyo (guru)tarā āpattir yeyaṃ dveṣaprayuktā. tat kasmād dhetor? dveṣa Upāle sattvaparityāgāya saṃvartate. rāgaḥ sattvasaṃgrahāya saṃvartata iti. tatropāle (yāḥ) kleśaḥ sattvasaṃgrahāya saṃvartate tatra bodhisattvasya na chalaṃ na bhayaṃ – pe – tasmāt tarhi tvam Upāle bodhisattvānāṃ yāḥ kāś(cana rā)gasamprayuktā āpattayaḥ sarvāstā 'nāpattaya iti dhāraya. Diese Stelle wird Śikṣā 164,9 ff. zitiert. Eine Diskussion weiterer ähnlicher (/relevanter) Stellen findet sich bei Keown 1992 (S. 153 f.). Vgl. auch *MSA* XIII. 21: *sattveṣu hitakāritvān naiti āpattim sa rāgajāṃ/ dveṣo virudhyate tv asya sarvasattveṣu sarvathā* (mit Lévis Korrektur und Tib. *rnam kun tu*)//.*

¹³¹ Vgl. *MSABh* 18,24 (ad IV. 27): *sattvopekṣāpratiśedhe ślokaḥ; 134,15 (ad XVIII. 13): trātavyasattvopekṣayā lajjanāt; vgl. auch 16,27 f. (ad IV. 17) (s. Anm. 127).*

¹³² *MSABh* 133,2 f. (ad XVIII. 4): *katham upekṣayā sattvān upahanti? sattvārthapramādataḥ.*

¹³³ *MSABh* 173,21 f. (XIX. 72): *ihāpi cāmutra upekṣaṇena ... anugrahe vartati bodhi-*

ksānti) im positiven Sinne verwendet wird, und zwar nicht im Kontext einer Begriffsreihe wie der der *apramāṇas* oder *bodhyaṅgas* (Erwachensglieder/Hilfsmittel für das Erwachen), sondern im Kontext der *pāramitās*, wobei *upekṣaṇa* den Platz des Vollkommenheit des geduldigen Ertragens (*ksānti-pāramitā*) einnimmt, also die Bedeutung "[Verletzungen, Beleidigungen etc.] gleichmütig hinnehmen" hat.

In der Reihe der *bodhyaṅgas* steht der Gleichmut als das letzte Element der Reihe der "Erwachensglieder" an herausgehobener Stelle.¹³⁴ In diesem Kontext heißt es im *MSABh*, daß der Terminus *upekṣā* sich auf die vorstellungsfreie Erkenntnis beziehe.¹³⁵ *MSA* und *MSABh* kombinieren alle *pāramitās*¹³⁶ und *apramāṇas*¹³⁷ und heilsame Faktoren wie *lajjā*¹³⁸ mit dem *nirvikalpaḥāna*, weil diese bei einem Bodhisattva "getrennt/frei von einer [unterscheidenden] Vorstellung, die in der [die Zweiheit] von Erfasstem (*grāhya*) und Erfassendem (*grāhaka*) besteht," auftreten.¹³⁹ Es ist bemerkenswert, daß die *upekṣā* als das letzte Element der *bodhyaṅgas* ebenfalls in dieser Weise definiert wird. Der Bodhisattva realisiert anscheinend diesen Zustand des *nirvikalpa* in einer vollkommenen Weise erst, wenn er die achte Bodhisattva-Stufe erreicht hat. Auf dieser verweilt er nämlich spontan, ohne daß es einer Bemühung oder Anstrengung bedürfte, in einem von Erscheinungs- und Vorstellungsbildern (*nimitta*) freien Zustand, und wird eben deshalb als *upekṣaka* charakterisiert (*MSA(Bh)* XX-XXI. 16; vgl. auch *MSABh* 178,3). Seine Taten sind auf dieser Stufe gemischt und vermischt mit denen der anderen Bodhisattvas, die in eine Stufe einge-

sattvaḥ/: Sowohl in diesem Leben als auch in der nächsten Existenz widmet sich der Bodhisattva ständig dem Wohle [der Lebewesen] durch "Gleichmut". Das Bhāṣya kommentiert: *ihaiva sattvānām anugrahe vartate dānena, amutra śīlenopapattivīṣeṣaṃ prāpya*: Der Bodhisattva läßt es sich angelegen sein, den Lebewesen zu helfen, [und zwar] schon hier durch Spenden, im Jenseits (/in der nächsten Existenz) durch die Sittlichkeit[, die er ihnen vorlebt und zu der er sie anhält, durch gleichmütiges Hinnehmen (von Mißhandlungen etc.)]. Vgl. *SAVBh* tsi 263b6 f.

¹³⁴ Vgl. Nagao 1980 (S. 257-258): "*Upekṣā* comes last as the fourth member in the four infinitudes, transcending, as it were, the positive, ethical three members – friendliness, compassion, and rejoicing. And finally, when *upekṣā* appears in the same way as the last member of the seven members of enlightenment, it is equated with non-discriminative knowledge. All these facts indicate the delicate and profound quality of *upekṣā*."

¹³⁵ *MSABh* 145,1 (ad XVIII. 61): *upekṣocyate nirvikalpaṃ jñānaṃ ...*; vgl. Nagao 1980, S. 257 f.

¹³⁶ Vgl. *MSA(Bh)* XVI. 8 ff.

¹³⁷ *MSA(Bh)* XVII. 17.

¹³⁸ *MSA(Bh)* XVIII. 1.

¹³⁹ *MSABh* 94,2 f. (ad XIV. 28): *nirvikalpaṃ grāhyagrāhakavisamyogāt*; vgl. 118,15 f. (ad XVII. 5) (im *buddhapūjā*-Kontext) *jñānaṃ nirvikalpaṃ pūjakapūjyapūjānupalambhataḥ*; hier ist übrigens von einer "Dreiheit" (*trimaṇḍala*: drei Bereiche) die Rede; in diesem Zusammenhang siehe auch *MSABh* 90,1 f. (ad XIII. 29): *iti nirvikalpena dharmanairātmyajñānena pratipattuh pratipattavyasya pratipattēs cāvikalpanā trimaṇḍalapariśuddhir veditavyā*.

treten sind, aus der sie nicht [mehr] zurückkehren".¹⁴⁰ An dieser Stelle wird er dann auch "*upekṣaka*" (einer, der Gleichmut hat) genannt.¹⁴¹ Mit dem Erreichen der achten Stufe ist der Bodhisattva fast an seinem Ziel, da er nur noch die letzten beiden Stufen zu erlangen hat und ein Rückfall unmöglich geworden ist; auf diesen Punkt soll später noch näher eingegangen werden.

Das *MSABh* nennt hier also *upekṣā* als das herausragende Charakteristikum der achten Stufe, ohne jedoch eine Verbindung zu dem *apramāṇa*-Kontext herzustellen.

An einer Stelle des *MSA XVII. 65*: *maitrīyādibhāvanāgrā* ...) wird den *apramāṇas* u.a. deshalb eine vorzügliche Position zugewiesen, weil sie frei von Vorstellung (*avikalpa*) bzw. mit vorstellungsfreier Erkenntnis (*nirvikalpajñāna*) verbunden (*MSA XVII. 17*) sind. Mit dem *nirvikalpajñāna* ist auf der achten Stufe die "Bereitschaft, die Daseinsfaktoren (*dharma*) als [in Wahrheit] kein Entstehen habend zu akzeptieren" (*anutpattikadharmakṣāntī*), eng verbunden.¹⁴² Es wird wiederholt erklärt, daß *karuṇā* und *maitrī* bzw. alle vier *apramāṇas* der achten Stufe angehören können. Die Gleichwertigkeit von *upekṣā* und *maitrī* bzw. *karuṇā* ist schon auf niedrigerem Niveau gegeben, nämlich wenn *upekṣā* im Sinne von "sich kümmern um" verwendet wird. Die *apramāṇa-upekṣā* ist deshalb auf dem gleichen Niveau möglich wie *maitrī* etc., weil sie in dieser Weise "altruistisch" umgedeutet ist; die als *nirvikalpajñāna* oder *nirvikalpatā* gefaßte *upekṣā* ist formaler Natur, und zwar dergestalt, daß sie das höchste Niveau markiert, ist also, als solche, ihrem Wesen nach, mit den höchsten Formen von *maitrī* etc. (und auch *upekṣā* im speziellen Sinn) kompatibel.¹⁴³ Für

¹⁴⁰ *MSABh* 178,20 ff. (ad XX-XXI. 15-16): *aṣṭamyaṃ upekṣakah kṣetraviśodhakaś cānābhoganirnimittavahāritvād miśropamiśraprayogataś cāvinivartanīyabhūmipraviṣṭaiḥ bodhisattvaiḥ*.

¹⁴¹ Vgl. Nagao 1980 (S. 256): "*Upekṣā*" is such effortlessness. One who is interested in and clinging to something will naturally endeavour to attain it. But, in the situation where attainment needs no more effort, one is indifferent, clinging to nothing. Detachment, and consequently freedom of the mind, is an effect of the effortlessness of *upekṣā*. Thus, the Bodhisattva on attaining the 8th *bhūmi* called "one who is indifferent (*upekṣaka*) ...".

¹⁴² *MSABh* 17,5 f. (ad IV. 15-20): "Bei Erlangen der Bereitschaft, die Daseinsfaktoren (*dharma*) als [in Wahrheit] kein Entstehen habend zu akzeptieren, haben [die Bodhisattvas] einen einzigen (/gemeinsamen?) Weg, insofern die Wirksamkeit (wörtl.: Erfüllung der Aufgaben/Ausführung des zu Tunden) [aller] auf dieser (= der achten) Stufe befindlichen Bodhisattvas ununterschieden/ungetreut ist" (*anutpattikadharmakṣāntīlābhe ekāyanatvaṃ tadbhūmigatānāṃ bodhisattvānāṃ abhinna-kāryakriyātvāt*); 166,25 f. (ad XIX. 38): "[Dank der Übung der *prajñā-pāramitā* kann der Bodhisattva] gewiß sein, daß er [auf der achten Stufe (*SAVBh* tsi 232a7)] mühelos die Bereitschaft, die Daseinsfaktoren (*dharma*) als [in Wahrheit] kein Entstehen habend zu akzeptieren, erlangt, weil [man dort = auf der achten Stufe] ständig und mühelos in der vorstellungsfreien Erkenntnis verweilt" (*anābhogānutpattikadharmakṣāntīlābhe nīyatipātaś ca nīyam anābhogānirvikalpajñānavahāritvāt*). Zum Begriff der *anutpattikadharmakṣāntī* siehe *MSABh* 68,5 ff. (XI. 52).

¹⁴³ Die alte Spannung zwischen *upekṣā* (*sūnyatā*) und *karuṇā* scheint nirgendwo faßbar zu sein, aber das wäre genauer zu prüfen.

upekṣaṇa = *kṣānti*, also als *pāramitā*, gilt dasselbe wie für die übrigen *pāramitās* und die *apramāṇas*, d.h. sie kann auch in *nirvikalpa*-Form auftreten.

Der negative *upekṣā*-Begriff des Sich-Nicht-Kümmerns ist inkompatibel mit allen Niveaus der Bodhisattva-Laufbahn.

Das *nirvikalpañāna* erlangt der Bodhisattva allerdings erstmals schon auf der ersten Bodhisattva-Stufe mit dem Eintritt in den *darśanamārga*, d.h. den "Weg der Schau", womit die erstmalige intuitive wahrheitsgemäße Erkenntnis verbunden ist.¹⁴⁴ Das *nirvikalpañāna* durchdringt das "wahre Wesen aller Gegebenheiten/Daseinsfaktoren" (*dharmadhātu*) unter dem Aspekt von "Gleichheit" (*samatā*) und "Allgegenwärtigkeit" (*sarvatragatā*)¹⁴⁵, so daß er die "Geist[eshaltung] der Gleich[heit]" (*samacittatā*) erlangt, d.h. die Gleichheit von sich selbst und anderen erkennt bzw. als Sichtweise annimmt.¹⁴⁶ Dieser Gedanke der Gleichheit basiert also auf der Einsicht in die Identität des wahren Wesens aller Lebewesen, d.h. die sie alle in gleicher Weise durchdringende wahre Wirklichkeit. Das Motiv der Gleichheit von eigener Person und anderen¹⁴⁷ spielt im soteriologischen System, genauer: für die Laufbahn eines Bodhisattva, eine große Rolle. Die Zuneigung und der ernsthafte, starke Wunsch eines Bodhisattva, den Lebewesen Heil und Glück zu verleihen, ihretwillen tätig zu sein und dessen nicht müde zu werden – der Faktor der Unlust (*arati*) wird hier negiert –: all dies ist nicht mehr so erstaunlich, sagt *MSA*, wenn man bedenkt, daß der

¹⁴⁴ *MSA(Bh)* XIV. 28.

¹⁴⁵ Vgl. *Asvabhāvas Kommentar zu *MSABh* XVII. 46 (S. 418).

¹⁴⁶ *MSABh* 94,8 (XIV. 30): *dharmadhātōś ca samatām pratīvidhya punas tadā/ sarvasattveṣu labhate sadāmasamacittatām//*. Es ist aber auffällig, daß die üblicherweise verwendeten Verben für "erkennen" in diesem Kontext nicht verwendet zu werden scheinen. Man "erkennt/dringt ein in" (*prati-vyadh-* etc.) die Allgegenwart/Gleichheit des *dharmadhātu* und erlangt die *parāmasama(citta)tā*. Dies ist vielmehr eine Vorstellung, Idee, Einstellung oder Sichtweise (*mahātmadrṣṭi!*) (??), die bei der Rückkehr auf das *saṃvṛti*-Niveau auftritt (od. absichtlich angenommen wird?), als eine Erkenntnis. Siehe auch S. 208, Anm. 70.

¹⁴⁷ Vgl. auch *MSABh* 48,1 (ad IX. 76): *samacittatā sarvasattveṣv ātmaparasamatayā*. *MSABh* 15,23 ff. (ad IV. 9) zählt vier Arten von *samacittatā* auf: 1. die Geisteshaltung der Gleichheit bezüglich der Gegebenheiten/Daseinsfaktoren, insofern man die Nichtselbsthaftigkeit der Gegebenheiten erkannt hat; 2. die Geisteshaltung der Gleichheit bezüglich der Lebewesen, insofern man die [Idee der] Gleichheit seiner selbst und der anderen akzeptiert hat; 3. die Geisteshaltung der Gleichheit bezüglich der Pflichten/Bedürfnisse gegenüber den Lebewesen, insofern man die Beseitigung ihres Leides ebenso sehr wünscht wie die des eigenen; 4. die Geisteshaltung der Gleichheit bezüglich des Buddha-Seins, insofern man erkannt hat, daß die wahre Wesenheit des [Buddha auch] in einem selbst vorhanden ist, ohne daß es einen Unterschied gäbe (/daß die wahre Wesenheit des [Buddha von der wahren Wesenheit] in einem selbst nicht getrennt/verschieden ist): *tatra dharmeṣu samacittatā dhammanairāmyaprativedhā¹, sattveṣu samacittatā ātmaparasamatopaganāt, sattvakṛtyeṣu samacittatā ātmana iva teṣāṃ duḥkhakṣayākāṅkṣaṇāt, buddhatve samacittatā taddharmadhātōr ātmany abhedaprativedhā¹*.

¹ So AB. Lévi und Bagehi: °*bodhāt*.

Bodhisattva sich mit den Lebewesen identifiziert.¹⁴⁸

Dieser Prozeß der Identifikation scheint auf einer vorläufigen und einer endgültigen Ebene stattzufinden. Zunächst einmal stößt der Bodhisattva, der sich auf der ersten, also der *adhimuktīcaryā*-Stufe der Bodhisattva-Laufbahn befindet, zum *dharmadhātu* durch, so daß er die Gleichheit seiner eigenen Person mit anderen erkennt bzw. als Sichtweise annimmt. Sie ist jedoch zunächst so schwach, daß der Bodhisattva sich noch ständig um sie bemühen und sie unentwegt kultivieren muß. Diese Erkenntnis nimmt erst auf der achten Stufe für den Bodhisattva eine andere Qualität an; eine Vertiefung, Verfestigung findet statt, die Dualität zwischen Subjekt und Objekt wird unwiderruflich/unumkehrbar aufgehoben. Auf dieser Stufe entstehen z.B. die vier *apramāṇas* spontan ohne Anstrengung und Mühe, verbunden mit der "Bereitschaft, die Daseinsfaktoren (*dharma*) als [in Wahrheit] kein Entstehen habend zu akzeptieren", und spätestens (s. S. 258 f.) auf dieser Stufe sind sie "objektlos" (*anālam-bana*); sie sind in der Einheit der gemeinsamen Aufgabe aller Bodhisattvas.¹⁴⁹ Diese Qualität, die schließlich auf einen Buddha bezogen "*samatājñāna*" genannt wird¹⁵⁰ und ausdrücklich als mit dem Großen Wohlwollen und dem Großen Mitleid verbunden bezeichnet wird, ist eben die von der ersten Stufe an kultivierte "*samacittatā*" eines Bodhisattva, gesteigert zur absoluten Vollkommenheit. In dieser Weise werden im *MSABh* die *apramāṇas* in das System bzw. die Lehre der Yogācāras eingebaut.

Abschließend läßt sich feststellen, daß mit der Transformation der *maitrī* in die *anālam-bana*-Form das Wirken zum Heile der Wesen nicht aufhört. Eher ist ein Versuch unternommen, die *maitrī* und das aus ihr ausfließende Wirken auf einer "wirklichkeitsadäquaten" Ebene zu etablieren.

Damit ist sicherlich zum einen dem Bedürfnis Rechnung getragen, dem Zustand eines fortgeschrittenen Bodhisattva und erst recht eines Buddha als Erlösungszustand (also als Vollkommenheit des eigenen Heils) gerecht zu werden, aber eben in einer Weise, daß damit, ohne diesen als In-der-wahren-Wirklichkeit-Weilen bestimmten Erlösungszustand zu gefährden oder zu unterbrechen, zugleich Wirken zum Glück

¹⁴⁸ *MSABh* 96,3 ff.(ad XIV. 41): "Die Zuneigung des Bodhisattva gegenüber den Lebewesen, [sein] Wunsch nach [ihrem] Heil und Glück, [seine] Bemühung zu diesem Zweck [und] die Tatsache, daß er dessen nicht überdrüssig wird: dies alles ist das Erstaunlichste, [was es] in der ganzen Welt [gibt]; anderseits (*ca*) ist es überhaupt nicht [weiter] erstaunlich, weil [für ihn die anderen] Lebewesen ihm selbst gleich sind" (*yā sattveṣu bodhisattvasya priyatā yā ca hitasukhaiṣitā yaś ca tad-arthaṃ prayogo yaś ca tatprayuktasyākheda etat sarvaṃ āścaryaṃ paramaṃ lokeṣu. na caivāścaryaṃ sattvānāṃ ātmasamānatvāt.*)

¹⁴⁹ Vgl. *MSA* XVII. 65d; XVII. 8cd.

¹⁵⁰ Vgl. *MSABh* 47,5 ff. (ad IX. 70 f.): *yad bodhisattvenābhisamayakāle sattveṣu samatājñānam pratilabdham, tad bhāvanāśuddhito bodhiprāptasyāpratiṣṭhitanirvāṇe niṣiṣṭaṃ samatājñānam iṣyate ... mahāmaitrī-karuṇābhyāṃ sarvakālānugaṃ.*

und Heil der Lebewesen verbunden ist.¹⁵¹ Denn man darf ja nicht aus dem Blick verlieren, daß der Bodhisattva ja in erster Linie freiwillig auf das eigene Nirvāṇa verzichtet hat und um der Lebewesen willen im Saṃsāra bleibt, um diese von Leid zu befreien (II.A.iii u. iv). Der Erlösungsweg im Mahāyāna, wie er auch im *MSA(Bh)* dargestellt wird, ist selbstverständlich von Anfang an entscheidend, wenn nicht gar ausschließlich, durch Mitleid (*karuṇā*) motiviert und gefestigt. Schon im ersten Vers des *MSA* heißt es, daß die allerhöchste Lehre des Buddha im Rahmen des Mahāyāna bekanntlich angeregt durch das Mitleid zum Nutzen der Lebewesen gelehrt worden sei.¹⁵² Das Mitleid ist das erste Anzeichen (*liṅga*) der Zugehörigkeit zur Bodhisattva-Familie (*bodhisattvagotra*)¹⁵³ und der Grund (*mūla*: wörtl. Wurzel) dafür, daß der Bodhisattva überhaupt den Gedanken zum Erwachen hervorbringt¹⁵⁴.

Aus diesem Mitleid heraus bleibt der Bodhisattva weiterhin im der Welt, um den Lebewesen zu helfen, obwohl er die leidvolle Natur des irdischen Daseins erkannt hat¹⁵⁵. Er erträgt dieses Leid¹⁵⁶, schrickt nicht davor zurück¹⁵⁷, und (emp)findet es sogar wahrhaft als Freude¹⁵⁸, weil es (d.h. das Leid) um der anderen willen bereitwillig und freudig in Kauf genommen wird. Dieser Aspekt wird im *MSABh* hervorgehoben. Es nennt diesen Schwebезustand, bei dem der Bodhisattva weder im Saṃsāra feststeckt noch auf das Nirvāṇa fixiert ist (*apraṭiṣṭhitasaṃsāranirvāṇa*)¹⁵⁹, das "nichtfixierte Erlöschen" (*apraṭiṣṭhitanirvāṇa*)¹⁶⁰. In dieser Weise geht er weder in das restlose Erlöschen ein, noch ist er in die Welt verstrickt.¹⁶¹ So kann er für lange Zeit zum Wohl und Heil der Lebewesen, die er innig liebt wie ein einziges Söhnchen (*putraka*), wirken, ohne die Befleckungen oder Verfehlungen der Leidenschaft auf sich zu laden.¹⁶²

Genau aus diesem Grunde widmet der *MSA* dem Mitleid als dem Grundmotiv für die selbstlose Entscheidung des Bodhisattva 36 Verse, von denen allein 14 Verse dem

¹⁵¹ Vgl. *RGVIV* für automatische Wirksamkeit des Buddha zum Heil der Wesen. Dort wird versucht, Erlöstheit und Wirken so zu verbinden, daß beide voll zur Geltung kommen.

¹⁵² *MSA* I. 1: *arthajñō 'rthavibhāvanāṃ prakurute vācā padais cāmalair/ duḥkhasyottaraṇāya duḥkhitajane kāruṇyatas tanmayah//*.

¹⁵³ *MSA* III. 5; XX-XXI. 1.

¹⁵⁴ *MSA* IV. 3; XVII. 31; 37.

¹⁵⁵ *MSA(Bh)* XVII. 32.

¹⁵⁶ *MSA(Bh)* XVII. 32; 33.

¹⁵⁷ *MSA* XVII. 32a; 46cd.

¹⁵⁸ *MSA* XVII. 41; 46-47.

¹⁵⁹ *MSABh* 124,23. Vgl. *MSABh* 126,26 f. (ad XVII. 42): *bodhisattvānāṃ tu karuṇāviṣṭatvān nirvāṇe 'pi mano na praṭiṣṭhitam*.

¹⁶⁰ Z.B. *MSA* XIX. 62.

¹⁶¹ *MSABh* 125,1 (ad XVII. 32).

¹⁶² *MSA* XIII. 20: *bodhisattvasya sattveṣu prema majjagataṃ mahat/ yathaikaputrake tasmān sadā hitakaraṃ matam//*; XIII. 21: (s. Anm. 130).

Preis der Freigebigkeit gewidmet sind (II.B.i-vii). Demgegenüber ist allen sechs Vollkommenheiten (*pāramitā*) zusammen nur ein einziger Vers gewidmet (II.C), in welchem zudem auch nochmals die Freigebigkeit thematisiert wird, die in ihrer äußersten Form Selbsthingabe und Selbstaufopferung einschließt.

Es ist hier (II.B.i-vii) interessant zu beobachten, daß der Autor die Freigebigkeit als den wesentlichen Inhalt des Mitleids versteht. Da ja allem Anschein nach diese Texte von Mönchen geschrieben worden sind,¹⁶³ ist es erstaunlich, daß hier *dāna* ein solches Gewicht beigemessen wird, denn gerade die Freigebigkeit nimmt ja bei den Mönchen aus praktischen Gründen keine zentrale Funktion ein. Vielleicht reflektiert dies aber die Tatsache, daß in späteren Zeiten (zumindest nach Schopen¹⁶⁴) die Freigebigkeit auch bei den Mönchen eine große Rolle gespielt hat. In dem Vers¹⁶⁵ über die *pāramitās* heißt es (analog zu Absatz II.3.D des *apramāṇa*-Abschnittes der *BoBh*), daß alle sechs Vollkommenheiten letztendlich auf Mitleid basieren. Das Mitleid eines Bodhisattva ist nämlich auf diejenigen Wesen gerichtet, welche im jeweiligen Widerpart der entsprechenden *pāramitā* verharren, und zwar verbunden mit der Intention, diese daraus zu befreien. Das Mitleid des Bodhisattva entkräftet die jeweiligen den *pāramitās* entgegengesetzten unheilsamen Faktoren wie Geiz, Sittenverfall, Zorn etc. bei den bemitleideten Lebewesen. Die innere Logik dieser Aussage ist nicht ohne Probleme, dennoch ist die Tatsache, daß auch *MSA* und *MSABh* die sechs Vollkommenheiten zumindest mit einem Glied der *apramāṇas* verbinden, bemerkenswert. Dies spricht dafür, daß im Mahāyāna die sechs *pāramitās* eine bedeutende Rolle nur gespielt haben, insofern sie von der altruistischen Ethik motiviert und eng verbunden mit dem mahāyānistischen Heilsweg sind.

Im *MSABh* gibt es zwei Stellen (ad XVII. 35; 64), die die *karuṇā* in Zusammenhang mit Empfindungen (*vedanā*) bringen. Obwohl hier im Text das "auf die Empfindungen gerichtete Präsentsein (oder -machen) der Achtsamkeit" (*vedanā-smṛtyupasthāna*) nicht genannt wird, ist nicht auszuschließen, daß der Verfasser darauf anspielt. Man vergleiche die Verbindung von *maitrī* und *kāyānupaśyanā* in der *ŚrBh* (Textstück III). An der uns vorliegenden Stelle aber werden die Empfindungen nicht als Meditationsobjekt betrachtet, sondern im Rahmen der altruistischen Ethik des Mahāyāna gedeutet. D.h. konkret, daß der Bodhisattva a) jeweils seine eigene Empfindung als Quelle für sein Mitleid nutzt, d.h. beim Beobachten seiner drei Arten von Empfindungen den Lebewesen gegenüber Mitleid¹⁶⁶ kultiviert, und daß er b) alle Lebewesen, ungeachtet, welche der drei Arten von Empfindungen sie gerade empfinden, in bezug auf das Leiden als gleich akzeptiert, gemäß der Erkenntnis "was auch

¹⁶³ *MSA* XVII. 62; vgl. *MSA* XX-XXI. 3-5.

¹⁶⁴ Schopen 1984, S. 24 ff.

¹⁶⁵ *MSA* XVII 62.

¹⁶⁶ *MSA(Bh)* XVII. 63. Vgl. Schmithausen 1976, S. 261.

immer Empfindung ist, ist hier dem Leidvollen zugehörig" (d.h. alle Empfindung ist leidvoll)¹⁶⁷.

Eine weitere interessante Stelle des *MSABh* (167,18: ad XIX. 42) setzt *karuṇā* mit dem vierten *dhyāna* in Verbindung. Hier wird die "letzte [innere] Festigkeit, die mit *karuṇā* versehen ist", als das vierte *dhyāna*, das mit unbegrenzter *karuṇā* verbunden ist, erklärt.¹⁶⁸ Dies ist umso bemerkenswerter, als ja im Mahāyāna-Erlösungsweg das vierte *dhyāna* keine so bedeutende Rolle spielt, wie dies im Śrāvakayāna – dokumentiert in der Pāli-Tradition – der Fall ist. Diese Lehrmeinung des *MSA* steht übrigens im Widerspruch zu der des *VisM*, der die Möglichkeit entschieden ausschließt, daß die *karuṇā* auch im vierten *dhyāna* auftreten kann. *AKBh* (VIII. 31) dagegen läßt dies in Übereinstimmung mit dem *MSA* zu.

Karuṇā hat in den kanonischen Texten ein Quasisynonym in *anukampā*, doch ist letztere weniger spezifisch und spielt daher eine der *karuṇā* untergeordnete Rolle (S. 118 ff.). Es ist interessant zu beobachten, daß *MSA(Bh)* und *BoBh* diesem Terminus mehr Platz einräumen und ihn im Sinne ihrer altruistischen Tendenz gleichsam aufwerten.

Es ist nur vor diesem Hintergrund verständlich, daß beide Texte (*MSABh* und *BoBh*) den Begriff des "Mitgeföhls" (*anukampā*) als einen Oberbegriff, unter den sich alle vier *apramāṇas* subsumieren lassen, verstehen können. Die *BoBh* verwendet die Begriffe "Mitgeföh" (*anukampā*) bzw. "Mitföhrende" (*anukampaka*) im Sinne der vier *apramāṇas* bzw. der mit diesen *apramāṇas* versehenen Bodhisattvas.¹⁶⁹ Und auch das *MSABh* deutet – ganz in diesem Sinne – Formulierungen wie "mitföhrende Aufmerksamkeit" (*anukampāmanasikāra*)¹⁷⁰ und "Mitföhrende" (*anukampaka*)¹⁷¹ im Sinne der vier Unbegrenzten bzw. "der Person, die diese vier besitzt". In dem Kapitel, wo die *apramāṇas* – und hier hauptsächlich *karuṇā* – behandelt werden, kommt aber der Begriff *anukampā* (genauer *anukampaka*) nur ein einziges Mal vor¹⁷² und beschreibt hier das "Wesen" eines Bodhisattvas, der mit allen vier *apramāṇas* versehen ist.¹⁷³

¹⁶⁷ *MSA* XVII. 64.

¹⁶⁸ *MSA(Bh)* XIX. 42: *antyā sakaruṇā sthitiḥ caturthaṃ dhyānaṃ karuṇā 'pramāṇayuktaṃ*. Vgl. *MSA(Bh)* XVI. 25, wo die *dhyānas* als *sthiḥi* ("die innere Festigkeit des Geistes") ausgelegt werden. Vgl. auch *BoBh* 291,19: *caturthaṃ dhyānaṃ sarvadhyanānāṃ pradhānaṃ*.

¹⁶⁹ *BoBh* 242,24 f. (s. S. 319). Vgl. auch *ASBh* 133,25.

¹⁷⁰ *MSABh* 72,19 ff. (ad XI. 64).

¹⁷¹ *MSABh* 184,1 ff. (ad XX-XXI. 43).

¹⁷² *MSA* 66d und *MSABh* 132,1. Vgl. auch *MSA* XIII. 8b (86,10). Zu Anfang des Kapitels, in dem die vier *apramāṇas* behandelt werden, kommt im Grundtext (XVII. 4) *anukampā* im Zusammenhang mit der *buddhapūjā* als eine Form der Buddha-Verehrung vor. Das Bhāṣya definiert dies als "Mitgeföh[hervorbringen] gegenüber den Lebewesen" (*sattvānukampana*). Man beachte *anukampana* (als ein Akt, eine Tätigkeit).

¹⁷³ *MSA(Bh)* XIII. 8 (86,10); XX-XXI. 43 (184,3 f.): *anukampatvaṃ sattveṣu hitasukhāsayā-*

Anders der inhaltlich verwandte, aber enger begrenzte Terminus *kṛpā* (Mitgefühl), welcher im *MSABh* mehrmals¹⁷⁴ auftaucht und hier als Quasisynonym für *karuṇā* fungiert.

Nach der Behandlung der *karuṇā* möchte ich mich der *maitrī* zuwenden, die zwar formal, aber nicht ihrer Bedeutung nach an erster Stelle steht. Denn was das Wohlwollen angeht, so folgen *MSA* und *MSABh* mehr oder weniger der *BoBh*¹⁷⁵, die ebenfalls der *karuṇā* den prominentesten Platz einräumt. Allerdings dient die *maitrī* der *karuṇā* nicht nur als Verstärkung, indem sie sie nährt und zum Wachsen bringt¹⁷⁶, sondern ergänzt diese auch. Auf Grund dieser besonders engen Verbindung erwähnt das *MSABh* an einigen Stellen nur diese beiden *apramāṇas*, sc. *karuṇā* und *maitrī*, zusammen.¹⁷⁷

Eine dieser Stellen¹⁷⁸ (Grundtext wie auch Bhāṣya) vergleicht das Wohlwollen der Bodhisattvas, was die Intensität und die Tiefe angeht, mit der bis ans Mark rührenden Liebe (/Zuneigung: *preman*) von Eltern zu ihrem einzigen Kind oder mit der Liebe (/Zuneigung: *vatsala/sneha*) einer Taubenmutter. Hier bezeichnet der Text diese Zuneigung zwar nicht explizit als *maitrī*, aber aus dem Kontext wird dies deutlich, denn der Autor kontrastiert diese Zuneigung mit Widerstreben (*pratigha*: *MSA*

tvena saṃdarśitam). Die Absicht, die auf das Glück der Lebewesen gerichtet ist, definiert *MSABh* 176,19 ff. (ad XX-XXI. 6) folgendermaßen: "*sukhādhyāśaya* ist der Wunsch, daß [die Lebewesen] in den nächsten Existenzen gute Resultate [erzielen mögen]; *hitādhyāśaya* ist der Wunsch, daß [die Lebewesen] sich schon in diesem Leben heilsam verhalten mögen; der Wunsch, daß [die Lebewesen] das Erlöschen (*nirvāṇa*) [erlangen], ist (= hat zum Inhalt) eben diese [ersten] beiden Absichten, keine andere[, d.h. keine dritte, davon verschiedene Absicht]" (*sukhādhyāśayaḥ: parareṣṭaphalecchā; hitādhyāśayaḥ: ihaiva kuśalapravṛtticchā, nirvāṇecchā tadubhayādhyāśaya eveti nānyo veditavyaḥ*). *MSA* XX-XXI. 1 (175,19 f.) zählt die Anzeichen (/Merkmale) (*līṅga*) eines Bodhisattvas auf und fängt mit *anukampā* an. Diese *anukampā* ist auch näher erklärt als etwas, womit der Bodhisattva in seinem Entschluß zum Erwachen alle Lebewesen einbezieht (*tatrānukampā bodhicittena sattvapariṅgrahārtham: MSABh* 176,1 (ad XX-XXI. 1); vgl. die vier *pariṅgrahas: praṇidhāna-, samacittatā-, ādhipatyā- und gaṇaparikaṣaṇaparigraha: MSABh* 176,24 ff. (ad XX-XXI. 7).

¹⁷⁴ Z.B. *MSA* XVII. 41; 42.

¹⁷⁵ Allerdings gilt dies nicht für alle Stellen der *BoBh*. Vgl. z.B. auch die folgende Anmerkung.

¹⁷⁶ *MSABh* 126,10 f. (ad XVII. 29-40): "Das Gießwasser dafür (d.h. für die *karuṇā*) ist das Wohlwollen, weil dieses (sc. das Mitleid) durch Wohlwollen genährt wird" (*tasyāḥ seko maitrī tayā tadāpyāyanāt. maitrīcīto hi paraḍuḥkhena ḍuḥkhāyate*). Vgl. *BoBh* 329,11 ff., wo die *maitrī* sogar über die *karuṇā* hinausgeht (hier allerdings eher die umgekehrte Abhängigkeit!): *praṭīyasamutpādāyogena kevalam sattvānām ḍuḥkhaskandhasamudāgamam paśyataḥ karuṇā. mayāite sattvā asmāt kevalād ḍuḥkhaskandhād vimocayitavyā iti saṃpaśyato maitrī*.

¹⁷⁷ Z.B. *MSABh* 181,10 f. (ad XX-XXI. 29-30): *tatra maitrī vyāpādapratipakṣaḥ sukhopasamhārāśayaḥ. karuṇā viḥimsāpratipakṣo ḍuḥkhāpagamāśayaḥ*; Vgl. auch die folgende Anmerkung.

¹⁷⁸ *MSA* XIII. 20-23 (88,20 ff.).

XIII. 22), welcher im nächsten Vers als Widerpart von *maitrī* definiert ist. Die Mutter- oder Elternliebe als Analogie für *maitrī* ist schon im Kanon (*Sn* 149) zu finden.¹⁷⁹ An der soeben genannte Stelle macht der *MSA* zudem entschieden deutlich, daß die Gefahr von Verfehlungen, wie sie durch leidenschaftliche Zuneigung (*rāga*) entstehen, hier nicht besteht, denn diese Art der Liebe (*maitrī*) bringe den Lebewesen ausschließlich Heil (*hita*), da sie dem Widerstreben entgegensteht.

Liebe ist auch im Kapitel über die *apramānas* thematisiert, wird allerdings dort "Liebe (/ Zuneigung) aus Mitgefühl" (*krpāsneha*) oder "die in Mitleid bestehende Zuneigung" (*karuṇāmayah snehaḥ*) genannt.¹⁸⁰ Von diesen relativ wenigen Passagen abgesehen kommt jedoch im *MSA(Bh)* der *maitrī* gegenüber der *karuṇā* nur eine untergeordnete Rolle zu. Dies ist vielleicht dadurch zu erklären, daß die *maitrī* traditionell zu eng mit Selbstschutz zusammenhängt.¹⁸¹

Bei der Analyse der Unbegrenzten im *MSA(Bh)* werden [Mit-]Freude und Gleichmut (obwohl dies zumindest im Falle von *upekṣā* angesichts der ihr zugeschriebenen edelsten Funktion, den Lebewesen Freisein von den Befleckungen zu schaffen, etwas überrascht) fast gänzlich unbeachtet gelassen, wenn man von den kurzen Beschreibungen der Eingangsverse des *apramāṇa*-Abschnittes absieht, wo diese Begriffe vorgestellt und kurz beschrieben werden¹⁸². Dies trifft im Wesentlichen auch für die *BoBh* zu.

Es dürfte in der vorliegenden Analyse deutlich geworden sein, daß, wie schon eingangs erwähnt, Wortschatz und Gedankengut des *MSA(Bh)* in noch erheblich stärkerem Maße, als dies für die *BoBh* zutrifft durch das Mahāyāna geprägt sind und das Ideal des Mahāyāna hier noch entschiedener vertreten und verteidigt wird.¹⁸³

¹⁷⁹ Siehe Kap. 2, S. 53 f.

¹⁸⁰ Mir scheint, daß im gegebenen Kontext *sneha* als Quasi-Synonym von *maitrī* fungiert. Die tibetische Version des Grundtextes und auch der Kommentar *Asvabhāvas geben an dieser Stelle "*sneha*" als "*byans pa*" wieder, welches gewöhnlicherweise der Übersetzung von *maitrī* dient. Sthiramati dagegen übersetzt *sneha* mit *sdug pa*, was dem eigentlichen Sinn des Wortes nähersteht.

¹⁸¹ Vgl. Kap. 2, S. 55 ff.

¹⁸² Die einzige Stelle außerhalb des Kapitels über die Unbegrenzten, an der die *muditā* genannt wird, ist *MSA* XX-XXI. 32 (181,22 f.), wo es heißt: "Wenn [die Bodhisattvas] sehen, daß das Erwachen [bei ihnen selbst und anderen] in [greifbare] Nähe gerückt ist, und die Vollendung der Zwecke (oder Ziele, d.h. Wohl und Heil) der Lebewesen erreicht ist, entsteht große Freude bei ihnen; daher heißt sie [Mit-]Freude" (*paśyatāṃ bodhim āsannāṃ sattvārthasya ca sādhanāṃ/ tīvra upadyate modo muditā tena kathyate/*). Wenn hier *bodhi* für *svārtha* und natürlich *sattvārtha* für *parārtha* steht, wäre *moda* Freude über beides, also *muditā* Freude und Mitfreude.

¹⁸³ Vgl. z.B. *MSABh* 4,6 ff. (l. 9) mit *BoBh* 3,20 ff.; 242,17 ff. Im ersten Kapitel des *MSABh* handelt es sich um eine zum Teil polemische argumentative Darstellung der Unterschiede zwischen Mahāyāna und Śrāvākayāna, wobei natürlich die Vorzüge des Mahāyāna betont werden. Die altruistischen Aspekte des Mahāyāna werden hervorgehoben, während dem Śrāvākayāna nur die Möglichkeit, zum Nirvāṇa zu führen, und zwar mit geringeren Mitteln, zugesprochen wird. Es wird ferner

nachdrücklich festgestellt, daß man mit diesem Śrāvakayāna zwar innerhalb von drei Geburten das Erreichen eines Arhant erreichen könnte (*kālena cālpēna tadarthaprāptir yāvat tribhir api janmabhiḥ: MSABh 4,23 f. (ad I. 10)*), aber niemals ein Buddha werden könne (*na ca śrāvakayānena cirakālaṃ bodhau ghaṭamāno buddho bhavitum arhati: MSABh 4,12 f. (ad I. 9)*).

Teil II

Texte: Edition und Übersetzung

Śrāvakabhūmi

Zeichenerklärung zur Textedition:

- Skt. Hs. Faksimile-Edition der Palmblatthandschrift der *Śrāvakabhūmi*: The Institute for Comprehensive Studies of Buddhism at Taisho University, 1993.
- Sh Karunesha Shukla: *Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Patna 1973. (Meine Zitate beziehen sich – wenn nicht anders markiert – immer auf diese Ausgabe).
- Tib. D sDe dge Ausgabe (Wi)
P Peking Ausgabe (Dzi)
- Ch. Y_C Chinesische Version der *Yogācārabhūmi*, T Bd 30, No. 1579 (Übersetzung von Hsüan-tsang)
- < > ergänzt
[] zu tilgen
* Daṇḍa in Hs.

Zeichenerklärung zur Übersetzung:

- [] ergänzt

Śrāvakabhūmi: Sanskrit-Text

[I.] Hs. 72b6; Sh 207,7; D(Dzi) 81a4; P(Wi) 98a8; Y_c 429c3

[1.] [72b6] tatra maitrī katamā/

[2.] [A.] yo mitrapakṣe vā amitrapakṣe vā * udāsīnapakṣe vā * hitā¹śayam upasthāpya mṛdumadhyādhimātrasya sukhasyopasamhārāyādhimokṣaḥ * samāhitabhūmikah/ tatra [72b7] yo mitrapakṣo 'mitrapakṣa² udāsīnapakṣas ca(,) idam ālambanaṃ/ tatra yo hitādhyāśayaḥ³ sukhopasamhārāya cādhi-mokṣaḥ samāhitabhūmikah(,) ayam ālambaka iti/ yac cālambanaṃ * yaś cā-lambakas(,) tad ekadhyam abhisamkṣipyā maitrīty ucyate/

[B.] tatra yat tāvad āha/ maitrīśahagatena cittenety(,) anena tāvat triṣu pakṣeṣu mitrapakṣe a[73a1]mitrapakṣe udāsīnapakṣe hitādhyāśaya⁴ ākhyātāḥ/ yat punar āha/ avairenāsapatnenā⁵vyābādhenety(,) anena tasyaiva hitā-dhyāśayasya⁶ trividhaṃ lakṣaṇam ākhyātāḥ/⁷ tatrāvairatayā hitādhyāśayaḥ⁸(/) sā punar avairatā⁹ dvābhyāṃ padābhyāṃ ākhyātā[h]¹⁰: asapatnatayā avyā-bādhatayā ca/ tatrāpratyanīkabhāvasthānā¹¹rthenāsapatnatā/ apakārā[73a2]-viceṣṭanā¹²rthena avyābādhyatā¹³/

yat punar āha/ vipulena mahadgatenāpramāṇenety(,) anena mṛdumadhyā-dhimātrasya¹⁴ sukhasyopasamhāra ākhyātāḥ: kāmāvacarasya prathamadvitūya-dhyānabhūmikasya vā tṛtīyadhyānabhūmikasya vā(//)

[3.] yat punar āha/ adhimucya spharītāvopasampadya viharatīty(,) anena sukho-

¹ So Hs.; auch in Tib. u. Ch. hier keine Entsprechung für *adhy*°. Vgl. dazu Anm. 8 u. 16; aber auch Anm. 3 u. 4.

² Hs.: *mitrapakṣaḥ/ amitrapakṣa*.

³ Tib. u. Ch. ohne Entsprechung für *adhy*°.

⁴ Auch hier in Ch. keine Entsprechung für *adhy*°; aber in Tib. *lhag pa'i*.

⁵ Hs.: *avaireṇāsapatnenā*°.

⁶ Auch hier in Ch. keine Entsprechung für *adhy*°; aber in Tib. *lhag pa'i*.

⁷ Hs.: //.

⁸ Hier *adhy*° sowohl durch Tib.(P) (*lhag pa'i*) wie auch Ch. 增上 repräsentiert.

⁹ In Tib. ohne Entsprechung.

¹⁰ Tib.: *rnam par bśad (*vyākhyātā)*; Ch.: 顯. Ch. hat vorher wie nachher gleichwertiges 顯示, sodaß kein Ausdruckswechsel signalisiert wird. In Tib. ist der Wechsel zu **vyākhyātā* wohl nur eine sachlich motivierte Verdeutlichung.

¹¹ Möglicherweise ist °(ava)sthānā° zu lesen.

¹² Tib.: *rnam par spyod pa*.

¹³ Hs.: *avyābadhyatā*.

¹⁴ Tib. konstruiert, als ob °mātraḥ vorgelegen hätte. Ch. stützt Hs.

pasamhārā¹⁵dhimokṣaḥ * samāhitabhūmika ā[73a3]khyātaḥ(/) sa punar eṣa sukhopasamhāro hitādhyāśaya¹⁶pariḡhītaḥ * ādhimokṣika[h/]manaskārānugataḥ * aduḡkhāsukhite mitrapakṣe amitrapakṣe udāsīnapakṣe sukhakāme¹⁷veditavyaḥ/ yas tu duḡkhito vā (sukhito)¹⁸ vā punar mitrapakṣaḥ * amitrapakṣa udāsīna¹⁹pakṣo vā(,) tatra yo duḡkhitaḥ * sa karuṇāyā ālambanam/ [73a4] yaḥ sukhitaḥ sa muditāyā ālambanam(/) iyam ucyate maitrī(/)

[4.] tatra vyāpādacaritaḥ pudgalaḥ maitrīm bhāvayan sattveṣu yo vyāpādas taṃ pratanūkaroti * vyāpādāc²⁰ cittaṃ pariśodhayati//

[II.] Hs 100b8; Sh 377,10; D(Dzi)138a3; P(Wi)166b7; Y_C 453a23

- [0.] [100b8] kathaṃ mai[101a1]trīprayukto vipaśyan ṣaḍ vastūni paryeṣate²¹/
 [1.] maitryadhipateyaṃ dharmam adhipatiṃ²² kṛtvā hitasukhādhya²³śāśayagatasya²⁴ sattveṣu sukhopasamhārādhimokṣalakṣaṇā maitrīty evaṃ²⁵ arthapratisamvedy arthaṃ paryeṣate/
 [2.] [A.] sa evam arthapratisamvedī punar vicinoti: ity²⁶ ayaṃ mitrapakṣo 'yam amitrapakṣo²⁷ 'yam udāsīnapakṣaḥ/ sar[v]va ete pakṣāḥ parasantānapati[101a2]tatvād bāhyaṃ vastv ity adhimucyate/
 [B.] mitrapakṣaṃ vā adhyātman(,) amitrodāsīnapakṣaṃ bahirdhā(/) evaṃ ca²⁸ vastuni maitrīm samanveṣate/
 [3.] [A.] sa punar vicinoti/ ya ete trayāḥ pakṣā[h] aduḡkhāsukhitāḥ * sukha-kāmās(,) te sukhitā bhavantv iti/ tatropakāralakṣaṇaṃ mitraṃ/ apakāra-

¹⁵ Hs.: add. ein *aḡsara* (getilgt) mehr.

¹⁶ Siehe Anm. 8.

¹⁷ Tib. u. Ch. dürften **°kāmo* voraussetzen.

¹⁸ Hs.: *aduḡkhito*; Tib. bestätigt die Verbesserung (*bde bar gyur pa*). Vgl. auch *ŚrBh* 209,13.

¹⁹ Hs.: *udāsīna* °.

²⁰ Tib. entspricht *vyāpādacaritāt*; Ch. wie Hs.

²¹ Tib. entspricht eher: **kathaṃ maitryālanbanavipaśyanāprayuktaḥ ṣaḍ vastūni paryeṣate*./

²² Tib. scheint **dharmam śrutam cintitam ca(?) adhipatiṃ kṛtvā* vorauszusetzen. Ch.

**śrutam udgrhītam*. Vgl. *ŚrBh* 370,13.

²³ Tib.: *lhag pa'i*, aber in Ch. nicht eigens wiedergegeben.

²⁴ Tib. *daṃ ldan pa*; °*gata* im Sinne von (oder statt?) °*sahagata/anugata* auch *BoBh_D* 166,5.

²⁵ Hs.: *etam(?)*

²⁶ Hs.: *vicinotiṭy ayaṃ*. Oder sollte man *vicinotiṭy ayaṃ* lesen?

²⁷ Hs. add. getilgtes *pakṣo*.

²⁸ Die logische Funktion von *ca* an dieser Stelle ist nicht klar; zu tilgen?

lakṣaṇam amitraṃ/ tadubhaya(vi)²⁹parītalakṣaṇam udāsīnapakṣaṃ/ ye punar ete * [101a3] aduḥkhāsukhitāḥ pakṣāḥ sukhakāmās(,) teṣāṃ trividhā sukha-kāmatā prajñāyate/ eke kāmasukham icchanty(,) eke rūpāvacaram saprīti-kam(,) eke niṣprītikam/ tatra ye kāmasukhena vihanyante, ³⁰ te tena sukhi-no³¹ bhavantv anavadyena(/) evaṃ saprītikena niṣprītikena ca sukhena veditavyam/ [101a4] evaṃ svalakṣaṇato maitrīm samanveṣate/

[B.] sa punaḥ pravacinoti/ yaś ca mitrapakṣo yaś cāmitrapakṣo yaś codā-sīnapakṣaḥ, tulyacittatātra mayā karaṇīyeti * samacittatā³²/ tat kasya hetoḥ/ yas tāvan mitrapakṣas(,) tatra me na duṣkaraḥ * sukhopasamhārah/ yo (')py ayam udāsīnapakṣaḥ, tatrāpi me nātiduṣkaraḥ/ yas tv ayam amitrapakṣaḥ, ³³ tatrātiduṣkaraḥ/ tatra tāvan mayā sukhopasamhārah karaṇīyaḥ/ kaḥ punar vādah * mitrapakṣe vodāsīnapakṣe vā/

tat kasya hetoḥ/

[i.] nātra kaścid yaḥ ākrośate(?) vā ākruśyate vā * roṣayati vā * roṣyate vā * bhaṇḍayati vā bhaṇḍyate vā * tādayati vā tāḍyate vā/ anyatrākṣarāṇy etāni ravanti/ śabdamaṭra(ṃ) ghoṣamātram etat(/)

[ii.] api³⁴ ca * [101a6] tathā saṃbhūto³⁵ (')yaṃ kāyo rūpī audārikaś caturmahābhūti(,) yatra me sthitasyeme evaṃrūpā(ḥ) sparśāḥ krāmanti³⁶ * yaduta śabdasaṃsparśo vā * pāṇiḥṣṭadaṇḍa-śastrasaṃsparśo vā(/) aya(ṃ) me kāyaḥ * anitya(ḥ,) ete (')pi sparśā(ḥ;) ye (')py ete apakārakās(,) te (')py anityāḥ/

[iii.] api ca/ sar[v]va eva sattvā jātijarāvyaḍhimaraṇadharmāṇas(,) te prakṛtyaiva duḥkhitā[101a7]s(;) tan na me pratirūpaṃ syāt, yady ahaṃ prakṛtiduḥkhiteṣu sattveṣu bhūyo duḥkhopasamhāram eva kuryāṃ(,) na sukhopasamhāram(/) tad amitro (')mitrasya (na?)³⁷ kuryād(,) yad ete sattvā ātmanaivātmanaḥ kurvanti/

[iv.] api coktaṃ bhagavatā/

²⁹ Hs. om. vi; Vgl. aber die irrümliche Wiederholung der Stelle in Z. 3.

³⁰ Hs. add. / amitraṃ tadubhayalakṣaṇaṃ viparītalakṣaṇaṃ.

³¹ Hs.: kāmasukhino.

³² Man erwartet: ... karaṇīyā samacitteti.

³³ Hs. add. tatrāyaṃ ami[101a5]trapakṣaḥ/.

³⁴ Hs.: etad api.

³⁵ Tib.: de la bu (*tathābhūto?).

³⁶ Vgl. M I 186: √kram mit Genitiv des Betroffenen (nāssa aggi vā kamati); vgl. auch A

³⁷ Tib(P): mi byed pas ...(?).

nāhaṃ taṃ sattvaṃ sulabharūpaṃ samanupaśyāmi, yo vo na dīrghasyādhvano (')tyayān mātā vā (')bhūt pitā vā bhrātā vā bhaginī vā ācāryo vā [101a8] upādhyāyo vā gurur vā guru-sthānīyo veti/

tad anenāpi paryāyeṇa³⁸ mitrapakṣa eva me (')mitrapakṣaḥ/ ³⁹ na cātra kasyacit pariniṣpattiḥ mitrāmitrabhāve⁴⁰(/) mitro (')pi ca kālāntareṇāmitro bhavati/ amitro (')pi mitribhavati/

tasmān me⁴¹ sarvasattveṣu samacittatā * samatādr̥ṣṭiḥ karanīyā * tulyaś ca hitāśayaḥ sukhādhyāś'ayaḥ⁴² sukhopasaṃhāraḥ * sukhopa⁴³[101b1]saṃhārā-dhimokṣa iti/ evaṃ sāmānyalakṣaṇena maitrī(m) samanveṣate/

[4.] sa punaḥ pravacinoti/ yo me pāpakāriṣu sattveṣu vyāpādaḥ(,) sarāṇa eṣa dharmā iti vistareṇa pūr[v]vavat/ yo vā punar ayam etarhy avyāpādaḥ araṇa eṣa dharmā iti vistareṇa pūr[v]vavat/ ⁴⁴ evaṃ maitryāḥ kṛṣṇa⁴⁵śuklapakṣaṃ paryeṣate/

[5.] sa punaḥ pravi[101b2]cinoti/ ye tāvad atītam adhvānam upādāya sukhakāmāḥ sattvāḥ(,) te atītāḥ(;) teṣāṃ kiṃ punaḥ sukhopasaṃhāraṃ kariṣyāmaḥ/ ye punar vartamānāḥ sattvās(,) te vartamānam adhvānam upādāya * yāvad anāgatād adhvano nityakālaṃ sukhino bhavantv iti(/) evaṃ⁴⁶ maitryāḥ kālāṃ paryeṣate/

[6.] [A.] (sa)⁴⁷ punaḥ pravacinoti/ nāsti sa kaścīd ātmā vā sattvo vā ya eṣa sukhakāmo [101b3] vā syāt * yasya vā sukham upasaṃhriyate⁴⁸/ api tu skandhamātram etat saṃskāramātrakam etad yatraiśā saṃjñā saṃjñaptir⁴⁹

³⁸ Hs.: paryāyeṇā.

³⁹ In Tib. ein *amitrapakṣa eva ca mitrapakṣa entsprechender Zusatz, den Ch. allerdings nicht bestätigt.

⁴⁰ Hs.: °bhāvo; Tib. entspräche *°bhāvasya.

⁴¹ Hs.: na. Tib. bdag gis u. Ch. 我 stützen *me oder *mayā.

⁴² Tib. u. Ch. ohne Entsprechung für adhy°.

⁴³ Hs. add. °saṃhāraḥ/ sukhopa am unteren Rand.

⁴⁴ Hs. add. yo vā punar ayam etarhi vyāpādaḥ/.

⁴⁵ Hs. add. śukla (Dittographie). Tib. u. Ch. ergänzen an dieser Stelle *pakṣa.

⁴⁶ Hs.: ity evaṃ.

⁴⁷ Ergänzt nach den Parallel-Einleitungssätzen im Text.

⁴⁸ So Hs.; lies °eta?

⁴⁹ Oder besser prajñapti wie die Parallel-Stellen ŚrBh 386,16 ff. und 388,7? Tib. hat an entsprechender Stelle vier Quasisynonyme: miñ, brda, gdags pa, tha sñad du brjod pa (vgl. 376,1 ff.). ŚrBh 376,1 f. liest: saṃjñā samajñā prajñaptir vyavahāraḥ. Deshalb ist hier möglicherweise eine Textlücke anzunehmen: sa(majñā pra)jñaptir.

vyavahārah/ te punaḥ saṃskārāḥ karmakleśahetukā iti(/) evam⁵⁰ apekṣā-
yuktyā maitrīm paryeṣate/

[B.] <maitrī āsevītā bhāvitā bahulīkṛtā vyāpādaprahāṇāya samvartate⁵¹,
vyāpādaś ca prahātavya⁵² – ity evaṃ kāryakaraṇayuktyā maitrīm parye-
ṣate^{53/}

[C.] āptāgamo 'py eṣa⁵⁴, pratyātmam api me jñānadarśanam pravartate⁵⁵,
ānumāniko 'py eṣa vidhir asti⁵⁶ iti evam upapattisādhanayuktyā maitrīm
paryeṣate^{57/})⁵⁸

[D.] prasiddhadharmatā khalv eṣācintyadharmatā * yan maitrībhāvanā
vyāpādaprahāṇāya samvartata ity evaṃ dharmatāyuktyā maitrīm paryeṣate//

[III.] Hs 111b2; Sh 426,20; D(Dzi) 158b4; P(Wi) 190b8; Y_c 462c17

- [1.] [111b2] tatra maitrībhāvanāprayuktenādikarmikeṇa⁵⁹ bahirdhā mitrapakṣā(d
amitrapakṣā)⁶⁰d udāsīnapakṣāc ca nimittam udgr̥hya pratirūpaśayanāsana-
gato⁶¹ hi<ta>sukhādhyāśayagatena manaskāreṇa samāhitabhūmikena pūr[v]vam
ekaṃ⁶² mitram adhimoktavyam<,> eka<m a>mitram<,> ekam udāsī[111b3]-
naṃ<,> teṣu ca triṣu⁶³ pakṣeṣu tulyaṃ hitasukhādhyāśayagatena manaskāreṇo-
pasamhāraś ca⁶⁴ karaṇīyaḥ: sukhitā bhavantv ete sukhakāmāḥ sattvā yadutā-
navadyakāmasukhena<,>anavadyasapṛīkasukhena<,> anavadyani<ṣ⁶⁵>pṛīka-
sukhena/

⁵⁰ Hs.: *ity evaṃ*.

⁵¹ Vgl. ŚrBh 376,14 ff.; 385,9 ff.; 386,19 ff.; 388,8 ff.

⁵² Vgl. ŚrBh 376,16.

⁵³ Vgl. ŚrBh 376,16 ff. Zu *karaṇa* statt *kāraṇa* siehe Sakuma 1990, Teil II, Anm. 601.

⁵⁴ Vgl. ŚrBh 385,10; 387,1 ff.; 388,9.

⁵⁵ Vgl. ŚrBh 376,20.

⁵⁶ Vgl. ŚrBh 376,23 ff.; 385,11; 387,2; 388,9 ff.

⁵⁷ Vgl. ŚrBh 377,2 ff.

⁵⁸ Auch in Ch. 453c27 ff.

⁵⁹ Hs.: °*karmikena*.

⁶⁰ Zugefügt mit Ch. u. sachlich erforderlich; fehlt in Hs. und hat auch keine Entsprechung
in Tib.

⁶¹ Sic. Hs.; Anakoluth? Oder zu °*gatena* zu emendieren? Tib. übersetzt, als ob *°*āsanam*
gatvā dagestanden hätte.

⁶² Tib. scheint *pūrvam evaikaṃ* vorrauszusetzen.

⁶³ Hs.: *tri*; aber *ṣu* unter der Zeile nachgetragen.

⁶⁴ Sic. Hs.; *ca* ist hier kaum verständlich.

⁶⁵ Hs.: *ḥ*.

- [2.] tataḥ paścād dve mitre⟨,⟩ trīṇi catvāri pañca daśa viṃśa⟨t⟩ triṃśat, ⁶⁶ pūrv[v]avad yāvat sar[v]vā diśo vidiśaś ca mitraiḥ⁶⁷ pūr[ṇ]nā adhimucya-[111b4]te * nirantarā yatra nāsty antaram antato daṇḍakoṭīviṣṭa⁶⁸mbhanamātram api/ yathā mitrapakṣeṇaivam amitrodāsīnapakṣeṇa veditavyam/
- [3.] [A.] sa ca maitrīprayogaṃ ca na jahāti, nānyatra bhāvayann eva maitrīm smṛtyupasthāneṣv avatarati/ kathaṃ punar avatarati⟨/
- [i.] evam⁶⁹ adhimucyamāno ⟨'⟩vatarati/ yathā: a)ham apy anye-ṣāṃ mitrasammato ⟨'⟩mitrasammataś codāsīnasammataś ca⟨/⟩ aham api [111 b5] sukhakāmo duḥkhapratikūlah ⁷⁰/ idam asyādhyātmaṃ kāye kāyānu- paśyanāyāḥ⁷¹/
- [ii.] ete ⟨'⟩pi sattvāḥ pareṣāṃ mitrabhūtā amitrabhūtā udāsīna- bhūtāś ca yathā⟨ha⟩m⟨;⟩⁷² ete ⟨'⟩pi sukhakāmāḥ duḥkhapratikūlā⟨ḥ⟩⁷³ idam asya bahirdhā ⟨kāye⟩ kāyānupaśyanāyāḥ⁷⁴/
- [iii.] yathāham tathaite sattvā⟨,⟩ yathā me ātmanah sukham eṣāṇi- yaṃ tathaiśāṃ sattvānām⟨/⟩ ātmasamatayātmatalyata[111b6]yā eṣāṃ sattvā- nām mayā⁷⁵ hitasukhopasaṃhāra⟨ḥ⟩ karaṇīya itī⁷⁶dam asyādhyātmabahirdhā kāye kāyānupaśyanāyāḥ⁷⁷/
- [B.] catvāri caitāni smṛtyupasthānāni saṃbhinnaskandhālambanatayā saṃ- bhinnālambanaṃ smṛtyupasthānaṃ bhavati⁷⁸/ rūpanimittam tu yogī udgrhya varṇasaṃsthānanimittam vijñaptinimittam ca mitrāmitrodāsīnapakṣān⁷⁹ adhi- mucyate/ tene[111b7]dam kāyasmṛtyupasthānam eva vyavasthāpyate/

⁶⁶ Tib. fügt *bzi bcu dan lna bcu* (*catvāriṃśat pañcāśat) hinzu. Vgl. *ŚrBh* 420.3 ff. Aber Ch. wie Hs.

⁶⁷ Hs.: *mitrāmitraḥ*, wobei *ā* offenbar nachträglich eingesetzt worden ist.

⁶⁸ Sh liest *ṣka*, aber Lesung *ṣta* wahrscheinlicher; vgl. auch 420,7.

⁶⁹ Hs. om. *evam* und liest *avataraty adhi*°, aber vgl. Tib. (*'di liar*) u. Ch. 如是.

⁷⁰ In Tib. ein **ity evam adhimucyate* o.ä. entsprechender Zusatz. Fehlt auch in Ch.

⁷¹ In Tib. ein **maitrībhāvanā(yāḥ?)* entsprechender Zusatz. Fehlt auch in Ch.

⁷² Hs. liest: *yathāmetepi*, verbessert mit Tib. zu *yathā⟨ha⟩m⟨;⟩* etc.

⁷³ In Tib. ein **ity evam adhimucyate* o.ä. entsprechender Zusatz. Fehlt auch in Ch.

⁷⁴ In Tib. ein **maitrībhāvanā(yāḥ?)* entsprechender Zusatz. Fehlt auch in Ch.

⁷⁵ Hs.: *mayābhi* oder *mayā hi* (Dittographie der ersten Silbe von *hita*°).

⁷⁶ In Tib. ein **ity evam adhimucyate* o.ä. entsprechender Zusatz. Fehlt auch in Ch.

⁷⁷ In Tib. ein **maitrībhāvanā(yāḥ?)* entsprechender Zusatz. Fehlt auch in Ch.

⁷⁸ Tib. übersetzt so, als ob ein partitiver Kasus (**caturnām smṛtyupasthānānām* o.ä.) und **dharmasmṛtyupasthānaṃ* (in Tib. als Subjekt konstruiert) dagestanden hätte. Ch. entspricht Hs. (vgl. *AKBh* 343.2 ff.).

⁷⁹ Mit Tib. u. Ch.; Hs u. Sh: °*pakṣād*.

[4.] so ⟨'⟩dhimuktimanaskāraṃ niśritya⁸⁰ bhūta-manaskāraṃ apy avatarat(i/)⁸¹

[A.] evaṃ ca punar⁸² adhimucyamāno ⟨'⟩vatarati/ yāvad apramānāḥ sattvā ete mayādhimuktāḥ * hitasukhagatenādhyās'ayena, ato ⟨'⟩pramāṇatarāḥ sattvā ye mama pūrv[v]āntam ārabhya mitrāmitrodāsīnapakṣatayā ⟨'⟩bhyatītā(ḥ,) ye mama mitratāṃ [112a1] gatvā amitratām (codāsīnatām co)pa⁸³gatā(ḥ,) amitratāṃ gatvā mitratāṃ codāsīnatāṃ copagatāḥ⁸⁴, udāsīnatām gatvā mitratām cāmitratāṃ copagatāḥ;⁸⁵ tad anena paryāyeṇa sarv[v]a eva⁸⁶ sattvās samasamā(ḥ,) nāsty atra kācin mitratā vā amitratā vodāsīnatā vā pariniṣpannā⁸⁷(/) ity anenaiva paryāyeṇa sarv[v]eṣu triṣu pakṣeṣu tulyacittatā⁸⁸ tulyahitasukhopasamhāratā ca karaṇīyā/ yathā pūr[v]vāntam ārabhya evam aparāntam apy ārabhya(,) satyāṃ saṃsṛtau [112a2] saṃsāre(/)

[B.] ye ⟨'⟩pi ca sattvāḥ⁸⁹ pūr[v]vāntam ārabhya ⟨na⟩⁹⁰ maitreṇa cittenānukampitā(ḥ), kiṃ cāpi te ⟨'⟩bhyatītā(ḥ,) api tu tān etarhy anukampe yaduta svacittaniṣkāluṣyatām avyāpannatām upādāya/ sukhitā vata te sattvā bhūtā ⟨a?⟩bhaviṣyan⁹¹/ ye ⟨'⟩pi ca na bhūtā anāgate ⟨'⟩dhvani ⟨te 'pi⟩ sukhitā bhavantu/⁹²

[5.] evaṃ bhūta-manaskārānupraviṣṭasya maitrīvihāriṇaḥ * yaḥ puṇyābhiṣyandaḥ [112a3] kuṣalābhiṣyandaḥ, tasyādhimokṣikamaitrīvihāriṇaḥ⁹³ puṇyaskandhaḥ * śatimām api kalām nopaiti * sahasrimām api * saṃkhyām api * kalām api * gaṇanām apy (upamām apy⁹⁴) upaniṣadam api nopaiti(/) śeṣaṃ pūrvavat//

⁸⁰ Hs.: niśritya.

⁸¹ Hs. *asyāvataraty evaṃ*; Tib. entspräche **katham* (punar) *avatarati/ evam adhimucyamāno* 'vatarati.

⁸² Hs. add. getilgtes °*avatāro*.

⁸³ Hs. *amitratām* u(add. ein getilgtes *akṣara*)*pa*°; Ergänzung mit Tib. Vgl. Ch. 463a26.

⁸⁴ Hs. °*tās*.

⁸⁵ Ergänzt mit Tib. u. Ch.

⁸⁶ Tib.: 'di dag (*ete) statt *eva*.

⁸⁷ Hs.: °*nnety*.

⁸⁸ In Hs. *sarvveṣu triṣu pakṣeṣu tulyacittatā* sehr schwer lesbar.

⁸⁹ Hs.: *sa*(add. zwei getilgte *akṣaras*)*tvāḥ*.

⁹⁰ Hs.: ein getilgtes *ta?*; ergänzt mit Tib. u. Ch.

⁹¹ Sh konjiziert **abhūvan*; Tib. wie im folgenden Satz *gyur cig* (**bhavantu*).

⁹² In Tib. ein **ity evam adhimucyate* o.ä. entsprechender Zusatz. Fehlt auch in Ch.

⁹³ Hs.: *vihāraṇataḥ*.

⁹⁴ Ergänzt nach Tib. Vgl. *BoBh_w* 155.26ff; ohne *upamā* genauso wie in Hs. 104,9.

[I.]

1. [D81a4] [P98a8] de la byams pa gañ ze na/
2. A. mdza' bśes kyi phyogs dañ/ dgra bo'i [P98b1] phyogs dañ/ tha mal pa'i phyogs la mñam par [D81a5] bźag¹ pa'i sa pa'i phan pa'i bśam pa ñe bar bźag² ste/ bde ba chuñ ñu dañ/ 'briñ dañ/ chen po ñe bar bsgrub pa'i phyir mos pa gañ [P98b2] yin pa'o// de la mdza' bśes kyi phyogs dañ/ dgra bo'i phyogs dañ/ tha mal pa'i phyogs gañ yin pa de³ ni dmigs pa yin no// de la [D81a6] mñam par bźag⁴ pa'i sa pa'i phan pa'i [P98b3] bśam pa dañ/ bde ba ñe bar bsgrub pa'i phyir mos pa gañ yin pa⁵ de ni⁶ dmigs par byed pa yin te/ de ltar na dmigs pa gañ yin pa de dañ/ dmigs par byed pa gañ yin [P98b4] pa de dag gcig tu bsdus pa ni byams pa zes bya'o//
- B. de la byams pa dañ [D81a7] ldan pa'i sems zes gañ gsuñs pa de ni/ re žig phyogs gsum po mdza' bo'i phyogs dañ/ dgra bo'i [P98b5] phyogs dañ/ tha mal pa'i phyogs dag la phan pa'i lhag pa'i bśam pa bstan to//
- khon⁷ med pa/ 'gran zla med pa/ gnod pa med pa zes gañ gsuñs pa des ni⁸ phan [D81b1] pa'i lhag pa'i [P98b6] bśam pa de ñid kyi mtshan ñid rnam pa gsum bstan te/ de la khon⁹ med pas ni phan pa'i lhag pa'i¹⁰ bśam pa yin te/ de yañ tshig 'og ma gñis po 'gran zla med pa dañ/ gnod pa med [P98b7] pa¹¹ zes bya ba dag gis rnam par bśad do// de la phas kyi dgra'i [D81b2] dños por gnas pa med pa'i don gyis ni 'gran zla med pa ñid yin no// gnod pa byed pa rnam par spyod pa med pa'i [P98b8] don gyis ni gnod pa med pa ñid yin no//**
- yañs pa dañ rgya¹² chen por gyur pa dañ/ tshad med pa zes gañ¹³ gsuñs pa des ni 'dod pa na spyod pa dañ/ bśam gtan [D81b3] dañ po dañ/ [P99a1]**

¹ D: gźag.

² D: gźag.

³ P om. de.

⁴ D: gźag.

⁵ D: pa'o//.

⁶ D om. de ni.

⁷ P: 'khon.

⁸ D: na.

⁹ P: 'khon.

¹⁰ P om. lhag pa'i.

¹¹ D add. la.

¹² P om. rgya.

¹³ P om. gañ.

gñis pa'i sa pa¹⁴ dañ/ bsam gtan gsum pa'i sa pa'i bde ba ñe bar bsgrub pa chuñ ñu dañ/ 'briñ dañ/ chen po bstan to//

mos te khyab par byas nas bsgrubs te [P99a2] gnas so źes gañ gsuñs pa des ni mñam par bźag¹⁵ pa'i sa pa'i bde ba ñe bar bsgrub [D81b4] pa'i phyir mos pa bstan te/ bde ba ñe bar bsgrub pa de yañ phan pa'i lhag pa'i bsam pas yoñs [P99a3] su zin pa dañ/ mos pa yid la byed pa dañ ldan pa dañ/ sdug bsñal yañ ma yin bde ba yañ ma yin pa'i mdza' bśes kyi phyogs dañ/ dgra bo'i phyogs dañ/ tha mal pa'i [D81b5] [P99a4] phyogs la bde bar 'dod pa yin par rig par bya'o// sdug bsñal ba dañ/ bde bar gyur pa'i mdza' bśes kyi phyogs dañ/ dgra bo'i phyogs dañ/ tha mal pa'i phyogs gañ [P99a5] yin pa de dag las sdug bsñal bar gyur pa gañ yin pa de ni/ sñiñ rje'i dmigs pa yin no// bde [D81b6] bar gyur pa gañ yin pa de ni dga' ba'i dmigs pa yin te/ de ni byams¹⁶ [P99a6] pa źes bya'o//

3. de la¹⁷ gañ zag gnod sems spyad pa¹⁸/ sems can rnam la byams pa sgom par byed na/ gnod sems gañ yin pa de srab mor byed ciñ/ gnod sems [P99a7] spyad pa las sems rnam par [D81b7] sbyoñ bar byed do¹⁹//

[II.]

1. [D138a3] [P166b7] ji ltar na byams pa la dmigs pa'i lhag [P166b8] mthoñ la rab tu brtson pa gźi rnam pa drug yoñs su tshol bar byed ce na/
2. byams pa'i dbañ du byas pa'i chos thos pa dañ/ bsams pa'i dbañ [D138a4] du byas nas/ sems can rnam la bde ba ñe bar sgrub par mos pa'i mtshan ñid ni [P167a1] phan pa dañ/ bde ba'i lhag pa'i bsam²⁰ pa dañ ldan pa'i byams pa yin no// źes de ltar don so sor rig par byed pa de ni/ don yoñs su tshol bar byed pa yin no//
3. A. de ltar don so sor rig pa de yañ 'di [P167a2] ni mdza'²¹ bśes kyi [D138a5] phyogs so// 'di ni dgra bo'i²² phyogs so// 'di ni tha mal pa'i phyogs so²³ źes

¹⁴ P om. *pa*.

¹⁵ D: *gźag*.

¹⁶ DP: *bsams*.

¹⁷ D: *ni*.

¹⁸ P: *pas*.

¹⁹ P: *pa yin no statt do*.

²⁰ D: *bsams*.

²¹ P: '*dza*'.

²² P: *dgra'i*.

²³ P: *l*.

rnam par 'byed par byed do//²⁴ phyogs de dag thams cad kyañ gźan gyi rgyud du gtogs pa yin pa'i phyir²⁵ phyi rol yin pas/ phyi rol [P167a3] gyi dños po la mos par byed pa yin no//

- B. yañ na mdza' bśes kyi phyogs ni nañ yin [D138a6] no// dgra bo'i phyogs dañ tha mal pa'i phyogs ni phyi rol yin te/ de ltar dños po la byams pa yoñs su tshol bar byed do//
4. A. de yañ [P167a4] phyogs gsum po sdug bsñal yañ ma yin bde ba yañ ma yin pa/ bde ba 'dod pa gañ dag²⁶ yin pa de dag bde bar gyur cig ces rnam par 'byed par byed do//²⁷ de [D138a7] la phan 'dogs par byed pa'i mtshan ñid ni mdza' bśes so// gnod par [P167a5] byed pa'i mtshan ñid ni dgra bo'o²⁸// de gñis las bzlog pa'i mtshan ñid ni tha mal pa'i phyogs so// sdug bsñal yañ ma yin/ bde ba yañ ma yin pa'i phyogs bde ba 'dod pa²⁹ gañ dag yin pa de dag gi bde ba [D138b1] 'dod pa ñid kyañ rnam [P167a6] pa³⁰ gsum yod de/ kha cig ni 'dod pa'i bde ba 'dod do// kha cig ni gzugs na spyod pa'i³¹ dga' ba dañ bcas pa'i bde ba 'dod do// kha cig ni dga' ba med pa'i bde ba 'dod do// de la gañ dag 'dod pa'i bde bas phoñs pa [P167a7] de dag ni kha na ma tho ba med pa des bde bar gyur [D138b2] cig// dga' ba dañ bcas pa'i bde ba dañ/ dga' ba med pa'i bde ba yañ de bźin du rig par bya ste³²/ de ltar rañ gi mtshan ñid kyi sgo nas byams pa yoñs su tshol bar [P167a8] byed do//
- B. yañ de³³ mdza' bśes kyi phyogs gañ yin pa dañ/ dgra bo'i phyogs gañ yin pa dañ/ tha mal pa'i phyogs [D138b3] gañ yin pa de la bdag gis sems mñiam pa dañ/ sems sñoms par bya'o źes rab tu [P167b1] rnam par³⁴ 'byed par byed do// de ci'i phyir źe na/ bdag gi mdza' bśes kyi phyogs gañ yin pa de la/ bde ba ñe bar bsgrub pa yañ dka' ba med la/ bdag gi tha mal pa'i phyogs gañ yin pa de [D138b4] la yañ dka' ba med kyi/ dgra bo'i [P167b2] phyogs (gañ) yin pa de la ni śin tu dka' yañ/ bdag gis de la bde ba ñe bar bsgrub³⁵ par bya dgos na/ mdza' bśes kyi phyogs dañ tha mal pa'i³⁶ phyogs

²⁴ P: *de/*.

²⁵ P om. *phyir*.

²⁶ P om. *dag*.

²⁷ D: *de/*.

²⁸ D: *dgra'o*.

²⁹ P om. *bde ba 'dod pa*.

³⁰ P om. *pa*.

³¹ P: *pa*.

³² P: *źe na statt bya ste*.

³³ P om. *de*.

³⁴ P om. *rnam par*.

³⁵ P: *sgrub*.

³⁶ D: *po'i*.

la lta smos kyañ ci dgos sñam du sems pa'i phyir ro//

de ci'i phyir že na/

- i. [P167b3] 'di la gše bar byed³⁷ pa dañ/ [D138b5] gše bar bya ba dañ/ khro bar byed pa dañ/ khro bar bya ba dañ/ mtshañ 'bru bar byed pa dañ/ mtshañ³⁸ 'bru bar bya ba dañ/ rdeg³⁹ par byed pa dañ/ brdeg par bya ba 'ga' yañ med de/ de dag ni yi ge [P167b4] ⁴⁰ dag gis brjod par bya ba kho nar zad pas/ de dag ni sgra tsam dañ/ skad tsam du zad pa'i [D138b6] phyir dañ/
- ii. gžan yañ bdag gañ la gnas pa'i lus 'di la/ 'di lta ste/ sgra'i reg pa dañ/ lag pa dañ/ boñ ba dañ/ [P167b5] dbyug pa dañ/ mtshon cha'i⁴¹ reg pa'i⁴² reg pa de lta bu dag 'oñ bar 'gyur ba'i lus 'di ni/ gzugs can rags pa 'byuñ ba chen po bži las gyur pa de lta bu [D138b7] yin te/ bdag gi lus 'di yañ mi rtag pa yin la reg pa de dag dañ⁴³ gnod [P167b6] pa byed pa gañ dag yin pa de dag kyañ mi rtag pa yin pa'i phyir dañ/
- iii. gžan yañ sems can thams cad ni skye ba dañ/ rga ba dañ/ na ba dañ/ 'chi ba'i chos can yin te/ de dag ni rañ bžin gyis sdug bsñal bar [D139a1] gyur pa [P167b7] yin pas/ sems can de dag bdag ñid kyis bdag ñid la byed pa lta ni/ dgra bo yañ dgra bo la mi⁴⁴ byed pas/ de'i phyir bdag gis rañ bžin gyis sdug bsñal bar gyur pa'i sems can rnam la yañ sdug bsñal ñe bar [P167b8] sgrub⁴⁵ par byed ciñ/ bde ba ñe bar sgrub⁴⁶ [D139a,2] par mi byed pa ni bdag gi tshul dañ mthun pa ma yin te⁴⁷/

bcom ldan 'das kyis kyañ/

yun riñ po 'das pa nas/ gañ dag khyed ky⁴⁸ pha ma dañ/ phu nu dañ/ bu sriñ dañ/[P168a1] mkhan po dañ/ slob dpon dañ/ bla ma dañ/ bla ma lta bur ma gyur pa'i sems can de lta bu ni/ 'ga' yañ yañ dag [D139a3] par rjes su ma mthoñ ño//

žes gsuñs pa'i phyir te/ de'i phyir [P168a2] rnam grañs des kyañ mdza' bšes

³⁷ P: *bya*.

³⁸ P: *'tshañ*.

³⁹ P: *brdeg*.

⁴⁰ D add. *de*.

⁴¹ P: *bya'i*.

⁴² P om. *reg pa'i*.

⁴³ P: *ni* statt *dañ*.

⁴⁴ D: *ni*.

⁴⁵ P: *bsgrub*.

⁴⁶ P: *bsgrub*.

⁴⁷ D: *gyis* statt *de*.

⁴⁸ P: *kyis*.

kyi phyogs ñid kyañ dgra bo'i phyogs yin la/ dgra bo'i phyogs ñid kyañ mdza' bśes kyi phyogs yin pas/ 'di la mdza' bśes dañ dgra bo'i dños po 'ga' yañ yoñs su [P168a3] grub pa med de/ [D139a4] mdza' bśes kyañ dus la lar dgra bor 'gyur la/ dgra bo yañ mdza' bśes su 'gyur bas/ de'i phyir bdag gis sems can thams cad la sems mñam pa ñid dañ/ lta ba mñam pa ñid [P168a4] dañ/ phan pa'i bsam pa dañ/ bde ba'i bsam pa dañ/ bde ba ñe bar bsgrub⁴⁹ pa dañ/ bde ba [D139a5] ñe bar bsgrub par mos pa mñam pa ñid du bya'o// sñam du sems te/ de⁵⁰ ltar spyi'i mtshan ñid kyis⁵¹ byams pa yoñs su [P168a5] tshol bar byed do//

5. de yañ rgyas par sña ma bžin du gnod pa byed pa'i sems can⁵² rnam la/ bdag gi gnod sems gañ yin pa'i chos de ni ñon moñs pa dañ bcas pa yin no// [D139a6] rgyas par sña ma bžin du de dag la da ltar bdag gi [P168a6] gnod sems med pa⁵³ gañ yin pa'i chos de ni ñon moñs pa med pa yin no// žes rab tu rnam par 'byed par byed⁵⁴ de/ de ltar na byams pa'i nag po'i phyogs dañ/ dkar po'i phyogs yoñs su tshol bar byed do//
6. yañ de gañ dag⁵⁵ 'das [P168a7] pa'i dus la⁵⁶ brten [D139a7] te/ bde ba 'dod pa'i sems can de dag ni 'das pa yin pas/ de dag la ni bde ba ci yañ ñe bar⁵⁷ bsgrub tu med⁵⁸ kyis/ da ltar gyi sems can gañ dag yin pa de dag/ da ltar gyi dus nas bzuñ ste/ ma 'oñs [P168a8] pa'i dus kyi bar du rtag par bde bar gyur cig ces rab tu rnam par 'byed par byed do//⁵⁹ [D139b1] de ltar byams pa'i⁶⁰ dus yoñs su tshol⁶¹ bar byed do⁶²//
7. A yañ de bde ba 'dod pa dañ/ bde ba ñe bar sgrub par byed pa gañ yin pa de la/ bdag [P168b1] gam sems can ni 'ga' yañ med kyi/ gañ la miñ dañ/ brda dañ/ gdags pa dañ/ tha sñad du brjod pa de ni phuñ po tsam du zad/ de ni 'du byed [D139b2] tsam du zad de/ 'du byed de dag kyañ las dañ ñon moñs pa'i rgyu las [P168b2] byuñ ba yin no žes rab tu rnam par 'byed par byed

⁴⁹ D: *sgrub*.

⁵⁰ P: *da(?)*.

⁵¹ D: *kyi*.

⁵² P om. *can*.

⁵³ P: *pa'i*.

⁵⁴ P om. *par byed*.

⁵⁵ P om. *dag*.

⁵⁶ P: *las*.

⁵⁷ P om. *ñe bar*.

⁵⁸ D: *mad*.

⁵⁹ D: *de/*.

⁶⁰ D: *pas*.

⁶¹ D: *'tshol*.

⁶² D: *de*.

de/ de ltar ltos⁶³ pa'i rigs pas byams pa yoñs su tshol bar byed do//

- B. byams pa kun tu⁶⁴ bsten⁶⁵ ciñ goms par byas/ lan mañ du byas na/ gnod sems [D139b3] spoñ bar 'gyur [P168b3] la/ gnod sems kyañ spañ bar bya ba ñid yin no/ zes de ltar bya ba byed pa'i rigs pas byams pa yoñs su tshol bar byed do//
- C. yid ches pa'i luñ yañ de yin la bdag la bdag ñid kyi ye ses dañ mthoñ ba 'jug [P168b4] pa yañ yod de⁶⁶/ rjes su dpag pa'i⁶⁷ bya ba de ltar bu yañ [D139b4] yod do/ zes de ltar 'thad pa bsgrub pa'i rigs pas byams pa yoñs su tshol⁶⁸ bar byed do//
- D. byams pa bsgom⁶⁹ pa gañ yin pas gnod sems spoñ bar 'gyur ba de ni grags [P168b5] pa'i chos ñid dañ/ bsam gyis mi khyab pa'i chos ñid yin no/ zes de ltar chos ñid kyi rigs pas byams pa yoñs [D139b5] su tshol bar byed do//

[III.]

1. [D158b4] [P190b8] de la las dañ po pa byams pa bsgom pa la brtson pa phyrol gyi [D158b5] mdza' [P191a1] bses kyi phyogs dañ/ tha mal pa'i phyogs las⁷⁰ mtshan ma bzuñ ste/ gnas mal tshul dañ mthun par soñ nas⁷¹/ mñam par gźag pa'i sa'i⁷² yid la byed pa phan pa [P191a2] dañ/ bde ba'i lhag pa'i bsam pa dañ ldan pas/ dañ po kho nar mdza' bses kyi phyogs gcig dañ/ dgra [D158b6] bo'i phyogs gcig dañ/ tha mal pa'i phyogs gcig la mos par bya ste⁷³/ phyogs gsum [P191a3] po de dag la phan pa dañ/ bde ba'i lhag pa'i bsam pa dañ ldan pa'i yid la byed pas/ kye ma sems can bde ba 'dod pa 'di dag 'di⁷⁴ lta ste/ 'dod pa'i bde ba kha na ma tho ba med pa dañ/ dga' ba dañ [D158b7] bcas pa'i bde [P191a4] ba kha na ma tho ba med pa dañ/ dga' ba med pa'i bde ba⁷⁵ kha na ma tho ba med pas bde bar gyur cig ces mtshuñs

⁶³ P: *btos*.

⁶⁴ D: *du*.

⁶⁵ D: *brten*.

⁶⁶ P om. *de*.

⁶⁷ D: *par*.

⁶⁸ D: *'tshol*.

⁶⁹ P: *sgom*.

⁷⁰ D: *la*.

⁷¹ D: *ste* statt *nas*.

⁷² So PD! man erwartet *sa pa'i*.

⁷³ D: *byas te* statt *bya ste*.

⁷⁴ P om. *dag 'di*.

⁷⁵ D om. *bde ba*.

par ñe bar bsgrub par bya'o⁷⁶//

2. de'i 'og tu mdza' bśes kyi phyogs gcig dañ gñis dañ/ gsum dañ/ bži dañ/ [P191a5] lña dañ/ bcu dañ/ ñi śu dañ/ sum cu dañ/ bži bcu dañ/ [D159a1] lña bcu nas śha ma bžin du phyogs dañ/ phyogs mtshams thams cad kyi bar⁷⁷ mdza' bśes kyi⁷⁸ 'dab chags su gañ ste/ gañ du 'dab [P191a6] chags su ma gyur pa'i go skabs su ni tha na 'khar⁷⁹ ba'i rtse mo gzugs pa'i gtos tśam yañ med par mos par bya'o// mdza'⁸⁰ bśes kyi phyogs [D159a2] la ji lta ba⁸¹ bžin du dgra bo'i phyogs dañ/ tha mal pa'i [P191a7] phyogs la yañ de bžin du rig par bya'o//
3. A. byams pa'i sbyor ba de yañ mi spoñ bar byams pa sgom⁸² bžin du dran pa ñe bar gžag pa dag la 'jug pa kho nar yañ byed de/ ji ltar 'jug par byed ce na/
- i. 'di ltar [P191a8] mos par byed pa na 'jug par byed [D159a3] de/ 'di lta ste/ bdag kyañ gžan dag gi mdza' bśes su grags pa yañ yin/ dgra bor grags pa yañ yin/ tha mal par grags pa yin la/ bdag kyañ bde [P191b1] bar 'dod pa dañ sdug bśnal dañ/ mi mthun pa yin no źes de ltar mos par byed pa de ni de'i nañ gi lus la lus kyi rjes su lta [D159a4] ba'i byams pa bsgom⁸³ pa yin no//
- ii. sems can 'di dag⁸⁴ kyañ bdag [P191b2] ji lta ba bžin du gžan dag gi mdza' bśes su gyur pa yañ yin/ dgra bor gyur pa yañ yin/ tha mal par gyur pa yañ yin la/ sems can 'di dag kyañ bde bar⁸⁵ 'dod pa dañ/ sdug bśnal dañ mi mthun [P191b3] pa yin no źes de ltar [D159a5] mos par byed pa de ni de'i phi rol gyi lus la lus kyi rjes su lta ba'i byams pa bsgom pa yin no//
- iii. sems can 'di dag kyañ bdag ji lta ba de lta bu yin pas/ ji ltar kho bo bdag la bde ba [P191b4] tśhol ba de bžin du sems can 'di dag kyañ bdag dañ mñam žiñ bdag dañ mtśhuñś pas na/ bdag gis [D159a6] sems can 'di dag la yañ bde ba ñe bar bsgrub⁸⁶ par bya'o// źes de ltar mos par byed pa de ni

⁷⁶ P om. *par bya'o//*.

⁷⁷ P add. *dag*.

⁷⁸ P: *kyi*.

⁷⁹ P: *khar*.

⁸⁰ P: *'dza'*.

⁸¹ D om. *ba*.

⁸² D: *bsgom*.

⁸³ P: *sgoms*.

⁸⁴ P add. *thams cad*.

⁸⁵ P: *ba*.

⁸⁶ P: *sgrub*.

de'i nañ dañ/ phyi rol gyi lus [P191b5] la lus kyi rjes su lta ba'i byams pa⁸⁷
bsgom pa yin no//

- B. dran pa ñe bar gźag pa bźi po dag las chos dran pa ñe bar gźag pa ni phun
po 'dren ma la dmigs pa'i phyir [D159a7] 'dren ma la dmigs pa'i dran pa
ñe bar gźag pa [P191b6] yin no// rnal 'byor pas gzugs kyi mtshan ma kha
dog dañ dbyibs kyi mtshan ma dañ/ rnam par rig byed kyi mtshan ma bzuñ
nas mdza' bśes dañ/ dgra bo dañ/ tha mal pa'i⁸⁸ phyogs la mos par [P191b7]
byed pas na de'i phyir de ni lus dran pa ñe bar gźag [D159b1] pa kho na yin
par rnam par gźag go//
4. de⁸⁹ mos pa yid la byed pa la brten nas/ yañ dag pa yid la byed pa la yañ
'jug ste/ ji ltar [P191b8] 'jug ce na/
- A. 'di ltar mos par byed pa na 'jug par byed de/ bdag gis phan pa dañ bde ba
dañ ldan pa'i lhag pa'i bsam pas sems can tshad [D159b2] med pa'i bar de
dag la mos par byas pa de bas ni/ [P192a1] bdag gi⁹⁰ sñon gyi mtha' las
brtsams te sems can gañ dag bdag gi mdza' bśes su gyur pa las dgra bo dañ/
tha mal par soñ ba dañ/ dgra bor gyur pa las mdza' bśes [P192a2] dañ tha
mal par soñ ba dañ/ tha mal par gyur pa las mdza' [D159b3] bśes dañ/ dgra
bor soñ ba'i mdza' bśes dañ/ dgra bo dañ tha mal pa'i phyogs mñon par 'das
pa'i sems can de dag ches⁹¹ tshad [P192a3] med pa yin pas de'i phyir na
rnam grañs des na/ sems can 'di dag thams cad ni mñam žiñ mtshuñs pa yin
te/ 'di la mdza' bśes sam⁹²/ dgra bo 'am⁹³/ [D159b4] tha mal pa⁹⁴ źes bya
bar yoñs su grub pa ni 'ga' [P192a4] yañ med pas⁹⁵ na/ rnam pa de ñid kyis
kyañ phyogs gsum po thams cad la sems mñam pa ñid dañ/ phan pa dañ/
bde pa ñe bar bsgrub pa⁹⁶ yañ mñam pa ñid du bya'o// sñon gyi mtha' las
brtsams nas ji lta ba [P192a5] bźin du phyi ma'i mtha' las [D159b5] brtsams
nas kyañ⁹⁷ 'khor ba na 'khor ba yod kyi bar du de bźin du rig par bya'o//
- B. bdag gis sñon gyi mtha' las brtsams te/ sems can gañ dag la byams pa'i
sams kyis rjes su sñiñ brtse [P192a6] bar ma byas pa[r] de dag mñon par

⁸⁷ P: *pas*.

⁸⁸ P: *par*.

⁸⁹ D add. *la*.

⁹⁰ D: *gis*.

⁹¹ P: *chos*.

⁹² D: *dañ* statt *sam*.

⁹³ D: *dañ* statt *'am*.

⁹⁴ D add. *yin*.

⁹⁵ P: *pa*.

⁹⁶ D add. *la*.

⁹⁷ P om. *kyañ*.

'das su zin gyi⁹⁸ kyañ/ 'on kyañ de dag la⁹⁹ bdag gis 'di lta [D159b6] ste/
rañ gi sems kyis¹⁰⁰ rñog¹⁰¹ pa med pa dañ/ gnod sems su gyur pa med pa ñe
bar bzuñ ste/ kye ma 'das pa'i sems [P192a7] can 'di dag kyañ bde bar gyur
cig ces rjes su sñiñ brtse bar bya'o// gañ dag ma 'oñs pa'i dus kyis sems can
ma 'das pa de dag kyañ/ bde bar gyur cig ces de [D159b7] ltar mos par
byed pa na 'jug par byed do//

5. de ltar yañ dag [P192a8] pa yid la byed pa rjes su žugs pa'i byams pa la
gnas pa de'i¹⁰² bsod nams kyis rgyun dañ/ dge¹⁰³ ba'i rgyun gañ yin pa de'i
gan na mos pa las byuñ ba'i byams pa la gnas pa de'i bsod nams kyis phuñ
po gañ yin pa de [P192b1] ni¹⁰⁴ brgya'i [D160a1] char yañ¹⁰⁵ ñe bar mi
'gro'o// stoñ gi cha¹⁰⁶ dañ grañs dañ cha dañ bgrañ ba dañ/ dpe dañ rgyur
yañ ñe bar mi 'gro ste/ lhag ma ni sña ma bžin no//

⁹⁸ D: *gyis*.

⁹⁹ P add. *da?*

¹⁰⁰ D: *la* statt *kyis*.

¹⁰¹ D: *rtog*.

¹⁰² P: *da?*

¹⁰³ P: *bde*.

¹⁰⁴ P om. *ni*.

¹⁰⁵ D om. *yañ*.

¹⁰⁶ P: *ca?*

[I.]

[1.] Was ist in diesem Zusammenhang [der zur Läuterung der Verhalten[stendenzen] führenden [Übungs-]gegenstände (*ālambana*)] das Wohlwollen (*maitrī*)?

[2.] [A.] [Wohlwollen besteht in] einem konzentrierten Vorstellungsakt mit dem Ziel, Glück zu verschaffen (/zuzuweisen), [wobei dieses] schwach, mittel und stark [sein kann]. Er gehört der Stufe, [auf der der Geist (*citta*) im Zustand der] Versenkung ist, an. [Er bezieht sich] auf die Gruppe der Freunde, Feinde oder Neutralen und setzt voraus, daß man [bei sich] eine wohlwollende Einstellung [diesen gegenüber] zustandegebracht hat. Dabei ist die Gruppe der Freunde, Feinde und Neutralen das Objekt. Die "Absicht, die auf [deren] Wohl[ergehen abzielt]" und "der konzentrierte [Wunsch]vorstellungsakt mit dem Ziel des Verschaffens/Zuweisens von Glück, der einer Stufe angehört, [auf der der Geist (*citta*) im Zustand der] Versenkung ist", sind das, was [jene] zum Objekt nimmt. Das Objekt und das, was zum Objekt nimmt: das [beides] in eins zusammengefaßt wird als "*maitrī*" bezeichnet.

[B.] Wenn es [im Sūtra] zunächst heißt: "mit einer von Wohlwollen begleiteten Geistes[haltung]", so ist damit diese wohlwollende Einstellung mit Bezug auf die drei Gruppen, [nämlich] die Gruppe der Freunde, die der Feinde und die der Neutralen, ausgedrückt.

Wenn es weiter heißt: "die [mit einer Geisteshaltung,] frei ist von Feindseligkeit, Rivalität und Schädigungs[absicht]", dann wird damit ein dreifaches Merkmal eben dieser wohl[wollenden] Einstellung ausgedrückt. Mit Freiheit von Feindseligkeit ist die wohl[wollende] Einstellung [selbst ausgedrückt]. Diese Freiheit von Feindseligkeit ihrerseits wird durch zwei [weitere] Wörter erklärt, [nämlich:] durch "Freiheit von Rivalität" und "Freiheit von Schädigungsabsicht". "Freiheit von Rivalität" [besteht] in dem Sinne, daß man im Zustand des Nicht-Gegner-Seins feststeht (/daß man nicht als Rivale dasteht(?)). "Freiheit von Schädigungsabsicht" [besteht] in dem Sinne, daß man nicht[s] ins Werk setzt(?), was [anderen] schadet.

Wenn es ferner heißt: "mit einer ausgedehnten, großen, unbegrenzten [Geisteshaltung]", dann wird damit das Verschaffen/Zuweisen von Glück, welches schwach, mittel oder stark ist, ausgedrückt, [d.h.] welches in den Bereich der Sinnesgenüsse, zur Stufe der ersten und zweiten Vertiefung oder zur Stufe der dritten Vertiefung gehört.

Wenn es weiter heißt: "nachdem er (d.h. der Yogin) sich [die Himmelsrichtungen] konzentriert vorgestellt und [sie mit Wohlwollen] erfüllt hat, erreicht er [einen meditativen Zustand] und verweilt [darin]", so ist

damit die konzentrierte [Wunsch]vorstellung, die den Zweck hat, Glück zu verschaffen/zuzuweisen, und die einer Stufe angehört, [auf der der Geist im Zustand der] Versenkung ist, ausgedrückt.

- [3.] Diese [Wunsch]vorstellung des Verschaffens/Zuweisens [von Glück], die ihrerseits von wohlwollender Einstellung unterstützt [und] von einem eine absichtliche Vorstellung beinhaltenden Konzentrationsakt begleitet ist, [richtet sich] – so soll man wissen – [auf] die Gruppe der Freunde, Feinde und Neutralen, welche weder unglücklich noch glücklich sind, [aber] doch Glück begehren. Was aber die Gruppe der Freunde, Feinde oder Neutralen [angeht], soweit sie leidend oder [bereits] glücklich ist, so ist, wer leidet, Objekt für Mitleid (*karuṇā*), und wer [bereits] glücklich ist, Objekt für Mitfreude (*muditā*).

Dies¹ wird als Wohlwollen bezeichnet.

- [4.] Wenn jemand (/eine Person), dessen Verhalten [hauptsächlich] durch Übelwollen (/Gehässigkeit) [bestimmt ist], Wohlwollen kultiviert (/entfaltet/übt), [dann] schwächt er [dadurch] das Übelwollen, [das er] gegenüber den Lebewesen [hegt], und reinigt seinen Geist von Übelwollen.

[II.]

- [0.] Wie untersucht einer, der sich dem Wohlwollen widmet, genau betrachtend² die sechs Sachverhalte?
- [1.] Anhand³ eines Lehrtextes, welcher das Wohlwollen zum Thema (genauer Hauptthema?) hat⁴, untersucht er [zunächst] seine (d.h. des Wohlwollens) Bedeutung, indem er sich folgendermaßen [seiner] Bedeutung bewußt wird: "Wohlwollen besteht darin, daß jemand, der eine [auf] Wohl und Glück [der anderen Lebewesen gerichtete] Einstellung besitzt, die konzentrierte [Wunsch]vorstellung [entfaltet], den Lebewesen Glück zu verschaffen/zuzuweisen."

¹ D.h. die oben definierte, konzentrierte [Wunsch]vorstellung und ihr Objekt, auf die hin anschließend der Sūtrawortlaut interpretiert worden war. Die Abgrenzung der *maitrī* von *karuṇā* und *muditā* im unmittelbar vorhergehenden Satz ist gedankenlogisch ein Einschub.

² Tib.: "der sich der Betrachtung, die das Wohlwollen zum Objekt hat, widmet". Ch. läßt beide Auffassungen zu.

³ Wörtl.: "Einen Lehrtext, welcher das Wohlwollen zum Thema hat, zum lenkenden (/bestimmenden) Faktor gemacht habend ...".

⁴ Tib. fügt hinzu: "den er gehört und bedacht hat"; Ch.: "den er gehört und gelernt (/sich eingepägt) hat".

[2.] [A.] Wenn er in dieser Weise die Bedeutung kennt, überlegt er sich weiterhin: "Dies ist die Gruppe der Freunde, dies die Gruppe der Feinde und dies die Gruppe der Neutralen." All diese Gruppen stellt er sich als äußere Realität vor, weil sie unter [die Kategorie] 'andere [Persönlichkeits-]ströme' fallen.

[B.] Oder [er stellt sich] die Gruppe der Freunde als 'innere Realität' [vor], die Gruppe der Feinde und Neutralen [hingegen] als 'äußere'. In dieser Weise untersucht er das Wohlwollen unter dem Aspekt der **Realität**⁵.

[3.] [A.] Ferner überlegt er: "Mögen diese drei Gruppen, [insofern sie] weder leidend noch glücklich, [aber doch] glückbegehrend sind, glücklich sein!". Der Freund ist hier charakterisiert durch Nützen, der Feind durch Schädigen, der Neutrale durch das Gegenteil von beidem. Ferner läßt sich bei diesen Gruppen, [insofern sie] weder leidend noch glücklich [aber doch] glückbegehrend sind, dreifaches Glücksbegehren beobachten⁶. [i.] Einige begehren das Glück der Sinnesgenüsse; [ii.] andere [begehren das Glück, das der Sphäre] der [von sinnlicher Begierde freien] Körperlichkeit [angehört und] das mit Freude versehen ist⁷; [iii.] wieder andere [begehren Glück, das eben dieser Sphäre angehört, aber] nicht mit Freude versehen ist⁸. "Unter diesen mögen diejenigen, welche das Glück der Sinnesgenüsse entbehren, durch solches [Glück] glücklich sein, [sofern es] nicht tadelnswert [ist]!". Dies muß man ebenso verstehen [in bezug auf die, welche] das Glück [des *rūpadhātu*] mit bzw. ohne Freude [entbehren]. In dieser Weise untersucht er das Wohlwollen unter dem Aspekt des **charakteristischen Merkmals**.

[B.] Und ferner denkt er: "In bezug auf die Gruppe der Freunde, Feinde und Neutralen muß ich es dazu bringen, daß [ich sie] als gleich ansehe, daß ich [sie] als gleich[berechtigt?] ansehe. Warum dies? So lange es sich um die Gruppe der Freunde handelt, ist es nicht schwierig für mich, ihnen Glück zu verschaffen/zuzuweisen. Auch wenn es sich um die Gruppe der Neutralen handelt, ist es [dies noch] nicht all zu schwer für mich. Aber wenn es um die Gruppe der Feinde geht, fällt es mir sehr schwer[, ihnen Glück zu verschaffen/zuzuweisen]. [Aber] sogar (*tāvat*)⁹ dieser [letzteren Gruppe] muß ich Glück verschaffen/zuweisen, von der Gruppe der Freunde und Neutralen [gar] nicht zu reden.

⁵ D.h. unter dem Aspekt der konkreten inneren und äußeren Entitäten, die Objekt des Wohlwollens sind. Tib. eher: "... untersucht er das Wohlwollen in der Realität".

⁶ *Prajñāyate* ist hier de facto zu verstehen wie *vidyate*, d.h. "es gibt" (vgl. Tib. *yod de*).

⁷ D.h. das Glück des ersten und zweiten *dhyāna*.

⁸ D.h. das Glück des dritten *dhyāna*.

⁹ *Tāvat* (schon, sogar) korrespondiert hier mit *kaḥ punar vādaḥ* (vgl. *MW* s.v.).

Warum das?

[i.] Hier ist keiner, der beschimpft oder beschimpft wird, erzürnt oder erzürnt wird, verhöhnt oder verhöhnt wird, schlägt oder geschlagen wird. Es sind vielmehr nur die Laute, die da Lärm machen. Dies ist bloßer Klang. Dies ist bloßes Geräusch.

[ii.] Ferner: Dieser [mein] Körper – der sichtbar-materielle, grobe, aus den vier großen Elementen bestehende – ist derart zustande gekommen (d.h. beschaffen)¹⁰, daß mich, solange ich in ihm weile (d.h. er meine Lebensgrundlage ist), derartige [unangenehme] Kontakte, nämlich Kontakt mit [unfreundlichen] Lauten (/Worten) oder Kontakt mit Händen, Erdklumpen, Stöcken oder Schneideinstrumenten (d.h. Messer, Schwert etc.) treffen (d.h. auf mich einwirken) können. Dieser mein Körper ist [aber] vergänglich, und auch diese Kontakte [sind vergänglich]. Auch diejenigen, die [mir] Schaden zufügen, sind vergänglich.

[iii.] Ferner: alle diese Lebewesen ohne Ausnahme (*eva*) sind Geburt, Altern, Krankheit und Tod unterworfen; sie sind [somit] von Natur aus leidend. Es würde sich für mich nicht geziemen, wenn ich den Lebewesen, die [ohnehin] von Natur aus leidend sind, anstelle von Glück nur (od.: tatsächlich?) noch mehr Leiden verschaffen würde. Was die Lebewesen sich selbst schon (*eva*) antun, das würde nicht [einmal] ein Feind dem anderen antun.¹¹

[iv.] Ferner hat [ja] auch der Erhabene gesagt:

"Ich sehe, daß es nicht leicht ist, ein Lebewesen zu finden, das nicht nach Ablauf [dieser] langen Zeit (die ihr im *saṃsāra* herumgeirrt seid) [irgendwann einmal] eure Mutter, Vater, Bruder, Schwester, Lehrer, Unterweiser, oder [eine andere] Respektperson¹² (d.h. Meister?) bzw. deren Stellvertreter¹³ gewesen ist."¹⁴

Auch auf diese Weise (d.h. im Sinne dieses letzten Gedankens?) ist somit

¹⁰ Erwägenswert wäre auch: "Dieser mein Körper ist so (d.h. als solcher) zustande gekommen (d.h. beschaffen) – [nämlich] sichtbar-materiell ..., daß ...".

¹¹ Oder, falls *na* nicht ergänzt wird: "... das würde [allenfalls] ein Feind einem anderen antun". Ch. weicht erheblich ab, indem die Negation zum Verb gezogen wird. Ich verstehe: "Es geziemt sich nicht, nicht für die Feinde als (*kalyāna*)*mitra* zu fungieren und nicht alle Arten von Lebewesen einzubegreifen und zu seinem Selbst zu machen (/als dem Selbst [gleich] aufzufassen)." Wie das mit dem Skt. vereinbar ist, ist mir unklar.

Vgl. S I 71-72.

¹² So auch Ch.

¹³ Ch.: "einer solchen gleichgestellt".

¹⁴ Vgl. S II 189 f.; SĀc (I. 2) 242a1-3, 487a26 f.

(*tad*) die Gruppe meiner Feinde in Wirklichkeit (*eva*) die Gruppe meiner Freunde¹⁵. Auch (*ca*)¹⁶ ist hier niemand endgültig (d.h. ein für allemal) Freund oder Feind.¹⁷ Auch der Freund wird [ja]¹⁸ im Laufe der Zeit zum Feind, der Feind seinerseits zum Freund.

Deshalb muß ich es dazu bringen, daß ich alle Lebewesen als gleich auffasse und als gleich ansehe, und [ich muß allen gegenüber] die gleiche [auf ihr] Wohl und Glück [gerichtete] Einstellung, [das gleiche] Verschaffen von Glück und [die gleiche] konzentrierte [Wunsch]vorstellung des Verschaffens von Glück [zustandbringen]." So untersucht er das Wohlwollen unter dem Aspekt des **gemeinsamen Merkmals**.

- [4.] Ferner denkt er: "Das Übelwollen, das bei mir gegenüber Schlechtes tuenden Lebewesen [aufkam], das ist eine lasterhafter Faktor", [usw.] im vollen [Wortlaut] wie vorher¹⁹. "Dieses Nicht-Übelwollen hingegen, das jetzt [bei mir zustandegekommen] ist, das ist eine Entität ohne Laster", [usw.] im vollen [Wortlaut] wie früher²⁰. In dieser Weise untersucht er die **schwarze** und die **weiße Kategorie** [im Zusammenhang mit] dem Wohlwollen.
- [5.] Er denkt ferner: "Wenn zunächst einmal die Glück begehrenden Lebewesen im Hinblick auf die vergangene Zeit (d.h. in der Vergangenheit) [ins Auge gefaßt werden], so sind diese [eben] vergangen; wie²¹ könnten wir ihnen noch (*punar*) Glück verschaffen/zuweisen? Die gegenwärtigen Lebewesen hingegen sollen immer glücklich sein, von der gegenwärtigen Zeit angefangen bis in die Zukunft!" In dieser Weise untersucht er die **Zeit** [in Zu-

¹⁵ So auch Ch. Tib. hingegen versteht: "... ist somit sowohl eben die Gruppe der Freunde die Gruppe der Feinde", und fügt hinzu: "als auch eben die Gruppe der Feinde die Gruppe der Freunde".

¹⁶ So auch Ch.; Tib.: "Deshalb ...". Im Skt. (u. Ch.) läge es nahe, hier ein weiteres Argument (v.) eingeleitet zu haben.

¹⁷ Wörtl.: "Auch gibt es hier keine Endgültigkeit in bezug auf irgendjemandes Freundschaft und Feindschaft."

¹⁸ So Ch., wo zwischen diesen Satz und dem vorigen 何以故 eingeschoben ist. Vgl. auch Tib. ... de/...

¹⁹ Vgl. ŚrBh 374,12; 374,16 (so Hs.; lies *saraṇa* (eṣa) *dharmah saduḥkhaḥ ... upāyāsaḥ*). Dieser Text ist auch auf unsere Stelle zu übertragen. Ch. ergänzt noch das vorhergehende: *vīparyāsa eṣa kṛṣṇa pakṣasamgr̥hītaḥ* (ŚrBh 375,15 f.), was aber im *maitrī*-Kontext kaum paßt.

²⁰ ŚrBh 374,19 ff. (hier bes. Z. 21); lies: *(araṇa) eṣa dharmah, aduḥkhaḥ aviḥātaḥ yāvada* (steht für *anupadravo 'paridāhaḥ/ atonidānā nirudhyante āyatyām jāti° ...* Vgl. ŚrBh 374,17-19) *atonidānā upāyāsā nirudhyante*. Ch. ergänzt auch hier außerdem das Vorhergehende. Siehe auch die vorangehende Anmerkung.

²¹ *Kim* hier "wie"? Vgl. Ch. 云何, gewöhnlich für *katham!* Tib.: "Deshalb gibt es in ihrem Falle keinerlei Glück zu verschaffen/zuzuweisen."

sammenhang mit] dem Wohlwollen.

[6.] [A.] Er denkt ferner: "Es gibt keinerlei Selbst oder Lebewesen, welches Glück begehren könnte, oder dem Glück verschafft/zugewiesen werden könnte, sondern es gibt da bloß Persönlichkeitkonstituenten, bloß verursachte Daseinsfaktoren, auf welche diese Bezeichnung, Benennung [bzw.] Rede-weise (d.h. "Selbst" und "Lebewesen") [angewendet wird]. Diese verursachten Daseinsfaktoren ihrerseits haben Taten (*karma*) und 'Befleckungen' (d.h. Fehleinstellungen: *kleśa*) zur Ursache." So untersucht er das Wohlwollen unter dem Aspekt der "Stimmigkeit"²² (*(/des Gebundensein an) [im Sinne der] Abhängigkeit*) [der bloß konventionellen Begriffe von (andersartigen) realen Faktoren, die ihrerseite von Ursachen abhängig sind].

[B.] "Das Wohlwollen[, wenn es praktiziert, geübt und häufig durchgeführt worden ist, führt zur Beseitigung von Übelwollen, und das Übelwollen muß [ja] beseitigt werden": so untersucht er das Wohlwollen unter dem Aspekt der **Eignung für die Ausübung einer [bestimmten] Wirkung.**

[C.] [Er stellt ferner fest:] "Dies²³ ist die [entsprechende] autorisierte Überlieferung; auch bei mir selbst tritt [die entsprechende] Einsicht auf; außerdem gibt es dieses (d.h. ein der betreffenden Person gegenwärtiges, aber hier nicht ausgeführtes) Schlußfolgerungsverfahren [dafür]." So untersucht er das Wohlwollen [und seine Wirkung] unter dem Aspekt der **Richtigkeit aufgrund des Nachweises mittels Beweismitteln.**

[D.] "Daß die Kultivierung (*/Praxis /Übung*) von Wohlwollen zur Beseitigung von Übelwollen führt, das ist doch (*khalu*) ein wohlbekanntes [wenn-gleich] unbegreifliches Gesetz!²⁴: so untersucht er das Wohlwollen unter dem Aspekt der **Richtigkeit aufgrund der Natur der Dinge.**

[III.]

²² Vgl. auch Sakuma (und Schmithausen) 1990, Teil II, S. 100. (An der selben Stelle finden sich auch in den Anm. 596 ff. ausführliche Erklärung zu dem Begriff der vierfachen *yukti*). Trotz des jüngsten Vorschlages von Chizuko Yoshimizu (*Die Erkenntnislehre des Prāsaṅgika-Madhyamaka*, Wien 1996, S. 114-119, Anm. 85; vgl. auch Chizuko Yoshimizu, "Saṃdhnirmocanasūtra X ni okeru shishu no yukti ni tsuite", in *Journal of Naritasan Institute for Buddhist Studies*, No. 19, 1996) neige ich dazu, *yukti* mehrere Nuancen ausdrückend zu verstehen. Das letzte Wort über die angemessene Übersetzung für *yukti* ist aber noch nicht gefallen.

²³ D.h. eine (oder mehrere) bestimmte der betreffenden Person gegenwärtige Sūtrastelle(n), die aber hier nicht eigens ausgeführt wird (werden).

²⁴ Vgl. Sakuma 1990, Teil II, Anm. 605.

- [1.] Der Anfänger, der sich der Kultivierung (/Praxis/Übung) des Wohlwollens widmet, nimmt aus der Gruppe der Freunde, der Feinde und der Neutralen außerhalb [seiner eigenen Person] das [für diese Kultivierung benötigte] Versenkungsbild²⁵ auf [und] begibt sich zu einem geeigneten, Ruheort.²⁶ [Dort] soll er sich zuerst einen Freund, einen Feind und eine neutrale Person konzentriert vorstellen mittels eines Konzentrationsaktes, der begleitet ist²⁷ von einer auf das Glück und Wohl [der betreffenden Lebewesen ausgerichteten] Einstellung und [der] der Versenkungsstufe angehört. In bezug auf diese drei [Repräsentanten der verschiedenen] Gruppen/Parteien soll er in gleicher Weise mittels eines Konzentrationsaktes, der begleitet ist von der auf das Glück und Wohl [dieser Personen(?) ausgerichteten] Einstellung, [folgende Glücks]verschaffung (/Glückszuweisung) vornehmen: "Diese Glück begehrenden Lebewesen sollen glücklich sein, u. zw. durch das Glück der Sinnesgenüsse, soweit dieses²⁸ nicht tadelnswert ist, [oder] durch das Glück [des *rūpadhātu*] mit Freude bzw. ohne Freude, sofern es nicht tadelnswert ist."
- [2.] Danach stellt er sich zwei Freunde konzentriert vor, [und dann] drei, vier, fünf, zehn, zwanzig, dreißig [Freunde usw.], wie oben, und schließlich (*yāvat*) alle Himmelsrichtungen und Zwischenrichtungen als voll von Freunden, [und zwar] lückenlos voll, so daß dort nicht einmal soviel Zwischenraum bleibt, wie für das Aufsetzen einer Stockspitze nötig ist. Genauso wie mit der Gruppe der Freunde, so [stellt man sie sich] auch – so ist zu verstehen – als mit der Gruppe der Feinde und neutralen Personen [gefüllt vor].
- [3.] [A.] Und er gibt dies Praktizieren von Wohlwollen nicht [etwa anschließend] auf; sondern, indem er durchaus weiterhin Wohlwollen praktiziert, tritt er [nun] ein in die [Übungen des] Präsentsein[s] der Achtsamkeit (*smṛty-upasthānas*). Wie nun tritt er ein?
- [i.] Er tritt ein mit der folgenden konzentrierten Vorstellung, nämlich: "Auch ich gelte anderen als Freund, Feind und neutrale Person. [Und] auch ich begehre Glück und bin dem Leid abgeneigt." Dies [gehört zu] seiner (/konstituiert seine) Betrachtung des Körpers bei sich selbst als Körper.²⁹

²⁵ Eigentlich Charakteristikum; hier das typische Erscheinungsbild, das sich in der Versenkung nach Bedarf visuell reproduzieren läßt.

²⁶ Wörtl.: "Platz zum Liegen oder Sitzen".

²⁷ Vgl. Tib.: *dan ldan pa* und Ch. 俱行.

²⁸ Vgl. Textstück II.4.A.

²⁹ D.h.: Dies macht bei ihm die Betrachtung aus, daß er bei sich selbst den Körper als Körper betrachtet.

[ii.] [Weiter stellt er sich vor:] "Auch diese [anderen] Lebewesen [ihrerseits] sind für andere Freunde, Feinde und Neutrale, wie ich. Und auch sie begehren Glück und sind dem Leid abgeneigt." Dies [gehört zu] seiner Betrachtung des Körpers draußen (d.h. bei anderen) als Körper.

[iii.] [Weiter stellt er sich vor:] "Genauso wie ich, so sind diese (d.h. die anderen) Lebewesen: wie für mich selbst mein eigenes Glück erstrebenswert ist, so ist auch für diese Lebewesen [ihr eigenes Glück erstrebenswert]. Weil sie somit mir selbst gleich und ähnlich sind, muß ich diesen Wesen Glück und Wohl verschaffen/zuweisen". Dies [gehört zu] seiner Betrachtung des Körpers bei sich selbst und draußen als Körper.

[B.] [Es wäre noch] ergänzend (*ca*) [zu bemerken, daß] es sich [auch] hier (*etāni*), d.h. im Kontext der *maitrī*-Übung) [eigentlich] um vier *smṛtyupasthānas* handelt (oder handeln müßte??), [bzw.,] da [die Betrachtung] die *skandhas* als vermischte zum Objekt hat, um ein '[*dharm*-?]*smṛtyupasthāna* mit vermischem Objekt'.³⁰ [Bei der *maitrī*-Kultivierung] stellt sich der Yogin jedoch (*tu*) die Gruppe der Freunde, Feinde und neutralen Personen vor, nachdem er sich [zuvor] [lediglich] ein materielles Merkmal eingepägt hat: ein Farbmerkmal, ein Gestaltmerkmal, ein Bewegungsmerkmal³¹. Deswegen wird dies ausschließlich als auf den Körper gerichtetes *smṛtyupasthāna* bestimmt.

[4.] Gestützt auf die Betrachtungsweise, die in willkürlichen Vorstellungen besteht, dringt er (der Yogin) [sodann] auch in die Betrachtungsweise, die sich auf [etwas] Wirkliches richtet, ein.

[A.] Und [zwar] dringt er in die Betrachtungsweise, die sich auf Wirkliches richtet, ein, indem er sich auf folgende Vorstellung konzentriert: "Wie unzählig viele³² Lebewesen ich mir mit einer auf [ihr] Wohl und Glück gerichteten³³ Einstellung [im Verlauf meiner vorherigen Kultivierung auch] vorgestellt habe: noch viel zahlreicher sind die Lebewesen, die in der Vergangenheit als [zur] Partei meiner Freunde, Feinde bzw. Neutralen [gehörig existiert haben und inzwischen] vergangen sind, [und] welche, nachdem sie [zunächst] meine Freunde geworden waren, [später] zu meinen Feinden und

³⁰ Tib.: "Von den vier *smṛtyupasthānas* ist das *dharmasmṛtyupasthāna* eines mit vermischem Objekt, da es die vermischten *skandhas* zum Objekt hat" (vgl. auch *AKBh* 343,2 f.). Ch. "Diese vier *smṛtyupasthānas* insgesamt, weil sie alle *skandhas* zum Objekt haben, werden – so muß man wissen – bezeichnet als *smṛtyupasthāna* mit 'zerstörtem' (壞: *sambhinna*) Objekt".

³¹ Zu dieser Bedeutung von *vijñapti* s. *Y* 5,3-5 u. 5,7.

³² Tib. u. Ch. verstehen **yāvad apramānāḥ*, und nicht Kompos., d.h.: "Ich habe mir ... [zunächst ein, dann zwei etc.] bis zu unzählig viele Lebewesen ... vorgestellt."

³³ Tib.: "mit ... versehenen".

zu Neutralen geworden sind; welche, nachdem sie [zunächst] meine Feinde geworden waren, [später] zu meinen Freunden und zu Neutralen geworden sind; und welche, nachdem sie [zunächst] mir gegenüber neutral geworden waren, [später] zu meinen Freunden und Feinden geworden sind. Auf diese Weise [ergibt sich, daß] alle Lebewesen ohne Ausnahme (*eva*)³⁴ völlig gleich sind. Es gibt hier (d.h. in dieser Welt?) keine ein für allemal etablierte³⁵ Freundschaft, Feindschaft oder Neutralität. Aus eben diesem Grund³⁶ muß [ich] in bezug auf alle drei Gruppen die gleiche Gesinnung, die gleiche Haltung, [ihnen] Wohl und Glück zu verschaffen/zuzuweisen, praktizieren". [Die] gleich[e Überlegung] wie in bezug auf die Vergangenheit, ist auch in bezug auf die Zukunft [anzustellen], unter der Voraussetzung, daß es [für den Betreffenden dann noch] ein Umherwandern im Saṃsāra gibt.

[B.] [Ferner soll er folgende Überlegung kultivieren:] Auch den Lebewesen [der Vergangenheit], denen ich damals nicht³⁷ mit wohlwollender Geisteshaltung Mitgefühl habe angedeihen lassen, will ich, obzwar sie [längst] vergangen sind (und somit nichts mehr von meinem Mitgefühl haben), dennoch jetzt Mitgefühl angedeihen lassen, und zwar um der Unbeflecktheit meines eigenen Geistes und um des [eigenen] Nichtübelwollens willen³⁸. ["]Wären die Lebewesen, die vergangen, [doch] glücklich gewesen(?!)³⁹ Und mögen auch die Lebewesen, die [noch] nicht entstanden⁴⁰ sind und in Zukunft [erst noch entstehen werden], glücklich sein.["]

[5.] Was den Zufluß von Verdienst und Heilsamem angeht, der demjenigen mit der *maitrī*[-Kultivierung] Befaßten, der auf diese Weise in den auf Wirkliches gerichteten Vorstellungsakt eingetreten ist, [zuteil wird], so erreicht die Verdienstmasse desjenigen, der mit der durch einen willkürlichen Vor-

³⁴ Tib.: "alle diese Lebewesen".

³⁵ Ch. scheint **apariniṣpannā* gelesen zu haben: "Es gibt nicht im geringsten Freundschaft, Feindschaft und Neutralität; [diese] sind nicht wahrhaft wirklich."

³⁶ Vgl. Ch. 由是因緣; vgl. auch *PTSD* s.v. *paryāya* (nach Buddhaghosa eine Bedingung *kāraṇa*).

³⁷ Wenn man der Skt.-Hs. folgend *na* wegließe, müßte sich das Mitgefühl unmittelbar vorhergehenden Übungsschritt beziehen: "Wenn [ich soeben] sogar im Hinblick auf die Vergangenheit den [damaligen] Lebewesen mit wohlwollender Geisteshaltung Mitgefühl habe angedeihen lassen, so sind sie zwar [längst] vergangen ..., aber [trotzdem] lasse ich ihnen jetzt Mitgefühl angedeihen ...".

³⁸ D.h. um meinen Geist frei von Unreinheit [zu machen] und [selbst] frei von Übelwollen zu sein.

³⁹ (Augmentloses??) Konditional im Sinne des (nicht mehr erfüllbaren) Wunsches für die Vergangenheit? Vgl. Renou 1961, S. 463 ("souhait"). *Bhāgavatap.* X. 28.11 (dort allerdings bloß Wunsch, nicht irreal!). Vgl. *Yogācārabhūmi*-Manuskript 7B4² (Delhey 1998, S. 53; Anm. 130).

⁴⁰ Tib.: "vergangen"; Ch.: "existent".

stellungsakt charakterisierten *mairī*[-Kultivierung] befaßt ist, nicht den hundertsten Teil, nicht den tausendsten Teil davon, erreicht keinen zählbaren [Teil], keinen Bruchteil, keinen berechenbaren [Teil] davon, läßt sich nicht damit vergleichen. Das Übrige wie oben.⁴¹

⁴¹ *ŚrBh* 424,16 ff.?

Bodhisattvabhūmi

Zeichenerklärung zur Textedition:

- Skt. P(atna Hs) Palmblatthandschrift der *Bodhisattvabhūmi* (Die photographische Kopien im K. P. Jayaswal Institute (Bihar Research Institute), Patna; abgelichtet von Rāhula Sāṅkrtyāyana in 1936 in Sa skya Kloster in Tibet.
- N(epal Hs) Palmblatthandschrift der *Bodhisattvabhūmi* (AN 3-681, National Archives: NGMPP - RN: A 38/3; 108 folios, 56 x 6 groß)
- W (/BoBh_w) Unrai Wogihara, *Bodhisattvabhūmi: Statement of whole course of the Bodhisattva (being fifteenth section of Yogācārabhūmi)*, Tokyo, 1930-1936
- D(/BoBh_D) Nalinaksha Dutt, *Bodhisattvabhūmiḥ: [being the XV Section of Asaṅgapāda's Yogācārabhūmiḥ]*, (TSWS vol. VII), Patna 1978 (erste Auflage 1966)
- Tib. D sDe dge Ausgabe (Wi)
- P Peking Ausgabe (Shi)
- Ch. Y_c Chinesische Version der *Yogācārabhūmi*, T XXX, 1580 (Übersetzung von Hsüan-tsang)
- Sāgaramegha: *Bodhisattvabhūmi-Vyākhyā*: sDe dge (Yi) 217b1-222b3.

- < > ergänzt
- [] zu tilgen
- * Daṇḍa in Hs

Zeichenerklärung zur Übersetzung:

- [] ergänzt

Bodhisattvabhūmi: Sanskrit-Text

P(atna Hs.):165a1; N(epal Hs: – nicht vollständig – beginnt mit:)107a1; W(ogihara:)
241,15-249,6; D(utt:) 166,1-170,17; Tib.: P 145b1- 150b2 D 128b5 - 132b7; Ch.:
T XXX 1579, 535c7 - 537b8 (Hsüan-Tsang; vgl. auch 1581, 927a29 - 928b4:
*Dharmakṣema)

[I.]

[1.] [P165a1] kathañ ca bodhisattvas¹ * catvāry apramāṇāni bhāvayati/ maitrīm²
karuṇāṃ muditāṃ upekṣāṃ/ iha bodhisattvaḥ samāsatas trividhāni catvāry
apramāṇāni bhāvayati(;) [i.] sattvāmbanāni(,) [ii.] dharmā³lambanāny⁴ [iii.]
anāmbanāni ca/

[A.] yad bodhisattvas triṣu rāṣiṣu sarvasattvān avasthāpya sukhitān duḥ-
khitān aduḥkhāsukhitān⁵ sattvān(,)

[i. a.] sukhakāmān adhikṛtya

[b.] sukhopasaṃhārādhyās'ayagatena maitreṇa cetasā daśa diśaḥ spharitvā

[c.] sattvādhimokṣeṇa⁶ viharati(,) iyam⁷ asya sattvāmbanā maitrī vedi-
tavyā⁸

[ii.] yat punar dharmamātrasaṃjñī dharmamātre sattvopacāram āśayataḥ
* saṃpaśyāms⁹ tām eva maitrīm¹⁰ bhāvayati(,) iyam¹¹ asya dharmāmbanā¹²
maitrī veditavyā¹³/

[iii.] yat punar dharmān apy avikalpayāms tām eva maitrīm¹⁴ bhāvayati,

¹ D; P: *bodhisattvaḥ*/ (in der Hs. durchgehend *satva*); W: *bodhisattvaḥ*.

² P: *metrīm*.

³ In P durchgehend: *sarvva*, *dharmma*, *karmma*, *maitrī* etc.

⁴ P: *dharmāmbatānāny* or *dharmāmbalānāny*.

⁵ WD: *aduḥkhitāsukhitān*.

⁶ P: *°mokṣeṇa*.

⁷ WD; P: *viharatīyam*.

⁸ P: *veditavyāḥ* und om. /.

⁹ P: *saṃpaśyāms*.

¹⁰ P: *maitrī*.

¹¹ P: *bhāvātīyam*.

¹² W: *dharmāmbaka*.

¹³ W: *veditavyā*.

¹⁴ P: *maitrī*.

iyam¹⁵ asyānālanbanā maitrī veditavyā/

yathā¹⁶ sattvālanbanā dharmālanbanā 'nālanbanā maitrī, evaṃ karuṇā-
muditopekṣā api¹⁷ veditavyāḥ¹⁸/

[B. i.] tatra bodhisattvo [a.] duḥkhitān¹⁹ sattvān āra[P165b1]bhya [b.]
duḥkhāpanayanādhyās'ayo daśaṣu dikṣu karuṇāsahagataṃ cittaṃ bhāvayati(;))
sāsyā karuṇā²⁰

[C. i.a.] sukhitān vā punaḥ sattvān ārabhya [b.] sukhānumodanādhyā-
śayo [c.] daśaṣu dikṣu muditāsahagataṃ cittaṃ bhāvayati(;)) sāsyā muditā/

[D. i.] sa [a.] teṣāṃ eva trividhānāṃ sattvānāṃ aduḥkhāsukhitānāṃ²¹ duḥ-
khitānāṃ sukhitānāṃ ca [b.] yathākramaṃ mohadveṣarāgakleś'avivekādhya-
śayo [c.] daśasu dikṣūpekṣāsahagataṃ²² cittaṃ bhāvayati(;)) iyam²³ asyopekṣā/

[2.] tatra yāni bodhisattvasya maitryādīny apramāṇāni sattvālanbanāni²⁴(,) tāny
anyatūrthyaśādhāraṇāni veditavyāni²⁵/ yāni punar dharmālanbanāni(,) tāni
śrāvakaḥpratyekabuddhasādhāraṇāni(,) na tv anyatūrthya²⁶śādhāraṇāni vedi-
tavyāni²⁷ yāni tu bodhisattvasyānālanbanāny apramāṇāni(,) tāni sarvatūrthya-
śrāvakaḥpratyekabuddhasādhāraṇāni veditavyāni/

[3.] tatra bodhisattvasya trīny apramāṇāni sukhādhyāśaya²⁸saṃgrhītāni veditavyā-
ni/ maitrī(,) karuṇā(,) muditā ca²⁹/ e[P166a1]katamad³⁰ apramāṇaṃ hitādhyā-
śayasamgrhītaṃ veditavyaṃ * yad uta upekṣā/

[4.] sarvāni caitāny apramāṇāni bodhisattvasyānukampe[N107a1]ty ucyate/ tasmāt
taiḥ³¹ samanvāgatā bodhisattvā anukampakā ity ucyante/³²

¹⁵ P: *bhāvayatiyam.*

¹⁶ P: *yayathā?*

¹⁷ W: *karuṇā muditopekṣā 'pi.*

¹⁸ WD: *veditavyā.*

¹⁹ W: *duḥkhitāṃ.*

²⁰ P om. /.

²¹ W: *aduḥkhitānāṃ asukhitānāṃ.*

²² P: *°sahadu(?)gataṃ.*

²³ P: *bhāvayatiyam.*

²⁴ P: *satvālanbanāni.*

²⁵ W om. *veditavyāni.*

²⁶ W: *tūrthika.*

²⁷ P om. /.

²⁸ P: *sukhādhyāśaya°.*

²⁹ W om. *ca.*

³⁰ P: *ekam.*

³¹ W: *tais.*

³² PW: *ucyaṃte//.*

[II.]

[1.] tatra daṣottaraśatākāraṃ duḥkhaṃ sattvadhātau sampaśyānto bodhisattvāḥ
sattveṣu karuṇāṃ³³ bhāvayanti/ daṣottaraśatākāraṃ duḥkhaṃ katamat/

[A.] ekavidhaṃ duḥkhaṃ(//)³⁴ aviśeṣeṇa pravṛtīduḥkhaṃ³⁵ ārabhya sarva-
sattvāḥ pravṛtīpatitā duḥkhitāḥ³⁶

dvividhaṃ duḥ[N107a2]khaṃ³⁷ [i.] chandamūlakam(;) yeṣāṃ priyāṇāṃ³⁸
vastūnāṃ ca³⁹ pariṇāmād anyathābhāvād duḥkhaṃ utpadyate/ [ii.] sammoha-
⁴⁰vipākañ ca duḥkhaṃ(;) yais tūvraiḥ śārīrair veditaiḥ sprṣtas tasminn⁴¹ ātma-
bhāve aham iti vā mameti vā sammūḍho⁴² (')tyarthaṃ śocati⁴³, yena dviśal-
yāṃ vedanāṃ vedayate⁴⁴ kāyikīṅ caitasikīṅ ca⁴⁵

trividhaṃ duḥkhaṃ(//)⁴⁶ [i.] duḥkha⁴⁷duḥkhatayā/ [ii.] saṃskāraduḥ[N107
a3]khatayā⁴⁸ [iii.] vipariṇāmaduḥkhatayā ca⁴⁹

caturvidhaṃ duḥkhaṃ/ [i.] virahaduḥkhaṃ(;) priyāṇāṃ⁵⁰ viśaṃyogād yad⁵¹
utpadyate/ [ii.] samucchadaduḥkhaṃ(;) nikāyasabhāganikṣepān maraṇād⁵²
yad⁵³ utpadyate/ [iii.] santatīduḥkhaṃ(;) uttaratra mṛtasya janmapā[P166
b1]ramparyeṇa yadutpadyate/ [iv.] atyantaduḥkhaṃ⁵⁴(;) aparinirvāṇadharmā-
kāṇāṃ sattvānāṃ⁵⁵ ye pañcopādānaskandhāḥ⁵⁶

³³ N: karuṇāṃ.

³⁴ DPNW om. /.

³⁵ P *jūhvāmūṭiya*: °duḥkham. Dies kommt in der Handschrift im folgenden mehrmals vor.

³⁶ P: //.

³⁷ PN om. /.

³⁸ NW; P om. u. D ergänzt *priyāṇāṃ*.

³⁹ W; PND om. ca.

⁴⁰ W: *sammoha*°.

⁴¹ P: *tasminn*; W: *tasmin*.

⁴² W: *sammūḍho*.

⁴³ P: *socati*.

⁴⁴ N: *vedayati*.

⁴⁵ P: *cāitāsikīṅ ca* //.

⁴⁶ PN om. /.

⁴⁷ P: *duḥkha*°.

⁴⁸ P om. /.

⁴⁹ PN: //.

⁵⁰ N: *priyāṇāṃ*.

⁵¹ PN om. *yad*.

⁵² P: *māraṇād*.

⁵³ N om. *yad*.

⁵⁴ P: °duḥkham.

⁵⁵ P: *satvānā*.

⁵⁶ P: //.

pañca[N107a4]vidhaṃ duḥkhaṃ/ [i.] kāmaccchandaparyavasthānapratyayaṃ⁵⁷
[ii. - v.] vyāpādastyāna⁵⁸middhauddhatyakaukrtyavicikitsāparyavasthāna-
pratyayañ ca yad duḥkhaṃ/⁵⁹

ṣaḍvidhaṃ duḥkhaṃ/⁶⁰ [i.] hetuduḥkham apāyahetuniṣevaṇāt/ [ii.] phaladuḥ-
kham apāyopapatitāḥ⁶¹/ [iii.] bhogān⁶² vā⁶³ punar ārabhya paryeṣṭi-
duḥkham(,) [iv.] āraḥṣāduḥkham⁶⁴(,) [v.] atṛptīduḥkham(,) [vi.] vipranāsa⁶⁵-
duḥkhañ ca/ tad etad abhi[N107a5]samasya ṣaḍvidhaṃ duḥkhaṃ⁶⁶ bhavati/
saptavidhaṃ duḥkhaṃ/⁶⁷ [i.] jātir⁶⁸ duḥkham(,) [ii.] jarā(,) [iii.] vyādhir⁶⁹(,) [iv.] maraṇam(,) [v.] apriyasamyaogaḥ⁷⁰(,) [vi.] priyavinābhāvaḥ, [vii.] yad
apicchan paryeṣamāṇo na labhate⁷¹ tad api duḥkhaṃ/

aṣṭavidhaṃ duḥkhaṃ/⁷² [i.] sītaduḥkham(,) [ii.] uṣṇaduḥkham(,) [iii.]
jighatsāduḥkham(,) [iv.] pipāsāduḥkham⁷³(,) [v.] asvātantryaduḥkham⁷⁴, [vi.]
ātmopakramaduḥkhaṃ tadyathā nirgranthaprabhṛtīnām/ [vii.] paro[N107
b1]pakramaduḥkhaṃ⁷⁵ tadyathā pāṇiloṣṭasaṃsparśādibhiḥ⁷⁶ parato daṃśa-
maśakādi⁷⁷saṃsparśaiś ca/⁷⁸ [viii.] īryāpathaikajātīyavihāraduḥkhañ⁷⁹ ca/⁸⁰
navavidhaṃ duḥkhaṃ/ [i.] ātmavipattiduḥkham(,) [ii.] paravipattiduḥ-

⁵⁷ N om. /.

⁵⁸ P: °syāna°.

⁵⁹ P om. /.

⁶⁰ PN om. /.

⁶¹ N: apāyāpatitāḥ?

⁶² W: bhogaṃ.

⁶³ PNW; D om. vā.

⁶⁴ P: °duḥkham.

⁶⁵ P: vipranāsa.

⁶⁶ P: duḥkhaṃ.

⁶⁷ P: om. /.

⁶⁸ N: jāti?

⁶⁹ N: vyādhi.

⁷⁰ N: apriyasamya(?)yogaḥ.

⁷¹ P: bha getilgt vor labhate.

⁷² P om. /.

⁷³ P: pipāsā°.

⁷⁴ P: °duḥkham.

⁷⁵ P: parokrama°.

⁷⁶ P: °saṃsparśā°.

⁷⁷ P: daśaṃmaśakādi°.

⁷⁸ P om. /.

⁷⁹ P: °duḥkhañ.

⁸⁰ P: //.

khaṃ⁸¹⟨,⟩ [iii.] jñātivipattiduhkhaṃ⟨,⟩ [iv.] bhogavipattiduhkham, [v.] ārogyavipattiduhkhaṃ⟨,⟩ [vi.] śīla⁸²vipatti[P167a1]duhkhaṃ, [vii.] dr̥ṣṭivipattiduhkhaṃ⁸³⟨,⟩ [viii.] dr̥ṣṭadhārmikaṃ⁸⁴ du[N107b2]ḥkhaṃ⟨,⟩ [ix.] sām-parāyikañ ca duhkhaṃ/

daśavidhaṃ duhkhaṃ/ [i.] bhojanakāyapariṣkāravaikalyaduhkhaṃ⟨,⟩ [ii. - vi.] pānayānavastrālaṅkāra⁸⁵ bhāṅḍopaskara⁸⁶ pariṣkāravaikalyaduhkhaṃ⁸⁷⟨,⟩ [vii.] gandhamālyavilepanapariṣkāravaikalyaduhkhaṃ⟨,⟩ [viii.] nr̥tya⁸⁸ gīta-vāḍita⁸⁹ pariṣkāravaikalyaduhkhaṃ^{90, 91} [ix.] ālokapariṣkāravaikalyaduhkhaṃ⁹² [x.] str̥īpuruṣaparicaryākāyapariṣkā[N107b3]ravaikalyaduhkhan~ ca daśa-mam/⁹³

[B.] punar anyan⁹⁴ navavidhaṃ duhkhaṃ veditavyaṃ/ [i.] sarvaduḥkhaṃ⁹⁵⟨,⟩ [ii.] mahāduhkhaṃ⟨,⟩ [iii.] sarvatomukhaṃ duhkhaṃ⟨,⟩ [iv.] vipratipattiduhkhaṃ⁹⁶⟨,⟩ [v.] pravṛttiduhkhaṃ⁹⁷, [vi.] akāmakāraduhkhaṃ⁹⁸⟨,⟩ [vii.] vighātaduhkhaṃ⁹⁹, [viii.] ānuṣaṅgikaṃ¹⁰⁰ duhkhaṃ⟨,⟩ [ix.] sarvākārañ ca duhkhaṃ/

[i.] tatra sarvaduḥkhaṃ¹⁰¹ [a.] yat pūrvahetusamutpannaṃ¹⁰² [b.] vartamāna-¹⁰³pratyayasamutpannañ ca/

⁸¹ P: *paravittampattiduhkha* und om. *jñātivipattiduhkhaṃ bhogavipattiduhkham*.

⁸² P: *śīlamvipatti* °.

⁸³ P om. *dr̥ṣṭivipattiduhkhaṃ*.

⁸⁴ PN: *dr̥ṣṭadhārmika*.

⁸⁵ W: °*lamkāra*.

⁸⁶ D: °*bhāṅḍopaskara* °.

⁸⁷ P: °*duhkha*.

⁸⁸ PN: *nr̥tta* °.

⁸⁹ N: *vādata*.

⁹⁰ NW: *duhkhaṃ*.

⁹¹ PD om. /.

⁹² N om. /.

⁹³ P: //.

⁹⁴ WD: *anyam*.

⁹⁵ P: °*duhkhaṃ*.

⁹⁶ P: °*duhkhaṃ*.

⁹⁷ PN: °*duhkhaṃ*.

⁹⁸ P: °*duhkhaṃ*.

⁹⁹ P: °*duhkhaṃ* u. om. /; N: *duhkhaṃ*.

¹⁰⁰ W: *ānuṣaṅgikaṃ*.

¹⁰¹ N add. /.

¹⁰² N add. /.

¹⁰³ P: *vartta/māna* °.

[ii.] tatra mahāduḥkhaṃ [N107b4] [a.] yad dīrghakālikam¹⁰⁴ [b.] pragāḍham
[c.] citraṃ¹⁰⁵ [d.] niraṅtaraṃ¹⁰⁶ ca/¹⁰⁷

[iii.] tatra sarvatomukhaṃ duḥkhaṃ [a.] yan nāraḥkaṃ [b.] tairyagyonikaṃ
[c.] pretalaukikaṃ * [d.] sugatiparyāpannaṃ ca/

[iv.] tatra vipratipattiduḥkhaṃ [a.] yad dr̥ṣṭe vā dharme paravyatikramāt *
parāpakāraḥkaṅgāl labhate samutthāpayati/¹⁰⁸ viṣamaḥhjana¹⁰⁹ paribhogād
(vā?) [b.] dhātuvaishamyajam duḥkhaṃ samutthāpayati/ [c.] a[P167b1]nayaṅa
vātma¹¹⁰[N107b5]dr̥ṣṭadharmaduḥkhopakramāt svayamkṛtam duḥkhaṃ sam-
utthāpayati¹¹¹/ [d.] ayoṅisōmanaskāratadbahulavihāritayā vā kleśopakleśa-
paryavasthānaduḥkhaṃ¹¹² pratyānubhavati/ [e.] kāyavāṅmanoduścarita¹¹³-
bāhulyād vāyatyām¹¹⁴ āpāyikaṃ duḥkhaṃ pratyānubhavati/

[v.] tatra pravṛttiduḥkhaṃ yat ṣaḍākārād aniyamād utpadyate saṃsāre saṃ-
sarataḥ(//)¹¹⁵ [a.] ātmabhāvā¹¹⁶[N108a1]niyamāt(:) rājā¹¹⁷ bhūtvā āḍhyah¹¹⁸
kṛpaṅo bhavati(//)¹¹⁹ [b.] mātā¹²⁰pitraniyamāt *¹²¹ [c.] putradārāniyamād [d.]
dāsīdāsa¹²²karmakarapauruṣeyāniyamāṅ [e.] mitrāmātyajñātisālohitā-
niyamāt¹²³: mātāpitaram¹²⁴ bhūtvā yāvād vistareṅa mitrāmātyajñātisālohitō¹²⁵
bhūtvā 'pareṅa samayena saṃsarato vadhako bhavati pratyarthikaḥ pratyā-

¹⁰⁴ N add. /.

¹⁰⁵ N: citraṅ.

¹⁰⁶ W: niraṅtaraṅ.

¹⁰⁷ P: //.

¹⁰⁸ P om. /.

¹⁰⁹ P: °bhona°.

¹¹⁰ PN om. ātma; Tib. chos 'di la bdag ſīid kyis (= Sāgaramegha D yi 220a7) mi rigs par
bsdug bsñal bar byas pa las bdag gis byas pa'i sdug bsñal (P 147b7 f.).

¹¹¹ PN: duḥkhaṃ utthāpayati.

¹¹² P: kleśoparyavasthāna°.

¹¹³ P: °duścariti°; N: °duścarati°.

¹¹⁴ P: vā ayatyām; ND: vā āyatyām.

¹¹⁵ PN: saṃsarata ātma°.

¹¹⁶ N om. bhāvā.

¹¹⁷ PWD: °niyamād rājā; N: °niyamā rājā rājā?

¹¹⁸ So PD; W: 'mātyah; N ist an dieser Stelle schwer lesbar, etwa: niyamā rājā (rājā) bhūtvā
āḍhyah? Aber Tib. u. Ch. ohne Entsprechung für āḍhyah.

¹¹⁹ PN om. /.

¹²⁰ P: mātā.

¹²¹ PN add. /.

¹²² P: dāsīdāsaka°.

¹²³ N: °sālohitānimāmāt?

¹²⁴ W: °pitarau.

¹²⁵ P: °lohite.

mitrah/¹²⁶ [N108a2] [f.] bhogānīyamāc ca(∴) saṃsāre saṃsaran mahābhogo
bhūtvā punar apareṇa samayena paramadaridro¹²⁷ bhavati/

[vi.] tatrākāmākāra¹²⁸duḥkhaṃ [a.] yad dīrghāyuskāmasyākāmam¹²⁹ alpā-
yuskatayotpadyate/ [b.] ābhirūpyakāmasya¹³⁰ cākāmam vairūpyataḥ(/)¹³¹ [c.]
uccakulopapattikāmasya cākāmam nīcakulopapattitaḥ/¹³² [d.] aiśvarya¹³³-
kāmasyākā[P168a1]mam dāridryopani[N108a3]pātataḥ/ [e.]¹³⁴balakāmasya
¹³⁵cākāmam daurbalyopanipātata¹³⁶ utpadyate(/)¹³⁷ [f.] jñeyaṃ jñātukāmasya
cākāmam sammohā¹³⁸jñānasamudācārata¹³⁹ utpadyate/¹⁴⁰ [g.] paraparājaya-
kāmasya cākāmam parajayātmaparājayād¹⁴¹ yad duḥkham utpadyate/

[vii.] tatra vighātaduḥkhaṃ [a.] yad ḡrhiṇāñ ca putradārādyapacayād¹⁴² 143
utpadyate(,) [b.] pravrajitāñ¹⁴⁴ ca rāgādikleśopaca[N108a4]yād¹⁴⁵ 146 ut-
padyate/ [c.] yac ca duḥkhaṃ durbhikṣopaghātād vā [d.] paracakropa-
ghātād¹⁴⁷vā [e.] ṭavi¹⁴⁸durgapraveśasambādhasamkaṭopaghātād vā ut-
padyate(/)¹⁴⁹ [f.] yac ca duḥkhaṃ parāyattavṛttatayā¹⁵⁰ 151 utpadyate/¹⁵² [g.]

¹²⁶ N om. /.

¹²⁷ P: *paradaridro*.

¹²⁸ P: *tatrakāmākāra*°.

¹²⁹ PN: *dīrghāyuskāmasya/ akāmam*.

¹³⁰ D: *abhropyakāmasya*.

¹³¹ PN: *vairūpyata ucca*°.

¹³² PN: °*pattita aiśvarya*°.

¹³³ P: *aiśvarya*°.

¹³⁴ WD ergänzt mit Tibetisch *mahā*. Dies ist hier vielleicht nicht notwendig, weil in der tib.

Wiedergabe der Gegensatz *bala-daurbalya* mit *stobs che ba-stobs chuñ* ausgedrückt wird (vgl. Lokesh
Candra: *stobs che* für *bala* u.a.) ist. Ch. 大力, aber vorher auch 大富.

¹³⁵ P add. *cākāmasya*.

¹³⁶ W: °*nipātataḥ*.

¹³⁷ PN om /.

¹³⁸ W: *sammohā*°.

¹³⁹ P: °*samudācāra*.

¹⁴⁰ N om. /.

¹⁴¹ So PN; W: *paraparājayād āmaparājayāt*, aber Kyoto-Handschrift (zitiert nach Wogihara)
wie PN; D: *parāparājayād āmaparajayād*; Tib. ohne Entsprechung.

¹⁴² P: *putradārādyapayā*.

¹⁴³ WD add. *yad*.

¹⁴⁴ P: *pravrajitāñ*.

¹⁴⁵ N: °*pacayāñ*.

¹⁴⁶ WD add. *yad duḥkham*, aber PN om.

¹⁴⁷ P: *paracakropagātād*.

¹⁴⁸ PWD: *vā 'ṭavi*°; N: *vāṭavi*°.

¹⁴⁹ P: *utpadya/te* und PN om. /.

¹⁵⁰ W: *par'āyattavṛttitayā*.

yac ¹⁵³ cāṅgapatyaṅgavaikalyopaghātād votpadyate(/)¹⁵⁴ [h.] yac ca duḥkhaṃ vadhabandhanacchedana¹⁵⁵ tādanapravāsanādyupaghātād utpadyate/

[viii.] tatrānuṣāṅgikaṃ duḥkhaṃ yad aṣṭāsu lokadharme[N108a5]ṣu duḥkhaṃ(:) [a.] naśana¹⁵⁶ dharmake naṣṭe(,) [b.] kṣaya¹⁵⁷ dharmake kṣīṇe(,) [c.] jarādharmaṃ jīrṇe(,) [d.] vyādhidharmaṃ vyādhite(,) [e.] maraṇadharmake mṛte(,) [f.] 'lābhato vā punar [g.] ayaśasto vā [h.] nindāto vā yad duḥkhaṃ¹⁵⁸(/)¹⁵⁹ ity etad¹⁶⁰ aṣṭavidhaṃ duḥkhaṃ, [i.] prārthanāduḥkhaṃ¹⁶¹ ca, idam ucyate * ānuṣāṅgikaṃ duḥkhaṃ/

[ix.] tatra sarvākāraṃ duḥkhaṃ¹⁶² [P168b1] yat pañcākāra¹⁶³ yathoddiṣṭa-sukhavipakṣeṇa¹⁶⁴(:) [a.] hetuduḥkhaṃ [b.] ve[N108b1]dayitaduḥkhaṃ¹⁶⁵ [c.] sukhābhāvamātra¹⁶⁶ duḥkhaṃ¹⁶⁷ [d.] vedayitānupacchedaduḥkhaṃ¹⁶⁸ [e.] naiṣkramyapravivekopas'amasambodhi¹⁶⁹ sukhavipakṣeṇa cā¹⁷⁰ gārikakāmadhātusamyogajavitarkaprthagjanaduḥkhaṃ¹⁷¹ pañcamam¹⁷² veditavyam/¹⁷³ ity etac ca pañcavidhaṃ duḥkhaṃ, ¹⁷⁴ [a.] aupakramikam [b.] upakaraṇavaikalyajaṃ * [c.] dhātuvaiṣamyajaṃ [d.] priyavipariṇāmajaṃ * [e.] traidhātukāvacara[N108b2]kleś'apakṣyadauṣṭhulyaduḥkhaṃ ca pañcamam(:)¹⁷⁵ ity etat

¹⁵¹ P add. /.

¹⁵² N om. /.

¹⁵³ D: yac ca duḥkhaṃ aṅga°.

¹⁵⁴ PN om. /.

¹⁵⁵ N om. chedana.

¹⁵⁶ W: nāśa.

¹⁵⁷ N: kṣama.

¹⁵⁸ W: duḥkhaṃ.

¹⁵⁹ P: duḥkhaṃ ity.

¹⁶⁰ N: etād.

¹⁶¹ P: °duḥkhaṃ.

¹⁶² P: duḥkhaṃ.

¹⁶³ WD: °kāraṃ.

¹⁶⁴ WD add. duḥkhaṃ, was auch in Tib. vorhanden ist.

¹⁶⁵ N add. /.

¹⁶⁶ W: sukhābhāvamātraṃ duḥkhaṃ.

¹⁶⁷ N add. /.

¹⁶⁸ P: °duḥkha.

¹⁶⁹ N: °sambodhi°.

¹⁷⁰ WD: vā

¹⁷¹ N add. /.

¹⁷² N: pañcatpam(?).

¹⁷³ W: veditavyam. ity.

¹⁷⁴ W: duḥkhaṃ. aupā°.

¹⁷⁵ PN; WD: pañcamam/ ity.

pañcavidhaṃ pūrvakaṃ¹⁷⁶ caikadhyam abhisamkṣipya daśavidhaṃ duḥkhaṃ sarvākāram ity ucyate/

iti pūrvakaṃ¹⁷⁷ ca pañcapañcāśadākāram idaṃ ca pañcapañcāśadākāram¹⁷⁸ aikadhyam abhisamkṣipya daśottaraśatākāram¹⁷⁹ duḥkhaṃ bhavati bodhisattva¹⁸⁰karuṇāyā ālambanaṃ¹⁸¹(,) yenālambanaena bodhisattvā[N108b3]nāṃ¹⁸² karuṇotpadyate¹⁸³ vivardhate bhāvanāparipūriṃ gacchati^{184/185}

[2.] [A.] ataś ca mahato duḥkha¹⁸⁶skandhād ekānaviṃśatiprakāraduḥkhā-lambanā mahākaruṇā pravartate/ ekānaviṃśati¹⁸⁷prakāram duḥkhaṃ katham/¹⁸⁸ [i.] sammohavipākam duḥkhaṃ [ii.] saṃskāraduḥkhatāsamgrhītam duḥkham [iii.] ātyantikam¹⁸⁹ duḥkhaṃ [iv.] hetuduḥkhaṃ [v.] jā[P169a1]ti-duḥkhaṃ [vi.] svayamkr̥taupakra[N108b4]mikam duḥkhaṃ [vii.] śīlavipattiduḥkhaṃ [viii.] dṛṣṭivipattiduḥkhaṃ [ix.] pūrvahetukam duḥkhaṃ [x.] mahaduḥkhaṃ¹⁹⁰ [xi.] nārakam duḥkhaṃ [xii.] sugatisamgrhītam duḥkhaṃ [xiii.] sarvam¹⁹¹ vipratipatti¹⁹²duḥkhaṃ¹⁹³ [xiv.] sarvam pravṛtti¹⁹⁴duḥkham [xv.] ajñānaduḥkham [xvi.] aupacayikam duḥkham [xvii.] ānuṣaṅgikam duḥkhaṃ [xviii.] vedayitaduḥkhaṃ [ixx.] dauṣṭhlyaduḥkhaṃ ceti/

[B.] tatra caturbhiḥ kāraṇaiḥ karuṇā mahāka[N108b5]ruṇety¹⁹⁵ ucyate/ [i.] gambhīram sūkṣmam durvijñeyam sattvānāṃ¹⁹⁶ duḥkham ālambyotpannā bhavati/ [ii.] dīrgha¹⁹⁷kālaparicitā ca bhavaty anekakalpaśatasahasrābhyastā/

¹⁷⁶ N: pūrvakaṃ.

¹⁷⁷ N: pūrvakaṃ.

¹⁷⁸ P om. idaṃ ca pañcapañcāśadākāram.

¹⁷⁹ PN: daśottarākāraśataṃ.

¹⁸⁰ P: bodhisattvaḥ und visarga später getilgt.

¹⁸¹ P: ālambana.

¹⁸² N: bodhisattvanām.

¹⁸³ W: karuṇā utpadyate.

¹⁸⁴ N: °paripūriṃ gacchanti.

¹⁸⁵ P: //.

¹⁸⁶ P: duḥkha °.

¹⁸⁷ P: °viṃśati °.

¹⁸⁸ P om. /.

¹⁸⁹ P: ātyantikam und später das erste i getilgt.

¹⁹⁰ N: duḥkham mahat duḥkhan.

¹⁹¹ N: sarvam.

¹⁹² PN; WD add. jam.

¹⁹³ P: °dukham.

¹⁹⁴ N: pravṛtti °.

¹⁹⁵ N: mahākaṇety.

¹⁹⁶ P: satvānā.

¹⁹⁷ P: dīrgha °.

[iii.] tīvreṇa cābhogenālambane pravṛttā bhavati(,) yadrūpeṇābhogenāyaṃ karuṇāviṣṭo bodhisattvaḥ sattvānāṃ¹⁹⁸ duḥkhāpanayanahetoḥ svajīvitaśatāny¹⁹⁹ api parityajet(,) prāḡ evaikaṃ jīvi[N109a1]tam²⁰⁰(,) prāḡ eva ca kāyapariṣkāram, sarvaduḥkhayatānāprakāraṃs' codvaheṭ/ [iv.] suviśuddhā ca bhavati, tadyathā niṣṭhāgatānāñ²⁰¹ ca bodhisattvānāṃ bodhisattvabhūmiviśuddhyā tathāgatānāñ ca tathāgatabhūmiviśuddhyā/

[3.] [A.] anena khalu daśottareṇākāraśatena ye bodhisattvāḥ karuṇāṃ bhāvayanti sattveṣu(,) te sarvāṃ bodhisattvakaruṇāṃ bhāva[N109a2]yanti/

[B.] te puna[P169b1]ḥ kṣipram eva karuṇāśayaśuddhim adhigacchanti śuddhāśayabhūmipraviṣṭāṃ/

[C.] sattveṣu cātyarthaṃ²⁰² snigdha²⁰³cittāś ca bhavanti premacittāś ca²⁰⁴ kartu²⁰⁵kāma²⁰⁶cittāś cākhiṇnacittāś ca duḥkhodvahanacittāś' ca karmaṇya-vaśyacittāś²⁰⁷ ca/ na ca tathā duḥkhasatyam abhisamitavata²⁰⁸ āryaśrāvakaśya niṣṭhāgatasya dūrībhūtā nirvīṣahaga[N109a3]tā cittasamṭatiḥ pravartate, yathā bodhisattvasya²⁰⁹ sattveṣu karuṇāpūrvaṅgamena cittena daśottarākāraśatapatitam etam²¹⁰ mahāntaṃ duḥkhaskandhaṃ sampaśyataḥ²¹¹/

[D.] na ca bodhisattva evaṃ karuṇāparibhāvitamānaśaḥ kiñcid ādhyātmikabāhyaṃ²¹² vastu yan na parityajet(/)²¹³ nāsti tac chīlasaṃvarasamādānaṃ yan na kuryāt(/)²¹⁴ nāsti sa²¹⁵ parāpakāraḥ [N109a4] kaścid yan²¹⁶ na kṣameta(/)²¹⁷ nāsti sa vīryārambho yan²¹⁸ nārabheta²¹⁹/ nāsti tad dhyānaṃ yan na

¹⁹⁸ P: *satvānā*.

¹⁹⁹ P: °*śatā*/ny.

²⁰⁰ N: *jīvatam*.

²⁰¹ N: *niṣṭhāgatānāñ*.

²⁰² P: *cātyartha*.

²⁰³ N: *snigdha*.

²⁰⁴ P add. *vi*?

²⁰⁵ P: *vikartu*° oder *cikartu*°.

²⁰⁶ PN: °*kāmatā*°.

²⁰⁷ N: °*cattāś*.

²⁰⁸ P: *abhisamitaṃ vata*.

²⁰⁹ P add. *l*.

²¹⁰ WD; PN: *evam*.

²¹¹ N: *sampaśyataḥ*.

²¹² PN: °*bāhya*.

²¹³ PN: *parityajen nāsti*.

²¹⁴ PN: *kuryān nāsti*.

²¹⁵ N om. *sa*.

²¹⁶ W: *yaṃ*.

²¹⁷ PN om. *l*.

samāpadyeta(/)²²⁰ nāsti sã prajñã yãn²²¹ nãnupraviśet²²²/ tasmãt tathãgatãh
prṣṭãh santaḥ kutra pratiṣṭhitã bodhisattvasya bodhir iti samyag vyãkurvãñã²²³
vyãkurvanti karuñãpratiṣṭhitã bodhisattvasya bodhir iti/

[III.]

- [1.] tatraikaikam atra yathãnirdiṣṭam apramãña[N109a5]m apramãña²²⁴ samṛddhyã
samṛddham²²⁵ bodhisattvasya pravartate,²²⁶ [P170a1] apramãñeṣṭaphalapari-
grãhakam(/)²²⁷ apramãñais cãkãrair ekãnta²²⁸ kuśalair anavadyaiḥ pravartate/
[2.] evam apramãñabhãvanãnuyuktasya²²⁹ bodhisattvasya catvãro 'nuśamsã²³⁰
veditavyãh/ [i.] sã²³¹syãpramãñabhãvanã ãdita eva paramadṛṣṭadharmasukha-
vihãrãya bhavati/ [ii.] apramãñapunya[N109b1] sambhãrapariagrahopacayãya
²³² bhavati/ [iii.] anuttarãyãṃ samyaksambodhãv ãśayadṛḍhatvãya bhavati/
[iv.] sattvãnãṃ cãrthe samsãre sarvaduḥkhodvahanãya bhavati/²³³

²¹⁸ W: *yam.*

²¹⁹ WD; P: *nãrambheta.*

²²⁰ PN om. /.

²²¹ WD: *yãm.*

²²² P: *praveśeta.*

²²³ P: *vyãta(?)rvãñã.*

²²⁴ W: *apramãñayã.*

²²⁵ NP; WD: *°dhim.*

²²⁶ N om. /.

²²⁷ PND om. /.

²²⁸ W: *ekãnta°.*

²²⁹ W: *bhãvanãbhãvyuktasya.*

²³⁰ W: *catvãraḥ anuśamsã.*

²³¹ P: *śã.*

²³² W add. *ca.*

²³³ N: //.

[I.]

[1.] Wie, ferner, kultiviert der Bodhisattva die vier unbegrenzten [Geisteszustände] (*apramāṇa*), [nämlich] Wohlwollen (*maitrī*), Mitleid (*karuṇā*), Mitfreude (*muditā*), und Gleichmut (*upekṣā*)¹? Hier [d.h. im *Mahāyāna*] kultiviert der Bodhisattva die vier *apramāṇas* kurz gesagt auf dreifache Weise, [nämlich i.] als solche, die Lebewesen zum Objekt haben, [ii.] solche, die Daseinsfaktoren (*dharma*) zum Objekt haben, und [iii.] als solche, die kein Objekt haben.

[A.] Wenn der Bodhisattva, nachdem er alle Lebewesen auf drei Gruppen verteilt hat (d.h. in drei Kategorien eingeteilt hat), nämlich glückliche, leidende und weder glückliche noch leidende Lebewesen,

[i. a.] [sodann] im Hinblick auf die Glück begehrenden [Lebewesen]

[b.] mit wohlwollender Gesinnung, die mit der Absicht verbunden ist², [ihnen] Glück zu verschaffen, [c.] alle zehn Himmelsrichtungen ausfüllt, und dabei in der Überzeugung verweilt, [daß es] Lebewesen [gibt], dann ist dies als die *maitrī* des [Bodhisattva], welche die Lebewesen zum Objekt hat, zu verstehen.

[ii.] Wenn der Bodhisattva des weiteren (/hingegen?), indem er sich bewußt ist, daß [es] nur *dharmas* [gibt], [d.h.?] sich energisch (/intensiv) bewußt macht(?)³, daß [der Begriff] "Lebewesen" bloß eine ungenaue Bezeichnung für bloße *dharmas* ist, eben diese⁴ *maitrī* kultiviert, dann ist dies als die *maitrī* des [Bodhisattva], welche *dharmas* zum Objekt hat, zu verstehen.

[iii.] Wenn [der Bodhisattva], eben diese *maitrī* kultiviert, indem er sich dabei nicht einmal *dharmas* vorstellt, dann ist dies als die *maitrī* des [Bodhi-

¹ *Upekṣā*: Zentraler Begriff des frühen Buddhismus (charakterisiert das 4. *dhyāna*), im Sinne von Untangiertheit; Dinge berühren einen nicht; offensichtlich auch Immunität gegen sexuelle Versuchung: *upekṣā* wirkt *rāga* entgegen. Im vorliegenden Textstück ist *upekṣā* ist sehr schwierig zu übersetzen. "Gleichmut, Indifferenz, Untangiertheit, Unberührtheit" usw. passen hier, wie sich in Absatz D zeigen wird, wohl kaum. Näheres in der Studie: Kapitel über "Gleichmut" (S. 139 ff.) und Auswertung vorliegenden dieses Textstückes (S. 251 ff.). Vgl. auch S. 243 f. und S. 262 f.

² Oder: "auf der Absicht beruht"?; vgl. aber Tib. *bsam pa dan ldan pa*. Zu °*gata* im Sinne von °*sahagata* vgl. auch *MSA XVII. 17* u. *ŚrBh 377,12*.

³ *Āśayataḥ sampaśyan* ist unklar. Ch.: "in rechter Weise betrachten" (正觀); Tib.: "mit fester Absicht (/ernsthaft/mit Hingabe) erblicken" (*bsam pa lhag pa nas mthoñ ste*).

⁴ D.h. die *maitrī* selbst ist offenbar in allen drei Fällen gleich, nur der Bezugspunkt wechselt.

sattva], die kein Objekt hat, zu verstehen.⁵

Wie die *maitrī*, welche Lebewesen zum Objekt hat, welche *dharmas* zum Objekt hat und welche kein Objekt hat, so sind auch *karuṇā*, *muditā* und *upekṣā* [jeweils als dreifach] zu verstehen.

[B. i.a.] Bezüglich der leidenden Lebewesen kultiviert der Bodhisattva, [b.] in der Absicht, [ihr] Leiden zu beseitigen, [c.] eine von *karuṇā* begleitete Geist[eshaltung], [die er] in die zehn Himmelsrichtungen [ausstrahlt]: das ist seine *karuṇā*.

[C. i.a.] Bezüglich der glücklichen Lebewesen wiederum entfaltet er, [b.] in der Absicht, sich über [deren] Glück mitzufreuen, [c.] die von *muditā* begleitete Geist[eshaltung, die er] in die [alle] zehn Himmelsrichtungen [ausstrahlt]: dies ist seine *muditā*.

[D. i.] In der Absicht, [a.] eben diese drei Arten von Lebewesen, [nämlich] weder glückliche noch leidende, leidende und glückliche, [b.] respektive von den Befleckungen der Unwissenheit, der Abneigung und der leidenschaftlichen Zuneigung zu befreien, [c.] kultiviert er eine von *upekṣā* begleitete Geist[eshaltung, die er] in die [alle] zehn Himmelsrichtungen [ausstrahlt]: dies ist seine *upekṣā*.

- [2.] Hierbei⁶ [haben] – so muß man wissen – [die Bodhisattvas] diejenigen *apramāṇas* eines Bodhisattva – *maitrī* usw. –, welche Lebewesen zum Objekt haben, gemeinsam mit den Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften (*anyaṣīrthika*). Diejenigen [*apramāṇas*] hingegen, die *dharmas* zum Objekt haben, [haben sie] – so muß man wissen – mit den Hörern (*śrāvaka*) und den Je-für-sich-Erwachten (*pratyekabuddha*) gemeinsam, nicht aber mit den Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften. Diejenigen *apramāṇas* eines Bodhisattva aber, die frei von Objekt sind, [haben sie] – so muß man wissen – weder mit den Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften noch mit den Hörern und den Je-für-sich-Erwachten gemeinsam.
- [3.] Dabei sind – so muß man wissen – drei *apramāṇas* des Bodhisattva in der Absicht einbegriffen, [die auf das] Glück [der Lebewesen bezogen ist], [nämlich]: *maitrī*, *karuṇā* und *muditā*. Ein *apramāṇa* ist – so muß man wissen – in der Absicht[, die auf das] Heil der Lebewesen [bezogen ist], ein-

⁵ Gemeint ist hier offensichtlich ein Zustand, in dem *maitrī* als eine Geisteshaltung kultiviert wird, die ganz unabhängig von einem normalerweise zu erwartenden Bezugsobjekt ist.

⁶ D.h. unter diesen soeben aufgeführten Arten von *apramāṇas*. Eigentlich hat *tatra* in Fällen wie dem vorliegenden kaum mehr als eine bloß formale Funktion, die in etwa unserem Beginn eines neuen Absatzes entspricht. Dies gilt auch für die folgenden Vorkommen, wo *tatra* mechanisch durch einen Absatz sowie mit "hierbei", "dabei" wiedergegeben wird.

begriffen, nämlich die *upekṣā*.⁷

- [4.] Ferner werden all diese *apramāṇas* des Bodhisattva als sein Mitgefühl (*anukampā*) bezeichnet. Aus diesem Grunde werden die mit diesen [*apramāṇas*] versehenen Bodhisattvas "die Mitfühlenden" (*anukampakāḥ*) genannt.

[II.]

- [1.] Dabei kultivieren die Bodhisattvas *karuṇā* gegenüber den Lebewesen, [weil] sie sehen[, daß es] im Reich der Lebewesen (*sattvadhātu*) hundertundzehn Arten von Leid [gibt]. Worin besteht dieses hundertundzehnfache Leid?

[A.] Leiden ist von einer Art: Im Sinne des Leidens, [das] im Getriebe [des *saṃsāra* als solchem besteht,] sind alle, in [diesem] Getriebe befindlichen Lebewesen unterschiedslos leidend.

Leiden ist zweifach: [i.] Auf Verlangen basierendes Leid: wenn dadurch, daß [irgendwelche] angenehme Dinge sich wandeln und verändern, Leid entsteht; [ii.] Leid, das [insofern es] Verblendung/Verwirrung (/völliger Hilflosigkeit) führt⁸: wenn einer, der von starken körperlichen Schmerzen befallen ist, sich, [weil er] bezüglich dieses Körpers [dergestalt] verblendet ist, [daß er denkt:] "das bin ich", "das ist mein", über die Maßen grämt, so daß er 'zweispießigen' Schmerz spürt: einen körperlichen und einen geistigen⁹.

Leiden ist dreifach: [i.] [insofern es] als Leidhaftigkeit des Schmerzes; [ii.] als 'Leidhaftigkeit' (d.h. der unbefriedigende Charakter) der verursachten Daseinsfaktoren [als solcher] und [iii.] als Leidhaftigkeit [durch ungünstige] Veränderung [auftritt].

Leiden ist vierfach: [i.] Leid [durch] Trennung: [dasjenige Leid,] welches durch die Trennung von Liebem entsteht; [ii.] Leid [durch] völliges Abge-

⁷ Vgl. *MSA* ad XX-XXI. 43.

⁸ Vgl. *A* III 416: *idha bhikkhave ekacco puggalo yena dukkhena abhibhūto pariyādinnaṅgato socati kilamati paridevati urattāliṃ kandaṅgati sammohaṃ āpajjati, yena vā pana dukkhena abhibhūto pariyādinnaṅgato bahiddhā pariyeṭṭhiṃ āpajjati "ko ekapaḍaṃ dvipaḍaṃ jānāti imassa dukkhassa nirodhāyā?" ti sammohavepakkam vāhaṃ bhikkhave dukkhaṃ vadāmi pariyaṭṭhivapakkaṃ vā; Mp* III 408,21: *sammohavepakkam ti sammohavipākam; dukkhassa hi sammoho nissandavipāko nāma*. Vgl. auch Tib. (P 146b3): *rnam par smin pa rmoṅs pa can gyi sdug bsñal* (aber Sāgaramegha [D yi 219a4]: *kun du rmoṅs pa'i rnam par smin pa'i sdug bsñal!*) und Ch. 536a7 f: 癡異熟生苦 (aber 927b21 f. 愚癡報苦!). Sāgaramegha (D 219a5) erklärt: *gaṇ la kun tu rmoṅs pa'i rnam par smin pa'i sdug bsñal yod pa de ni kun tu rmoṅs pa'i 'bras bu zes bya ba'i tha tshig go*.

⁹ Vgl. *S* IV 208.

schnittenwerden: dasjenige, welches durch das [im] Ablegen der Zugehörigkeit zu einer [Wesens]klasse [bestehende] Sterben entsteht; [iii.] Leid [durch] Fortsetzung: dasjenige, welches bei dem Verstorbenen nachher (d.h. nach dem Tode) durch das Sichfortsetzen der Existenzen entsteht; [iv.] das endlose Leid: das [durch] die fünf angeeigneten Persönlichkeitskonstituenten der Lebewesen, die nicht für das *nirvāṇa* bestimmt sind, [konstituierte Leid].

Leiden ist fünffach: [i. Leid,] das Ausbrüche (d.h. akutes Auftreten) von Verlangen nach Sinnesgenüssen zur Bedingung hat; [ii. bis v.] Leid, das [respektive] Ausbrüche von Übelwollen, Stumpfsinn und Schläftheit, Aufgeregtheit und [unangebrachter] Gewissensunruhe sowie Zweifel zur Bedingung hat.

Leiden ist sechsfach: [i.] Leid (d.h. Unangenehmes) im Sinne der Ursache [von Leid]: insofern man sich den Ursachen für [Wiedergeburt in einer] schlechte[n] Existenz hingibt; [ii.] Leid als Ergebnis: insofern man in schlechter Existenz wiedergeboren wird. Ferner im Hinblick auf Genußgüter [iii.] das Leiden, welches [mit der] Suche [danach verbunden ist], [iv.] das Leiden, welches [mit ihrer] Bewachung [verbunden ist], [v.] das Leiden, das [damit verbunden ist, daß man mit den erworbenen Gütern immer noch] nicht zufrieden ist, und [vi.] das Leiden, [welches entsteht, wenn die Güter] verloren gehen. Dies ergibt, wenn man es zusammenzählt, das sechsfache Leid.

Leiden ist siebenfach: [i.] Geburt ist Leiden (d.h. etwas Unangenehmes), [ii.] Altern [ist Leiden, iii.] Krankheit [ist Leiden, iv.] Sterben [ist Leiden, v.] Verbindung mit etwas, was man nicht mag, [ist Leiden, vi.] Trennung von etwas, was man mag, [ist Leiden, und vii.] auch daß einer, der sich etwas wünscht und danach sucht, dies nicht bekommt, auch das ist Leiden.

Leiden ist achtfach: [i.] Leid (d.h. unangenehme Empfindung) durch Kälte, [ii.] Leid durch Hitze, [iii.] Leid durch Hunger, [iv.] Leid durch Durst, [v.] Leid durch Unfreiheit¹⁰, [vi.] Leid (d.h. schmerzhaft empfindungen) durch Gewalttätigkeit gegen sich selbst (*ātmopakrama*) wie z.B. im Falle von Jaina-Jüngern (*nirgranthas*) etc.; [vii.] Leid durch Gewalttätigkeit anderer, wie z.B. von anderen [Personen ausgehenden schmerzhaften] Kontakt mit Händen, mit Erdklumpen etc., sowie [schmerzhaften] Kontakt mit Stechfliegen und Mücken etc.; [viii.] Leid, durch Verharren in gleichförmiger Körperhaltung.

Leiden ist neunfach: [i.] Leid aufgrund eigenen Unglücks; [ii.] Leid auf-

¹⁰ Hier ist wohl primär an Sklaverei, Gefangenschaft etc. gedacht, vielleicht aber auch an die Tatsache, daß man nicht bestimmen kann, wie man ist und was man bekommt (*Vin I 13*).

grund des Unglücks anderer; [iii.] Leid aufgrund des Unglücks von Verwandten; [iv.] Leid aufgrund des Abhandenkommens von Genußgütern; [v.] Leid aufgrund des Zusammenbruchs der Gesundheit; [vi.] Leid aufgrund des Verfalls der Sittlichkeit; [vii.] Leid aufgrund des Verfalls (/Verlustes) der [richtigen] Ansichten; [viii.] Leid, das der gegenwärtigen Existenz angehört; [ix.] Leid, das der zukünftigen Existenz angehört.

Leiden ist zehnfach: [i.] Leid aufgrund des Mangels an Nahrung, derer der Körper bedarf; [ii. bis vi.] Leid aufgrund mangelhafter Ausstattung mit Getränken, Fortbewegungsmitteln, Kleidern, Schmuck und Utensilien-und-Geräten; [vii.] Leid aufgrund mangelhafter Ausstattung mit Parfüm, Kränzen und Salben; [viii.] Leid aufgrund mangelhafter Versorgung mit Tanz, Gesang [und] Instrumentalmusik; [ix.] Leid aufgrund mangelhafter Versorgung mit Licht; und als x. Leid aufgrund mangelhafter Versorgung des Körpers mit den Diensten (nicht zuletzt sexueller Art) von Frauen und Männern.

[B.] Ferner muß man ein weiteres, neunfaches Leiden kennen: [i.] das gesamte Leid; [ii.] das große Leid; [iii.] das allseitige Leid; [iv.] Leid aufgrund von Fehlverhalten; [v.] Leid aufgrund des Weitergetriebenwerdens [im *samsāra*]; [vi.] Leid aufgrund der Tatsache, daß man nicht tun kann, was man möchte; [vii.] Leid aufgrund von Widrigkeiten; [viii.] Leid, das anhaftet [ix.] das allgestaltige Leid.

[i.] Dabei (/von diesen) ist das 'gesamte Leid' [a.] [das Leid,] welches aus früherem [*karma*] als seiner Ursache entstanden ist, und [b.] das [Leid], welches aus gegenwärtigen Bedingungen entstanden ist.

[ii.] Das 'große Leid' ist solches, das [a.] für eine lange Zeit besteht, [b.] heftig, [c.] mannigfaltig und [d.] ununterbrochen ist.

[iii.] Das 'allseitige Leid' ist [a.] das mit den Höllen verbundene [Leid], [b.] das mit tierischer Existenz verbundene [Leid], [c.] das mit Existenz der Totengeister (/Hungergespenster) verbundene [Leid], und [d.] das mit den guten Existenzen verbundene [Leid].

[iv.] Das 'Leid aufgrund von Fehlverhalten' [besteht a.] in dem Leid, das man sich dadurch, daß man sich gegen einen anderen vergeht [und] der andere seinerseits einem dies vergilt¹¹, im gegenwärtigen Leben zuzieht und hervorruft. Oder [b.] darin, daß man Leid, das aus dem Ungleichgewicht der

¹¹ So Ch.: T XXX 1581, 927c17 (他還報) und 1579, 536b14 (他不饒益); Sāgaramegha (D yi 220a6) hingegen sagt, daß **parāpakāraḥaraṇā* Erklärung von **paravyatikramāt* sei, so daß zu übersetzen wäre: "... [d.h.] einem anderen etwas Schlechtes antut". Andererseits gibt Tib. *paravyatikramāt* mit *gžan gyis gnod par byas pa*, also "Schaden, den ein anderer [einem] zugefügt hat", wieder.

[drei] Elemente (Wind, Galle, Schleim) entsteht, hervorruft, indem man unverträgliche Speise zu sich nimmt. Oder [c.] darin, daß man selbstverursachtes Leid hervorruft, indem man sich selbst in dieser Existenz in ungehöriger Weise¹² etwas Unangenehmes antut¹³. Oder [d.] darin, daß man Leid, das [mit dem] Ausbrechen (d.h. akuten Auftreten) der '[primären] Befleckungen' und 'sekundären Befleckungen' (d.h. emotinalen und interlektuellen Fehleinstellungen) [verbunden ist]¹⁴, erfährt, weil man sich häufig unkorrekten Überlegungen hingibt. Oder [e.] darin, daß man durch häufiges körperliches, verbales und geistiges schlechtes Verhalten in der Zukunft (d.h. nach dem Tode) Leid in Form von schlechten Existenzen erfährt.

[v.] Das 'auf Weitergetriebenwerden [im *samsāra*] beruhende Leid' ist [dasjenige Leid,] welches bei jemand, der im Kreislauf der Wiedergeburten herumirrt, aufgrund einer sechsfachen Art von Unsicherheit entsteht: [a.] aufgrund der Unsicherheit der individuellen Existenz: jemand, der [in einer Existenz] ein König, ein Reicher, gewesen ist, wird [in einer anderen] zu einem Elenden. [b.] Aufgrund der Unsicherheit bezüglich Vater und Mutter; [c.] aufgrund der Unsicherheit bezüglich Frau und Kind; [d.] aufgrund der Unsicherheit bezüglich Dienern, Dienerinnen, Hilfskräften und Dienstboten; [e.] aufgrund der Unsicherheit bezüglich Freunden, Angehörigen, Verwandten (väterlicherseits?) und Blutsverwandten: jemand, der [in einer früheren Existenz] Vater [oder] Mutter usw. bis Freund, Angehöriger, Verwandter, Blutsverwandter gewesen ist, wird zu einer späteren Zeit (d.h. in einer späteren Existenz) für den [im *samsāra*] Herumirrenden zum Henker, Gegner oder Feind. Ferner [f.] auf Grund der Unsicherheit bezüglich der Genußgüter (/Reichtümer): Im *samsāra* herumirrend, wird man, nachdem man [in einer früheren Existenz] großen Reichtum besessen hat, demgegenüber zu einer späteren Zeit sehr arm.

[vi.] Das 'Leid aufgrund der Tatsache, daß man nicht tun kann, was man möchte': [a. das Leid,] welches bei einem, der sich eine lange Lebensspanne wünscht, dadurch entsteht, daß er gegen seinen Willen ein kurzes Leben hat; [b. das Leid, welches] bei einem, der sich Schönheit wünscht, dadurch [entsteht], daß er gegen seinen Willen häßlich ist; [c. das Leid, welches] bei einem, der sich eine Wiedergeburt in einem hohen Geschlecht wünscht, dadurch [entsteht], daß er gegen seinen Willen in einer niedrigen Familie

¹² Tib. *mi rigs par*, möglich wäre aber auch "durch ungebührliches Benehmen". Vgl. jedoch auch die folgende Anmerkung (13).

¹³ Sāgaremeḡha erklärt: *bsod nams ma yin pa la bsod nams kyi blos spyod par byed pa = *apūnye punyabuddhyā carati*, also wohl extreme Selbstkasteiung wie bei den Jainas o.ä.

¹⁴ Vgl. *ŚrBh* 257,7 ff. (Erklärung der *vipariṇāma-duḡkhatā*); Schmithausen 1987, Anm. 490.

wiedergeboren wird; [d. das Leid, welches] bei einem, der sich Reichtum wünscht, dadurch [entsteht], daß ihm gegen seinen Willen Armut zufällt; [e. das Leid, welches] bei einem, der sich Kraft wünscht, dadurch entsteht, daß ihm gegen seinen Willen Schwachheit zufällt; [f. das Leid, welches] bei einem, der sich wünscht, das zu Wissende zu wissen, dadurch entsteht, daß gegen seinen Willen Verblendung und Unwissenheit auftreten; und [g.] das Leid, welches bei einem, der sich Sieg über andere wünscht, dadurch entsteht, daß gegen seinen Willen die anderen siegen und er selbst unterliegt.

[vii.] Das 'Leid aufgrund von Widrigkeiten' ist [einerseits a. das Leid], das bei Laien durch den Verlust von Frau und Kindern usw. entsteht, [andererseits b. das Leid, was] bei denen, die der Welt entsagt haben, aufgrund des Anwachsens von 'Befleckungen' wie leidenschaftlichem Begehren usw. entsteht. [Ferner c.] das Leid, welches entsteht aufgrund einer Beeinträchtigung durch Hungersnot, oder [d.] aufgrund einer Beeinträchtigung durch feindliche Heere, oder [e.] aufgrund einer Beeinträchtigung durch die [mit dem] Betreten von Urwäldern oder schwer zugänglichem Gelände [verbundene] Bedrängnis und Gefahr;¹⁵ ferner [f.] das Leid, das dadurch entsteht, daß man in Abhängigkeit von anderen lebt; [g.] das Leid, das durch die Beeinträchtigung entsteht, die in einer Unvollständigkeit der [Körper-]Glieder und -Nebenglieder liegt; und [h.] das Leid, das durch Beeinträchtigung in Gestalt von Tötung, Gefangennahme, Schneiden, Schlagen [und] Verbanung entsteht.

[viii.] Das '[unvermeidlich] mit [dem Dasein] verbundene Leid'¹⁶ ist das Leid, was auf den acht Gesetzmäßigkeiten der Welt [beruht]: [a.] das Leid, welches entsteht, wenn etwas, das dem Zugrundegehen unterworfen ist, zugrunde gegangen ist, [b.] wenn etwas, das dem Dahinschwinden unterworfen ist, dahingeschwunden ist, [c.] wenn etwas, das dem Altern unterworfen ist, gealtert ist, [d.] wenn etwas, das dem Krankwerden unterworfen ist, krank geworden ist, [e.] wenn etwas, das dem Sterben unterworfen ist, gestorben ist, oder [f.] aus Verlust, [g.] Schande oder [h.] Tadel. Dieses [vorstehend spezifizierte] achtfache Leid sowie [i.] Leid des Bittens ([unerfüllten] Begehrens?)¹⁷: dies nennt man das [unvermeidlich] mit [dem Dasein] verbundene Leid.

¹⁵ Vgl. Tib.: *dgon pa dan gcoñ roñ du 'gro ba'i ñam nga bas phoñs pa las byuñ ba dan ...*

¹⁶ Sāgaramegha (D 220b6) erklärt es als "das Leid, das man mit allen Lebewesen gemeinsam hat". Tib. 'dod pa und Ch. (536c13) 希求 eher "Begehren".

¹⁷ Sāgaramegha (D 221a1): "[die Tatsache,] daß man von anderen zukünftige Dinge erlangen möchte".

[ix.] Das 'Leid in allen [seinen] Formen' ist das [fünffache] Leid als negativer Gegensatz zu dem oben¹⁸ aufgezählten fünffachen Glück: [a.] das 'Leid' (d.h. Unangenehme) im Sinne der Ursache von Leid; [b.] das Leid, das in [unangenehmer] Empfindungen [besteht]; [c.] das Leid, das lediglich im Fehlen von Glück [besteht]; [d.] das Leid, das darin besteht, daß die Empfindungen ununterbrochen [präsent] sind; und [e.] als fünftes – so muß man wissen – als Gegensatz zu dem Glück des Ausscheidens [aus dem Weltleben], der Abgeschiedenheit, des Zuruhegekommenenseins [unkontrollierter Gedanken] und des Erwachens: das [für den] Hausvater [typische Leid], das aus Kontakt mit der Welt der Sinnlichkeit entstehende [Leid], [das auf unruhiger] Gedankentätigkeit [beruhende Leid], und das 'Leid', [das mit dem spirituellen Status] eines gewöhnlichen Menschen (*prthagjana*) [verbunden ist]. Dieses so [spezifizierte] fünffache Leid, sowie [des weiteren a. das Leid,] das durch Gewalttätigkeit entsteht, [b. das Leid,] das durch Mangel an Ausrüstung entsteht, [c. das Leid,] das durch das Ungleichgewicht der Elemente [des Körpers] entsteht, [d. das Leid,] das durch die [ungünstige] Veränderung (d.h. den Verfall) von Dingen, die einem lieb sind, entsteht, und [e.] als fünftes das Leid, das konstituiert ist durch die 'Schlechtigkeit' (*dauṣṭhulya*)¹⁹, welche den 'Befleckungen' (*kleśa*), die sich auf die Welt mit ihren drei Sphären beziehen, zugeordnet ist: das zehnfache Leid, [das sich ergibt,] wenn man dieses [letztere] fünffache Leid und das vorige in eins zusammengefaßt, wird 'Leid in allen [seinen] Formen' genannt.

Das vorige (d.h. das zuerst spezifizierte) 55-fache Leid und dieses [zuletzt aufgezählte] 55-fache Leid bilden, wenn [man beide] in eins zusammenfaßt, das 110-fache Leid: das Objekt des Mitleids des Bodhisattva, durch welches das Mitleid der Bodhisattvas entsteht, anwächst und zur vollen Entfaltung gelangt.

[2.] [A.] Das Große Mitleid (*mahākaruṇā*) tritt auf, indem es aus dieser großen Masse von Leid 19 Arten zum Objekt hat²⁰. Welche [von den möglichen 110 Arten sind] das 19-fache Leid? [i.] das Leid, das [aus] Verblendung hinsichtlich [des Resultates] der [karmischen] Reifung [entsteht]; [ii.] das Leid, das einbegriffen ist in der 'Leidhaftigkeit' (d.h. dem unbefriedigenden Wesen) (*duḥkkhatā*) der verursachten Daseinsfaktoren (*saṃskāra*) [als solcher]; [iii.] das endlose Leid; [iv.] das 'Leid' im Sinne der Ursache

¹⁸ *BoBh*_w 25,11 ff. (+ Definition) "*tatredaṃ pañcavidhaṃ sukhaṃ: hetusukhaṃ, vedītasukhaṃ, duḥkhaprātipakṣikaṃ sukhaṃ, vedītopacchedasukhaṃ, avyābādhyāñ ca pañcanaṃ sukhaṃ*".

¹⁹ Schmithausen 1987, 87 f.; Anm. 461, 465, 466, 623 und 624.

²⁰ D.h. für das "Große Mitleid" (*mahākaruṇā*) werden 19 Arten als Objekt ausgewählt und aufgezählt.

[von Leid]; [v.] das Leid, das in Geburt besteht; [vi.] das Leid durch selbstbewirkte (d.h. gegen sich selbst gerichtete) Gewalttätigkeit; [vii.] das Leid aufgrund des Verfalls der Sittlichkeit; [viii.] das Leid aufgrund des Verfalls der [rechten] Ansicht; [ix.] das Leid, das früheres [*karma*] zur Ursache hat; [x.] das große Leid; [xi.] das mit den Höllen verbundene Leid; [xii.] das mit guten Existenzen verbundene Leid; [xiii.] alles auf Fehlverhalten beruhende Leid; [xiv.] alles auf Weitergetriebenwerden im *saṃsāra* beruhende Leid; [xv.] das auf Unwissenheit beruhende Leid; [xvi.] das [auf] dem Anwachsen [von *kleśas* beruhende] Leid; [xvii.] das [unvermeidlich] mit [dem Dasein] verbundene Leid; [xviii.] das Leid, das in [schmerzhafter] Empfindung besteht; [xix.] das durch 'Schlechtigkeit' konstituierte 'Leid'.

[B.] In diesem Zusammenhang nennt man das Mitleid aus vier Gründen das Große Mitleid (*mahākaruṇā*): [i.] insofern es entstanden ist, indem es das tiefe, subtile, schwer zu erkennende Leid der Lebewesen zum Objekt hat; [ii.] insofern es ferner seit langer Zeit intensiv (*pari*^o) kultiviert, seit mehreren hunderttausend *kalpas* geübt worden ist; [iii.] insofern es ferner mit intensiver Hinwendung²¹ zu seinem Objekt aufgetreten ist, mit einer Hinwendung, die so beschaffen ist, daß der von Mitleid erfüllter Bodhisattva sogar hunderte seiner Leben aufgeben würde, um das Leid der anderen Lebewesen zu beseitigen; um wieviel mehr ein Leben oder [nur] Dinge, die für den Körper gebraucht werden, [eine Hinwendung] ferner, [aufgrund welcher] er alle Arten von Leid und Tortur ertragen (/auf sich nehmen) würde; [iv.] insofern es ferner nunmehr vollkommen rein ist, und zwar im Falle der zur Vervollkommenung gelangten Bodhisattvas durch die [besondere] Reinheit der [von ihnen erreichten] Bodhisattva-Stufe²², und im Falle der *tathāgatas* durch die Reinheit der Stufe der *tathāgatas*.

[3.] [A.] Die Bodhisattvas, die auf diese 110 Arten den Lebewesen gegenüber Mitleid kultivieren, üben das gesamte Mitleid der Bodhisattvas (*sarvāṃ bodhisattvakaṛuṇāṃ*).

[B.] Sie erlangen des weiteren sehr schnell die Reinheit der ernsthaften [durch] Mitleid [bestimmten] Absicht (/Gesinnung)), [dergestalt, daß diese²³ nunmehr] die [Bodhisattva-]Stufe der gereinigten ernsthaften Absicht (/Gesinnung) erreicht hat.²⁴

²¹ Sāgaramegha (D 221b4) scheint hier sinnvollerweise **ābhoga* mit **manaskāra* gleichzusetzen.

²² Vgl. *BoBh_w* 367,13 f.

²³ Gemeint ist hier die Reinheit der Absicht, d.h. die gereinigte Absicht bzw. der dadurch charakterisierte Bodhisattva.

²⁴ Vgl. *BoBh_w* 367,8 f.

[C.] [Sie] werden ferner solche, die gegenüber den Lebewesen ein sehr sanftes und auch [sehr] liebevolles Gemüt haben. [Sie werden solche,] deren Geist zu handeln wünscht, deren Geist nicht niedergedrückt ist, deren Geist das Leid erträgt (/auf sich nimmt)²⁵ und deren Geist wirkfähig (/flexibel) und gehorsam ist. Nicht [einmal] bei einem edlen Hörer (*ārya śrāvaka*), der die Edle Wahrheit des Leides erkannt hat und der die Vervollkommnung erreicht hat, tritt der Geistesstrom in dem Maße als zurückgezogen²⁶ und von Abkehr [von Leiden] begleitet auf, wie bei einem Bodhisattva, der mit [seinem] von Mitleid gegenüber den Lebewesen geleiteten Geist diese große Masse von Leid, das unter die [zuvor spezifizierten] 110 Arten fällt, betrachtet²⁷.

[D.] Und der Bodhisattva, dessen Geist dergestalt von *karuṇā* durchdrungen ist – [für den gibt es]²⁸ überhaupt keinen innerlichen oder äußerlichen Gegenstand, den er nicht aufgäbe. Es gibt kein Aufsichnehmen sittlicher Zucht, das er nicht vollbrächte. Es gibt keine Schädigung durch andere, die [er ihnen] nicht verziehe. Es gibt keinen Akt der Anstrengung, den [er] nicht unternähme. Es gibt keine Versenkung, in die [er] nicht einträte. Es gibt keine Einsicht zu der er nicht vorstieße. Daher, [wenn] die *tathāgatas* gefragt werden, worauf sich das Erwachen des Bodhisattva stützt, erklären [sie] gut erklärend²⁹, daß das Erwachen des Bodhisattva sich auf *karuṇā* stützt.

[III.]

- [1.] Jedes einzelne *apramāṇa*, so wie sie hier [in diesem Text] dargelegt worden sind, tritt beim Bodhisattva [dergestalt] auf, [daß] es mit unbegrenzten Erfolg/Gelingen ausgestattet ist und [dem Bodhisattva] unbegrenzt viele erwünschte Resultate verleiht³⁰, und es tritt in unbegrenzt vielen Formen auf, die [alle] ausschließlich heilsam und untadlig sind.

²⁵ Vgl. *BoBh_w* 247,27; *BHSD* s.v. *udvāhana* falsch. Tib. an beiden Stellen *ñams su len pa* "hinnehmen"; Ch. (T 1579, 537a13): 能堪忍 "ertragen"; (537a19) 代受 "übernehmen".

²⁶ Hier bleibt *dūrībhūtā* problematisch; Tib. (*mhar thug pa skyo ba dan ldan pa'i sems kyi rgyud thag rin du soñ bar gyur pa*) eher: "tritt ein so weit fortgeschrittener(?) von Abkehr vom Leid begleiteter Geistesstrom auf."

²⁷ Beim Bodhisattva ist es natürlich, im Gegensatz zum Śrāvaka, das Leid der anderen Lebewesen, das in ihm das Gefühl der *nirvid* – der Abkehr und des Wunsches, es zu beseitigen – hervorruft.

²⁸ Anakoluth im Skt.

²⁹ Der genaue Sinn dieser ziemlich häufigen Redefigur ist nicht recht klar. Soll es heißen: "erklären, wenn sie richtig erklären, ..." (d.h. manchmal geben sie bloß eine vordergründige Erklärung) oder eher: "erklären dergestalt, daß sie richtig erklären" (d.h. "erklären zurecht")?

³⁰ Wörtl.: "in Besitz nehmen läßt".

- [2.] Für einen Bodhisattva, der sich in dieser Weise der Kultivierung der *apramāṇas* widmet (/befleißigt), gibt es – so muß man wissen – vier Vorteile: [i.] Seine Übung der *apramāṇas* gereicht ihm gleich (*eva*) von Anfang an zu höchst glücklichem Befinden in diesem Leben; [ii. sie] gereicht ihm zu Erwerb und Anwachsen einer unbegrenzten Ansammlung von Verdienst; [iii. sie] gereicht [ihm] zur Festigkeit des ernsthaften Wunsches nach dem höchsten Erwachen; und [iv.] sie gereicht ihm dazu, daß er um der [anderen] Lebewesen willen im *samsāra* alles Leid [zu] ertragen vermag (/auf sich nimmt).

Zeichenerklärung zur Textedition:

- Skt. Hs. (A und B) Sanskrit Manuscripts of the *Mahāyānasūtrāṅkāra* from Nepal (Facsimile Series of Rare Texts in the Library of Ryukoku University – 14), edited and introduced by S. Takeuchi, Kyoto 1995.
- SL /MSA(Bh) *Mahāyānasūtrāṅkāra* ("Maitreya"), hrsg.: Sylvain Lévi (*Asaṅga: Mahāyāna-Sūtrāṅkāra: Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon de Système Yogācāra: Tome I-II*), Paris, 1907 (Abdruck: Kyoto 1983).
- Nagao 1958 G. M. Nagao, *Index to the Mahāyāna-Sūtrāṅkāra (Sylvain Lévi Edition)*, Tokyo 1958.
- Tib. P. Nr. 5521, Phi; übers. v. Śākyasiṃha, dPal brtsegs, etc.
Bhāṣya: P. Nr 5527, Phi; übers. v. Śākyasiṃha, dPal brtsegs, etc.
*Asvabhāva (*SAṬ (Mahāyāna-)Sūtrāṅkāraṅkā*) Peking-Tanjur 5530
Sthiramati (*SAVBh (Mahāyāna-)Sūtrāṅkāra-vṛtti-bhāṣya*) Peking-Tanjur 5531
(Es ist generell festzustellen, daß die tibetische Übersetzung des *Vṛtti-bhāṣya*, was Terminologie (u. z.T. auch Syntax) angeht, von den tib. Übersetzungen des Grundtextes und des Kommentares von Asvabhāva – die sich wiederum sehr ähnlich sind – abweicht. Der Grund für diese Differenzen liegt offenbar darin, daß die Übersetzung der letztgenannten Werke von Śākyasiṃha/Dpal brtsegs und die des *Vṛtti-bhāṣya* von Muncandra/Lce bkra śis abgefaßt worden sind.)
- Ch. Chinesische Version des *Mahāyānasūtrāṅkāra*: T 1604: übers. v. Prabhākaramitra

< > ergänzt

[] zu tilgen

(*Kursiv*) *Prañikas*

Zeichenerklärung zur Übersetzung:

[] ergänzt

Mahāyānasūtrāṅkāra XVII. 17 - 65: Sanskrit-Text

Hs. A 110b2; B 120a3; SL 121,10 (XVII. 17)

[S. Bagchi, *Mahāyānasūtrāṅkāra of Asaṅga*, Buddhist Sanskrit Texts 13, Darbhanga: Mithila Institute, 1970; S. D. D. Shastri, *Mahāyānasūtrāṅkāra by ārya Asaṅga*, Bauddhabharati Series 19, Vārānaśī, Bauddha Bhāratī, 1985; S. V. Limaye, *Mahāyānasūtrāṅkāra by Asaṅga*, Bibliotheca Indo-Buddhica Series 94, Delhi 1992 habe ich nicht verwendet¹, während ich die Übersetzungen von Sylvain Lévi 1911 und Robert Thurman 1979 gelegentlich zum Vergleich herangezogen habe. Peter Oldmeadows Übersetzung (erwähnt von J. W. de Jong: *III*, Vol. 30, 1987, S. 154 ff.) hatte ich leider nicht zur Verfügung.]

[I.] [A110b2;B120a3] apramāṇavibhāge dvādaśa ślokaḥ/

[1.] *brāhmyā² vipakṣahīnā³ jñānena gatāś ca nirvikalpena⁴/
trividhāḷambana⁵vṛttāḥ sat(t)vanām pācaka⁶ dhīre⁷// 17//*

*brāhmyā viharāś catvāry apramāṇāni⁸/ maitrī karuṇā muditopekṣā ca/ te punar bodhi-
sattve catur⁹lakṣaṇā veditavyāḥ¹⁰/ vipakṣahānitah/ pratipakṣaviśeṣayogataḥ¹¹/ vṛtti*

¹ Die Edition von Bagchi gibt den Text von S. Lévi unter Einarbeitung der nachträglichen Korrekturen Lévis und Nagao 1958 (xix) wieder (wobei die Korrekturen in Bagchis Ausgabe S. 315 ff. zu beachten sind); darüber hinausgehende Korrekturen finden sich kaum. Die Edition und Übersetzung von S. V. Limaye ist kaum ernst zu nehmen. Die Wiedergabe ist oft kaum nachvollziehbar und voller terminologischer und grammatischer Mißverständnisse. Es dürfte genügen, die Unbrauchbarkeit dieser Arbeit anhand ihrer Wiedergabe einiger wichtiger Begriffe, die in dem hier bearbeiteten Textstück vorkommen, anzuführen, um zu zeigen, warum ich diese Arbeit nicht herangezogen habe: Limaye übersetzt den einleitenden Satz "*brāhmyā viharāś catvāry apramāṇāni*" als "The stations of movement of the *Brahmins* have four non standards" und "*tathatāḷambanatvāt/ anuṣṭāpikā dharmakṣāntilābhenāṣṭamyā bhūmau dhātupuṣṭyā tadviśuddhitāḥ*" als "*Tathatā* is the foundation, there is no production of *dharma* and forgiveness in the eighth world; it supplies the essences which cleans."

² B: Hier, wie auch an anderen Stellen, ist "y" kaum erkennbar.

³ B: *vipakṣehīnā*.

⁴ B: *nirvikalpena*.

⁵ B: *trividhāḷambana*°.

⁶ B: *pācakā*.

⁷ A: *dhīro*.

⁸ A: *apramāṇāni*.

⁹ A: *catu*°.

viśeṣata¹²s trividhāmbanavṛttivāt/ tathā hi te sattvāmbanā dharmāmbanā anāmbanā¹³ś ca/ karmaviśeṣataś ca sattvapariṣākatvāt¹⁴/

sattvadharmāmbanāḥ¹⁵ punaḥ katamasmin sattvanikāye dharme vā pravartante/ anāmbanāś ca katamasmin āmbane¹⁶/

*saukhyārthini duḥkhārte¹⁷ sukhite kliṣṭe ca te pravartante/
taddeśī[B120b1]te¹⁸ ca dharme¹⁹ tattathatāyāṃ²⁰ ca dhīrāṇāṃ// 18//*

sattvāmbanāḥ sukhārthini²¹ yāvat²² kliṣṭe sattvanikāye pravartante²³/ tathā²⁴ hi maītrī
sattveṣu²⁵ sukhasaṃyogākārā²⁶ karuṇā duḥkhaviyogākārā²⁷ muditā [A111a1] sukhā-
viyogākārā²⁸/ upekṣā tāsu²⁹ vedanāsu teṣāṃ sattvānāṃ niḥsaṃkleśa³⁰topa³¹saṃhārā-
kārā³²/ dharmāmbanāś taddeśīte dharme³³/ yatra te³⁴ vihārā deśitāḥ/ anāmbanāś
tattathatāyāṃ/ te hy avikalpatvād anāmbanā ivety³⁵ anāmbanāḥ³⁶/

¹⁰ B: *veditavyāta*.

¹¹ B: *pratipakṣaviśeṣatas(?)trī trividhāmbanavṛttivāt*, d.h. om. *yogataḥ/ vṛttiviśeṣatas* (*aberratio oculi?*).

¹² A: *vṛttiviśeṣas*.

¹³ So auch Nagao anhand Ch. u. Tib.; SL u. A om. *dharmāmbanā anāmbanā°*; B om. *anāmbanā*.

¹⁴ A: *°pācakātvāt*.

¹⁵ B: *°dhamā°*; SL: *°lambanāt/*.

¹⁶ B: *āmbante*.

¹⁷ AB: *duḥkhā* (om. *rte*). B weist an entsprechender Stelle eine Lücke auf.

¹⁸ A: *taddeśīta* oder *taddheśīta*; B: *tadvasīte* (oder *taddhasīte*).

¹⁹ A: *dharmā*; B: *dhame*.

²⁰ A: *tattathatāyāṃ* (oder *taṃtathatāyāṃ?*).

²¹ B: *sukhārthini*.

²² B: *yācat*.

²³ B: *pravartante*.

²⁴ B: *yathā*.

²⁵ B: *satvaṣu*.

²⁶ A om. */*.

²⁷ A: *duḥkhiyogākārā* u. om. */*; B: *duḥkhaciyogākārā*.

²⁸ A om. *sukhāvi* u. liest *yogākārāḥ*.

²⁹ SL: *upekṣāsu* (d.h. *upekṣā + āsu*).

³⁰ SL: *niḥkleśa°*; A u. B so wie Tib. (*kun nas ñon moṅs pa med par ...*) bestätigen *niḥsaṃkleśa°*.

³¹ A: *°tāpa°*.

³² A om. */*.

³³ B: *dharmā*.

³⁴ B: *ta*.

³⁵ B: *ipety*.

³⁶ A: *anāmbanā*.

api khalu³⁷

*tasyāś ca tathatārthavāt kṣāntilābhād viśuddhitāḥ/
karmadvayād anālabhā mairī³⁸ kleśakṣayād³⁹ api// 19/*

ebhiś caturbhiḥ kāraṇair anālabhanā⁴⁰ mairī veditavyā⁴¹/ tathatālabhanatvāt⁴² anu-
patūkadharmakṣāntilābhenāṣṭamyām⁴³ bhūmau⁴⁴ dhātupuṣṭyā tadviśuddhitāḥ/ karma⁴⁵-
dvayataś ca/ yā mairīniṣyandena⁴⁶ kāyavākkarmaṇā⁴⁷ saṃgrhītā/⁴⁸ kleśakṣayataś ca/
tathā hi kleśa ālabhanam uktaṃ/⁴⁹ manomayānām granthā[B121a1]nām⁵⁰ prahāṇād⁵¹
ucchidyate ālabhanam iti vacanāt/

[2.] [i.] *te niścalās ca⁵² calās ca kṛpaṇair āsvādītā na ca jñeyāḥ⁵³/*

te ca brāhmyā⁵⁴ vihārās⁵⁵ catur⁵⁶vidhā veditavyāḥ⁵⁷/ tatra calā hānabhāgīyāḥ parihāṇī-
yatvāt/ acalāḥ sthiti⁵⁸viśeṣabhāgīyā aparihāṇīyatvāt/ āsvādītāḥ⁵⁹ kliṣṭāḥ/⁶⁰ anāsvādītā
akliṣṭāḥ/ kṛpaṇair iti sukhalo[A111b1]lair anudāracittaiḥ/ eṣa brāhmyā⁶¹vihārāṇām
hānabhāgīyādi⁶²prakārabhedāḥ⁶³/

³⁷ A: khaluḥ//.

³⁸ B: mairī.

³⁹ A: °kṣayad.

⁴⁰ B: anālabhanā.

⁴¹ A: veditavyāḥ; B: veditavyā.

⁴² A: tathatvālabhanāt u. om. /.

⁴³ B: °myā.

⁴⁴ A u. SL: /; B: bhūmau.

⁴⁵ B: kama °.

⁴⁶ SL: mairī niṣpandena.

⁴⁷ B om. vāk und liest kāyakkarmaṇā; SL om. vāk, korrigiert dies aber in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung zu "vākkarmaṇā ca". Bagchi (Corrigenda): vākkarmaṇā ca.

⁴⁸ A om. /.

⁴⁹ A om. /.

⁵⁰ B: gracchānām.

⁵¹ B: prahāṇāṃd.

⁵² A u. B om. ca.

⁵³ A: jñeyā; B om. jñe (weist aber an entsprechender Stelle eine Lücke auf).

⁵⁴ B: brāhmā.

⁵⁵ B: vihās.

⁵⁶ B: catu °.

⁵⁷ B: veditavyāḥ.

⁵⁸ B: stīti.

⁵⁹ A: āsvādītā.

⁶⁰ SL om. /.

⁶¹ B: brāhma °.

⁶² B: hānabhāgīyādi °.

⁶³ SL: °medaḥ.

teṣu punaḥ ⁶⁴

acaleṣu bodhisattvāḥ pratiṣṭhitāḥ sakti⁶⁵vigateṣu// 20//

na caleṣu nāpyāsvāditeṣu/

[ii.] *asamāhita⁶⁶svabhāvā mṛdumadhyā hīnabhūmikā⁶⁷ ye 'pi^{68/69}
hīnāśayāḥ⁷⁰ samānā⁷¹ hīnās te hy anyathā tv adhikāḥ// 21//*

eṣa mṛdvadhimātratābhedah/ tatra ṣaḍvidhā mṛdukā(h/) *asamāhitasvabhāvāḥ* ⁷²
sarve(/) samāhita api⁷³ ye mṛdumadhyāḥ/ hīnabhūmikā ye 'pi⁷⁴ uttarāṃ⁷⁵ bodhisattva-
bhūmim⁷⁶ apekṣya/ hīnāśayā api⁷⁷ śrāvakādīnāṃ/⁷⁸ samānā api⁷⁹ ⁸⁰ ye 'nutpattika-
dharmakṣāntirahitāḥ⁸¹(/) hīnās te⁸² mṛdukā ity arthaḥ/ anyathā tv adhikā [B121b1] iti
yathoktaviparyayaṇā⁸³dhimātratā vedītavayā⁸⁴/

[3.] *brāhmyair vihrta⁸⁵vihāraḥ kāmīṣu saṃjāyate yadā⁸⁶ dhīmān/⁸⁷
saṃbhārān pūrayate⁸⁸ sattvāṃs⁸⁹ ca vipācayati tena// 22//*

⁶⁴ A u. SL: /.

⁶⁵ A: śakti°.

⁶⁶ B: asāhita°.

⁶⁷ B: hīnabhūmikā.

⁶⁸ AB: pi (om. avagraha).

⁶⁹ A om. /.

⁷⁰ A add. /.

⁷¹ A: samā.

⁷² SL add. /.

⁷³ SL add. /; B: aṣi.

⁷⁴ AB: pi.

⁷⁵ AB: uttarā.

⁷⁶ B: bhūmim.

⁷⁷ SL add. /.

⁷⁸ SL om. /.

⁷⁹ A: samānāpi.

⁸⁰ A u. SL add. /.

⁸¹ SL: °rahitā.

⁸² A: ta.

⁸³ A: °viparyāṇā°.

⁸⁴ A: vedītavayāḥ.

⁸⁵ B: vihrata°.

⁸⁶ Tib.: rtag tu (sadā).

⁸⁷ A om. /.

⁸⁸ B: saṃbhārotpurayate.

⁸⁹ A: sattvās.

*sarvatra cāvīrahito brāhmyai rahitaś ca tadvipakṣeṇa⁹⁰/
tatpratyayair api bhṛśair na yāti vikṛtiṃ pramatto 'pi⁹¹//23//*

hetuphalalīṅga⁹²bhedah/ tatra brāhmyair vihr̥to⁹³ vihārair⁹⁴ iti hetuh/ kāmīṣu sattveṣu
saṃjāyata iti vipākaphalam/ saṃbhārān⁹⁵ pūrayat(it)y⁹⁶ adhipati[A112a1]phalam/
sattvān paripācayānti⁹⁷ puruṣakāra⁹⁸phalam/ sarvatra⁹⁹ cāvīrahito brāhmyair¹⁰⁰ vihā-
rair jāyata iti niṣyanda¹⁰¹phalam¹⁰²/ rahitaś ca tadvipakṣeṇeti¹⁰³ viśaṃyogaphalam/
bhṛśair api tatpratyayair avikṛtīgamaṇam¹⁰⁴ līṅgaṃ¹⁰⁵/ pramatto 'pīty asaṃmukhi-
bhūte 'pi¹⁰⁶ pratipakṣe/

anyaiś catur¹⁰⁷bhiḥ ślokair guṇadoṣa¹⁰⁸bhedah/¹⁰⁹

[4.] vyāpādavihimsābhyām¹¹⁰ arativyāpādakāmarāgais' ca¹¹¹/¹¹²
yukto hi bodhisattvo bahuvīdham ādīnavam spr̥ṣati//24//

iti¹¹³ doṣah¹¹⁴/

brāhmyavihārābhāve tadvipakṣayogāt/ tatra vyāpādādayo¹¹⁵ maitryā¹¹⁶dīnām yathā

⁹⁰ A: *tadvipakṣeṇaḥ*.

⁹¹ A: *pramattāpi*.

⁹² B: °līga°.

⁹³ A: *vihr̥tor?*; B: *vihato?*

⁹⁴ B: *vihārer*.

⁹⁵ A: *sambhārāt*; B: *saṃbhārām*.

⁹⁶ Vgl. Tib.: *ḥes bya ba (itī)*.

⁹⁷ B: *paripācayānti*.

⁹⁸ B: *puruṣakāmra*°.

⁹⁹ A: *sarva*.

¹⁰⁰ A: *brahmayar*.

¹⁰¹ B: *niṣyanda*°; SL: *niṣpanda*°.

¹⁰² B: °phalām.

¹⁰³ A: *dvipakṣeṇeti*; B: *tadvipakṣeṇati*.

¹⁰⁴ B: °gamana°.

¹⁰⁵ AB: *līṅgaṃ*.

¹⁰⁶ B: °bhute pī.

¹⁰⁷ B: *catu*°.

¹⁰⁸ B: °deṣa°.

¹⁰⁹ A om. /.

¹¹⁰ A: *vyāpādavicikitsābhyām*; B: *vyāpādavivi(oder ci?)tsātyām*.

¹¹¹ B: *cā*.

¹¹² A om. /.

¹¹³ AB: *spr̥ṣānti*.

¹¹⁴ A: *spr̥ṣatām tridoṣa*; B: *spr̥ṣatām tridiṣaḥ*.

¹¹⁵ A: *vyāpādayo*.

¹¹⁶ B: *maitrā*°.

kramaṃ vipakṣāḥ¹¹⁷ vyāpādakāmarāgā[B122a1]v¹¹⁸ upekṣāyāḥ¹¹⁹/

kathaṃ bahavidham ādinavaṃ¹²⁰ sprśatīty āha/

kleśair¹²¹ hanytī ātmānaṃ sattvān upahanti śīlam upahanti/

savilekhalābhahīno rakṣāhīnas tathā śāstrā¹²²// 25//

sādhikaraṇo 'yaśasvī¹²³ paratra saṃjāyate¹²⁴ 'kṣaṇeṣu sa ca¹²⁵/

prāptāprāptavihānyā¹²⁶ manasi mahad¹²⁷ dukkham āpnoti// 26//¹²⁸

tatra prathamais¹²⁹ tribhiḥ padair ātmavyābādhāya¹³⁰ cetayate¹³¹ paravyābādhāyo-
bhayavyābādhāyety¹³² etam¹³³ ādinavaṃ darśayati/ savilekhādibhiḥ ṣaḍbhiḥ padair¹³⁴
drṣṭadhārmikam a[A112b1]vadyaṃ prasavatīti darśayati/ kathaṃ¹³⁵ ca prasavati(/)
ā¹³⁶tmāsyāpavadate¹³⁷ pare 'pi devatā api¹³⁸ śāstāpi(/)¹³⁹ anye 'pi¹⁴⁰ vijñāḥ¹⁴¹ sa

¹¹⁷ A om. /.

¹¹⁸ A: °kāmarāv.

¹¹⁹ A: upekṣāyāṃ.

¹²⁰ SL: bahavidhādinavaṃ; B: bahavidham ādinava.

¹²¹ B: kleśai.

¹²² B: śāstu (oder doch śāstra?). Nagao schlägt anhand von Tib. "śāstā" vor. Bagchi (Corrigenda): śāstā.

¹²³ A: sādhikaraṇā 'yaśasvī.

¹²⁴ A: saṃjāyate.

¹²⁵ A: tva statt ca.

¹²⁶ Vgl. Tib. (thob dan ma thob ṅams pas yid la ...). A: vihīnyāṃ; B: °vihīnyā. Vgl. auch MSA XVIII. 7ab.

¹²⁷ A om. mahad; B: mad.

¹²⁸ Zu diesen beiden Versen vgl. MSA XVIII. 4d bis XVIII. 7cd.

¹²⁹ A: prathamās.

¹³⁰ A: ātmāvyābādhāya; B: ātmavyārādhāya.

¹³¹ A: ceyate/. Vgl. MSABh 133,1 f.

¹³² A: paravyābādhāyobhayavyābādhāyaty; B: paranyābadhā(oder dho?)yobhayavyābādhāyaty.

¹³³ A: atam.

¹³⁴ B: pardai.

¹³⁵ B: kathañ.

¹³⁶ AB: prasavatīyātmā°.

¹³⁷ A: ātmāsyāpavadeta; B: ātmāsyāpacadete; SL: ātmāsyāpavadate/.

Was den Indikativ (*apavadate*) angeht, so folge ich SL, da ansonsten in dieser Passage kein Optativ auftritt; *apavadeta* (Hs. A) erinnert an *ŚrBh* (s.u.), wo jedoch auch die anderen Verben im Optativ stehen. Zu der Konstruktion "*ātmā asya apavadate*" findet sich eine Parallele in *ŚrBh* (S. 41), wo "me" anstelle von "asya" erscheint: "*ātmā me apavadet, śāstā vā, devatā vā, vijñā vā sabrahmacārīno dharmatayā vīgarhayeyuḥ/ digvidikṣu ca me pāpako varṇakīrtiśabdaśloko 'bhyudgacchet/*" (Choi 1992, S. 29). Eine Alternative zu der in den Text gesetzten Lesart wäre "*ātmāpy apavadate*", welches zwar weder von Tib. noch von *ŚrBh* gestützt wird, aber mit Hinblick auf die *api*-Konstruktionen vielleicht an dieser Stelle angebrachter wäre.

brahmacāriṇo dharṃatayā vigarhante/ digvidikṣu cāsya pāpako¹⁴² ¹⁴³varṇasabdasloko
niścaraṃtī¹⁴⁴ evaṃ¹⁴⁵ savilekko yāvad ayaśasvīty anena yathākramaṃ darśayati/ śeṣais
tribhiḥ padair¹⁴⁶ yathākramaṃ sām̐parāyikaṃ¹⁴⁷ dr̥ṣṭadharmā¹⁴⁸ sām̐parāyikaṃ a-
vadyaṃ¹⁴⁹ prasavati ¹⁵⁰tajjaṃ caitasikaṃ duḥkhadaurmanasyaṃ¹⁵¹ pratisaṃvedayata
ity etad¹⁵² ādīnavāṃ darśayati¹⁵³/

ete¹⁵⁴ sarve¹⁵⁵ doṣā¹⁵⁶ maitrā¹⁵⁷ diṣu [B122b1] susthitasya na bhavanti/
akliṣṭaḥ saṃsāraṃ sattvārthaṃ¹⁵⁸ no ca¹⁵⁹ saṃtyajati// 27//

iti¹⁶⁰ ¹⁶¹brāhmya¹⁶² vihārayoge dvividhaṃ¹⁶³ guṇaṃ darśayati/ yathoktadoṣābhāvaṃ¹⁶⁴
akliṣṭasya¹⁶⁵ sattvahetoḥ saṃsārāparityāgaṃ/

¹³⁸ A om. *pare 'pi devatā api*, fügt aber etwas wie *pā* vor *śāstāpi* ein; SL: hier /.

¹³⁹ A, B u. SL: *śāstāpy*. Tib. interpungiert: 'di la bdag ñid dan/ gzan dag dan/ lha dan ston pa yan smod la/. Zu dieser Interpunktion siehe auch *ŚrBh*, (Choi 1992, S. 65).

¹⁴⁰ AB: *pi*.

¹⁴¹ A: *vijñā?*; B: *vijñā*.

¹⁴² A: *pāvako*.

¹⁴³ A, B u. SL: 'varṇa°', vgl. auch *MPS* § 4.9; aber Pāli *pāpasiloka* u. *pāpako kittissaddo* (*abbhuggacchati*), vgl. *M I* 126; sonst auch in *ŚrBh*, vgl. *ŚrBh* 41,12.

¹⁴⁴ A: *niścaraṃtī*.

¹⁴⁵ B: *avaṃ*.

¹⁴⁶ A: *padai*.

¹⁴⁷ AB: *sām̐parākam*.

¹⁴⁸ B: °*dhama*°.

¹⁴⁹ AB: *evadyaṃ*.

¹⁵⁰ A u. SL: /.

¹⁵¹ SL korrigiert in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung zu "*duḥkhaṃ daurmanasyaṃ*"; ebenso an einer Parallel-Stelle (Bhāṣya ad XVIII. 7cd, vgl. *MSABh* 133,18), wo Hs. B "*duḥkhadaurmanasyaṃ*" hat und Hs. A gerade an dieser Stelle eine große Lücke aufweist. Vgl. Pāli *dukkhadaurmanassaṃ*. Bagchi (Corrigenda): *duḥkhaṃ daurmanasyaṃ*.

¹⁵² B: *atad*.

¹⁵³ A: *daśayati*.

¹⁵⁴ B: *yate*.

¹⁵⁵ B: *sarva*.

¹⁵⁶ AB: *doṣo*.

¹⁵⁷ B: *maitrā*°.

¹⁵⁸ B: *sattvārtha*.

¹⁵⁹ B: *vā na*.

¹⁶⁰ AB: *saṃtyajati*.

¹⁶¹ A u. SL: /.

¹⁶² A u. B; SL: *brāhma*.

¹⁶³ So auch Bagchi (Corrigenda). SL: *trividhaṃ*.

¹⁶⁴ A: °*doṣobhāva*; B: °*doṣobhāvaṃ*.

¹⁶⁵ Tib. liest eher **asaṃkliṣṭasya* (*kun nas ñon moṃs pa med*).

na tathaiikaputrakeṣv api guṇavatsv api¹⁶⁶ bhavati sarvasattvānām/
maitrīyā¹⁶⁷ dicetaneyam sattveṣu yathā jinasutānām// 28//

ity etena¹⁶⁸ bodhisattva¹⁶⁹ maitr(y?)ādīnām tīvratām¹⁷⁰ darśayati/

[II.] [A.] karuṇā¹⁷¹vibhāge tadāmbanaprabhedam¹⁷² ārabhya¹⁷³ dvau śloka¹⁷⁴/

[i.] praḍīptān¹⁷⁵ śatruvaśagān¹⁷⁶ duḥkhākṛāntāms¹⁷⁷ tamovṛtān/
durgamārgasamārūdhān mahābandhanasamūyutān// 29//
mahāsana¹⁷⁸viṣā[A113a1]krāntalolān mārgapraṇaṣṭakān¹⁷⁹/
utpathapraṣṭitān¹⁸⁰ sattvān durbalān¹⁸¹ karuṇā¹⁸²yate//30//

tatra praḍīptāḥ kāmārāgeṇa kāmasukhasaktāḥ¹⁸³/ śatruvaśagā māraḥkrāntarāyāḥ kuśale
'prayuktāḥ/¹⁸⁴ duḥkhākṛāntā¹⁸⁵ duḥkhābhībhūtā¹⁸⁶ narakādiṣu¹⁸⁷/ tamovṛtā aurabhri-
kā¹⁸⁸dayo duścaritaikāntikāḥ^{189/190} karmavipākasamūdhavatā¹⁹¹/ durgamārga samā

¹⁶⁶ A om. guṇavatsv api.

¹⁶⁷ B: maitrīā°.

¹⁶⁸ So auch Bagchi (Corrigenda). B: atena; SL hat "ityete ca", korrigiert dies aber in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung zu "ity etena".

¹⁶⁹ A: bodhisatve.

¹⁷⁰ B: tīvratām.

¹⁷¹ A: karuṇa°.

¹⁷² B: °prabhedan.

¹⁷³ B: āratya.

¹⁷⁴ B: śloko.

¹⁷⁵ AB: praḍīptā.

¹⁷⁶ B liest truvaśagānu und weist davor eine Lücke auf.

¹⁷⁷ B: °krāntās.

¹⁷⁸ B: mahāsana°.

¹⁷⁹ A: °praṇaṣṭakān; B: mārgapraṇaṣṭakān.

¹⁸⁰ B: utpathapraṣṭitān.

¹⁸¹ B: dubalā.

¹⁸² B om. karuṇā.

¹⁸³ A: °śaktāḥ; SL: °bhaktāḥ.

¹⁸⁴ A: 'prayuktā u. om. /.

¹⁸⁵ B om. duḥkhākṛāntāḥ; SL: duḥkhākṛāntāḥ.

¹⁸⁶ A: duḥkhā/ bhūtā; A weist hinter duḥkhā eine Lücke von der Größe eines akṣara auf (duḥkā bhūtā); SL hat "duḥkhābhūtāḥ", korrigiert dies aber in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung zu "duḥkhābhībhūtāḥ". Bagchi (Corrigenda): duḥkhābhībhūtā.

¹⁸⁷ B: narakādiṣuh.

¹⁸⁸ B: orabhrikā°.

rūdhā aparinirvāṇadharmāṇaḥ samsāravartmātyantānupacchedāt/ *mahābandhanasam-*
*yutā*¹⁹² anyatī[B123a1]rthyāḥ¹⁹³ mokṣasamprasthitā¹⁹⁴ nā¹⁹⁵ nākudrṣṭigāḍhabandhana-
 baddhatvāt¹⁹⁶/ *mahāśanaviṣākrāntalolāḥ* samāpattisukhasaktāḥ/ teṣāṃ hi tat kliṣṭaṃ
 samāpattisukhaṃ^{197/198} yathā mrṣṭaṃ aśanaṃ viṣākrāntaṃ¹⁹⁹/ tataḥ pracyāvanāt/
*mārgapraṇaṣṭakā*²⁰⁰ ābhimānikā mokṣamārgabhrāntatvāt²⁰¹/ *utpāthaprasthitā*¹⁹⁹ hīnayāna-
 prayuktā aniyatāḥ/ *durbalā* aparipūrṇasambhārā bodhisattvāḥ/ ity ete²⁰² daśavidhāḥ
 sattvā bodhisattvakarūṇyā ālambanaṃ/
 pañcaphalasaṃdarśane²⁰³ karūṇyāḥ ślokaḥ/

[ii.] *heṭhāpahaṃ hy uttamabodhibījaṃ sukhāvahaṃ tāpakam*²⁰⁴ *iṣṭahetuṃ/
 svabhāvadaṃ dharmam upāśritasya bo*[A113b1]*dhir na dūre*²⁰⁵ *jinā-
 tmajasya*// 31//

tatra²⁰⁶ *heṭhā*²⁰⁷ *pahatvena* tadvipakṣavihimsāprahāṇād²⁰⁸ visamyogaphalaṃ²⁰⁹
 darśayati/ *uttamabodhibīja*²¹⁰ tvenādhipatīphalaṃ/ parātmanor yathākramaṃ *sukh-
 āvaha*tāpakatvena puruṣa²¹¹ kāraphalaṃ/ *iṣṭahetu*tvena vipākaphalaṃ/ *svabhāvada-*

¹⁸⁹ B: *duścaritekāntikāḥ*.

¹⁹⁰ A om. /.

¹⁹¹ B: °*samuḍhatvāt*.

¹⁹² B: °*samyuktā*?

¹⁹³ A u. SL: / . SL schlägt vor, *anyāfirthyamokṣa* zu lesen, aber, abgesehen davon, daß die Hss. °*firthyāḥ*/ lesen, spricht Ch. für die Trennung. Die tibetische Version (*gṣan mu stegs can thar pa la kun tu ṣugs pa rnam*s) ist kaum in Lévis Sinne deutbar. Sein Vorschlag würde " **can gyi thar pa ...*" verlangen. Bagchi (Corrigenda): *anyāfirthyamokṣa*.

¹⁹⁴ B: °*prasthitā*.

¹⁹⁵ A: *mā*.

¹⁹⁶ B: °*barddhatvāt* oder °*varddhatvāt*.

¹⁹⁷ AB: *samāpaṣisukhām*.

¹⁹⁸ A u. B om. / (entsprechend auch Tib.).

¹⁹⁹ B: °*krāṃntaṃ*.

²⁰⁰ A: °*praṇaṣṭakā*.

²⁰¹ B: °*trāntatvāt*.

²⁰² AB: *ate*.

²⁰³ B: °*sandarśane*.

²⁰⁴ Sowohl hier als auch unten im Kommentar hat SL "*tāyaka*", korrigiert dies aber in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung zu "*tāpaka*". Bagchi (Corrigenda): *tāpaka*.

²⁰⁵ Hier müßte eigentlich aus metrischen Gründen eine weitere Silbe stehen; oder ist vielleicht *jina-ātmajasya* (ohne *saṃdhi* in der Kompositionsfuge) zu lesen?

²⁰⁶ So auch Tib.: *de la*; A: *tata*; B u. SL: *tataḥ*.

²⁰⁷ B: *hetā* °.

²⁰⁸ A: °*prāhāṇād*; B: °*vipakṣarvihinsā* °.

²⁰⁹ A: °*phala*.

²¹⁰ B: °*cīja* °.

²¹¹ B: *punuru*(oder *rū*)*ṣa* °.

tvena²¹² niṣyanda²¹³ phalam āyatyāṃ viśiṣṭakarunāphaladānāt/ evaṃ pañcavidhāṃ²¹⁴
 [B123b1] karuṇām āśritya buddhatvam adūre veditavyaṃ/
 apratiṣṭhita²¹⁵ saṃsāranirvāṇatve²¹⁶ ślokaḥ/

[iii.] vijñāya²¹⁷ saṃsāragataṃ samagraṃ²¹⁸ duḥkhātmakaṃ²¹⁹ caiva nir-
 ātmakaṃ²²⁰ ca/
 nodvegāṃ āyāti na cāpi doṣaiḥ²²¹ prabādhyate²²² kāruṇiko²²³ 'gra-
 buddhiḥ²²⁴// 32//

sarvaṃ²²⁵ saṃsāraṃ yathābhūtaṃ²²⁶ pariñāya bodhisattvo²²⁷ nodvegāṃ āyāti
 kāruṇikatvāt²²⁸/ na doṣair²²⁹ bādhyate 'grabuddhitvāt/ evaṃ na²³⁰ nirvāṇe pratiṣṭhito
 bhavati na²³¹ saṃsāre yathākramaṃ/
 saṃsārapariñāṇe ślokaḥ/

[iv.] duḥkhātmakaṃ lokam avekṣya²³² māṇo duḥkhāyate vetti²³³ ca tad²³⁴
 yathāvat/
 tasyābhyupāyaṃ²³⁵ parivarjane ca na khedaṃ²³⁶ āyāty api vā
 kṛpāluḥ// 33//

²¹² A: svabhādatvena.

²¹³ B: niṣyanda °; SL: nispanḍa °; Bagchi (Corrigenda): niṣyanda °.

²¹⁴ A: pañca °; B: pañcavidhā.

²¹⁵ A: apriyasthita °.

²¹⁶ A: nivāṇaṇatva; B: °nivāṇamtva.

²¹⁷ B: vijñāyah.

²¹⁸ AB: samagra.

²¹⁹ B: duḥkhatmakaṃ.

²²⁰ B: °ātmakañ oder °ātmakaś.

²²¹ B: doṣain.

²²² B: prabādhyete.

²²³ B: kāruṇeko.

²²⁴ B: grabuddhiḥ.

²²⁵ AB: sarva.

²²⁶ B: °bhutaṃ.

²²⁷ B: bodhisattvā.

²²⁸ AB: kāruṇekatvāt.

²²⁹ B: dāśai.

²³⁰ SL om. na.

²³¹ A om. na; B: ra.

²³² B: avekṣa °.

²³³ AB: vitti.

²³⁴ A: ta.

²³⁵ B: tasyātyupāyaṃ.

²³⁶ A: khem.

duḥkhāyata iti karuṇāyate/²³⁷ *vetti ca tad yathāvad* iti duḥkhaṃ²³⁸ yathābhū[A 114a1]taṃ^{239/240} *tasya ca duḥkhasya*²⁴¹ *parivarjane*²⁴² *'bhyupāyaṃ*²⁴³ *vetti*²⁴⁴ {, } *yenāsyā*²⁴⁵ *duḥkhaṃ nirudhyate/ etena jānann*²⁴⁶ *api saṃsāraduḥkhaṃ yathābhūtaṃ*²⁴⁷ *tatparityāgopāyaṃ*²⁴⁸ *ca*²⁴⁹ *na khedam*²⁵⁰ *āpadyate bodhisattvaḥ karuṇāviśeṣād iti pra-* *darśayati/*

karuṇāprabhede dvau ślokaū/

[v.] *krpā prakṛtyā pratisaṃkhyayā*²⁵¹ *ca* [B124a] *pūrvam*²⁵² *tadabhyāsa-* *vidhāna*²⁵³ *yogāt/* *vipakṣahānau*²⁵⁴ *ca*²⁵⁵ *viśuddhi*²⁵⁶ *lābhāc caturvidheyam*²⁵⁷ *karuṇātma-* *kānām*²⁵⁸ // 34//

*seyaṃ yathākramaṃ gotraviśeṣataḥ, guṇadoṣapari*²⁵⁹ *kṣanataḥ, janmāntaraparibhāvana-* *taḥ, vairāgyalābhataś ca veditavyā*²⁶⁰ *tadvipakṣavihiṃsā*²⁶¹ *prahāṇe*²⁶² *sati viśuddhi-* *lābhata iti vairāgyalābhataḥ/*

²³⁷ A om. /.

²³⁸ B: *duḥkha*.

²³⁹ B: *bhutaṃ*.

²⁴⁰ A, B u. SL om. /.

²⁴¹ A liest *ca duḥkha*; B om. *ca duḥkhasya*.

²⁴² B: *prarivarjane*.

²⁴³ SL: /.

²⁴⁴ A: *veti*.

²⁴⁵ B: *yanāsyā*.

²⁴⁶ A: *jānn*.

²⁴⁷ B: *°bhutaṃ*.

²⁴⁸ B: *°tyāgnopāyañ*.

²⁴⁹ A: om. *ca*.

²⁵⁰ B add. *ādam*.

²⁵¹ AB: *pratisaṃkhyā*.

²⁵² A: *pūrvan*; B: *pūrvan*.

²⁵³ A: *°vidāna* °.

²⁵⁴ SL: *°hīnā*.

²⁵⁵ A: *na*.

²⁵⁶ A: *viśuddha* °.

²⁵⁷ B: *caturvidheya*.

²⁵⁸ B: *karuṇātmākānā*.

²⁵⁹ A: korrigiert "(par)i" zu "(par)i".

²⁶⁰ A: *veditavyāḥ*.

²⁶¹ B: *°vihinsā* °.

²⁶² A: *°prāhāṇe*.

na sā kṛpā yā na samā sadā vā²⁶³ nādhyāśayād vā pratipattito²⁶⁴ vā/
vairāgyato nānupalambhato vā na²⁶⁵ bodhisatvo²⁶⁶ hy akṛpas tathā
yaḥ²⁶⁷ // 35 //²⁶⁸

tatra samā²⁶⁹ sukhitādiṣu sattveṣu²⁷⁰ yat kiñcid²⁷¹ veditam²⁷² idam atra duḥkhasyeti
viditvā/ sadā nirupadhiśeṣa²⁷³ nirvāṇe tadakṣayāt/ adhyāśayād²⁷⁴ bhūmipraviṣṭānām²⁷⁵
ātmaparasamatāśayalābhāt²⁷⁶/ pratipattito duḥkhapari²⁷⁷ trāṇakri[A114b1]jayā/²⁷⁸ vai-
rāgyatas tadvipakṣavihiṃsā²⁷⁹ prahāṇāt²⁸⁰/ anupalambhato²⁸¹ 'nutpattikadharmakṣānti-
lābhāt/

karuṇāvṛkṣapratibimbake²⁸² pañca²⁸³ ślokāḥ/

[v.] karuṇā kṣāntiś cintā prañidhānaṃ²⁸⁴ janma sattvapariṣkāḥ²⁸⁵/
karuṇātarur²⁸⁶ eṣa²⁸⁷ mahān²⁸⁸ mūlādīḥ paścimāgraphalaḥ²⁸⁹ // 36 //

ity eṣa mūla[B124b1]skandha²⁹⁰ s'ākḥapattrapuṣpaphalāvasthaḥ karuṇāvṛkṣo²⁹¹ vedi

²⁶³ A: /.

²⁶⁴ B: patipattito.

²⁶⁵ A om. vā na.

²⁶⁶ B: bodhisatvā.

²⁶⁷ A: ya.

²⁶⁸ Vgl. MSA XVII. 64.

²⁶⁹ A u. B: sāmā.

²⁷⁰ SL om. sattveṣu.

²⁷¹ A: kiñcid.

²⁷² B: vetitam.

²⁷³ B: nurupadhiśaiṣa °.

²⁷⁴ B: adhyāśayād.

²⁷⁵ A: °praviṣṭānām; B: bhūmi °.

²⁷⁶ A: °lambhāt; B: °labhāt.

²⁷⁷ B: °parī °.

²⁷⁸ A om. /.

²⁷⁹ B: °vihinsā °.

²⁸⁰ A: °prahāṇāt.

²⁸¹ B: arupalambhato.

²⁸² A: °patibimbaka.

²⁸³ A: pañca.

²⁸⁴ B: prañidhānaṃ.

²⁸⁵ B: °paripāntaḥ?

²⁸⁶ B: °bharur.

²⁸⁷ B: aṣa.

²⁸⁸ B: mahān.

²⁸⁹ So auch Nagao mit Tib.; A: paścimāgraphala; B: paścimāna °. SL schlägt statt "puṣpapatraphalaḥ" (seiner Edition) "paścimāntaphalaḥ" in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung vor. Bagchi (Corrigenda): paścimāntaphalaḥ.

²⁹⁰ A: mūlāskandhā; B: mūpha(oder la?)laḥ itya kha mūlaskanye.

tavyaḥ/ etasya²⁹² karuṇā²⁹³ mūlaṃ/²⁹⁴ kṣāntiḥ²⁹⁵ skandhaḥ/²⁹⁶ sattvārthacintā²⁹⁷ śākhā/
 praṇidhānaṃ²⁹⁸ śobhaneṣu²⁹⁹ janmasu³⁰⁰ patrāṇi/³⁰¹ śobhanaṃ³⁰² janma puṣpaṃ/³⁰³
 sattvapariṣākaḥ phalaṃ/

mūlaṃ karuṇā na³⁰⁴ bhaved³⁰⁵ duṣkaracaryā³⁰⁶ sahiṣṇutā³⁰⁷ na
 bhaved³⁰⁸/

duḥkhākṣamas³⁰⁹ ca dhīmān sattvārtham cintayen naiva//37//
 cintāvihīna³¹⁰ buddhiḥ³¹¹ praṇidhānaṃ³¹² śuklajanmasu na kuryāt³¹³/
 śubhajanmānanugacchan sattvān paripācayan³¹⁴ naiva//38//

ābhyāṃ³¹⁵ ślokābhyāṃ pūrvottara³¹⁶ prasavasādharmyāt³¹⁷ karuṇādīnāṃ³¹⁸ 319 mūlādi-
 bhāvaṃ sādhayati/

karuṇāseko³²⁰ mairī tadduḥkhe³²¹ saukhyato³²² vipulapuṣṭiḥ/

291 B: °vrkṣau.

292 B: tratasya.

293 B: kaṇā.

294 A u. B om. /.

295 B: kṣāntiḥ.

296 A u. B om. /.

297 A: cimtā.

298 B: praṇidhāna.

299 B: sobhaneṣu.

300 A: janma, und fügt am oberen Zeilenrand "su" hinzu.

301 A u. B om. /; A aber am oberen Zeilenrand //.

302 B: dhobanaṃ.

303 A om. /.

304 A: ma.

305 A: bhava.

306 B: °caryyā°.

307 A: °sahiṣṇuyā.

308 B: bhavetaḥ.

309 B: duḥkhāmaś.

310 B: °vihīnu°.

311 A: /.

312 A: praṇidhāna; B: praṇidhānaṃ.

313 B: kuryāt.

314 B: paripācayan.

315 B: ārbhyā.

316 B: purvotira°.

317 A: °sādharmāt; B: °sādharmān.

318 B: °dīnāṃ.

319 B add. mūlādīnāṃ, was möglicherweise auf Dittographie zurückzuführen ist, denn auch im Tib. fehlt dies.

320 B: karuṇāsaikā.

*śākhāvṛddhir viśadā yonimanaskārato jñeyā// 39//
parṇa³²³ tyāgādānaṃ praṇidhīnāṃ³²⁴ saṃtater³²⁵ anucchedāt³²⁶/
dvividhapratyaya[A115a1]siddheḥ puṣpam avandhyaṃ³²⁷ phalaṃ³²⁸
cāsmāt// 40//*

etābhyāṃ ślokābhyāṃ³²⁹ vṛkṣamūlasekādisādharmyaṃ³³⁰ karuṇāvṛkṣasya darśayati/
karuṇā hi mūlam uktā³³¹/³³² tasyāḥ *seko maitrī* ta[B125a1]yā tadāpyāyanāt³³³/ *maitra-*
citto hi paraḍuḥkena³³⁴ *duḥkhāyate*³³⁵/ tatas ca karuṇāto yad *duḥkham*³³⁶ *utpadyate*³³⁷
*bodhisattvasya sattvārthaprayuktasya*³³⁸ tatra *saukhyotpādāt vipulapuṣṭiḥ*³³⁹ *kṣāntipuṣṭir*
ity arthaḥ/ sā hi skandha ity uktā/ skandhas ca vipulaḥ/ *yonisomanaskārād*³⁴⁰ *bahu-*
*vidhā mahāyāne śākhāvṛddhiḥ*³⁴¹/ *cintā*³⁴² hi *śākhety* uktā³⁴³/ *pūrvāparanirodhotpāda-*
*krameṇa praṇidhānasamṭāna*³⁴⁴ *syānucchedāt*³⁴⁵ *parṇaryāgā*³⁴⁶ *dānasādharmyaṃ*³⁴⁷

³²¹ B: °*duḥkha*.

³²² B: *sauyyabhā*?

³²³ B: *purṇa*.

³²⁴ B: *praṇidhīnāṃ*.

³²⁵ A: *santater*; B: *sanbater*.

³²⁶ B: *anucchedāta*.

³²⁷ A: *avadhyaṃ*.

³²⁸ B: *phala*.

³²⁹ B: *ślokābhyā*.

³³⁰ B: °*sādharmya*; A: °*sādharmaṃ*.

³³¹ Vgl. B: *mūlamukṣā* u. Tib. (*bśad*); A: *mūlavṛkṣā*; SL schlägt in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung "*mūlam ity uktā*" vor. Bagchi (Corrigenda): *mūlam ity uktā*.

³³² A om. /.

³³³ A: *tadāpyāyanāt*; B: *tatopyāyanāt*.

³³⁴ B: °*duḥkhana*.

³³⁵ B: *duḥkhāyato*.

³³⁶ A: diese Stelle (bis °*kham*) unlesbar; SL hat "*karuṇodbhavaduḥkha*", korrigiert aber in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung zu "*karuṇāto yad duḥkham*". Bagchi (Corrigenda): *karuṇāto yad duḥkham*.

³³⁷ B add. /.

³³⁸ So SL (Anmerkung zu seiner Übersetzung) u. Bagchi (Corrigenda); Tib. (*byaṅ chub sems dpa' sems can gyi don la žugs pa la*) bestätigt *sattvārthaprayuktasya*; A: *svārthaprayuktasya*; B: *tvārthaprajñaktasya*.

³³⁹ A: °*puṣṭi*; B: *puṣṭiḥ*.

³⁴⁰ A: *yonisomanaskārāt*; B: *yonisomanaskārāt*.

³⁴¹ A: *sājā* °; B: *śāksā* °.

³⁴² A: *cittā*.

³⁴³ A: *uktāḥ*.

³⁴⁴ B: °*santāna* °.

³⁴⁵ B: °*syānucchedāt*.

³⁴⁶ B: °*bhyāgā* °.

³⁴⁷ A: °*sādharmyaṃ*. B: °*sādharma* (oder °*sādharmya*).

prañidhānānām vedīavyam³⁴⁸/ ādhyātmikapratyayasiddhitāḥ³⁴⁹ svasaṃtānaparīpākāt³⁵⁰
 puṣpam³⁵¹ iva janmāvandhyam³⁵² vedīavyam/ bāhyapratyayasiddhitāḥ parasam̐tāna-
 parīpākāt³⁵³ phalabhūtaḥ sattvapari³⁵⁴pāko³⁵⁵ 356 vedīavyaḥ³⁵⁷/

karuṇānuśaṃse³⁵⁸ ślokaḥ/

[vii.] kaḥ kurvīta³⁵⁹ na karuṇām³⁶⁰ sattveṣu³⁶¹ mahākṛpāguṇakareṣu³⁶²/
 duḥkhe 'pi³⁶³ saukhyam atulaṃ bhavati yad eṣāṃ kṛpājani-
 tam³⁶⁴//41//

atra mahākaruṇāguṇa utta[A115b1]rārdhena³⁶⁵ saṃdarśitaḥ³⁶⁶/ śeṣo gatārthaḥ³⁶⁷/

karuṇāniḥsaṃgatāyām³⁶⁸ ślokaḥ/

[viii.] āviṣṭānām kṛpayā na tiṣṭha[B125b1]ti manaḥ³⁶⁹ śame kṛpālunām³⁷⁰/
 kuta³⁷¹ eva³⁷² lokasaukhye³⁷³ svajīvite vā bhavet³⁷⁴ snehaḥ³⁷⁵// 42//

³⁴⁸ B: *cedīavyam*.

³⁴⁹ B: *ādhyātmikapratyayasiddhita*; A: *adhyātmikaṃ pratyayasiddhitas*.

³⁵⁰ B: *°santānaparīpākāt*.

³⁵¹ B: *praṣpam*.

³⁵² B: *janmānandhyam*.

³⁵³ B: *°santānaparīpākātada*.

³⁵⁴ B: *°parī°*.

³⁵⁵ A: *°pākā*.

³⁵⁶ Nagao u. Bagchi (Corrigenda) fügen mit Tib. *'bandhyo* ('*vandhyo*?) hinzu.

³⁵⁷ B: *vedīavyamḥ*.

³⁵⁸ B: *°śase*.

³⁵⁹ B: *kurvāta*.

³⁶⁰ AB: *karuṇā*.

³⁶¹ B: *hatvaṣu?*

³⁶² Tib.: *yon tan 'byuñ gnas* (**mahākṛpāguṇākareṣu*), was aber im Sanskritvers unmetrisch

wäre.

³⁶³ AB: *pi*.

³⁶⁴ B: *°janīta*.

³⁶⁵ A: *°rārdhena*, B: *°rārdha*.

³⁶⁶ A: *sandarśitaṃ*; B: *rśataḥ*.

³⁶⁷ A: *gatyārthaḥ*; B: *garthaḥ*.

³⁶⁸ A: *°niḥsaṃgatāyām*. B: *°niḥsaṃgaṭīyā*.

³⁶⁹ A: *mana*.

³⁷⁰ B: *kṛpālunām*.

³⁷¹ A: *kutta?*

³⁷² B: *ye ca*.

³⁷³ B: *°saukhya*.

³⁷⁴ A: *bhave*.

³⁷⁵ B: *svahaḥ?*

sarvasya³⁷⁶ hi lokasya laukike saukhye³⁷⁷ svajivite ca snehaḥ/ tatrāpi ca niḥsnehā-
nām³⁷⁸ śrāvaka-pratyekabuddhānām sarvaduḥkhopas'ame nirvāṇe pratiṣṭhitam manah/
bodhisattvānām³⁷⁹ tu karuṇāviṣṭatvān nirvāṇe 'pi³⁸⁰ mano na pratiṣṭhitam³⁸¹ / kuta eva
tayoh³⁸² sneho³⁸³ bhaviṣyati/

karuṇāsnehavaiśeṣye³⁸⁴ trayah ślokāḥ/

[ix.] sneho³⁸⁵ na vidyate 'sau³⁸⁶ yo niravadyo³⁸⁷ na laukiko yaś ca/
dhīmatsu³⁸⁸ kṛpāsneho³⁸⁹ niravadyo³⁹⁰ lokasamāṭitaḥ// 43//

mātāpitṛprabhṛtīnām³⁹¹ hi tṛṣṇāmayaḥ³⁹² snehaḥ sāvadyaḥ/ laukikakarūṇā³⁹³ vihariṇām
niravadyo³⁹⁴ 'pi³⁹⁵ laukikaḥ/ bodhisattvānām³⁹⁶ tu karuṇāmayaḥ sneho³⁹⁷ niravadyaś
ca laukikātikrāntaś ca³⁹⁸/

katham ca punar niravadya ity āha³⁹⁹/

duḥkhājṛṅānamahaughe⁴⁰⁰ mahāndhakāre ca niśritaṁ lokam⁴⁰¹/
urddhartum⁴⁰² ya upāyaḥ katham⁴⁰³ iva na syāt sa niravadyaḥ//44//

³⁷⁶ B: sacasya.

³⁷⁷ AB: saukhya.

³⁷⁸ B: niḥsvehānām.

³⁷⁹ A: bodhisattvānām.

³⁸⁰ A u. B: pi.

³⁸¹ A: pratiṣṭhitam.

³⁸² B: yoh.

³⁸³ B: snehau.

³⁸⁴ A: °snehavaiśave.

³⁸⁵ A: snehā.

³⁸⁶ B: darsau.

³⁸⁷ So auch Nagao u. Bagchi mit Tib. SL: 'niravadyo mit Ch. 非無障.

³⁸⁸ A: dhīmatsu; B: dhāmatsu.

³⁸⁹ B: °tneho?

³⁹⁰ A: nikhedyo.

³⁹¹ B: °prabhīṅinām.

³⁹² A: tṛṣṇāmaya.

³⁹³ B: °kanā °.

³⁹⁴ A: niravedyo.

³⁹⁵ A u. B: pi.

³⁹⁶ A: bodhisattvānām; B: bodhisattvānā.

³⁹⁷ B: snehā.

³⁹⁸ B: caḥ.

³⁹⁹ B: āhā.

⁴⁰⁰ AB: °mahaugha.

⁴⁰¹ B: niśritaṅgam.

⁴⁰² A: urddhatu.

*duḥkha*⁴⁰⁴ *mahaugha ajñānāma*[A116a1]*hāndhakāre ceti yojyaṃ*^{405/406} *śeṣaṃ gatārtham/*

katham lokātikrānta [B126a1] ity āha/

*sneho*⁴⁰⁷ *na so 'sty arihatāṃ loke pratyeka*⁴⁰⁸*bodhibuddhānām/*
*prāg eva*⁴⁰⁹ *tadanyeṣāṃ katham iva lokottaro na syāt// 45//*

pratyekāṃ⁴¹⁰ bodhim⁴¹¹ buddhāḥ *pratyekabodhibuddhāḥ*^{412/413} *śeṣaṃ gatārtham*^{414/}
*trāsā*⁴¹⁵*bhinandananimittatve ślokaḥ/*

[x.] *duḥkhābhāve duḥkham yat kṛpayā bhavati bodhisattvānām*⁴¹⁶
*saṃtrāsayati*⁴¹⁷ *tad ādau sprṣtam tv abhinandayati gādham//46//*

duḥkhābhāve iti *duḥkhābhāva*⁴¹⁸*nimittam*⁴¹⁹ *sattveṣu*⁴²⁰ *karuṇayā bodhisattvānām*⁴²¹
*yad duḥkham utpadyate tad ādau*⁴²² *saṃtrāsayati*⁴²³*adhimukticaryā*⁴²⁴*bhūmau*^{425/426}
*ātmāparasamatayā duḥkhasya yathābhūtam*⁴²⁷ *asprṣtam*⁴²⁸ *tu śuddhādhyā-*
*śayabhūmāva*⁴²⁹ *abhinandayaty eve*⁴³⁰*ty arthaḥ/*

⁴⁰³ A: *katham*.

⁴⁰⁴ B: *dukha* °.

⁴⁰⁵ B: *yāhyaṃ*.

⁴⁰⁶ A om. /.

⁴⁰⁷ B: *snehā*.

⁴⁰⁸ B: *pratyaka* °.

⁴⁰⁹ A add. *tu*.

⁴¹⁰ B: *patyakām* oder *pratyakām*.

⁴¹¹ A: *bodhi*.

⁴¹² A: °*buddhā*; B: °*buddhoḥ*; SL om. *pratyekabodhibuddhāḥ*.

⁴¹³ A om. /.

⁴¹⁴ A: *gatārthaḥ*; B: *gatārtha*.

⁴¹⁵ A: *trāsā* °.

⁴¹⁶ A om. /.

⁴¹⁷ A: *saṃtrāsayati*; B: *santrāsayati*.

⁴¹⁸ So auch Tib. (*sems can mams la sdug bsñal med par bya ba'i phyir rol/*) u. Ch. 欲捨他

苦; AB: *duḥkhāya*; SL: *duḥkhābhāvo*.

⁴¹⁹ A u. SL.: /.

⁴²⁰ So auch Tib.; A u. SL om. /.

⁴²¹ B: *bodhisattvānā*.

⁴²² B: *tadadau*.

⁴²³ A: *saṃtrāsayati*; B: *santrāsayati*.

⁴²⁴ B: °*caryā* °.

⁴²⁵ B: °*bhumau*.

⁴²⁶ Tib. interpungiert vor *adhi*.

⁴²⁷ B: °*bhūtam*.

⁴²⁸ A: *sprṣan*.

⁴²⁹ A: *śaddhādhyāśaya* °; B: *śaddhādhyāśaya* °.

karuṇāduḥkhena sukhābhibhave ślokaḥ/

[xi.] *kim ataḥ param āścaryaṃ yad duḥkham*⁴³¹ *saukhyam abhibhavati sarvaṃ/*
*kṛpayā janitaṃ*⁴³² *laukyam*⁴³³ *yena*⁴³⁴ *vimuktā*⁴³⁵ *api kṛtārthāḥ*⁴³⁶ // 47//

nāsty ata āścaryataram⁴³⁷ *yad duḥkham* eva karuṇājanitaṃ⁴³⁸ bodhisattvānāṃ tathā⁴³⁹ sukhaṃ⁴⁴⁰ bhavati, yat sarvaṃ laukikaṃ sukhaṃ *abhibhavati*⁴⁴¹ / yena sukheṇa [A 116b1] *vimuktā*⁴⁴² arhanto 'pi⁴⁴³ *kṛtārthāḥ* prāg evānye/

[B.] kṛpākṛtadā[B126b1]nānus'amse⁴⁴⁴ ślokaḥ/

[i.] *kṛpayā sahitaṃ*⁴⁴⁵ *dānaṃ yad dāna*⁴⁴⁶ *sukhaṃ karoti dhīrāṇāṃ/*
*traidhātukam upabhogair*⁴⁴⁷ *na tat sukhaṃ taikalāṃ sprśati*⁴⁴⁸ // 48//

yac⁴⁴⁹ ca traidhātukam sukhaṃ *upabhogaiḥ* kṛtaṃ⁴⁵⁰ *na tat sukhaṃ* tasya sukhasya⁴⁵¹ *kalām*⁴⁵² *sprśati* ayam uttarā⁴⁵³ rdhasyārthāḥ/ *śeṣaṃ*⁴⁵⁴ *gatārtham*⁴⁵⁵ /

⁴³⁰ B: °va.

⁴³¹ B: °āścaryad duḥkham.

⁴³² B: janitaṃ.

⁴³³ A: lokyam.

⁴³⁴ A u. B add. na.

⁴³⁵ B: Aus dem Schreibfehler "(vimuk)ti" wurde nachher "tā" gemacht; A u. SL: vimukto.

Tib. *mi ldan* dürfte *viyuktā* entsprechen, desgl. Ch. (638b13) 無 . Siehe auch Anm. 442.

⁴³⁶ A u. SL: kṛtārthāḥ.

⁴³⁷ A: āścaryataram.

⁴³⁸ A: °jalitaṃ.

⁴³⁹ A: tathato; B: tatathā.

⁴⁴⁰ B: sukham.

⁴⁴¹ A: adhibhavati; B om. *yat sarvaṃ laukikaṃ sukhaṃ abhibhavati*.

⁴⁴² Tib. *mi ldan* wohl **viyuktā*, desgl. Ch. (638b7) 非有 . Siehe auch Anm. 435.

⁴⁴³ A: pi.

⁴⁴⁴ A: °śaṃsa; B: °śāmsa.

⁴⁴⁵ B: sabhitaṃ.

⁴⁴⁶ B liest *prajñāna* statt *yad dāna*°.

⁴⁴⁷ A: *upabhoge*; B: *upamupabhoger*.

⁴⁴⁸ A: *sprśeti*.

⁴⁴⁹ A: *yā*; B: *yāc*.

⁴⁵⁰ AB: *kṛtan*.

⁴⁵¹ A u. B om. *sukhasya*; Tib. *bde ba de la*.

⁴⁵² B: *kalpaṃ*; Tib.: *kalām api (char yañ)?*

⁴⁵³ B: *utparā*°.

⁴⁵⁴ B: *śoṣa*.

⁴⁵⁵ B: *gatārtha*.

krpayā duḥkhābhyupagame ślokaḥ/

[ii.] *duḥkhamayaṃ*⁴⁵⁶ *samsāraṃ*⁴⁵⁷ *yat kṛpayā na tyajanti*⁴⁵⁸ *sattvārthaṃ/*
*parahitahetoḥ*⁴⁵⁹ *duḥkhaṃ kiṃ*⁴⁶⁰ *kāruṇikāiḥ*⁴⁶¹ *na samupetaṃ*⁴⁶² // 49 //

*sarvaṃ*⁴⁶³ *hi duḥkhaṃ samsāra*⁴⁶⁴ *duḥkhe 'ntarbhūtaṃ*⁴⁶⁵ / *tasyābhyupagamāt* ⁴⁶⁶
*sarvaṃ*⁴⁶⁷ *duḥkham abhyupagataṃ bhavati/*

*traya*⁴⁶⁸ *tatphalavṛddhau*⁴⁶⁹ *ślokaḥ/*

[iii.] *karuṇā dānaṃ bhogāḥ*⁴⁷⁰ *sadā kṛpālor*⁴⁷¹ *vivṛddhim*⁴⁷² *upayānti*⁴⁷³
*snehānugrahanitaṃ*⁴⁷⁴ *tacchaktikṛtaṃ*⁴⁷⁵ *sukhaṃ cāsmāt* // 50 //

*trayaṃ bodhisattvānām sarvajanmasu*⁴⁷⁶ *vardhate*⁴⁷⁷ *karuṇā*⁴⁷⁸ *yogāt/ karuṇā tadabhyā-*
*sāt/ dānaṃ karuṇāvaśāt*⁴⁷⁹ / *bhogāś ca dānaśāt/ tasmāc ca trayāt phalaṃ trividhaṃ*
*sukhaṃ bhavati/ snehanitaṃ karuṇātaḥ*⁴⁸⁰ / *sattvānugrahanitaṃ dānāt/ tadanu-*
*grahakriyāś'aktikṛtaṃ*⁴⁸¹ *bhogebyaḥ/*

⁴⁵⁶ B: °maya.

⁴⁵⁷ A: samkhāraṃ; B: sansāraṃ.

⁴⁵⁸ Vgl. A: tyajanti, B: tyanti. SL: tyajati. Aber gegen SL spricht, daß hier zum einen *metric causa* eine Länge erforderlich ist, und zum anderen der Plural ja unproblematisch ist, wenn man als logisches Subjekt *kāruṇikāiḥ* aus d ergänzt.

⁴⁵⁹ A: °heto.

⁴⁶⁰ B: rki.

⁴⁶¹ A: kāruṇikāi; B: kārunikai.

⁴⁶² B: samupataṃ.

⁴⁶³ B: sarva.

⁴⁶⁴ B: samsāraḥ.

⁴⁶⁵ B: 'ntarbhūtaṃ.

⁴⁶⁶ A: /.

⁴⁶⁷ AB: sarva.

⁴⁶⁸ SL: tatra. Vgl. auch Tib. (*gsum dan de dag gi 'bras bu*).

⁴⁶⁹ B: °vṛddho.

⁴⁷⁰ A: bhogyāḥ.

⁴⁷¹ B: kṛpālo.

⁴⁷² B: civṛm.

⁴⁷³ A om. /.

⁴⁷⁴ A: °janita; B: °janiṃta.

⁴⁷⁵ A: tat śaktikṛtaṃ.

⁴⁷⁶ AB: °janmaṃsu.

⁴⁷⁷ B: carddhetē.

⁴⁷⁸ B: kaduṇā °.

⁴⁷⁹ B: karuṇācasāt.

⁴⁸⁰ B: karuṇiḥ?; A om. *karuṇā tad abhyāsāt/ dānaṃ karuṇāvaśāt/ bhogāś ca dānaśāt/ tasmāc ca trayāt phalaṃ trividhaṃ sukhaṃ bhavati/ snehanitaṃ karuṇātaḥ/ (aberratio oculi).*

⁴⁸¹ B: °saktikṛtaṃ.

dānaprotsāhanāyāṃ⁴⁸² ślokaḥ/

[iv.] *vardhe*⁴⁸³ *ca vardha*[B127a1]yāmi *ca dāne paripācayāmi*⁴⁸⁴ *sukha-*
*yāmi*⁴⁸⁵
*ākaraṣāmi*⁴⁸⁶ *nayāmi ca karuṇā sa*[A117a1]nnān⁴⁸⁷ *pravadaṭva*⁴⁸⁸//
51//

*dāne*⁴⁸⁹ *sannān* iti saṃbandhanīyaṃ⁴⁹⁰/ *ṣaḍbhir guṇair*⁴⁹¹ *dāne 'vasannān*⁴⁹² *bodhi-*
*sattvān*⁴⁹³ *karuṇā protsāhayatīva*⁴⁹⁴/ *svabhāvavṛddhyā*⁴⁹⁵ *bhogais*⁴⁹⁶ *tadvardhanayā*⁴⁹⁷
*dānena sattvapariṣācanayā*⁴⁹⁸/ *dātuś ca sukhotpādanāt/ mahābodhisambhāra*⁴⁹⁹ *syānya-*
*syākarṣaṇāt*⁵⁰⁰/ *mahābodhisamīpanayanāc ca/*

*parasaukhyena*⁵⁰¹ *sukhānubhave*⁵⁰² ślokaḥ/

[v.] *duḥkhair*⁵⁰³ *duḥkhī kṛpayā sukhā*⁵⁰⁴ *ny anādhāya*⁵⁰⁵ *kena sukhitaḥ syāt/*
*sukhayaty ātmānam ataḥ*⁵⁰⁶ *kṛpālur ādhāya parasaukhyam*// 52//

⁴⁸² B: °prāt(n?)sohanāyo.

⁴⁸³ AB: *varddha*.

⁴⁸⁴ A: /.

⁴⁸⁵ A om. /.

⁴⁸⁶ A: *ākaraṣayāmi*.

⁴⁸⁷ B: *sannan*.

⁴⁸⁸ A: *pravadeṭiva*; B: *praṭive*.

⁴⁸⁹ A: *dīne*.

⁴⁹⁰ A: *sambaṇḍhanīyaṃ*; B: *sambandharīyaṃ*.

⁴⁹¹ A: *ṣaḍbhiḥ guṇair*; B: *ṣaḍbhir guṇai*.

⁴⁹² B: *cesannān*.

⁴⁹³ A: *bodhisattvāt*.

⁴⁹⁴ A: *yānsāhayatīva*; B: *prāt(n?)sāhayatīva*; SL: *protsahayatīva*.

⁴⁹⁵ A u. B om. /.

⁴⁹⁶ A: *bhoges*.

⁴⁹⁷ A om. /.

⁴⁹⁸ B: °pācanaya.

⁴⁹⁹ B: °sambhāra° oder °sanbhāra°.

⁵⁰⁰ Tib. u. Ch. om. *anyasya*. SL schlägt aus diesem Grunde "°sambhārākaraṣaṇāt". Bagchi (Corrigenda): *sambhārasyaākaraṣaṇāt*.

⁵⁰¹ B: *parasauna*.

⁵⁰² SL hat "*sukhābhave*", korrigiert dies aber in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung zu "*sukhānubhave*". Bagchi (Corrigenda) *sukhānubhave*.

⁵⁰³ So auch Tib. (*sdug bsñal dag gis*), was Bhāṣya entspricht. Sthiramati bestätigt den Instrumental; Ch. 諸苦 weniger klar, aber auf jeden Fall Plural. AB: *duḥkhai*; SL: *duḥkhe*.

⁵⁰⁴ B: *supā*°.

⁵⁰⁵ A: *anādhya*.

⁵⁰⁶ A: *ata(ḥ)* später hingefügt//.

karuṇāyā⁵⁰⁷ bodhisattvaḥ para^{duḥkhai}⁵⁰⁸ *duḥkhi*taḥ sattveṣv *anādhāya* sukhaṃ kathaṃ *sukhi*taḥ⁵⁰⁹ *syā*t/ tasmāt *pare*ṣu sukhaṃ *ādhāya* bodhisattva⁵¹⁰ *ātmānam eva sukha*-*ya*rīti veditavyaṃ/

kṛpāyā dānasamanuśastau⁵¹¹ ṣaṭ⁵¹² ślokaḥ⁵¹³/

[vi.] *sva*ṃ⁵¹⁴ *dāna*ṃ⁵¹⁵ *kāruṇika*ḥ⁵¹⁶ *śāstīva*⁵¹⁷ *sadaiva*⁵¹⁸ *niḥsva*⁵¹⁹ *sukha*-*kāma*ḥ/
*bhoga*iḥ *sukha*ya⁵²⁰ *para*ṃ *vā* (no *vā*)⁵²¹ *mām apy ayuta*saukhyāṃ//
53//

na⁵²² hi *kāruṇika*śya⁵²³ *vinā* parasukhe^{nā}sti sukhaṃ/ tasyāyuta⁵²⁴ *saukhyatvā*[B127b1]d
bodhisattvas⁵²⁵ *tena* *vināt*mano⁵²⁶ *dāna*śya⁵²⁷ *phala*ṃ sukhaṃ *necchati*⁵²⁸/

⁵⁰⁷ A: *karuṇāyā*.

⁵⁰⁸ AB: *para*^{duḥkhai}; aber Tib.: *gzan gyi sdug bsñal la*.

⁵⁰⁹ AB: *sutaḥ*.

⁵¹⁰ AB: *bodhisattvaḥ*.

⁵¹¹ AB: °*sāstau*.

⁵¹² AB: *ṣa*.

⁵¹³ A: unlesbar, wahrscheinlich *kā*; B: *kāsā*.

⁵¹⁴ B: *sva*.

⁵¹⁵ B: *dāna*.

⁵¹⁶ B: *kāruṇikaḥ*.

⁵¹⁷ B: *ṇāstīva*.

⁵¹⁸ A: *sadeva*.

⁵¹⁹ A add. *tvā tena vinātmano dānaśya phalaṃ sukhaṃ necchati/ sva*.

⁵²⁰ A: *sukheya*.

⁵²¹ Diese Verbesserung ist sowohl aus inhaltlichen als auch aus metrischen Gründen notwendig. Tib. und Ch. (an dieser Stelle sehr frei übersetzt) haben eine Negation. Vgl. auch Sthiramati (... *bdag la ni ma smin yañ ruñ no* ... -D74a7; P88b6).

⁵²² B: *ra*.

⁵²³ AB: *kāruṇekāśya*.

⁵²⁴ Mit Tib. ist vielleicht **tasmā*(*d a*)yuta anzusetzen (*de ltar bas na bde ba tha dad pa ma yin pa'i phyir**: **tasmā*(*d a*)yutasaukhyatvād). Ch.: **kasmāt/ ayutasaukhyatvāt* (何以故樂不別故).

* P: *phyir ro*//.

⁵²⁵ B: *bodhisattves*.

⁵²⁶ SL hat *vinā no*, korrigiert aber dies in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung zu "vinātmano". Bagchi (Corrigenda): *vinātmano*.

⁵²⁷ A: *dāna*.

⁵²⁸ B: *nacchati*.

saphalaṃ⁵²⁹ dā[A117b1]naṃ dattaṃ taṃ me sattveṣu tatsukha-
sukhena⁵³⁰/

phala teṣv eva⁵³¹ nikāmaṃ yadi me kartavyatā⁵³² te 'sti⁵³³// 54//

dānaṃ dadatā dānaṃ⁵³⁴ ca dāna-phalaṃ ca taṃ mayā sattveṣu dattaṃ/ tatsukham eva
me⁵³⁵ sukhaṃ yasmāt/ atas teṣv⁵³⁶ eva yāvat⁵³⁷ phalitavyaṃ⁵³⁸ tāvat phaleti⁵³⁹ loṭaḥ⁵⁴⁰
bodhisattvaḥ karuṇayā dānaṃ⁵⁴¹ anuśāsti⁵⁴²/

bhogadveṣṭur⁵⁴³ dātur⁵⁴⁴ bhogā bahuśubha⁵⁴⁵ taro⁵⁴⁶ paśarpanti⁵⁴⁷/
na hi tat sukhaṃ mataṃ⁵⁴⁸ me dāne⁵⁴⁹ pāraṃparo 'smi yataḥ// 55//

bhogavimukhasya dātur bhogā bahutarāś⁵⁵⁰ copatiṣṭhante⁵⁵¹, śobhanatarāś ca/
dharmataiveyaṃ⁵⁵² cittasyodārataratvāt⁵⁵³/ na hi tat sukhaṃ mataṃ me yad⁵⁵⁴ bhogās
tathopatiṣṭhante⁵⁵⁵ / yasmād ahaṃ dāne pāraṃ⁵⁵⁶ paras tatprabandhakāmatvān na
sukhe/

⁵²⁹ A: saphala.

⁵³⁰ B: °sukhenā.

⁵³¹ B: teṣava statt teṣv eva.

⁵³² A: kartavyatā.

⁵³³ B: tespi oder vielleicht testhi.

⁵³⁴ A: dāna.

⁵³⁵ A: ma.

⁵³⁶ B: teṣy.

⁵³⁷ B: yāva.

⁵³⁸ B: phalitavyaṃ.

⁵³⁹ A: phalati.

⁵⁴⁰ SL: loṭ. Dann wäre (iti) loṭ Parenthese und iti fungierte hier in doppelter Funktion; oder loṭ ist als eine in den Text geratene Glosse zu verstehen.

⁵⁴¹ AB: karuṇayādānam, aber Tib. unterstützt karuṇayā dānaṃ.

⁵⁴² B: aruṇāsti.

⁵⁴³ A: °dvestur; B: °dveṣṭar.

⁵⁴⁴ A: dānta?; B: dhātātar.

⁵⁴⁵ B: bahuśubha°.

⁵⁴⁶ Hypersandhi?

⁵⁴⁷ AB: °sarppanti.

⁵⁴⁸ A: maṃtaṃ.

⁵⁴⁹ A: dāna.

⁵⁵⁰ B: bahutanāś.

⁵⁵¹ A: °miṣṭhante; B: °tiṣṭhente.

⁵⁵² A: dharmateveyaṃ; B: darmatecayaṃ.

⁵⁵³ B: citta°.

⁵⁵⁴ AB: yat.

⁵⁵⁵ B: tathopatiṣṭhante; A: unlesbar, aber wohl wie B.

⁵⁵⁶ A om. pāraṃ.

*sarvāstiparityāge yat kṛpayā mām nirākṣase*⁵⁵⁷ *satataṃ*⁵⁵⁸ /
*nanu te tena jñeyaṃ*⁵⁵⁹ *na matphalenārthitā*⁵⁶⁰ *syeti*⁵⁶¹ // 56//

yo 'haṃ⁵⁶² dānaphalaṃ sarvam eva karuṇayā nityaṃ parityajāmi *nanv* ata eva⁵⁶³ ⁵⁶⁴
veditavyaṃ nāsti me dānaphalenārthivam iti bodhisattvo [B128a1] dānam samanu-
śāsti⁵⁶⁵ /

*dānābhirato na syāṃ prāptaṃ ce*⁵⁶⁶ *tatphalaṃ*⁵⁶⁷ *na viṣṭjeyaṃ* /
tathā hi /

kṣaṇam api dānena vinā dānābhirato bhavati naiva // 57//

iti⁵⁶⁸ [A118a1] gatārthaḥ ślokaḥ /

*akṛtaṃ na phalasi yasmāt pratikārāpekṣayā*⁵⁶⁹ *na me tulyaṃ*⁵⁷⁰ /
yas tvā karoti tasya tvam phalasi / *tasmāt*⁵⁷¹ *tvam pratikārāpekṣayā*⁵⁷² *na mattulyaṃ*⁵⁷³ /
tathā hy ahaṃ /

*pratikāranirvyapekṣaḥ*⁵⁷⁴ *paratra*⁵⁷⁵ *phalado*⁵⁷⁶ 'smi⁵⁷⁷ *kāmaṃ*⁵⁷⁸ *te* //
58//

gatārtham etat /

⁵⁵⁷ A: *nirākṣasa?*; B: *nirākṣase*.

⁵⁵⁸ A: *mametaṃ*.

⁵⁵⁹ B: *jñeya*.

⁵⁶⁰ B: *masphulenā* °.

⁵⁶¹ SL: 'syeti.

⁵⁶² B: 'ha.

⁵⁶³ A: *naṃdh(?)ata evaṃ* statt *nanv ata eva*.

⁵⁶⁴ Tib. add. *khyod kyis (*tvayā)*.

⁵⁶⁵ A: *samanuśānti*; B: *samaruśāsti*.

⁵⁶⁶ A: *ce*.

⁵⁶⁷ Tib.: *khyod 'bras (*tvatphalam)*.

⁵⁶⁸ AB om. / und lesen *maivetirā* bzw. *naicanirā*.

⁵⁶⁹ A: *pratikārātpakṣayā*; B: *pratikārānpakṣayā*.

⁵⁷⁰ AB: *mad dulyaṃ*.

⁵⁷¹ AB: *tasmā*.

⁵⁷² AB: *pratikārāpekṣayā*.

⁵⁷³ B: *matulya*.

⁵⁷⁴ A: /.

⁵⁷⁵ B: *paragra*.

⁵⁷⁶ AB: *phalayo*.

⁵⁷⁷ So mit Tib. (... *yin: phalado* als Prädikatnomen ist im Falle der 1. Person besser mit

Kopula). AB: *sya*; SL: 'sya.

⁵⁷⁸ A: *kāman*.

kṛpādāne⁵⁷⁹ dvau ślokaḥ/

[vii.] *niravadyaṃ sūddhapadaṃ*⁵⁸⁰ *hitāvahaṃ*⁵⁸¹ *caiva sānurakṣaṃ*⁵⁸² *ca/*
*nirmṛgyaṃ nirlepaṃ*⁵⁸³ *jinātmajānāṃ kṛpādānaṃ*// 59//

tatra *niravadyaṃ* param anupahatya⁵⁸⁴ dānāt⁵⁸⁵ / *sūddhapadaṃ* kalpikavastu⁵⁸⁶ dānāt/⁵⁸⁷
*viśaśāstra*⁵⁸⁸ madyādi⁵⁸⁹ vivarjanataḥ/ *hitāvahaṃ*⁵⁹⁰ dānena saṃgr̥hya kuśale⁵⁹¹ niyoja-
nāt/ *sānurakṣaṃ*⁵⁹² pariḥānasyāvighātaṃ⁵⁹³ kṛtvānyasmai⁵⁹⁴ dānāt/ *nirmṛgyaṃ*⁵⁹⁵ ayāca-
māne⁵⁹⁶ 'py⁵⁹⁷ arthitvaṃ vighātaṃ vāvagamyā svayam eva dānāt dakṣiṇīyā⁵⁹⁸ pari-
mārganāc⁵⁹⁹ ca/ *nirlepaṃ*⁶⁰⁰ pratikāravipākaniḥspṛhatvāt⁶⁰¹/

⁵⁷⁹ B: °dānai.

⁵⁸⁰ A add. *kalpikavasudānāt viśaśāstramedyādi*.

⁵⁸¹ AB: *hitāvaha*.

⁵⁸² AB: *sāccarakṣaṃ*.

⁵⁸³ AB: *nirlepaṃ*.

⁵⁸⁴ SL hat °hr̥tya, schlägt aber in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung "anupahr̥tya" vor.

Bagchi: *anupahr̥tya*.

⁵⁸⁵ B: *dānāta*.

⁵⁸⁶ So auch Tib. u. Stīramati (*dños po*); AB u. Ch.: *°vasu° (財). Auch SL hat "°vasu°", korrigiert aber dies in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung zu "°vastu°". Bagchi (Corrigenda): °vastu°.

⁵⁸⁷ A om. /.

⁵⁸⁸ B: °śastu°?

⁵⁸⁹ A: *medyādi*; B liest wie °mayādi°, aber könnte auch °madyādi° sein.

⁵⁹⁰ B: *hitāvarha*.

⁵⁹¹ B: *kaśale*.

⁵⁹² B: *sānurakṣa*.

⁵⁹³ A: *parijavighātaṃ*.

⁵⁹⁴ AB u. SL: *kṛtvā anyasmai*.

⁵⁹⁵ B: *nirmagyam*.

⁵⁹⁶ B: *ayācasānye*.

⁵⁹⁷ AB: *py*.

⁵⁹⁸ A add. *pariyā*; B: *dakṣiṇīyā°*.

⁵⁹⁹ AB: °mārganā.

⁶⁰⁰ A: *nilapaṃ*.

⁶⁰¹ A: *pratikāravipākaniḥspṛhatvāt*; B: *pratikārapākaniḥspṛhatvāt*.

aparah prakārah/

saka[B128b1]*lam vipulam śreṣṭham satatam muditam*⁶⁰² *nirāmiṣam*⁶⁰³
śuddham/
*bodhi*⁶⁰⁴*nataṃ kuśalanataṃ jinātmajānām kṛpādānaṃ// 60//*

tatra *sakalam ādhyātmika*⁶⁰⁵*bāhyavastudānāt/ vipu*[A118b1]*lam prabhūta*⁶⁰⁶*vastudānāt/*
śreṣṭham *praṇītavastudānāt/ satatam abhikṣṇadānāt*⁶⁰⁷*/ muditam apratiṣaṃkhyāya*⁶⁰⁸
*prahrṣṭadānāt/ nirāmiṣam yathā nirlepaṃ*⁶⁰⁹*/ śuddham yathā śuddhapadaṃ/ bodhi-*
*nataṃ mahābodhipariṇāmanāt/ kuśalanataṃ*⁶¹⁰ *yathā hitāvahaṃ*⁶¹¹*/*
*upabhogaviśeṣe*⁶¹² *ślokaḥ/*

[viii.] *na tathopabhogatuṣṭim labhate bhogī yathā pari*⁶¹³*tyāgāt/*
*tuṣṭim upaiti kṛpālulḥ sukhatrayāpyāyitamanaskaḥ*⁶¹⁴*// 61//*

tatra *sukhatrayaṃ*⁶¹⁵ *dānaprīṭiḥ*⁶¹⁶ *parānugrahaprīṭiḥ*⁶¹⁷ *bodhisambhārasambharaṇa-*
*prīṭiś*⁶¹⁸ *ca*⁶¹⁹ *śeṣaṃ gatārthaṃ*⁶²⁰*/*

[C.] *pāramitābhinirhāraḥ karuṇāyāṃ*⁶²¹ *ślokaḥ/*

⁶⁰² B: *mudita*.

⁶⁰³ AB: *nirāmiṣa*.

⁶⁰⁴ B: *yoṣi*°.

⁶⁰⁵ AB: *ādhyātmī*°.

⁶⁰⁶ B: *prabhuta*°.

⁶⁰⁷ A: *abhikṣṇadānāt*; B: *abhikṣādānāt*.

⁶⁰⁸ A: *apratimiṣaṃkhyāya*; B: *apratisaṃkhyāya*.

⁶⁰⁹ B: *nirlepaṃ*.

⁶¹⁰ A: *kuśanataṃ*; B: *kuśalanata*.

⁶¹¹ A: *hitāvarha*.

⁶¹² A: °*viśeṣa*.

⁶¹³ B: *parī*°.

⁶¹⁴ A: *sukhaṃ trayāṃ pyāyita*°.

⁶¹⁵ A: *sukhaṃ trayāṃ*; B: *sukhaṃ traya*.

⁶¹⁶ B: *dānaprīṭiḥ*.

⁶¹⁷ A: /.

⁶¹⁸ A: °*sambhārasambharaṇa*°; B: °*sambhārasambharaṇa*°.

⁶¹⁹ A om. /.

⁶²⁰ B: *gatārtha*.

⁶²¹ B: °*karuṇāyā*.

*kṛpaṇa*⁶²²*kṛpā raudra*⁶²³*kṛpā samkṣubdha*⁶²⁴*kṛpā kṛpā pramatteṣu*⁶²⁵
*viṣayaparatantra*⁶²⁶*karuṇā mīthyābhiniṣṭa*⁶²⁷*karuṇā ca*// 62//

tatra *kṛpaṇā matsarinah*/⁶²⁸ *raudrā*⁶²⁹ *duḥśīlāḥ paropatāpinah/ samkṣubdhāḥ*⁶³⁰ kro-
[B129a1]*dhanāḥ*/⁶³¹ *pramattāḥ kuśīdāḥ*/⁶³² *viṣayaparatantrāḥ kāmēṣu vikṣiptacittāḥ*/⁶³³
*mīthyā*⁶³⁴*bhiniṣṭā*⁶³⁵ *duḥprajñās*⁶³⁶ *ūrthikādayaḥ*⁶³⁷ / *eṣu pāramitā*⁶³⁸ *vipakṣadharmāva-*
*sthiteṣu yā karuṇā sā kṛpaṇādikaruṇā/ sā ca tadvipakṣaviduṣaṇāt*⁶³⁹ *pāra*[A119
a1]*mitābhinirhārāya*⁶⁴⁰ *saṃpadyate/ tasmāt pāramitābhinirhāra*⁶⁴¹ *karuṇety ucyate/*
[D.] *karuṇāpratyayasamḍarsāne*⁶⁴² *ślokaḥ/*

*karuṇā bodhisattvānām sukhā*⁶⁴³ *duḥkhā*⁶⁴⁴ *tadanvayāt*⁶⁴⁵ /⁶⁴⁶
*karuṇā bodhisattvānām heto*⁶⁴⁷ *mitrāt svabhāvataḥ*//63//

tatra pūrvārdhen⁶⁴⁸ *ālambanapratyayaṃ karuṇāyāḥ*⁶⁴⁹ *saṃdarśayati*⁶⁵⁰ / *trividhāṃ*
*vedanām ālambya*⁶⁵¹ *tīrṣbhīr*⁶⁵² *duḥkhatā*⁶⁵³ *bhiḥ karuṇāyanāt/ aduḥkhāsukhā hi vedanā*

622 A: *kṛpayā*.

623 B: *ridra* °.

624 B: *samkṣuba* °.

625 A om. /.

626 B: *viṣeyaparataṃgu*.

627 A: °*niviṣṭe*.

628 A om. /.

629 A: *raudrāta*.

630 A: *samkṣubdhā*.

631 A om. /.

632 A om. /.

633 A: *cittā*//; B: °*cintāḥ*/.

634 A: *mathyā* °.

635 SL: °*niviṣṭāḥ*.

636 A: *du(s)prajñās*; SL: *duḥprajñāḥ*.

637 B: °*ādūyāḥ*.

638 A: *pāratā* °.

639 B: °*viduṣaṇāt*.

640 B: °*nirbhāvāya*.

641 B: °*nirhā* °.

642 A: °*darśane*; B: °*sandarśane*.

643 A: *sukhā*.

644 A: *duḥkhān*; B: *dhaḥkhāt*.

645 B: *tadandhayāt*.

646 A om. /.

647 A: *heto*.

648 A: °*ārdham*; B: °*ārdhan* °;

649 B: *karuṇāyāḥ*.

650 A: *sandarśayati* u. om. /; B: *sadarśayati*.

651 B: *ālambya*.

sukhaduḥkhayor⁶⁵⁴ anvayaḥ⁶⁵⁵ punas tadāvāhanāt/⁶⁵⁶ uttarārdhena⁶⁵⁷ yathākramaṃ
hetumitrasvabhāvaiḥ karuṇāyā hetvadhīpatisamanantarapratyayān⁶⁵⁸ saṃdarśayati/
[E.] mahākaruṇatve ślokaḥ/

karuṇā bodhisattvānām⁶⁵⁹ samā jñeyā tadāśayāt/
pratīpatter virāgāc⁶⁶⁰ ca nopalambhād⁶⁶¹ viśuddhitāḥ// 64//

tatra samā [B129b1] trividhavedanāvastheṣu ⁶⁶²

yat kiñcid⁶⁶³ veditam idam atra duḥkhasyeti viditvā/⁶⁶⁴ sā punar āśayato⁶⁶⁵ 'pi⁶⁶⁶
cittena⁶⁶⁷ karuṇāyanāt/⁶⁶⁸ pratīpattito 'pi tatparitrāṇāt/⁶⁶⁹ virāgato 'pi⁶⁷⁰ tadvipakṣa-
vihimsāprahāṇāt/ anupalambhato 'py ātmaparakaruṇānupalambhāt⁶⁷¹/ viśuddhito 'py
aṣṭamyām bhūmāv⁶⁷² anutpattikadharmā⁶⁷³ kṣāntilā[A119b1]bhāt/

[III.]

maitrāyā⁶⁷⁴ dibhāvanāgrā⁶⁷⁵ svacittato⁶⁷⁶ dharmato⁶⁷⁷ 'dhimokṣāc⁶⁷⁸ ca/

⁶⁵² A: trimṛbhi.

⁶⁵³ A: duḥkhanā°.

⁶⁵⁴ B: °duḥkhayonandhayaḥ.

⁶⁵⁵ A: aṃdhayaḥ.

⁶⁵⁶ A om. /.

⁶⁵⁷ B: uttarārdhdhana.

⁶⁵⁸ A: adhipatisamanantaratyayān; B: adhiparisamanantaratyabhām.

⁶⁵⁹ B: °sanām.

⁶⁶⁰ B: virāgac.

⁶⁶¹ B: °lambhād.

⁶⁶² A: /.

⁶⁶³ B: kām̐cid oder kīmcid.

⁶⁶⁴ A om. /.

⁶⁶⁵ AB: āśayāto.

⁶⁶⁶ A: pi.

⁶⁶⁷ A: c(v?)attena.

⁶⁶⁸ A om. /.

⁶⁶⁹ A om. /.

⁶⁷⁰ A: rāgatopi.

⁶⁷¹ A: °nupalambhatvāt; B: °nupalambhātā.

⁶⁷² A: bhūtāv; B: bhūtāc.

⁶⁷³ B: anutpattikadharmma°.

⁶⁷⁴ B u. SL: mairā°; allerdings ist maitra sonst nirgendwo im MSA belegt. Metrisch ist jedoch beides möglich.

⁶⁷⁵ B: °dibhāvanā 'grā.

⁶⁷⁶ A: svacitto.

āśayato 'pi vibhutvād avikalpādaikyatas⁶⁷⁹ cāp<i|| 65||

i)ti⁶⁸⁰ pūrvanirdesā⁶⁸¹ nusāreṇartha⁶⁸² 683 'nugantavyaḥ⁶⁸⁴ /

⁶⁷⁷ B: *dharmmato*.

⁶⁷⁸ B: *dhimokṣāc*.

⁶⁷⁹ A: unlesbar; B: °*d aikṣataś*.

⁶⁸⁰ A: *cāpiti*; B: *cāpīi*.

⁶⁸¹ B: *pūrvam nirdhaśā* °.

⁶⁸² A: °*ṇārthā*.

⁶⁸³ B add. *nusāreṇārthā*.

⁶⁸⁴ A: *nugantavyaḥ*; B: *nugaṃtavyaḥ*.

[I.] Zwölf Verse zur Analyse der Unbegrenzten (*apramāṇa*):

[1.] [Vers 17:]

Bei einem Standhaften¹ (d.h. Bodhisattva) sind die brahmischen [Zustände] (*brāhmyāḥ*, sc. *vihārāḥ*) [i.] frei von Widerpart und [iii.] verbunden mit vorstellungsfreier Erkenntnis. [iii.] Sie treten auf mit Bezug auf drei Arten von Objekten und [iv.] bringen die Lebewesen zur Reife (/Reifung).

[Komm.:]

Die brahmischen Zustände sind die vier Unbegrenzten, [nämlich] Wohlwollen (*maitrī*), Mitleid (*karuṇā*), Mitfreude (*muditā*) und Gleichmut (*upekṣā*). Diese wiederum, so muß man wissen, sind bei einem Bodhisattva auf vierfache Weise gekennzeichnet:² [i.] als frei von [ihrem jeweiligen] Widerpart (*vipakṣa*); [ii.] als mit einer besonderen (/überlegen)³ [positiven] Gegenkraft (*pratipakṣa*)⁴ verbunden; [iii.] als besonders in ihrem Auftreten, weil sie mit Bezug auf drei Arten von Objekten auftreten; d.h. sie können (a.) Lebewesen zum Objekt haben, (b.) den *dharma*⁵ zum Objekt haben oder (c.) kein Objekt haben; [iv.] als besonders hinsichtlich der [auf ihnen, den Unbegrenzten, basierenden] Tätigkeit, weil sie (d.h. die Unbegrenzten des Bodhisattva) die Lebewesen zur Reifung bringen.

Auf welche Gruppe von Lebewesen bzw. auf welchen *dharma* richten sich [nun] die [Unbegrenzten], die die Lebewesen bzw. den *dharma* zum Objekt haben? Und auf welches Objekt [richten sich] die [Unbegrenzten], die kein

¹ Zum Begriff *dhīra* vgl. *MSABh* 172,14 (ad XIX. 65): *dhīra ārabdhavīryo duḥkhair aviśādāt*; *MSABh* 176,3 (ad XX-XXI. 2): *dhīratā duṣkaracaryādibhir akhedārthaṃ* und *MSABh* 21,6 (V. 8): *sadā tu dhīro hi parārītham udyato dvayārītham ādhāya paraiti nirvṛtim//*. Daraus ergibt sich folgendes Bild: der Bodhisattva, der an der Bodhisattvalaufbahn festhält, strengt sich an und nimmt schwere Praxis, die mit viel Leid verbunden ist, auf sich, um den Lebewesen zu helfen und wird dabei nie müde, Heil für die anderen und für sich selbst zu bewirken. Lévi übersetzt "*dhīra*" als "Sage", während Thurman es als "brave" wiedergibt.

² Bei dieser Aufteilung scheint Lévi Nummer eins und zwei zusammenzuziehen und Nummer drei in zwei aufzuteilen.

³ D.h. mit einer Gegenkraft, die der mit den Unbegrenzten der Zuhörer (*śrāvaka*) etc. verbundenen [positiven] Gegenkraft (*pratipakṣa*) überlegen ist.

⁴ Für den Unterschied zwischen *vipakṣa* und *pratipakṣa* siehe Seyfort Ruegg 1967, S. 158.

⁵ Im folgenden (*MSA* XVII. 18) ist sowohl im Grundtext als auch im Bhāṣya überraschenderweise von *dharma* (Singular), im Sinne der Lehre des Mahāyāna oder der Mahāyānasūtras die Rede; auf der Basis anderer Belegstellen wie z.B. *Akṣayamatinirdeśasūtra* und *Bodhisattvabhūmi* wäre hier *dharma* (Plural) im Sinne von "Gegebenheiten" zu erwarten gewesen.

Objekt haben?

[Vers 18:]

Bei den Standhaften richten sich die [Unbegrenzten] auf Glück begehrende, vom *Leid* gequälte, glückliche und befleckte [Gruppe der Lebewesen]; auf den *dharmā*, der im Hinblick auf diese [Unbegrenzten] gelehrt worden ist; und auf deren wahres Wesen (/Soheit: *tathatā*).

[Komm.:]

Die [Unbegrenzten, wenn sie] die Lebewesen zum Objekt haben, richten sich auf die Gruppe der Glück begehrenden bis hin zu der [Gruppe der] befleckten [Lebewesen]. Denn Wohlwollen hat die Form, den Lebewesen Verbindung mit Glück (/Angenehmem) [zu wünschen]. Mitleid hat die Form, ihnen Trennung von Leid (/Unangenehmem) [zu wünschen]. Mitfreude hat die Form, [ihnen] Ungetrenntheit vom Glück (/vom Angenehmen) [zu wünschen]. Gleichmut hat die Form, jenen Lebewesen [die Fähigkeit] zu verleihen, daß sie bei (/gegenüber) diesen Empfindungen (d.h. den angenehmen und unangenehmen bzw. Glück und Leid) frei von Befleckungen [bleiben]. Die [Unbegrenzten, welche] den *dharmā* zum Objekt haben, [richten sich auf] den *dharmā*, der im Hinblick auf sie gelehrt worden ist, d.h. [auf die Lehrtexte (*dharmā*),] in welchen diese [brahmischen] Zustände gelehrt worden sind. Die [Unbegrenzten], welche kein Objekt haben, richten sich auf deren (d.h. der Lebewesen und des *dharmā*?) wahres Wesen (*tathatā*). Denn sie [werden nur] in dem Sinne, daß sie aufgrund ihrer Freiheit von konzeptualisierender Vorstellung gleichsam objektlos sind, [als] objektlos [bezeichnet].

Ferner – so hat man sich klarzumachen (*khalu*) – :

[Vers 19:]

Das Wohlwollen ist ohne Objekt [aus vier Gründen: i.] insofern es das wahre Wesen (*tathatā*) zum Inhalt hat, [ii.] insofern [es ge]rein[igt] ist durch die Erlangung der Aufnahmebereitschaft, [iii.] insofern [es in] zwei Aktivitäten [besteht], und [iv.] insofern die Befleckungen (*kleśa*) geschwunden sind.

[Komm.:]

Aus folgenden vier Gründen ist, so muß man wissen, das Wohlwollen objektlos: [i.] insofern es das wahre Wesen zum Objekt hat; [ii.] insofern es [ge]rein[igt] ist, und zwar dadurch, daß durch die Erlangung der Bereitschaft, die Daseinsfaktoren (*dharmā*) als [in Wahrheit] kein Entstehen ha-

bend zu akzeptieren (*anutpattikadharmakṣānti*), auf der achten Stufe [seine] Anlage gekräftigt worden ist (*dhātupuṣṭi*)⁶; [iii.] und insofern [es in den] zwei Aktivitäten [besteht]: [d.h. dasjenige Wohlwollen], welches einbegriffen ist in derjenigen körperlichen und verbalen Aktivität (*kāya-vāk-karma*), die Ausfluß (*niṣyanda*) von Wohlwollen ist; [iv.] und insofern die Befleckungen (*kleśa*) geschwunden sind: mit '*ālabhana*' (hier: "Sichanklammern") ist [hier] nämlich [auch] die Befleckung (*kleśa*) bezeichnet; denn es heißt [ja] in der Überlieferung (*vacana*): 'Durch das Aufgeben der geistigen Bindungen (*manomaya-grantha*) wird das Sichanklammern (*ālabhana*) beseitigt'.

[2.] [Vers 20, a-b:]

[i] Diese [brahmischen Zustände] sind – so muß man wissen – schwankend bzw. nichtschwankend, [und] solche, die von weniger hochstehenden [Personen] genossen sind⁷ bzw. nicht [genossen werden].

[Komm.:]

Und diese brahmischen Zustände sind ferner – so muß man wissen – vierfach [sc. schwankend (*cala*) etc.]. Dabei (d.h. unter diesen vier Arten) sind die schwankenden die, welche zum Schwinden neigen, weil sie zum Verlorengehen tendieren; die nichtschwankenden (*acala*) sind diejenigen, welche zum Fortbestand und zur Steigerung (/Besserwerden) neigen, weil sie nicht zum Verlorengehen tendieren. Die [brahmischen Zustände], die genossen sind, sind die befleckten; die, welche nicht genossen sind, sind die unbefleckten. "Von den weniger hochstehenden [Personen]" heißt von solchen, deren Gesinnung unedel (/nicht erhaben) ist, [weil sie] nach Glück [für sich selbst] gieren. Dies ist die Unterteilung der brahmischen Zustände in [vier] Unterarten, [sc.:] die zum Schwinden neigenden usw.

In bezug auf diese [vier Arten von brahmischen Zuständen heißt es] ferner:

[Vers 20, c-d:]

Die Bodhisattvas stehen fest⁸ in den nichtschwankenden [und] begierdefreien [brahmischen Zuständen].

[Komm.:]

Nicht [aber] in den schwankenden [und] auch nicht in den genossenen.

⁶ Lévi scheint hier zwei Sachverhalte zu sehen.

⁷ Thurman übersetzt: "appreciated with attachments" (*krpaṇair āsvādīta*).

⁸ D.h. Sie gründen ihre spirituelle Praxis ausschließlich auf ...

[Vers 21:]

[ii.] Die, die von Natur aus unkonzentriert sind; die schwachen und mittelmäßigen; auch die, die einer niedrigen Stufe angehören; die von niedriger Motivation; die mit Einbildung verbundenen: diese sind minderwertig; andernfalls (d.h. wenn das Gegenteil zutrifft) aber [spricht man von] überlegenen.

[Komm.:]

Dies ist die Unterteilung nach Schwäche und Überlegenheit (/Stärke?). Dabei sind die schwachen sechsfach: [a.] die ihrem Wesen nach unkonzentrierten, [und zwar] alle (/ausnahmelos)⁹; auch die konzentrierten, sofern sie [b.] schwach oder [c.] mittelmäßig sind; [d.] auch die, welche einer niedrigen Stufe angehören, nämlich im Hinblick auf die [jeweils] höhere Bodhisattva-Stufe; [e.] auch die, welche eine niedere Motivation haben, [nämlich die] der 'Hörer' (*śrāvaka*) etc.¹⁰; [f.] auch die mit Einbildung verbundenen¹¹, [d.h. die,] welche der Bereitschaft, die Daseinsfaktoren (*dharmā*) als [in Wahrheit] kein Entstehen habend zu akzeptieren (*anutpattikadharmakṣānti*), entbehren: [Alle] diese sind minderwertig, d.h. schwach. "Andernfalls aber [spricht man von] überlegenen": [d.h.: Welche brahmischen Zustände] überlegen (/stark) sind, das ist zu verstehen, indem [man] die oben angeführten [Bestimmungen der schwachen brahmischen Zustände jeweils in ihr Gegenteil] umkehrt.

[3.] [Vers 22-23:]

Der Weise (d.h. Bodhisattva), der vermittelt (/in Gestalt) der brahmischen [Zustände] [in meditativen] Zuständen verweilt hat, erfüllt, wenn er unter den [Wesen, die der Sphäre] der sinnlichen Begierde [angehören,] geboren wird, seine Vorbereitungen [für die Buddhaschaft] und führt dadurch (*tena*)¹²

⁹ Bei Lévi fehlt der Begriff "alle"; Thurman bezieht ihn auf den nächsten Satzteil und übersetzt: "those which although all concentrated are ...".

¹⁰ Thurmans Aufzählung ist unklar. Er scheint auf jeden Fall [e.] mit dem ersten Teil des [f.] zu verbinden ("those imbued with inferior aspiration and accompanied by pride (as they are) among the disciples").

¹¹ Solche, die die falschen Vorstellungen gefühlsmäßig noch nicht überwunden haben.

¹² Sthiramati: **des ni tshogs rnams rdzogs pa dañ**// (P om. //) *žes bya ba la/ byañ chub sems dpa' rnams kyi tshad med pa bži bsgoms na de'i dbañ gis bsod nams kyi tshogs dañ ye šes kyi tshogs yoñs su rdzogs par 'gyur te/ de ni dbañ byed pa'i 'bras bu'o// sems can rnam par smin byed ces bya ba la/ tshad med pa bži dañ ldan pa'i byañ chub sems dpa' rnams sems can bstan pa 'di la (P:/) ma žugs pa dag bstan pa la žug pa dañ/ bstan pa la žugs pa rnams rim par bkod nas yoñs su*

die Lebewesen zur Reife.

Überall (d.h. auch im *kāmadhātu*) ist er ungetrennt von den brahmischen Zuständen, aber getrennt von dem ihnen [entgegenstehenden] jeweiligen Widerpart; und durch [das Auftreten der] Bedingungen (sc. Auslöser) für diesen [Widerpart] erleidet er keine [negative] Veränderung, selbst wenn sie heftig sind und er nachlässig ist.

[Komm.:]

[Diese beiden Verse behandeln] die Unterscheidung¹³ [der Unbegrenzten unter drei Aspekten:] Ursache, Ergebnis und Anzeichen. Hierbei ist [mit der Feststellung,] daß er in den brahmischen Zuständen verweilt¹⁴ habe, die Ursache [angedeutet]. [Mit der Feststellung,] daß er unter den [Lebewesen, die der Sphäre] der sinnlichen Begierde [angehören,] wiedergeboren wird, ist das Ergebnis, das in Reifung [des *karma*] besteht, [angedeutet]. Damit, daß er die Vorbereitungen erfüllt, ist das Ergebnis, das [auf] (dominierender) Einflußnahme [beruht, angedeutet]. Damit, daß er die Lebewesen zur Reife führt, ist das Ergebnis seines energischen Handelns [angedeutet]. Damit, daß er ferner überall geboren wird als von den brahmischen Zuständen ungetrennt, ist das im Ausfließen (d.h. Nachsichziehen [gleichartiger Faktoren]) bestehende Ergebnis [angedeutet]. Damit, daß er zugleich getrennt ist von dem diesen (d.h. den *brahmavihāras*) jeweils [entgegenstehenden] Widerpart, ist das Ergebnis, das in Trennung besteht, [angedeutet]. Daß er durch die Bedingungen dafür (d.h. für den Widerpart), auch wenn sie heftig sind, dennoch keine [negative] Veränderung (*vikṛti*) erleidet, [ist das] ein Anzeichen [dafür, daß er die *brahmavihāras* bereits vorher geübt hat].¹⁵ Auch wenn er nicht besonders achtsam ist, d.h. auch wenn die [positive] Gegenkraft [zu dem betreffenden Zeitpunkt] nicht aktuell geworden ist (d.h. nicht aktuell auftritt).

[Es folgt] mittels vier weiterer Verse (*śloka*) die Unterscheidung nach Vor-

smin par byed de/ 'di ni skyes bu'i rtsal gyi 'bras bu'o// [D58b3; P69a6 ff.] Sthiramati verbindet *des ni* (*tena*) mit *tshogs rnam rdzogs pa* (*sambhārān pūrayate*), wohl in dem Sinne, daß der Bodhisattva durch das Üben der *apramāṇas* seine Vorbereitungen erfüllt. Versteht man *tena* so, d.h. als Üben der *apramāṇas*, ist es ebenso sinnvoll, es mit dem Zur-Reife-Führen der Lebewesen zu verbinden, zumal da im Sanskritgrundtext *tena* unmittelbar hinter *vipācayati* steht.

¹³ Sthiramati hat *rnam pa* (**ākāra*) statt *bheda* (D58b1; P69a2).

¹⁴ Vgl. *MSABh* 109,3 (XVI. 40), 177,14 (XX-XXI. 10) etc. zum Gebrauch von *vi√hr* mit dem Instrumental.

¹⁵ Sthiramati (D59a3; P69b8): "... daß er die Unbegrenzten besitzt (d.h. sie ihm aufgrund langer Übung zur Natur geworden sind." Vgl. *AS* 35,12 ff. (*vaśitā-samanvāgama*).

zügen und Nachteilen (*doṣa*):

[4.] [Vers 24:]

Wenn der Bodhisattva befallen ist von [Gefühlen des] Übelwollens (*vyāpāda*)¹⁶, des Verletzen[wollen]s (*vihimsā*)¹⁷, der Mißgunst (*arati*), sowie des Übelwollens und des Verlangens nach Sinnesgenüssen (*kāmarāga*), dann erfährt er ja (*hi*) mannigfaltige Beeinträchtigungen (*ādīnava*).

[Komm.:]

Das ist der Nachteil (*doṣa*); denn wenn die brahmischen Zustände nicht vorhanden sind (d.h. nicht praktiziert werden), [kommt es zu einer] Verbindung mit ihrem [jeweiligen] Widerpart¹⁸. Dabei sind Übelwollen etc. der Reihe nach der Widerpart für Wohlwollen etc.; Übelwollen und Verlangen nach Sinnesgenüssen sind [der Widerpart] für Gleichmut.

Wie(so) erfährt er mannigfaltige Beeinträchtigungen (*ādīnava*)? [Auf diese Frage] antwortet [der Verfasser des Verstextes]:

[Vers 25-26:]

Mit den Befleckungen (*kleśa*) ruiniert er sich, ruiniert die anderen Lebewesen und ruiniert [seine] Sittlichkeit. Er wird [von Gewissensbissen etc.] geplagt; er geht des Empfangs [von Gaben, Almosen etc.] verlustig; er geht des Schutzes [der Gottheiten] verlustig; desgleichen¹⁹ des Meisters; er hat Streit; er verliert seinen guten Ruf. Er wird ferner im Jenseits (d.h. im nächsten Leben) in ungünstigen Verhältnissen geboren; er verliert das Erworbene und das [noch] nicht Erworbene [und] erfährt dadurch großes Leid in seinem Geiste.

¹⁶ Mit meiner Interpretation von *vyāpāda* als "Übelwollen" folge ich Sthiramati: "Übelwollen, welches [besteht in] der Absicht, den Lebewesen Übel, [wie] Töten, Schlagen etc., zuzufügen, ist der Widerpart der *maītrī*" (*sems can la bsad* (P: *gsad*) *pa dañ brdeg pa la sogs pa'i gnod pa bya bar sems pa'i gnod sems ni byams pa'i mi mthun pa'i phyogs soll*: D59a5 f.; P70a3).

¹⁷ Sthiramati versteht dies – in Kontrast zu *vyāpāda* – im Sinne eines aktiven Handelns: *lus kyi sgo nas bsad pa dañ brdeg pa la sogs pa'i 'tshe ba byed pa ni sñiñ rje'i mi mthun pa'i phyogs soll* (D59a6; P70a3 f.).

¹⁸ Möglich wäre auch: "Dies ist der Nachteil, wenn die brahmischen Zustände nicht vorhanden sind, weil [es dann zu einer] Verbindung mit ihrem [jeweiligen] Widerpart [kommt]."

¹⁹ Hier deutet *tathā* darauf hin, daß *hīna* auch zum Instrumental *śāstrā* hinzuzuziehen ist. Dies wird gestützt durch Sthiramati und *Asvabhāva. Vgl. Anm. 25 (S. 356) zu meiner Übersetzung der *Mahāyānasūtrālanākāraṅikā* von *Asvabhāva.

Lévi kombiniert "*tathā śāst(r)ā*" mit "*sādhikaraṇo 'yaśasvī*" (als einen Sachverhalt) im nächsten Vers und übersetzt: "en désaccord avec son maître, il est déshonoré". Thurman versteht: "rebuked by the Teacher, he is dishonoured". Siehe auch das Bhāṣya unten.

[Komm.:]

Hier zeigt er (d.h. der Verfasser des Verextextes) durch die ersten drei Ausdrücke die Beeinträchtigungen (*ādīnava*), [die darin bestehen,] daß [die betreffende Person unwillkürlich] auf den Ruin der eigenen Person, auf den Ruin der anderen und auf den Ruin beider (d.h. seiner selbst und anderer) hinzielt (/hinwirkt?).²⁰ Mit [den folgenden] sechs Ausdrücken, [nämlich] "geplagt [von Gewissensbissen]" usw., zeigt [der Verfasser], daß [ein solcher Bodhisattva sich] in der gegenwärtigen Existenz Tadel zuzieht: Und wie zieht er [sich solchen] zu? Er macht sich selbst Vorwürfe; auch andere[, so daß sie ihm Gaben verweigern]; auch Gottheiten[, so daß sie ihm ihren Schutz entziehen]; auch der Meister[, so daß er ihn aufgibt]²¹. Ferner rufen ihn auch andere, verständige Mitmönche mit Recht zur Ordnung[, was für ihn Streit bedeutet]; und in allen Himmelsrichtungen und Zwischenrichtungen verbreitet sich sein schlechter Ruf: Dies [alles] (*evam*) zeigt [der Verfasser] mit den [Worten] "*savilekha*" bis "*ayaśasvin*" der Reihe nach auf. Mit den übrigen drei Ausdrücken zeigt [der Verfasser] der Reihe nach folgende Beeinträchtigungen: daß [der betreffende Bodhisattva sich] Tadelnswertes (/Nachteiliges) in der nächsten Existenz bereitet; sowie [Tadelnswertes], das sowohl diese wie auch die nächste Existenz betrifft, und daß er daraus hervorgehendes geistiges Leid und Mißstimmung erfährt.

[Vers 27:]

All diese Nachteile treten nicht auf bei einem, der fest etabliert ist in Wohlwollen etc.; und zum Wohle der Lebewesen verläßt er den Daseinskreislaufes (*samsāra*) nicht [und bleibt zugleich doch] unbefleckt.

²⁰ Hier ist *cetayate* wohl elliptisch, in dem Sinne, daß seine Absichten (*cetanā*) zu üblen Handlungen führen, die ihrerseits das o.g. Resultat bewirken. Siehe A I 156 ff. (§ 53/54); sowie auch: McDermott 1980, S. 181 ff. Vgl. auch King 1964, S. 132: "But the Buddhist definition of action as inclusive of thought, and the further Buddhist conviction of the efficacy for good or bad of mentalistic forces, should warn us not to confine the act of killing exclusively to the external physical forces ... the reader is reminded that the use of mantras (magic verses) or of 'will power' as killing agents, is killing just as truly as the use of physical means. Will power and mantra recitation are not merely expressions of the intension to kill; they may in themselves be killing forces."

Der tibetische Text hat an dieser Stelle einfach: "... der eigenen Person bzw. der anderen oder beider (d.h. seiner selbst und anderer) Schaden zufügt ..." (... *bdag űid la yañ gnod par byed la/ gñan la yañ gnod par byed/ gñis ka(P: ga) la yañ gnod par byed pas* ...: D214b2 f.; P235b3 f.).

²¹ Lévi: "Son maître et ses compagnons d'étude qui sont des sages le critiquent au nom de l'Idéal."; Thurman: "The Teacher, other wise people, and his fellow students criticize him in the name of religion."

[Komm.:]

Mit diesem Vers (*iti*) zeigt er (d.h. der Verfasser), daß sich bei Übung der brahmischen Zustände²² zweierlei²³ Vorzüge [einstellen: nämlich] daß die obengenannten Fehler nicht vorhanden sind, und daß man um der Lebewesen willen den *saṃsāra* nicht aufgibt, ohne aber [durch ihn] befleckt zu werden.

[Vers 28:]

Bei all [diesen gewöhnlichen] Lebewesen ist diese Gesinnung von Wohlwollen usw. nicht einmal mit Bezug auf [deren] einzige Söhnchen, selbst [wenn] diese [zudem] noch [besondere] Vorzüge besitzen, in dem Maße vorhanden, wie sie bei den Söhnen des Siegers (*jīnasuta*) [allen anderen] Lebewesen gegenüber vorhanden ist.

[Komm.:]

Mit diesem Vers zeigt [der Verfasser] die Intensität von Wohlwollen etc. bei den Bodhisattvas.

[II.]

[A.] Im Rahmen der [nun folgenden speziellen] Untersuchung des Mitleids [zunächst] zwei Verse betreffs der Unterarten seiner Objekte.

[Vers 29; 30:]

[i.] Der Bodhisattva bemitleidet Lebewesen, die entflammt sind; die sich in Gewalt des Feindes befinden; die von Leid befallen sind; die von der Finsternis umhüllt sind; die sich auf den Weg im unwegsamen Gelände (/ins unwegsame Gelände) begeben haben²⁴; die mit großen Fesseln versehen sind; die gierig sind nach einem großartigen Essen, [obwohl es] von Gift durchsetzt [ist]; die vom [rechten] Weg abgekommen sind); die auf dem falschen Weg aufgebrochen sind, und die Schwachen.

[Komm.:]

Hierbei sind [a.] die Entflamnten – [sc. die] von Verlangen nach Sinnesge-

²² Tib.: "... daß sich, wenn man mit den brahmischen Zuständen versehen ist (/in ihrem Besitz ist), ..." (*tshans pa'i gnas pa dan ldan pa'i* ...: D214b6; P235b8).

²³ Sowohl bei Lévi als auch bei Thurman steht hier "dreierlei Vorzüge".

²⁴ Eine andere Möglichkeit wäre: "auf den schwierigen (d.h. mühevollen) Weg"; dagegen spricht aber *SAT*. Möglicherweise hat hier *sam-* die Konnotation "ein für allemal".

nüssen [Entflamnten] – diejenigen, welche der Sinneslust hingegeben sind²⁵; [b.] die, welche sich in Gewalt des Feindes befinden, sind die, denen Māra Hindernisse bereitet hat und die sich [daher] des Guten nicht befleißigen; [c.] die von Leid Befallenen sind die von Leid Überwältigten in den Hölle etc. (d.h. und in anderen schlechten Existenzen); [d.] die, welche von der Finsternis umhüllt sind, sind die Schafschlächter usw., die einen ausschließlich schlechten Lebenswandel führen, weil sie in völliger Unwissenheit sind hinsichtlich des Gesetzes von Taten und Resultat; [e.] die, welche sich auf den Weg im unwegsamen Gelände begeben haben, sind die, deren Bestimmung es ist, niemals das Erlöschen zu erreichen, weil bei ihnen der Weg durch den *samsāra* niemals ein Ende hat²⁶; [f.] diejenigen, die mit großen Fesseln versehen sind, sind die Nichtbuddhisten, die in die Richtung der Erlösung aufgebrochen sind (d.h. diejenigen, die zwar nicht an den Sinnesgenüssen etc. festhängen, sondern nach der Erlösung streben, dies aber nicht im Rahmen der buddhistischen Lehre, sondern auf anderen Wege versuchen), weil sie mit der engen Fessel mannigfaltiger falscher Ansichten gebunden sind; [g.] die gierig nach einem großartigen Mahl sind, obwohl es von Gift durchsetzt ist, sind die, welche dem Glück der Versenkung hingegeben sind. Bei ihnen (/diesen) ist ja das Glück der Versenkung befleckt,²⁷ wie gutes Essen, das giftig geworden ist, weil sie dadurch (/daraus)[, daß sie allzusehr an diesem Glück hängen, aus der Versenkung] geworfen werden²⁸; [h.] die, welche vom [rechte] Weg abgekommen sind, sind die Eingebildeten, weil sie vom Weg der Erlösung abgeirrt sind²⁹; [i.] die, welche auf dem falschen Weg aufgebrochen sind, sind diejenigen, die sich, [obwohl ihre Heilsanlage (*gotra*)] nicht festgelegt [ist], dem Hīnayāna verschrieben haben; [10.] die Schwachen sind die Bodhisattvas, deren Ausrüstung noch

²⁵ Tib: "Hierbei sind [1.] die Entflamnten die, welche der Sinneslust hingegeben sind aufgrund [ihres] Verlangens nach Sinnesgenüssen ..." (*de la rab tu 'bar ba ni 'dod pa'i 'dod chags kyi 'dod pa'i bde ba la chags pa rnam sol/*: D215a2 f.; P236a4 f.).

Lévi hat "*kāmasukhabhaktāḥ*" in seiner Edition und übersetzt: "dévotés aux plaisirs d'amour"; Thurman: "devoted to sense-pleasures".

²⁶ Vgl. *MSABh* 12,25 ff. (ad III. 11).

²⁷ Tib. konstruiert: "Denn das Glück der Versenkung dieser Personen, [das] befleckt [ist], ist wie..." (*de dag gi sñoms par 'jug pa'i bde ba ñoñ moñs pa can ni/ dper na kha zas žim po dug dan 'dres pa dan 'dra ste/*: D215a5 f.; P236a8 f.).

²⁸ [Das Anhaften] bewirkt, daß sie [anschließend] der [Versenkung] verlustig gehen ($\sqrt{cyā}$) (so wie das vergiftete Essen bewirkt, daß man anschließend stirbt (\sqrt{cya})). Vgl. Stīramati: D62b7; P74b1 f.

²⁹ Lévi kombiniert den letzten Teil von [h] mit [i]: "Et par suite de leur déchéance, égarées en chemin, rapportant tout à soi, parce qu'elles se sont trompées sur le chemin de la Délivrance".

unvollständig ist³⁰. Dies sind die zehn [Kategorien von] Lebewesen, die das Objekt des Mitleids des Bodhisattva sind.

Ein Vers zum Aufzeigen des fünffachen Ergebnisses des Mitleids.

[Vers 31:]

[ii.] Für den Sohn des Siegreichen (*jinātmaja*) (d.h. Bodhisattva) ist das Erwachen nicht in weiter Ferne, [wenn] er sich stützt auf den Faktor [des Mitleids] (*[karuṇā]dharma*), welcher Schädigung beseitigt, welcher der Same für das höchste Erwachen ist, welcher Glück bringt, welcher quält³¹ und Ursache für Erwünschtes ist, welcher sein Wesen gibt³².

[Komm.:]

Hierbei zeigt [der Verfasser des Verstextes mit der Feststellung, daß das Mitleid] Schädigung beseitige, das Ergebnis, das in Trennung [von Negativem] besteht, da [durch es (d.h. das Mitleid)] sein Widerpart, [nämlich] Schädigen[wollen] (/Verletzen[wollen]), aufgegeben wird. [Indem er sagt, daß das Mitleid] der Same des höchsten Erwachens sei, [zeigt der Verfasser] das Ergebnis, das [auf] Einflußnahme [beruht]. [Wenn er sagt, daß das Mitleid] jeweils den anderen Glück bringe und einem selbst (/dem Bodhisattva] selbst) Qual, [zeigt er damit] das Ergebnis energischen Handelns. [Indem er sagt, daß das Mitleid] Ursache für Erwünschtes sei, [zeigt er damit] das Ergebnis, das [in] Reifung [von *karman* besteht]. [Wenn er sagt, daß das Mitleid] sein Wesen gebe, [zeigt er damit] das Ergebnis[, das im] Ausfließen (d.h. Nachsichziehen [gleichartiger Faktoren]) [besteht], weil [das Mitleid] in der Zukunft als sein Ergebnis gesteigertes Mitleid hervorbringt. Wenn [der Bodhisattva] sich auf das auf diese Weise fünffache Mitleid stützt, ist die Buddhaschaft nicht fern.

³⁰ Sthiramati expliziert: "Wenn man sagt: 'die Schwachen', so heißt das: diejenigen Bodhisattvas, die sich in der Stufe der *adhimukticaryābhūmi* befinden [und] unfähig sind, schnell ihre Ausrüstung an Verdienst (*puṇya*) und Wissen (*jñāna*) zu vervollständigen, weil sie [noch immer] von Befleckungen (sc. heilighindernden psychischen Faktoren) überwältigt sind" (*ñam chuñ ba yi* (P: 1) *śes bya ba la/ mos pa spyod pa'i sa la gnas pa'i byañ chub sems dpa' ñon moñs pa'i zil gyis gnon pas bsod nams dañ ye śes kyi tshogs myur du rdzogs par mi nus pa rnam ni ñam chuñ ba śes bya stel*: D63a4 f.; P74b7 f.).

In einer Anmerkung zu seiner Übersetzung schlägt Lévi vor, mit Tib. "*aparipūrnabodhisambhārāḥ sattvāḥ*" zu lesen. Tib. liest aber: "*stobs chuñ ba ni byañ chub sems dpa'i*(P: *dpa'*) *tshogs yoñs su ma rdzogs* (P: *rdzog*) *pa rnam tel*" (D215a7; P236b2 f.).

³¹ Lévi: "qui éclaire"(!).

³² Lévi: "qui donne par Nature-propre"; Thurman: "gives of his own nature".

[Es folgt] ein Vers darüber, daß [der Bodhisattva durch das Mitleid] weder im *saṃsāra* noch im *nirvāṇa* etabliert ist (/weder auf *saṃsāra* noch auf *nirvāṇa* fixiert ist):

[Vers 32:]

[iii.] Nachdem [der Bodhisattva] alles zum *saṃsāra* gehörige als leidhaft (/Leid zum Wesen habend) und wesenlos erkannt hat³³, schrickt er [dennoch] nicht [davor] zurück³⁴, [denn er ist] mitleidig, noch wird er von [seinen sc. des *saṃsāra*] Übeln in Mitleidenschaft gezogen, [denn er] besitzt [ja wie gesagt] das höchste Wissen (/die höchste Einsicht)³⁵.

[Komm.:]

Nachdem der Bodhisattva den gesamten *saṃsāra* wahrheitsgemäß [als leidhaft] durch und durch verstanden hat, schrickt er [dennoch] nicht [vor ihm] zurück (/versucht er nicht ihm zu entrinnen)³⁶, weil er [eben] mitleidvoll ist. Noch wird er von seinen Mängeln in Mitleidenschaft gezogen, da er das höchste Wissen hat. Auf diese Weise ist er der Reihe nach [wegen seines Mitleids und seines Wissens] weder auf das *nirvāṇa* fixiert noch auf den *saṃsāra* (oder wenn man in der Wiedergabe von *pratiṣṭhā* wechseln darf: "noch steckt er im *saṃsāra* fest").

[Es folgt] ein Vers darüber, daß [der Bodhisattva] den *saṃsāra* gründlich durchschaut³⁷ [und trotzdem nicht verläßt (/verlassen soll)].

[Vers 33:]

[iv.] Die Welt als leidhaft betrachtend empfindet er [Mit-]Leid; er erkennt es (d.h. Leid) wahrheitsgemäß und auch das Mittel zur völligen Vermeidung [des Leides], und er wird [doch] auch anderseits (*atha vā?*) nicht müde, [weil er] mitfühlend [ist] (*kṛpālu*).

³³ Thurman: "When he has understood that everything belonging to the life-circle is both *natural* and also selfless ...".

³⁴ Lévi: "... ne se laisse pas aller à l'emportement ...".

³⁵ Lévi: "... le Compatissant qui a une compréhension capitale ne se laisse pas aller à l'emportement et n'est par gêné par le fautes."

³⁶ Tib. "... wird er seiner nicht überdrüssig ..." (*skyo ba*: D215b5; P237a1).

³⁷ Sthiramati: "... durchschauen soll ..." (*yoṅs su ses par bya ba* ...: D64a4; P76a3).

[Komm.:]

"Er empfindet Leid" heißt: er empfindet Mitleid. "Er erkennt es genau", nämlich das Leid, wie es wirklich ist, und er kennt auch das Mittel zur Vermeidung jenes Leides, wodurch für ihn (/für die Welt)³⁸ das Leid aufhört. Hiermit zeigt [der Verfasser des Verstextes], daß der Bodhisattva, obwohl er das Leid des *samsāra* wahrheitsgemäß kennt und auch das Mittel, sich des [Leides des *samsāra*] zu entledigen, [dennoch] nicht müde wird, [u. zw.] aufgrund der Besonderheit seines Mitleids (/seines besonders [großen] Mitleides).

[Es folgen] zwei Verse über die Unterarten (/Aspekte) des Mitleids:

[Vers 34:]

[v.] Dieses Mitgefühl (*kṛpā*)³⁹ [der Bodhisattvas], die Mitleid zum Wesen haben, ist (α) vierfach⁴⁰: [a.] Mitgefühl von Natur aus; [b.] Mitgefühl aufgrund von Überlegung (/Abwägen); [c.] Mitgefühl aufgrund des früheren Vollzuges der wiederholten Übung dieses [Mitgefühls]⁴¹; [d.] Mitgefühl aufgrund des Erlangen der [spirituellen] Reinheit, wenn der Widerpart beseitigt ist.

[Komm.:]

Dieses [Mitgefühl] ist zu verstehen [als vierfach]: [a.] als bedingt durch eine besondere [Heils]anlage; [b.] als bedingt durch die gründliche Untersuchung der Vorzüge [des Mitgefühls] und der Fehler (/Mängel) [des entsprechenden Faktors]; [c.] als bedingt durch gründliche Übungen in früherer Existenz; und [schließlich] [d.] als dadurch bedingt, daß Freiheit von den Leidenschaften erlangt worden ist.

³⁸ Hier ist nicht eindeutig, was mit "*asya*" gemeint ist. Es könnte sowohl für *lokasya* als auch für *bodhisattvasya* stehen. Letzteres scheint aber im Kontext des nachfolgenden Satzes wahrscheinlicher. Sthiramati scheint dies zu bestätigen, indem er sagt, daß der Bodhisattva das Mittel und^a den Weg kennt, mittels dieser man die Wahrheit des Aufhörens [des Leides] (*nirodhasatya*) realisiert, so daß er das Leiden und dessen Entstehung[sursache] beseitigen und das *nirodhasatya* (= Nirvāṇa) realisieren könnte (wenn er wollte): *gṛān yañ sḍug bñal dañ kun 'byuñ spañs te/ 'gog pa'i bden pa* (P add. *dañ*) *mñon sum du bya ba'i phyir/ thabs lam gañ gis 'gog pa'i bden pa mñon sum du 'gyur pa'i lam dañ thabs śes nas źes bya ba'i don to//* (D64b1; P76a7 ff.).

^a Man erwartet statt "und ": "d.h." ("*mārga*" doch wohl Glosse zum "*abhyupāya*" des Grundtextes).

³⁹ Ich übersetze *kṛpā* durchgängig als Mitgefühl, um es von *karuṇā* (Mitleid) zu unterscheiden, obwohl es den Anschein hat, daß der Verfasser *kṛpā* als Synonym für *karuṇā* verwendet.

⁴⁰ Lévi: "Les Compatissants ont deux sortes de Compassion."

⁴¹ Lévi schon an dieser Stelle: "par application à en répéter l'exercice dans les naissances antérieures."

[Wenn es im Versteht heißt:] 'Mitgefühl aufgrund des Erlangens der [spirituellen] Reinheit, wenn sein Widerpart – [die] Schädigung[sabsicht] – beseitigt ist', so ist damit das letztgenannte Mitgefühl, das] durch Leidenschaftslosigkeit bedingt [ist, gemeint].

[Vers 35:]

(β) Das ist kein Mitgefühl (d.h. kein vollkommenes Mitgefühl, wie es der Bodhisattva anstreben soll), (a.) was nicht gleich und (b.) nicht [für] immer ist, oder (c.) was nicht aus überlegener Einstellung [hervorgeht], (d.) [sich] nicht als Praxis [niederschlägt] (/sich] nicht von der Praxis her [als solches erweist]), (e.) von der Leidenschaftslosigkeit her (/aufgrund der [es charakterisierenden] ...) oder (f.) von der Nichtfeststellung⁴² her (/aufgrund der [es charakterisierenden] ...), [diesen Namen wirklich verdient], und (*tathā*) natürlich (*hi*) ist [auch] kein Bodhisattva, wer kein Mitgefühl hat (*akṛpa*).

[Komm.:]

'Gleich' ist dabei [das Mitgefühl] im Hinblick auf die glücklichen usw. Lebewesen[, in dem Sinne, daß der Bodhisattva] weiß: "jegliche Empfindung gehört hier (d.h. auf diesem Niveau, vom Standpunkt des Wissenden aus?) zum Leidvollen"⁴³; '[für] immer' [heißt es], weil es nicht einmal im Zustand des restlosen Erlöschens aufhört; 'von der überlegenen Einstellung (/höheren Denkweise) her' [heißt es], weil die in die [Bodhisattva-]Stufen eingetretenen [Bodhisattvas] die Gesinnung (/Einstellung)⁴⁴ der Gleichheit ihrer selbst und der anderen erlangt haben; 'von der Praxis her', weil es sich ergibt aus der Betätigung, die darin besteht, [die Lebewesen] vor Leid zu schützen (/sich] als Praxis [niederschlagend]' in Gestalt von Handeln zum Schutz [der Lebewesen] vor Leid)⁴⁵; 'von der Leidenschaftslosigkeit her (/aufgrund der [sie charakterisierenden] ...)]', weil sein Widerpart, die Schä-

⁴² Hier ist *upalambha* zu verstehen als "Wahrnehmen und Festhalten", d.h. als "reifisierende Wahrnehmung". Vgl. Stiramati in Anm. 37 (S. 416) zu meiner Übersetzung der *Mahāyānasūtrālaṅkāraṅkārikā* von *Asvabhāva.

⁴³ Vgl. S IV 216,17; hierzu auch Schmithausen 1977.

⁴⁴ Inwiefern hier in *āsaya* auch – ähnlich wie *manaskāra* – ein voluntativer Aspekt (im Sinne von "Entschluß/Vorsatz/Absicht, sich selbst und die anderen als gleich zu betrachten") enthalten ist, wäre zu prüfen. Mir scheint das Wort eher die dem Handeln des Bodhisattva zugrundeliegende Einstellung (der Gleichheit von sich selbst und anderen) auszudrücken, die er auf der ersten Stufe erlangt (und fortan behält).

⁴⁵ Vgl. Stiramati: *byañ chub sems dpa' rnam ni sems can sdug bñal bar mkhen nas sdug bñal bskiyab pa'i phyir sgrub par ...* (D65b7; P78a3 f.). Bei Thurman fehlt dieser Satzteil.

digungslust, beseitigt ist; 'von der (/aufgrund der [sie charakterisierenden]) Nichtfeststellung' (/sich] als 'Nichtwahrnehmung' (d.h. ohne reifizierendes Feststellen) [vollziehend]), weil [der Bodhisattva] die Bereitschaft, die Daseinsfaktoren (*dharmā*) als [in Wahrheit] kein Entstehen habend zu akzeptieren (*anutpattikadharmakṣānti*), erlangt hat.⁴⁶

[Es folgen] fünf Verse, [in denen] der Baum als Gleichnis für das Mitleid [dient].

[Vers 36:]

[v.] Mitleid, Geduld, Denken [an das Heil der Lebewesen], Vorsatz, [Wieder]geburt, das Zur-Reife-Bringen der Lebewesen: dies ist der große Baum der *karuṇā* von der Wurzel⁴⁷ bis zur (*paścima*) vorzüglichen Frucht.

[Komm.:]

Dies ist, so muß man wissen, der Baum des Mitleids, mit den Phasen/Entfaltungsstufen): Wurzel, Stamm, Ast, Blätter, Blüte, Frucht. Seine Wurzel ist das Mitleid, [sein] Stamm ist Geduld⁴⁸, [sein] Ast ist Denken an das Heil der Lebewesen, [seine] Blätter sind der Vorsatz, der sich auf günstige (/heilvolle) [Wieder]geburten richtet, die Blüte ist günstige (/heilvolle) [Wieder]geburt, die Frucht ist das Zur-Reife-Bringen der Lebewesen.

[Vers 37:]

Wenn die Wurzel, d.h. das Mitleid, nicht wäre, dann gäbe es nicht [die Fähigkeit] die schwierige (/mühsame) Praxis (/schwer durchführbare Praxis) zu ertragen. Wenn der Weise das Leid nicht ertrüge, würde er sich überhaupt keine Gedanken machen über das Heil der Lebewesen.

[Vers 38:]

Wenn sein Geist frei ohne Gedanken [an die Lebewesen] wäre, dann würde er (d.h. Bodhisattva) nicht den Vorsatz, in günstigen Existenzen [wiedergeboren zu werden], fassen, und wenn er [wiederum] nicht anschließend (*anu-*) in günstige Existenz gelangte, brächte er keinesfalls [andere] Lebewesen zur Reife.

⁴⁶ Vgl. *MSAbh* 131,16 f. (ad XVII. 64), wo eine andere Erklärung gegeben wird.

⁴⁷ Sthiramati liest offenbar *mahā-mūla*, so daß es dann vorher statt "der große Baum" nur "der Baum" heißen dürfte. Vgl. D66b1; P78b7.

⁴⁸ Lévi: "la Patience, la terre"(!).

[Komm.:]

Mit diesen beiden Versen beweist er (d.h. der Verfasser der Verse) die Tatsache, daß Mitleid usw. der Wurzel usw. [entspricht], aufgrund der Gleichartigkeit, [die darin besteht,] daß aus dem [jeweils] früheren das [jeweils] spätere hervorgeht.

[Vers 39:]

Das Wohlwollen ist das Gießwasser für das Mitleid; weil [der Bodhisattva] über das dadurch (sc. durch das Mitleid) [bedingte] Leid glücklich ist, [entsteht] umfangreiches Gedeihen. Aufgrund des gründlichen Erwägens (*yoni(śo)manaskāra*) [kommt es] – so muß man wissen – zu reichlichem Wachsen der Äste.

[Vers 40:]

Aus dem Nichtabbrechen der Serie der Vorsätze [ergibt sich] das Fallenlassen und Wiederaustreiben der Blätter. Dadurch, daß die zwei Arten von Bedingungen erfüllt sind, ist die Blüte nicht steril und es entsteht daraus die Frucht.

[Komm.:]

Mit diesen beiden Versen zeigt [der Verfasser des Verstextes] die Gleichartigkeit des Mitleid-Baumes mit einem [richtigen] Baum, insofern [auch bei ihm] die 'Wurzel' begossen wird, etc. Das Mitleid ist ja als die Wurzel [des Mitleid-Baumes] bezeichnet worden⁴⁹; das Gießwasser dafür ist das Wohlwollen, weil dieses (Mitleid) durch Wohlwollen genährt wird; denn derjenige, dessen Geist von Wohlwollen erfüllt ist, leidet unter dem Leid der anderen. Dadurch, daß mit Bezug auf das Leid, das dem Bodhisattva, der sich dem Heile der Lebewesen widmet,⁵⁰ daraus, [d.h.] aus dem Mitleid,

⁴⁹ Vgl. *MSA* XVII. 37a.

⁵⁰ *Shīramati*: "Wenn die Bodhisattvas, die mit Wohlwollen versehen sind, das Mitleid mit dem Wasser ihrer wohlwollenden Geist[eshaltung] befeuchtet haben; so führt das dazu, daß das Mitleid wächst. Wenn das Mitleid wächst, werden die Bodhisattvas selbst zu Leidenden, nachdem sie das Leid der anderen gesehen haben. Nachdem sie so begonnen haben, zum Heil der Lebewesen tätig zu sein, ist eben dieses [für sie selbst] entstehende Leid kein Leid [mehr], sondern [im Gegenteil] sehr großes Glück ..." (*byams pa dañ ldan pa'i byañ chub sems dpa' rnam ni byams pa'i sems chu dañ 'dra ba(s) sñiñ rje[s?] brlan na/ sñiñ rje 'phel bar 'gyur te/ sñiñ rje 'phel dañ byañ chub sems dpa' pha rol gyi sdug bsñal mihon nas bdag ñid sdug bsñal bar 'gyur rol/ de ltar na sems can gyi don du žugs pa las sdug bsñal 'byuñ ba de ñid sdug bsñal ma yin gyi bde ba rgya chen po yin te/ ...: D67b5 ff.; P80b1 ff.*).

entsteht, [bei ihm] Glück entsteht, [ergibt sich] "umfangreiches Gedeihen (/Stärkung)"; gemeint ist: "Gedeihen der Geduld (*kṣānti*)". Diese ist ja [oben] als "Stamm" bezeichnet worden, und der Stamm ist umfangreich. Aus gründlicher Überlegung⁵¹ [resultiert] auf vielfache Weise Wachstum der Äste bezüglich des Mahāyāna.

Es war ja [oben] gesagt worden, daß der Ast der Gedanke ist. Insofern als die Serie der Vorsätze nicht abbricht, [und zwar] in der Weise, daß Aufhören des [jeweils] früheren [Vorsatzes] und Hervorbringen des [jeweils] späteren [unmittelbar] aufeinanderfolgen, [besteht] – so muß man verstehen – Gleichartigkeit der Vorsätze mit dem Fallenlassen und Wiederaustreiben der Blätter.

Insofern das eigene [Persönlichkeits]kontinuum zur Reife kommt, weil die inneren Bedingungen erfüllt sind, ist – so muß man wissen – , die nicht unfruchtbare [Wieder]geburt [des Bodhisattva] gleich der Blüte. Insofern als das [Persönlichkeits]kontinuum der anderen zur Reife kommt, weil die äußeren Bedingungen erfüllt sind, ist – so muß man wissen – das Zur-Reife-Kommen der Lebewesen die Frucht.⁵²

[Es folgt] ein Vers über den Vorteil des Mitleids:

[Vers 41:]

[vii.] Wer brächte nicht Mitleid hervor gegenüber den Lebewesen, [wo sie doch bei den Bodhisattvas] die Tugend des Großen Mitgefühls hervorbringen (d.h. auslösen) (*mahākṛpāguṇakareṣu*⁵³), [und] wo doch für die Bodhisattvas

⁵¹ Sthiramati: "Das Wachsen und Gedeihen der Äste ist – so muß man wissen – [das Resultat] gründlicher Überlegung: Das Nachdenken über den [Lehr]gegenstand des Mahāyāna, [sc.] die Wesenlosigkeit von Person und *dharmas* und das Bewirken des eigenen und fremden Heils, das ist (/das nennt man) die gründliche Überlegung. Deshalb wachsen und gedeihen – [so] soll man [es] sehen – die Gedanken gleichsam wie Äste" (*yal ga 'phel zñ gyes pa ni// tshul bñin yid byed ses par bya//* (P om. //) *zes bya ba* (P om. *ba*) *la/ theg pa chen po'i don gañ zag dan chos la bdag med pa dan/ bdag dan gzan gyi don bya ba la sems pa ni tshul bñin yid la byed pa zes bya ba de bas na sems pa ni yal ga la bur 'phel zñ gyes par blta'o//*: D67b7 f.; P80b3 ff.).

⁵² Tib.: "Aus dem Erfülltsein der inneren Bedingungen, [d.h.] dem Zur-Reife-Kommen des eigenen [Persönlichkeits-]Kontinuums, [resultiert] – so muß man wissen – zweckvolle [Wieder-] Geburt, gleich einer [nichtsterilen] Blüte. Aus dem Erfülltsein der äußeren Bedingungen, [d.h.] dem Zur-Reife-Kommen des [Persönlichkeits-]Kontinuums der anderen, [resultiert] – so muß man wissen – ein zweckvolles Lebewesen-zur-Reife-Bringen, das der Frucht vergleichbar ist" (*nañ ni rkyen grub pa ste/ rañ gi rgyud yoñs su smin pa las me tog lta bu'i skye ba don yod par rig par bya'o// phyi'i rkyen yoñs su grub pa ste/ gzan gyi rgyud yoñs su smin pa las 'bras bu lta bu sems can yoñs su smin par byed pa don yod par rig par bya'o//*: D216b6 f.; P238a6 ff.).

⁵³ Der Bodhisattva muß doch Mitleid bei (/gegenüber) den Lebewesen "machen" (/empfin-

[das, was] vom Mitleid hervorgebracht [ist], auch wenn es Leid [ist]⁵⁴, zu einem unvergleichlichen Glück wird?⁵⁵

[Komm.:]

Hier wird durch die zweite Hälfte [des Verses] der Vorzug Tugend des Großen Mitleids (*mahākaruṇā*) gezeigt; der Rest [des Verses] versteht sich von selbst.

[Es folgt] ein Vers über das Nichtverhaftetsein des Mitleids:

[Vers 42:]

[viii.] Bei den von Mitgefühl durchdrungenen Mitfühlenden (d.h. Bodhisattvas) findet der Geist selbst an der Ruhe (d.h. dem *nirvāṇa*) kein Genügen (*na tiṣṭhati*), um wieviel weniger kann es da [bei einem solchen] eine Neigung zu (/ein Kleben an) weltlichem Glück oder eigenem Leben geben!

[Komm.:]

Die ganze Welt neigt ja doch zu weltlichem Glück und eigenem Leben. Und bei den Zuhörern (*śrāvaka*) und Einzel-Erwachten (*pratyekabuddha*) ist, obwohl sie dazu nicht neigen, der Geist auf das *nirvāṇa* fixiert, welches das Zurruekommen allen Leides ist. Aber der Geist der Bodhisattvas ist nicht einmal auf *nirvāṇa* fixiert, weil sie von Mitleid durchdrungen sind. Um wieviel weniger kann es [bei ihnen] Zuneigung zu (/Kleben an) jenen beiden geben.

[Es folgen] drei Verse über die Besonderheit der Zuneigung[, die] aus Mitleid [entsteht]:

den), sozusagen als Akt der Dankbarkeit, des Vergeltens von Gleichem mit Gleichem, wo doch diese bei ihm, wenn er eines Tages Buddha wird, das Große Mitleid (*mahākaruṇā*) "machen" (/auslösen).
 Sthiramati: *sñiñ rje chen po'i yon tan byed pa yi// sems can rnams ni sñiñ rjes (P: rjer) su mi byed// (P: l) ces bya ba la sñiñ rje chen po ni de bžin gšegs pa'i thugs kyi rgyud la mña' ba'i thugs rje la bya'o// 'di tar stobs dañ mi 'jigs pa la sogs pa de bžin gšegs pa'i yon tan yin pa bžin du/ thugs rje chen po yañ de bžin gšegs pa'i yon tan no// thugs rje chen po'i yon tan de yañ sems can thams cad la dmigs na 'dod pa thob par 'gyur bas na/ sems can rnams ni sñiñ rje chen po'i yon tan byed pa žes bya ste/ de lta bur sñiñ rje chen po yon tan thob par byed pa'i sems can rnams (P om. rnams) la sñiñ rje bar su žig mi byed de(//) kun gyis kyañ sñiñ rje bar bya ba'i rigs so žes bya ba'i don to// (D68a7 f.; P81a5 ff.). Tib. liest *sñiñ rje chen po yon tan 'byuñ gnas (*mahākṛpāguṇākareṣu)*; dies ist im Sanskrit jedoch unmetrisch.*

⁵⁴ Vermutlich liegt hier *duḥkhatve 'pi* zugrunde, welches aus metrischen Gründen zu *duḥkhe 'pi* verkürzt ist.

⁵⁵ Vgl. *MSA* XVII. 47.

[Vers 43:]

[ix.] Eine [gewöhnliche] Zuneigung, die tadellos und nicht weltbezogen wäre, existiert nicht. [Aber] die Zuneigung⁵⁶ aus Mitgefühl bei den Weisen (d.h. Bodhisattvas) ist tadellos und überweltlich.

[Komm.:]

Die Zuneigung der Mütter, Väter usw. besteht ja in Begehren und ist [daher] tadelnswert. [Die Zuneigung] derer, die in weltlichem Mitleid verweilen, ist zwar tadellos, aber sie ist doch weltlich. Die in Mitleid bestehende Zuneigung der Bodhisattvas hingegen ist tadellos und überweltlich.

[Auf die Frage:] "Wieso ist sie denn tadellos?" sagt [der Verfasser des Vers-
textes]:

[Vers 44:]

Wie könnte das Mittel, die Welt, die in dem starken Strom des Leidens⁵⁷ und in der großen Finsternis der Unwissenheit⁵⁸ lebt/haust, zu erretten, nicht tadellos sein?

[Komm.:]

Man muß konstruieren: "auf dem starken Strom des Leides und auf der großen Finsternis der Unwissenheit". Das Übrige versteht sich von selbst.

Wieso überweltlich? [Weil] es heißt:

[Vers 45:]

In der Welt ist diese Zuneigung [aus Mitgefühl] nicht [einmal] bei den Arhats⁵⁹ noch bei den zum Einzel-Erwachen Erwichen (*pratyekabodhi-buddha*) vorhanden, geschweige denn bei den übrigen; wie sollte sie (d.h.

⁵⁶ *Sneha* erscheint in der tib. Übersetzung als *byams pa*, welches an sich für *maitrī* steht.

⁵⁷ Sthiramati (D69b4; P82b6) erklärt Leid als dreifach (*duḥkha-*, *viparīṇāma-*, und *saṃskāra-duḥkha*, vgl. *MVy* 2229-2231) bzw. achtfach (*jāti-duḥkha* etc., vgl. *MVy* 2233-2240; *AS* 37,13 ff. – dies jedoch bloße Rekonstruktion und z.T. fehlerhaft.

⁵⁸ Im Sanskrit liegt ein sog. 'split-compound' vor: *duḥkhājñānamahaughe mahāndhakāre ca*.

Unter der Unwissenheit versteht Sthiramati, daß man die vier Edlen Wahrheiten nicht wahrheitsgemäß kennt: '*phags pa'i bden pa bži yañ dag pa ji lta ba bžin mi šes pa'i mun pa la gnas pa ...* (D69b4; P82b7).

⁵⁹ Der Text (*arihatām*) spielt wohl auf eine "Etymologie" an, nach der das Wort aus *ari* (Feinde, sc. die *kleśas*) und der *√han* (erschlagen, töten) besteht. Vgl. Lévi in der Anmerkung zu diesem Vers in seiner Edition; Tib.: *dgra bcom pa*; *VisM* VII. 6.

diese Zuneigung) da nicht überweltlich sein?

[Komm.:]

Die zum Einzel-Erwachen Erwachenden sind diejenigen, die einzeln [aus eigener Kraft, aber nur für sich selbst] das Erwachen erlangt haben. Das Übrige versteht sich von selbst.

[Es folgt] ein Vers über das Ursachesein⁶⁰ [des Mitleids] für Schrecken (*trāsa*) und Freude (*abhinandana*).

[Vers 46:]

[x.] Das Leid, das um des Nichtvorhandenseins von Leid willen durch Mitgefühl den Bodhisattvas entsteht, das erschreckt [sie] zu Anfang, aber [wenn es von ihnen] berührt (/erfahren) worden ist, bringt [es ihnen] Freude.

[Komm.:]

"Um des Nichtvorhandenseins von Leid willen", das heißt: zum Zwecke⁶¹ des Nichtvorhandenseins von Leid bei den Lebewesen.⁶² Das Leid, das den Bodhisattvas durch Mitgefühl entsteht, erschreckt sie [nur] zu Anfang, [d.h.] auf der Stufe des Wandels im gläubigen Vertrauen (*adhimuktīcaryābhūmi*), weil von ihnen das Leid noch nicht wirklichkeitsgemäß (/wahrheitsgemäß) als bei ihnen selbst und anderen gleich berührt (/unmittelbar erfahren) worden ist⁶³. Aber [wenn] es von ihnen berührt (/direkt erfahren) worden ist, [nämlich] auf der Stufe des [ge]rein[igten] höheren Entschlusses (*suddhā-dhyāśayabhūmi*), [dann] bringt [dieses Leid] ihnen bestimmt (*eva*: hier vielleicht "im Gegenteil") Freude: Dies ist was [der Vers] meint⁶⁴.

⁶⁰ Lévi: "Signe"; Thurman: "significance".

⁶¹ Sthiramati: *mshan ma'i don yañ phyir gyi don du 'dren te/* (D70b2; P83b7).

⁶² Lévi und Thurman beziehen "*sattveṣu*" mit Tib auf den nächsten Satz.

⁶³ Sthiramati: "Zu Anfang, d.h. auf der *adhimuktīcaryā*-Stufe, entsteht [bei dem Bodhisattva] Erschrecken, indem er denkt: 'Aus derartigem [Leid] kann ich sie nicht befreien'. Warum dies? Weil er den Gedanken (/die Idee) der Gleichheit von selbst und anderen [noch] nicht erlangt hat und das gesamte Leid [noch] nicht als leer (d.h. wesenlos) erkannt hat" (*dañ po mos pa spyod pa'i sa na ni sdug bśnal de lta bu las bsgral bar mi nus so sñam nas skrag pa skye ste/ de ci'i phyir že na/ bdag dañ gžan du mñam pa ñid gyi sems ma thob pa dañ/ sdug bśnal thams cad stoñ pa ñid du khoñ du ma chud pa'i phyir ro//*: D70a6 f.; P83b3 f.).

⁶⁴ Sthiramati: "Nachdem [der Bodhisattva] die erste Stufe, [d.h.] die *pramuditā*-[Stufe], erreicht hat, erlangt er, wenn er den *dharmadhātu* als [seinem] Wesensmerkmal [nach] alldurchdringend erkennt, den Gedanken der Gleichheit von selbst und anderen, und er erkennt, daß das gesamte Leid [letztendlich] leer ist. Dadurch entsteht bei ihm, auch wenn es dazu kommt, daß er um der

[Es folgt] ein Vers [darüber], daß das Glück übertroffen wird durch das Leiden, das [aus] Mitleid [resultiert].

[Vers 47:]

[xi.] Was ist erstaunlicher als die [Tatsache], daß ausgerechnet (/gerade) das Leid, das durch Mitgefühl hervorgerufen/erzeugt ist, [für den Bodhisattva ein solches Glück darstellt, daß es] das gesamte weltliche Glück übertrifft? – [ein Glück,] von dem sogar einer, der sein [eigenes] Heil verwirklicht hat (d.h. ein Arhat), ausgeschlossen ist.

[Komm.:]

Es gibt nichts Erstaunlicheres als dies, daß ausgerechnet (*eva*) das Leid, das durch das Mitgefühl hervorgerufen/erzeugt ist, den Bodhisattvas in solchem Maße zum Glück wird, daß (*yat*) es das gesamte weltliche Glück übertrifft – ein Glück, von dem sogar die Arhats, die ihr [eigenes] Heil verwirklicht haben, ausgeschlossen sind, um wieviel mehr die anderen!

[B.] [Es folgt] ein Vers über den Vorteil der Freigebigkeit aus Mitgefühl.

[Vers 48:]

[i.] [Wenn man] das Glück der Freigebigkeit (*dāna*), [d.h. das Glück, das] die Freigebigkeit, die von Mitgefühl begleitet ist, bei den Standhaften (d.h. Bodhisattvas) erzeugt, und das Glück aufgrund von Genüssen in [allen] drei Weltsphären [zusammen, vergleicht, so] erreicht das [letzttere] nicht [einmal] einen kleinen Teil des [ersteren].

[Komm.:]

Und das Glück in [allen] drei [Welt]sphären, das durch die Genüsse bewirkt ist, das erreicht nicht einen kleinen Teil des Glücks[, welches die Bodhisattvas beim Geben empfinden]: Dies ist die Bedeutung des zweiten [Vers]teils. Das Übrige versteht sich von selbst.

[anderen] Lebewesen willen Leid erfährt, eine sehr frohe und glückliche Geisteshaltung (/Stimmung?)"
(sa dañ po rab tu dga' ba thob nas chos kyi dbyiñs kun tu (D: du) 'gro ba'i mishan ñid du rtogs pa na bdag dañ gžan du mñam pa ñid kyi sems thob pa dañ/ sdug bñal thams cad stoñ pa ñid du khoñ du chud pas na sems can gyi don du sdug bñal myoñ bar 'gyur ba yin yañ śin tu dga' ba dañ bde ba'i sems skye'o žes bya ba'i don to//: D70a7 f.; P83b5 f.).

[Es folgt] ein Vers über das Aufsichnehmen von Leid aus Mitgefühl:

[Vers 49:]

[ii.] Wenn die [Bodhisattvas] aus Mitgefühl für die Lebewesen, den aus Leid bestehenden *saṃsāra* nicht verlassen, welches Leid haben die Mitleidvollen (*kāruṇika*) dann nicht, um der anderen willen, in Kauf genommen?

[Komm.:]

Alles Leid ist ja (*hi*) in dem Leid des Daseinskreislaufes inbegriffen. Indem [er] dieses (d.h. das *saṃsāra-duḥkha*) auf sich nimmt, hat er alles Leid auf sich genommen.

[Es folgt] ein Vers über das Wachsen der drei und ihrer Frucht.⁶⁵

[Vers 50:]

[iii.] Mitleid, Freigebigkeit und Genußgüter (/Reichtum) des Mitfühlenden wachsen ständig. Aus diesem [Wachsen entsteht] Glück, das von Zuneigung bzw. Förderung hervorgebracht ist, und [solches], von dem daraus [resultierenden] Vermögen hervorgebracht ist.

[Komm.:]

Ein Dreifaches wächst bei den Bodhisattvas in allen Wiedergeburten aufgrund der Praxis des Mitleids; [a.] das Mitleid [selbst wächst] aufgrund des Übens des [Mitleids] [b.] die Freigebigkeit [wächst] unter dem Einfluß des Mitleids; [c.] Genußgüter [wachsen] unter dem Einfluß der Freigebigkeit.⁶⁶ Aus diesen dreien entsteht [wiederum] als Frucht dreifaches Glück: [a.] von Zuneigung hervorgebrachtes [Glück; es entsteht] aus dem Mitleid; [b.] von der Förderung der [anderen] Lebewesen hervorgebrachtes [Glück; es entsteht] aus der Freigebigkeit; [c. Glück, das da]durch bewirkt [ist, daß man] das Vermögen⁶⁷ [hat,] zur Förderung der [Lebewesen] fähig zu werden; [es entsteht] aus den Genußgütern (/durch das Vermögen, zu deren Förderung tätig zu werden, bewirktes [Glück; es entsteht] aus den Genußgütern).

⁶⁵ Lévi: "Un vers sur la poussée des fruits afférents"; Thurman: "One vers on the growth of its three fruits."

⁶⁶ Sthiramati kommentiert dies dergestalt, daß jemandem, der zu einer Zeit (in einem Leben?) etwas gegeben hat, zu einem späteren Zeitpunkt (in einem späteren Leben?) die Genußgüter noch reichlicher wieder zukommen: *loṅs spyod kyañ sbyin pa'i stobs las te zes bya ba la/ tshe rabs gzan du loṅs spyod 'phel bar 'gyur ba yañ tshe 'dir sbyin pa byas pa'i stobs kyiś 'phel bar 'gyur te/ tshe 'dir sbyin pa btañ ba dañ/ gdod tshe phyi mar loṅs spyod chen por 'gyur ba'i phyir rol/ (D72a6 f.; P86a3 f.).*

⁶⁷ Hier hat *śakti* auch Konnotation von "Vermögen" in finanziellem Sinne; vgl. *vitta-śakti*.

[Es folgt] ein Vers über den Ansporn zum Spenden.

[Vers 51:]

[iv.] Es ist, als spräche das Mitleid diejenigen, deren Elan zur Freigebigkeit (/zum Spenden) nachgelassen hat,⁶⁸ [so] an: "Ich wachse, ich bringe zum Wachsen, ich bringe zur Reifung, ich mache glücklich, ich ziehe herbei, ich führe".

[Komm.:]

"Zur Freigebigkeit (/zum Spenden)" und "diejenigen, deren Elan nachgelassen hat" sind miteinander zu verbinden.⁶⁹

Es ist, als ob das Mitleid diejenigen Bodhisattvas, deren Elan zur Freigebigkeit (/zum Spenden) nachgelassen hat, mit [Hinweis auf] sechs Vorzüge anspornte: mit [dem Hinweis darauf,] daß [durch Spenden] sein (sc. des Mitleids) Eigenwesen wächst; mit [dem Hinweis darauf,] daß [es (d.h. das Mitleid)] diese (d.h. Genußgüter) zum Wachsen bringt⁷⁰; daß man mittels der Freigebigkeit die Lebewesen zur Reife bringt; und Glück beim Spender hervorbringt; mit [dem Hinweis darauf,] daß [die Freigebigkeit] die Ausrüstung für das große Erwachen herbeizieht; und daß [sie die Bodhisattvas] in die Nähe des großen Erwachens führt.

[Es folgt] ein Vers über die Glückserfahrung, die auf dem Glück anderer

⁶⁸ Anzumerken ist hier, daß sich in der tib. Übersetzung von Sthiramatis *Vṛtti-bhāṣya* als Wiedergabe für *sannān* oder *avasannān le lo can* findet; in Grundtext und Kommentar dagegen *žen pa* (wahrscheinlich *žen pa*).

⁶⁹ Diese Erklärung ist erforderlich, da im Sanskrit die beiden Satzteile voneinander entfernt stehen.

⁷⁰ Es gibt folgende Möglichkeiten, diese Passage zu übersetzen.

A: ..., daß [es (d.h. das Mitleid)] [σ^1] mittels der [verschenkten] Güter [β^1] diese (d.h. Güter) zum Wachsen bringt (sc. in der nächsten Existenz, als *vipāka* des Spendens).

B: ..., daß es [σ^2] mittels der Güter [die einem als *vipāka* des Schenkens in der nächsten Existenz zufallen]

[β^2] dieses (d.h. das Schenken) zum Wachsen bringt (sc. man kann dann noch mehr schenken).

Sthiramati ignoriert den Instr. *bhogaiḥ* (er geht nur vom Verstehtext aus) und setzt für σ (Mittel) *dāna* ein, mit β^1 und β^2 als Resultaten (D73a2 ff.; P86b7 ff.); vgl. auch D73a7; P87a6: "[Ich,] das Mitleid, will (/werde) [durch das Spenden] zunehmen (/wachsen)! Ich will durch das Spenden die Güter und das Spenden selbst zum Wachsen bringen (/mehren)!" (*sāñi rje 'phel bar bya/* (P om. /) *sbyin pas loñs spyod dan sbyin pa ñid spel bar bya'o*).

Ch. kombiniert σ^1 mit β^2 : "Wenn du die Güter weggibst, läßt [dies] (/lasse ich?) das Geben anwachsen." (汝捨資財令施增進).

beruht.

[Vers 52:]

[v.] Wie könnte einer, der durch die Leiden [anderer] aus Mitgefühl [mit]leidet, glücklich sein, ohne [bei den anderen] Glück zu bewirken? Daher macht der Mitfühlende (*kṛpālu*) sich selbst glücklich, indem er anderen Glück verschafft.

[Komm.:]

Wie kann der Bodhisattva, der aus Mitleid aufgrund der Leiden anderer leidet, glücklich sein, ohne bei den [anderen] Lebewesen Glück zu bewirken. Daher macht – so muß man wissen – der Bodhisattva, indem [er] bei den anderen Glück bewirkt, [letztlich] nur sich selbst glücklich.

[Es folgen] sechs Verse über eine Unterweisung an Spenden aus Mitgefühl⁷¹:

[Vers 53:]

[vi.] Der Mitleidvolle (*kāruṇika*), der niemals eigenes Glück begehrt, unterweist gleichsam sein eigenes Geben (/Gabe) [mit den Worten]: "Mache entweder die anderen mit Gütern (/Reichtümern) glücklich, oder auch mir (nicht), [da] mein Glück [von dem der anderen] nicht getrennt [möglich] ist!"⁷²

[Komm.:]

Es gibt ja für einen Mitleidvollen kein Glück ohne das Glück der anderen. Weil⁷³ sein Glück [von dem der anderen] nicht getrennt ist, begehrt der Bodhisattva das Glück, das die Frucht seiner eigenen Freigebigkeit ist, nicht ohne das [Glück der anderen].

[Vers 54:]

"Jene Gabe (*dāna*) ist von mir, dessen Glück das der anderen ist, zusammen

⁷¹ D.h. der Bodhisattva erteilt aus Mitgefühl dem Spenden (/der Gabe) eine Unterweisung (/Anweisung). Sthiramati (D74a2; P88a2 f.) versteht: "... Unterweisung des Gebens (/der Gabe d.h. dem 'Schüler') durch das Mitgefühl (d.h. 'Lehrer')". Im Vers, sowie auch später im Kommentar, ist es aber eindeutig der *kāruṇika*, also der mitleidvolle Bodhisattva, der die Unterweisung (/Anweisung) erteilt.

⁷² Lévi: "Rends heureux en joussances autrui ou bien moi; je n'ai pas de bonheur à part"; Thurman: "Make others happy with wealth as well as myself; happiness is without distinctions."

⁷³ Tib.: "Weil somit [sein] Glück [von dem der anderen] nicht getrennt ist, ..." (*de ltar bas na bde ba tha dad pa ma yin pa'i phyir*/(P om. / u. add. rol/): D218b2; P240a6).

mit ihrer Frucht den Lebewesen gegeben worden. Wenn du⁷⁴ mir gegenüber [irgendeine] Verpflichtung hast, [dann] bringe nur ihnen (d.h. den Lebewesen) [und nicht mir] reichlich Frucht!"

[Komm.:]

"Als ich die Gabe spendete, habe ich den Lebewesen jene Gabe und die Frucht der Gabe gespendet, weil eben ihr Glück [auch] mein Glück ist. Alle Frucht, die du bringen mußt, bringe ihnen [und nicht mir]!" – so befiehlt, [wie sich] aus dem Imperativ [ergibt], der Bodhisattva aus Mitleid die Gabe.

[Vers 55:]

Dem Spender, der den Gütern abgeneigt ist (/die Güter nicht mag), laufen noch mehr und noch prächtigere Güter zu.

[Aber] ich habe es ja (*hi*) [doch gar] nicht auf jenes Glück abgesehen (/ [Aber] ich mache mir ja doch nichts aus jenem Glück), weil ich einer bin, der mit Bezug auf das Spenden Kontinuität (*paramparā*) im Sinne hat (*pāraṃpara*) (d.h., daß eines auf das andere folgt).

[Komm.:]

Dem Spender, der sich den Gütern abkehrt, fallen noch reichlichere und noch prächtigere Güter zu; dies ist einfach (/eben) die Gesetzmäßigkeit (/Natur der Dinge), [die] aufgrund der Erhabenheit seiner Gesinnung [zum Tragen kommt]. [Aber] ich habe es ja [doch gar] nicht auf jenes Glück abgesehen, daß (*yad*) [mir] in dieser Weise [immer mehr] Güter (/Genüsse) zu-fallen, weil ich einer bin, der mit Bezug auf das Spenden Kontinuität im Sinne hat – insofern ich dessen kontinuierliche Fortsetzung wünsche⁷⁵ –, nicht aber mit Bezug auf [mein eigenes] Glück.

[Vers 56:]

"Wenn du mich beobachtest, wie ich ständig alles, was ich habe, aus Mitgefühl weggebe, mußt du⁷⁶ dann nicht daraus schließen: 'Dieser hat kein Interesse an meinen Früchten?'"

[Komm.:]

"Mußt du daraus, daß ich immer alle Früchte des Spendens aus Mitleid weggebe, schließen, daß ich kein Interesse an [diesen] Früchten der Freigebig-

⁷⁴ Die Gabe wird angeredet.

⁷⁵ Lévi: "c'est là que je mets mon opiniâtreté ..."

⁷⁶ Nach wie vor ist das Geben angeredet.

keit habe? (/Daraus, daß ..., mußt du gewiß schließen, ...!"): So belehrt der Bodhisattva die Gabe.

[Vers 57: a;b:]

"Ich wäre nicht einer, der am Geben Gefallen findet, wenn ich dessen (sc. des Gebens) Frucht, nachdem ich sie erlangt habe, nicht aufgäbe."

Denn:

[Vers 57: c;d:]

"Ohne Geben auch nur einen Augenblick lang (d.h. wenn man auch nur einen Augenblick lang nicht spendet) ist man gewiß kein an Geben Gefallenfindender mehr (d.h. verliert man den Status oder die Qualität eines am Geben Gefallenfindenden, oder den Anspruch, als ein solcher bezeichnet zu werden)."⁷⁷

[Komm.:]

Dieser Vers versteht sich von selbst.

[Vers 58: a;b:]

"Weil du keine Frucht bringst, wenn du nicht praktiziert worden bist, bist du, insofern du [somit] eine Gegenleistung erwartest, nicht meinesgleichen."

[Komm.:]

Wer dich (d.h. die Freigebigkeit) übt, für den trägst du Früchte.⁷⁸ Daher[:] weil (/insofern als) du eine Gegenleistung erwartest, bist du nicht meinesgleichen. Denn ich [bin folgendermaßen:]

[Vers 58: c;d:]

"[Denn ich] gebe [ja] deine Früchte ohne Vorbehalt⁷⁹ anderswohin (d.h. einem anderen), ohne eine Gegenleistung von ihm (*asya*) zu erwarten."⁸⁰

⁷⁷ Hier werden mit *bhavati* dem Spender vorübergehende (d.h. erworbene und also verlierbare) Prädikate zugeschrieben. Vielleicht ist aber auch folgende Wiedergabe möglich: "Ein Spendenfreudiger kann gewiß auch nicht einen Augenblick lang ohne Spenden sein (/bleiben)" (vgl. (*a*)*vinābhāva*).

⁷⁸ Vgl. aber Lévi: "Tu ne donnes de fruits qu'a celui qui s'occupe de toi."

⁷⁹ Tib. (D219a3; P240b7) hat *śin tu* (**nikāmaṃ*) verstanden; eine andere Möglichkeit der Übersetzung wäre "gern" (vgl. SL).

⁸⁰ Tib. liest *yin* (**asmi*) statt *asya* und konstruiert *khyod kyi* (*te*) fälschlich mit *lan*

[Komm.:]

Die Bedeutung dieses [Verses] versteht sich von selbst.

[Es folgen] zwei Verse über das Spenden aus Mitgefühl (*kṛpādāna*):

[Vers 59:]

[vii.] Das [durch Mitgefühl motivierte] Spenden der Söhne des Siegers ist tadellos, hat eine reine Grundlage, ist heilbringend, Schutz gewährend, bei ihm gibt es nichts nachzusuchen (/ausfindig zu machen) (/eine, bei der um nicht[s] nachgesuchtwerden muß), und es ist unbefleckt.

[Komm.:]

[Es ist] tadellos, insofern gegeben wird, ohne einem anderen Schaden zuzufügen; es hat eine reine Grundlage, insofern [nur] geeignete (/einwandfreie) Dinge⁸¹ gegeben werden, unter Ausschluß von Gift, Waffen, Alkohol (/Rauschmittel im allgemeinen?); es ist heilbringend, insofern [der Bodhisattva die Lebewesen] nachdem er sie durch das Spenden für sich gewonnen hat, zu heilsamer [Praxis] anhält; es ist Schutz gewährend, insofern [der Bodhisattva] den anderen gibt, ohne seiner Umgebung (d.h. seinem Gefolge, insbesondere seiner Dienerschaft) Schaden zuzufügen; bei ihm gibt es nichts nachzusuchen, insofern [einerseits] ganz von selbst (d.h. unaufgefordert) gegeben wird, indem man bei [dem Empfänger,] auch, ohne daß er eine Bitte vortragen [müßte], Bedürftigkeit oder Mangel feststellt, und insofern [andererseits auch] nicht nach einem der Gabe [besonders] Würdigen herumgesucht wird; unbefleckt, insofern weder eine Gegenleistung noch die [Frucht der karmischen] Reifung begehrt werden.

Eine andere Weise [der Charakterisierung des mitleidvollen Spendens]:

[Vers 60:]

Das mitleidvolle Spenden der Söhne des Siegers ist vollständig, umfangreich, vortrefflich, ständig, froh, frei von [allem] Weltlichen, rein, dem Erwichen zugeneigt, dem Heilvollen zugeneigt.

[Komm.:]

(*pratikāra*): "[Denn] ich bin [ja] einer, der die Frucht ganz woandershin (d.h. anderen) gibt, ohne deine Gegenleistung zu erwarten" (*khyod kyi lan la ta dañ bral bas na// 'bras bu śin tu gzan la gtoñ ba yin//* (D219a2 f.; P240b7). Diese Lesart ist möglicherweise vorzuziehen, da *phalado* als Prädikatsnomen im Falle der ersten Person doch besser mit Kopula wäre.

⁸¹ Dem Tib. folgend gehe ich hier von "*vastu*" aus, da es im Kontext besseren Sinn ergibt.

[Sie ist] vollständig, insofern innere und äußere Dinge gegeben werden; umfangreich, insofern zahlreiche Dinge gegeben werden; vortrefflich, insofern vorzügliche Dinge gegeben werden; ständig, insofern häufig gegeben wird; froh, insofern froh[en Herzens] und ohne [viel] zu überlegen gegeben wird; frei von [allem] Weltlichen [im gleichen Sinne] wie 'unbefleckt' (*nirlepam*)⁸²; rein [im gleichen Sinne] wie 'eines, dessen Grundlage rein ist' (*suddhapadam*)⁸³; dem Erwachen zugeneigt, insofern [sein Verdienst] dem Großen Erwachen (d.h. der Buddhaschaft) gewidmet wird (/Umlenkung [der Reifung] auf das Große Erwachen (statt auf innerweltliche Resultate)); dem Heilvollen zugeneigt [im gleichen Sinne] wie 'heilbringend' (*hitāvaham*)⁸⁴.

[Es folgt] ein Vers über die Überlegenheit des Genusses:

[Vers 61:]

[viii.] Der Genießer [der weltlichen Güter] erlangt [längst] nicht die[selbe] Befriedigung (*tuṣṭi*) durch den Genuß, wie sie der Mitfühlende erfährt, dessen Geist aufgrund von Weggeben durch dreifaches Glück befriedigt ist.⁸⁵

[Komm.:]

Dreifaches Glück ist: [a.] die Freude (*prīti*) am Geben⁸⁶; [b.] die Freude an der Förderung der anderen; [c.] die Freude am Zusammentragen der für das Erwachen [notwendigen] Ausrüstung.⁸⁷ Der Rest [des Verses] versteht sich von selbst.

[C.] [Es folgt] ein Vers über das Mitleid [als Mittel], die Vollkommenheiten (*pāramitā*) bei sich zustandezubringen:

[Vers 62:]

Mitleid mit Elenden; Mitleid mit Schrecklichen; Mitleid mit Aufgebrachten; Mitleid mit den Nachlässigen; Mitleid mit denjenigen, die abhängig sind von

⁸² Siehe Komm. zu Vers 59.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Tib., sowie auch Sthiramati (D78a2 f.; P92b7 f.) und Ch.: "... wie der Mitfühlende sie aufgrund des Weggebens erfährt, [so daß] sein Geist durch dreifaches Glück befriedigt (/gesättigt) ist."

⁸⁶ Sthiramati: "Wenn (/daß) man sich am Anfang freut, wenn man beim Geben gesehen hat, wie sich die Bettler (/Bittsteller) zusammenscharen" (... *sbyin pas dga' ba dañ zes bya ba la/ sbyin pa gtoñ ba na sloñ ba rnamś tshogs śiñ 'dus pa mthoñ nas dañ por dga' ba ni sbyin pas dga' ba zes bya'o//*: D78b1; P93a6 f.).

⁸⁷ Tib. (D219b2 f.; P241a7 f.) liest in allen drei Fällen: "Freude durch ...".

Sinnesobjekten; und auch Mitleid mit denjenigen, die in falsche [Ansichten] verstrickt sind.

[Komm.:]

Elende[, d.h.] Geizhalse⁸⁸; Schreckliche[, d.h.] diejenigen, deren Sittlichkeit verdorben ist, [d.h.] solche, die andere peinigen; Aufgebrachte [d.h.] Zornige; Nachlässige[, d.h.] Faule (/Träge); von Sinnesobjekten Abhängige[, d.h.] diejenigen, deren Geist zerstreut[, u.zw.] auf die Sinnesgenüsse [gerichtet,] ist; in falsche Ansichten Verstrickte[, d.h.] diejenigen, deren unterscheidende Einsicht schlecht ist, nämlich Anhänger nichtbuddhistischer Heilslehren usw.⁸⁹ Das Mitleid, das [der Bodhisattva] mit diesen [Personen], die in den den Vollkommenheiten entgegengesetzten Gegebenheiten verharren, ist das 'Mitleid mit den Elenden' usw. Und da dieses Mitleid den [jeweiligen] Widerpart entwertet⁹⁰, gereicht es dazu, daß [der Bodhisattva] die Vollkommenheiten bei sich zustandebringt. Daher nennt man es das Mitleid, [als Mittel zum] Zustandebringen der Vollkommenheiten.⁹¹

[D.] [Es folgt] ein Vers, um die Bedingungen für das Mitleid aufzuzeigen:

[Vers 63:]

Das Mitleid der Bodhisattvas [entspringt] aus Glück, aus Leid und aus dem, was diese beiden nach sich zieht. Das Mitleid der Bodhisattvas [entsteht] aus Ursache, aus einem Freund und aus der eigenen Natur.

[Komm.:]

Mit der ersten Hälfte [des Verses] zeigt [der Verfasser des Verstextes] die Objekt-Bedingung (/die im objektiven Stützpunkt bestehende Bedingung) des Mitleids. Denn Mitleid entsteht basierend auf der dreifachen Empfindung [als seinem Objekt] durch die [diese Empfindung charakterisierende] dreifache Leidhaftigkeit. Denn [auch] die weder angenehme noch schmerzhaft empfundene Empfindung ist ja [mit Leidhaftigkeit verbunden, insofern sie] die angenehmen bzw. schmerzhaften Empfindungen nach sich zieht, weil sie diese [beiden Empfindungen] wiederum herbeiführt.⁹² Mit der zweiten Hälfte [des

⁸⁸ Lévi: "les égoïstes".

⁸⁹ Möglicherweise Brahmanen, vgl. BHSD, s.v.

⁹⁰ Vgl. AKBh 320,13 f.; AS 71,6 f.

⁹¹ Lévi überspringt diesen Satz.

⁹² Tib. ganz dezidiert: "... [mit Leidhaftigkeit verbunden, insofern sie] die Ursache (*rgyu: anvaya*) der angenehmen bzw. schmerzhaften Empfindungen ist, weil ..." (*bde ba yañ ma yin sdug bsñal ba yañ ma yin pa'i tshor ba ni bde ba dan sdug bsñal dag gi rgyu yin te ...*: D220a1; P241b6

Verses] zeigt [der Verfasser des Verstextes mit den Begriffen] Ursache, Freund und eigene Natur [die drei übrigen Bedingungen für das Mitleid und zwar: a.] die in der Ursache bestehende Bedingung; [b.] die Bedingung, die [in dem besteht, das] (dominierenden) Einfluß nimmt; [c.] die unmittelbar vorangehende Bedingung.

[E.] [Es folgt] ein Vers darüber, daß [das Mitleid der Bodhisattvas] das Große Mitleid (*mahākaruṇā*) ist:

[Vers 64:]

Gleich, so muß man wissen, ist das Mitleid der Bodhisattvas aufgrund der da[mit verbundenen] Einstellung (/Absicht) (/aufgrund der Einstellung der [Bodhisattvas]?), der Praxis⁹³, der Leidenschaftslosigkeit, der Nichtwahrnehmung und der Reinheit.

[Komm.:]

Gleich [ist gesagt, insofern es sich nicht nur auf die Schmerz empfindenden Lebewesen richtet, sondern] auf [alle Lebewesen,] die sich im Zustand [einer der] drei Arten von Empfindung befinden, da [der Bodhisattva] weiß: "Was auch immer Empfindung ist, das ist hier dem Leidvollen zugehörig"(/alle Empfindung ist leidhaft). Es (d.h. das Mitleid) ist auch [gleich], aufgrund der geistigen Einstellung (/Absicht)[, d.h.,] insofern man mit dem (/im) Geiste Mitleid empfindet; [gleich] aufgrund der Praxis, [d.h.,] weil es [alle] diese [Lebewesen] schützt; [gleich] aufgrund der Leidenschaftslosigkeit, [d.h.,] weil sein Widerpart, das 'Schädigen[wollen]' beseitigt ist; [gleich] aufgrund des Nichtfeststellens, [d.h.,] weil [die Bodhisattvas keinen Unterschied] zwischen [ihrem] Selbst, den anderen und dem Mitleid feststellen (d.h. konzeptualisierend bzw. unterscheidend feststellen und emotional daran festhalten?); [gleich] aufgrund der Reinheit, [d.h.,] weil sie in der achten Stufe die Bereitschaft, die Daseinsfaktoren (*dharma*) als [in Wahrheit] kein Entstehen habend zu akzeptieren, erlangt haben.

[III.]

[Vers 65:]

Die Übung von Wohlwollen etc. ist am vorzüglichsten, [wenn sie] mit dem eigenen Geist [vollzogen wird], [u.zw.] ist diese Form der Übung am vor-

f.).

⁹³ Lévi: "l'Initiative."

züglichen, sowohl durch das freudige Vertrauen [zu den entsprechenden Texten] als [verbindlicher] Lehre, als auch durch ihre [besondere] Einstellung (/Absicht)⁹⁴, durch die Beherrschung (/Allumfassendheit: *vibhutva*) [bestimmter Versenkungszustände], durch die Nichtkonzeptualisierung und das Einssein (/d.h. das Eingewordensein des eigenen Wirkens mit dem aller großen Bodhisattvas (*MSA XVII. 8*)).

[Komm.:]

Der Inhalt [dieses Verses] ist entsprechend der vorangehenden Explikation⁹⁵ zu verstehen.

⁹⁴ Vgl. MSABh 119,14-16 (ad XVII. 8) zählt neun *āśayas* auf (*āsvādāna*, *anumodana*, *abhinandana*, *atrpti*, *vipula*, *mudita*, *upakara*, *nirlepa*, *kalyāṇa*) und verweist auf MSABh 102,13 ff. (ad XVI. 16). Dort wird der Aufzählung noch *adhimukti* vorangestellt, welches an unserer Stelle, wie auch anderorts, separat behandelt wird, sodaß sich eine Reihe von zehn ergibt, nämlich: *adhimukti*, *āsvādāna*, *anumodana*, *abhinandana*, *atrpti*, *vipula*, *mudita*, *upakara*, *nirlepa*, *kalyāṇa*. Allerdings ist an dieser Stelle nicht von zehn *āśayas* die Rede, sondern die ersten vier Glieder werden als *manaskāras* und nur die übrigen sechs als *āśayas* bezeichnet. Diese Differenzierung der beiden Begriffe – *āśaya* und *manaskāra* – scheint also später (MSABh 119,14 ff.) aufgegeben worden zu sein. Dennoch sehe ich einen gewissen Unterschied in der Konnotation der beiden Begriffe: *manaskāra* scheint mir eher einen aktuellen, aktiven geistigen Akt zu repräsentieren, während *āśaya* die dem Handeln zugrundeliegende Einstellung zum Ausdruck bringt.

⁹⁵ Siehe auch Komm. zu Vers 8.

Tibetische Version

Mahāyānasūtrāṅkāraḥikā von *Ņo bo űid med pa* (*Asvabhāva)

Mahāyānasūtrāṅkāra XVII. 17 - 65:

Vers 17

[sDe dge bi 133b3] [Peking bi 150a8] tshad med pa rnam par dbye ba ni gzan gyi don bya ba dag la mi skyo ba'i thabs te/ byaű chub sems dpa' tshaűs pa'i gnas pa¹ dag gis gnas pa ni gzan gyi don bya ba dag la skyo bar mi 'gyur ro//

Vers 18

btaű sűoms ni tshor ba [P150b1] de dag² la sems can rnam [D133b4] kyi kun nas űon moűs pa med par sgrub pa'i rnam pa yin no³ zes bya ba ni kun nas űon moűs pa med par sgrub pa'i rnam pa ni kun nas űon moűs pa med pa sgrub pa'i rnam pa (ste)⁴/ sems [P150b2] can 'di rnam tshor ba 'di dag la rjes su chags pa daű/ khoű khro ba'i űes pa 'byuű bar ma [D133b5] gyur cig sűam pa'o//

dmigs pa med pa ni *de bzin űid la* 'jug pa ste/ de dag tu⁵ rnam par mi rtog pa'i phyir/ dmigs pa med [P150b3] pa daű 'dra bas na⁶ dmigs pa med pa'o⁷ zes bya ba ni kye ma bde ba'o// sdug bsűal ba'o// dga' bar gyur cig ces bya ba daű/ sems can [D133b6] rnam so zes bya bar rnam par mi rtog par ro gcig pa'i phyir gnas skabs [P150b4] de na sems daű sems las byuű ba'i tshogs kyi rnam pa so sor űes pa'i mtshan űid ma yin pas dmigs pa med pa zes bya'i/ de dag la gnas skabs de na de bzin űid la dmigs pa [D133b7] med pa ni⁸ ma yin pas/ [P150b5] rnam par ses pa lűa⁹ rnam par mi rtog pa lta bur rnam par mi rtog pa dag ces bya'o//

¹ D om. *pa*.

² Cone: *dgo*.

³ P: //.

⁴ DP: *pas te*.

⁵ Hier **teṣu?*; im Bhāṣya (Skt.) steht *te hi*.

⁶ C: *ni*.

⁷ P: //.

⁸ P om. *ni*.

⁹ D: *lta*.

Vers 19

khams rgyas pas *de dag*¹⁰ *rnam par dag pa* źes bya ba ni chos dkar po 'phel bar gyur pas sdañ ba la sogs pa mi mthun pa'i phyogs spañs [P150b6] pa'i phyir byams pa la [D134a1] sogs pa'i sa bon rgyas pa ni kham s rgyas pa źes bya'o// kham s rgyas pas byams pa la sogs pa de dag sa brgyad pa la rnam par dag ciñ lhun gyis grub par 'jug ste/ de'i phyir [P150b7] gnas skabs de na dmigs pa med pa źes bya'o//

las [D134a2] *gñis* te lus dañ ñag gi las byams pa'i rgyu mthun pas bsdus pa gañ yin pa źes bya ba ni byams pas kun nas bslañ ba'i lus dañ ñag gi las źi ba [P150b8] gañ yin pa de ni byams pa'i rgyu mthun pa źes bya ste/ lus dañ ñag gi las de yañ gzugs kyi phuñ pos bsdus pa'i phyir [D134a3] dmigs pa med pa yin no// de bas na de la byams pa ñe bar brtags¹¹ nas byams pa [P151a1] dmigs pa med pa źes bya'o//

ñon moñs pa zad pas tshad med pa rnams dmigs pa med pa'o// ji ltar śes śe na/ 'di ltar ñon moñs pa ni dmigs par bśad de/ yid kyi [D134a4]¹² mdud pa [P151a2] rnams spañs pa'i phyir dmigs pa 'chad¹³ do źes 'byuñ ba'i phyir ro¹⁴ źes bya ba mdo'i dum bus de ston par byed do// ñon moñs pa ni dmigs par bśad pas ñon moñs pa spañs pa'i phyir/ byams pa la sogs pa [P151a3] dmigs pa med pa yin no// ñon moñs pa [D134a5] 'gags pa ni med pa'i phyir dmigs pa med pa ste/ 'gags pa de nub pa yin pa'i phyir ro//

Vers 20 a

gnas pa dañ¹⁵ khyad par du 'gyur ba'i skal¹⁶ pa can źes bya ba ni gnas pa'i [P151a4] skal pa can ¹⁷ dañ khyad par du 'gyur ba'i skal pa can no//

Vers 21

de la chuñ ñu ni rnam pa drug ste/ źes bya ba rnam [D134a6] pa drug gañ źe na/ mñam par ma¹⁸ bźag pa dañ/ chuñ ñu dañ/ 'briñ dañ/ dman pa'i sa pa dañ/ [P151a5] bsam pa dman pa dañ/ ña rgyal dañ bcas pa rnams so// rnam pa drug po 'di dag ni dman pa ste/ chuñ ñu dag yin no// *gźan ñid lhag pa'o* źes bya ba gźan [D134a7] ji lta bu źe na/ mñam par ma bźag pa las bzlog [P151a6] pa mñam par gźag pa rnams

¹⁰ P om. *dag*.

¹¹ DP; lies aber *btags*.

¹² Im *MSABh*, (D213b4; P234b1) steht "*rañ bźin gyi*", was hier fehlt.

¹³ C: '*ched*.

¹⁴ P: /.

¹⁵ P om. *dañ*.

¹⁶ P: *bskal*.

¹⁷ P add. *źes bya ba*.

¹⁸ P: *mi*.

ni mñam par ma bžag¹⁹ pa dag las lhag pa'o// chen po rnam ni chuñ ñu²⁰ dag pas²¹ lhag pa'o²²// mchog gi sa pa dag ni dman pa'i sa pa²³ dag pas lhag pa ste/ mos pas²⁴ spyod pa'i sa la ni²⁵ [D134b1] chuñ [P151a7] ñu dag yin no// rab tu dga' ba la ni chen po dag yin no// de la ni chuñ ñu dag yin no// dri ma med pa la ni chen po dag yin te// de bžin du sa goñ nas sa goñ du sa 'og ma las²⁶ ltos nas lhag pa²⁷ dag²⁸ yin no// [P151a8] ñan thos dañ rañ sañs rgyas rnam kyi ni dman pa'o// sañs [D134b2] rgyas dañ byañ chub sems dpa' rnam kyi ni lhag pa'o// ña rgyal dañ bcas pa ni sa bdun pa la mi skye²⁹ ba'i chos la bzod pa dañ bral ba dag go// de yan chad [P151b1] ni mi skye ba'i chos la bzod pa thob pas lhag pa yin no/

Verse 22, 23

tshañs pa'i gnas pa³⁰ dag gis gnas pa ni rgyu'o³¹ žes bya ba gañ [D134b3] gi rgyu yin že na/ rnam par smin pa la sogs pa'i ste/ 'di ltar byañ chub sems dpa' [P151b2] bsam gyis mi khyab pa'i bsam gtan gyis gnas pa ni tshañs pa'i gnas pa bsgoms pas gzugs kyi khams su skye ba'i rigs pa las 'dul pa'i skye bo la ltos³² nas 'dod pa'i khams su skye [D134b4] ste/ 'di ni de'i [P151b3] rnam par smin pa'i 'bras bu yin no// *tshogs rnam rdzogs par byed do žes bya ba ni bdag po'i 'bras bu'o*³³ žes bya ba ni tshañs pa'i gnas pa'i dbañ gis tshogs rnam yoñs su rdzogs par byed pa gañ yin [P151b4] pa de ni bdag po'i 'bras bu'o žes bya'o// *sems can dag* [D134b5] *yoñs su smin par byed do žes bya ba ni skyes bu byed pa'i 'bras bu'o*// žes bya ba ni skyes bu byed pa yañ brtson 'grus kyi khyad par las 'gyur la/ sems [P151b5] can yoñs su smin pa yañ brtson 'grus kyi khyad par med par mi 'byuñ bas de'i phyir skyes bu byed pa las 'byuñ ba gañ yin pa de ni skyes bu [D134b6] byed pa'i 'bras bu žes bya'o// *rkyen mi bzad*³⁴ *pas kyañ mi 'gyur ro žes bya* [P151b6] *ba ni rtags*

¹⁹ P: gžag.

²⁰ P: ñur.

²¹ P om. dag pas.

²² C: 'ho(?)

²³ D om. pa.

²⁴ P: par.

²⁵ P om. ni.

²⁶ D: la.

²⁷ P: par.

²⁸ P add. pa.

²⁹ P: skyo.

³⁰ P om. pa.

³¹ P: //.

³² P: bltos.

³³ P: 'bras bu'i bdag pa'o//.

³⁴ C: bzod.

so źes bya ba ni gnod sems la sogs pa'i gnas lta bu'i yul mi bzad pa mthoñ bas kyañ
'gyur ba med de/ rtags 'dis ni³⁵ gźan dag gis 'di ni byams pa la sogs pa thob pa yin
no źes bya [P151b7] bar [D134b7] źes so//

Vers 24

gnod sems dañ 'dod pa'i 'dod chags dag ni btañ sñoms kyi yin no źes bya ba ni³⁶
rjes su chags pa dañ/ khoñ khro ba ste/ 'dod chags kyis ni rjes su chags la³⁷ gnod
sems kyis ni khoñ khro bar byed [P151b8] do//

Verse 25, 26

tshul khrims 'joms pas gñi ga la yañ gnod par [D135a1] byed ces bya ba ni tshul
khrims 'joms pa ni ji lta bu/ de bcom pas ni ji ltar na gñi ga la gnod par byed ce na/
gñen po stobs chuñ ba ni gnod [P152a1] sems dañ rnam par 'tshe ba la sogs pas³⁸
kun tu spyod pas tshul khrims yañ dag par blañs pa mi³⁹ dge ba'i chos lhag [D135a2]
par spyod pas 'joms so// de bcom pas 'di ñid la gśad [P152a2] pa dañ bciñ ba dañ
brdeg pa la sogs pa'i sdug bśhal ñams su myoñ ba dañ/ pha rol tu yañ sems can
dmyal bar 'gro ba la sogs pa'i gañ yin pa de ni bdag ñid la gnod pa yin no// rañ
ñams⁴⁰ can [P152a3] tshul khrims [D135a3] ñams pas srog gcod pa la sogs pa la 'jug
pa gañ yin pa de ni gźan la gnod pa źes bya ste/ de ltar na gñis ka⁴¹ gnod par byed
źes bya'o// *ñams bcas* źes bya ba ni tshul khrims ñams pa [P152a4] ste/ tshul khrims
ral ba źes bya ba'i don to// 'di la bdag ñid smod ces [D135a4] bya ba ni sems ⁴²
la bdag tu ñe bar 'dogs te/ 'chal pa'i tshul khrims la gnas pa ni sems bdag ñid kyi
ño bo ñid kyis sems [P152a5] ñid la smod par byed de/ dge ba'i lam 'jigs pa med
pa bor nas mi dge ba'i lam 'jigs pa dañ bcas pa mkhas pa rnams kyis smad pa rnams
la [D135a5] brten pa gañ yin pa de ni ñan to źes de ltar smod⁴³ pa'i phyir ro//
[P152a6] *rñed pas dman* źes bya ba ni 'di la gźan dag smod pa yin te/ chos gos dañ
bsod sñoms kyañ mi rñed la/ mthoñ na yañ 'di skad du tshe dañ ldan pa 'di ni 'di
lta bu byed pa 'di lta bur spyod pa mi gtsañ ba ste/ groñ gi [D135a6] [P152a7] tsher

³⁵ D: na.

³⁶ P om. ni.

³⁷ P: pa.

³⁸ Sollte zu *pa od. pa'i* verbessert werden. Vgl. Sthiramati: *gnod sems dañ 'tshe ba la sogs pa spyad pas* (D60b1f; P71b2).

³⁹ D: ni.

⁴⁰ P: ñam.

⁴¹ P: gñi ga.

⁴² P add. can.

⁴³ C: smad.

ma yin no// *žes smra'o// sruñ bas smad*⁴⁴ pa ni 'di tshul khirms dañ ldan pa'i tshe bsrūñ ba byas pa'i lha gañ dag yin pa de dag kyañ smod ciñ sruñ⁴⁵ par mi byed do// *de bzin ston pas smad* ces bya ba ni ston pa bcom ldan [P152a8] 'das kyis boñ bu ltar kun tu spyod ces bya ba la sogs pas [D135a7] smod ciñ tshul khirms ñams pas 'dor ba⁴⁶ mdzad do// *rtsod bcas žes bya ba ni 'di la tshañs pa mtshuñs par spyod pa mkhas pa gzan dag kyañ chos ñid* [P152b1] kyis rnam par smod do žes bya ba'o//⁴⁷ *mi sñan žes bya ba ni phyogs dañ*⁴⁸ phyogs mtshams su yañ 'di'i sgra dañ tshigs su bead pa [D135b1] mi sñan pa dag 'byuñ ba'o// *de ni gzan du mi khom rnam su skye/ žes bya ba ni tshe phyi ma'i* [P152b2] kha na ma tho ba 'phel bar 'gyur ro žes ston⁴⁹ to// *thob pa las ñams pa žes bya ba ni byams pa la sogs pa thob pa las yoñs su ñams pa gañ*⁵⁰ yin pa ste/ 'di ni tshe <'di> kho na'i kha na ma tho ba [D135b2] yin no// *ma thob ñams* [P152b3] *pas žes 'dis ni tshe phyi ma'i kha na ma tho ba 'phel bar ston te/ 'di ltar ño tsha ba rnam par dbye ba las slob dpon gyis thob pa dañ ma thob pa las yoñs su ñams pa ni tshe 'di dañ tshe*⁵¹ phyi ma'i kha na ma tho ba dañ sbyor (P152b4) bar 'gyur ro// *yid la sdug bñal chen* [D135b3] *po 'thob*//⁵² ces bya ba ni *de las skyes*⁵³ pa sams kyi sdug bñal dañ yid mi bde ba lus kyi dañ sams kyi tshe 'di dañ tshe phyi ma la 'thob pa ste/ 'di ni tshad med pa rnam [P152b5] spyir bsam pa yin no//

Verse 29, 30

da ni khyad par te tshad med pa rnam kyi nañ na sñiñ rje mchog yin pas de dmigs pa [D135b4] la sogs pa'i dbye bas phal cher bsams te⁵⁴/ *rab 'bar dgra yr⁵⁵ dbañ du soñ*//⁵⁶ žes bya ba la sogs pa'i rab [P152b6] tu dbye bas de brtsam par bya'o// *dgra'i dbañ du soñ ba ni gañ gi tshe bdud kyis dge ba la bar du gcod par byed pa'o*⁵⁷//

⁴⁴ D: *smod*.

⁴⁵ P: *bsruñ*.

⁴⁶ DP; man erwartet *bar*, vgl. Sthiramati: *smod bar mdzad do* (D61a6; P72b1).

⁴⁷ *Asvabhavas Erklärung ist hier aus Kārikā- und Bhāṣya-Zitaten zusammengesetzt.

⁴⁸ P om. *phyogs dañ*.

⁴⁹ C: *stan*.

⁵⁰ P om. *gañ*.

⁵¹ P om. *tshe*.

⁵² PC: /.

⁵³ C: *skyas*.

⁵⁴ Lies: *bsam ste*.

⁵⁵ P: 'i.

⁵⁶ P: /.

⁵⁷ P: *dge ba las rab tu bskyod par byed pa'o*; C: *dag ba la bar du gcod par byed pa'o*.

bgrod⁵⁸ dka' lam la kun tu źugs//⁵⁹ źes [D135b5] bya ba la⁶⁰ bgrod dka' ba ni 'khor ba ste/ der 'gro ba'i [P152b7] lam la kun tu źugs pa ni bgrod dka' ba'i lam la kun tu źugs pa źes bya'o/⁶¹ de dag kyañ gañ źe na/ de dag bstan pa'i phyir/ yoñs su mya ñan⁶² las mi 'da' ba'i chos can rnams te/⁶³ źes bya ba smos so// lam [D135b6] [P152b8] rab tu stor ba⁶⁴ ni mñon pa'i ña rgyal can rnams te/ thar pa'i lam nor ba'i⁶⁵ phyir ro źes bya ba ni de dag yoñs su mya ñan las 'da' ba'i chos can yin pa las mñon pa'i ña rgyal can du gyur⁶⁶ pa'i phyir yun riñ mo źig tu [P153a1] thogs te/ de dag ni de kho na ñid ma rtogs par⁶⁷ rtogs par ña rgyal [D135b7] byed do// de ltar na de dag ji srid du ña rgyal kun tu spyod pa de srid du 'phags pa rnams kyi lam⁶⁸ stor bar 'gyur bas lam stor ba źes [P153a2] bya'o//

Vers 31

byañ chub mchog gi sa bon ñid kyis ni bdag po'i 'bras bu'o źes bya ba ni 'di⁶⁹ ltar sñiñ rje ni byañ chub mchog sañs rgyas kyi ño bo ñid kyi [D136a1] sa bon yin no// ji ltar sa bon yin źe na/⁷⁰ 'di ltar de'i dbañ gis [P153a3] de 'thob par 'gyur ro// go rim⁷¹ bźin du gźan dag bdag ñid la bde ba skyed pa dañ/ gduñ bar byed pa ñid kyis ni skyes bu byed pa'i 'bras bu'o⁷² źes bya ba ni skyes bu byed pas ni [D136a2] sems can rnams kyi bde ba [P153a4] mtho ris dañ byañ ⁷³ grol gyi ño bo ñid bskyed la/ bde ba skyed⁷⁴ pa de la⁷⁵ yañ nañ dañ phyi'i dños po yoñs su gtoñ bar 'gyur ro// chos la brten pa'i źes bya ba ni ji skad bśad pa'i 'bras bu lña dañ ldan pa'i sñiñ rje'i [P153a5] chos la brten pa'i źes bya ba'i tha [D136a3] tshig go//

⁵⁸ C: 'grod.

⁵⁹ P: /.

⁶⁰ P om. la.

⁶¹ P: //.

⁶² C: na.

⁶³ P om. /.

⁶⁴ MSAB₁ (P236b1; nicht aber D215a6) hat pa (Pf.).

⁶⁵ MSAB₁ (P236b2) pa'i (D215a6: nicht deutlich, aber eher ba'i).

⁶⁶ P: 'gyur.

⁶⁷ D: pa.

⁶⁸ D: las.

⁶⁹ C: na 'da.

⁷⁰ P om. /.

⁷¹ D: rims.

⁷² P add. /.

⁷³ P add. chub.

⁷⁴ Man erwartet natürlich auch hier bskyed, bzw. an beiden Stellen skyed.

⁷⁵ P om. la.

Vers 32

byañ chub sems dpa' 'khor bar gtogs⁷⁶ pa thams cad yañ dag pa ji lta ba bzin
 yoñs su śes nas sñiñ rje dañ ldan pa'i phyir/ yoñs su skyo bar yañ mi 'gyur la/
 źes bya [P153a6] ba 'dis ni mya ñan las 'das⁷⁷ pa la mi gnas pa ñid ston te/ sñiñ rje'i
 stobs kyis [D136a4] ñan thos bzin du mya ñan las 'das pa la gźol bar mi 'gyur ro//
 blo mchog dañ ldan pa'i phyir ñes pa dag gis gnod par yañ [P153a7] mi 'gyur ro⁷⁸
 źes bya ba 'dis ni 'khor ba la mi gnas pa ñid ston te/ śes rab kyis stobs kyis 'jig rten
 pa bzin du 'khor ba la gźol bar mi [D136a5] 'gyur ro// de ltar na śes rab kyis stobs
 kyis⁷⁹ so so'i skye bo bzin [P153a8] du 'khor ba la yañ mi gnas la/ sñiñ rje'i stobs
 kyis ñan thos bzin du mya ñan las 'das pa la yañ mi gnas pas mi gnas⁸⁰ pa'i mya ñan
 las 'das pa źes bya'o//

Vers 33

'jig rten sdug bsñal bdag ñid lta ba [P 153 b 1] yi⁸¹// źes bya ba ni [D 136 a 6]
 sdug bsñal gyi ño bo ñid ces bya ba'i tha tshig go//

Vers 34

sñiñ rje'i bdag ñid can gyi brtse ba 'di/ rañ bzin dañ źes bya ba la/ rañ bzin gyi
 sgras ni brtse ba'i rigs bstan to// so sor brtags pa źes bya ba [P153b2] ni yon tan
 dañ skyon yoñs su rtog pas so// de sñon goms par byas [D136a7] dañ ldan pa dañ/
 źes bya ba ni tshe rabs gźan na yoñs su bsgoms⁸² pas so// mi mthun phyogs ñams
 rnam dag thob pas (b)źi⁸³// źes bya ba ni 'dod [P153b3] chags dañ bral ba thob pa'i
 sgo nas te/ de'i mi mthun pa'i phyogs rnam par 'tshe ba spañs⁸⁴ na sñiñ rje rnam par
 dag pa thob par 'gyur ro//

Vers 35

[D136b1] mñam pa ma⁸⁵ yin pa gañ yin pa⁸⁶ de ni brtse ba ma yin no źes bya ba

⁷⁶ P: rtogs.

⁷⁷ P: 'da'.

⁷⁸ P add. //.

⁷⁹ P: kyis.

⁸⁰ D om. pas mi gnas (Haplologie).

⁸¹ P: etwas wie yin.

⁸² D: bsgom.

⁸³ Vgl. MSABh, D216a2; P237a6.

⁸⁴ C: gsañs(?)

⁸⁵ C: mi.

ni⁸⁷ 'jig [P153b4] rten pa dañ ñan thos dañ/ rañ sañs rgyas rnams kyi brtse ba ni sems can sdug bśñal źiñ sdug bśñal gyi tshor bas ñen pa dag kho na la brtse bas mñam pa ma yin gyi/ sañs rgyas dañ byañ chub sems dpa' [D136b2] rnams [P153b5] kyi brtse ba ni gañ ci tshor ba de ni 'dir sdug bśñal ba'o źes bya bas khams gsum du skyes pa'i sems can rnams la mnar med pa dag la ji lta bar srid pa'i rtse mor skyes pa rnams la yañ de dañ 'dra bar brtse ste/ [P153b6] de bas na sems can thams cad la mñam pa źes bya'o//

[D136b3] ji ltar ñan thos rnams kyi phuñ po'i lhag ma med pa'i mya ñan las 'das pa zad pas zad par 'gyur ba lta bu rtag tu ma yin pa de yañ brtse ba ma yin te/ [P153b7] sañs rgyas bcom ldan 'das rnams kyi brtse ba ni rtag tu ste/ phuñ po'i lhag ma med pa'i mya ñan las 'das pa'i yañ zad par [D 136 b 4] mi 'gyur ro//

de bźin du lhag pa'i bśam pa la sogs pa thams cad la yañ sbyar bar[P153b8] bya'o//
'*dod chags* dañ *bral bas* ni de'i mi mthun pa'i phyogs rnam par 'tshe ba spañs pa'i phyir ro źes bya ba ni bag chags dañ bcas te spañs pa'i phyir ro źes bya ba'i don te/ de ltar na ñan [D136b5] thos de dag las kyañ khyad [P154a1] par du 'phags so//

mi skye ba'i chos la bzod pa thob pa'i phyir ro źes bya ba ni sa brgyad pa la sogs pa la lam⁸⁸ mñon par 'du bya ba med pa'i phyir ro//

Verse 36, 37, 38

de'i rtsa ba ni sñiñ rje'o źes bya ba ni sñiñ rje'i [P154a2] śiñ gi źes bya ba'i tha tshig ste/ śiñ la ni rtsa ba med na sdoñ po [D136b6] med do// sdoñ po med na yal ga med do// yal ga med na lo ma med do// lo ma med na me tog med do// me tog med na 'bras bu med do// de bźin du sñiñ rje'i [P154a3] śiñ la rtsa ba sñiñ rje med na sdoñ po bzod pa med do// sdoñ po bzod pa med na sems can gyi don sems pa yal [D136b7] ga lta bu med do// de med na skye ba bzañ po yoñs su gźuñ ba'i don du smon pa lo ma lta bu med do// de med na skye ba [P154a4] bzañ po me tog lta bu med do// de med na sems can yoñs su smin pa 'bras bu lta bu med do//

Verse 39, 40

sñiñ rje'i śiñ 'di ji ltar 'phel bar 'gyur ba de bśam par bya ste/ [D137a1] sñiñ rje ni rtsa ba⟨r⟩ bśad do// rtsa ba de'i chu lta bu ni byams pa⁸⁹ [P154a5] ste/ des⁹⁰ rtsa

⁸⁶ C om. *pa*.

⁸⁷ P om. *ni*.

⁸⁸ P: *la*.

⁸⁹ C om. *pa*.

⁹⁰ P: *de'i*.

ba 'chu bar byed do⁹¹// sñiñ rje'i sdug bśnal las bde ba skye ba gañ yin pa'i bde ba des ni śiñ de'i sdoñ po bzod pa rgyas par byed do// sña ma dañ phyi ma 'gag pa dañ skye ba'i rim gyis⁹² smon [D137a2] lam gyi rgyun ma bcad [P154a6] pas smon lam rnams lo ma 'dor ba dañ len pa dañ chos mthun par rig par bya'o// zes bya ba ni dper na śiñ ni lo ma rñiñ⁹³ pa yoñs su 'dor žiñ (g)sar (?) pa yoñs su len par byed pa de bžin du byañ chub sems dpa' [P154a7] yañ sñon gyi smon lam chuñ ñu yoñs su [D137a3] btañ nas smon lam chen po mchog 'dzin par byed de/ de ltar na goñ nas goñ du bya bas smon lam chuñ ñu rnams ni yoñs su gtoñ⁹⁴ la/ chen po mchog rnams ni 'dzin par byed do// [P154a8] dper na dus bzañ po las skyes pa'i śiñ dus dus su bcus pa las gdon mi za bar [D137a4] me tog la sogs pa 'byuñ ba de bžin du nañ gi rkyen grub ste⁹⁵ rañ gi rgyud yoñs su smin pa las me tog la sogs pa lta bu'i skye ba [P154b1] la sogs pa khyad par du 'phags par 'gyur ro//

Vers 42

de dag la chags par 'gyur ba lta smos kyañ ci dgos⁹⁶ zes bya ba ni 'jig rten pa'i bde ba dañ rañ gi srog [D137a5] la'o//

Vers 43

'jig rten pa'i sñiñ rjes gnas pa rnams kyi ni kha [P154b2] na ma tho ba med kyañ 'jig rten pa yin no (???)⁹⁷ zes bya ba ni gañ zag dañ bcas pa'o zes bya ba'i tha tshig go//

Vers 44

'dren pa'i thabs gañ yin pa zes bya ba ni sñiñ rjes byams pa'i rañ bžin gyi thabs so//

Vers 46

⁹¹ Vgl. MSABh₁ (D216b4; P238a3) *des de rgyas par byed pa'i phyir rol//*; aber vgl. auch Sthiramati: *byams pa dañ ldan pa'i byañ chub sems dpa' rnams ni byams pa'i sems chu dañ 'dra ba sñiñ rjes brlan na/ sñiñ rje 'phel bar 'gyur te/* (D67b5f; P80b1).

⁹² P: *gyi*.

⁹³ P: *rñiñs*.

⁹⁴ D: *btañ*.

⁹⁵ P: */*.

⁹⁶ P: */*.

⁹⁷ P om. *//*.

sems can [D137a6] rnams [P154b3] la sdug bsñal med par bya ba'i phyir ro zes bya ba ni sems can rnams kyi sdug bsñal bsal ba'i rgyu mtshan du zes bya ba'i tha tshig go// bdag dañ gžan mñam pa ñid kyi sdug bsñal la yañ dag pa ñid ji lta ba [P154b4] bžin ma reg⁹⁸ pa'i phyir ro⁹⁹ zes bya ba ni 'dir ji srid du sa dañ po [D137a7] ma thob pa de srid du bdag dañ gžan mñam pa ñid 'thob par mi 'gyur gyi/ sa dañ po thob na chos kyi dbyiñs kun tu 'gro ba rtogs pa'i phyir sdug bsñal [P154b5] gyi chos ñid rtogs pa'i sgo nas/ sems can thams cad kyi rgyud la yod pa'i sdug bsñal la reg par 'gyur ro//

Vers 47

[D137b1] byañ chub sems dpa' rnams kyi sñiñ rjes bskyed pa'i sdug bsñal ñid 'di ltar 'jig rten pa'i [P154b6] bde ba gañ¹⁰⁰ yin pa thams cad zil gyis gnon pa de lta bu'i bde bar 'gyur žiñ zes bya ba ni byañ chub sems dpa' sems can skye ba la sogs pa'i sdug bsñal gyis g-yen spyo ba [D137b2] rnams kyi[s]¹⁰¹ de las yoñs su [P154b7] bskyab¹⁰² pa'i phyir žugs pa rnams la ni/ sems can dmyal ba'i sdug bsñal skye ba gañ yin pa de yañ sems can yoñs su bskyab pa la¹⁰³ ltos nas de dag gi bde ba chen po yin te/ 'jig rten pa'i bde ba gañ [P154b8] yin pa de dag thams cad zil [D137b3] gyis gnon pa zes bya ba ni sñiñ rjes¹⁰⁴ bskyed pa'i bde ba des so// dgra bcom pa don byas pa rnams kyañ bde ba de¹⁰⁵ dañ mi ldan na zes bya ba ni sñiñ rjes¹⁰⁶ sdug bsñal las skyes pa'i bde ba gañ yin [P155a1] pa de ni ñan thos rañ gi don lhur len pa rnams la med pas de dag de dañ mi ldan pa [D137b4] yin no// gžan dag lta smos kyañ ci dgos zes bya ba ni 'jig rten pa rnams so// tshigs su bcad pa 'dis [P155a2] las ni sdug bsñal gyis¹⁰⁷ bde ba ñams su myoñ ba skad du bśad la/ 'grel pa las ni sñiñ rjes drañs pa'i bde bas bde ba ñams su myoñ bar bśad pa ni 'di [D137b5] ltar ruñ ño// de lta ma yin na ji ltar don byas pa rnams [P155a3] kyañ de dañ mi ldan zes brjod de/ bde ba de lta bu gañ gi yin pa de dañ ñan thos rnams mi ldan gyi sdug bsñal dañ ni ma yin no//

⁹⁸ C: rig(?)

⁹⁹ P: //.

¹⁰⁰ P: ñid.

¹⁰¹ Vgl. Sthiramati (D71a1; P84a8): ... kyi s mgo ... pa rnams bskyab ... (ohne kyi); kyi (vielleicht durch das Skt. bedingter Gen.).

¹⁰² P: bskyabs.

¹⁰³ P: las pa.

¹⁰⁴ P: rje'i.

¹⁰⁵ P om. de.

¹⁰⁶ Adnominaler Instrumental?

¹⁰⁷ D: gyi (sekundär).

Vers 48

'jig rten gsum gyi¹⁰⁸ bde ba ñe bar spyad pa rnam kyis bde ba byas pa gañ yin pa des kyañ¹⁰⁹ [P155a4] źes [D137b6] bya ba la¹¹⁰ kyañ źes bya ba'i sgras ni¹¹¹ brtse bas sbyin pa dañ¹¹² ldan pa'i bde ba gañ yin pa des kyañ¹¹³ źes bya bar sbyar ro//

Vers 50

gsum dañ de dag gi 'bras bu 'phel ba'i źes bya ba ni gsum 'phel ba dañ/ gsum po de¹¹⁴ las [P155a5] 'bras bu bde ba rnam pa gsum po de 'phel ba'i tshigs [D137b7] su bcad pa'o// de'i rjes su 'dzin par byed pa'i mthus byas pa'o//¹¹⁵ źes bya ba ni sems can rjes su 'dzin par byed pa'i mthus byas pa źes bya ba'i tha tshig ste/ byaň chub [P155a6] sems dpa'i sbyin pa sbyin pa ni yo byad kyis phoňs par mi 'gyur ro// yo byad kyis phoňs pa med pa'i¹¹⁶ [D138a1] phyir¹¹⁷ sbyin pa'i dus na byaň chub sems dpa' sbyin pa ji ltar 'dod pa bźin sbyin pa'i mthu thogs pa med par 'gyur te/¹¹⁸ 'di ni 'bras [P155a7] bu gsum pa yin no//

Vers 51

ño bo ñid rgyas pa źes bya ba ni byaň chub sems dpa'i¹¹⁹ sbyin pa sbyin pa'i sñiň rje rgyas par 'gyur ba 'di ni ño bo [D138a2] ñid rgyas pa yin no// 'phel ba¹²⁰ źes bya ba ni brtse bas sbyin pa sbyin¹²¹ pa'i byaň chub sems dpa'[P155a8] la brtse ba'i khyad par gyis sbyin pa chuň ñu yaň 'phel bar 'gyur te/ de bas na loňs spyod dag

¹⁰⁸ P: gyis.

¹⁰⁹ *caśabdena (lcaśabdāt) yac ca kṛpādānasahitaṃ (l°anugataṃ) sukham iti yojyam? Möglicherweise vertauscht aus *kṛpāsahitādānasukham.

¹¹⁰ C om. / u. add. źes.

¹¹¹ P om. /.

¹¹² P: /.

¹¹³ Vorlage wohl nur Relativsatz: yac ca ..., denn des (kyañ) ist hier unsinnig in der vorauszusetzenden Satzkonstruktion des Bhāṣya. Des kommt im Ausschluß an die tib. Übersetzung des Bhāṣya mit hinein, weil dort kyañ (ca) daran angeschlossen ist und es ja um dieses geht.

¹¹⁴ C: da(?)

¹¹⁵ P om. //.

¹¹⁶ P: pa.

¹¹⁷ P om. phyir.

¹¹⁸ D om. /.

¹¹⁹ Gen. möglicherweise bedingt durch Skt. *bodhisattvasya dānaṃ dadataḥ.

¹²⁰ MSABh₁ (de) spel ba (D218a5; P239b8). Vgl. Sthir.: spel bar bya (D72b5; P86b3).

¹²¹ P: byin.

gis¹²² **sñiñ** rje 'phel bar byed do// **sbyin la**¹²³ **yoñs su smin bya** zes bya ba ni gsum pa'i [D138a3] don du bdun pa yin te/ de ñid kyi phyir 'grel pa [P155b1] las **sbyin pas sems can yoñs su smin par bya ba dañ** zes bśad do// **tshogs kun tu 'dren pa** zes bya ba ni sbyin pa dañ tshul khirms la sogs pa'o//

Vers 53

sñiñ rje can ni rtag tu rañ sbyin la// **ston dañ 'dra ste** zes bya ba ni [P155b2] sbyin pa [D138a4] ni phyi'i dños po yin pa'i phyir de ni sems pa med pa yin pas de la bstan du ci žig yod/ de bas na **ston dañ 'dra** zes bya ste/ ji ltar sems pa dañ bcas pa la rjes su ston pa de bžin du de la rjes su [P155b3] ston pa yin no// **rañ bde mi 'dod pa** zes bya ba ni bdag ñid bde bar mi [D138a5] 'dod kyi rnam pa thams cad du sems can rnam kho na la bde bar 'dod pa'o// **yañ na tha dad min bde bdag la 'aṅ min**¹²⁴// zes bya ba ni sems [P155b4] can rnam dañ tha dad pa ma yin pa'i bde ba zes bya ba'i tha tshig go// sems can rnam la bde ba gañ yin pa de ñid byañ chub sems [D138a6] dpa'i bde ba yin te/ 'di ni bdag ñid kyi bde ba sems can rnam kyi dañ tha dad par [P155b5] mi 'dod pas tha dad pa ma yin pa'i bde ba'o//

Vers 54

bdag gis sbyin pa dañ sbyin pa'i 'bras bu gañ yin pa <de> thams cad **sems can rnam**¹²⁵ kho na **la sbyin**¹²⁶ na¹²⁷/ ji ltar na bdag gi¹²⁸ bde ba tha dad pa yin [D138a7] par sems/ **de dag bde ba ñid bdag** [P155b6] **gi bde ba yin pas zes bya ba ni**¹²⁹ de dag gi bde ba ni **de dag bde ba ste**/ sems can¹³⁰ bde ba zes bya ba'i don to// gañ la de dag bde bas bde ba yod pa de ni de dag bde bas¹³¹ bde ba¹³² ste/ de bas na de dag bde ba'i bde bas bdag bde'o zes bya [D138b1] [P155b7] bar ston to//

¹²² P: *gi*.

¹²³ D: *pa*.

¹²⁴ So auch die Wiedergabe des Verses im Grundtext: *loñs spyod rnam kyis gžan dag bde bar gyis*// *yañ na tha dad min bde bdag la 'aṅ min*// (D218b1f; P240a5). Wiedergabe in Sthiramatis Kommentar dagegen: *loñs spyod kyis ni bde ba pha rol lam*// (D74a6; P88a7) *bdag dañ bde ba tha dad ma yin pas*// (D74b1; P88b2).

¹²⁵ P om. *rnam*.

¹²⁶ P: *smin*.

¹²⁷ P om. *na*.

¹²⁸ P: *gis*.

¹²⁹ P om. *ni*.

¹³⁰ P om. *can*.

¹³¹ P: *ba*.

¹³² P om. *bde ba*.

Vers 55

bdag ni loṅs spyod dag de ltar ñe bar gnas pa'i bde ba gañ yin pa de¹³³ mi 'dod ces bya ba ni loṅs spyod la rgyab kyis phyogs pa la loṅs spyod śiṅ tu mañ por 'gyur ba gañ yin pa zes bya ba'i tha [P155b8] tshig go//

Vers 56

gžan yañ gal te bdag cuñ zad cig yoṅs su gtoñ [D138b2] žiñ cuñ zad cig bdag gir byed na ni/ de la 'di sñam du 'di ni bdag ñid kyañ sbyin pa'i 'bras bu don du gñer žiñ loṅs spyod 'dod pas sbyin [P156a1] pa sbyin¹³⁴ no zes bya bar dogs par yañ 'gyur na/ gañ gi tshe bdag bdog pa thams cad yoṅs su gtoñ žiñ de yañ brtse bas te/ lan [D138b3] dañ rnam par smin pa la mi lta bar žugs pa de ñid kyi [P156a2] phyir khyod kyis bdag la sbyin pa'i 'bras bu don du gñer ba med pa ñid du śes par bya'o¹³⁵ zes byañ chub sems dpa' sbyin¹³⁶ pa la rjes su ston par byed do//

Vers 58

khyod kyi lan la lta dañ bral bas na//¹³⁷ 'bras bu śiṅ tu [P156a3] gžan la [D138b4] gtoñ ba yin// zes bya ba ni khyod ni¹³⁸ thams cad du¹³⁹ lan la lta bas 'bras bu 'byin te/ bdag ni khyod kyi lan¹⁴⁰ la lta ba dañ bral bas 'bras bu gžan la gtoñ ño zes de skad du byañ chub sems dpa'¹⁴¹ sbyin [P156a4] pa la rjes su ston to//

Vers 59

tshol ba med pa zes bya ba ni gžan gyis [D138b5] ma btsal ba ste/ don du ma gñer ba gžan gyi tshul tsam gyis byañ chub sems dpa' sems śes pa¹⁴² sbyin pa sbyin¹⁴³ par byed do//

Vers 60

¹³³ P add. *ni*.

¹³⁴ P: *byin*.

¹³⁵ P: *//*.

¹³⁶ P: *byin*.

¹³⁷ P: */*.

¹³⁸ P: *kyi*.

¹³⁹ P om. *du*.

¹⁴⁰ C: *yan*.

¹⁴¹ Unmarkierter Agens.

¹⁴² Unmarkierter Agens.

¹⁴³ P: *byin*.

dga' ba ni so sor brtags pa med [P156a5] par rab tu dga' bas sbyin pa'i phyir ro¹⁴⁴ zes bya ba ni zes rab kyis ser sna'i sems tshar bcad nas sbyin pa [D138b6] ma yin pa zes bya ba'i tha tshig go//

Vers 61

sbyin pa'i sgo nas dga' ba ni sbyin pas dga' ba'o//

Vers 62

'di ltar sñiñ rjes [P156a6] **pha rol tu phyin pa rnam mñon par bsgrub par 'gyur ba de lta tshigs su bcad pa'o//¹⁴⁵**

sñiñ rjes ji ltar pha rol tu phyin pa mñon par bsgrub par 'gyur ze na/ de'i [D138b7] **mi¹⁴⁶ mthun pa'i phyogs rnam par sun 'byin ba'i phyir (/ ?)¹⁴⁷ de(s?)** ser sna [P156a7] dañ 'chal pa'i tshul khirms la sogs pa rnam par sun 'byin pa'i phyir zes bya ba'i tha tshig go// de ltar na de'i mi mthun pa'i phyogs rnam par sun phyuñ¹⁴⁸ bas sñiñ rje de ni **pha rol tu phyin pa mñon par sgrub¹⁴⁹ par¹⁵⁰ byed par [D139a1] 'gyur te/ [P156a8] de bas na pha rol tu phyin pa mñon par sgrub pa'i sñiñ rje zes bya'o//**

Vers 63

sñiñ rje'i rkyen bstan¹⁵¹ pa'i tshigs su bcad pa zes bya ba ni mdo las/ rkyen ñid bzir¹⁵² gsuñs te/ dmigs pa dañ/ bdag po dañ/ mtshuñs pa de ma [P156b1] thag pa dañ [D139a2] rgyu'i rkyen ñid do// sñiñ rje'i dmigs pa la sogs pa'i rkyen ji lta bu yin¹⁵³ ze na/ de bsam par bya ste/ tshor ba rnam pa gsum car yañ dmigs pa'i rkyen¹⁵⁴ yin te/ bde ba'i tshor ba ni 'gyur ba'i sdug bsñal ñid [P156b2] kyis dmigs pa yin no// sdug bsñal ni sdug bsñal [D139a3] gyi ño bo ñid kyis so// sdug bsñal yañ ma yin bde ba yañ ma yin pa'i tshor ba ni 'du byed kyis sdug bsñal ñid kyis dmigs pa yin

¹⁴⁴ P: //.

¹⁴⁵ Lies **de la* für *de lta* und **ji ltar* für *'di ltar*. Hier sind Konjekturen erforderlich, welche auch durch die anschließende Frage, die **yathā* mit *katham* aufnimmt, gestützt werden.

¹⁴⁶ P om. *mi*.

¹⁴⁷ P: /.

¹⁴⁸ C: *phyañ*.

¹⁴⁹ P: *grub*.

¹⁵⁰ D: *pa*.

¹⁵¹ P: *brtan*.

¹⁵² P: *gzi*.

¹⁵³ P om. *yin*.

¹⁵⁴ C: *rkyan*.

no// 'di ni bde ba [P156b3] **dañ sdug bśnal dag gi rgyu yin te/ yañ de dag 'dren pa'i phyir ro//** *žes* bya ba ni 'di ltar sdug bśnal yañ ma [D139a4] yin bde ba yañ ma yin pa'i tshor ba'i mtshan ñid 'di yin te/ de gñi ga'i gnas ñan len yoñs su 'dzin [P156b4] pas gñis las rnam par ma¹⁵⁵ grol ba dañ¹⁵⁶ mi rtag pa ñid dañ rjes su 'brel ba'i phyir¹⁵⁷ sdug bśnal yañ ma yin/¹⁵⁸ bde ba yañ ma yin pa'i tshor ba tshor bar bśad [D139a5] do// de bas na bde ba dañ sdug bśnal ba ñid kyi gnas ñan [P156b5] len [pa] dañ rjes su 'brel ba'i phyir/ sdug bśnal yañ ma yin/¹⁵⁹ bde ba yañ ma yin pa'i tshor ba¹⁶⁰ dmigs pa ñid du bstan to//

rgyu'i rkyen ni sñiñ rje'i bag chags gañ yin pa ste/ sñiñ rje kun tu spyod pas rnam [D139a6] par smin pa'i rnam par [P156b6] šes pa la bag chags gžag¹⁶¹ pa de ni rgyu'i rkyen to//

dge ba'i bśes¹⁶² gñen gyi dbaň gis sñiñ rje¹⁶³ kun tu spyod pa gañ yin pa de ni bdag po'i rkyen to//

sems dañ sems las byuñ ba'i tshogs sñar byuñ ba ni sñiñ rje [P156b7] skye bar 'gyur ba'i mtshuñs pa de ma [D139a7] thag pa'i rkyen to//

Vers 64

de'i bsam pa'i¹⁶⁴ **phyir žes¹⁶⁵ bya ba de sems pa'i phyir yin par šes par bya'o// mi dmigs pa'i phyir** ni bdag **dañ gžan dañ sñiñ rjer mi dmigs pa'i phyir ro// žes bya** [P156b8] ba ni rnam par mi rtog pa'i gnas skabs na'o//

Vers 65

rañ gi sems kyis byams pa [D139b1] **la sogs¹⁶⁶ bsgom pa mchog¹⁶⁷ ces bya ba ni sems can gyi khams la khyim dañ groñ dañ groñ¹⁶⁸ khyer la sogs pa'i dbye bas ñi**

¹⁵⁵ P om. *ma*.

¹⁵⁶ P: /.

¹⁵⁷ P: //.

¹⁵⁸ P om. /.

¹⁵⁹ P om. /.

¹⁶⁰ P om. *tshor ba*.

¹⁶¹ P lies *bžag?*

¹⁶² D: *bśas*.

¹⁶³ P: *rjes*.

¹⁶⁴ P om. *pa'i*.

¹⁶⁵ P om. *žes*.

¹⁶⁶ P: /.

¹⁶⁷ P om. /.

¹⁶⁸ P om. *dañ groñ*.

tshe ba'i yo byad kyi [P157a1] rdzas kyis byams par byed pa gañ yin pa de ni mchog ma yin gyi/ rañ gi sems kyis byams pa la sogs pa bsgoms pa gañ yin pa de ni [D139b2] 'dir mchog dañ gtso¹⁶⁹ bo yin no// rañ gi sems kyis ji lta [P157a2] bu že na/ de ston te *chos la mos pa*'i sgo nas ni mdo la sogs pa las tshad med pa'i dbaṅ du byas pa'i chos gañ yin pa thos nas chos de la śin tu sñiṅ nas mos śiṅ sems can thams cad la dmigs nas byams [D139b3] [P157a3] pa la sogs sñoms par 'jug pa yin no// *bsam pa*'i sgo nas ni ro myaṅ ba la sogs pa'i bsam pa dgus so¹⁷⁰// *dbaṅ 'byor pa ñid* kyis ni sems can tshad med pa la byams pa'i'o¹⁷¹// *rnam par mi rtog* pa'i ye śes gyi [P157a4] thabs yoṅs su gzuṅ¹⁷² ba dañ/ byaṅ chub sems [D139b4] dpa' thams cad dañ don byed pa'i khyad par¹⁷³ gyi sgo nas ni don thams cad 'dres śiṅ ñe bar 'dres pa'i phyir ro¹⁷⁴//

¹⁶⁹ P: *grtso*.

¹⁷⁰ Vgl. Bhāṣya ad *MSA* XVII 8 und ad XVI 16.

¹⁷¹ P: *pa'o*.

¹⁷² P: *bzuṅ*.

¹⁷³ Eine Negation scheint zu fehlen (Übersetzungsfehler?). Da **arthakriyāviśeṣataḥ* zugrundeliegen dürfte (vgl. auch Bhāṣya ad *MSA* XVII. 8: *sarvamahābodhisattvaikakāryatva*°), wäre *khyad par med pa'i sgo nas* zu erwarten.

¹⁷⁴ Vgl. Bhāṣya ad *MSA* XVII 8 (*miśropamiśrakāryatvāt*).

Übersetzung

Mahāyānasūtrāṅkāra von *Ño bo ñid med pa* (**Asvabhāva*)

Mahāyānasūtrāṅkāra XVII. 17 - 65:

Vers 17

Was die Analyse der *apramāṇas* angeht, [so sind sie] das Mittel dafür, daß man des Wirkens [zum] Heil der anderen nicht müde wird. [Das heißt: Wenn] der Bodhi-sattva in den brahmischen Zuständen verweilt, wird er nicht müde, das Heil der anderen zu bewirken.

Vers 18

"Der 'Gleichmut' [hat]¹ die Form, zu bewirken, daß die Lebewesen² bezüglich jener [zuvor genannten] Empfindungen frei von Befleckung³ [werden]." "[Hat] die Form, zu bewirken, daß [sie] frei von Befleckung sind", das heißt [hat] die Form, [ihre] Befleckungslosigkeit zu bewirken.⁴ [Der Gleichmut besteht in dem] Gedanken: 'Möge diesen Lebewesen bei diesen Empfindungen nicht der Fehler der Zuneigung und (/bzw.) Abneigung entstehen!'.⁵

"[Die *apramāṇas* sind] objektlos [insofern, als sie] auf die *tathatā* [als ihr Objekt] gerichtet sind; [diese⁵ *apramāṇas*] werden [als] objektlos [bezeichnet], insofern sie, weil sie [die Lebewesen(?)] nicht als solche⁶ vorstellen (/konzeptualisieren), so aussähen als hätten sie kein Objekt.", Weil [die *apramāṇas* alle] einheitlich (/gleichförmig: *ekarasa*) sind, dergestalt, daß sie nicht [länger ihren Gegenstand (/die Lebewesen?) in unterschiedlicher Weise in der Form] "Oh! [Sie sind] glücklich!", "[Sie sind] unglücklich!", "Mögen sie froh sein!" bzw. "Lebewesen" vorstellen

¹ Für die Sanskritvorlage ist hier ein *Bahuvrīhi*-Kompositum anzunehmen; auch Tib. läßt diese Möglichkeit zu.

² Hier ist *kyi* wohl bedingt durch einen Genitiv in der Sanskritvorlage.

³ Hier ist *kun nas ñon moṅs pa (med pa)* (*saṃkleśa* bzw. *niḥsaṃkleśa*) vielleicht im Sinne von *kleśasaṃkleśa* (in diesem Falle Zuneigung, Abneigung etc.) zu verstehen, obwohl dies aus der vorliegende Stelle nicht klar hervorgeht. Sthiramati dagegen spricht nur von *ñon moṅs pa (med pa)* (*kleśa* bzw. *niḥkleśa*). Im allgemeinen wird unterschieden zwischen *kleśa* für "Befleckungen, sc. heils-hindernde psychische Faktoren" und *saṃkleśa* für "Verunreinigung" in einem umfassenderen spirituell-existentiellen Sinn, *kleśasaṃkleśa*, *karmasaṃkleśa* und *janmasaṃkleśa* in sich begreifend; siehe z.B. *MSg* I 29-30. Zu dem Begriff *kleśa* in der *Yogācārabhūmi* s. auch Ahn 1995.

⁴ Dem liegt in der Sanskritvorlage wohl die (partielle) Auflösung eines Kompositum zugrunde.

⁵ Beachte Anm. 6.

⁶ *De dag tu*; so auch *MSABh*, (D213b2; P234a6). Dies scheint einer Lesung **teṣv* statt des im Skt. überlieferten *te hy* zu entsprechen.

(/konzeptualisieren), hat in jenem Zustand (d.h. wenn die *apramāṇas* dieses Niveau erreicht haben) die Form (*ākāra*)⁷ der Bündel von Geist und geistartigen Faktoren (*cittacaitasikakalāpa*) nicht [länger] einen je spezifischen Charakter (*pratiniyata-lakṣaṇa*?). [Nur] aus diesem Grunde nennt man sie "objektlos" (*anālambana*), nicht aber (weil)⁸ sie in jenem [Zustand überhaupt] kein Objekt (*ālambana*) hätten, [auch nicht] in [Gestalt] der *tathatā*. [Es ist so,] wie wenn man die fünf Sinneswahrnehmungen 'vorstellungsfrei' nennt, (weil) sie [im Vergleich zum *manovijñāna*] gleichsam frei von Vorstellung sind.⁹

Vers 19

"[Objektlos, insofern] sie¹⁰ [ge]rein[igt] sind, [u.zw.] dadurch, daß [...] [ihre] Anlage sich ausgebreitet hat (/gekräftigt worden ist) (*dhātupuṣṭi*)."¹¹ Die Samen des Wohlwollens (*maitrī*) etc. haben sich dadurch ausgebreitet, daß der [jeweilige] Widerpart (*vipakṣa*), sc. Abneigung (*dveṣa*) etc., aufgegeben worden ist, weil die hellen Gegebenheiten (*śukladharma*) angewachsen sind. Dies heißt 'Sichausgebreitet-haben der Anlage'. Weil die Anlage sich ausgebreitet hat, treten in der achten Stufe *maitrī* etc. ganz rein und spontan auf. Daher werden sie in dieser Phase 'objektlos' genannt.

"[Objektlos, insofern] es [in den] zwei Aktivitäten [besteht]: [d.h.] dasjenige Wohlwollen (*maitrī*), welches einbegriffen ist in die körperlichen und verbalen Aktivitäten (*kāyavākkarma*), welche [ihrerseits] Ausfluß von Wohlwollen (*maitrī-niṣyanda*) sind." Das heißt: Die friedvollen körperlichen und verbalen Aktivitäten, die durch Wohlwollen ausgelöst worden sind, heißen 'Ausfluß der *maitrī*'. Weil diese körperlichen und verbalen Aktivitäten im *skandha* 'Materie' (*rūpa*) einbegriffen sind, sind sie objektlos. Deshalb wird, wenn diese (d.h. *kāya*- und *vākkarma*) in übertragener Redeweise (*upacāra*)¹¹ als 'Wohlwollen' bezeichnet worden sind, [dieses Wohlwollen] 'objektlos' genannt.

⁷ D.h. die Form, in der (bzw. der Aspekt, unter dem) sie ihr Objekt erfassen.

⁸ Meines Erachtens bietet die tibetische Satzkonstruktion die Begründungsmarkierung an der falschen Stelle.

⁹ Dies ist wohl zu verstehen als 'frei von *abhinirūpaṇavikalpa* und *anusmaraṇavikalpa*', nicht aber in dem Sinne, daß sie überhaupt frei von Vorstellung (im Sinne von: auf ein Objekt gerichteter Intentionalität) wären: vgl. *AKBh* 22,18 ff.

¹⁰ *De dag* statt *MSABh* (D213b3; P234a8) *de* (= Skt. *tasyāḥ*). Es sieht so aus, als ob **Asva*-*bhāva* die auf vier Gründe zurückgeführte Objektlosigkeit nicht nur auf die *maitrī* beschränkt, sondern in bezug auf alle vier *apramāṇas* versteht. Im Grundtext und im *Bhāṣya* ist dagegen nur von *maitrī* die Rede, welche aber möglicherweise auch dort die vier *apramāṇas* repräsentiert.

¹¹ D.h. Übertragene Bezeichnung der Wirkung (*kāya*- u. *vākkarma*) mit dem Wort für die Ursache *maitrī*.

"[Auch] weil die Befleckungen (*kleśa*) geschwunden sind (*kleśakṣaya*)" sind die *apramānas* objektlos. Wie ist dies zu verstehen? "Folgendermaßen: Die Befleckungen sind als 'Festhalten' (*ālambana*) bezeichnet worden (*tathā hi kleśa ālambanam uktaṃ*). Denn es heißt [in der überlieferten Lehre (*'byuñ ba'i phyir ro: vacanāt*): «Durch das Aufgeben der geistigen Bindungen (*grantha*) wird das Festhalten (*ālambana*) beseitigt» D.h. Ein Sūtrastück¹² lehrt dies. Insofern die Befleckungen als *ālambana* bezeichnet werden, sind *maitrī* usw. ohne *ālambana*, da [in diesem Zustand] die Befleckungen beseitigt sind. Da die Befleckungen, wenn sie aufgehört (*niruddha*) haben, nicht mehr vorhanden sind, sind [*maitrī* etc.] ohne *ālambana*; denn dieses Aufgehörthaben bedeutet [ihr = der *kleśas*?] untergegangen sein (*astamita*)¹³.

Vers 20a

"[Die nicht schwankenden (/unbeweglichen) *apramānas*] neigen zu Fortbestand und zur Steigerung (/Besserwerden)", d.h.: sie neigen zum Fortbestand und neigen zur Steigerung.

Vers 21

"Bei diesen [vier brahmischen Zuständen] sind die schwachen sechsfach." Welches sind diese sechs Arten? [Es sind zum einen] die unkonzentrierten¹⁴, [zum anderen auch die konzentrierten, insofern sie] schwach bzw. mittelmäßig sind¹⁵; [ferner]

¹² Möglicherweise ist dies ein Hinweis darauf, daß es sich um ein Sūtra, das nicht Teil eines Āgama/*Nikāya* ist, handelt, also um ein "*muktakasūtra*". Vgl. Schmithausen 1987a, Anm.: 1401, und Collins 1990, S. 92, wo er auf den Begriff "*pālimuttaka*" ('not found in a (the) text(s)') an Kommentartstellen wie *Sv* 539 und *Ud-a* 419-20 hinweist.

¹³ Was genau gemeint ist, ist nicht klar.

¹⁴ Sthiramati erklärt: In diesem Falle sind die 'unkonzentrierten' [Formen der *apramānas*] diejenigen, die der *asamāhitabhūmi* angehören, d.h. [dem] *kāmadhātu* (*de la mñam par ma* (D om. *ma*) *bṛag pa ni mñam par ma bṛag* (P: *gṛag*) *pa'i sa pa ste 'dod pa'i khams la bya'o//* -D57b4 f.; P68a4).

¹⁵ Nach Sthiramati gehören die 'konzentrierten' Formen der *apramānas* der *samāhitabhūmi* an, welche sich sowohl auf den *rūpadhātu* als auch den *ārūpyadhātu* erstreckt. Sthiramati konzentriert sich im folgenden – wohl durch den Kontext der *apramānas*, die ja zumindest nach der Sarvāstivāda-Dogmatik auf *ārūpya*-Ebene nicht vorkommen (s. S. 197 ff.; 211), bedingt – auf den *rūpadhātu*. Er fährt fort, indem er zunächst die ersten drei der vier *dhyānas*, die dem *rūpadhātu* angehören, in jeweils drei *bhūmis* unterteilt, angefangen mit der ersten Gruppe, nämlich: *brahmakāyika*, *brahmapurohita* und *mahābrahma*, das vierte *dhyāna* hingegen in acht *bhūmis*, auf die er jedoch nicht weiter eingeht. (Zur Unterteilung des *rūpadhātu* in vier mit den *dhyānas* korrespondierende Gruppen von jeweils drei Arten von Göttern für die ersten drei *dhyānas* und acht für das vierte *dhyāna* siehe auch

die, welche einer niederen Stufe angehören, und die, welche eine geringe Motivation haben, sowie die mit Einbildung verbundenen [*apramāṇas*]¹⁶. Diese sechs Arten sind minderwertig [d.h.] schwach. [Im Vers heißt es:] "**Die genau ander[s beschaffen]en sind überlegen**". Wie sind [diese] anderen beschaffen? Die den unkonzentrierten entgegengesetzten, [d.h.] die konzentrierten, sind den unkonzentrierten überlegen. Die starken (*adhimātra*) sind den schwachen überlegen. Die der vorzüglicheren (/höheren) Stufen sind denen der niedrigeren Stufen überlegen. [Im Vergleich zu denen der *pramuditā* Stufe] sind die auf der *adhimukticaryā*-Stufe [verwirklichten *apramāṇas*] schwach, [im Vergleich zu diesen] sind die auf der *pramuditā*-[Stufe verwirklichten] stark. [Die] auf dieser (d.h. der *pramuditā* Stufe) [verwirklichten ihrerseits] sind schwach [im Vergleich zu denen der *vimalā*-Stufe], die auf der *vimalā*-Stufe [hingegen] stark [im Vergleich zu denen der *pramuditā*-Stufe]. Auf dieser Weise sind die auf den jeweils höheren Stufen [verwirklichten *apramāṇas*] im Vergleich zu [denen der jeweils] niederen Stufen überlegen. [Die *apramāṇas*] der *śrāvakas* und *pratyekabuddhas* sind unterlegen, [während die] der Buddhas und Bodhisattvas überlegen sind. Die [noch] mit Einbildung verbundenen [*apramāṇas*] sind [die der Bodhisattvas] auf der siebten Stufe, [bei denen] die Bereitschaft, die Daseinsfaktoren (*dharma*) als [in Wahrheit] kein Entstehen habend zu akzeptieren (*anutpatikadharmakṣāntī*), [noch] fehlt. Die darüber (d.h. die auf den darüber liegenden Stufen, also der achten etc., verwirklichten *apramāṇas*) sind [jenen] über-

AKBh 111,22 f. und Y 75,15 ff.). Wohl stellvertretend für alle vier *dhyānas* erklärt er dann, daß die *apramāṇas*, die den ersten zwei *bhūmis* (*brahmakāyika* und *brahmapurohita*) angehören, respektive schwach und mittelmäßig seien, und daß diese beiden Kategorien hier als 'schwach' gälten, die der dritten *bhūmi* (*mahābrahma*) dagegen als überlegen. Dies gilt genauso für die *apramāṇas* der übrigen drei *dhyānas*, wobei das vierte *dhyāna* durch seine Unterteilung in acht *bhūmis* hier aus dem Rahmen fällt. (*de la mñam par ma bžag pa'i tshad med pa bži ni thams cad kyañ chuñ nur rnam par gžag ste/ 'di ni chuñ nu rnam pa gcig go// chuñ nu bar ma žes bya ba la/ gžugs dañ gžugs med pa'i khams ni mñam par bžag (D: gžag) pa'i sa pa žes bya ste/ mñam par bžag (D: gžag) pa'i sa pa'i tshad med pa la yañ/ chuñ nu dañ/ bar ma dañ/ chen po ste rnam pa gsum yod do// de la gžugs kyi khams kyi bsam gtan bži la/ ° tshañs ris dañ/ tshañs lha ñe phan dañ/ tshañs chen de (D: te) sa gsum mo// de bžin du bsam gtan gñis pa la yañ sa gsum/ gsum pa la yañ sa gsum/ bži pa la sa brgyad do// de la tshañs ris kyi tshad med pa bži ni chuñ nu 'o// tshañs lha ñe phan gyi tshad med pa bži ni 'brin po' o// tshañs chen gyi tshad med pa bži ni chen po' o// de ltar mñam par bžag (D: gžag) pa'i sa la tshad med pa che chuñ rnam pa gsum du bžag (D: žugs) pa las mñam par bžag (D: gžag) pa (lies pa('i) oder (' sa pa' i?) tshad med pa chuñ nu dañ/ bar ma gñis kyañ chuñ nu' i nañ du bsdu' o žes bya ba' i don to// - D57b5 ff.; P68a4 ff. mñam par bžag pa (D: par) yañ chuñ nu dañ 'brin dañ tha mar bžag (D: gžag) dañ chen po rnam mchog tu bžag (D: gžag) go/ - D58a6; P68b7.*

° Hier erwartet man zusätzlich *bsam gtan dañ po la*; durch Haplographie (*la ... la*) ausgefallen?

¹⁶ Sthiramati versteht "die mit Einbildung versehenen" als diejenigen Formen der *apramāṇas*, die der ersten bis siebten Stufe angehören, insofern sie mit Mühe und Anstrengung verbunden sind. (*ñar bcas žes bya ba la/ sa dañ po yan chad/ sa bdun pa man chad kyi tshad med pa ni brtsal 'bad dañ bcas pas na nar bcas pa žes bya ste/...: D58a3 f.; P68b4*).

legenen, weil [der Bodhisattva auf diesen Stufen] die Bereitschaft, die Daseinsfaktoren (*dharma*) als [in Wahrheit] kein Entstehen habend zu akzeptieren, erlangt hat.

Verse 22, 23

"[Mit der Feststellung,] daß er in den brahmischen Zuständen verweilt hat, ist die Ursache [angedeutet]". Wofür ist [dies] die Ursache? [Es ist die Ursache für das auf der] Reifung [des *karma* beruhende Ergebnis] etc.¹⁷ Das heißt (*tathā hi; 'dīltar*): der Bodhisattva, der in unvorstellbaren Vertiefung(/en) weilt (/geweilt hat), müßte durch die [in dieser (/diesen) Vertiefung(/en)] kultivierten brahmischen Zustände eigentlich in der Sphäre der [von sinnlicher Begierde freien] Körperlichkeit (*rūpadhātu*) wiedergeboren werden; dennoch wird er um der zu schulenden Lebewesen willen [freiwillig] in der Sphäre der sinnlichen Begierde (*kāmadhātu*) wiedergeboren. Dies ist ihr (d.h. *apramāṇas*) Ergebnis, welches [auf der] Reifung [des *karma* beruht]. "[Mit] 'er erfüllt die Vorbereitungen' ist das Ergebnis, das [auf] Einflußnahme [beruht, angedeutet]". Das Erfüllen der Vorbereitungen kraft der *brahmavihāras* nennt man das Ergebnis, [das auf] Einflußnahme [beruht]. "[Mit der Feststellung] 'er bringt die Lebewesen zur Reifung' ist das Ergebnis seines energischen Handelns [angedeutet]". Einerseits (*yañ*) wird energisches Handeln durch besondere Anstrengung konstruiert, andererseits (*yañ*) kommt das Zur-Reife-Bringen der Lebewesen nicht ohne eine besondere Anstrengung zustande (*avinābhāvin*).¹⁸ Daher wird das [Zur-Reife-Bringen der Lebewesen, als etwas] das aus [einer besonderen Anstrengung, und somit aus einem solchen] energischem Handeln entstanden ist, als das 'Ergebnis des energischen Handelns' bezeichnet. "Daß er durch die Bedingungen [für den jeweiligen Widerpart], auch wenn sie [besonders] heftig sind, dennoch keine [negative] Veränderung erleidet, ist das Anzeichen [dafür, daß er die *brahmavihāras* geübt hat]". D.h. Selbst dadurch, daß er besonders markante (*īvra*) Gegenstände (*viṣaya*), die normalerweise Aversion etc. auslösen (*vyāpādādi-sthānīya*), wahrnimmt, erleidet er keine [negative] Veränderung. Es ist durch dieses Anzeichen, daß die anderen [Leute] erkennen: 'Dieser ist einer, der *maitrī* etc. erlangt hat'.

Vers 24

"[Widerpart] des Gleichmuts sind Übelwollen und Verlangen nach Sinnesgenüssen (*vyāpāda-kāmarāga*)", d.h. [leidenschaftliche] Zuneigung (*anunaya*) und Abneigung (/Widerstreben: *pratigha*), [denn] durch Verlangen [hegt] man [leidenschaft-

¹⁷ Vgl. *AKBh* 25,11 f. und auch 89,21 ff.

¹⁸ Vgl. *Sthiramati* D58b5; P69b1.

liche] Zuneigung, durch Übelwollen hegt man Abneigung.¹⁹

Verse 25, 26

"Durch den Ruin seiner Sittlichkeit ruiniert beide (sich selbst und andere)."²⁰ Wie ist das Ruinieren der Sittlichkeit [zu verstehen]? [Und] wie[so] schadet er dadurch, daß er sie ruiniert hat, beiden? Was [jemanden] angeht, [bei dem] die [positiven] Gegenkräfte schwach sind, so tritt [bei ihm der jeweilige Widerpart, also] Übelwollen, Schädigungsabsicht etc. aktuell auf, [und da]durch ruiniert er, indem er Unheilsames (*akuśala-dharma*) begeht (*adhy-ā-cāra*) die Sittlichkeit (*śīla*), die er auf sich genommen hatte.²¹ Dadurch, daß er sie (d.h. seine Sittlichkeit) ruiniert hat, erfährt er schon hier [in diesem Leben] Leiden, [nämlich] Tötung (d.h. Hinrichtung) Gefangenschaft, Prügel etc., und auch im nächsten Leben [erfährt er Leiden, indem] er in die Hölle gerät etc. Dies bedeutet, daß er sich selbst schadet. [Auf diese Weise] selbst ruiniert(?), beginnt er, weil er seine Sittlichkeit ruiniert hat, Lebewesen zu töten etc. Dies bedeutet, daß er den anderen schadet. So[mit] heißt es: er schadet beiden. "Er ist geplagt [von Gewissensbissen]": [weil] seine Sittlichkeit ruiniert ist, d.h. [weil] seine Sittlichkeit zerrüttet (eigt. zerrissen) ist. "Er macht sich selbst Vorwürfe": [Hier] wird der Geist in übertragener Redeweise als 'Selbst' bezeichnet (... *iti/ citta ātmopacārah/). Wer im Zustand der gebrochenen Sittlichkeit (*dauḥ-śīlya*) lebt, [bei dem] tadelt der Geist mit seinem eigenen Wesen eben [sich selbst, sc.] den Geist²²; denn er tadelt [sich selbst] in dieser Weise. 'Wer, nachdem er den gefahrlosen heilsamen Weg [der Sittlichkeit] aufgegeben hat, unheilsame gefahrvolle von verständigen [Mitmönchen] getadelte Wege betreten hat, der ist schlecht²³; weil

¹⁹ *Asvabhāva versteht offenbar 'Übelwollen und Verlangen' (*vyāpāda-kāmarāga*) im Sinne von Veranlagungen, die der *upekṣā* entgegengesetzt sind(?) und sich in Abneigung bzw. Zuneigung äußern. Im Gegensatz dazu sieht Sthiramati (s.u.) 'Übelwollen und Verlangen' als unangenehme Empfindungen und Feinde etc. (d.h. Personen oder Gegenstände, die Ursache unangenehmer Empfindungen zu werden pflegen) bzw. angenehme Empfindungen oder [Ursachen solcher, wie] z.B. Freunde. (*gnod sems 'dod pa'i 'dod chags źes bya ba la/ tshor ba sdug bsñal ba dañ dgra la sogs pa mthoñ nas gnod sems skye ba dañ* (P: l) *tshor ba bde ba dañ mdza' ba la sogs pa mthoñ nas 'dod chags skye ba ni btañ sñoms kyi mi mthun pa'i phyogs soll*: D59a7 f.; P70a5 f.).

²⁰ Dies ist allerdings kein wörtliches Zitat aus dem Grundtext, sondern eine Kombination von Teilen aus Vers und Bhāṣya.

²¹ Vgl. Sthiramati D60b1 f.; P71b2 f.

²² Offenbar markiert der Text den Agens bei *smod pa* nicht immer. Möglich wäre auch: "... [bei dem] tadelt der Geist, [d.h.] sein eigenes Wesen, eben [sich,] den Geist, [selbst]; denn er tadelt [sich selbst] in dieser Weise: 'Wer, ...'. Sthiramati (D61a1; P72a4) hat *bdag ñid kyis bdag ñid kyi lus dañ sems la smod par byed do*. Das ist nicht dasselbe wie bei *Asvabhāva, stützt aber vielleicht doch die spontan näherliegend erscheinende Auffassung von ... *kyis* als Agensmarkierung.

²³ Möglich wäre auch: "Daß [ich] den ... Weg ... aufgegeben und den ... Weg betreten habe, das ist schlecht."

er in dieser Weise getadelt wird[, macht er sich selbst Vorwürfe]. "Es entgeht ihm Gewinn", d.h. die anderen tadeln ihn. Nicht einmal Roben und Almosen bekommt er. [Wer ihn] erblickt, sagt: 'Dieser Mönch (*āyusmat*), der derartiges tut, derartig sich verhält, ist nicht rein. Er ist ein "Dorn für das Dorf"²⁴. 'Er geht des Schutzes verlustig", [d.h.] auch die Götter, die ihn zu der Zeit, wo er die Sittlichkeit bewahrt, geschützt haben, tadeln ihn und schützen ihn nicht [mehr]. "Ebenso tadelt ihn der Meister [indem er ihn aufgibt]",²⁵ d.h. der Meister, d.h. der Erhabene tadelt ihn [mit Worten] wie: 'Er verhält sich wie ein Esel' und gibt ihn wegen seiner ruinierten Sittlichkeit auf. "Er hat Streit": auch andere, verständige Mitmönche rufen ihn mit Recht zur Ordnung. "Er verliert seinen guten Ruf": d.h. in alle Himmelsrichtungen und Zwischenrichtungen verbreitet sich sein schlechter Ruf. "Er wird im Jenseits in ungünstigen Verhältnissen geboren": [damit] ist gezeigt, daß er sich Tadelnswertes in der nächsten Existenz schafft. Der "Verlust des Erworbenen": d.h. daß [ihm alles] Erworbene, d.h. *mairī* etc. ganz verloren geht. Dies ist

²⁴ Sthiramati: 'di ltar sdig pa byed pa'i gañ zag de la sbyin pa'i bdag po rnam kyañ 'di skad du zer te/ tshes dan klan pa 'di ni 'di ltar sdig pa byed pa mi gtsañ ba (P: pa) groñ gi tsher ma dan 'dra bar gyur pa 'di la chos gos dan bsod sñoms la sogs pa sbyin pa'i gnas kyañ ma yin no źes zer źiñ/ ... (D61a2 f.; P72a4 ff.). Vgl. S IV 198: *ayañ ca kho āyasmā evaṅkāri evaṅsamācāro asuci-gāmakañtako ti iti*. Im CPD findet sich unter *kañtaka* auch: "a thief, robber", eine Nuance, die möglicherweise auch in diesem Kontext mitschwingt, denn ein Mönch, welcher seiner Sittlichkeit verlustig gegangen ist, ist einem Dieb vergleichbar, da er sich unrechtmäßig an anderen bereichert.

²⁵ Sthiramati kommentiert: "Desgleichen der Meister heißt: Auch der Meister, der Buddha, gibt diese Person von diesem Zeitpunkt an, auf" (*de bźin ston źes bya ba la/ ston pa sañs rgyas bcom klan 'das kyañ kyañ gañ zag de de phan chad gtoñ bar byed de/ -D60a1f; P70b8 f.*); "Mit 'desgleichen der Meister zeigt [der Text]: Auch der Meister, der Buddha, tadelt ihn und macht ihm Vorwürfe. Auch der Meister, der Buddha, tadelt ihn auf mannigfaltiger Weise: 'Dieser ist einer, der sein *śila* ruiniert hat und dessen Rede [wie] der Laut eines Esels ist, und der nicht der rechten Spur folgt (/dem richtigen [Weg/Ziel] nachfolgt); er ist wie eine Leiche'" (*de bźin ston pa źes bya bas ston pa sañs rgyas kyañ slu* (hier für *apa√vad?*) *źiñ smod par mdzad pa ston to// ston pa sañs rgyas kyañ kyañ gañ zag 'di ni tshul khriṃs ñams pa boñ bu'i sgra skad can yañ dag pa'i rjes su mi 'brañ ba ste/ śi ba'i ro dan 'dra'o źes rnam pa ma du mar smod par mdzad do//: D61a5 f.; P72a8 f.*).

Genau wie im Sanskrit-Kommentar) das Verb *apavadate* "Vorwürfe machen" gebraucht wird, um das **hīna* des Verstextes (in Verbindung mit *śāstrā*) auszulegen, wählt auch der tibetische Übersetzer des Kommentars *Asvabhāva den ambivalenten Terminus *smad* (*pa*), welcher als Wiedergabe sowohl von **hīna* im Sinne von "verachtet" wie auch von *apa√vad* "tadeln" (*smod pa*) verstanden werden kann. Die tibetische Übersetzung des Kommentars von Sthiramati hat zunächst *rñed pa bral ba* für Skt. *lābhahīna* (*Asvabhāva dagegen: *rñed pas dman pa*), dann als nächstes *sruñ bas bral ba* für Skt. *raṅśāhīna* (*Asvabhāva: *sruñ bas smad pa*), gibt aber ebenfalls Skt. *śāstrāhīna* mit *ston pas smad pa* wieder. D.h. sowohl *Asvabhāva als auch Sthiramati interpretieren hier Skt. *hīna* in doppeltem Sinne, nämlich einmal als "arm an" bzw. "(einer Sache) ermangelnd", das andere Mal als "getadelt". Der Aspekt des Tadels (oder jedenfalls der Geringschätzung oder Nachteiligkeit) schwingt allerdings auch bei der ersten Bedeutung (*lābhahīna* und *raṅśāhīna*) mit.

das Tadelnswerte in eben dieser (d.h. der gegenwärtigen) Existenz. **"Dadurch, daß er das [noch] nicht Erworbene verliert"**: damit wird gezeigt, daß er [sich] Tadelnswertes in der nächsten Existenz schafft. Denn (*tathā hi*) in [dem Abschnitt über die] Analyse der Scham²⁶ wird der Lehrer (d.h. der Autor des Grundtextes) das Verlorengehen des Erworbenen und Nochnichterworbenen mit dem Tadelnswerten in dieser und in der nächsten Existenz verbinden²⁷. **"Er erfährt großes Leid in seinem Geiste"**: d.h. er erfährt daraus hervorgehendes geistiges Leid und Mißstimmung sowohl des Körpers als auch des Geistes in dieser und der nächsten Existenz.

Dieses sind die allgemeinen Überlegungen (*cintā?*) bezüglich der vier *apramāṇas*.

Verse 29, 30

Nun zum Besonderen: Da die *karuṇā* unter den *apramāṇās* die vorzüglichste ist, soll [im folgenden] vor allem (/hauptsächlich) (*prāyeṇa*) sie vermittels einer Analyse ihres Objektes etc. untersucht ("bedacht") werden. Sie soll mit [folgender] Analyse begonnen werden (/ich will sie mit ... beginnen): **"Solche, die entflammt sind [vor Leidenschaften]; die sich in Gewalt des Feindes befinden"** etc. **"Die sich in Gewalt des Feindes befinden"**: wenn sie in ihren verdienstvollen [Werken] von *Māra* behindert werden²⁸. **"Diejenigen, welche sich auf den Weg in unwegsamem (/ins unwegsame) Gelände begeben haben"**: Das unwegsame Gelände ist der *Saṃsāra*. Diejenigen, welche sich auf den Weg, der dorthin (d.h. *Saṃsāra*) führt, begeben haben, [sind] die, die sich auf den Weg in unwegsamem (/ins unwegsame) Gelände begeben haben. Wer sind diese denn? Um sie aufzuzeigen, heißt es [im *Bhāṣya*]: Diejenigen, deren Bestimmung das Nicht-Erreichen des *Nirvāṇa* ist. **"Die, welche vom Weg abgekommen sind, sind die Eingebildeten, weil sie vom Weg der Erlösung abgeirrt sind."** Das heißt: Dadurch, daß sie, weil sie diejenigen sind, deren Bestimmung es ist, das *Nirvāṇa* zu erreichen, eingebildet geworden sind, werden sie für lange Zeit²⁹ aufgehalten, [denn] sie bilden sich ein, daß sie die Realität (/Wirk-

²⁶ Vgl. *MSA* XVIII. 1-15.

²⁷ Vgl. *MSA* XVIII. 7ab: "*prāptāprāptavihāniṃ śukladharmaiḥ samāpnute tena*".

²⁸ Nach P: "... von *Māra* von ihren verdienstvollen [Werken] abgebracht worden sind."

Möglicherweise liegt dem ein Hörfehler zugrunde (*bskyod* für *gcod*), woraufhin *bar* zu *rab* und *la* zu *las* geändert wurde. *Sthiramati*: "Diejenigen, die begonnen hatten, verdienstvolle [Taten] vollbringen, hören auf, diese verdienstvollen [Taten] zu verrichten, nachdem sie unter die Macht *Māras* geraten sind: Die, welche [von *Māra*] behindert werden, werden [im Vers] als 'in die Gewalt des Feindes geraten' (*śatruvaśaga*) bezeichnet." (*dge ba la žugs pa rnams bdud kyi dbaṅ du soṅ nas dge ba byed pa btaṅ ste/ bar chad byas pa rnams ni dgra'i dbaṅ du soṅ žes pa ste* (D: *soṅ ba bya ste*): D62a6 f., P73b6 f.).

²⁹ Es ist nicht sicher, ob der Satz unterbrochen werden darf; vielleicht fungiert *yun ... thogs te* nur als Adverb "..., bilden sie sich für lange Zeit [bloß] ein, daß ...".

lichkeit) verstehen, ohne sie [tatsächlich] verstanden zu haben (*ma rtogs par*).³⁰ Weil sie, solange wie auf diese Weise die Einbildung [bei ihnen] auftritt, vom Weg der Edlen abkommen, werden sie als "die, welche vom Weg abgekommen sind", bezeichnet.

Vers 31

"[Mit der Feststellung, daß die *karuṇā*] der Same des höchsten Erwachens ist, ist das Ergebnis, das [auf] Einflußnahme [beruht, angedeutet]." Das heißt: Die *karuṇā* ist der Same des höchsten Erwachens (*bodhi*), [d.h.:] des [eigentlichen] Wesens eines Erwachten (*buddha*). Wie[so] ist sie [dessen] Same? Weil ('*di ltar*) das [Erwachen] durch die Kraft (od.kraft) der [*karuṇā*] erlangt wird. "[Mit der Feststellung, daß die *karuṇā*] jeweils Glück (/Freude) den anderen und Qual einem selbst bringt, [ist] das Ergebnis [des mit ihr verbundenen] energischen Handelns [angedeutet]." Durch energisches Handeln beschafft [der Mitleidvolle] den Lebewesen Glück, welches seiner Natur nach der Himmel oder die Befreiung (*svargā-pavarga*) ist, und im Rahmen dieses Beschaffens von Glück spendet er innerliche und äußerliche Dinge[, selbst wenn er dabei leidet]³¹. "[Wenn er] sich auf den Faktor (*dharma*) stützt". Gemeint (... *ity arthaḥ*) ist: [Wenn er] sich auf [eben] den Faktor stützt, welcher in der *karuṇā* besteht, die mit den oben genannten fünf Ergebnissen verbunden ist.

Vers 32

"Nachdem der Bodhisattva alles zum Daseinskreislauf (*saṃsāra*) Gehörige wahrheitsgemäß [als leidhaft] durch und durch verstanden hat, schrickt er [dennoch] nicht [davon] zurück, weil er mitleidvoll ist." D.h.: Durch diese [Aussage] wird gezeigt, daß er nicht auf das *Nirvāṇa* fixiert ist. Denn (... te) durch die Kraft des

³⁰ Sthiramati: Wenn gesagt wird: "Die, welche den Weg verloren haben" [so heißt das:] die Nicht-Buddhisten, die sich [etwas auf] Erlösungswege einbilden, welche [in Wirklichkeit] keine Erlösungswege sind, z.B. sich von einem Berggipfel hinunterzustürzen oder zwischen fünf Feuer sitzend sich zu quälen (*tapas*-Üben) (*lam ni rab tu stor ba dag// ces bya ba la/ mu stegs pa brag kha nas mchoñ ba dan/ me* (D: *mī lña'i dka' thub byed pa la sogs pa thar pa'i lam ma yin pa la thar pa'i lam du mñon pa'i ña rgyal byed pa rñams ni lam stor ba zes bya ste//*: D63a2; P74b3 f.).

³¹ Sthiramati expliziert: Die Mitleidvollen retten die anderen Lebewesen von Leid und etablieren sie im Glück; um der Lebewesen willen nehmen sie selbst mannigfaltige Leiden und Qualen [wie] Kälte, Hitze, Hunger, Durst etc. auf sich (*sñiñ rje dan ldan pa rñams sems can gzan sdug bñal las bsgral nas bde ba la 'god par byed pa dan/ sems can gyi don du bdag ñid gran ba dan tsha ba dan bkres pa dan skom pa la sogs pa'i sdug bñal dka' thub sna tshogs ñams su len par byed del*: D63b1 f.; P75a5 ff.).

Mitleids kommt es nicht dazu, daß er sich wie ein Zuhörer (*śrāvaka*) ganz dem *Nirvāṇa* zuwendet. "Da er das höchste Wissen hat, wird er auch nicht von den Übeln [des *Samsāra*] in Mitleidschaft gezogen." Durch diese [Aussage] wird gezeigt, daß er nicht im *Samsāra* feststeckt. Denn durch die Kraft der Einsicht kommt es nicht dazu, daß er sich wie ein gewöhnlicher weltlicher ganz dem *Samsāra* zuwendet. In dieser Weise steckt er durch die Kraft der Einsicht einerseits nicht wie ein *prthagjana* im *Samsāra* fest, und kraft seines Mitleids ist er andererseits auch nicht wie ein *śrāvaka* auf das *Nirvāṇa* fixiert. Deshalb spricht man [in seinem Falle] von '*apraṭiṣṭhīta-nirvāṇa*', "Erlöschen eines Nichtfixierten (d.h. weder auf das ["jenseitige"] *Nirvāṇa* Fixierten noch im *Samsāra* Feststeckenden)"³².

Vers 33

"Die Welt als leidhaft betrachtend": Gemeint ist: als Leid zu ihrem Wesen habend.

Vers 34

Indem [der Verfasser der Verstextes] sagt "Dieses Mitgefühl (*kṛpā*) der [Bodhisattvas], die *karuṇā* zum Wesen haben, ist [1. Mitgefühl] von Natur aus", weist er mit dem Wort 'Natur' (*prakṛti*) auf die [Heils-]Anlage des Mitgefühls hin³³. "[Aufgrund von] Abwägung": Dadurch, daß die Vorzüge und Fehler (/Mängel) gründlich untersucht werden³⁴. "Aufgrund des früheren Vollzuges der wieder

³² Zur Auflösung dieses Kompositums siehe *MSABh* ad IX. 45; ad XVII. 32 und 42.

³³ *Shīramatī*: "... als 'Natur' wird die Anlage (*gotra*) bezeichnet; [d.h.] als 'Natur' wird die Tatsache bezeichnet, daß Mitleid auftritt, weil die Anlage für Mitleid vorhanden ist" (*raṅ bṣin dan ni ṣes bya ba la/ raṅ bṣin ni rigs la bya ste/ sñiṅ rje'i rigs yod pa las sñiṅ rje* (P: *sñiṅ rje'i*) 'byuṅ ba ni raṅ bṣin ṣes bya ste/ D64b5 f.; P76b6).

³⁴ *Shīramatī*: "Als 'Mitleid [aufgrund] von Abwägung der Vorzüge und Fehler' bezeichnet man [die Tatsache], daß bei einigen, nachdem sie Erklärungen (/Verkündigungen) der groß[artig]en Essenz der *Mahāyānasūtrās* erhalten haben, das Mitleid aufgrund einer gründlichen Abwägung der Vorzüge und Nachteile [des Mitleids bzw. des Gegenteils] zustande kommt. Hierbei besteht die Untersuchung bezüglich der Mängel darin, daß [der Bodhisattva] folgendermaßen überlegt: 'Wenn die Bodhisattvas gegenüber den Lebewesen Verletzen[wollen] ... [bei sich] entstehen lassen, so ist das einem Mitleidigen nicht angemessen (*-bhāgiya*); es ist vielmehr ein Mangel, ein Fehler.' Oder aber (*yaṅ na; atha vā*) die Untersuchung [bezüglich] der Mängel besteht in der Überlegung, daß, wenn '*karuṇā* nicht vorhanden ist, entstehen Fehler[, die darin bestehen, daß man sich selbst ruiniert, andere ruiniert, etc.]" (*kha cig theg pa chen po'i mdo sde'i sñiṅ po chen po 'chad pa dag thob nas yon tan dan ṅes pa kun tu* (D om. tu) *brtags pa las sñiṅ rje 'byuṅ ba ni/ yon tan dan ṅes pa kun tu brtags pa'i sñiṅ rje ṣes bya ste/ de la ṅes pa brtags pa ni 'di ltaṅ byaṅ chub sems dpa' rnam sems can la 'tsho ba dan/ ṣe sdaṅ skye bar byed pa ni sñiṅ rje can gyi cha ma yin te/ ṅes pa dan skyon yin no ṣes rtog* (P: *rtogs*) *pa'o// yaṅ na sñiṅ rje med dan/ bdag bcom pa dan sems can bcom pa la sogs pa'i skyon 'byuṅ bar rtog pa ni ṅes pa kun tu rtog pa'o//*: D64b6 ff.; P76b7 ff.).

holten Übung dieses [Mitgeföhls]": Dadurch, daß [es] in anderen (d.h. früheren) Leben wiederholt geübt worden ist. "Mitgeföhls aufgrund des Erlangens der [spirituellen] Reinheit, wenn der Widerpart beseitigt ist. [So ist das Mitgeföhls derer, dessen Wesen *karuṇā* ist] vier[artig]". [Mit der letzten Kategorie ist das] durch Erlangung der Leidenschaftslosigkeit [bedingte Mitleid gemeint], denn (... te), wenn der Widerpart des [Mitgeföhls, nämlich die] Schädigung[sabsicht] (/das Verletzen[wollen]) aufgegeben worden ist, erlangt [der Bodhisattva] die *karuṇā*, die völlig Reine.³⁵

Vers 35

"Das ist kein Mitgeföhls, was nicht gleich ist." Das Mitgeföhls der Weltlichen, *śrāvakas* und *pratyekabuddhas* ist nicht 'gleich', weil es nur mit den leidenden Lebewesen, die von leidvollen Empfindungen überwältigt sind, mitfühlt. Das Mitgeföhls der Buddhas und Bodhisattvas hingegen fühlt, aufgrund [ihrer Erkenntnis der Tatsache], daß 'was auch immer empfunden wird, hier zum Leidvollen gehört', in gleicher Weise mit [allen] Lebewesen mit, die in drei Weltsphären geboren sind, [nämlich,] angefangen von denen in der *avīci*-Hölle sogar bishin zu den im *bhavāgra* geborenen. Daher wird [dieses Mitgeföhls] als 'gleich' gegenüber allen Lebewesen bezeichnet.³⁶

Auch das [Mitgeföhls], [welches] nicht für immer (/beständig) ist – wie das der *śrāvakas*, das mit dem [bei ihnen im] Aufhören (/Schwinden: *kṣaya*) [aller Persönlichkeitskonstituenten bestehenden] *nirupadhiśeṣanirvāṇa* aufhört –, ist nicht [das wahre] Mitgeföhls. Das Mitgeföhls der Buddhas, der Erhabenen, [hingegen] ist für immer (/beständig); denn (... ste) es hört auch [dann] nicht auf, [wenn sie] in das restlose Erlöschen eingegangen sind.

In derselben Weise ist auch bei allen [folgenden Bestimmungen, sc.] "höherer Entschluß" etc; [diese Erklärungsweise] anzuwenden.

"Von der Leidenschaftslosigkeit her (/aufgrund der [es charakterisierenden] ...)"

^a ... med daṅ = med na, med par? Vgl. S. 407, Anm. 15: "... bḥag daṅ ...".

³⁵ Oder verbal konstruiert: *śīñ rje* als "Subjekt" von *rnam par dag pa*.

Sthiramati: *mi mthun phyogs spaṅs rnam par dag thob phyir//* (P om. //) *ḥes bya ba la/ śīñ rje'i mi mthun pa'i phyogs ni gnod sems daṅ 'tshe ba la sogs pa stel/ de dag spaṅs na rnam par dag pa'i śīñ rje 'thob stel/ rnam par dag ces bya ba ni/ gaṅ la yaṅ chags pa daṅ ḥe sdaṅ mi skye ba'i 'dod chags daṅ bral ba'i śīñ rje thob ces bya ba'i don to//* (D65a3 f.; P77a5 f.).

³⁶ Sthiramati (D65a5 ff.; P77a7 ff.) expliziert diese Deutung, indem er sagt, daß die *prthagjanas*, *śrāvakas* und *pratyekabuddhas* nur gegenüber leidenden Lebewesen Mitgeföhls empfinden, Bodhisattvas aber darüber hinaus sogar gegenüber den glücklichen und weder-glücklich-noch-unglücklichen Lebewesen.

heißt: weil sein Widerpart, die Schädigungslust (/Verletzenwollen), beseitigt ist". Gemeint ist: Weil er samt seinen (latenten) Nachwirkungen (*bag chags: vāsanā*) beseitigt ist. In dieser Weise ist [das Mitgefühl der Buddhas und Bodhisattvas] auch vorzüglicher als [das der] *śrāvakas*. "Aufgrund der Erlangung der Bereitschaft, die Daseinsfaktoren (*dharma*) als [in Wahrheit] kein Entstehen habend zu akzeptieren (*anutpattikadharmakṣānti*)": Weil es auf der achten Stufe etc. (d.h. auf der 9. und 10. ebenfalls) der [Heils]weg ohne Anstregung (d.h. spontan) [auftritt].³⁷

Verse 36, 37, 38

"Seine Wurzel ist das Mitleid". Gemeint ist: [die Wurzel] des Mitleidsbaumes. Wenn es bei einem Baum keine Wurzel gäbe, gäbe es keinen Stamm. Wenn es keinen Stamm gäbe, gäbe es keine Äste. Wenn es keine Äste gäbe, gäbe es keine Blätter. Wenn es keine Blätter gäbe, gäbe es keine Blüten. Wenn es keine Blüten gäbe, gäbe es keine Früchte. Ebenso, wenn es bei dem Mitleidsbaum die Wurzel, das Mitleid, nicht gäbe, gäbe es keinen Stamm, die Geduld (*kṣānti*). Wenn es den Stamm, die Geduld, nicht gäbe, gäbe es nicht das dem Ast vergleichbare Denken an das Heil der Lebewesen (*sattvārthacintā*). Wenn es dieses [Denken] nicht gäbe, gäbe es nicht die den Blätter vergleichbaren Vorsätze (*praṇidhāna*), einer günstigen (d.h. für das Wirken zum Heile der anderen günstigen) Existenz zu ergreifen. Wenn es diesen [Vorsatz] nicht gäbe, gäbe es keine der Blüte vergleichbare günstige Existenz. Wenn es diese [günstige Existenz] nicht gäbe, dann gäbe es kein der Frucht vergleichbares Zur-Reife-Bringen der Lebewesen.

Vers 39, 40

Wie dieser Mitleidsbaum gedeiht, das soll [nun] untersucht (\sqrt{cint}) werden. Es ist [oben] erklärt worden, daß das Mitleid die Wurzel [des Mitleidsbaumes] ist.

³⁷ Sthiramati expliziert: "Wenn gesagt wird 'was nicht von der Nichtfeststellung her (/aufgrund der [es charakterisierenden] Nichtfeststellung), [diesen Namen wirklich verdient], so heißt dies: Bei welchen [das Mitleid] mit [reifzierender/dichotomierender] Feststellung und mit Willens-Anstrengung verbunden ist, die besitzen nicht [das wahre große] Mitleid. Da die Bodhisattvas in der achten Stufe die *anutpattikadharmakṣānti* erlangt haben, ist (ihre) Vorstellungsfrei[heit] ohne Anstrengung. Weil somit [bei ihnen] das Mitleid als spontanes, als eines, welches seinem Wesen nach spontan gegeben ist, auftritt, indem weder [eine] Feststellung (/Wahrnehmung) als 'selbst' und 'andere' noch Anstrengung vorhanden ist, wird [diese *karuṇā*] als das Großes Mitleid bezeichnet (*gṣag?*)." (**mi dmigs ma yin dañ** *žes bya ba la/ gañ la dmigs pa dañ bcas pa dañ/ brtsal 'bad bcas pa de dag sñiñ rje can ma yin no// sa brgyad pa'i byañ chub sems dpa' rnam ni mi skye ba'i chos la bzod pa thob pas mam pa mi rtoḡ pa lhun gyis grub pa'i phyir ro// (lies phyir!?) bdaḡ dañ gžan du dmigs pa dañ/ (D: //) brtsal dañ 'bad pa med par lhun gyis grub pa'i bdaḡ ñid du sñiñ rje 'byuñ bas na sñiñ rje chen por gžag go//: D66a3 f.; P78a8 ff.).*

Denn Wasser für diese Wurzel vergleichbar ist das Wohlwollen (*maitrī*), [denn] damit wird die Wurzel bewässert. Durch [eben] jenes Glück, welches aus dem Leid des Mitleids (*karuṇā*) entsteht, gedeiht der Stamm, die Geduld.

"Insofern als (/in einer Weise, daß) die Serie der Vorsätze nicht abbricht, [besteht] – so muß man verstehen – Gleichartigkeit der Vorsätze mit dem Fallenlassen und Wiederaustreiben der Blätter [u.zw.] in der Reihenfolge[, daß] Aufhören der [jeweils] früheren [Vorsätze] und Hervorbringen der [jeweils] späteren [sich vollzieht]." [D.h.:] Wie z.B. ein Baum die alten Blätter fallen läßt und neue Blätter wieder annimmt (d.h. treibt), ebenso gibt auch der Bodhisattva die früheren, geringen Vorsätze auf und faßt [stattdessen] große, vorzügliche Vorsätze. In dieser Weise gibt er sukzessiv³⁸ die [jeweils] geringeren Vorsätze auf und faßt die [nächst]größeren, vorzüglicheren. [Und] wie einem Baum, der zu günstiger Zeit angepflanzt und von Zeit zu Zeit gegossen worden ist, bestimmt Blüten usw. hervor- kommen, ebenso werden dadurch, daß die inneren Bedingungen erfüllt sind, d.h. der eigene Persönlichkeitsstrom gereift ist, Geburt etc., welche mit (/den) Blüten etc.³⁹ vergleichbar sind, vorzüglich.

Vers 42

"Um wieviel weniger noch kann es ein Hängen an (*chags pa*) jenen beiden geben", [d.h.] an weltlichem Glück und eigenem Leben.

Vers 43

"Zwar ist [die Zuneigung] derer, die in der weltlichen *karuṇā* verweilen, tadellos, aber sie ist dennoch weltlich" d.h. sie ist [noch] mit [der Vorstellung von einer] Person verbunden.⁴⁰

³⁸ Hier *goñ nas goñ du bya bas* wörtlich: "nach dem Verfahren (**vidhi*?) des Eins-nach-dem-anderen".

³⁹ Dem "etc." nach "Blüten" und "Geburt" müßte eigentlich auch ein "etc." nach den genannten Bedingungen entsprechen, denn das "etc." nach "Blüten" und "Geburt" kann doch nur die "Frucht" d.h. das Die-anderen-Lebewesen-zur-Reifung-Bringen, meinen, das aber auf der *bāhyapratyayasiddhi* beruht.

⁴⁰ Sthiramati: "Unter der weltlichen Zuneigung gibt es auch nicht [solche, die] über die Welt hinausginge: Gemeint ist: sie ist ausnahmelos (... *śa stag*) weltlich. Warum? Weil man [noch] nicht verstanden hat, daß 'Person' und 'Gegebenheiten' leer von [einem] Selbst (d.h. wesenlos) sind, und man daher die Geist[eshaltung] der Gleichheit von sich selbst und anderen [noch] nicht erreicht hat" (*'jig rten gyi sdug pa la 'jig rten las 'das pa yañ med de/ 'jig rten pa śa stag go źes bya ba'i don tol/ de ci'i phyir źe na/ gañ zag dañ chos la bdag med par ma rtogs pas bdag dañ gźan mñam pa ñid kyi sems ma thob pa'i phyir rol/*: D69a6 f.; P82a7 ff.).

Vers 44

"Das Mittel [die Welt] zu befreien" d.h. das Mittel, welches die Natur von Zuneigung (*sneha*, *byams pa*⁴¹) hat, [die] durch Mitleid (*karuṇā*) [entstanden ist] (/von Zuneigung in Form von Mitleid hat: *karuṇā-sneha*)⁴².

Vers 46

"Zum Zwecke des Nichtvorhandenseins von Leid bei den Lebewesen". Gemeint ist: um das Leid der Lebewesen⁴³ zu beseitigen. "Weil von ihnen das Leid noch nicht wirklichkeitsgemäß (/wahrheitsgemäß) als bei ihnen selbst und anderen gleich berührt (/unmittelbar erfahren) worden ist". [D.h.:] Solange hier (d.h. in diesem Erlösungsweg des Mahāyāna) [der Bodhisattva] die erste [Bodhisattva-]Stufe noch nicht erreicht hat, solange kommt es nicht dazu, daß er die [Idee der] Gleichheit seiner selbst und der anderen erreicht. Wenn er aber (*kyī*) die erste Stufe erreicht hat, berührt (/erfährt) er das Leid, das im Persönlichkeitsstrom aller Lebewesen vorhanden ist, insofern er aufgrund seiner Erkenntnis, daß der *dharmadhātu*⁴⁴ alldurchdringend (*sarvatraga*) ist, die wahre Natur des Leides erkannt hat (/erkennt).

Vers 47

"[...] daß ausgerechnet das Leid, das durch das Mitgefühl der Bodhisattvas hervorgerufen/erzeugt ist, [ihnen (sc. den Bodhisattvas)] in solchem Maße zum Glück wird, daß es in dieser Weise⁴⁵ das gesamte weltliche Glück übertrifft". [D.h.:] Für die Bodhisattvas, die [es] auf sich genommen haben, die Lebewesen, die vom Leid der Geburt etc. bedroht (/hin und hergerissen?)⁴⁶ werden, vor diesem

⁴¹ Für *sneha* hat die tib. Version des Kommentars *Asvabhāvas wie die des Grundtextes hier *byams pa*, welches üblicherweise der Übersetzung von *mairī* dient, während Sthiramati *sneha* mit *sdug pa* wiedergibt.

⁴² Sthiramati: "Diese Zuneigung, die hervorgeht aus dem Mitleid der Bodhisattvas, die geschickt sind im Bereitstellen von groß[artig]en Mitteln, um eine solche Welt, die in dem Strom des Leidens und in der Finsternis der Unwissenheit lebt, zu erretten (/befreien) und [aus diesem Strom] herauszuziehen: wieso [sollte] sie nicht tadellos sein?" (*de lta bu'i 'jig rten gyi* (P om. *gyi*) *sdug bsñal gyi chu bo la gnas pa dan mi šes pa'i mun pa la gnas pa rnams dran žiñ gdon par bya ba'i thabs chen po bsams pa mkhas pa byañ chub sems dpa' rnams kyi sñiñ rje las 'byuñ ba sdug pa ste (lde?)/ ji lta kha na ma tho ba med pa yin ste* (D: *te*): D69b4 f.; P82b7 f.).

⁴³ Offenbar jetzt Gen. statt des vorherigen Lok.

⁴⁴ Hier wohl im Sinne von *dharmatā* oder *tathatā* (Natur der Dinge). Hierzu siehe Schmitthausen 1969, S. 145-148 (Anm. 116).

⁴⁵ Im Bhāṣya nur einmal *tathā*.

⁴⁶ Zu *g-yen spyo ba* vgl. *AKBh*-Index s.v. *vyākṣip*; vgl. *BGTD bsdigs pa* (to threaten); Sthiramati hat *mgo myos pa*.

[Leid] zu schützen, [gilt, daß] selbst das Leid der Hölle, wenn es [ihnen] entsteht, in Anbetracht des [dadurch erreichten] Schützens der [anderen] Lebewesen für sie großes Glück ist.

"Daß es das gesamte weltliche Glück übertrifft": [es, d.h.] das Glück, das aus Mitleid entstanden ist. **"Ein Glück, von dem sogar die Arhats, die ihr [eigenes] Heil verwirklicht haben, ausgeschlossen sind"**, d.h. das aus dem durch Mitleid [hervorgerufenen] Leid entstandene Glück haben nicht [einmal] die *śrāvakas*, die (/ weil sie nur) auf ihr eigenes Heil bedacht sind, und sie sind deshalb von ihm ausgeschlossen.

"Um wieviel mehr die anderen!", d.h. die Weltmenschen. Auf diese Weise⁴⁷ ist es stimmig (d.h. stimmt es zusammen), [wenn] es im Vers heißt: **"das Leid übertrifft⁴⁸ das Glück"**, im Kommentar dagegen: **"das vom Mitleid herbeigeführte Glück übertrifft⁴⁹ das [weltliche] Glück."** Wie könnte es andernfalls (d.h. wenn mit "Leid" im Versteht nicht das daraus resultierende Glück gemeint wäre) heißen: **"sogar die, die ihr [eigenes] Heil verwirklicht haben, haben dieses nicht"**; denn die *śrāvakas* entbehren zwar eines derartigen Glückes, nicht aber des Leides[, das durch *karuṇā* entsteht].⁵⁰

Vers 48

"Und das Glück in [allen] drei [Welt]sphären, das durch die Genüsse bewirkt ist". Wegen des Wortes **"und"**, ist zu ergänzen: **"das Glück, das mit dem Geben aus Mitleid verbunden ist": "dieses und [das erstgenannte⁵¹]"**.

Vers 50

"Über das Wachsen der drei und ihrer Frucht", d.h. ein Vers über das Wachsen

⁴⁷ Falsche Stellung von *'dis* (**etena*) im Satz. Oder *'di las* zu lesen?

⁴⁸ Nach Tib. (*ñams su myoṅ ba*), d.h. **anubhava* fälschlich für **abhibhava*, müßte man verstehen: "... durch (/in Gestalt) des Leid [von Mitleid bewirkten] Leides erfährt er [in Wirklichkeit] Glück ...".

⁴⁹ Siehe die vorige Anm.; hier wäre die tib. Version zu übersetzen als: "in Gestalt des vom Mitleid herbeigeführten Glücks erfährt er Glück".

⁵⁰ Was ist gemeint? Daß sie sehr wohl gelegentlich Leid (aus Mitleid) empfinden (sie aber dieses im Gegensatz zu den Bodhisattvas nicht als Glück erleben)? Oder ist gemeint: "Nicht aber [wäre es sinnvoll, festzustellen, daß sie] mit [einer bestimmten Form von] Leid (einschließlich dem aus Mitleid resultierenden, solange es wirklich als Leid erfahren wird) nicht versehen [sind, weil das selbstverständlich ist]"?

⁵¹ D.h. das in 48 ab genannte; aber der tib. Text paßt syntaktisch nicht genau zum Skt. des Verses.

(/die Zunahme) der drei und über das Wachsen des dreifachen Glücks, welches aus diesen dreien als Frucht [entsteht]. " [Das Glück,] das dadurch bewirkt [ist, daß man] das Vermögen [hat,] zur Förderung der [Lebewesen] fähig zu werden". Der Sinn ist: [Das Glück,] das bewirkt ist durch das Vermögen, die [anderen] Lebewesen aktiv zu fördern. [Dadurch, daß] der Bodhisattva Gaben spendet, kommt es bei ihm nicht zu Mangel an Gebrauchsgegenständen (*pariṣkāra*). Da es bei ihm keinen Mangel an Gebrauchsgegenständen gibt, verliert der Bodhisattva, während er spendet, [dennoch] nicht das Vermögen, Gaben zu spenden, wie es [ihm] beliebt.⁵² Dies ist die dritte Frucht.

Vers 51

"Das Anwachsen der eigenen Natur [des Mitleids]", d.h.: Daß bei dem Bodhisattva, wenn er Gaben spendet, das Mitleid wächst: dies ist das Anwachsen seiner eigenen Natur. "Das Wachsen"⁵³, d.h.: Bei dem aus Mitgefühl Gaben spendenden Bodhisattva wächst durch das besondere Mitgefühl das Spenden (/die Gabe/die Freigebigkeit), auch wenn es (/sie) [zunächst] gering ist, [allmählich] an. Deshalb bringt das Mitleid[, wenn es sich in Spenden aktualisiert] vermittelt der [verschenkten oder der später als *vipāka* erlangten] Güter [indirekt auch die Freigebigkeit (/das Spenden)] zum Wachsen.⁵⁴ "Im Spenden bringt [das Mitleid] die Lebewesen zur Reife"; [hier ist der] siebte [Kasus (d.h. Lokativ)] in der Bedeutung des dritten [Kasus (d.h. Instrumental) zu verstehen]. Daher erklärt der Kommentar: "Durch das Spenden bringt [das Mitleid] die Lebewesen zur Reife".⁵⁵ "[Durch das Spenden] bringt [das Mitleid] die Ausrüstung nahe", d.h. [sie bringt] Freigebigkeit, Sittlichkeit etc. [nahe].

⁵² Wörtlich: "Aus (*phyir*) dem Nicht-Mangel an Gebrauchsgegenständen resultiert (*'gyur*), daß der Bodhisattva, während er spendet, einer ist, dessen Vermögen, Gaben zu spenden, wie es [ihm] beliebt, ungehindert (**apratihata?*) ist."

⁵³ Im Bhāṣya Kausativ: *vardhanā*.

⁵⁴ Dies entspräche **tasmāt bhogaṅ karuṇā vardhayati*. Es muß dann entweder *rñiṅ rjes* gelesen werden, oder aber es liegt ein unmarkierter Agens vor, wie dies ja häufiger bei Verwechslungsmöglichkeit mit dem Instrumental vorzukommen scheint. Auch wäre hier das Objekt aus dem vorherigen Satz zu ergänzen. Die sprachlich unproblematische Alternative "Deshalb bringen die Güter (/bringt [sie/man] mittels der Güter) das Mitleid zum Wachsen" erscheint aus inhaltlichen Gründen wenig wahrscheinlich. Vgl. auch S. 380, Anm. 70.

⁵⁵ Dies steht jedoch in offensichtlichem Widerspruch zu der vorangehenden Erklärung des Sanskritkommentars: *dāne sannān iti sambandhaniyam*. Sthiramati kommentiert hier: "Wenn es heißt: 'durch die Freigebigkeit können [die Lebewesen] zur Reife gebracht werden', so bedeutet [dies]: man kann (/soll) die Lebewesen zur Reife bringen, indem man sie durch das Spenden von Gaben für sich gewinnt (*saṃgraha*) und dann auf das Heilsame fixiert (/im Heilsamen befestigt) (*sbyin pas rab tu smin bya zes bya ba ni/ sbyin pa btañ nas sems can bsdus te/ dge ba la gžag* (P: *bžag*) *pa'i sgo nas sems can smin par bya'o zes bya ba'i don tol/*: D73a3 f.; P87a1 f.).

Vers 53

"Stets belehrt der Mitleidvolle gleichsam [seine] eigene Spende." Da die Spende eine äußerliche Sache und ohne Denk[vermögen] ist, was gibt es da zu belehren (/ wie ist es möglich, sie zu belehren)? Daher heißt es [nur]: "belehrt gleichsam". Wie man jemanden, der mit Denk[vermögen] [begabt ist], belehrt, so belehrt er die [Spende]. (/Es ist so, daß er die [Spende] so belehrt wie [wenn] er jemanden, der mit Denk[vermögen] [begabt ist], belehren [würde](?).

"Der [Mitleidvolle, der] eigenes Glück nicht begehrt (*niḥśvasukhakāmaḥ*)". [D.h.:] für sich selbst wünscht er kein Glück, vielmehr (*kyi*) wünscht er lediglich (*kho na*) für die anderen Lebewesen in jeglicher Weise Glück. "Oder (*yañ na*) [ver-schaffe] auch mir kein [Glück], [da] mein Glück nicht getrennt ist." Der Sinn ist: [dessen] Glück nicht von [dem der anderen] Lebewesen getrennt ist. Was für die anderen Lebewesen Glück ist, eben das ist das Glück des Bodhisattva. Da dieser (d.h. Bodhisattva) sein eigenes Glück nicht getrennt [von dem] der anderen anstrebt, ist einer, dessen Glück [von dem der anderen] nicht getrennt ist.

Vers 54

Wo "ich" doch alles[, d.h.] "die Gaben mitsamt den Früchten des Gebens", ausschließlich "den [anderen] Lebewesen gebe"⁵⁶, wie könnte ich [da] denken, daß mein [eigenes] Glück [vom Glück der anderen Lebewesen] getrennt sei. "Weil eben deren Glück mein Glück ist": 'deren Glück', d.h. das Glück jener⁵⁷; gemeint ist: das Glück der [anderen] Lebewesen. Für wen es aufgrund des Glückes jener [Lebewesen] Glück gibt, der ist einer, der glücklich ist durch das Glück jener. Somit macht er (d.h. der Bodhisattva) deutlich: Ich bin glücklich (*bdag bde'o*) durch das [im] Glück jener [anderen Lebewesen bestehende] Glück.

Vers 55

"Ich wünsche [ja gar] nicht, daß [mir] die Güter(/Genüsse /Reichtum) in dieser Weise zufallen [mögen]." Der Sinn ist: daß für [mich als] einen, der den Gütern abgeneigt ist, diese [Güter] noch reichlicher werden.

Vers 56

Ferner: 'Wenn ich etwas verschenkte und mir etwas [anderes hingegen] aneignete,

⁵⁶ Im Skt. (Vers und Bhāṣya) Perfekt.

⁵⁷ Auflösung des Sanskritkompositums *tatsukham* (Bhāṣya) in **teṣāṃ sukhaṃ, sattvānāṃ sukham ity arthaḥ*.

dann (*de la*) könnte man vermuten (/befürchten: **ā-√śaṅk*): dieser ist einer, der Gaben spendet, weil er auch für sich selbst an der Frucht des Gebens interessiert ist (*arthin*) und Güter begehrt.

Während du [dies] befürchten könntest, mußt du (d.h. *dāna*) angesichts [der Tatsache], daß ich alles, was ich habe, verschenke, und dies wiederum aus Mitleid [geschieht], und(?) ich nicht im Hinblick auf Belohnung und Reifung (*vipāka*) in Tätigkeit getreten bin (d.h. das Spenden in Angriff genommen habe) wissen, daß [dies] nicht so ist.: "Daher [solltest] du eben daraus [doch] erkennen, daß ich kein Interesse an der Frucht des Gebens habe; so belehrt der Bodhisattva die Freigebigkeit."

Vers 58

"Weil (/insofern) ich keine Gegenleistung von dir⁵⁸ erwarte⁵⁹, schenke ich [ja] gänzlich⁶⁰ [all deine] Frucht den anderen." 'Du gibst deine Frucht in allen [Fällen nur] im Hinblick auf Gegenleistung. Ich [aber] schenke die Früchte anderen, ohne auf deine Gegenleistung zu sehen': mit diesen Worten belehrt der Bodhisattva das Geben (/die Gabe).

Vers 59

"Ohne von den anderen [darum] ersucht (*√mṛg*) worden zu sein", d.h. ohne gebeten worden zu sein (**anarthita*), spendet der Bodhisattva, [da er] die Gedanken [der anderen] kennt (**[para]cittajñā*), aufgrund der bloßen Erscheinung des anderen [diesem] die Gabe.

Vers 60

"[Die mitleidvolle Freigebigkeit ist] froh, insofern froh[en Herzens] ohne [viel] zu überlegen gegeben wird". Dies bedeutet: Es ist nicht ein Geben, das [praktiziert wird], nachdem man [zunächst] seine [von] Geiz [bestimmte] Geist[eshaltung] durch die Einsicht unterdrückt hat⁶¹.

⁵⁸ Im Sanskritvers ist *te* mit *phala* konstruiert.

⁵⁹ Wörtlich: "von Erwartung ... frei bin ..." (*lta (vyapekṣā) dañ bral bas na (nir°)*).

⁶⁰ Hier *śin tu (*nikāmañ?)* fälschlich für Sankrit *kāmañ*?

⁶¹ Sthiramati: "Froh[en Herzens] Geben", insofern [er] ohne [von] Geiz [bestimmte] Geist[eshaltung] mit frohem und freudigem Geist nicht überlegt: 'diesem gebe [ich], diesem [aber] nicht', sondern allen gleichmäßig gibt." (*ser sna'i sems med par dga' ba dañ mgu ba'i sems kyis 'di la gtoñ (P: gtañ) 'di la mi gtoñ (P: gtañ) źes brtags pa med kyil/ thams cad la sñoms par gtoñ bas na dga' bas gtoñ ba źes bya'o//: D77b4 f.; P92a8 f.*).

Vers 61

Die Freude (*prīti*) aufgrund von Geben ist, "die Freude, die mittels des Gebens [entsteht]."

Vers 62

"[Das folgende] ist ein Vers darüber, wie⁶² das Mitleid zum Zustandebringen der Pāramitās dient"

Wie bringt [denn] das Mitleid die Vollkommenheiten zustande? "Weil [es] den [jeweiligen] Widerpart der [Pāramitās] entwertet". Der Sinn ist: weil sie den Geiz (*lobha / mātsarya*), die Unsittlichkeit (*dauḥsīlya*), etc. entwertet. In dieser Weise führt ('gyur)⁶³ das Mitleid, [sc.] durch die Entwertung von deren [jeweiligem] Widerpart zum Zustandebringen der Vollkommenheiten. Daher "nennt man es 'das Mitleid, das die Vollkommenheiten zustande bringt'."

Vers 63

"Ein Vers, um die Bedingungen für das Mitleid zu zeigen." Im Sūtra⁶⁴ ist gelehrt worden, daß Bedingungssein (*pratyayatā: rkyen ſtīd*) vierfach ist, nämlich (*ste*): Bedingungssein [im Sinne] des Objektes, des beherrschenden [Faktors], des unmittelbar vorangehenden gleichartigen⁶⁵ [Faktors] und der Ursache (*hetu*). Wie beschaffen sind [nun] Objekt-Bedingung etc. bei dem Mitleid? Das ist [im folgenden] zu untersuchen⁶⁶: Alle drei Empfindungen sind Objekt-Bedingung [des Mitleids]. Die angenehme Empfindung ist aufgrund der in [ungünstiger] Veränderung (/Verfall) begründeten Leidhaftigkeit (*vipariṇāma-duḥkhatā*) Objekt [des Mitleids]. Die unangenehme [Empfindung] ist, eben weil sie unangenehm ist (*duḥkha-duḥkhatā*) [Objekt des [Mitleids]. Die Empfindung, die weder unangenehm noch angenehm ist, ist Objekt [des Mitleids] aufgrund der Leidhaftigkeit der verursachten Daseinsfaktoren [als solcher] (*saṃskāraduḥkhatā*). Diese [weder unangenehme noch angenehme Empfindung] ist "Ursache für Glück und Leid, weil sie diese wiederum herbeiführt." D.h. (*tathā*

⁶² Lies **de la* für *de lta* und **ji ltar* für '*di ltar*. Hier sind Konjekturen erforderlich, welche auch durch die anschließende Frage, die **yathā* mit *katham* aufnimmt, gestützt werden.

⁶³ So im Sinne der vorauszusetzenden Sanskritvorlage, aber Tib. wörtl.: "... es kommt dazu, daß es ...".

⁶⁴ Vgl. *AKBh* 98,4 f.; Nachweis bei Pāsādika 1989, S. 46; T Bd. 16 833b1.

⁶⁵ Hier die tibetische Übersetzung im Sinne der Abhidharma-Interpretation von *samanantara* als *sama-anantara* (vgl. *AKBh* 98,10 f.); in Wirklichkeit natürlich *sam-*, nicht *sama*.

⁶⁶ Im Original vielleicht **iti* statt *ze na*, so daß man übersetzen könnte: "[Im folgenden] soll untersucht werden, wie die Objekt-Bedingung etc. des Mitleids beschaffen ist".

hi): Das [Wesens]merkmal der Empfindungen, die weder unangenehme noch angenehme sind, ist dies: Weil [sie] von der 'Schlechtigkeit' (*dauṣṭhulya*, d.h. den latenten Nachwirkungen und Samen) dieser beiden (d.h. angenehmen und unangenehmen Empfindungen) befallen (*-parigrhīta*) und [somit] von diesen beiden (d.h. angenehmen und unangenehmen Empfindungen) nicht [wirklich] befreit sind⁶⁷, und weil [sie] von Unbeständigkeit durchzogen sind, sind [auch] die Empfindung[en], die weder unangenehm noch angenehm sind, [überhaupt als] Empfindung[en] gelehrt worden.⁶⁸ Daher, weil sie von der Schlechtigkeit der angenehmen und unangenehmen [Empfindungen] begleitet sind, ist die Empfindung, die weder unangenehm noch angenehm ist, als (*-tayā*) Objekt [des Mitleids] gelehrt worden.

⁶⁷ Sthiramati erwähnt den Begriff 'Schlechtigkeit (/Verderbtheit)' (*dauṣṭhulya*) nicht; sein Kommentar lautet folgendermaßen: "'Ursache der unangenehmen und angenehmen Empfindungen ist die angenehme und nicht-angenehme [Empfindung], weil sie diese später wieder hervorbringt'." Als die Ursache für die Erzeugung der unangenehmen Empfindungen und die Ursache für die Erzeugung der angenehmen Empfindungen sind die latenten Neigungen (*anuśaya*) zu der angenehmen Empfindungen und die latenten Neigungen zu der nicht-angenehmen Empfindungen zu bezeichnen, und [deshalb] ist sinngemäß (*arthataḥ?*) die weder angenehme noch unangenehme Empfindung, insofern sie die Natur der latenten Eindrücke (*vāsanā*) hat⁶⁹, als Ursache (*hetu*) der [angenehmen und unangenehmen Empfindungen] zu bezeichnen. Weswegen sind die latenten Neigungen als die Ursache [für die angenehme und unangenehme Empfindungen] zu bezeichnen? Weil aus diesen *vāsanās* immer wieder die angenehmen und unangenehmen Empfindungen entstehen" (*sdug bśnal dan bde ba'i tshor ba'i rgyu ni bde ba dan mi bde ba* (P om. *ba*) *ste/ phyir žin de bskyed* (P: *skyed*) *pa'i phyir ro žes bya ba la/ sdug bśnal gyi tshor ba bskyed pa'i rgyu dan/ bde ba'i tshor ba bskyed pa'i rgyu ni bde ba'i tshor ba'i bag la űal dan/ sdug bśnal gyi tshor ba'i bag la űal ba la bya ste/ don du bde ba yaű ma yin sdug bśnal ba yaű ma yin pa'i tshor ba bag chags kyi raű bžin la de'i rgyu žes bya ste/ ci'i phyir bag la űal la rgyu žes bya že na/ 'di liar bag chags de las tshor ba bde ba dan sdug bśnal gűis yaű nas yaű du 'byuű žin skye ba'i phyir rol/*: D79b5 ff.; P94b8 ff.); Siehe hierzu Schmithausen 1977, S. 918 ff.

⁶⁸ *MSABh* 131,8-10: "Denn Mitleid entsteht basierend auf der dreifachen Empfindung [als seinem Objekt] durch die [diese Empfindung charakterisierende] dreifache Leidhaftigkeit. Denn [auch] die weder angenehme noch schmerzhaftige Empfindung ist ja [mit Leidhaftigkeit verbunden, insofern sie] die angenehmen bzw. schmerzhaften Empfindungen nach sich zieht, weil sie diese [beiden Empfindungen] wiederum herbeiführt (*aduḥkhāsukhā hi vedanā sukhaduḥkḥayor anvayaḥ punas tadā-vāhanāt*)." In der tib. Übersetzung des *SAVBh* ist *vedanā* falsch konstruiert und ferner *aduḥkhāsukhā* als *bde ba dan mi bde ba* (d.h. **sukhāsukhā*) wiedergegeben. Wahrscheinlich ist der Übersetzer durch den folgenden Kommentar irregeführt worden.

⁶⁹ Dies ist eine Präzisierung gegenüber dem Bhāṣya, wo die Aussage einfach von der *aduḥkhāsukhā vedanā* gemacht wird; Sthiramati setzt also den richtigen Bhāṣya Text voraus.

⁶⁸ Man erwartet eigentlich "als leidhaft" (**sdug bśnal bar*) statt *tshor bar*; vgl. *ŚrBh* 490,5 ff. (wo es um *duḥkhākāra* geht) und 257,6 ff. (wo es um *duḥkhatā* bzw. *saṃskāraduḥkhatā* geht). Vgl. auch *AS saṃskāraduḥkhatā* (30,14-16 bes. 14 f.) und Schmithausen 1987 (S. 345; 378). Eine Konjektur von *tshor bar* zu *sdug bśnal bar* erscheint jedoch allzu gewagt. Eher ist davon auszugehen, daß für **Asvabhāva* mit dem *vedanā*-Status automatisch auch Leidhaftigkeit gegeben ist, nach dem kanonischen Satz *yat kimcid vedītam idam atra duḥkhasya* (*MSABh* XVII. 35 = *S IV* 216).

Die Eindrücke (*vāsanās*) des [früheren] Mitleids sind die [in der] Ursache [bestehende] Bedingung; d.h. die Eindrücke, die aufgrund das [aktuelle] Auftreten des Mitleids in der Reifungsperzeption (*vipākavijñāna*) deponiert hat, sind die [in der] Ursache [bestehende] Bedingung.

Das Auftreten des Mitleids aufgrund des Einflusses eines guten (d.h. spirituell günstigen) Freundes (*kalyāṇamitra*) ist die Bedingung[, die im] beherrschenden Faktor [besteht]. Das vorher entstandene Bündel von Geist und geistartigen Faktoren ist die unmittelbar vorangehende Bedingung, aus der das Mitleid entsteht.

Vers 64

"Aufgrund seiner (d.h. der mit dem Mitleid verbundenen) (/ihrer, d.h. der Bodhisattvas) ernsthaften Absicht [ist das Mitleid bei den Bodhisattvas gleich]": ist als 'weil sie [alle] im Sinn haben'⁶⁹ zu verstehen. **"[Gleich] aufgrund des Nichtfeststellens, [d.h.], weil [die Bodhisattvas] nicht[s] als 'selbst', 'andere' und 'Mitleid' feststellen"**, [nämlich] im vorstellungsfreien Zustand (*nirvikalpāvasthā*)⁷⁰.

Vers 65

"Die Kultivierung des Wohlwollen usw. durch den eigenen Geist ist die beste", d.h.: Daß man Wohlwollen etc. mit Hilfe von wenigen Utensilien (*pariṣkāra-dravya*) praktiziert, wobei man die Sphäre der Lebewesen in Haus, Dorf, Stadt usw. unterteilt (d.h. auf die entsprechenden Bewohner eingeschränkt) hat, ist nicht die beste [Form von Wohlwollen, Mitleid etc.]; vielmehr ist hier (d.h. im Mahāyāna) die Kultivierung des Wohlwollens usw. durch den eigenen Geist die beste und vornehmste (*pradhāna*). Wie ist die [Kultivierung] durch den eigenen Geist beschaffen? Dies zeigt [der Verfasser der Verstextes mit dem Folgenden]: [1.] **[Sie ergibt sich(?)] durch das freudige Vertrauen zu [den entsprechenden Texten als verbindlicher] Lehre, [d.h.] sie besteht [zunächst] darin (... *yin no*), daß man, nachdem man die**

⁶⁹ Shīramati kommentiert dies folgendermaßen: Die *karuṇā* [der Bodhisattvas] ist gleich aufgrund der Gleichheit der Einstellung, insofern [sie] in derselben Weise, wie [sie] mitleidvoll an die Höllenwesen denken, auch mitleidvoll an die Gottheiten der höchsten Existenzform denken (*de (P: da) la bsam pa mñam pas sñiñ rje mñam pa ni ji tar sems can dmyal ba rñams la thugs brtse bar dgoñs pa bñin du/ srid pa 'i rtse mo pa rñams la yañ thugs brtse bar dgoñs pa 'i phyir rol/*: D80a6 f.; P95b3 f.).

⁷⁰ Shīramati: "'Aufgrund des Nichtfeststellens ist die *karuṇā* [der Bodhisattvas] gleich', weil [sie] 'Lebewesen', 'selbst' und '*karuṇā*' alle drei als einheitlich in dem Sinne, daß sie [alle] leer sind, erkennen (oder erkannt haben)" (*mi dmigs pas (P: pa) sñiñ rje mñam pa ni sems can dan bdag dan sñiñ rje gsum char yañ stoñ pa ñid du ro gcig par khoñ du chud pa 'i phyir rol/*: D80b2; P95b6 f.).

Lehr[text]e über⁷¹ die *apramāṇas* aus den Sūtren etc. gehört hat, zu diesen Lehr[text]en in besonderem Maße (*śin tu*) freudiges Vertrauen faßt⁷², und in die Versenkung der *maitrī* etc. eintritt, indem man die Gesamtheit der Lebewesen zum Objekt [nimmt]. [2.] "Durch die Einstellung (/Absicht)" [d.h.] durch die neun Absichten[, nämlich, die auf] 'Genießen' [gerichtete] etc.⁷³ [3.] "Durch ihre Allumfassendheit", [d.h.] weil das Wohlwollen (/bei dem Wohlwollen, das ...) in Bezug auf unermeßlich (/unbegrenzt) [viele] Lebewesen [praktiziert wird]⁷⁴. [4. Die Kultivierung der Wohlwollen durch den eigenen Geist ist ferner die beste] dadurch, daß sich [der Bodhisattva] das Mittel des vorstellungsfreien Wissens zueigengemacht hat⁷⁵. Und [5.] dadurch, daß sich [sein] heilbringendes Wirken von dem aller [anderen] Bodhisattvas (nicht)⁷⁶ unterscheidet, weil alle Ziele [ihrer Handlungen] gemischt und vermischt sind.⁷⁷

⁷¹ Hier ist *dbañ du byas pa'i* (*-ādhipateya) im gleichen Sinne wie *adhikṛtya* benutzt.

⁷² Vgl. *MSABh* 118,19; 112,7 f.; 102,10 ff.; 135,3.

⁷³ Vgl. *MSABh* 119,14-16 (ad XVII. 8) und 102,13 ff.

⁷⁴ Sthiramati gibt eine andere Erklärung: "Aufgrund der Beherrschung" heißt es, [weil] *maitrī* etc. in der achten Stufe etc. ohne Anstrengung und Mühe spontan entstehen (*sa bṛgyad pa la sogs pa'i dus na rtsol ba dañ 'bad ba med par byams pa la sogs pa lhun gyis grub par 'byuñ ba ni rnam par 'byor ba źes bya ste/*: D80b6 f.; P96a4).

⁷⁵ Vgl. *MSABh* 119,16 f.

⁷⁶ Die Parallelität zu *aikyataḥ* im Vers, und zum Bhāṣya ad *MSA* XVII. 8 legt Ausfall einer Negation nahe (**aviśeṣa* entspricht *aikya*).

⁷⁷ Sthiramati: "[Wegen] des Nichtvorstellens und wegen des Einsseins [ist die Kultivierung ihrer *maitrī* die beste]', d.h. auch [weil diese] Kultivierung frei von der Vorstellung 'selbst', 'Lebewesen' und '*apramāṇas*' ist, wird [diese] als die beste Kultivierung der *maitrī* etc. bestimmt. Und weil in der achten Stufe [die] Bodhisattvas zu solchen geworden sind, deren Taten gemischt und vermischt sind, ist es so, daß, wenn ein Bodhisattva die *apramāṇas* kultiviert, auch [alle] anderen Bodhisattvas [diese] kultivieren; auch [insofern hier] die Aktivität [aller Bodhisattvas] Eins geworden [ist,] wird [diese] als die beste Kultivierung der *maitrī* etc." bestimmt (*rnam par mi rtog dañ gcig gñis* (lies: *ñid*) *las źes bya ba la/ bdag dañ sems can dañ tshad med pa rnam rnam par mi rtog par bsgom pa yañ byams pa la sogs pa bsgom pa mchog tu gźag* (P: *bźag*) *goll sa bṛgyad pa'i dus na byañ chub sems dpa' rnam bya ba 'dres pa dañ/ ñe bar 'dres par gyur pas byañ chub sems dpa' gcig gis tshad med pa bsgom* (P: *sgoms*) *na byañ chub sems dpa' rnam* (P om. *rnam*) *gźan gyis kyañ bsgoms pa yin te/ bya ba gcig tu gyur pa yañ byams pa la sogs pa bsgom pa mchog tu gźag* (P: *bźag*) *goll*: D80b7 ff.; P96a5 ff.).

English Summary

The four *apramāṇas* (Pāli: *appamāṇa*: Immeasurables / Unlimited [Contemplations]), otherwise known as the four *brahmavihāras* (Brahmic States [of Mind / Contemplation]), namely *maitrī* (Pāli: *mettā*: benevolence/friendliness), *karuṇā* (compassion), *muditā* (joyousness/sympathetic joy) and *upekṣā* (Pāli: *upekkhā*: equanimity, also translated as "non-involvement" or "detachment" according to the context) are mainly conceived as meditational practices within the frame of Buddhist soteriology. They also constitute at least one of the ethical and philosophical bases determining the behaviour of Buddhists towards their environment. Yet, as has been pointed out in previous research, relatively scant as it is, even the oldest traditions seem hardly to have taken the *apramāṇas* into serious account.

Historical background

The so-called *brahmavihāras* are only sporadically mentioned, if at all, in non-Buddhist traditions. In Jaina literature, the concepts of *mettā* or *karuṇā* occur only rarely. All four *brahmavihāras* are mentioned by name in the *Yogasūtras* (I 33) and in the *Tattvārthādhigamasūtra* (7.6) of Umāsvāti, but in both cases Buddhist influence may be suspected. Nonetheless, the expression "*brahmavihāra*" clearly suggests a relationship to brahmanical concepts and terminology, perhaps with an "inclusivistic" intention. The term "*brahman*" is used in the Pāli canon to designate the "excellent, perfect, highest", that is to say, in Buddhist terminology, Nirvāṇa.

The Pāli tradition (e.g., the *Haliddavasanasutta* in the *Samyuttanikāya*) attempts to present the four *brahmavihāras* as a meditative practice that was also cultivated by non-Buddhists. This presentation says not so much about the origin of this method of practice as it does about the self-interpretation of the tradition itself and its awareness that the *brahmavihāras*, which aim at emotional imperturbability and not insight, were somewhat out of place in the general early Buddhist tradition which emphasizes quite strongly the need for "[liberating] insight" (*prajñā*) for final liberation. The "strangeness" of the *apramāṇas/ brahmavihāras* in early Buddhism led C. A. F. Rhys Davis to postulate that the Buddha had adopted them from another anonymous teacher of the time. While all the other later Buddhist schools agree that the *brahmavihāras* might truly constitute a part of the path to salvation, they too regard final liberation as attainable exclusively in combination with insight.

In early Buddhism

It can be inferred, however, that the *apramāṇas* must have originally constituted an independent salvific path in early Buddhism, parallel to the paths of the four *dhyānas* and seven *bodhyaṅgas*. The presentation of the *apramāṇas* as a means for a temporary ascent to the Brahma worlds should be seen as a soteriological devaluation that would appear to have taken place already in the early period. One essential reason for this devaluation could have been that although the *apramāṇas* were clearly stated to be an antidote to the basic defilements of craving (*rāga*) and hatred (*dveṣa/dosa*), they did not include an antidote to disorientation (*moha*). The *apramāṇas* involve a training of emotions in which the trainee reduces his egoistic emotions through de-emotionalization and de-personalization until he

arrives at a spiritual state of equanimity (*upekṣā*). If this final state of equanimity is held to be achieved not through the reduction of emotions but through insight into the lack of substantiality of the relevant emotions, then it is understandable that the *apramāṇas* (and also *dhyānas*) were judged to be, by themselves, insufficient. In addition, a certain conflict, or at least tension, may have been felt between the *apramāṇas* (self-amplification/extension through identification of oneself with the whole world in order to overcome one's egoistic feelings completely) and the analysis of the *skandhas* (self-nullification/eradication through destruction of the idea of self in order to overcome one's egoistic feelings completely), and this conflict or tension may have been conducive to devaluing the *apramāṇas*.

Research into the pre-Buddhist background of the *maitrī* has shown that it is not indigenous to the Buddhist tradition but developed out of the vedic understanding of *maitrī* as a peace-treaty alliance or friendship contract. The *maitrī* of the Pāli canon takes on a psychological emphasis, and refers to an attitude of friendliness, yet also seems to include a magical aspect, and is often thought to be something similar to a semi-material outflow that can be spread like a fluid in every direction. *Karuṇā* (compassion) does not play a outstanding role in early Buddhism. The different shades of meaning of the term *karuṇā* to be found in early Buddhism can, however, be determined and differentiated from quasi-synonyms such as *anukampā* (sympathy/caring for others) and *dayā* (concern). *Muditā* (joyousness) closely parallels *prīti* (Pāli: *pīti*: joy) in the first three *dhyānas*, and represents an essential part of the early Buddhist path of liberation. In the *dhyānas*, *prīti* concerns the joy one experiences during and due to the process of the purification of one's own mind. Originally, *muditā* was employed as an antidote to discontent (*arati*), especially to discontent about the religious life in seclusion, and as a factor which inculcates spiritual joy, was considered to be conducive to *samādhi*. Later, within the context of the four *apramāṇas*, this concept was modified and *muditā* was used as an antidote against envy and jealousy (*īryā/issā*).

The differentiation of various types of *upekṣā* found in later literature should be regarded as a secondary development in which an attempt was made to classify *upekṣā* according to the different contexts in which it appears. The Pāli canon does not contain such a differentiation of *upekṣā* and even Buddhaghosa's treatment of it concerns only its different degrees of maturity. The later differentiation is, moreover, motivated by the soteriological devaluation of the *apramāṇa upekṣā*. *Upekṣā* may originally have played a central role in the path of liberation, also within the context of the *apramāṇas*, a point justified by the fact that *upekṣā* is described in the canon as an antidote to craving (*rāga*) or thirst/desire (*trṣṇā/taṇhā*), that is, the fundamental cause for worldly suffering. Later *upekṣā* is recommended as an antidote against malevolence (*vyāpāda*), but it cannot have had this function as a member of the *apramāṇas*, for when the *apramāṇas* are understood as a systematic reduction of emotions, the reduction of malevolence is achieved by *maitrī*. *Upekṣā* is rather the final point in the reduction of egoistic emotions and should be understood as equanimity in the sense of non-involvement. Similar to the change in the function of *muditā*, from being an antidote to discontent to being an antidote to envy and jealousy, *upekṣā* also shifts from having a soteriological function to having an ethical one. Non-involvement becomes impartiality.

With respect to the problem of the status of *upekṣā* in early Buddhism, I take issue with the views of Harvey B. Aronson, who in turn argues against Winston L. King and Melford E. Spiro. King and Spiro agree on the superiority of *upekṣā* in early Buddhist spirituality and emphasize the ascetic character of Theravāda Buddhist ethics, namely, the stress it lays on renouncing society and abandoning one's duties towards it. Aronson, on the other hand, stresses the altruistic aspect – *karuṇā* – of early Buddhist spirituality. I show that the Buddhist lay ethic does have strong social components, and that the practice of the *apramāṇas*, or at least of *maitrī* and *karuṇā*, can promote social engagement, but that this social engagement is, in the normative ethics of the Pāli-canon, not intended for monks.

In early Yogācāra

The *apramāṇas* play a predominant role in early Yogācāra literature, but the inter-relationship between the individual members comes to be reassessed in view of the degree to which they involve concern for others. In the *Bodhisattvabhūmi*, *upekṣā* is superseded by *maitrī* and *karuṇā*, with *karuṇā* explicitly identified as the more excellent of the two. This change may be due to the fact that great compassion (*mahākaruṇā*) or sympathy (*kāruṇya*), as the motivation behind the beneficial and salutary activities of the Buddha (or Bodhisattva), takes prominence. In the *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, too, compassion receives a distinguished status. Both these texts give a new Mahayanistic interpretation to *upekṣā*, namely, as the intention to liberate other living beings from their defilements. This reinterpretation of *upekṣā* in an actively altruistic sense differs fundamentally from the original and early Buddhist sense of equanimity.

Of further interest is the subdivision of the individual *apramāṇas* into three categories: 1) taking living beings as their object, 2) taking the factors of existence as their object, and 3) being free from every object (*anālabana*). This subdivision also appears in the *Bodhisattvabhūmi*, and may have been adopted either from the *Akṣayamatisūtra* or from the *Bodhisattvapiṭaka*. By means of these categories all the *apramāṇas* are defined not only to have living beings as their object, but also – on a higher level – the impersonal factors of existence and the suchness (*tathatā*) of living beings and the factors of existence. The *Mahāyānasūtrālaṅkārahāṣya* classifies the *apramāṇas* which take as "object" the *tathatā* as being "objectless" because they are free of conceptualization (*nirvikalpa*). Here freedom from conceptualization obviously signals the supramundane, direct experience of true reality (*tathatā*) in the full sense of later Yogācāra dogmatics. Through transconceptual insight (*nirvikalpajñāna*) the Bodhisattva experiences the "true reality of all factors" (*dharmadhātu*) under the aspect of sameness/identity (*samatā*) and omnipresence (*sarvatragatā*) and in this way enters a state of mind in which he identifies himself with all living beings (*samacittatā*). It is just this attitude raised to absolute perfection, called the *samatājñāna* of the Buddha, that is explicitly defined as being combined with great benevolence and great compassion. In this way, at least in the *MSABh*, the *apramāṇas* are incorporated into the teaching of the Yogācāras.

Wort-Index

Dieser Wort-Index berücksichtigt eine Auswahl von Begriffen (auch Sanskrit- und Pāli-Termini, nicht aber chinesische und tibetische), die in der vorliegenden Arbeit vorkommen. Wenn ein Begriff nur in einer Anmerkung auftaucht, ist die Seitennummer *kursiv* gesetzt. Ein Sternchen hinter einer Seitennummer bedeutet, daß das betreffende Wort sowohl im Text als auch in einer Anmerkung vorkommt; eine eckige Klammer, daß der Begriff dort in einer anderen Sprache als im Index erscheint, z.B. in einer Übersetzung anstatt in der Originalsprache, oder daß zu dem Begriff etwas Wichtiges gesagt wird. Fettgedruckte Seitenzahlen weisen auf beachtenswerte Stellen hin.

- Abbau** (von Emotionen) 113, 118, 144, 212, 218, 239
- Abhidharmaḍḍipā* 189, 197, 211
- Abhidharmahṛdaya/Abhidharmasāra* 188*
- Abhidharmakośa* 10, 12, **187-214**
- Abhidharmāmṛta* 188, 213
- Abhdharmasamuccaya* 9, 187
- abhisaṃvecca* 66
- adhimokṣa* 218, 277, 278, 280, 306, 356
- adhimuc/adhimucya* 36, **37**, 227*, 228, **230***-232, [388]
- adhimuktīcaryāvihāra* 236
- adhyaśaya/ajjhāśaya* 195, **238***, 271, 277, 278, 281, 306, 307
- advaya* 22, 22, 36, 38
- adveṣa/adosa* (Nicht-Abneigung/Bosheit) 194, 195, 251
- āghāta* (Haß) [52], 127, 143, 193, 231*, 236
- ahimsā* (Nicht-Verletzen) 57 f., 61, 99
- u. *maitrī* 58 f.
- Aitareyabrāhmaṇa* 3, 8, 41*, 42
- ajjhupekkhati*
- (in Ruhe/Frieden lassen) 139
- (teilnahmslos/gleichgültig bleiben) 139
- *adhyupekṣa* 244
- *ajjhupekkhita* 139
- ākāra* (Modus/Form) 193, 194, **195 f.***, 206, 207, 406
- °*pavatti* 48 f., 193, 195, 196
- ākāśa/ākāsa* (Raum) 25; (Äther) 44
- akiñcana* (Besitzlosigkeit) 158
- Aksayamatīrīdeśasūtra* 250, 251, 260, 359
- ālambaka* [219]*, 277, [295]
- ālambana* 217, 218, [219 f.], **258 ff.**, 260, [295], 314, 315, 317, 330, 331, 332, 317, 361, 406, 407
- (= *kleśa*) 259, 278, 332, 361, 407
- *anālambana* 44, 45, 218, [246 ff.], 256, **258 ff.**, 260 f., 267, 306 f., [317 f.], 331, 332, [359, 360], 406
- *caritaviśodhana*° 217, 219
- *dharm*-° 218, [246 ff.], 250, 256, **258 ff.**, [306 f.], [317 f.], 331, [359, 360]
- *sambhinna*-° 282, 302*
- *sattva*-° 218, [246 ff.], 250, 256, 258, 260, 306 f., [317 f.], 331, [359, 360]
- *tathatā*-° 330, 332
- Altruismus [18], [162], [183 f.], 234, 241, [245], [251], 255, [263, 269]
- aktive Hilfe 238 ff., 240
- passiver Altruismus 185
- āmagandha* 107, 128, 129*
- amanasikāra* (Nicht-daran-Denken) 128
- amata* 67*, 71, 105, **106**, 109, 128, 129
- anāgāmin* 75, 87, 96, 97, 104, 151, 203
- anāgāmiṃphala* 203
- anāgāmitā* 77*
- anāgāmya* 198*, 203
- anālambana* s. unter *ālambana*
- Ānanda 22, 49, 60, 122, 154, 155, 166
- anāpānasamṛti/anāpānasati* 18, 95, 193, [217], 219, 230, 232
- Anāthapiṇḍika 51, 56
- anātman/anatta* 13, 244 (s. a. Nichtselbsthaftigkeit)
- °*vāda* [112], 152, 223, 224
- Angstmoment 58, [59]
- Āṅgulimāla 76, 87, 184
- anitya/anicca* 13, 51 (s. a. Vergänglichkeit)
- aniyata* 194
- anuddayā* (Anteilnahme) 118, 119, 124, 128
- anukampā* (Sorge/Fürsorge) 54, 118, 119, 122 ff., 123, 128, 238, 252 f., 270*
- °*jātika* 82, 83
- *anukampaka* 118, 120, 121, 122, 128, 248, 270, 307, 319
- °*manskāra* 270
- anupaśyanā/anupassanā* 101, 230, 232
- *kāyānu*° 200, 230, 269, 282
- *vedanānu*° 200
- Anuruddha 23, 24, 33, 49
- anuśaya/anuśaya* (Anlagen/Neigungen) 142, 151, 259, 424
- anussaraṇa/anussati* (das aufmerksame Denken) 98, 100, 143
- anutpattikadharmakṣānti* 261, 262, **265***, [267], 330, 332, 333, 341, 356, 361 f., 372, [387], 408, 409, 416
- apavade* 335*, 411
- apāya* 236, 241, [415]
- appamaññā* 14*, 20, 53, **191**, 201
- appaṭikkūla* 91, [200]
- apramāṇa/appamāṇa* 13 ff., 88ff., 190 ff.
- u. Befleckungen 202 ff.

- (*ceto*)*samādhi* 20*, 21, 28, 29, 30, 31*
- u. *dhyānas* 94 ff., 105, 109, 161, 190 f., 197 ff., 201
- Formel 19*, 22, 24, 35 ff., 42, 44, 52 (nur mit *maitrī*), 74, 102, 103, 129, 143, 208, [209], [213], [226]
- als *guna* 190
- *prayoga* (Praxis) 204 ff., 205
- u. Tiere 211*
- °*vihārin* 32, 33*, 86, 87,
- apratīṣṭhitanirvāṇa* 268, 339, [369], 414
- ārammaṇa* (Übungsobjekt) 209
- Ausweitung des Übungsobjektes 209
- arati* (Frust) 127, 334 (Asympathie) 46, 135 (Lustlosigkeit/Unlust/Resigniertsein) 1, 46, 131, 132, 133, 266, [243] (Mißgunst/Mißbehagen/Mißvergnügen) 45, 133, 191, 364
- (Nicht-Gefallen-Finden: Positiv) 132
- Arhat-Formel (/Erlösungsformel) 102, 103
- ariyasāvaka* 29, 30, 75, 104, 160, [229], [315], [326], s. a. *śrāvaka*
- ariyavaṃsa* (Edle Tradition) 132
- Aronson, H. B. 2, 14, 65, 118, 125, 162-185
- artha* (Bedeutung) 220, 278, (Wirklichkeit/Realität) 244, 278
- āryasatya/ariyasacca* 71*, 78 (s. a. Wahrheit)
- Asaṅga 215 f.
- asāṅkhata* (unverursacht) 28
- asapatna* 36, 37, 277, 295
- āsaya* 205, 251*, 252 f., 252, 254, [263]*, 306, 316, 317, 357, 371, 388
- Asibandhakaputta Gāmaṇi 78
- asmimāna* (Ich-Wahn) 193, 219
- āsra*/*āsava* (Einfluß) 32, 93, 96
- āsra*/*āvaka*/*āsavakkhaya* 18
- assāsa* (Zuversicht) 206
- aśubhā/aśubhā* 93, 192*, 193, [217], 219, 227*-233
- **Asvabhāva* 11, 216, 258, 364, 371, 405-426
- atammayatā* (Nicht-darin-absorbiert-werden) 159*, 160
- ātman* 16, 106
- *ātman-brahman*-Identifikation 70
- *ātman*-Mystik 133
- atthakāma* 120, 121
- atthaveda* 98, 99*, 100*
- Aussenden/Ausstrahlen (= *pharati*) 39, 40, 43 f., 58, 60, 135, 226
- avaira/avera* 25, 38, 46, 277, 295
- aveccappasāda* 68, 98, 99, 121, 143
- avidyā/avijjā* 71, 110, 152
- avihiṃsā* 118, 194
- avijjamānagahaṇadakkha* 201
- avijjāvirāga* 64
- avijjāvisamalobha* 97
- avyāpāda/abyāpajjha* (Nicht-Übelwollen) 25, 38, 46, 99
- Bagchi, S. 11, 330*-353
- Bareau, A. 128
- Bechert, H. 169
- bhāvitakāya* 85*, 87
- bhūmi* 197, 198, 407*, [408]
- *adhimuktīcaryā* ° 236, 266, 267, 346, 368, 377*, 408
- *asamāhita* ° 407
- *samāhita* ° 9, 407
- *śuddhāsaya* ° 248, 315, 346, 377
- Bitte (des Gottes Brahmā) 165, 166*
- bodhi* (Erwachen) 125, 254
- bodhibhīja* 338, [368], [413]
- bodhicitta* 234, 271
- bodhipakkhiyadhamma* 200
- Bodhisattvabhūmi* 10, 215 f., 233 ff., 359
- Bodhisattvapīṭaka* 250, 251, 255, 260
- bodhyaṅga* 140, 149 f., 151, 161, 264
- Braarvig, J. 250, 251, 252
- brahmabhūta* 15, 67, 105, 106
- brahmacārin* 58, 100
- brahmacariya* 15, 42, 82, 99, 129, 167
- brahman* 14, 15*, 16*, 17, 106
- Brahmā Sanamkumāra 107
- Brahman-Götter 1, [25], 83*, 99, [103]
- Brahman-Welt [17], 30, [32], 62, 65, 68, 75, 83, 84, [88], 103, 104, 105, 106, [107], 128*, [129], 151, 152, 161, [407 ff.] s. a. unter *dhātu*
- *brahman*-Zustand 105
- Gott Brahmā 14*, 15*, 17, 106
- brāhmaṇadhamma* 83, 99
- brahmapaṭha* 15*, 17
- brahmasahavyatā* 15, 16, 17, 81*, 83, [88]
- brahmavihāra* 14 f., 18, 34
- brahmayāna* 70, 105
- Bronkhorst, J. 3, 4, 39*, 75, 80, 105, 129, 133, 134
- Buddhaghosa 18, 27, 28*, 38*, 40, 48*, 49, 55, 94 f., 115, 116, 139, 140, 141*, 179, 187-214, 199
- Bündnis 47, 48, 54*, 57
- Cabezón, J. I. 161
- caritas* 47
- Carter, J. R. 4, 14, 129
- cetanā* 71, 72, 365
- cetovimutti* 27*, 28, 47, 64, 69, 71, 110, 147, 199

- *ākiñcaññā* ° 27*, 28
- *akuppā* ° 27*, 28
- *animitā* ° 27, 28
- *appamānā* ° 14*, 20, 21, 23, 24, 27*, 30, 33, 34, 133
- *karuṇā* ° 29*, 115
- *mahaggaṭā* ° 21, 23*, 24, 27
- *mettā* ° 29*, 30, 47, 61, 64, 74, 77, 89, 95
- *muditā* ° 29*, 135 f., 146
- *suññatā* ° 27
- *upekkhā* ° 29*, 143, 193
- cittabhāvanā* 24*
- cittaikāgratā* 217
- cittantara* 76*
- Collins, S. 5, 158, 407
- Conze, E. 3, 14, 34, 131, 134
- Cousins, L. 5, 6, 8, 70, 112, 134
- Cox, C. 111, 188

- Dāna** (Freigebigkeit) [30], 51, 170*, 184, 213, 242, 245, 257, [269], 347-354, 378-385, 419-423
- *abhaya*° 59, 184, 185
- *āmisā*° 185
- *dhamma*° 169
- °*pāramitā* 241, 254
- *prajñā*° 242
- °*samvibhāga* 213, [254]
- daurmanasya/domanassa*(Übelgesonnensein/ Mißstimmung) 199, 336*, [365]
- *nekkhammanissita*° (die auf Entsagung basierende Mißstimmung) 181
- *gehasita*° (weltlicher Kummer) 192
- dauṣṭhulya* (Schlechtigkeit) 324, 424*
- Depersonalisierung [60], 117, 118
- devapada* 99
- Dhammapāla 206
- dhammaveda* 98, 99*, 100, 111
- dhammavihāri* 110
- Dharmaguptaka 36, 37, 38, 56, 129
- Dharmaśrī/Dharmaśreṣṭhin 188
- dhātu*
- *amṛta*°/*amata*° 71, 109
- *ārūpya*° 407
- *dharmā*°/*dhamma*° 260, 266, 267, 377, 418
- *kāma*° 197*, 199, 203, 205, 212, 407, 409
- *rūpa*° 92, 301, 407, 409
- *śubha*°/*subha*° 94, 200
- dhātuprabheda* 217, 219, 230, 230-232
- dhātuviniḥbhoga* 213
- dhīra* (Standhaft) 359*, 347, [378]
- dhyāna/jhāna* 18, 19, 89, 92*, 94, 95, 156, 197 ff.(-204), 202*, 212*, 220, 246, 270, 407
- u. Altruismus 8
- *anāsrava*° 202
- *ārūpya*° 23, 27, 39, 40, 92, 94, 95, 97, 150, 156, 198, 200, 201, 202, 407
- *āsvādana*° 202
- als Grundlage aller *guṇas* 190
- *maula*° 198, 202
- *śuddhaka*° 202*
- dhyānāṅga* 198, 200
- dhyānāntara* 198*, 200
- diṣṭi/diṣā* 43*, 57
- Dreyfus, G. 145
- drṣṭi/diṭṭhi* 66
- *mityā*°/*micchā*° 66
- *samyag*°/*sammā*° 67
- duḥkha/dukkha* (Leid/Leidvoll/Unangenehmes) 13, 253*, 308-314, 316, 319-325, 345, 346, 348, 376*
- Achtfach 376
- Dreifach 376
- 19fach 253, 314, 324-325
- 110fach 253, 308-314, 319-324, 325
- *karuṇā*° 347
- duḥkhatā* s. Leidhaftigkeit
- dveṣa/dosa* (leidenschaftliche Abneigung) 27, 28, 31, 33, 34, 44, [52], 64, 93, 112, 143, 144, 146, 217, 263, 244, 307, 406

- Egozentrisch 161, 183
- ekarasa* 405
- Enomoto, F. 75, 84
- Entemotionalisierung 118
- Erlösung(szustand) 1, 24, 25, 66, 77*, 84, 97, 102, 105, 121, 126, 129, 148, 149, 150, 151, 161, 164, 168, 173, 177, 234, 229, 235, 267
- Erlösungsweg 21, [34*], 48, 65, 66, 71*, 72*, 85, 87, 88, 92, [102 f.], 108-110, 132, 134, 144, 150, 151, 152, 161, 171, 174, 177*, 217*, 222, 233, 268, 270
- Ethik 2, 60, 102, 106, 161, 162, 184, 185
- altruistische Ethik 269, 161, 164, [165], 171
- Gedanken-Ethik 120
- Ethik des Gleichmutes 174, 175
- Laien-Ethik 162, 164
- universale Ethik 163, 223

- Fluidum 43 ff., 62
- Frauwallner, E. 44*, 187, 188, 201*, 202, 215, 216

- Gāmakaṅṭaka** 411*
 Gedankenrealismus 61, 365
 Gelblum, T. 19
 Gethin, R. M. L. 6, 9, 96, 141, 145
 Ghoṣaka 188
gilānupatthāna 163
 Goldene Regel 55, 185*, 206, 207, 230, 231
 Gombrich, R. F. 2, 3, 8, 9, 14, 15, 17, 34, 64, 70, 72, 81*, 107, 174
grāhaka/grāhya 264
grantha (geistige Bindungen) 407
 Griffiths, P. J. 3, 14, 71, 83, 88, 107, 108*, 109, 110, 111, 147, 149, 199, 202, 203
 Gunaratana, H. 112
- H**
 Hacker, P. 14, 17*, 61, 68,
 Harrison, P. 215
 Harvey, P. 85, 86, 87
 Heiler, F. 147
 Heilsprivatismus 184*, [178 ff.], [234]
 Heilswegprogramm 229
 von Hinüber, O. 22, 70, 110, 187, 226
- Ich-Annulierung/-Ausweitung** [13, 34, 88], 113, 152
 Ich-Vorstellung 34, 148, 157
idhapañña 77*, 90
 Indraloka 17
- Jñānaprasthāna** 188, 189, 203
jñāna
 - *nirvikalpa*° 213, 244, [256], 258, 259*, [261], 264, 265, 266, 330
 - *prṣṭhalabdha*° 244
 - *samatā*° 267
 - *tathāgata*° 234
 - ° *sambhāra* 245, 368
- Kāla** 220, 221, 280
kālaññutā 142
kalyāṇamitra 122, 144, 239, 298, 425
 Kammatic 2, 174 ff.
kammaṭṭhāna 94, 95
 - *pārihāriya* 189
 - *sabbattha* 189
 Karma/kamma 31 ff., 71*, 72*, 73, 75, 104, 144*, 145, 157, 174 f., 281, 300, 321, 363, 409
 - *kāmāvacara*° 75, 87
 - *pamāṇakata*° (begrenztes Karma) 32, 34*, 74, 81, 83*, 87
 - *rūpāvacara*° 75, 88
 - Tilgung/Annulierung 31 ff., 32, 71 ff., 80*, 81
karuṇā 115 ff., 171
 - *mahā*° 149, 237, 248, 253 f., 253, 314, 324*, 325, 344, 356, [374], 375*, 387
 - als vornehmste u. vorzüglichste 235, 237
karuṇādhimutta 128 f., 129
kāruṇṇa(tā) 125 f., 166, 171, [235* ff.]
kaṣiṇa 20, 21*, [22], 24*, 40, 94, 200, 209, 225, [227*, 233]
kāyabhāvanā 85, 86
 Keown, D. 110*, 175, 263
khaggavisāna 119
khīṇāsava 87, 133
 King, W. 1, 14, 15, 21, 23, 32, 39, 40*, 61, 72, 149, 150, 161-181, 239, 365
kiriya-citta 176
kleśa/kilesa (Befleckung) 28, 65, 110, 204*, 217, 251, 259, 281, 300, 312, [323], 324, 335, 360 f., 376, 405*
 - *saṃkleśa* 405*
 - *upakkilesa* 101
 Konzeptualisierung 146, [250, 256], 298
kyā 340 ff., 370*, 414
kṣānti/khānti 25, 52*, 212, 245, 246, 264, 374, 416
 - ° *pāramitā* 264, 266
- Lakṣaṇa/lakkhaṇa** 48, 116, 193, 194 f., 220, 256
 - *pratiniyata*° 406
 - *sāmānya*° 221, 223, 280
 - *sva*° 220, 279
 Lamotte, Étienne 3, 253
Laṅkāvatārasūtra 241
 Läuterung 45 f., 127, 128, 214, [237], 295
 Leidenschaftigkeit 151, 222, 244, 314, 322, 324, [355], 386*, 423, 424
 Lévi, S. 11, 216, 330, 359-388
 Liebe 53, 54*, 96, 272
 - *anunaya* 143, 409
 - Mutterliebe 53 f., 117, 211, 272
 - *praktivatsalatā* (natürliche Liebe) 235
 - *preman* 54, 243, 245, 271, 315
 - *sneha/sineha* 48, 54, 271, 272*, [315], 345, 346, 348, 376, 376, 418*
 - *vatsala(tā)* 54, 235*, 236, 271
 - [Vaterliebe] 54
 Limaye, S. V. 11*, 330*
liṅga (Anzeichen) 256, 268, 271, 334
lobha (Begierde) 64, 71, 143, 244
 Loslösung 34, 89 f., 96, 123 f., 141, 158
 Lüders, H. 43, 84, 58

Māgha 30

Magie 42, [44], [61]

Mahāgovinda 107

Mahākaccāna 155

mahākaruṇā (Großes Mitleid) 149, 237, 248, 253 f., 253, 314, 324*, 325, 344, 356, [374], 375*, 387

mahākaruṇāsamāpatti 126

Mahākoṭṭhita 27, 33

Mahāmāyūrī Vidyārājñī 56

Mahāsaṅgika-Lokottaravādin 36, 170

mahāsatta 195, 213*, [214], 254

mahātmadrṣṭi 213, [214], 266

mahātman/mahāttan 32

Mahāvastu 5, 38

Mahāvibhāṣā 5, 12, 187-214

Mahāyāna 34, 165, 167, 188, 214 f., 243 f., 251, 261 f., 268, 269, 270, 272*

Mahāyānasūtrāṅkāra 9, 215, 255 ff., 229 ff., 329 ff., 359 ff.

Maitreyaṇātha 215, 216*

maitrī/mettā 47 ff.

- u. *ahimsā* 58 f.- *anālambanā* ° s. unter *anālambana*- u. *dāna* 51 ff.- u. *dhyāna* 94 ff.- u. *śīla* 51 ff.

- als Subjekt u. Objekt 218 f., 277, 295

- universale *maitrī* 55, 223, 224*manaskāra* 217, 281, 371, 388- *adhimukti* ° 202, [gewollt-fiktive (/Wunsch-) Vorstellung: 204, 205], 225, 226*, 229-232, 283- *adhimokṣa* ° 202- *bhūta* °/ *tattva* ° 202, 225, 226, 228*, 230*, 231, 232, 283- *sāmānyalakṣaṇa* ° 202- *svalakṣaṇa* ° 202- *yoniso* ° 343, 373*mārga*- *ānantarya* ° 204- *ārya* ° 149, 151, 202, 203- *ārya-aṣṭāṅgika* ° 129- *darśana* ° 229*, 266- *laukika* ° 217*, [228]- *lokottara* ° 217*, [228], 229- *prahāṇa* ° 203- *vimukti* ° 204

Methoden-Problematik 5 ff.

Mettanando Bhikkhu, 163

mettvihārī 69, 94, 283

Miller, Barbara Stoler 2, 8, 18, 40 f.

mītradheya/maitra 47, 58, 59

Moggallāna 154*

moha (Fehlorientiertheit/Verblendung) 24, 28, 31, 33, 34, 64, 65, 93, 94, 217, 244, 251, 307*muktakasūtra* 407

Mūlasarvāstivāda/in 37, 38, 56

Muschelhornbläser 44, 79, 83

Nagao, G. M. 4, 139, 264, 265, 330

nairātmya- *dharma* ° 260, 266- *pudgala* ° 260

Nālāgiri 45, 60, 62

Nāṇamoli 4, 201

nevasaññā-nāsaññāyatana 92, 97*, 155

nibbanic 2, 174 ff.

Nichtselbsthaftigkeit 143, 151, 152, 222

nimitta 209, 264, 281, 282- *parikalpita* ° 231- *pañibhāga* ° 209*nirjharā/nijjharā* 32, 80*nirupadhiṣeṣanirvāṇa* 415*nirvedabhāgīya/nibbedhabhāgīya* 91, 229*nirvikalpa* 38, 250, 256, 264, [265], 266, 425- ° *jñāna* s. unter *jñāna**niyāmadhamma* (Gesetzmäßigkeit) 73

Norman, K. R. 7, 15*, 63, 100, 119, 170

nyāmāvakrānti 203

Nyanaponika 4, 14, 19

Nyanatiloka 14, 76, 77, 157, 201

Nyāyānusāra (° *sāriṇi*) 189Objekt-Bereich (*gocara*) [191], 197, 209**Paccatthika 191**- *āsanna* ° (naher Feind) 192- *dūra* ° (entfernter Feind) 192

Pagel, U. 4, 250, 251, 255

pajānāti 74, 77*pakṣa* 220, 221, 278, 280

Pañcakaṅga 24, 33

Paramārtha 140

pāramitā/pāramī (Vollkommenheiten) 52, 169, 169, 212, 213, 214, 245 f., 248, 254*, [257], 264, 266, 269, 355, 385f., 423

- Sechs-° 245 f., 254, 269, [257, 355]

- Zehn-° 212, 213, 214, 254

parārtha 184*, 234, 272

Pasenadi Kosala 49, 122

pañikkūla-Passage/Stück 90, 92

Pichel, R. 47, 66

Poussin, de La Vallée 70, 140, 190*, 198
prajñā/paññā 13, 64, 65, 66, 69, 67, 77, 94,
 106, 110, 151, 152, 161, 204

- °- Analyse 13

- °-Element 1, 64*, 66, 68, 70, 97, 102,
 103, 104, 105, 110, 150, 152, 161,
 254

- °-Strang 64, 78, 105, [112], 159, [106]

- °-vimukti/vimutti 64, 110

prāmodya/pāmujja/pāmojja 98, 99, 100, 135
prāpti (Besitz) 211*

prasāda/pasāda ([Gemüts]klarheit) 68* ff.

pratigha/patigha (Widerstreben) 142, 143,
 236, 271, 409

pratipakṣa (Gegenkraft) 191, [202], 330,
 359*, [363]

pratipatti 238, 239

praṭītyasamutpāda [72], 110, 217, 219, 229,
 231

pratīyatā 423*

pratyekabuddha 205, 247, 250, 260, 318,
 345, 346, 375, 376, 408, 415*

prīti/pīti 98, 133, 134*, 135 f.*, 354, 385,
 423

punya/puñña [29], 30, 82, 84, 99, 170, 225,
 246, 283, 322

- °*sambhāra* [226], 245, [255], 316, 368

pūrvācārya 188

Rāga (leidenschaftliche Zuneigung) 1, 27,
 28, 31, 32, 33, 34, 46, 48, 64*,
 71, 88, 93, 110, 127, 143, 144,
 145, 146, 152, 178, 179, 191,
 192*, 217, 251, 263, 272, 307,
 317, 334

- *kāma*° 191 f., 364, 409, 410

- *maithuna*° 192*

- *mātāpitṛputrajñāti*° 192, 193

- *varṇa*° 192*

rasa 48, 116

rati (Lust/Gefallenfinden an) 131

Reziprozität 45, 62, 190

Rhys Davids C. A. F. 1, 2, 14, 58

Roja Malla 60

von Rospatt, A. 216

Sabbatāṭā (*/sabbatthata*) 22, 38 f., 39, 208,
 213

Sāgaramegha 313-325

sahavyatā 16, 83 s. a. *brahmasahavyatā*

Sakamoto-Goto, J. 18, 165

Sakuma, H. 217, 222, 281, 300

salokatā 16

samacittatā 208*, 245, 261, 266*, 267, 279,
 280

- Vier Arten 266

samādhi (Konzentration) 29, 45, 64, 65, 69,
 70*, 86, 95*, 100 ff., 176*, 177

- *appanā*° 194, 207, [209], 211

- *arahattamagga*° 31

- *arahattaphala*° 20*, 29

- *dhamma*° 100

- *maitrī*° 203

- *mūla*° 200

- *samyak*°/*sammā*° 149

- *upacāra*° 199, [209], 211

- *vajropama*° 259

sāmantaka 198* f.

samanvāgama (Ausstattung) 211, 363

samatā (Gleichheit) 213, [223], 224, 225,
 230], 266 f.*, [418], [425]

- *atta*° 208

- *āmapara*° 346

- °*jñāna* 267

śamatha/samatha (Ruhe) 70*, 109, 110,
 222*, 223

samathayānika 112

sambodhyaṅga/sambojjhaṅga 89, 91

Samdhinirmocanasūtra 215

saṃskāra/saṅkhāra 72*, [156*]

saṃvara 32

saṃvāsa 119

Saṅgāmaji 182

Saṅghabhadra 189, 192, 198, 202

saññā

- *anicca*° 193

- *asubha*° 189, 193*

- *kāma*° 26

- °*gata* (Vorstellungsarten) 102, 104

- °*manasikāra* 154

- °*vedayitanirodha* 21, 23, 92, 150, 156*,
 159

saññhita (nachlässig) 155

śānti (Ruhe) 146

sārambha (Gewalttätigkeit) 26

Sāratamā 36, 38

Śāriputrābhīdharmā 36

Sāriputta 27, 28, 33, 106 f., 148, 154

sārṣṭitā 16

sarūpatā 16

Sarvāstivāda/in 37, 38, 141, 170, 187*, 188*
 f., 194, 198, 200, 202, 211, 213,
 227, 233, 407

sarvatragatā [261], 266, 418

satyakiriyā/saccakiriyā (Wahrheitsformulie-
 rung) 42, 63 (s. a. Wahrheitsmagie)

Sautrāntika 187 ff.

sāyujya 16

- Schayer, St. 47
 Schlangenzauber 56, 58, 63
 Schlingloff, D. 16, 140, 148, 149
 Schmidt, H-P. 53, 58
 Schmithausen, L. 3, 6, 8, 9, 10, 13, 16, 58, 61, 67, 70, 71*, 72, 73, 104, 105, 117, 125, 150, 151, 157, 175, 187, 198, 208, 210, 215, 216, 217*, 222, 227*, 228, 259, 300, 407, 418, 424
 Schopen, G. 170, 177, 227, 269
 Schubring, W. 39, 158
 Schulen 187 ff.*
 Selbstaufopferung 241*
 Selbstschutz 45 f.*, 55 ff., 63, 117, 146, 171, 190, 237
 Selbstvervollkommnung 136, 137, 164
 Seyfort Ruegg D. 9, 107, 148, 359
 sikkhā 176 f.*
 sīla/sīla 51, 410
 simāsambheda (Aufhebung [aller] Grenzen) 88, 208, 209, 210, 213
 Skandha-Analyse 13, 34, 113, 143, 151
 Skilton, A. 3, 8, 34, 129
 smṛti/sati 30, 67, 77
 - ānāpāna 95, 193, [217], 219, 230, 232
 - maraṇa 189
 smṛtyupasthāna/satipatthāna 78, 95, 121, 201, 229*-233, 282, 301, 302
 - siehe *apramānas* u.
 - āveṇika° 145
 - dharma° 282, 302*
 - kāya° 95, [225], 229-233, [301, 302]
 - u. *mairī* 225
 - vedanā° 269
somanassa/saumanasya (/sumanaskatā) (Wohlgestimmtheit) 194, 198, 199
 - *gehasita*° (weltlicher Frohsinn) 192
 Soziales Engagement 162 ff.
 Spiritualisierung 117, 119
 Spiritualität 59, 60, 83, 106, 162, 211, 234, 235, 254
 Spiro, M. 2, 161-180
 śrāvaka 239, 247, 248, 250, 260, 318, 326, 345, 359, 362, 375, 408, 414, 415*, 416, 419, s. a. *ariyasāvaka*
 Śrāvakayāna 215, 261, 262, 270, 272, 273
 Srinivasan, S. A. 61
 Sthiramati 216, 260, 261, 262, 362, 363, 364, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 377, 379, 380, 381, 385, 405-426
 Subha 81 ff.
śubha/subha 90
 - °*dhātu* (Sphäre des Schönen) 200
 - °*vimokkha* (Befreiung des Schönen) 92, 200
subhāvita 26, 26, 33, 36, 37
sukha 133, 153*, 155, 156*, 205, [206], 324
sukka-vipassaka 112
 - *avedayita*° 154
 - °*kāma* 206, 207, 224, 248 ff., 278, 279, 280, 281, 282, 306, [421]
 - *samāpatti*° (= *samādhimada*: Glück der Versenkung) 158*
 - *upekkhā*° 153*, 154, 155*
 - °*vihāra* 18
śūnyatā/suññatā (Leerheit) 244, 265
svabhāva 194
svārtha 184*, 234, 272
Tapas (Kasteiung) 32, 80, 99, 134
tathatā (Soheit) 244*, 245, 250, 256, 258, 259, 261 f., 331, 332, 360, 405, 406, 418
Tattvārthādhigamsūtra 55
 Thurman, R. 11, 330, 359-388
 Theravāda/in 21, 161*, 162, 199, 212, 222, 233
 Tiere (s. a. *apramānas* u. Tiere) 45, 56, 59, 60, 61, 62, 104, 106, 164, 184, 211*, 236, 237, 241*, 242
 Ton 44*, 79
ṛṣṇa/taṇhā (Durst) 64, 70, 143, 152, 159, 179
Udayin 154
 Universalisierung 117
upacāra (s. *samādhi*)
 - (übertragene Redeweise) 406
upalambha 264, 341, 371, [372], [387], [416], [425, 425]
upasamhāra 239, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 306
upasampadā 182
 Upatissa 189
upekṣā/upekkhā 18, 251 f.
 - *aññāna*-° (Gleichgültigkeit) 142, 178, [263]
 - *anuttarā*° 160
 - *ātmaparikalpa*-° 140, 148
 - Drei Arten 251
 - Emotionslosigkeit 113
 - (Mahāyāna-Umdeutung) 18, 164, 244, 251 f., 251, 262 f., 265
 - Neutralität 193, 196, 197, 199, [303*]
 - *bojjhaṅga*-° 179
 - °*ekattā ekattasitā* 158*, 159
 - *gehasitā*° (weltliche Gleichgültigkeit) 159
 - *gehasita-aññān*° (weltliche, auf Unwissenheit basierende Gleichgültigkeit) 192

- als Heilsabsicht 263
 - ° *indriya* 141
 - ° *kusalaniṣṣitā* 143
 - *mahā*° (Große Untangiertheit) 149
 - ° *nānattā nānattasitā* 158*, 159
 - *nekkhammasitā* ° 159
 - *pārisuddhā/pārisuddhi* ° 139, 140, 142, 155
 - Sechs Arten 140
 - ° *sukha* 153*, 154, 155*
 - ° *sukhasukhumasaccasaññā* 155
 - Untangiertheit 1, 139, 144, 148, 165, 180, 251, 317, [243]
 - Übersehen 139
 - *upekṣaka* 264 f.
 - ° *vedanā* 199*
 - ° *vihāra* 108
 - Zehn Arten 139 ff.
ūrdhvaṃ-bhāgiya-samyojana 151, 158
Uttarādhyāyanasūtra 55

Vaibhāṣika 143, 187, 192*, 193, 199
vaira (Feindseligkeit/Feindschaft) 44, 54, 236
vāsanā 424, 425
vastu 353, 384
 - (Realität/Wirklichkeit) 220, 244
 - (Aspekt) 220, 222*, 278
Vasubandhu 216
 - (Kośakāra) 187-214
 Vergänglichkeit (*anityatā*) 143, 151, 152, 222, 224, 232, 233, 244
 Vertrag 47, 54*, 57 f., 61, 171
 Vervollkommnung 22, 117, 121, 173
 Verwandtschaft (universale) 55, [224], [311], 322]
 Vetter, T. 3, 13, 38, 69, 71, 72, 75, 104, 134, 151
vihāra 3, 8, 18, 19*, 41
 - *ariya*° 18, 19
 - *dibba*° 18, 19
 - *tathāgata*° 18
vihesā (Belästigung/Verletzen/Quälen) 127*
viḥṃsā (Schädigungsabsicht/Grausamkeit/Verletzenwollen) 1, [45, 46, 61], 191, [295], 334, 364, 387, 410, [416]
vijñāna/viññāna 21, 155, 158, 200, 231, 232
 - *ālaya*° 216, 259
 - *adukkha-m-asukhānusāri* ° 155
 - *kāmāvacarakusala*° 194
 - *vipākavijñāna* 425
vijñaptimātra 215, 255
vikalpa (Vorstellung) 146
 - *avikalpa* 258, 259, 265, 306, 357

- *abhinirūpaṇa*° 259, 406
 - *anusmaraṇa*° 259, 406
vimokṣa/vimokkha 91 f., 94, 133, 159
 - *anuttara*° 181
 - *subha*° 200*
Vimuttimagga 189, 227, 233
vipakṣa (Widerpart) 191*, [269], 334, 355, 356, 359, [363, 364, 364, 387, 406, 409, 410, 415, 416]
vipaśyanā/vipassanā (genaue Betrachtung) 32, 67, 70*, 71, 109, 110, 111, 141, 151, 152, 158, 204, 222*, 223
 - u. *mairī* 222 f.
 - *trimukhī* ° 220
viṣkambhaṇa/vikkhambhaṇa 203, 204
Visuddhimagga 10, 12, 187-214
Viśvāntara-/Vessantara-Jātaka 241
vitarka/vitakka (u. *vicāra*) 95, 96*, 153, 193, 198, 200, 217
 Vollkommenheiten siehe *pāramī/pāramitā*
 Vorbereitungsübungen 217*, 222*, 223, 233
 Vorteile (der *mettā*) 61*
Vyāgrījātaka 241
vyāpāda (Übelwollen) 1, 26, 64, 127, 143, 193*, [204, 218, 221], 239, 278, 280, 281, [296], 334, 364*, 409, 410*
vyupaśama (Ruhe) 146

Wahrheit

- Wahrheitsmagie 42, 57, [61] 63
 - vier Edlen Wahrheiten 105, 121, 134, 151, 152, 222, 227, 229, [370], 376, s. auch *āryasatya*

Wahrnehmung

- übernormale unmittelbare 227 f.*
 - s. a. *upalambha*
 Walshe, Maurice 154
 Wezler, A. 19, 32, 134
 Wiedergeburt 157
 Wiltshire, M. G. 3, 14, 57, 65, 68, 69, 75, 76
 Winternitz, M. 2, 149
 Wogihara, U. 121, 306-316
 Woodward, F. L. 74, 76, 79

Yāska 48*

Yogācārabhūmi 5, 9, 184, 215
 Yoshimizu, C. 300
yuganaddha 223
yukti 220, 221, 224, 281, 300

Stellen-Index

Der folgende Stellen-Index enthält eine Auswahl von Textstellen, die in dieser Arbeit diskutiert oder als Belege zitiert werden. Die Seitenzählung ist *kursiv*, wenn die Stellen in einer Anmerkung auf der Seite vorkommen; wenn sie sowohl im Text als auch in einer Anmerkung vorkommen, wird die Seitennummer mit einem Sternchen markiert. Fettgedruckte Seitenzahlen weisen auf beachtenswerte Stellen hin.

<i>Abhidharmadīpa</i> (AD)	3.44 16	II 187 f. 19
428,3-5 144	4.24 41*	II 241 107
		III 51 29
<i>Abhidharmakośabhāṣya</i>	<i>Akṣayamatīnirdeśasūtra</i>	III 54 ff. 148
(AKBh)	(AkNS)	III 75 ff. 122
22,18 ff. 259, 406	I 86 250*	III 86 ff. 109
25,11 f. 409	II 370 251	III 132 51
98,4 f. 423	II 374 252	III 169 93
111,22 f. 408		III 185 f. 64, 127
272,7 f. 144	<i>Āṅgutarānikāya</i> (A)	III 189 ff. 124, 125*, 128
272,12 29	I 3 132	III 207 136
290,18 157	I 10 29, 52, 246	III 224 ff. 106
312,1 142	I 22 167*	III 263 f. 168, 169
343,6 ff. (AK VI. 16) 229	I 26 148	III 279 178*, 179
343,13 (AK VI. 17b) 229	I 61 71, 110	III 285 100
432,3 190	I 76 166, 167	III 288 f. 51
432,4 212	(I 78 127)	III 290 ff. 64, 127, 193
436,15 202	I 80 ff. 156	(III 291 f. 64, 131, 143)
453,10 43,	(I 81 153)	III 314 ff. 25*
452,3-454-23 Kapitel 7	I 92 123	III 354 153
(S. 187-214)	I 98 123	III 355 109
452,7 143	I 125 121, 122	III 373 128
452,17 143	I 132 121	III 416 319
453,6 227	I 150 159	III 444 159
454,1 226, 227	I 181 ff. 18, 180	IV 46 193*
454,6 227	(I 182 ff. 105)	IV 65 148
	I 192 206	IV 70 141, 157
<i>Abhidharmakośa-ṭīkā</i>	I 193 ff. 103	IV 135 107
<i>Upāyikā</i> (AKTU)	I 205 ff. 79, 80	IV 150 67 f., 279
thu 15b3 ff. 23	I 211 124	(IV 151 29, 124, 226)
thu 16a5 157	I 222 121	IV 265 ff. 121
thu 272b1 76	I 236 30,	IV 291 132
thu 272b3 77	I 242 ff. 135, 136*, 146	IV 299 ff. 95, 199, 200,
	(I 243 45)	201
<i>Abhidharmakośavyākhyā</i>	I 249 ff. 31, 32, 84 ff., 87	(IV 300 95, 133)
(AKVy)	I 263 175	IV 340 ff 181
129,23 f. 140	I 266 20	IV 354 ff. 70, 192, 193
270,26 ff. 157	II 54 29	IV 360 70
672,7 140	II 72 f. 48, 56 ff., 80, 117	IV 373 ff. 25, 52
687,11 202	II 100 f. 142	IV 388 51
	II 126 (No. 123) 103 f.,	IV 392 ff. 51
<i>Abhidharmasamuccaya-</i>	II 128 (No. 124) 32, 104	IV 410 ff. 154
<i>bhāṣya</i> (ASBh)	II 128 f. 104, 151*	IV 414 ff. 154, 156
124,15 18, 251	II 130 (No. 126) 104	IV 438 ff. 154, 155
130,13 ff. 145	II 176 123	IV 443 154*
	II 177 158	IV 449 ff. 154
<i>Āiureyabrāhmaṇa</i> (AiBr)	II 183 105	V 29 ff. 19
1.6 16		V 63 23, 157
2.24 16		

- V 292 73
V 297 73
V 299 ff. 33, 37, 73 ff.,
79, 85, 87, 103
V 336 121
V 342 ff. 62, 96, 97, 105,
156
- Arthaviniścayasūtra*
(AVinSū)
18,13 ff. 35
- Arthaviniścayasūtraniband*
hana (AVinSūN)
183,7 f. 140
186,10 f. 140
193 ff. 36
194,4 f. 43
230,4 ff. 140
- Atharvaveda* (AV)
III 26-27 43
IV. 14.2 16
- Atthasālinī* (As: *Dhamma-*
saṅgaṇi-a)
63,26 48
192,31 f. 48
193,5 f. 49
193,17 49
193,19 144
193,34 ff. 48
196 147
196,2 ff. 53
- Āyāraṅga*
29,26 39
36,5 39
37,8 158
- Baudhāyana Dharmasūtra*
II.10.17.30 59
II.6.11.23 61
- Bodhisattvabhūmi* (BoBh)
3,20 ff. 272
6,11 f. 235
9,4 ff. 240
10,12 ff. 236
12,4 ff. 234
13,5 ff. 235
16,11 ff. 235
16,20 ff. 236
- 16,24 ff. 236
18,12 ff. 243*
18,18 ff. 238, 239
33,7-9 246
40,5 ff. 243
41,15 ff. 244 f., 245, 250
43,7 f. 243
43,10 f. 242
43,12 ff. 242
74,10 ff. 243
75,7 ff. 237
80,6 f. 239
119,10 ff. 241
129,12 242, 254
130,4 ff. 240
135,16 f. 242
135,18 f. 236
142,18 ff. 236, 238
144,26 ff. 240
146, 14 f. 237
155,12 f. 238
196,17 f. 236
209,2 ff. 246
225,6 ff. 243
227,25 f. 243
236,4 ff. 246
241,15-249,6 233-255
(Analyse), 305-
316 (Edition),
317-327 (Über-
setzung)
242,9 f. 243
242,11 18, 260
242,17 ff. 272
242,25 ff. 252
247,27 326
249,3 f. 246
251,20 ff. 236, 238
263,27 ff. 246
285,4 ff. 236
286,14 ff. 245
291,18 235
301,11 ff. 239, 240
301,12 f. 252
302,1 ff. 242, 253
304,7 ff. 238
322,6 ff. 236
329,11 ff. 271
334,2 ff. 237
359,6 ff. 241
366,5 251
368,19 ff. 237
- 380,19 f. 238
- Bodhisattvapitaka* (BoPi)
141 250
143 251
144 250
- Bṛhadāraṇyakaopaniṣad*
(BĀU)
1.3.22 16
1.5.23 16
2.4.7-9 79
6.2.15 17
- Chāndogyopaniṣad* (ChU)
2.20.2 16
4.15.5 15
- Daśabhūmikasūtra* (DBhS)
25,13 ff. 183
34,18 ff. 36, 37
- Dasaveyāliyasutta*
2 158
81 158
- Dhammapada* (Dhp)
160 144
276 121, 144
368 66, 68,
374 133
376 133
381 133
418 132
- Dhammapada-aṭṭhakathā*
(Dhp-a)
I 26 126
III 262 ff. 170
- Dīghanikāya* (D)
I 4 123, 124
(I 18 16
I 37 153)
I 71 ff. 133
I 183 154*, 155, 156
I 224 ff. 183
I 235 ff. 81
(I 247 f. 16
I 250 ff. 106*)
II 100 144
II 119 167*

- (II 144 22)
 II 237 146
 (II 241 ff. 107, 128, 129
 II 251 f. 129)
 III 112 93
 III 180 ff. 43, 121, 122
 (III 187 121)
 III 249 143
- Dirghāgama* (DĀ_c T I)
 32c11 129
 106c13 ff. 36, 37
 211c5 ff. 129
- Itivuttaka* (It)
 21 118, 124
 100 121
- Jātaka* (Jā)
 II 144 ff. 56, 58
 II 61 f. 37, 118
 VI 498 116
 VI 513 116
 VI 551 116
- Madhyamāgama*
 (MĀ_c: T 1 26)
 427a16 ff. 157
 434a9 f. 84
 438a9 ff. 36, 37, 38
 438a20 f. 76
 438a24 77
 465a9 ff. 143
 465a18 143
 549b ff. 23
 575c 102
 669c6 ff. 36, 37
- Mahābhārata* (krit. Ed.)
 8.29.23 48
 12.185.4 59
 12.237.26 59
 12.254.29 f. 59
 12.261.32 59
 13.117.22 59
- Mahāvastu* (MVu)
 III 212 129
 III 213,12 ff. 36, 38
 III 224 129
- Mahāyānasūtrālaṅkāra-
 bhāṣya* (MSABh)
 4,6 ff. (I. 9) 272
 4,12 f. (ad I. 9) 273
 4,23 f. (ad I.10) 273
 15,23 (ad IV.9) 266
 16,27 (ad IV. 17) 262
 17,5 f. (ad IV. 15-20) 265
 18,24 (ad IV. 27) 263
 47,5 ff. (ad IX. 70) 267
 48,1 (ad IX. 76) 266
 72,19 ff. (ad XI. 64) 252,
 262, 270
 86,10 (III. 8) 270
 90,1 f. (ad XIII.29) 264
 94,2 f. (ad XIV. 28) 264
 94,8 (XIV. 30) 208, 266
 96,3 ff. (ad XIV. 41) 267
 119,14 ff. (ad XVII. 8)
 388
 121,10-132,2 255-273
 (Analyse) , 331-
 357 (Edition),
 359-388 (Über-
 setzung)
 121, 18 (XVII. 18) 18,
 249, 250, 258,
 261
 121,22 (ad XVII. 18) 251
 124,5 (XVII. 30) 158
 126,10 f. (ad XVII. 29-40)
 271
 131,8-10 424
 133,2 f. (ad XVIII. 4) 263
 145,1 (ad XVIII. 61) 244,
 264
 167,18 (ad XIX. 42) 270
 173,21 f. (XIX. 72) 263
 176,24 ff. (ad XX-XXI. 7)
 271
 178,20 ff. (ad XX-XXI.
 15-16) 265
 181,22 (XX-XXI. 32) 272
 184,5 ff. (ad XX-XXI 43)
 251, 252, 263,
 270, 319
- Majjhimanikāya* (M)
 I 14 f. 22
 I 18 59
 (I 23 123)
 I 33 132
 I 36 68, 69, 70, 84, 97 ff.
 I 46 121
 I 78 67
- I 118 133
 I 122 ff. 143
 I 127 49
 I 129 52, 212
 I 169 126
 I 184 ff. 143
 (I 186 279)
 I 239 86
 I 266 26*
 (I 269 86)
 I 281 80
 I 292 ff. 27, 87
 I 303 142
 I 322 50, 51, 162
 I 341 f. 105
 I 349 ff. 96, 97, 156
 I 364 ff. 159
 (I 367 160)
 I 424 143
 I 452 ff. 86, 97, 153
 I 456 ff. 166
 II 54 ff. 182
 II 74 ff. 39, 129
 II 106 ff. 148
 II 118 ff. 49
 II 150 ff. 51
 II 195 106
 II 196 ff. 51, 81 ff., 87,
 99, 100
 II 205 ff. 99, 100
 (II 207 44, 78, 79)
 II 250 f. 50
 II 261 ff. 26, 155, 158*
 (II 262 26, 37
 II 264 ff. 141)
 III 25 ff. 97
 III 42 159
 III 78 232
 (III 85 139)
 III 108 156
 III 144 ff. 23, 27, 40
 III 156 ff. 49, 50, 162
 III 207 ff. 78
 III 219 142, 158*
 (III 220 158, 159, 160
 III 221 121)
 III 223 ff. 155
 (III 226 155)
 III 237 ff. 150, 156
 (III 244 150)
 III 299 f. 150
 (III 301 93)

Manorathapūraṇī (Mp)

- I 72 29, 29
 II 204 147
 II 245 159
 II 322 80
 II 352 31
 II 360,30 ff. 84
 II 361 85
 II 369 84
 III 230 86
 III 408 21, 319
 III 415 159
 IV 195 (ad A IV 421) 20
 V 78 77

Nyāyānusāra (oder °sāriṇī) (NA)

- 769b16 192
 770a3 197
 770b10 204
 770b11-13 202
 770b15-19 203, 211
 770b21 211

Papañcasūdanī (Ps: Majjhimanikāya-aṭṭhakathā)

- II 100,16 37
 II 286,18 ff. 86
 II 311 27
 II 354 27, 28
 II 355 28
 III 13,28 f. 96
 III 260 f. 22
 III 450 87, 88
 IV 58 26
 IV-V 65 157
 IV 200 f. 24
 V 24 142
 V 26,7 158

Paramatthamañjūsā (PManjūsā)

- ad IX. 8 206
 ad IX. 96 201
 ad IX. 123 201

Paṭisambhidāmagga (Paṭis)

- I 126 ff. 126
 I 183,14 ff. 86
 II 201 132
 II 212 91, 93

Petavatthu (Pv)

- II. 1 170

Samyuktāgama
 (SĀc: T II 99)
 16c8 f. 157
 78b25 150
 124b13 ff. 156
 197b15 f. 39
 197b23 36, 37
 197b-c 92
 232a25 ff. 36
 343a8 f. 100
 425b18 ff. 36, 37
 669b27 f. 100

Samyuttanikāya (S)

- I 71 298
 I 75 55, 206
 I 84 132
 I 111 119, 145
 I 199 f. 181
 I 203 133
 I 204 119, 120
 I 206 119*
 II 189 f. 55, 298
 II 199 ff. 124, 125
 II 264 29, 60, 61, 226,
 246
 II 265 61
 II 274 f. 148
 II 277 180
 III 55 ff. 157
 III 99 157
 III 126 ff. 151
 III 132 127
 III 205 157
 IV 198 411
 IV 205 142
 IV 216 371
 IV 223 ff. 156
 IV 228 156
 IV 235 ff. 133
 IV 262 ff. 154
 IV 295 ff. 27, 33
 IV 317 ff. 32, 78 ff., 81,
 87
 IV 322 44
 V 67 150
 V 86 (No. 26) 91
 V 87 (No. 27) 91
 V 108 ff. 96

V 115 ff. (= V 119 94
 ff., 39, 200) 39,
 89 ff., 96, 104

- V 142 ff. 95
 V 169 124
 V 189 121
 V 208 319
 V 210 141
 V 295 93
 V 317 93
 V 326 18
 V 357 127
 V 364 ff. 121
 V 393 f. 51, 99
 V 434 ff. 121

Sāratthappakāsinī Samyutta-aṭṭhakathā (Spk)

- I 302 119
 III 89 f. 154
 III 106 87, 88
 III 171,21 f. 91
 III 172,1 ff. 94

Śatapatrabrahmaṇa (ŚB)

- 2.6.4.8 16
 9.2.3.24 16
 11.4.4.2 16

Śrāvabhūmi (ŚrBh)

- 102,8 ff. 35
 129,16 252
 134,14 ff. 239
 193,1 217
 204,19 ff. 233
 207,7-210,2 218-220
 (Analyse), 277-
 278 (Edition),
 285-286, 295-
 296 (Überset-
 zung)
 288,19 ff. 229
 367,1 f. 222
 368,10 ff. 222
 370,3 ff. 222
 374,12 ff. 299
 376,1 f. 280
 377,10-380,15 220-225
 (Analyse) 278-
 281 (Edition),
 286-290, 296-
 300 (Überset-
 zung)
 386,16 ff. 280

- 420,9 230
 422,14 230
 422,16 ff. 230
 423, 18 ff. 233
 426,20-429,9 **225-233**
 (Analyse) **281-283** (Edition),
290-293, 300-304 (Übersetzung)
 427,7 209
- Sumaṅgalavilāsini* (Sv)
 II 372 155
 II 406,7 ff. 87
 II 584 22
 III 895,10 93
- (Mahāyāna-)Sūtrālaṅkāra-
 vṛtibhāṣya (SAVBh)
 tsi 232a7 265
 tsi 64b3 ff. 260
 tsi 65a3 ff. 260
 tsi 66a2 ff. 261
 tsi 66a5 ff. 261
- Suttanipāta* (Sn)
 37 119, 119
 73 63
 117 124
 143-152 **65 ff.**, 117, 229
 149 53*, 147
 222-238 62 f.
 247 127
 426 116
 487- 509 30, 51
 641 132
 705 55*
 795 158
 967 47
- Theragāthā* (Th)
 238 118
 1045 122
 1214 132
- Therīgāthā* (Thī)
 58 132
- Udāna*
 8 182
 33 39
 47 55*
- Vibhāṣā* (Vi)
 100a16 ff. 87
 420b8 ff. - 431b3 **Kap. 7**
 (S. 187-214)
 (420b8-11 190*
 420c8-12 194
 420b14-18 194
 421a1-17 199
 421a18 195
 421a19-b10 197
 421c15 205
 422a22-b4 205
 422c27-423a5 202
 423b11-26 195
 423c3 ff. 36, 37
 427b10 f. 203
 427b11-14 193
 427b14-c11 203
 427c12-18 192)
 420c8-12 144
 421c19 ff. 46
 422a14 ff. 46
 422b5-28 146
 422b15-18 135
 423c3 ff. 43
 427b10 ff. 144
 427b25 151
 427c24 ff. 146
 427c26-428a4 146
 428c16 ff. 149
- Vi*₂
 315a17-324c25 ff. **Kap. 7**
 317c1 ff. 36
- Vi*₃
 491a22 - 500c2 **Kap. 7**
 493a11 ff. 36
 495a14 ff. 43
 496a16 ff. 146
- Vinaya* (Vin)
 I 4 ff. 125
 I 5 127, 165
 I 6 126
 I 13 320
 I 21 123, 126
 I 43 182
 I 82 182
 I 247 ff. 60
 I 294 100, 133
 I 301 ff. 163*
- I 303 118
 I 350 ff. 162
 II 109 48, 56 ff.
 III 62 125, 164
 III 79 125
- Visuddhimagga* (VisM)
 III. 57 f. 189
 III. 108 24
 III. 114 209
 IV. 161-162 141
 IV. 163 141
 IV. 156-166 140*, 142
 IV. 159 141
 IV. 168-169 140, 141
 IV. 167 140*
 IV. 170 140
 VI. 60 f. 181
 VII. 32 129
 IX. **Kapitel 7** (S. 187-214)
 IX. 10 f. 55
 IX. 36 55
 IX. 39, 170, 254
 IX. 45ff. 36
 IX. 47 22
 IX. 72 53
 IX. 78 124
 IX. 92 115
 IX. 94 116
 IX 95 132
 IX. 96 143, 144
 IX. 101 143
 IX. 109 ff. 132
 IX. 100 131
 IX. 111 142
 IX. 113 95
 IX. 124 255
 X. 58 150
- Yoga-Lehrbuch* (YL)
 125-127 43
 161V5 148
 162R6 148
- Yogācārabhūmi* (Y)
 30,18 158
 75,15 ff. 408
- Yogācārabhūmivyākhyā*
 yi 133b8 ff. 140
 yi 135a3 ff. 140
 yi 136a5 f. 140

ALT- UND NEU-INDISCHE STUDIEN

Herausgegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg

15. **Kiyoaki Okuda**, Hrsg.: **Eine Digambara-Dogmatik**. Das fünfte Kapitel von Vaṭṭakeraśa Mūlācāra. Übersetzung u. Kommentar. 1975. IV, 164 S., kt. ISBN 3-515-02139-6
16. **Tapan Kumar Das Gupta**: **Der Vajra** - eine vedische Waffe. (vergriffen) 2174-4
17. **Klaus Rüping**: **Studien zur Frühgeschichte der Vedānta-Philosophie**. Teil I: Philologische Untersuchungen zu den Brahmasūtra-Kommentaren des Saṅkara und des Bhāskara. 1977. VI, 75 S., kt. 2409-3
18. **Claus Oetke**: **Die aus dem Chinesischen übersetzten tibetischen Versionen des Suvarṇaprabhāsa-sūtra**. Philologische und linguistische Beiträge zur klassifizierenden Charakterisierung übersetzter Texte. 1977. VI, 462 S., kt. 2600-2
19. **Horst Brinkhaus**: **Die altindischen Mischkastensysteme**. 1978. VI, 232 S., kt. 2759-9
20. **Axel Michaels**: **Beweisverfahren in der vedischen Sakralgeometrie**. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte von Wissenschaft. (vergriffen) 2978-8
21. **Catharina Kiehnle**: **Vedisch ukṣ und ukṣ/vakṣ**. Wortgeschichtliche und exegetische Untersuchungen. 1979. V, 241 S., kt. 3149-9
22. **Egon Brucker**: **Die spätvedische Kulturepoche nach den Quellen der Śrauta-, Grhya- und Dharmasūtras**. Der Siedlungsraum. 1980. IV, 160 S., 4 Ktn., kt. 2999-0
23. **Klaus Bruhn / Albrecht Wezler**, Hrsg.: **Studien zum Jainismus und Buddhismus**. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf. (vergriffen) 2874-9
24. **Axel Michaels**: **A Comprehensive Śulvasūtra Word Index**. 1983. VII, 60 S., kt. 4157-5
25. **S. A. Srinivasan**: **Studies in the Rāma Story**. On the irretrievable loss of Vālmiki's original and the operation of the received text as seen in some versions of the Vālin-Sugrīva episode. 1984. Volume I. XII, 259 S.; Volume II. Notes, Index of References, Addenda. VI, 195 S., kt. zus. 3664-4
26. **Leonard W. J. van der Kuijp**: **Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology**. From the eleventh to the thirteenth century. 1983. IX, 330 S., kt. 3584-2
27. **Andreas Bock**: **Der Sāgara-Gaṅgāvatarāṇa-Mythus in der episch-puranischen Literatur**. 1984. IX, 356 S., kt. 4222-9
28. **Johannes Bronkhorst**: **The Two Traditions of Meditation in Ancient India**. (vergriffen) 4238-5
29. **Takashi Iwata**: **Sahopalambhānyama**. 1991. 2 Bde. XXVIII, 286 und V, 246 S., kt. 4398-5
30. **Caren Dreyer**: **Das Kāthaka-Grhya-Sūtra**. Mit Vivaraṇa des Ādityadaśana, Bhāṣya des Devapāla und Grhyapañcikā des Brāhmaṇa-bala. Kritische Edition mit Anmerkungen. Teil I. 1. Kaṇḍikā und Sandhyopāśanamantṛa-bhāṣya des Devapāla. 1986. XXXV., 185 S., kt. 4532-5
31. **Martin Mittwede**: **Textkritische Bemerkungen zur Maitrāyaṇī Samhitā**. Sammlung und Auswertung der in der Sekundärliteratur bereits geäußerten Vorschläge. 1986. V, 207 S., kt. 4620-8
32. **Horst Brinkhaus**: **The Pradyumna-Prabhāvāṇī Legend in Nepal**. A study of the Hindu myth of the draining of the Nepal Valley. 1987. VIII, 398 S., kt. 4631-3
33. **Claus Oetke**: **„Ich“ und das Ich**. Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Ātmankontroverse. 1988. VIII, 577 S., kt. 4675-5
34. **Rahul Peter Das**: **Das Wissen von der Lebensspanne der Bäume**. Surapālas Vṛkṣāyurveda kritisch ediert, übersetzt und kommentiert. Mit einem Nachtrag von **G. Jan Meulenbeld** zu seinem Verzeichnis "Sanskrit Names of Plants and their Botanical Equivalents". 1988. IX, 598 S., kt. 4663-1
35. **Eli Franco**: **Perception, Knowledge and Disbelief**. A Study of Jayarāśi's Scepticism. 1987. VII, 384 S., kt. 4879-0
36. **Horst Brinkhaus**: **Jagatprakāśamallas Mūladevaśāśidevavyākhyānanāṭaka**. Das älteste bekannte vollständig überlieferte Newari-Drama. Textausgabe, Übersetzung und Erläuterungen. 1987. VII, 207 S., kt. 4976-2
37. **Martin Mittwede**: **Textkritische Bemerkungen zur Kāthakā-Samhitā**. 1989. V, 160 S., kt. 5072-8
38. **Thomas Oberlies**: **Studie zum Cāndra-vyākaraṇa**. Eine kritische Bearbeitung von Candra IV.4.52-148 und V.2. 1989. XI, 295 S., kt. 5022-1
39. **Almuth Degener**: **Khotanische Suffixe**. 1989. LII, 349 S., kt. 5478-2
- 40.1+2. **Hideonori S. Sakuma**: **Die āśrayapari-vṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi**. 1990. Teil I: VIII, 170 S. with Engl. Summary; Teil II: XVII, 243 S., kt. 5629-7
41. **Christoph Cüppers**: **The IXth Chapter of the Samādhiraśasūtra**. A Text-critical Contribution to the Study of Mahāyāna Sūtras. 1990. XXIX, 171 S., kt. 5649-1
42. **Marek Mejer**: **Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries Preserved in the Tanjur**. 1991. XX, 115 S., kt. 5535-5
43. **Yoshihito G. Muroji**: **Vasubandhu's Interpretation des Pratītyasamutpāda**. Eine kritische Bearbeitung der Pratītyasamutpāda-vyākḥā (Samskāra- und Vijñānavibhāṅga). 1993. VIII, 259 D., kt. 6119-3
44. **Albrecht Wezler / Shujun Motegi**, Ed.: **Yuktīdīpikā**. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā. Vol. I. 1998. XXXVII, 347 S., kt. 6132-0

45. **Nalini Balbir** (Tl. 1) / **Thomas Oberlies** (Tl. 2): **Āvaśyaka-Studien**. Tl. 1: Introduction générale et Traductions; Tl. 2: Glossar ausgewählter Wörter zu **E. Leumanns** „Die Āvaśyaka-Erzählungen“. 1993. Zus. 685 S., kt. 6149-5
- 46.1+2. **Karin Preisendanz**: **Studien zu Nyāyasūtra III.1 mit dem Nyāyatattvāloka Vācaspati Mīśras II**. 1994. 2 Teile m. zus. LII, VII, 858 S., kt. 6460-5
47. **Alexander von Rospatt**: **The Buddhist Doctrine of Momentariness**. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu. 1995. IX, 285 S., kt. 6528-8
48. **Catharina Kiehnle**: **Jñāndev Studies I, II and III**.
48,1. I and II: Songs on Yoga. Texts and Teachings of the Mahārāṣṭrian Nāths.
48,2. III: The Conservative Vaiṣṇava. Anonymous Songs of the Jñāndev Gāthā. 1997. Zus. XII, 352 u. VII, 123 S., kt. 6922-4
49. **Birte Plutat**: **Catalogue of the Papers of Ernst Leumann** in the Institute for the Culture and History of India and Tibet, University of Hamburg. 1998. 136 S., kt. 7096-6
50. **Mudagamuwe Maithrimurthi**: **Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut**. Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier *apramānas* in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis hin zum frühen Yogācāra. 1999. XXXII, 443 S., kt. 7380-9

