

Dravya-Saṃgraha

von

Nemichandra Siddhânta-Chakravarttî

Übersetzt ins Deutsche von AΩ [2010 a.D.]

Herausgegeben von

S.C.GHOSHAL

Zuerst veröffentlicht: Arrah, 1917
(Als Band I der Heiligen Bücher der Jainas Serien)

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	ix
ALPHABETISCHE LISTE DER KONSULTIERTEN WERKE	xiv
EIN FÜHRER ZUR TRANSLITERATION	xviii

EINFÜHRUNG	xix-xlvi
-------------------	----------

Die Gaṅga Dynastie	xix
Mārasimha II	xx
Chāmuṇḍa Rāya	xx
Rāchamalla II oder Rājamalla II	xxiii
Śravaṇa Belgola	xxv
Chandragiri und Vindhyagiri	xxv
Gommateśvara	xxvi
Die Einschriften unterhalb des Bildes von Gommateśvara	xxvii
Gaṅga Rāja	xxviii
Der legendäre Bericht von Bhujavali	xxviii
Die legendären Berichte der Errichtung des Bildes von Chāmuṇḍa Rāya	xxx
Die Geschichte in Vāhuvali Charitra	xxx
Die Geschichte in Rājāvalī-kathe	xxxi
Die Geschichte in Sthala-purāṇa	xxxii
Das Datum der Konstruktion des Bildes	xxxv
Nemichandra Siddhānta-chakravartī, der Autor des Dravya-saṃgraha	xxxvii
Die Arbeiten von Nemichandra	xxxix
Gommatasāra	xl
Kommentare über Gommatasāra	xli
Labdhisāra	xli
Kṣapaṇasāra	xlii
Trilokasāra	xlii
Pratiṣṭhāpāṭha	xliii
Die Gurus von Nemichandra	xliv
THEMEN-MATERIE VON Dravya-saṃgraha	xlvi
Brahmadeva's Kommentar	xlvi

DRAVYA-SAMGRAHA: TEXT UND ÜBERSETZUNG	1-123
--	-------

Thema Nr.	THEMA	Verse
1.	Mangalacharan	1
2.	Charakteristiken von Jīva	2 bis 14
3.	Charakteristiken von Ajīva	15 bis 22
4.	Sechs Substanzen und Fünf Astikayas in ihnen	23 bis 27
5.	Sieben Elemente (Tattvas)	28 bis 38
6.	Der richtige Pfad und Hilfsmittel der Befreiung	39 bis 46
7.	Ausübung der Meditation	47 bis 48
8.	Konventionelle Meditation	49 bis 54
9.	Wirkliche Meditation	55 bis 57
10.	Anerkennung	58

DRAVYA-SAṂGRAHA

1. Ich grüsse immer mit meinem Kopf diesen bedeutenden einen unter den grossartigen Jinas, der verehrt wird durch die Schar der Indras und der die Dravyas (Substanzen), Jīva und Ajīva, beschrieben hat.

KOMMENTAR.

Der Titel dieses Werks ‚Dravya-Saṁgraha‘ bedeutet wörtlich ausgelegt „Ein Handbuch über Dravyas“. Gemäss der Jaina Philosophie ist der Bestandteil Faktor des Universums Dravya (Substanz), welcher in Jīva (lebend) und Ajīva (nicht lebend) unterteilt ist. Alles im Universum ist entweder Jīva oder Ajīva oder ein Resultat von diesen. Der Autor von Dravya-Saṁgraha hat Dravya mit seinen Klassen und Unterklassen in den Versen 1-38 von diesem Werk völlig beschrieben. Jīva, die erste Sorte von Dravya wird in Vers 2 definiert und eine detaillierte Erklärung dieser Definition wird in den Versen 3-14 gegeben. Ajīva, die zweite Sorte von Dravya, wird anschliessend mit seinen Unterteilungen in den Versen 15-27 beschrieben. Der erste Vers dieser Arbeit ist nichts als das gewöhnliche Maṅgalācharaṇa, in welchem der Autor Mahāvīra, den vierundzwanzigsten Tīrthaṅkara der Jainas, grüsst. Er wird hier der Bedeutende Eine unter den grossartigen Jinas genannt. Das Wort Jina bedeutet wörtlich „der Sieger“. Einer, der sich selbst von der Fessel des Karma befreit hat durch Rāga (Anhaftung) und Dveṣa (Abneigung) zu überwinden, wird von den Jainas ein Jina genannt. In Buddhistischen Schriften wird das Wort Jina oft als ein Synonym für Buddha verwendet. Im Amarakoṣa¹ genannten Lexikon und in populärer Sanskrit Literatur ist die Verwendung des Wortes Jina um Buddha zu kennzeichnen auch geläufig.² Die Buddhisten nehmen das Wort Jina um jemanden der Māra besiegt hat zu meinen.³ Aber das Wort Jina wird von den Jainas in einem speziellen Sinn verwendet. Die Gaṇadharas oder Abostel der Tīrthaṅkaras und die Tīrthaṅkaras selbst sind als Jinas, Jinendras, Jineśvaras, usw. Bekannt. [s. Appendix A.] Lord Mahāvīra ist am Anfang von fast allen späteren Werken der Jainas begrüsst worden. Hier wird es gesagt, dass er von den Indras verehrt wurde. Indras sind Götter, die speziell hervorragende Mächte besitzen [Tattvārtha-rāja-vārttika von Akalaṅka Deva. IV.4.1.] Gemäss der Jaina Eschatologie⁴ gibt es vier Arten von Göttern, die in vier unterschiedlichen Sphären wohnen, bekannt der Reihe nach als Bhavana, Vyantara, Jyotiṣa und Vaimānika. [s. Appendix B.] Der Vaimānika Bereich ist wieder unterteilt in Kalpa und Kalpātīta Sphären. Indras sind ein höherer Rang von Göttern, die in Bhavana wohnen, Vyantara und Jyotiṣa Bereiche und die Kalpa Sphäre nur des Vaimānika Bereichs. Es gibt keine Indras in der Kalpātīta Sphäre. Neben diesen Indras unter Göttern gibt es auch andere unter Menschen und unter den niederen Tieren. Es gibt einen Meinungsunterschied zwischen den zwei Hauptsekten der Jainas zu der Anzahl von Indras. „Die Svetāmbaras machen geltend, dass es zwölf Himmel und vierundsechzig Indras gibt“; aber „die Digambaras halten aufrecht, dass es sechzehn Himmel und einhundert Olympische Monarchen (Indras) gibt.“⁵ Aus einem in den meisten der Kommentare über Digambara Jaina Arbeiten gefundenen Vers lernen wir, dass „es vierzig Indras unter den Göttern gibt, die in Bhavana (Sphäre) wohnen, zweiundreissig unter den Göttern, (die in) Vyantara (Sphäre) (leben), vierundzwanzig unter den Göttern (lebend in) der Kalpa (Sphäre), zwei unter den Jyotiṣa oder planetären Göttern, der Sonne und dem Mond, (einer unter) Menschen und (einer unter) den Tiryaks⁶ (d.h., alle Geschöpfe ausgenommen Götter, Menschen und Insassen der Hölle).“ Mahāvīra wird gesagt der Vorbringer aller Jaina Kanonischen Werke gewesen zu sein. Die falsche Theorie, dass Mahāvīra der Gründer des Jainismus ist und dass Jainismus ein Spross des Buddhismus ist, ist vor langem über den Haufen geworfen worden,⁷ und wenn wir sagen, dass es eine Überlieferung gibt, dass Mahāvīra zu seinen Jüngern sprach, was in den

¹ Amarakoṣa, I. Linien 25,26.

² Wir zitieren nur ein Beispiel unter vielen: [Nāgānanda von Śrīharṣa]

³ Im Jaina Werk über Nyāya genannt Parikṣāṁukha, wird Jina im gleichen Sinn verwendet.

⁴ Hoffnung auf Vollendung

⁵ Asiatic Researches, Vol. XVII, p. 289

⁶ Tattvārthādhigama Sūtra von Umāsvāmi, IV. 27

⁷ Das war 1895 von H.Jacobi in seiner Einleitung zum Uttarādhyayana Sūtra und Sūtrakṛitāṅga Sūtra, also erst 22 Jahre vor der Herausgabe dieses Buches. AΩ

Kanonischen Werken der Jainas verkörpert gewesen ist, muss es verstanden werden, dass obwohl die grundlegenden Wahrheiten des Jainismus lange vor Mahāvīra gepredigt wurden, war es nach dem Nirvāṇa dieses letzten Tīrthaṅkaras, dass die Lehren des Jainismus zum Geschriebenen reduziert wurden, welches die Grundlage der jetzt noch vorhandenen Jaina Kanonischen Werke bildete.

Die Aṅgas, welche die Kanonischen Werke der Svetāmbara Sekte der Jainas sind, werden gesagt, durch den fünften Gaṇadhara Sudharmā Svāmi an seinen Jünger, Jambu Svāmi, diktiert worden zu sein, als der letztere den ersteren fragte, die Grundsätze wie durch Mahāvīra aufgezeichnet, zu erklären. In den Aṅgas finden wir Fragen wie diese: „Was ist durch Lord Mahāvīra, den Tīrthaṅkara, über solche und solch eine Angelegenheit aufgezeichnet worden?“⁸ gestellt an Sudharmā Svāmi durch seinen Jünger, Jambu Svāmi. Ferner gibt es in den Aṅgas durch Sudharmā Svāmi gesprochene Sätze mit dem Inhalt: „Ich bin euch solch und solch eine Angelegenheit erzählend, wie durch Lord Mahāvīra beschrieben.“⁹ Aus Textstellen wie diese wird es gewiss, dass Mahāvīra die früheste Autorität ist, an welche die bestehenden Jaina Kanonischen Werke verweisen.

Die Digambaras jedoch verneinen die Autorität der Aṅgas und sagen, dass die ursprünglichen Kanonischen Werke während dem ersten Jahrhundert nach dem Nirvāṇa von Mahāvīra verloren gingen; aber sie halten auch aufrecht, dass die Grundsätze des Jainismus durch Lord Mahāvīra populär gemacht wurden. Die Überlieferung von den beiden Jaina Sekten stimmen somit in der Zuordnung der populären Ausführungen der Grundsätze des Jainismus an Mahāvīra überein. Dies ist der Grund, weshalb wir Mahāvīra am häufigsten durch die Jaina Schreiber im Eröffnungsvers ihrer Werke Mahāvīra verehrt finden, als der grossartige Vorbringer der Wahrheit ihrer Religion. Hier scheint auch Nemichandera, der Autor des Dravya-Saṃgraha Mahāvīra als der Vorbringer von Dravya begrüsst zu haben, welches die Themenangelegenheit der vorliegenden Arbeit ist.

Das Wort „Jīva“ wird gewöhnlich als „Seele“, „lebendes Wesen“, „Bewusstsein“, usw. übersetzt und Ajīva als „Dinge ohne Leben“, „nicht-lebende Substanz“, usw., aber wir werden die ursprünglichen Wörter durch die Übersetzung hindurch verwenden. Die richtige Bedeutung dieser Begriffe werden wir aus den Versen die folgen verstehen und welche von den unterscheidenden Kennzeichnungen von jeder dieser Substanzen handeln.

2. Jīva wird charakterisiert durch upayogā, ist formlos, und ein Vertreter, hat die gleiche Ausdehnung wie sein eigener Körper, ist der Geniesser (der Früchte des Karma), existiert im saṃsāra, ist Siddha und hat eine charakteristische Aufwärtsbewegung.

Kommentar.

In diesem Vers zeichnet der Autor die unterscheidenden Charakteristiken von Jīva auf. Die neun über Jīva erwähnten Charakteristiken in diesem Vers werden einer nach dem andern in den Versen 4-14 aufgenommen werden und volle Erklärung wird werden in den Anmerkungen zu den besagten Versen über sie gegeben. **Brahmadeva hat in seinem Kommentar über Dravya-Saṃgraha in Verbindung mit diesen Versen erwähnt, dass jeder von diesen Charakteristiken über Jīva erwähnt ist, um die Jaina Auffassung über ‚Jīva‘ von der der Sāṅkhya, Nyāya, Mīmāṃsā, Chārvāka, Sādhya und Bauddha Philosophiesystemen zu unterscheiden.** Seine Worte sind wie folgt: „...Jīva ist eingerichtet um Chārvāka (abzulehnen), seine Charakteristik von upayoga bestehend aus Jñāna und Darśana zu haben ist gesagt, um die Anhänger von Nyāya (abzulehnen), dass von Jīva formlos zu sein (abzulehnen) Bhaṭṭa (d.h., jene die Kumārila Bhaṭṭa folgen, den Vorbringer eines Zweigs der Mīmāṃsā Philosophie) und Chārvāka, das des Mittlers von Karma, um (die) Sāṅkhya (Ansicht abzulehnen), die von die gleiche Ausdehnung ihres (Lehr-)Körpers zu haben ausgedrückt wird, um die drei Ansichten abzulehnen, nämlich, Nyāya, Mīmāṃsā und Sāṅkhya, die über das Geniessen von (den Früchten des) Karma gesagt wird, die Buddhistische Ansicht abzulehnen, die von im Saṃsāra zu sein, Sādhya abzulehnen, die von Siddha seiend Bhaṭṭa und Chārvāka abzulehnen, und die über eine Aufwärtsbewegung habend, die Ansichten von allen anderen Schreibern ablehnen.“

Es sollte erinnert werden, dass, da die Hindu und Buddhistischen Philosophen keine Gelegenheit ausliessen, um die Ansichten der Jaina Philosophie abzulehnen, so auch die Jain Philosophen auf ihrer Seite die Ansichten ihrer Gegner abzulehnen versuchten. Es ist ein

⁸ Jñātridharmakathāga. Einleitung.

⁹ Sutrāga. Einführung.

spezielles Merkmal von nahe jedem System Indischer Philosophie, fortzufahren seine eigenen Ansichten aufrechtzuerhalten nach Ablehnung jener anderer Systeme. Beispiele solcher Ablehnungen durch Hinduphilosophen können in Vedānta Sūtra, Kapitel II, Pādas I und II, und Sāṅkhya Sūtra, Kapitel V gefunden werden. Die Ablehnung der Ansichten des Hindu Philosophiesystems kann auf der anderen Seite in zahlreichen Jaina Arbeiten, solche wie Ratnākaraṭatīkā, Syādvādamānjari, Prameyakamalamārtande, usw. usw., gefunden werden.

In diesem Vers wird Jīva auch erkannt als gegen die chārvāka Ansicht, welche keinen Beweis erkennt als Pratyakṣa, welches nur durch die Sinne abgeleitet ist. Das Nyāya System erkennt den Unterschied zwischen einer Eigenschaft und dem Besitzer einer Eigenschaft; aber in diesem Vers, durch zu sagen, dass Jīva aus der Eigenschaft upayoga besteht, welche sich zusammensetzt aus Jñāna und Darśana, wird diese Theorie von Nyāya umgekippt. Gleichermassen durch zu sagen, dass Jīva der Mittler von allen Handlungen ist, wird die Sāṅkhya Theorie, dass Puruṣa ununterschiedlich ist, aberkannt. Die anderen Charakteristiken bestreiten in dieser Weise die Ansichten von Mīmāṃsā, Buddhistischen und anderen Philosophiesystemen. Diese werden weiter in den Anmerkungen zu den Versen 4-14 erklärt. Aber es sollte erinnert werden, dass der Autor nicht direkt fortfährt, die Ansichten der anderen Philosophiesystemen abzulehnen, denn das würde gänzlich unmöglich sein in einem Kompendium wie dieses. Was der Kommentator deshalb zu verstehen gibt, ist, dass durch seine Definition über Jīva aufzuzeichnen, der Autor nebenbei die entgegengesetzten Ansichten der anderen Philosophiesysteme aberkannt hat.

Für einen kurzen Bericht über die Grundsätze der unterschiedlichen Philosophiesysteme, verweisen wir den Leser auf Sarvadarśanaśaṅgraha von Mādhavāchārya (Ausgabe durch Cowell), in welcher der Bericht über die Jaina Philosophie unter dem Titel von „Ārhat Darśan“ wert der Aufmerksamkeit ist, da durch einen nicht-Jaina Autor geschrieben, der, obwohl nicht sehr über Jainismus enthusiastisch, sein bestes versuchte, unparteiisch zu sein.

Die folgenden Verse aus Pañchāstikāyasamayasāra durch Kundakundāchārya ist genau ähnlich zu diesem Vers von Dravya-Saṃgraha: - „Jīva ist bewusst, gestaltlos, gekennzeichnet durch upayoga, angebunden an Karma, den Herrn, den Mittler, den Geniesser (der Früchte des Karma), der Durchdringer der Körper (gross oder klein)“.

Die einzige erwähnte Charakteristik von Jīva in Dravya-Saṃgraha, doch nicht gefunden in den obigen Versen, ist die von einer Aufwärtsbewegung zu haben; aber dies wird im nächsten Vers des Pañchāstikāyasamayasāra erwähnt: - „Dies was aufwärts zum Ende des Loka geht, befreit aus der Unreinheit des Karma seiend.“

3. Gemäss Vyavahāra Naya wird das Jīva genannt, welches besessen ist von vier Prāṇas, nämlich, Indriya (die Sinne), Bala (Kraft), Āyu (Leben) und Āṇa-prāṇa (Atmung) in den drei Arten der Zeit (nämlich, die Gegenwart, die Vergangenheit und die Zukunft), und gemäss Nīśchaya Naya¹⁰, das, welches Bewusstsein hat, Jīva genannt wird.

KOMMENTAR

Vyavahāra und Nīśchaya Naya ist in Dravyānuvogataṛkaṇā von Bhoja so unterschieden:

„Deshalb ist dies wie in der Bhāṣya (Viśeṣāvaśyaka-bhāṣya, eine berühmte Jaina Arbeit) verstanden zu werden, dass Nīśchaya die wirkliche Sache erzählt und Vyavahāra Dinge in der populären Art erzählt.“ Vyavahāra naya ist deshalb die gewöhnliche oder gesunder Menschenverstand Ansicht, in welcher wir jeden Tag über Dinge dieser Welt sprechen. Absr Nīśchaya Naya ist die wirklichkeitsgetreue Ansicht, welche sich um eine exakte Beschreibung der Wirklichkeiten bemüht, welche in unserer alltäglichen Ausdrucksweise übersehen werden. Zum Beispiel sagen wir gewöhnlich „ein Honiggefäss“, aber um richtig zu sein, müssten wir sagen „ein Gefäss von Ton oder irgendeiner anderen Substanz, Honig enthaltend.“ Die Charakteristiken von Jīva werden von beiden diesen Standpunkten in den folgenden Versen untersucht.

Hier wird es gesagt, dass wir gewöhnlich sagen, dass Jīva (Lebende Substanz) fünf Sinne besitzt, Sicht, Gehör, Gefühl, Geschmack und Geruch, die drei Gedankenkräfte, Wort und Handlung, Leben und Atmung. Indriya (die fünf Sinne), Bala (die drei Gedankenkräfte, Wort und Handlung), Āyu (Leben) und Āṇaprāṇa (Atmung) – diese Vier werden die vier Prāṇas der Jīvas in der Vergangenheit,

¹⁰ Für den Unterschied von Vyavahāra Naya und Nīśchaya Naya siehe das Werk Samayasāra von Śhrī Kundakunda Verse 7 bis 10; 27 und Kommentare. AΩ

Gegenwart und Zukunft genannt. Der folgenden Vers aus Pañchâstikâyasamayāsâra (von Kundakunda) ist parallel zu diesem Vers des Dravya-Saṃgraha: -

„Dies ist Jīva welches lebt, leben wird oder früher durch vier Prāṇas gelebt hat. Die Prāṇas sind Bala (Kraft), Indriya (die Sinne), Āyu (Leben) und Uchchhāsa (Atmung).“

Somit, aus der gewöhnlichen Sichtweise (Vyavahāra Naya), betrachten wir Jīva eine Lebenszeitperiode zu besitzen, während welcher seine Charakteristiken Atmung und die Beschäftigung der fünf Sinne und die drei Gedankenkräfte, Worte und Handlung sind. Aber aus der wirklichen Sichtweise wird Jīva durch seine grossartige Eigenschaft, nämlich Bewusstsein unterschieden.

4. Upayoga ist von zwei Arten, Darśana und Jñāna. Darśana ist von vier Arten. Darśana ist bekannt (geteilt) zu werden (in) Chakṣu, Achakṣu, Avadhi und Kevala.

KOMMENTAR

Verse parallel zu diesem sind im Pañchâstikâyasamayāsâra gefunden zu werden, wie folgt: -

„Upayoga ist von zwei Arten, verbunden seiend mit Jñāna und Darśana: wisse, dass dieses Upayoga zu allen Zeiten untrennbar vom Jīva ist. Darśana ist auch gesagt mit Chakṣu, Achakṣu, Avadhi und dem endlosen und ewigen Kevala zu sein.“

Upayoga ist das Ergebnis von Bewusstsein, welches gemäss Nischaya Naya oder wirklichem Gesichtspunkt, die einzige Charakteristik von Jīva ist. Grob kann Upayoga gesagt werden eine Art von Neigung zu sein, welche aus Bewusstsein entsteht. Diese Neigung ist entweder gegen Darśana oder gegen Jñāna. Der Unterschied zwischen Darśana und Jñāna besteht in diesem, dass im ersteren die Einzelheiten nicht wahrgenommen werden, während im letzteren die Einzelheiten auch bekannt sind. „Bevor wir Dinge in einer detaillierten Art wissen, gibt es eine Stufe, wo wir einfach sehen, hören, oder andererseits davon in einer allgemeinen Art bewusst werden, ohne in alle seine Einzelheiten zu gehen. Wir wissen es einfach als zu einer Klasse zu gehören, wir mögen es als ein Pferd kennen, zum Beispiel, ohne in irgendeine weitere Einzelheit wie zu seinen individuellen Charakteristiken zu gehen. Dies ist die erste Stufe von Wissen; sie mag Detail-loses Wissen oder unbestimmte Erkenntnis (Darśana) genannt werden. Wenn diese Stufe nicht erfahren wird, kann es kein Wissen des Dings geben.“¹¹ Erkenntnis der Einzelheiten besteht in Jñāna (Wissen).

Darśana wird somit verstanden „Kenntnis in einer ununterschiedlichen Weise“ zu sein... „du siehst zum Beispiel ein Bild, aber du gehst nicht in die Einzelheit davon; du weist gerade in einer allgemeinen Art, dass es ein Bild ist.“¹² Jīva besteht gemäss Jaina Philosophie von unendlichem Jñāna und Darśana, aber gewisse Klassen von Karma neigen dies zu verschleiern. Darśana ist von vier Arten, Chakṣu, Achakṣu, Avadhi und kevala; so gibt es auch vier Arten von Karma, welche jede von diesen Sorten verschleiern. Wenn es eine Einstellung oder Abschwächung von einer oder mehr dieser Sorten von Karma gibt, wird oder werden die entsprechende Klasse oder Klassen von Darśana enthüllt. Somit, durch das Entfernen dieser Karmas, welche das Darśana verschleiern, welches durch das Auge empfangen wird, kann ein Jīva durch die Augen sehen. Dies ist chakṣu Darśana (Darśana durch das Auge). Wieder, durch das Entfernen von diesem Karma, welches das Darśana durch irgendeinen anderen Sinn als das Auge, oder Geist verschleiern, kann ein Jīva durch die vier Sinnesorgane –Ohr, Nase, Zunge oder Haut und durch den Geist erkennen. Dies wird Achakṣu Darśana (Darśana nicht durch das Auge) genannt. Gleichermassen, wenn Karmas verschleiern des Avadhi Darśana entfernt werden, kann ein Jīva Avadhi Darśana (psychisches Wissen, begrenzt durch Raum und Zeit und direkt durch die Seele, z.B. Hellsehen) haben. Letztendlich, durch das Entfernen der Karmas welche Kevala Darśana verschleiern, kann ein Jīva Kevala (oder vollkommenes) Darśana haben (in welchem alles in den drei Welten Existierende in der Gegenwart, Vergangenheit und der Zukunft auf einmal erkannt wird).

[Neben diesen schon erwähnten vier Sorten von Karmas verschleiern den Darśana, gibt es auch fünf andere von Umāsvāmi erwähnte, z.B., Nidrā (Schlaf), Nidrānidrā (Tiefer Schlaf), Prachalā (Trance), Prachalā prachalā (Schläfrigkeit) und Styānagriddhi (Schlafwandel Zustand).¹³ Diese, zusammen mit den schon erwähnten Karmas verschleiern den Chakṣu, Achakṣu, Avadhi und Kevala Darśana, bilden neun Darśanā-varaṇīya Karmas].

¹¹ „Jainism“ von Herbert Warren, S. 29

¹² „The Karma Philosophy“ durch V.R. Gandhi, S. 5-6

¹³ Tattārthādhigama Sūtra, VIII, 7

5. Jñāna ist von acht Arten, nämlich, Jñāna und Ajñāna von Mati, Śruta und Avadhi, Manaḥ-paryaya und Kevala. (Es ist) auch in Pratyakṣa und Parokṣa geteilt (aus einem anderen Gesichtspunkt).

KOMMENTAR.

In den vorhergehenden Versen, ist die erste Stufe von Erkenntnis, nämlich Darśana (ununterschiedenes Wissen) beschrieben worden. In diesem Vers wird die nächste Stufe, Jñāna (detailliertes Wissen), mit seinen Verschiedenartigkeiten beschrieben.

Die acht Arten von Jñāna sind

- (1) Mati Jñāna
- (2) Śruta Jñāna
- (3) Avadhi Jñāna
- (4) Manaḥ-paryaya Jñāna
- (5) Kevala Jñāna
- (6) Kumati oder Ajñāna von Mati
- (7) Ku-śruta oder Ajñāna von Śruta und
- (8) Vibhaṅgāvadhi oder Ajñāna von Avadhi.

Kundakundāchārya hat alle von ihnen im folgenden Vers kurz zusammengefasst: -

„Ābhiñibodhika oder Mati, Śruta, Avadhi, Manaḥ-paryaya und Kevala – diese sind die fünf Verschiedenartigkeiten von Jñāna. Kumati, Ku-śruta und Vibhaṅga – diese drei sind auch mit Jñāna verbunden.“

Die drei zuletzt aufgeführten sind nichts als falsches Wissen der ersten drei. Es wird deshalb genügend sein, nur die ersten fünf Arten von Jñāna zu erklären. Umāsvāmi hat sie auch in Sūtra 9 Kapitel 1 von Tattvārthadhigama Sūtra erwähnt. Es sollte erinnert werden, dass in Jaina Philosophie diese Verschiedenartigkeiten von Jñāna die zwei Sorten von Pramāṇas bilden.

Mati Jñāna ist durch die Sinne abgeleitetes Wissen, einschliesslich des Wissens, welches aus der Tätigkeit der Gedanken aufkommt. Śruta Jñāna ist durch Symbole oder Zeichen (z.B. Worte, die Symbole von Ideen, Gesten, usw. sind) abgeleitetes Wissen. Avadhi Jñāna ist das psychische Wissen, welches von der Seele ohne das Medium der Tätigkeit des Geistes oder der Sinne erworben wird. Wissen in der hypnotischen Stufe kann zitiert werden als ein Beispiel von Avadhi Jñāna. **Manaḥ-paryaya Jñāna ist das Wissen der Ideen und Gedanken von anderen. Gedankenlesen ist ein Beispiel dieser Art von Kenntnis.** Kevala Jñāna ist Allwissenheit oder unbegrenztes Wissen wie zu Raum, Zeit oder Objekt.

In unserem Alltagsleben haben wir Mati Jñāna und Śruta Jñāna, aber es gibt Beispiele, obwohl selten, von Personen, die unter einer hypnotischen Trance Wissen von gewissen Dingen haben (Avadhi Jñāna) und von Personen, die die Gedanken von anderen lesen können (Manaḥ-paryaya Jñāna).

Obwohl die genaue Wesensart der letzten zwei Arten von Wissen noch immer nicht begriffen worden ist, gibt es keinen Zweifel von der Möglichkeit ihrer Existenz.¹⁴ Die Erwähnung deshalb dieser Arten von Wissen durch alttümliche Jaina Schreiber beweist, dass es zu dieser Zeit Beweise gab, welche sie leiteten an diese zwei Formen des Wissens zu glauben. Die von Yogīs erreichbaren okkulten Mächte, welche in Yoga Philosophie der Hindus erwähnt werden, unterstützen die Ansicht, dass im alttümlichen Indien okkulte Wissenschaften keineswegs unbekannt waren. Das zuletzt erwähnte Wissen, Kevala-Jñāna oder Allwissenheit, welches dem Wissen der Sarvajñas oder Trikāladarśis genannten Weisen in den Purāṇas der Hindus entspricht, wird, gemäss der Jaina Überlieferung, nur besessen durch jene die den höchsten Punkt der Erhebung erreicht haben. Die Tīrthaṅkaras und Gaṇadharas werden gesagt, solch eine Art von Kenntnis zu besitzen.

Obwohl es nicht möglich ist, die wirkliche Wesensart von Avadhi Jñāna, Manaḥ-paryaya Jñāna und Kevala Jñāna zu verstehen¹⁵, können wir in vollem Umfang die verbleibenden zwei Arten von Wissen,

¹⁴ Hier spricht der Kommentator nur von keinem Zweifel der Möglichkeit, also doch nur eventuell, und von „noch immer nicht begriffen“. Das Begreifen wird jedoch erst mit der Erfahrung kommen, die Erfahrung erhält man jedoch nur, nachdem alle acht Wissen verschleiernnden Karmas vernichtet worden sind. Dies ist die Gerechtigkeit, dass erst derjenige, der nur nach dem Herzen geht und sich für das Gute entscheidet, auch wenn es ihn aller voraussicht nach das eigene Leben kosten wird, er erst nach dieser göttlichen Prüfung sein Wissen erhält, durch die eigene Erfahrung, dass es diese höchste Wissensstufe gibt und alles andere hier auf der Welt durch Mati Jñāna und Śruti Jñāna erworbene Wissen nur Teilwissen der Wirklichkeit sind. Siehe hierzu meine Kurzfassung in ‚Brief an die Wahrheitssuchenden‘. AQ

¹⁵ Entgegen dem Autor, der sich nach seiner Ausdrucksweise hier auf der Ebene vom Gesichtspunkt gemäss Vyavahāra Naya befindet, ist die Wirklichkeit, dass Avadhi Jñāna, Manaḥ-paryaya Jñāna und

nämlich Śruta Jñāna und Mati Jñāna beschreiben. Śruta Jñāna ist aus durch eine Person gesprochene Worte, aus Bücher zu lesen, aus Gesten zu sehen oder Gesichtsausdrücke und aus allen anderen Arten von Symbolen oder Zeichen. Mati Jñāna erfordert viel detailliertere Betrachtung; denn es gibt uns eine Idee von diesem Teil der Jaina Psychologie die von Wahrnehmung und Gedächtnis handelt.

In Jaina Psychologie werden normalerweise vier Stufen in Mati Jñāna erkannt. Diese werden

- (1) Avagraha¹⁶
- (2) Īha
- (3) Avāya und
- (4) Dhāraṇā

genannt.

In Werken über Jaina Nyāya Philosophie finden wir dass Pramāṇa von zwei Arten ist - Pratyakṣa (unabhängig) und Parokṣa (abhängig). Pratyakṣa ist klares Wissen oder Erkenntnis, dass dieses Objekt von solchem oder jenem Kennzeichen ist, ohne von irgendeiner anderen Art von Wissen abhängig zu sein. Diese Erkenntnis, welche nicht klar durch sich selbst ist, z.B., das, welches auf irgendeiner anderen Art von Wissen abhängt, ist Parokṣa.¹⁷ Pratyakṣa oder unabhängiges Wissen ist von zwei Arten, Sāṅvyavahārika und Pāramārthika. Sāṅvyavahārika wieder ist von zwei Arten, nämlich, Indriya-nivandhana (bewirkt durch die Sinne) und Anindriya-nivandhana (nicht bewirkt durch die Sinne).¹⁸ Die in der Jaina Philosophie erkannten Sinne sind das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge und die Haut. Gedanke (Manas) wird No-indriya oder Anindriya¹⁹ (Nicht Indriya) genannt. Diese Sāṅvyavahārika Verschiedenartigkeit von Pratyakṣa ist, was wir in unserem Alltagsleben haben. Die Abläufe von Wahrnehmung und Gedächtnis sind nur von dieser Verschiedenartigkeit von Pratyakṣa abhängig. Wir werden uns deshalb mit Sāṅvyavahārika Pratyakṣa befassen, Pāramārthika Pratyakṣa auf der Seite lassend, welches die vorhergehend erwähnten wenig verstandenen okkulten Wissen – Avadhi, Manaḥ-paryaya und Kevala – einschliesst.²⁰

Sāṅvyavahāra ist die Handlung um ein Begehren zu Erkennen zu befriedigen. [Pramāṇa Mimāṃsā Vritti]. Dies ist das Wesentliche von Sāṅvyavahārika Pratyakṣa, welches gemäss Jaina Philosophen von vier Arten ist, nämlich Avagraha, Īhā, Avāya, und Dhāraṇā.²¹ Diese vier sind identisch mit den von uns schon erwähnten vier Stufen von Mati Jñāna, und wir werden nun fortfahren, jede von diesen vier Verschiedenartigkeiten zu erklären.

Die erste Stufe, Avagraha, besteht im allgemeinen Wissen eines Objekts, wenn es mit einem Sinnesorgan in Kontakt gebracht wird. Zuerst gibt es einen Reiz in den Sinnesorganen durch den Stimulus (nämlich, das vorhandene Objekt in der Aussenwelt). Dann gibt es einen Reiz im

Kevala Jñāna zu verstehen sind, jedoch nur für diejenigen, der die entsprechenden Karmas die die jeweilige Wissensstufe verschleiern, vernichtet hat. Oder anders ausgedrückt, muss er mindestens die 11. Stufe der Guṇasthana Leiter erklommen haben und zeitweise die 12. Stufe erreicht haben (11. upasantamoha (wörtlich, die Stufe wo Leidenschaften, moha, unterdrückt werden): Diese Stufe wird nur erreicht, wenn man die Leiter der Verdrängung ersteigt, ein Fall davon ist unvermeidlich. (12) kṣinamoha (wörtlich, die Stufe, in der alle Leidenschaften vernichtet werden): Diese Stufe ist nur möglich für diejenigen, die die Leiter der Zerstörung erklommen haben und damit die ganz Beseitigung aller Formen der Leidenschaft gelungen. Dies ist eine unumkehrbare Stufe). Dies ist für jeden möglich, es sieht schwierig aus, da man hier auch die Angst vor dem Tod überwunden haben muss, die an eine Entscheidung geknüpft war, das richtige zu tun, obwohl der eigene Tod dabei als absehbar erscheint. Nachdem man sich jedoch richtig entschieden hat (und nicht einen anderen Menschen getötet hat, nur um sein eigenes Leben zu retten), wird erst klar, dass dies die weniger schwierige Entscheidung war, da man beim Gegenteil, diese Guṇasthanastufe nicht erreicht hätte und einem das Wissen von Manaḥ-paryaya Jñāna und Kevala Jñāna verschleiert geblieben wäre. AṂ

¹⁶ Tattvārthadhigama Sūtra I. 17-18

¹⁷ Pramāṇa Mīmāṃsā I.1.9-10, I.1.13-14, I.2.1; Parīkṣāmukha Sūtra II.1-4, III.1; Pramāṇa-Naya-tattvālokāṇḍikā II.1-3, III.1

¹⁸ Pramāṇa-Naya-tattvālokāṇḍikā II.4-5; Parīkṣāmukha Sūtra II.5

¹⁹ Pramāṇa Mīmāṃsā I.1.22; Pramāṇa Mīmāṃsā Vritti.

²⁰ Pāramārthika Pratyakṣa wird in Klassen geteilt, Sakala (Vollkommen) und Vikala (Unvollkommen). Kevala Jñāna kommt unter Sakala und Avadhi und Manaḥ-paryaya kommt unter Vikala Pratyakṣa. [Pramāṇa-Naya-tattvālokāṇḍikā II.19,20 und 23]. Hemachandra erwähnt Kevala, Avadhi und Manaḥ-paryaya auch unter Pratyakṣa [Pramāṇa Mīmāṃsā I.1.15 und 18].

²¹ Pramāṇa-Naya-tattvālokāṇḍikā II.6; Pramāṇa Mīmāṃsā I.1.21; Für einen detaillierten Bericht dieses Teils der Jaina Philosophie, kann der Leser auf meine Übersetzung des Pramāṇa Mīmāṃsā Bezug nehmen, veröffentlicht in der *Jaina Gazette*, 1915

Bewusstsein. Demzufolge ist eine Person in der ersten Stufe gerade nur bewusst von der Existenz eines Objekts.²²

Die zweite Stufe, Īhā, besteht im Begehren die Besonderheiten des Objekts zu wissen²³, z.B., ein Begehren zu wissen ob es dies oder das ist. Somit werden Ähnlichkeiten und Unterschiede dieses Objekts mit anderen Objekten das Thema des Bewusstseins in dieser Stufe.

In der ersten Stufe (Avagraha), haben wir zum Beispiel einfach die Kenntnis eines Mannes, aber in der zweiten Stufe (Īhā), begehren wir die Besonderheiten dieses Mannes zu kennen, z.B., ob er ein Einwohner von Kārṇāta oder Lāta Land ist, usw.²⁴

In der dritten Stufe, Avāya, gibt es ein definitives Finden der Besonderheiten, welche wir in der zweiten Stufe zu wissen begehren. Die zweite Stufe ist lediglich ein Versuch die Besonderheiten zu wissen, während die dritte Stufe besteht in der Feststellung dieser Besonderheiten.²⁵

Die vierte Stufe, Dhāraṇā, besteht im bleibenden Eindruck, welcher sich ergibt, nachdem das Objekt mit seinen Besonderheiten definitiv festgestellt ist.²⁶ Es ist dieser Eindruck, welcher uns ermöglicht, um das Objekt danach zu erinnern. Gedächtnis deshalb ist das Ergebnis dieser vier aufeinanderfolgenden Stufen von Mātī Jñāna.

Nun werden wir uns zu diesem Teil von Vers 5 des Dravya-Saṃgraha wenden, welcher, nach Aufzeichnung der acht Verschiedenartigkeiten von Jñāna sagt, dass es auch in zwei Klassen aus einem anderen Gesichtspunkt geteilt werden kann. Diese zwei Klassen sind der Reihe nach bekannt als pratyakṣa und parokṣa.

Wir haben schon einen detaillierten Bericht über pratyakṣa gegeben und es verbleibt jetzt um kurz Parokṣa Wissen zu erzählen.

Parokṣa Wissen wird gesagt von fünf Arten zu sein:

- (1) Smaraṇa
- (2) Pratyabhijñāna
- (3) Tarka
- (4) Anumāna und
- (5) Āgama.

Smaraṇa ist einfach die Erinnerung eines Objekts. Pratyabhijñāna ist die Erkenntnis eines Objekts durch Ähnlichkeiten und Unterschiede zu bemerken. Der Unterschied zwischen Smaraṇa und Pratyabhijñāna kann aus den folgenden Beispielen verstanden werden. Wir sehen einen gewissen Mann. Wir erinnern dann, dass wir ihn vorher gesehen hatten. Dies ist Smaraṇa. Wir gehen zu einem Wald und sehen ein eigenartiges Geschöpf und wir identifizieren es. Dies ist Pratyabhijñāna. Dies entspricht an Upamāna Pramāṇa, erkannt in den Hindu Philosophien. Tarka oder Ūha besteht aus der Kenntnis einer universalen Gleichzeitigkeit von irgend zwei Dingen (z.B., wo immer es Rauch gibt, da ist Feuer.) dies ist das gleiche wie Vyāpti Jñāna, erwähnt in der Nyāya Philosophie der Hindus. Anumāna ist Schlussfolgerung und ist entweder Svārtha (für jemandes eigenen Selbst) oder Parārtha (für andere). Es gibt eine detaillierte Behandlung über Anumāna in jaina Nyāya Philosophie, ähnlich zu dem gefunden in der Nyāya Philosophie der Hindus. Āgama ist durch die Worte von einem der vertrauenswürdig ist abgeleitet. Dies wird auch in verschiedenen Systemen der Hindu Philosophie erkannt, solche wie Vedānta, Nyāya, Sāṅkhya, Mīmāṃsā, usw.²⁷

Wir beenden diese kurze Übersicht über verschiedene Arten von Wissen durch zu sagen dass, wie wir in unseren Anmerkungen zu Vers 4 Dravya-Saṃgraha erwähnt haben, dass es gewisse Karmas genannt Darśanāvaraṇīya Karmas gibt, welche die verschiedenen Sorten von Darśana verschleiern, so gibt es auch Karmas, welche die verschiedenen Arten von Jñāna verschleiern. Diese sind bekannt als Jñānavarāṇīya Karmas. Umāsvāmi in seiner Tattvārthadhigama Sūtra hat erwähnt, dass Jñānavarāṇīya Karmas von fünf Arten sind, welche Mātī, Śruta, Avadhi, Manaḥparyaya und bzw. Kevala Wissen verschleiern.

Jetzt wird ein Zweifel begonnen durch den Kommentator des Dravya-Saṃgraha. Er sagt, dass in Tark-Śāstra (Nyāya Philosophie) der Jainas finden wir Mātī Jñāna mit seinen vier Verschiedenartigkeiten, Avagraha, Īhā, Avāya und Dhāraṇā unter Sāṅvyavahārika Pratyakṣa einbezogen wird. Aber Umāsvāmi in seiner Tattvārtha Sūtra sagt klar, dass Mātī und Śruta Jñānas nicht Pratyakṣas, sondern Parokṣas sind. Wir haben die folgenden Aphorismen in Tattvārtha Sūtra: -

²² Pramāṇa-Naya-tattvālokāṇṭkā II.7.; Pramāṇa Mimāṃsā I.1.27

²³ ; Pramāṇa-Naya-tattvālokāṇṭkā II.8.; Pramāṇa Mimāṃsā I.1.28

²⁴ Ratnākarāvatārika. II,8

²⁵ Pramāṇa-Naya-tattvālokāṇṭkā II.9.; Pramāṇa Mimāṃsā I.1.80

²⁶ Pramāṇa-Naya-tattvālokāṇṭkā II.9.; Pramāṇa Mimāṃsā I.1.29

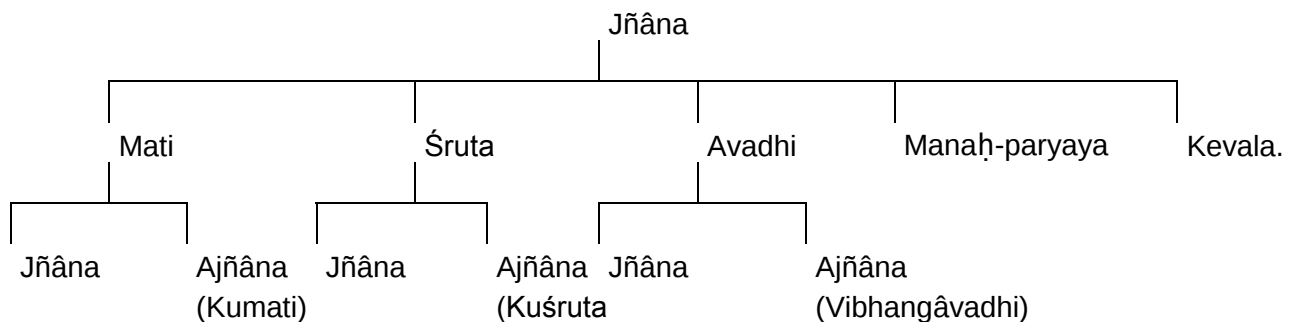
²⁷ Parīkṣāmukha Sūtra III.2, 3, 5, 11, 14, 99; Pramāṇa-Naya-tattvālokāṇṭkā III.2, 3, 5, 7, IV.1; Pramāṇa Mimāṃsā I.2.2-5, 7

„Das Erkennen ist (fünffach) *mati*: Vorstellung, *śruta* Zeugnis, *avadhi* transzendente Erkenntnis materieller Dinge, *manahparyāya* transzendente Erkenntnis der *manas* (oder **des Denkens anderer**), *kevala* Allwissenheit.(I.9) Die beiden ersten (*mati* und *śruta*) sind mittelbar (*parokṣa*).(I.11) Die übrigen sind unmittelbar (*pratyakṣa*).(I.12)“

Nun ist dies offensichtlich in Widerspruch mit den Arbeiten über Jaina Nyāya Philosophie von welcher wir schon in unseren Bemerkungen zitiert haben. Wie kann dieser Widerspruch wegeklärt werden? Der Kommentator sagt, dass Umāsvāmi's Aphorismus als allgemeine Verordnung betrachtet zu werden ist, während das Sagen der Schreiber über jaina Nyāya Philosophie als eine spezielle Regel oder Ausnahme genommen werden sollte.

In speziellen oder Ausnahmefällen sollte der allgemeinen Regel nicht gefolgt werden. Im gegenwärtigen Beispiel auch, obwohl die in Tattvārtha Sūtra aufgezeichnete allgemeine Regel sagt, dass *mati* und *śruta* Jñāna Parokṣa Wissen sind, gibt es besondere Ausnahmefälle,²⁸ wenn diese Pratyakṣa genannt werden sollten. Der Kommentator sagt ferner, dass wir alle wissen, dass das Wissen über unser eigenes Glück und Elend Pratyakṣa ist, aber wenn wir sagen, dass, gemäss Tattvārtha Sūtra, *Mati* und *śruta* Jñānas immer Parokṣa sind, welches absurd ist.

Die folgende Tabelle von Jñāna kann deshalb wiederangeordnet werden aus verschiedenen Gesichtspunkten, in der Art in Tabelle I und II in der begleitenden graphischen Darstellung Nr. I gezeigt.



6. Gemäss Vyavahāra Naya sind die allgemeinen Charistiken von Jīva gesagt, acht Arten von Jñāna zu sein und vier Arten von Darśana.

KOMMENTAR.

Der Kommentator Brahmadeva sagt, dass Jīva gesagt wird, in einem allgemeinen Sinn die Charakteristiken von acht Arten von Jñāna und vier Arten von Darśana zu haben. Durch das Wort „Sāmānya“ oder „in einem allgemeinen Sinn“ im ursprünglichen Ver, sollten wir verstehen „wenn wir nicht begehren zwischen Saṃsāri (eine weltliche Existenz zu führen) oder Mukta (befreite) Jīvas zu unterscheiden oder, wenn wir nicht zwischen reiner und unreiner Jñāna und Darśana unterscheiden“.²⁹ In diesem Vers sagt der Autor, dass wirkliches Jīva die Charakteristik von reinem Jñāna und Darśana besitzt, aber aus dem gewöhnlichen oder gesunden Menschenverstandsgesichtspunkt, erkennen wir, dass Jīva acht Arten von Jñāna und vier Arten von Darśana hat. Unter den acht Arten von Jñāna sind Verschiedenartigkeiten von unreinem oder falschem Wissen auch einbezogen, aber diese können nur in einem allgemeinen Sinn gesagt sein, Charakteristiken von Jīva zu sein, denn in Mukta oder befreitem Jīva, sind diese nicht möglich. So hat Jīva in seinem reinen Zustand nur die Charakteristiken von reinem Jñāna und Darśana. Der Kommentator sagt, dass Verse 4-6 von Dravya Saṃgraha durch Upayoga zu erklären die Doktrin von Nyāya Philosophie ablehnen, nämlich, dass ein Ding und seine Eigenschaften dauerhaft unterschiedlich sind.³⁰ Es sollte erinnert sein, dass in Nyāya Philosophie die Identität einer Eigenschaft und der Besitzer dieser Eigenschaft nie erkannt wird. Hier wird es gesagt, dass Jñāna und Darśana,

²⁸ Der Kommentator zeichnet in der folgenden Passage gewisse Fälle auf, wo Śruta Jñāna ganz Parokṣa ist, wo es teilweise Parokṣa ist und wo es überhaupt nicht Parokṣa aber Pratyakṣa ist. (Die Aufzeichnung ist nur in Indischen Schriftzeichen)

²⁹ Kommentar über Dravya Saṃgraha, Vers 6 von Brahmadeva.

³⁰ Kommentar über Dravya Saṃgraha, Vers 6 von Brahmadeva.

nicht nur Eigenschaften von Jīva sind, sondern identisch mit ihr sind. Jetzt mag die Frage aufkommen, wie dies möglich sein kann? Können wir nicht die Eigenschaften als getrennt vom Besitzer derselben begreifen? Die Antwort ist, dass Jainismus alles aus verschiedenen Standpunkten untersucht und obwohl aus dem wirklichkeitsgetreuen Gesichtspunkt Jīva und seine eigenschaften identisch sind, sagen wir aus dem gewöhnlichen oder Menschenverstandsgesichtspunkt, dass diese unterschiedlich sind. Dies ist zu sagen, in Jainismus gibt es keine dogmatische Behauptung wie in Nyāya Philosophie, dass es keine Identität zwischen einer Eigenschaft und dem Besitzer von diesen Eigenschaften geben kann. Im Gegenteil, die Identität von Jīva und seinen Eigenschaften wird erkannt. Natürlich aus dem gewöhnlichen Standpunkt können wir Eigenschaften als unterschiedlich vom Besitzer von ihnen erkennen. Dies ist zu sagen, wir können die Eigenschaften als unterscheidbar begreifen, aber nicht verschieden von ihrem Besitzer, das heisst, diese getrennte Existenz ist nicht wirklich. In Pañchāstikāyasamayasāra finden wir den folgenden Vers, welcher eine ähnliche Ansicht ausdrückt: - „Darśana und Jñāna, in einer ähnlichen Weise, sind mit Jīva identisch und nicht trennbar von ihr. Nur in gewöhnlicher Ausdrucksweise trennen wir (Darśana und Jñāna von Jīva), aber in Wirklichkeit gibt es keine solche Trennung.“³¹

7. Gemäss Nischaya Naya ist Jīva ohne Form, weil die fünf Arten von Farbe und Geschmack, zwei Arten von Geruch und acht Arten von Berührung nicht in ihr vorhanden sind. Aber gemäss Vyavahāra Naya hat [Jīva] Form durch Bindung [von Karma].

KOMMENTAR

Jīva ist natürlich unsichtbar, aber „wenn die Seele durch die Leidenschaften attackiert wird...nimmt es über die Pudgala (materielle) Teilchen, passend für die Bindung der Karmas, genau wie ein erhitzter Eisenball Wasserpartikel aufnimmt in welcher er eingetaucht wird. Dies ist die Bindung der Karmas.“³² Demzufolge „wird die natürlich unsichtbare Seele in einer sehr feinstofflichen Art mit sichtbarer, verständlicher Materie vermischt und wird in einem Sinn dabei sichtbar wiedergegeben, wie Zitronensaft süß wiedergegeben wird durch das Hinzufügen von Zucker und Wasser. In seinem reinen Zustand ist die Seele [Jīva] unsichtbar, genauso wie in sich selbst Zitronensaft sauer ist.“³³ Wir sollten uns deshalb erinnern, dass, gemäss dem Jaina Glauben, Jīva in seinem natürlichen oder wirklichen Zustand unsichtbar ist. Aber es verbindet mit Pudgala oder Materie. Diese Kombination ist die Bindung (Bandha), welche Karmas erzeugt. Wenn Jīva so sich selbst mit Pudgala (Materie) verbindet, lässt sie ihren unsichtbaren Zustand zurück und wird uns sichtbar. Es ist Pudgala (Materie), welche Gestalt hat und wenn sich Pudgala mit Jīva verbindet, werden dem Geschmack, Farbe, Geruch und Berührung des ersteren, welche die Vorbedingungen ihrer Gestalt sind, der wirklich gestaltlosen Jīva zugeschrieben und wir sagen, dass Jīva Gestalt hat. Jede Gestalt weltlichen Lebens, welche wie wir sehen, ist ein Jīva in seinem unreinen und sichtbaren Zustand in Verbindung mit Pudgala. Deshalb, gemäss Vyavahāra Naya ist dies zu sagen, aus einem gewöhnlichen oder Menschenverstandsgesichtspunkt können wir sagen, dass Jīvas Gestalt haben, aber wir müssen uns erinnern, dass gemäss Nischaya Naya oder dem wirklichkeitsgetreuen Standpunkt, Jīvas ohne Gestalt sind.

Brahmadeva zitiert in seinem Kommentar einen Vers, um diese Ansicht zu unterstützen:

„In Bindung ist [Jīva] eins [mit Pudgala], aber wirklich gemäss Definition ist sie getrennt [von Pudgala]. Infolgedessen gehört Gestaltlosigkeit nicht immer zu Jīva.“

Pudgala wird gesagt Berührung, Geschmack, Geruch und Farbe zu besitzen.³⁴ Obwohl diese Eigenschaften wirklich untrennbar von Pudgala sind, sprechen wir von ihnen vom gewöhnlichen Standpunkt als getrennt von Pudgala.³⁵ Farbe sind von fünf Arten, nämlich Blau (Nīla), Gelb (Pīta), Weiss (Śukla), Schwarz (Kṛṣṇa), und Rot (Lohita).³⁶ Die Verschiedenartigkeiten von Geschmack sind Bitter (Tikta), Sauer (Katu), Acid (Amla), Süß (Madhura) und Astringent/Herb (Kaṣāya).³⁷ Gerüche sind von zwei Arten, Wohlriechend (Surabhi) und sein Gegenteil (Asurabhi). Die acht Arten von Berührung sind Weich (Mṛdu), Hart (Kaṭhina), Schwer (Guru), leicht (Laghu), Kalt (Śīta), Heiss (Uṣṇa), Glatt (Snigdha) und Rau (Rūkṣa).³⁸

³¹ Pañchāstikāyasamayasāra Vers 52

³² A.B. Latthe, „An Introduction to Jainism“, Seiten 9-10

³³ Herbert Warren „Jainismus“, Seiten 10-11

³⁴ Tattvārthādigama Sūtra V. 28

³⁵ Zitat in indischen Schriftzeichen

³⁶ Tattvārtharājavārttika Nr. 10 über Sūtra V. 23

³⁷ Tattvārtharājavārttika Nr. 9 über Sūtra V. 23

³⁸ Tattvārtharājavārttika Nr. 7 über Sūtra V. 23

Der Kommentator sagt, dass der Autor in diesem Vers die Formlosigkeit von Jîva errichtet, welche gegensätzlich zu der von (Kumarila) Bhatta (und seinen Anhängern) und Chârvaîka gehaltenen Ansichten ist. Chârvaîka erkennt nichts als was fähig ist durch die Sinne wahrzunehmen, infolgedessen ist eine gestaltlose Jîva im Gegensatz zu seiner Lehre.

8. Gemäss Vyavahâra Naya, ist Jîva die Tuende der Pudgala Karmas. Gemäss Nîschaya Naya, [ist Jîva die Tuende der] Gedachten Karmas. Gemäss Suddha Naya, [ist Jîva die Tuende] der Suddha Bhâvas.

KOMMENTAR.

In diesem Vers wird die Jaina Lehre des Kausalprinzips als dem Ursprung der Welt kurz behandelt. Ursachen sind allgemein anerkannt von zwei Arten zu sein. Upâdâna (Substanzielle Ursache) und Nimitta (Bestimmende Ursache). Nehme den Fall eines irdenen Topfes. Die Upâdâna oder die substantiell Ursache des irdenen Topfes ist die Erde, und seine Nimitta oder bestimmende Ursache ist der Töpfer und seine Ausführung. Zuallererst formt der Töpfer eine Idee der Gestalt, Grösse, usw. des Topfes, welcher er zu machen vorhat. Diese Existenz des Topfes im Gedanke kann das Ergebnis im Bewusstsein des Töpfers genannt werden. Dann folgt die Existenz des Topfes, welchen wir durch unsere Sinne wahrnehmen können. Gemäss Jaina Metaphysik sind Jîvas nur besessen von unendlichem Wissen, usw., und sind nicht Mittler. Aber Ursächlichkeit wird zu Jîvas zugeschrieben aus verschiedenen Gesichtspunkten. Erstens, Jîvas werden gesagt, Mittler ihrer einenen Ergebnisse zu sein, nämlich unendliches Wissen, Segen, usw. Dies ist gemäss Śuddha (reine) Naya. Wiederum, gemäss Nîschaya Naya weden Jîvas gesagt die Ursachen der Gedanken Karmas zu sein, welche den durch uns wahrnehmbaren Pudgala-Karmas vorhergehen. Gemäss Vyavahâra Naya werden Jîvas auch als Mittler von sogar diesen Pudgala-Karmas erkannt.

Karmas werden allgemein Verstanden von zwei Arten zu sein – Dravya-Karmas und Bhâva-Karmas. Um zu unserem Beispiel von einem Topf zu machen zurückzukommen, mag gesagt werden, die Existenz eines Topfes im Gedanke eines Töpfers ein Bhâva-Karma zu sein, während die materielle Existenz des Topfes durch unsere Sinne wahrnehmbar bekannt ist, ein Dravya-Karma zu sein. Nun, der Töpfer ist direkt die Ursache des Bhâva-Karmas und dieses Bhâva-Karma wiederum ist die Ursache des Dravya-Karma. Es sollte deshalb erinnert werden, dass gemäss Nîschaya Naya, der Töpfer der Mittler des Bhâva-Karma ist (der Topf existiert in Gedanke), und gemäss Vyavahâra Naya, dieser des Dravya-Karma (der durch uns wahrnehmbare Topf).

Gleichermassen sind sie im Fall von Jîvas, wirklich besessen der Charakteristiken, nämlich, unendliches Wissen, Segen, usw. Jîvas deshalb kann gemäss Śuddha Naya gesagt werden, Mittler dieser Charakteristiken zu sein. Als nächstes können wir sagen, dass die Jîvas Mittler jener mentalen Einstellungen und Zustände sind, die den Einfluss von Materienpartikel begünstigen. Anhaftung, Abneigung, usw., mögen als Beispiele von solchen Zuständen der Jîvas erwähnt sein. Diese sind die Gedanken-Karmas. Gemäss Nîschaya Naya, sind Jîvas gesagt, die Mittler dieser Klassen von Karmas zu sein. Wenn die Jîvas solche Gedanken-Karmas verursachen hergestellt zu werden, führen diese Gedanken-Karmas auf der anderen Seite zur Entwicklung der materiellen Karmas oder Dravya-Karmas. Es ist gemäss Vyavahâra Naya nur, dass wir über Jîvas als Mittler von Dravyakarmas sprechen können. Das sehr Wesentliche von Dravya-Karmas besteht von Materienpartikell, und diese sind in keiner Weise ähnlich zu Bewusstsein – die Charakteristik von Jîvas. Die Upâdâna oder substantielle Ursache von einem Dravya-Karma ist deshalb Pudgala oder Materie, und ihr Nimitta oder bestimmende Ursache ist das Bhâva-Karma, nämlich, dieser Zustand der Âtmâ, welche es fähig erbringt um das besondere Dravya-Karma anzueignen. Demzufolge ist ein Jîva weder die Upâdâna, noch die Nimitta Ursache von Dravyakarmas, gemäss Nîschaya Naya. Es ist nur aus der Vyavahâra Sichtweise, dass wir sagen, dass die Jîvas Ursachen von Dravyakarmas sind. Aber, in Wirklichkeit, (gemäss Nîschaya Naya), ist Jîva nur der Mittler seiner eigenen Einstellungen (Bhâvas). In Pañchâstikaya-samayasâra haben wir: „Âtmâ ist der Mittler seiner eigenen bhâvas, da es seine eigenen Ergebnisse verursacht. Aber es ist nicht der Mittler der Pudgala-Karmas. Dies sollte verstanden werden, die Verhaltensmassregel des Jina zu sein.“³⁹

Das Universum ist demnach zusammengesetzt aus Jîvas und Ajîvas. Pudgala oder materie ist die substantielle Ursache von jedem materiellen Ding, während verschiedene Bhâva oder Gedanken-Karmas die bestimmende Ursache von diesen sind. Jîvas bewirken diese Gedankenkarmas erzeugt zu werden. Somit können zwei arten von Substanzen, materielle und spirituelle, betrachtet werden, die Ursache von allen Arten der Manifestationen zu sein. Es gibt viele Einheiten von diesen spirituellen von Eigenschaften besessenen Substanzen, welche bekannt sind Jîvas, und es gibt auch viele Einheiten von materiellen Substanzen (Pudgala), welche wiederum ihre eigenen charakteristischen

³⁹ Pañchâstikaya-samayasâra Vers 61

Eigenschaften haben. Diese zwei Arten von Substanzen handeln und reagieren auf jeden andern, und ein beständiger Zustand von Tätigkeiten geht in diesem Universum vor.

Die Jaina Lehre des Kausalprinzips der Welt sollte deshalb erinnert sein als ziemlich unterschiedlich von dem Gleichen der Hinduphilosophie, wie Vedanta, welche behaupten, dass das Ganze des Universums ein homogenes spirituelles Brahma ist, oder, wie Chârvâka, welche behaupten, dass das Universum nur aus Materie zusammengesetzt ist.

Der Kommentator, Brahmadeva, sagt, dass dieser Vers die Lehre der Sâṅkhya Philosophie, dass Puruṣa (entsprechend dem Jīva der Jainas) immer Udâsīna (wörtlich gleichgültig, d.h. ohne Aktivität) ist, denn hier wir es erkannt, dass Jīva ein Mittler ist.⁴⁰

9. Gemäss Vyavahâra Naya geniesst Jīva Glück und Elend, die Früchte des Pudgala Karmas. Gemäss Nischaya Naya, hat Jīva nur bewusste Bhāvas.

KOMMENTAR.

Es ist schon aufgezeichnet worden, dass Âtmâ (oder Seele) gänzlich unterschiedlich in seinen Charakteristiken von Pudgala (oder Materie) ist. Das Wesentliche von Jīva oder Âtma ist Bewusstsein, welches völlig fernbleibt von Pudgala oder Materie. Infolgedessen, wie es in den vorigen Versen aufgezeichnet worden ist, dass eine spirituelle Substanz (Jīva) nicht die Ursache von Pudgala-Karmas (d.h. materielle Karmas) sein kann, so wird in diesem Vers gezeigt, dass Jīvas aus ihrer wirklichen Wesensart durch die Früchte von Pudgala-Karmas unbeeinflusst sind. Wirklich zu sprechen, nur Jīvas geniessen ewige Wonne, welche ihre wesentliche Charakteristiken sind. Deshalb sollte, gemäss Nischaya Naya, ein Jīva nur als ein Geniesser der aus seiner Charakteristik von Bewusstsein resultierenden Wonne betrachtet werden. Aber durch die Erzeugung von Anhaftung, Abneigung, usw., erlangen Jīvas solch einen Zustand, dass sie bereit werden für die Anreicherung von Materie. Es ist nur in solchen Zuständen von Jīvas, dass es in ihnen einen Zufluss von Materie gibt. Wenn es einen solchen Zufluss von Materie gibt, haben die Jīvas Trauer und Entzückung, Glück und Elend zu geniessen, da diese die Früchte der Pudgala-Karmas sind.

Demzufolge, wirklich, ist ein Jīva, durch sein charakteristisches Bewusstsein, unfähig um durch Glück oder Elend – den Früchten materieller Karmas – beeinflusst zu werden. Es ist nur, wenn sich Materie selbst mit einem Jīva anhäuft, dass wir die Früchte des materiellen Karmas in diesem Jīva sehen und sagen, dass dieses Jīva Glück oder Elend, die Früchte des materiellen karmas am geniessen ist. Aber es sollte erinnert werden, dass dieses Geniessen der Früchte des Karma durch ein Jīva nur offenbar ist, aber nicht wirklich. Wirklich zu sprechen, Jīvas geniessen nur Wonne, welches das Ergebnis ihres charakteristischen Bewusstseins ist.

Der Kommentator sagt, dass dieser Vers die Lehre der Buddhistischen Philosophie widerlegt, dass ein Mittler nie die Früchte des Karma geniesst.⁴¹

10. Gemäss Vyavahâra Naya wird die bewusste Jīva, ohne Samudghâta zu sein, gleich in Ausmass zu einem kleinen oder einem grossen Körper, durch Zusammenziehen oder Ausdehnung; aber, gemäss Nischaya naya, ist [sie] in unzählbaren Pradeśas existent.

KOMMENTAR.

Dieses Quantum von Âkâśa, welches durch ein unteilbares Atom verdunkelt wird, ist als ein Pradeśa bekannt.⁴² Dieses Quantum von Âkâśa in welchem Jīva, Pudgala, Dharma, Adharma und Kâla besteht, ist bekannt als Lokâkâśa, und das Âkâśa darüber wird Alokâkâśa genannt.⁴³ Wirklich zu sprechen, Jīvas füllen unzählige Pradeśas in Lokâkâśa auf. Aber aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt sprechen wir, dass ein Jīva gleich im Ausmass zu einem kleinen oder grossen Körper durch Zusammenziehen und Ausdehnung wird, wenn sie ohne Samudghâta ist.

Samudghâta ist so definiert worden: „Samudghâta ist der Austritt von Jīva aus dem Körper zu einer anderen Form, ohne den ursprünglichen Körper völlig zu verlassen.“ Sieben Arten von Samudghâta werden in der Jain Philosophie erkannt, nämlich Vedanâ, Kaṣâya, Vikriyâ, Maranântika, Teja, Âbâra und Kevali. Wenn die Âtmâ aus ihren hemmenden Körper Teilchen durch übermässigen Schmerz hinausgeht, ohne den ursprünglichen Körper zurückzulassen, haben wir eine Darstellung von Vedanâ-samudghâta. Wenn beim Aufkommen von übermässigem Zorn, usw., die Âtma aus ihren materiellen Grenzen hinausgeht, ohne den Körper zu verlassen um andere zu verletzen, haben wir Kaṣâya-

⁴⁰ Brahmadeva's Kommentar über Vers 8, Dravya-saṅgraha

⁴¹ Brahmadeva's Kommentar über Vers 9, Dravya-saṅgraha

⁴² S. Vers 27, Dravya-saṅgraha

⁴³ Für eine detaillierte Beschreibung von Lokâkâśa und Alokâkâśa, s. Vers 20, Dravya-saṅgraha

samudghâta. Die Ausdehnung der Âtma von ihren Pradeśas, ohne den Körper zu verlassen, schuldend an irgendeine Störung wegen Lust, usw., wird Vikriyâ-samudghâta genannt. Der Austritt der Âtmâ ohne den ursprünglichen Körper zu hinterlassen, so dass Pradeśa wo es ihre Residenz befestigt hat zu der Zeit des Todes eines Wesens, ist Mâranântika- samudghâta. Teja-samudghâta sind von zwei Arten – Śubha und Aśubha. Es wird gesagt, dass wenn ein grosser Weise irgendeine Ursache von Schädigung seiner Gedanken wahrnimmt, er zornig wird, und zu dieser Zeit eine rote Gestalt, zwölf yojanas in Länge und neun yojanas breit, zugespitzt an der Spitze und breit am unteren Ende, tritt weiter aus von der linken Schulter des Weisen und, nach die Ursache des Bösen zu zerstören, verbraucht sich mit dem Weisen. Dies ist Aśubha-samudghâta. Es gibt eine Jaina Geschichte, dass solch eine Gestalt ausgetreten aus dem Körper des Weisen Dvîpâyana, und Dvârikâ zerstörend, sich selbst zerstörte mit dem Weisen.⁴⁴ Der Austritt einer weissen Gestalt, eine ähnliche Ausdehnung wie zu dieser in Aśubha-samudghâta erwähnten habend, aus der rechten Schulter eines Weisen, der so voll von Bemitleidung zu irgendeinem Elend der Menschen wird, wie eine Hungersnot oder eine Epidemie, ist bekannt als Śubha-samudghâta. Dies, nach Zerstörung des Elends, tritt in seinen eigenen Platz ein. **Der Austritt einer weissen Gestalt, einen ‚cubit‘ in Länge, aus dem Kopf eines Weisen, um einen Zweifel durch irgendeinen Kevali (besessen von unendlichem Wissen) zu sehen zu lösen, ist bekannt als Âhâra-samudghâta.** In einer gewissen Stufe, durch das Aufkommen aller Arten von Karmas, eines Kevali's Gestalt dehnt sich aus und füllt die ganze Lokâkâśa auf, ohne den ursprünglichen Körper zu hinterlassen. Dies wird Kevali-samudghâta.

Eine Beschreibung von diesen Formen schildert klar den Glauben an verschiedenartige feinstoffliche Formen bei den Jainas. In allen Fällen, wenn ein Jîva nicht diese Formen annimmt, füllt es entweder einen grossen oder einen kleinen Körper aus. Diese Theorie der Jainas wird ernsthaft in der Vedanta Philosophie der Hindus kritisiert. Sankarâchârya in seinem Kommentar über Vedanta-sûtra, Adhyâya II, Pâda II, Sûtra 34, hat gesagt, dass wenn es eingeräumt wird, dass ein Jîva gleich ist in Ausdehnung zu seinem Körper, es unmöglich ist, dass das gleiche Jîva in die Körper einer Fliege und eines Elephanten eintreten. Dies ist nicht der Ort den Punkt im Detail zu diskutieren. Wir sollen einfach die durch die Jainas gehaltene Ansicht erwähnen mit Hinweis auf diesen Punkt. Die Jainas sagen, dass wie eine Lampe, platziert jeweils in einem schmalen Topf und einem Raum, erleuchtet den ganzen Raum zwischen jedem von diesen, so zieht sich ein Jîva zusammen und dehnt sich, gemäss den Dimensionen der verschiedenen Körper. Ein besseres Beispiel kann gegeben werden durch den Fall von Gas wie Sauerstoff zu erwähnen, welcher das Ganze des Raumes innerhalb verschiedener Gefässe auffüllt, kleine oder grosse Dimensionen habend. Aber diese Ausdehnung und Zusammenziehung von Jîvas gemäss verschiedener Körper, werden nur vom Vyavahâra Gesichtspunkt erkannt. Gemäss Nîśchaya naya, können Jîvas unzählige pradeśas in Lokâkâśa auffüllen.

11. Die Erde, Wasser, Feuer, Luft und Pflanzen sind verschiedene Arten von Sthâvara, besessen von einem Sinn. Die Trasa Jîvas, Muscheln, usw. sind besessen von zwei, drei, vier und fünf Sinnen.

KOMMENTAR.

Jîvas werden unter zwei grundsätzlichen Kapiteln klassifiziert - Saṃsâri (eine weltliche Existenz führend) und Mukta (befreit). In Versen 11-13 des Dravya-saṃgraha werden die Saṃsâri Jîvas mit ihren Unterteilungen beschrieben und die Charakteristiken von Mukta Jîvas werden in Vers 14 erwähnt.

In diesem Vers werden zwei Verschiedenartigkeiten von Saṃsâri Jîvas aufgezählt - Saṃsâri, nämlich, Sthâvara (Unbeweglich) und Trasa (beweglich; fähig von spontaner Bewegung). Erde, Wasser Feuer Luft und Pflanzliches sind Sthâvara Jîvas und besitzen nur einen Sinn, nämlich den Berührungssinn. Jene Jîvas welche mehr als einen Sinn besitzen, werden Trasa Jîvas genannt. Diese können zwei, drei, vier oder fünf Sinne besitzen.⁴⁵ Würmer, Austern, Muscheln, usw., sind Trasa Jîvas, zwei Sinne besitzend, Geschmack und Berührung. Ameisen, Wanzen, Läuse, usw., sind Trasa Jîvas drei Sinne habend, Berührung, Geschmack und Geruch. Mosquitos, Fliegen, Bienen, usw. sind Trasa Jîvas von vier Sinnen, Berührung, Geschmack, Geruch und Sicht. Menschen, Vögel, Tiere, Götter,

⁴⁴ Brahmadeva hat somit auf es in seinem Kommentar bezogen: „(ind. Schrift)“ Wir finden eine Erwähnung dieser Geschichte in der folgenden Textstelle, zitiert aus dem Kommentar durch Śrutasaṅgāra Sūri über Yaśastilaka Champu von Samadeva Sūri: „(hier folgt im Original wieder alles in indischen Schriftzeichen)“

⁴⁵ Tattvârthâdhigama Sûtra II. 10, 12-14

Höllenbewohner, usw., sind Trasa Jīvas, alle fünf Sinne besitzend, nämlich, Berührung, Geschmack, Geruch, Sicht und Gehör.⁴⁶

Es sollte erinnert werden, dass, obwohl wirkliche Jīvas zwei Charakteristiken haben, nämlich Jñāna und Darśana, ist es den verschiedenen Karmas zu verschulden, dass sie Körper von verschiedenartigen Arten annehmen, besessen von einem, zwei, drei, vier oder fünf Sinnen. Dieser Jīva, welcher für seinen Körper Zuflucht zur Erde nimmt, wird Prithivī-Kāya (d.h. Erde als ihren Körper zu haben) genannt. Steine, usw., sind Beispiele von dieser Klasse der Jīvas. So gibt es auch Jīvas, die Zuflucht zu Wasser, Luft oder Feuer nehmen, um Körper zu haben.

12. Fünf Sinne besitzende [Jīvas] sind bekannt [geteilt zu werden in] jene Geist zu haben und jene ohne Geist. Der ganze Rest ist ohne Geist. Einen Sinn habende [Jīvas, werden in zwei Klassen geteilt] Bādara und Sūkṣma. Alle [von diesen haben wieder jede zwei Verschiedenartigkeiten] Paryāpta und seine Gegenteil.

KOMMENTAR.

In diesem Vers werden die vierzehn Verschiedenartigkeiten von Jīva, gemeinhin bekannt als Jīva-samāsa in Jain Philosophie, kurz beschreiben. In Gommatasāra (Jīva-kānda) einer andern Arbeit des Autors von Dravya-saṃgraha ist jedes dieser Verschiedenartigkeiten im Einzelnen beschrieben worden. Die Verse in Gommatasāra, welcher parallel zu diesem Vers ist, ist wie folgt: - „Jīvas von einem Sinn geteilt in zwei Klassen, Bādara und Sūkṣma, Jīvas von zwei, drei und vier Sinnen, Jīvas habend und Sañjā nicht habend, Paryāpta und Aparyāpta, somit sind sie (die Jīvas) von vierzehn Arten.“

Die begleitende Tabelle (Darstellung Nr. II) schildert diese vierzehn Verschiedenartigkeiten von Jīvas. Es wird erinnert werden, dass in Vers 11 es erzählt wurde, dass Jīvas zuallererst in zwei Verschiedenartigkeiten Saṃsārī und Mukte geteilt werden. Die Saṃsārī Jīvas sind in Trasa und Sthāvara unterteilt. Die Sthāvara Jīvas besessen von einem Sinn, werden wieder in Bādara (grob) und Sūkṣma (feinstofflich) geteilt. Eine Bādara form ist die, welche durch Materie gebunden wird. Eine Sūkṣma Form ist nicht so gefesselt. Das ist zu sagen, ein ist eine feinstoffliche Form, ungefesselt durch materielle Dinge, Erde, usw., Während Bādara genau sein Gegenteil ist. In Jaina Philosophie wird es gesagt, dass das ganze Universum der Platz der Existenz von Sūkṣma Jīvas, einen Sinn besitzend, ist. Es ist auch gesagt, dass einen Sinn besitzende Bādara Jīvas, irgendein Ādhāra (Substratum) haben, um zu existieren.

Jīvas von fünf sinnen können entweder mit Geist oder ohne Geist sein. Jende mit Geist sind auch als Sañjī oder Sañjā habend bekannt.⁴⁷

Sañjā besteht von Versuch zu gewinnen, was nützlich ist und zu lassen was schädlich ist und einem Urteil über gut und böse.⁴⁸

Paryāpti ist so in Gommatasāra geschildert worden: -

„Da Dinge wie räume, Gläser, Kleider, usw. voll sind oder leer, so sollte Jīvas verstanden werden vollständig oder unvollständig zu sein (Paryāpta und Aparyāpta).“

Āhāra (Nahrung und Getränk zu nehmen), Śarīra (Körper), Indriy (die fünf Sinne), Āṇapṛāṇa (Atmung), Bhāṣā (Rede) und Manas (Geist), diese sechs existieren in Jīvas und machen sie vollständig (Paryāpta). Von diesen machen die ersten vier einen Sinn habende Jīvas vollständig. Im Fehlen von diesem sind Jīvas unvollständig (Aparyāpta).

13. Wieder, gemäss zu unreinem (Vyavahāra) Naya, Saṃsārī Jīvas sind von vierzehn Arten gemäss **Mārgaṇā** und guṇasthāna. Aber gemäss reiner Naya sollten alle Jīvas verstanden werden, rein zu sein.

KOMMENTAR.

Dieser Vers, wenn durch und durch verstanden, wird uns die Lehre des Jainismus über die schrittweisen Stufen der Entwicklung der Seele bekannt machen.

Das Ganze des Universums ist voll von sehr winzigen lebenden Wesen, technisch Nigoda genannt. Diese unendlichen und bewussten Wesen sind nicht in einem spürbaren Entwicklungsstand. Von

⁴⁶ In der Pañcāstikāya-samaya-sāra haben wir die folgenden Verse, der Sinn von welchen ist im Kommentar kurz beschrieben worden: Verse 110, 112, 114-117 ([im engl. Original mit Zitat in ind. Schriftzeichen](#))

⁴⁷ Tattvārthādhigama Sūtra II. 5. 24

⁴⁸ Tattvārthādhigama Sūtra II. 5. 24

diesen Wesen kommen die entwickelnden Seelen heraus und werden, nach den verschiedenen Entwicklungszuständen durchzugehen, befreit. Diese Wesen sind deshalb die Quelle aus welchen sich für Entwicklung sehrende Seelen herauskommen. Die Entwicklungszustände sind vierzehn in Zahl, und technisch sind diese als Guṇasthânas bekannt. In Gommatasâra, haben wir die folgende Liste der vierzehn Guṇasthânas: -

„Die vierzehn Guṇasthânas sollten bekannt sein Mithyâtva, Sâsâdana, Miśra, Avirata-samyaktva, Deśavirata, Virata, Pramatta, Itara (d.h. Apramatta), Apûrva, Anivritta, Sûkṣma, Upaśânta-kṣîṇamoha, Sayogi-kevali-jina und Ayogi.“

In der ersten Stufe hat eine Person keinen Glauben in die Wahrheit der Jaina Lehren. Selbst wenn dies ihm gelehrt werden, glaubt er nicht in sie, aber hält im Gegensatz falsche Glauben, ob gelehrt oder nicht. Die wahren Lehren erscheinen ihm so abscheulich wie süsser Sirup einem an Fieber leidenden Mensch.⁴⁹ Diese Stufe ist als die Mithyâtva Guṇasthâna bekannt.

Die zweite Stufe ist eine Übergangsstufe. Wenn wir wahren Glauben verliert und kommt an falsche Lehren zu glauben, wie in der ersten Stufe, geht er durch die zweite Stufe, die als Sâsâdana bekannt ist. Dies ist eine Zwischenstufe im Fallen aus den Höhen von Samyaktva (richtigen Glaubens) zur Ebene von Mithyâtva (falschem Glauben).⁵⁰ In der dritten oder Miśra Stufe hat eine Person wahren und falschen Glauben in einer gemischten Weise. Das ist zu sagen, weder ein Begehren, wahren Glauben zu haben, noch einen Wunsch, falsche aufzugeben erscheinen in seinem Geist. Samyaktva und Mithyâtva sind vermischt wie Quark und Sirup.⁵¹

Eine Person in der vierten Stufe kontrolliert übermässigen Zorn, Stolz, Trug und Gier/Geiz,⁵² und zweifelt nicht an der Wahrheit der richtigen Lehren. Aber während dieser Stufe ist er unfähig die moderaten oder leichten Grade von Zorn, usw. zu kontrollieren. Jedoch ein Bemühen für Selbstkontrolle wird gemacht, da die Person den Wert davon schätzt, obwohl die Bemühung nur zu einem sehr beschränkten Ausmass erfolgreich ist.

In der fünften Stufe wird eine Person fähig leichte Grade von Leidenschaft wie Zorn, usw., zu kontrollieren und ist in einem grösseren Ausmass als in der vierten Stufe erfolgreich in Selbstkontrolle einzurichten.

In der sechsten Stufe beginn eine Person zu verzichten auf Verletzung, Falschheit, Substanzen zu nehmen, die ihm nicht gegeben werden, Lust und ein Begehren, weltliche Besitztümer zu haben. Aber diese Versuche sind nicht immer erfolgreich.

In der siebten Stufe, ist eine Person erfolgreich in Ausübung ohne irgendeine Übertretung, Nicht-Verletzung, Wahrheit, Keuschheit, Nicht-Annahme von nicht geschenkten Dingen und von Leidenschaften im Allgemeinen.

In der achten Stufe, kommen immer noch milde Zustände von Leidenschaften auf, aber die Person geniesst ein unausdrückliches Entücken durch entweder ihre Konsequenzen zu überprüfen oder zu zerstören.

Eine Person in der neunten Stufe wird ohne das Begehren Genüsse zu haben, die er sah, hörte oder früher teilnahm, und übt Meditation über die wahre Wesensart seiner Seele aus.

In der zehnten Stufe wird eine Person durch Meditation fähig die feinstofflichen Formen von Gier/Geiz zu zerstören.

In der elften Stufe gewinnt eine Person Macht alle Mohanîya (berauschenden) Karmas zu kontrollieren, aber diese verschwinden nicht völlig.

In der zwölften Stufe verschwinden alle Leidenschaften und Mohanîya Karmas völlig.

Eine Person in der dreizehnten Stufe zerstört die Jñânavaṇṇîya, Darśana-vaṇṇîya und Antaraya genannten Karmas und es erscheint wie die Sonne von Wolken befreit. Er erlangt Wissen von jedem

⁴⁹ Gommatasâra, Jîva-kânda, Verse 15, 17, 18

⁵⁰ Gommatasâra, Jîva-kânda, Vers 20

⁵¹ Gommatasâra, Jîva-kânda, Vers 22

⁵² Es sollte hier erwähnt werden, dass in Jainismus die Leidenschaften Krodha (Zorn), Mâna (Stolz), Mâyâ (Trug) und Lobha (Geiz/Gier) als Kaṣāyas. Diese Leidenschaften sind von vier Abstufungen. Die erste und ausschweifendste Form von diesen wird Anantânubandhi bezeichnet. Die Leidenschaften in dieser Stufe werden gesagt als dauerhaft zu sein wie in einen Stein geschnittene Linien. Die nächste Stufe ist Pratyâkhyâna und die Leidenschaften dauern wie Linien auf Erde. Die dritte Stufe wird Apratyâkhyâna genannt in welcher die Leidenschaften ihr Bestehen wie Linien auf Staub haben. In der vierten oder Saṁjvalana Zustand verschwinden die Leidenschaften leicht wie Linien auf Wasser. Die gegebenen Beispiele zeigen die graduellen Abstufungen der Dauer und Dauerhaftigkeit der Leidenschaften. Da ein mensch durch die aufeinanderfolgenden Entwicklungsstufen durchgehen, verschwinden diese verschiedenartigen Leidenschafterklassen einer nach dem andern.

in diesem Universum existierenden Ding. Aber in dieser Stufe bleibt Yoga immer noch, welche in der nächsten oder vierzehnten Stufe verschwindet und die Person erreicht Befreiung.

Jetzt werden wir sehen, was durch marganas gemeint ist. Diese Zustände oder Bedingungen in welchem die Jīvas gefunden werden, sind als Marganas bekannt und diese sind von vierzehn Arten, nämlich

- (1) Gati
- (2) Indriya
- (3) Kaya
- (4) Yoga
- (5) Veda
- (6) Kaṣaya
- (7) Jnana
- (8) Samyama
- (9) Darśana
- (10) Lesya
- (11) Bhavya
- (12) Samyaktva
- (13) Sangya und
- (14) Ahara.

Indriya oder Sinne sind fünf, nämlich die Sinne des Sehens, Hörens, Berührens, Schmeckens und Riechens.

Kaya oder Körper ist von sechs Arten, nämlich fünf Arten von Sthavara, Erde, Wasser, Feuer, Luft und Pflanzliches – und Trasa.

Yoga ist die Kraft eines Tätigkeiten von Geist, Rede und Körper besitzenden Jīva, durch welche Materienpartikel in Richtung zu ihr angezogen werden. Yoga oder Vereinigung ist hauptsächlich von drei Arten, nämlich

- (1) Mit Bezug auf Geist
- (2) Mit Bezug auf Rede und
- (3) Mit Bezug auf Körper.

Und wiederum, jeder der ersten zwei von diesen ist von vier Arten. Geist kann gewendet werden auf Dinge, welche wahr sind, auf Dinge, welche falsch sind, auf Dinge, welche beides sind, wahr und falsch, und auf Dinge, welche weder wahr noch falsch sind. Rede kann auch auf Wahrheit, Falschheit, gemischt Wahrheit und Falschheit und weder Wahrheit noch Falschheit gelenkt werden. Einheit in Körper wiederum ist von sieben Arten:

- (1) Wie in den Körpern von menschlichen Wesen und niederen Tieren, welche in Grenzen festgelegt sind
- (2) Ein gemischter Zustand des ersten
- (3) Wie in den Körpern der Insassen von Himmel und Hölle, welche zunehmen oder abnehmen können
- (4) Ein gemischter Zustand des dritten
- (5) Wie im Körper, welcher aus dem Kopf eines Weisen in der sechsten Entwicklungsstufe zu einem Kevali zu gehen herauskommt
- (6) Ein gemischter Zustand des fünften und
- (7) Wie in der Form, die sich aus den acht Arten von Karma ergibt.

Veda oder Geschlecht ist von drei Arten: Mann, Frau und Eunuch.

Kasaya oder Leidenschaften sind vier: Zorn, Stolz, Täuschung und Gier/Geis. Jede dieser ist wiederum von vier Arten gemäss der unterschiedlichen Intensitätsgrade.

Jñāna ist von acht Arten: Mati, Sruta, Avadhi, Manaḥ-paryaya, Kevala, Kumati, Kusruta und Vibhangavadhi.

Samyama oder Einschränkung besteht aus den Vratas (Gelübde), Beachten der **Samitis**, Überprüfen der Kasayas oder Leidenschaften, Aufgeben der Dandas und Kontrolle der Indriyas (Sinne).

Darśana ist von vier Arten: Chaksu, Achaksu, Avadhi und Kevala.

Lesya ist das durch welches ein Jīva Tugend und Laster mit sich selbst anhäuft.

Gefühle aufkommend aus Yoga, gefärbt durch Leidenschaften, führen zu Bhava-Lexya und die tatsächlich Farbe der Körper durch solche Gefühle erzeugt, werden Dravya Lesya genannt. Die Farben sind Schwarz, Blau, Taubengrau, Golden, Lotus-ähnlich und Weiss: Die ersten drei sind sich von bösem Ergebende und die letzten drei von guten Gefühlen.

Diese Eigenschaft durch welche eine Seele vollkommenen Glauben, Wissen und Verhalten erlangt ist als Bavyatva Guṇa bekannt und dies durch welche jene

verschleiert werden wird Abhavyatva Guṇa genannt. Bhavya Margaṇa definiert Jīvas, welche jede von dieser Reihe von Eigenschaften besitzt.

Samyaktva ist vollkommener Glaube in den Tattvas oder Hauptgrundsätze des Jainismus.

Sangi Jīvas sind jene, die mit der Hilfe des Geistes fähig sind Handlung Ratschläge und Konversation zu erreichen. Asangi Jīvas sind jene, die von diesem unfähig sind.

In Sangya Margaṇa sind jede dieser Klassen von Jīvas beschrieben.

Ahora ist die Anhäufung von materiellen Partikeln durch Jīvas, um Körper zu erhalten. Dies sind die vierzehn Arten von Margaṇa.

Jīvas können gesehen werden mit Bezug auf diese Margaṇas oder mit Bezug zu den verschiedenen Guṇasthanas oder Entwicklungsstufen. Aber es muss erinnert werden, dass alle diese Charakteristiken den Jīvas zugeschrieben werden aus dem gewöhnlichen Standpunkt, denn keine von ihnen existiert wirklich in Jīvas.

14. Die Siddhas (oder befreite Jīvas) sind ohne Karmas, besessen der acht Eigenschaften, leicht weniger als der schlussendliche Körper, ewig, besessen von Utpada (Aufstieg) und Vyaya (Fall) und bestehend an der Spitze des Loka.

KOMMENTAR.

Gemäss Jainismus sind Jīvas so lange als sie nicht befreit werden mit Karma verbunden. Aber eine befreite Jīva ist frei von allen Karmas. Karmas werden erkannt von acht Arten zu sein, nämlich Jñānavarāṇīya, Darśanavarāṇīya, Vedanīya, Mohanīya, Ayu, Nama, Gotra und Antaraya. Es ist schon in den Kommentaren über die Verse 4 und 5 beschrieben worden, dass die Jñānavarāṇīya und Darśanavarāṇīya Karmas diejenigen sind, welche unendliches Jñāna und Darśana eines Jīva verschleiern. Vedanīya Karmas neigen Schmerz und Vergnügen in einem Jīva zu erzeugen. Mohanīya Karmas betören Jīvas, machen diese unfähig richtig von falsch zu unterscheiden. Ayu Karmas stützen Jīvas für eine gewisse Zeitspanne und beenden ihre Existenzzeit. Nama Karmas geben ihnen ihre Personalitäten und gotra Karmas dienen, um ihr Wesen in einer besonderen sozialen Umgebung herzustellen. Antaraya Karmas werfen Hindernisse für die Ausführung von richtiger Handlung durch die Jīvas. Somit werden all diese verschiedenartigen karmas tätig, um ein Jīva verschiedene Eigenschaften und Charakteristiken in seinem Samsari oder weltlichen Existenzzustand zu haben machen. Aber wie ein Jīva den Pfad von schrittweiser Entwicklung zu verfolgen beginnt, verschwinden diese karmas einer nach dem andern, bis zuletzt das besagte Jīva befreit wird.

Ohne Karmas zu sein, wohnt eine Jīva bei der Spitze des Loka und die folgenden acht Eigenschaften können in ihr gefunden werden: Samyaktva, Jñāna, Darśana, Vīrya, Suksma, Avagahana, Agurulaghu und Avyavadha. **Samyaktva** ist vollkommener Glauben oder Glauben in die Tattvas oder wesentlichen Grundsätzen des Jainismus. Jñāna und Darśana sind in den Versen 4 und 5 erklärt worden. **Vīrya** (wörtlich, Macht/Kraft) ist die Abwesenheit von Ermüdung in ein Wissen über unendliche Substanzen zu haben. **Suksma**, bedeutet wörtlich Feinheit, und der Besitz dieser Eigenschaft macht eine befreite Jīva unfähig durch die Sinne wahrgenommen zu werden, welche nur die groben Körper wahrnehmen können. **Avagaha** ist völlige Durchlässigkeit, das ist zu sagen, eine befreite Jīva kann anderen erlauben ohne Verschleierung zu existieren, gerade wie das Licht einer Lampe nicht die völlige Durchlässigkeit des Lichts anderer Lampen verhindert. **Agurulaghu** bedeutet „weder schwer noch leicht.“ Durch Besitz dieser Eigenschaft geht eine befreite Jīva weder hinauf wie ein leichtes Ding, noch hinunter wie ein schweres Objekt, aber bleibt stationär. **Avyavadha** ist unsterbliche Wonne in welcher die durch Glück oder Elend verursachte Störung des Gleichgewichts gänzlich abwesend ist. In einem Wort, eine befreite Jīva, die befreit ist von Karmas, geht hinauf zum Gipfel des Loka und bleibt dort stationär, besessen von vollkommenen Glauben, Macht und unendlichem Jñāna und Darśana und genießt ewige Wonne, ohne andere Jīvas der selben Art zu verschleiern. Solch eine Jīva hat einen leicht weniger als den schlussendlichen Körper, wie in den Jaina Kanonen erkannt.

Eine befreite Jīva, wiederum, ist ewig in ihrem wesentlichen Charakter, obwohl fortdauernde Änderungen von ihr in ihrer Bedingung weitergehen können. Um ein Beispiel von solchen Änderungen zu geben, können wir sagen, dass ein Ball von Gold gewisse wesentliche Charakteristiken hat und immer gesagt werden kann, diese Charakteristiken durch ihre verschiedenartigen Veränderungen hindurch zu besitzen. Nun, wenn wir einen Ring aus diesem Gold zubereiten, haben wir ein Beispiel von einer Abänderung, die aus dem ursprünglichen Zustand des Balles von Gold aufkommt (Utpada). Wiederum, wenn der Ring zerstört wird, werden wir eine andere Abänderung haben, bestehend aus der Zerstörung (Vyaya) des Zustands der Existenz des Goldballs als ein Ring. Jede Substanz im Universum ist gemäss Jainismus

besessen von der Eigenschaft der Dauerhaftigkeit (Niryatva), mit Erzeugung (Utpada) und Verfall (Vyaya) der Abänderungen von sich selbst. Besessen zu sein von diesen Eigenschaften wird technisch ‚Sat‘ genannt und dieses ‚Sat‘ definiert eine Substanz (Dravya) in Jainismus.

15. Wiederum, Ajīvas sollten bekannt sein Pudgala, Dharma, Adharma, Akasa und Kala zu sein. Pudgala hat Form und die Eigenschaften Rupa, usw. Aber der Rest ist ohne Form.

KOMMENTAR.

Wir sind nun an das Ende der Unterteilungen von Dravya angekommen. Die folgende Tabelle wird die Verschiedenartigkeiten von Dravya mit Unterklassen darstellen.

DRAVYA				
Jīva	Ajīva			
	Dharma	Adharma	Akasa	Pudgala
				Kala

Unzählbare Textstellen könnten aus allen Arten der Jaina Arbeiten zitiert werden, welche eine Erwähnung und Beschreibung dieser Verschiedenartigkeiten von Dravya enthalten. In Tattvārthādhigama Sūtra haben wir: -

„Die Dravyas sind Dharma, Adharma, Akasa und Pudgala, welche Kaya (Körper) habende Ajīvas sind. Die Jīvas (sind) auch (Dravyas). Kala auch ist Dravya.“⁵³

Jīva und die vier Ajīvas Pudgala, Dharma, Adharma und Akasa haben Kaya (Körper) und sind bekannt als Panchastikayas (die Fünf Astikayas). Kala, obwohl ein Ajīva, hat keinen Körper. Es ist Akaya (ohne Körper). Dies ist warum Kala getrennt erwähnt wird und letzte von allen in der Sūtra oben zitiert wird.

In allen Jain Puranas gibt es eine Beschreibung von Dravyas. Wir zitieren nur einen Vers aus einem Manuskript von Vardhamana Purana von Bhattachar Sakalakirti: -

„Dann sprach Jina (Mahāvīra) über die fünf Arten von Ajiva, nämlich Pudgala, Dharma, Adharma, Akasa und Kala.“⁵⁴

Wie in allen Puranas, so finden wir auch in allen Jain Kavyas Aufzählung und Beschreibung der Dravyas. Eine Besonderheit der Jain Kavyas ist diese, im letzten Canto von beinahe allen diesen Werken finden wir eine Kurze Zusammenfassung der Grundsätze des Jainismus. Es ist deshalb kein Wunder, dass wir dort eine Beschreibung der Dravyas finden. Zwei solcher Textstellen sind hier zitiert: „Dharma, Adharma, Akasa, Kala und Pudgala – diese fünf sind gezelte Ajīvas. Diese mit Jīva setzen die sechs Dravyas zusammen. Ausgenommen Kala setzen die verbleibenden fünf die fünf Astikayas.“⁵⁵

Es ist nutzlos weitere parallele Textstellen aus Werken wie Panchastikayasamayasa, Dravyanuyogatarakan usw. zu zitieren.

Im Text haben wir „Pudgala hat Form.“ In Tattvārthādhigama Sūtra finden wir „Die Pudgala haben Rupa“⁵⁶ Die folgende Erklärung von Rupa in diesem Aphorismus wird in der Tattvartharaja-varttika gefunden: „Obwohl das Wort Rupa verschiedene Bedeutungen hat, ist es hier Synonym mit ‚Gestalt‘ gemäß der Autorität der Sastras. Oder es kann genommen werden, eine gewisse Eigenschaft zu bedeuten (nämlich, diese Eigenschaft, welche fähig ist durch die Augen wahrgenommen zu werden).“ Das Wort „Murti“ in unserem Text bedeutet, das, welches Murti (Gestalt) hat. Dieses Murti sollte verstanden werden das Gleiche wie „Rupa“ zu sein, erwähnt in Tattvārthādhigama Sūtra. Das ist zu sagen, das Wort „Rupa“ in unserem Text wird nicht im gleichen Sinn verwendet, wie es in der Tattvārthādhigama Sūtra verwendet wird. Im letzteren wird „Rupa“ verwendet „Gestalt oder Form“ zu bezeichnen, aber in unserem Text wird es verwendet um „Farbe“ zu bezeichnen. In unserem Text „Gestalt oder Form“ wird angezeigt durch das Wort „Murti“ und nicht „Rupa“. Dies sollte erinnert werden, um Verwirrung zu vermeiden.

In unserem Text haben wir „Pudgals haben die Eigenschaften, Rupa, usw.“ Die Eigenschaften sind Berührung, Geschmack, Geruch und Farbe. Alle diese Eigenschaften werden in Tattvārthādhigama

⁵³ Tattvārthādhigama Sūtra, Kap. V, Verse 1, 3, 39

⁵⁴ Vardhamana Purana von Bhattachar Sakalakirti, Canto XVI. Sloka (Vers) 15

⁵⁵ Dharmasarmabhyudaya kavya, Canto XXI. 81, 82; Chandraprabha-Charita Kavya, Canto XVIII. 67, 68

⁵⁶ Tattvārthādhigama Sūtra Kap. V, Vers 5

Sûtra aufgezählt.⁵⁷ „Pudgalas haben Berührung, Geschmack, Geruch und Farbe.“ In Vardhamana-Purana von Sakalakirti haben wir auch (im Original sind indische Schriftzeichen) [Canto XVI Vers 16] „Pudgalas sind endlos und charakterisiert durch Farbe, Geruch, Geschmack und Berührung.“ Die Verschiedenartigkeiten von Farbe usw., sind schon im Kommentar zu Vers 7 erwähnt worden. So finden wir, dass unter den fünf Verschiedenartigkeiten von Ajîva, Pudgala Gestalt hat und Farbe, Geruch, Geschmack und Berührung besitzt. Die anderen vier Ajîvas, Dharma, Adharma, Kala und Akasa haben keine Form.

16. Ton, Vereinigung, Feinheit, Gröblichkeit, Gestalt, Teilung, Dunkelheit und Bild, mit Leuchten und Hitze (sind) Abänderungen der Substanz (bekannt als) Pudgala.

KOMMENTAR.

Sabda oder Ton ist gesagt von zwei Arten zu sein – Bhasa-laksana (wie in Sprachen verkörpert) und Abhasa-laksana (welche nicht Platz in irgendeiner Sprache findet). Die erste wiederum ist von zwei Arten:

- (1) Töne die durch Buchstaben ausgedrückt werden und
- (2) Töne die nicht durch Buchstaben ausgedrückt werden. Es wird gesagt, dass die letzter Tonart von Geschöpfen gemacht wird, die zwei, drei oder vier Sinne besitzen oder von den Kevalis.

Töne die nicht in Sprachen Platz finden sind wieder von zwei Arten:

- (1) Erzeugt von menschlichen Wesen und
- (2) Resultierend von anderen Quellen, wie der Lärm von Donner, usw. Die erste von diesen wieder sind von vier Arten:
 - a. Tata oder das von Musikinstrumenten bedeckt von Leder erzeugte,
 - b. Vitata oder das von Saiteninstrumenten erzeugte
 - c. Ghana oder aus metallischen Instrumenten erzeugte und
 - d. Sausira oder das aus Windinstrumenten erzeugte.

Es sollte in dieser Verbindung erwähnt werden, dass es einen Unterschied in der Nomenklatur von Musikinstrumenten zwischen den Jains und den Hindus gibt, denn die letzteren nennen Tata mit dem Namen von Anaddha und Vitata mit dem Namen von Tata.

Die folgende Theorie der Töne wird in Vers 79 des Panchastikayasamayasara gefunden:

„Die Kombination von Atomen ist als Skandha bekannt. Töne resultieren, wenn Skandhas gegeneinander auftreffen.“ So ist es aufgezeichnet worden, dass alle Töne von den Skandhas von Pudgala (Materie) resultieren.

Bandha und Vereinigung wird vorwiegend in zwei Häupter geteilt:

- (1) Prayogika (erzeugt durch die Bemühungen von Körper, Rede oder Geist einer Person) und
- (2) Vaisrasika (erzeugt ohne irgendeine Art der Bemühung einer Person).

Prayogika kann wieder sein

- (1) Von Karma (erzeugenden acht Arten von Bindung entsprechend der acht Arten von Karma, nämlich Jnanavaraniya, Darśanavaraniya, Bedaniya, Mohaniya, Nama, Gotra, Ayu und Antaraya) oder
- (2) Aus nicht-Karma. Dies letztere wiederum ist von fünf Arten:
 - (1) Alapana (z.B. das Befestigen eines Seils oder Kette an ein Gefährt usw.)
 - (2) Alepana (z.B. die Wände bemalen, usw.)
 - (3) Samslesa (z.B. zusammenfügen von Holzstücken durch einen Zimmermann usw.)
 - (4) Sarira (z.B. die Vereinigung von Gliedern in einem Körper) und
 - (5) Sariri (z.B. Vereinigung von verschiedenen Körpern).

Vaisrasika Bandha wiederum ist weder

- (1) Anadi oder ewig⁵⁸ wie die Vereinigung der ganzen Masse oder Teile des Dharma, Adharma und Akasa oder
- (2) Adimat oder das, welches Beginn hat, resultierend aus einem bestimmten Grund z.B. die Vereinigung von verschiedenen Farben in einem Regenbogen.

Das Ganze oder Halbe oder Viertel von jedem von Dharma, Adharma und Akasa kann gesagt werden verschiedene Teile zu enthalten, welche zueinander angeheftet sind. Demzufolge kommen da neuen Arten von Vereinigungen auf, welche ewig⁵⁹ sind.

Sauksmya oder Feinheit ist von zwei Arten:

- (1) Das welches in den Atomen gefunden wird, jenseite welcher es nichts feiners gibt und

⁵⁷ Tattvārthādhigama Sûtra Kap. V, Vers 23

⁵⁸ Das engl. Original hat das Wort „eternal“; dieses Wort kenne ich nicht, vermute eternal = ewig. AQ

⁵⁹ Das engl. Original hat auch hier das Wort „eternal“; dieses Wort kenne ich nicht, vermute eternal = ewig. AQ

- (2) Das welches in anderen Substanzen gefunden wird und welches von verschiedenen Graden wie das Gleiche in Bezug auf das von verschiedenen Substanzen ist.

Sthaulya oder Gröblichkeit ist gleichermassen von zwei Arten:

- (1) Gröblichkeit der maximalen Grenze, z.B. die des ganzen Universums und
- (2) Gröblichkeit weniger als die maximale Grenze, welche von verschiedenartigen Graden sein kann.

Samsthana oder Gestalt ist von zwei Arten:

- (1) Die welche dauernd definiert werden kann (z.B. rund, viereckig, dreieckig, usw.) und
- (2) Die, welche nicht dauerhaft definiert werden kann (z.B. die Gestalt von Wolken).

Bheda (Teilung oder Trennung) ist von sechs Arten:

- (1) Utkara (z.B. ein Stück Holz sägen),
- (2) Churna (z.B. Weizen in Pulver zermahlen),
- (3) Khanda (z.B. Aufbrechen eines Wefers in seine verschiedenen Teile)
- (4) Churnika (z.B. den Spreu von Reis, Hülsenfrüchten, usw. trennen)
- (5) Pratara (z.B. Glimmer in viele Scheiben trennen) und
- (6) Anuchatana (z.B. Funken bewirken von einem glühenden Eisenball herauszufliegen).

Tamah ist Dunkelheit.

Chhaya ist von zwei Arten:

- (1) Umgekehrte Bilder wie in Spiegeln usw. gesehen
- (2) Nicht-umgekehrte Bilder. In der ersten von diesen wird die linke Seite rechts und umgekehrt. Hierin liegt der Unterschied zwischen den zwei. Atapa ist Hitze bewirkt durch die Sonne und Udyota ist das resultierende Licht vom Mond, Feuerfliege, Juwelen, usw.

All diese Dinge sind lediglich Abänderungen von Pudgala.

17. Wie Wasser der Bewegung von beweglichen Fischen beisteht, so (steht) Dharma (der Bewegung von bewegenden) Pudgala und Jīva (bei). (Aber) es bewegt nicht (Pudgala und Jīva, welche) nicht bewegend (sind).

KOMMENTAR.

In diesem Vers haben wir eine Beschreibung einer besonderen als Dharma in Jain Philosophie bekannten Substanz. Es sollte erinnert werden, dass die Bedeutung des Wortes Dharma, wie durch die Jains verwendet, nicht die leiseste Ähnlichkeit hat zu der des gleichen Wortes in Hindu Philosophie.

Die Jain Philosophen meinen durch Dharma eine Art von Äther, welches der Stützpunkt der Bewegung ist. Mit der Hilfe von Dharma bewegen sich Pudgala und Jīva. Dharma macht dies nicht bewegen, aber steht ihnen in ihrer Bewegung nur bei, wenn sie sich zu bewegen beginnen. In allen Arbeiten in Jain Literatur, haben wir nahezu die gleiche Schilderung von Dharma gegeben. Die Schilderung ist wie folgt: Wie Fische sich in Wasser bewegen, ohne in ihren Bewegungen durch Wasser dazu gebracht zu werden, aber nur Beistand des Wassers in ihrer Bewegung zu erhalten, so bewegen sich Pudgala und Jīva, beigestanden durch Dharma, aber nicht durch es dazu gebracht. Dharma hat keine Form, ist ewig und ohne Aktivität. Diese Charakteristiken von Dharma ist so in Varadhamana Purana von Sakala-Kirti aufgezählt worden:

„Dharma ist bekannt als der Helfer von Bewegung von Jīva und Pudgala zu sein, ist formlos, untätig und ewig. (Es handelt wie) Wasser zum Fisch in der Welt.“

Im Panchastikaya Samaysara haben wir:

„Wisse dies, wie Wasser der Bewegung von Fisch hilft, so (hilft) Dharma (der Bewegung von) Jīva und Pudgala.“

Amrita chandra Suri hat in seiner Tattvarthasara geschrieben, „Dies ist Dharma genannt, welches der Bewegung von Dingen hilft, welche beharren haben, sich selbst zu bewegen. Jīvas und Pudgalas nehmen Zuflucht zu Dharma, wenn sie sich zu bewegen gehen, wie Fische die Hilfe von Wasser in ihrer Bewegung nehmen.“

In Jain Kavyas haben wir auch die gleiche Schilderung von Dharma und wir werden hier nur zwei solche Textstellen zitieren:

„Dies welches der Stützpunkt von Bewegung von Substanzen wie Jīvas usw. wird, wie Wasser zu Fisch ist, wird Dharma genannt von jenen in den Tattvas bewanderten.“

„Dies wird Dharma genannt, welches die Ursache der Bewegung von Substanzen wie Jīvas usw. ist, wie Wasser (der Helfer) der Bewegung von Fisch (ist). Es Existiert Lokakasa durchdringend, ist formlos und ewig, und ist das Objekt von Wissen von einzig dem Allwissenden.“

Dharma ist deshalb das, welches nicht in sich selbst bewegend ist und nicht Bewegung für irgendein Ding gewährt, hilft der Bewegung von Jīva und Pudgala. Ohne Dharma würde die Bewegung von Jīva und Pudgala unmöglich sein.

18. Wie Schatten (dem Bleiben) von Reisenden (beisteht), (so) steht Adharma dem Verbleiben der Pudgalas und Jīvas bei, welche stationär sind, aber dies (d.h. Adharma) hält nicht bewegende (Pudgalas und Jīvas) zurück.

KOMMENTAR

Adharma ist genau das Gegenteil von Dharma, welches in Vers 17 beschrieben worden ist. Dharma ist der Stützpunkt von Bewegung und Adharma ist der Stützpunkt von Rast. Siehe:

„Adharma wie Dharma sind ewig, ohne Form und ohne Aktivität. Es stoppt nicht die Bewegung von Jīva oder Pudgala, aber es steht ihnen in ihrem Stillstehen bei, während sie in einem Zustand von Rast sind.“ Siehe: [Vardhamane Purana, XVI. 30]

Die folgenden Beispiele werden unveränderlich in allen Jaina Arbeiten die Adharma schildern gefunden. Erstens, Adharma wird verglichen mit Erde, die Geschöpfe nicht vom Bewegen stoppen außer eine Unterstützung von ihnen wird, wenn sie am Rasten sind. Zweitens, Adharma wird gesagt wie Schatten zu sein, welcher nicht zwangsweise die durch die Strahlen der Sonne gebrannte Reisende vom Bewegen stoppt, aber in ihrer Rast unterstützt, während sie mit ihrer eigenen Übereinstimmung in den Schatten zu sitzen kommen.

Diese beiden Beispiele sind in den Versen 84, Canto XXI von Dharmasarmabhyudaya Kavya gegeben:

„Adharma ist die Ursache von Rast der Dravyas, Pudgala, usw., wie Schatten der von (Personen) erhitzt durch die Strahlen der Sonne ist, oder wie die Erde die für (Geschöpfe wie) Pferde, usw. ist.“

In Tattvarthasara, Kapitel III, Verse 35 und 36 haben wir:

„Jīvas, deren Glaube unwewölkt ist, nennen das Adharma zu sein, welches dem Verbleiben der Jīvas und Pudgalas dient, wenn diese geneigt sind zu rasten. Adharma unterstützt alle (zu rasten), wie die Erde den Kühen zu rasten erlaubt.“

In Chandraprabhacharita, Canto XVIII, Vers 71, haben wir:

„Adharma ist die Ursache von Rast von Dravyas, Pudgala, usw. Adharma wie Dharma, haben die gleichen Charakteristiken, nämlich es durchdringt Lokakasa usw. (die anderen Eigenschaften sind die von ewig zu sein, ohne Form zu sein und nur durch den Allwissenden wahrnehmbar zu sein).“

Wir sollten uns deshalb erinnern, dass ohne Dharma es für irgendeine Substanz (Dravya) unmöglich sein würde sich zu bewegen. Das Universum ist in zwei Teile geteilt:

- (1) Lokakasa, welches durch und durch durch Dharma und adharma durchdrungen ist, und in welchen deshalb Bewegung und Rast geschehen können und
- (2) Alokakasa, welches jenseits Lokakasa ist, und in welchem Dharma und Adharma abwesent sind. Wir haben vorher gelernt, dass einer der Charakteristiken einer Jīva ist sich aufwärts zu bewegen. Wenn ein Jīva einen Versuch macht, sich aufwärts in seinen gradmässigen Stufen der Entwicklung zu bewegen, ist es fähig so durch die Beihilfe von Dharma zu tun. Durch schrittweises höher und höher zu bewegen, erreicht es die Grenzen von Lokakasa, jenseits welchem es kein Dharma gibt. Infolgedessen ist es gebunden dort zu bleiben. Dies wird erklären, warum wir im Vers 14 gesagt haben, dass befreite Jīvas bleiben an der Spitze von Lokakasa und obwohl die Charakteristik einer aufwärts Bewegung zu haben, schreiten sie nicht irgendwie weiter.

19. Wissen, dies welches fähig ist, um Jīva usw. Raum zu erlauben, Akasa ist, gemäss Jainismus Lokakasa und Alokakasa, somit (ist Akasa) von zwei Arten.

KOMMENTAR

Das Wort Akasa ist so abgeleitet: „Das in welchem die Substanzen, Jīva usw. offenbart sind oder das, welches sich selbst offenbart ist bekannt als Akasa,“ oder es kann so abgeleitet werden: „Akasa ist das, welches Raum an andere Substanzen erlaubt.“

In unserem Text wird die letzte der Ableitungen übernommen, da dies klar die Charakteristiken von Akasa erklärt. Die Hauptcharakteristik von Akasa ist, anderen Substanzen zu erlauben einzutreten in oder es selbst zu durchdringen. Dieses Eintreten oder Durchdringen wird ausgedrückt durch das Wort Avagaha, welches Akalanka Deva als Anuprabes oder gegenseitige Durchdringung erklärt. Uma Swami hat diese Charakteristik von Akasa auch erwähnt, z.B. „gegenseitige völlige Durchdringung ist die Charakteristik von Akasa.“ [Tattvārthādhigama Sūtra V. 18]

In Panchastikayasamayasa, Vers 90, haben wir: „Das, welches all den Raum zu allen Jīvas, Pudgalas und den Rest (d.h. Dharma, Adharma und Kala) gibt, ist Akasa.“ In Tattvarthasara, Kapitel

iii, Vers 38 haben wir einen ähnlichen Gedanken: „Akasa ist ewig, durchdringend und alle Objekte des Universums existieren in ihm, und es hat keine Form.“

Akalanka Deva gibt das folgende Beispiel um die gegenseitige Durchdringung von Akasa zu schildern. Er sagt, dass wie Wasser einem Schwan erlaubt in es einzutreten, so erlaubt Akasa andere Substanzen es selbst zu durchdringen. Aber dieses Beispiel aus der materiellen Welt genommen, sollte nicht in einem strengen Sinn angenommen werden, denn, wirklich, verlegt ein Schwan einiges Wasser, aber Akasa eine feinstoffliche Substanz seien verschleiert andere Substanzen nicht. Um ein besseres Beispiel zu haben, lässt uns den leeren Raum zwischen einem Raum Akasa zu sein annehmen und die Substanzen Dharma, Adharma, usw. Lichter von verschiedenen Lampen zu sein. Nun kann der Raum im Raum durch die Lichter von verschiedenen Lampen gefüllt werden, welche den Raum vermischen und durchdringen. In der gleichen Weise kann Akasa den Substanzen Dharma, usw. erlauben, es selbst zu durchdringen.

Akasa ist von zwei Arten: Lokakasa und Alokakasa. Dies wird im nächsten Vers erklärt werden.

20. Lokakasa ist das, in welchem Dharma, Adharma, Kala, Pudgala und Jīva existiert. Das, welches jenseits (dieses Lokakasa) ist, wird Alokakasa genannt.

KOMMENTAR

Loka ist der Ort in welchem Glück und Elend als Ergebnis von Tugend oder Laster gesehen werden, oder Loka könnte gesagt werden der Ort zu sein, in welchem Dinge erhalten werden, oder Loka ist dieser Ort, welcher durch den Allwissenden wahrgenommen wird. Dies ist wie Akalanka Deva das Wort Loka ableitet. Akasa mit Bezug auf Loka, oder Akasa ähnlich in Ausdehnung zu Loka ist Lokakasa, und Akasa jenseits Loka ist Alokakasa.

Loka oder das Universum besteht nach dem Jain Gedanken von drei Abteilungen – Urdha Loka oder die obere Welt, Madhya Loka oder die mittlere Welt und Adho Loka oder die niederere Welt. Die erste ist die oben von himmlischen Wesen, die zweite von Menschen und anderen Geschöpfen, und die dritte der Hölleninsassen. Diese Lokas einschliessend, welche eine über der anderen gelegen sind, sind drei Schichten von Luft, die innere feucht seiend, die mittlere dicht und die äussere dünn.

Innerhalb dieses Umschlags von diesen Schichten da ist Lokakasa – eine unsichtbare Substanz, welche Raum an anderen Substanzen erlaubt und gleich in Ausdehnung zu den Lokas ist. In diesem Lokakasa existieren Jīva, Pudgala, Dharma, Adharma und Kala.

Jenseits dieses Lokakasa, da ist Alokakasa, welches ewig, unendlich, formlos, ohne Aktivität und nur durch den Allwissenden wahrnehmbar ist. In Alokakasa gibt es nur die Substanz Akasa und nicht Dharma, Adharma, Kala, Pudgala oder Jīva.

21. Vyavahara Kala (Zeit aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt) ist das, welches hilft Wechsel in Substanzen zu erzeugen und welches aus (in Substanzen erzeugten) Veränderungen bekannt ist, während Parmarthika (d.h. wirkliche) Kala aus Kontinuität verstanden wird.

KOMMENTAR

Wirkliche Zeit ist gemäss der Jain Sicht, die, welche den Änderungen in Substanzen beisteht. Um ein konkretes Beispiel zu geben, könnten wir sagen, dass der Stein unter eines Töpfers Rad in der Bewegung des Rades beisteht. Der Stein hier nimmt nicht in der Bewegung zum Rad teil, aber ohne diesen Stein würde eine solche Art von Bewegung nicht möglich gewesen sein. Gleichermassen assistiert Zeit, gemäss Jainismus, in den in Substanzen erzeugten Änderungen, obwohl es nicht dasselbe verursacht. Die Jain Ansicht ist, dass Zeit nicht die Änderungen, die in den Substanzen erzeugt werden verursacht, aber indirekt der Erzeugung solcher Änderungen hilft. Dies ist wirklich Zeit. Aber Zeit aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt besteht aus Stunden, Minuten, Sekunden, usw. durch welche wir eine Sache nennen neu oder alt zu sein gemäss den in denselben erzeugten Änderungen. Diese zwei Arten von Zeit sind technisch Kals und respektiv Samaya genannt. In all den Angas der Jains finden wir den Satz. „In dieser Kala und in diesem Samaya“. Kala ist ewig, ohne Form und ohne Beginn oder Ende. Kala hat keine Verschiedenheiten. Samaya hat ein Beginn und ein Ende und besteht aus Verschiedenheiten, nämlich Stunde, Minute, Sekunde, usw. Kala kann gesagt werden die substanzielle Ursache (Upadana Karana) von Samaya zu sein.

„Einige sagen es gibt keine andere Kala, ausser der, welche in der durch den Aufgang und Untergang der Sonne, usw. zusammengesetzten Handlung besteht.“ Das ist zu sagen, einige verleugnen, dass es eine wirkliche Zeit (Nischaya Kala) hinter der offensichtlichen Zeit (Vyavahara Kala) gibt. Aber diese Sicht ist unhaltbar, denn da muss eine Zeit sein, die Charakteristik einer Substanz verschieden von den oben erwähnten Handlungen habend. Da muss etwas dahinter sein, um diesen Handlungen

zu helfen. Obwohl wir in gewöhnlicher Sprache das Wort Zeit zu solchen Handlungen hinzufügen, ist wirkliche Zeit nicht identisch mit derselben.

Vartana oder Kontinuität ist die Wahrnehmung der Existenz einer Substanz verstanden von in denselben in getrennten Zeitaugenblicken erzeugten Änderungen. Zum Beispiel, wir stellen Reis in einen Wasser enthaltenden Topf und stellen denselben auf ein Feuer. Nach einiger Zeit finden wir, dass der Reis gekocht worden ist. Aus diesem schliessen wir dass langsame Änderungen im Reis am Gehen gewesen sein mussten vom Augenblick als wir ihn im rohen Zustand in das Gefäss legten, bis wir ihn in der Kochenden Bedingung sahen. Durch aus diesem Zeitabschnitt ist eine Existenz gefolgert zu werden. Diese Wahrnehmung der Existenz wird Vartana genannt. Natürlich kann diese Folgerung von Existenz wirklicher Zeit nur aus den Wirkungen aus offensichtlicher Zeit (Vyavaharika Kala) gemacht werden, nämlich die Änderungen im Reis.

22. Jene unzählbaren Substanzen welche einer nach dem andern in jedem Pradesa von Lokakasa existieren, wie Haufen von Juwelen, sind Punkte von Zeit.

KOMMENTAR

Kala oder Zeit besteht aus winzigen Punkten oder Partikeln, welche sich nie miteinander vermischen, aber immer getrennt sind. Das Universum (Lokakasa) ist voll dieser Zeitpartikel, kein Raum in ihm ist ohne derselben. Es braucht nicht erwähnt zu werden, dass diese Zeitpartikel unsichtbar, unzählbar, untätig und ohne Form sind.

In allen Jain Arbeiten sind diese Partikel mit unzähligen Juwelen verglichen worden. Dieses Beispiel schildert die Tatsache, dass sich die Zeitpartikel nie miteinander vermischen. In Tattvarthasara haben wir:

„Die Partikel von dieser (Zeit) existieren jeder in seiner eigenen Fähigkeit, wie Haufen von Juwelen in den Pradesas des Lokakasa (Universums), und sind ohne Tätigkeit.“

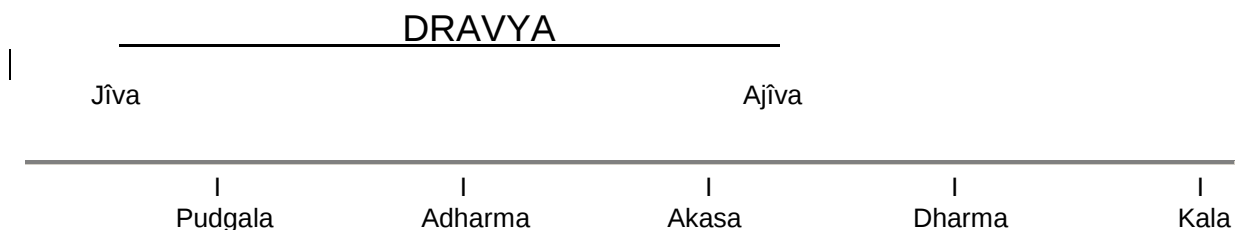
In Vardhamana Purana haben wir:

„Die Partikel existieren getrennt in verschiedenen Pradesas von Lokakasa, wie Haufen von Juwelen an verschiedenen Orten.“ [Canto XVI, Vers 35]

Diese Charakteristik von Zeit unterscheidet es von den anderen fünf Arten von Substanzen, denn, während die erstere aus trennbaren Partikeln besteht, die letztere Sammlungen von unteilbaren und untrennbaren Teilen sind.

23. In dieser Art wird dies Dravya gesagt von sechs Arten zu sein, gemäss den Unterteilungen von Jīva und Ajīva. Die fünf, ohne Kala, sollten verstanden werden Astikayas zu sein.

KOMMENTAR



Von diesen sechs Verschiedenartigkeiten sind Jīva, Pudgala, Dharma, Adharma und Akasa technisch bekannt als die fünf Astikayas. Die Bedeutung vom Wort Astikaya wird aus Vers 24 verstanden werden und der Grund, warum Kala, die sechste Variation von Dravya nicht Asti-kaya genannt wird, wird in Vers 25 erklärt werden.

24. Wie diese existieren, werden sie durch die grossartigen Jinas „Asti“ genannt, und weil (sie) viele Pradesas, wie Körper (haben), (werden sie) deshalb Kayas (genannt). (Infolgedessen sind diese) Astikayas (genannt).

KOMMENTAR

„Astikaya“ besteht aus zwei Worten, „Asti“ und „Kaya“. „Asti“ bedeutet wörtlich existiert. Nun, die fünf Arten von Substanzen, nämlich Jīva, Pudgala, Dharma, Adharma und Akasa existieren immer, infolgedessen, während irgendeine von diesen zu erwähnen, könnte man sagen, „es existiert“. Wiederum, jede dieser Substanzen hat viele Pradesas, wie Körper. Infolgedessen, jede dieser könnte

auch gesagt werden „Kaya“ (wörtlich, Körper) zu sein. Diese zwei Charakteristiken können kombiniert werden, jede aus den zuvor gesagten fünf Substanzen werden „Astikaya“ genannt oder „das, welches existiert und verschiedene Pradesas wie einen Körper hat“. Es sollte erinnert werden, dass um ein Astikaya zu sein, eine Substanz beide dieser Charakteristiken haben muss. Die Substanz Kala (Zeit), obwohl die erste Charakteristik (nämlich Existenz) zu haben, wird nicht Astikaya genannt, weil sie nicht viele Pradesas hat.

Um klarer zu sein, lasst uns zuerst verstehen, was durch ein Pradesa gemeint ist. Pradesa ist in Vers 27 definiert worden, die der Teil von Raum zu sein, welcher durch ein unteilbares Atom von Materie verschleiert ist. Ein Pradesa kann nicht nur Atome von Materie enthalten, aber auch Partikel anderer Substanzen. Somit hat jede der Substanzen Pradesas. Nun, Jīva, Pudgala, Dharma, Adharma und Akasa haben viele Pradesas, da diese aus vielen unteilbaren und untrennbaren Teilen bestehen, oder, in anderen Worten, die Partikel dieser sind nicht getrennt, aber sind vermischt oder fähig vermischt zu werden. Infolgedessen da wir unfähig sind diese Partikel in definierten Pradesas zu lokalisieren, können diese Substanzen gesagt werden, viele Pradesas zu belegen. Aber Kala besteht von Partikeln, die sich nie vermischen und folglich belegt jeder dieser Partikel einen besonderen Pradesa. Infolgedessen wird Kala gesagt, nur einen Pradesa zu haben. Aber die anderen Substanzen Jīva, Pudgala, Dharma, Adharma und Akasa, keine trennbaren und unterschiedlichen Partikel unterschiedliche Pradesa belegend zu haben, werden gesagt, von vielen Pradesas zu sein. Kaya ist das, welches viele Pradesas hat. Die fünf Substanzen, Jīva, Pudgala, Dharma, Adharma und Akasa haben viele Pradesas, und sind infolgedessen Kayas genannt, aber Kala, nur ein einziges Pradesas habend, ist nicht so genannt. Dies ist der Grund, warum Kala nicht ein „Astikaya“ genannt wird.

25. In Jīva und in Dharma und Adharma, sind die Pradesas unzählig, in Akasa (sind die Pradesas) unendlich und in dem, was Form (nämlich, Pudgala) hat, (sind diese) von drei Arten, (nämlich, zählbar, unzählbar und unendlich). Kala (Zeit) hat einen (Pradesha). Deshalb wird es nicht Kaya (genannt).

KOMMENTAR.

Jede Art von Substanz wird aus schlussendlich unteilbaren Partikeln zusammengesetzt. Der durch ein solchen Partikel besetzte Raum ist als Pradesa bekannt. Nun haben die Substanzen, Jīva, Dharma und Adharma unzählige Pradesas. Das ist zu sagen, die Pradesas von Jīva, Dharma und Adharma sind jenseits (von) Berechnung. Lokakas oder das Universum enthält unzählbare Pradesas und, wie Jīva das ganze Universum durch Ausdehnung auffüllen kann, wird es gesagt, unzählige Pradesas zu enthalten. Dharma und Adharma durchdringen auch alle Teile des Universums, wie Öl den ganzen Anteil des Senfsamens durchdringt. Infolgedessen haben diese zwei Substanzen auch unzählige Pradesas. Akasa ist unendlich, denn es durchdringt nicht nur das Universum, sondern ist sogar über es hinaus existent; infolgedessen sind seine Pradesas unendlich. Der Unterschied zwischen unzähligen und unendlichen Pradesas besteht in diesem, dass, während der erstere eine Grenze hat, obwohl es jenseits der Macht von selbst einem Allwissenden Wesen ist, sie zu zählen, der letztere ohne Grenzen ist.

Es mag geäußert werden, dass ohne die Anzahl der zu Akasa gehörenden Pradesas zu wissen, wie kann jemand Allwissend werden? Akalanka Bhatta hat zu diesem erwidert, dass um Allwissend zu sein, ist es genügend zu wissen, dass diese unzählbar sind.

Wenn wir sagen, dass Pradesas von der und der Substanz unzählbar sind, meinen wir, dass in Wirklichkeit diese unfähig sind von durch irgendjemand gezählt zu werden. Wir sind nicht dies mit Bezug auf die gewöhnlichen menschlichen Wesen zu sprechen, die begrenzte Kräfte der Wahrnehmung haben, aber mit Bezug auf alle Wesen. Infolgedessen muss es angenommen werden, dass ein allwissendes Wesen nur weiss, dass Pradesas von solchen Substanzen unzählbar sind. Dies ist auch der Fall, wenn wir von den unendlichen Pradesas sprechen.

Pudgala hat Pradesas, die zählbar, unzählbar und unendlich sind. Um deutlicher zu sein, Pudgala oder Materie besteht von schlussendlich unteilbaren Partikeln, welche wir Atome nennen dürften, erinnernd, jedoch, dass diese Atome feiner sind als die Atome wie in der modernen Wissenschaft verstanden. Nun, zwei oder mehr Atome von Materie mögen kombinieren und erzeugen, was technisch als ein Skandha bekannt ist. Ein Skandha mag zwei, vier, sechs, einhundert, eine million oder mehr Atome enthalten. Die Pradesas oder Leerräume behindert durch Atome im Zustand von Skandha, kann deshalb gezählt werden und infolgedessen können wir in diesem Bezug sagen, dass Materie (Pudgala) zählbare Pradesas hat. Aus einem anderen Gesichtspunkt, wenn wir die Kombination welche Skandhas erzeugt auf der Seite lassen und annehmen, dass die Atome getrennt existieren, eine Teilung bedenkend, sollte Pudgala verstanden werden, unzählige Atome zu haben, denn Pudgala, wie zuvor erwähnt, existiert überall in Lokakasa oder dem Universum. Wiederum kann

(von) Pudgala gesagt sein, unendliche Pradesas zu haben, auch von einem anderen Gesichtspunkt, nämlich die Atome von Materie in einem feinstofflichen Zustand, können betrachtet werden, unendlich zu sein.

Wenn ein Zweifel begonnen wird, dass wie unendliche Atome in endlicher Lokakasa existieren, erwidern wir, dass Atome in einem feinstofflichen Zustand, obwohl unendlich, in einem Pradesa von Akasa existieren kann, obwohl im grobheitlichen Zustand dies nicht möglich ist. Somit kann Materie in feinstofflichem Zustand gesagt werden, unendliche Pradesas zu besitzen.

Es ist schon im Kommentar über Vers 24 erwähnt worden, dass kala nur einen pradesa hat, und dies ist der Grund, warum wird es nicht Kaya nennen, denn ein kaya ist das, welches mehr als ein pradesa hat.

26. Ein Atom (von Pudgala), obwohl ein Pradesa zu haben, wird von vielen Pradesas, durch Pradesa in vielen Skandhas zu sein. Für diesen Grund, aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt nennen (es) die Allwissenden, Kaya (zu sein).

KOMMENTAR

Es kann geäußert werden, dass jeder Partikel von Kala einen getrennten Pradesa belegt, so haben wir gesagt, dass Kala einen Pradesa hat, nur, in der gleichen Weise belegt jedes Atom von Materie einen Pradesa, und folglich dürfte Materie auch gesagt sein nur einen Pradesa zu haben. Zu diesem, antworten wir, dass es wahr ist, dass ein einziges Atom von Materie einen einzelnen Pradesa belegt, aber dieses Atom kann mit andern Atomen kombinieren und verschiedene Skandhas bilden, die viele Pradesas haben. Mit Hinweis auf diese Stufe kann ein Atom gesagt werden, viele Pradesas zu haben. Aus diesem Grund, aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt erkennen wir selbst ein Atom viele Pradesas zu haben. Und wie das, welches viele Pradesas hat Kaya genannt wird, so ist dieses Atom auch als Kaya bekannt.

Die Atome in Materie sind fähig eines mit dem anderen zu verbinden und Skandhas zu formen, aber Zeitpartikel können sich nicht in dieser Weise verbinden. Es ist zuvor erwähnt worden, dass jeder Partikel von Zeit separat existiert. Infolgedessen, obwohl aus dem gewöhnlichen Standpunkt, können wir von einem Atom von Materie sagen viele Pradesas zu haben mit Hinweis auf seine Existenz in einer Skandha Stufe, wir können nicht sagen, dass ein Partikel von Zeit in der gleichen Weise viele Pradesas enthält.

27. Wissen, dass (um) sicher (zu sein), welches Pradesa versperrt wird durch ein unteilbares Atom von Pudgala und welches Raum allen Partikeln geben kann.

KOMMENTAR

Wir haben schon mehr als einmal erwähnt, was durch ein Pradesa gemeint ist. In diesem Vers haben wir eine Definition von Pradesa. Der Anteil von Akasa, welcher durch ein unteilbares schlussendliches Atom von Materie versperrt wird ist als ein Pradesa bekannt. In solch einem Pradesa von Lokakasa können, ein Pradesa von Dharma, ein Pradesa von Adharma, ein Partikel von Kala und unzählbare Atome von Materie, oder selbst Skandhas in einem feinstofflichen Zustand existieren. Die Charakteristik von Akash ist zu all dem Raum/Leere zu geben.

28. Wir werden kurz jene verschiedenartigkeiten von Jīva und Ajīva beschreiben, auch welche (bekannt) sind (als) Asrava, Bandha, Samvara. Nirjara und Moksha mit Punya und Papa.

KOMMENTAR

Der Autor nimmt jetzt die Themen von Asrava, Bandha, Samvara, Nirjara, Moksha, Punya und Papa auf. Diese sieben sind gewöhnlich bekannt als die sieben Tatvas des Jainismus. Jīva und Ajīva zu diesen hinzugefügt, erhalten wir die neun Tatvas des Jainismus. Jedes von diesen sieben wird angenommen werden und einer nach dem andern in den Versen 29-38 diskutiert.

29. Diese Abänderung der Seele, durch welche Karma in (sie) gelangt, ist bekannt zu sein als Bhavasrava, wie durch den Jina erzählt, und die andere (Art von Asrava) ist der Zufluss von Karma.

KOMMENTAR.

Asrava ist definiert worden, die Ursache der Bindung von Karma zu sein, d.h., dies durch welches die Karmas in die Seele eintreten. Anderswo haben wir „jene von welchen Karmas fließen werden Asravas genannt.“ Diese Definitionen sind im Behalten mit der ableitenden Bedeutung des Wortes Asrava, und durch Jaina Literatur hindurch wird das Wort Asrava in diesem Sinn verwendet. Wir sollten in dieser Verbindung erwähnen, dass diese Verwendung des Wortes Asrava in seinem ursprünglichen und abgeleiteten Sinn, angenommen worden ist die Sicht zu unterstützen, dass Jainismus weit verbreitet war vor Buddhismus. „Wir treffen viele Begriffe an, die gleichermassen durch die Jains und die Buddhisten verwendet werden. Unter diesen gibt es einen, welchen die Buddhisten vom Jainismus gelehnt haben müssen. Der Begriff Asrava, in Pali Asava ist, gemäss den Buddhisten, synonymisch mit Klesa, und es bedeutet menschliche Leidenschaft, Sünde, Korruption, Verderbenheit. Asrava, etymologisch, bedeutet ‚einfließend‘ oder ‚Zufluss‘, und es wäre schwierig vorzustellen, warum die Buddhisten gerade dieses Wort ausgewählt haben sollten um Sünde, Korruption, Verderbenheit zu bezeichnen. Auch wenn in einem metaphorischen Sinn genommen, ist es nicht leicht zu sehen wie, aus dem Buddhistischen Gesichtspunkt, es die Idee von Lasterhaftigkeit und Sünde auszudrücken bekommen könnte, denn es könnte gefragt werden, was ist zu einzufließen und wo ist es einzufließen? Aber bei den Jains, behielt Asrava seine etymologische Bedeutung ein und es drückt adequat den durch den Begriff Asrava bezeichneten Gedanken aus, denn gemäss Jain Philosophie bedeutete Asrava den Zufluss von Materie in die Seele. Infolgedessen hatte der Begriff Asrava seine wörtliche Bedeutung, denn es gab wirklich etwas Einfließendes. Und das Ergebnis davon war Verunreinigung oder Verderbenheit. Es ist deshalb leicht vorstellbar, dass in Umgangssprache, Asrava die Bedeutung Verunreinigung oder Lasterhaftigkeit erhalten haben sollte, abgesehen von der Etymologie, und dies wäre gerade was dem Wort Asrava geschah, bevor es in Buddhistischer Terminologie empfangen wurde. Aber das Wort könnte nie in seiner abgeleiteten Form (Sünde) gebraucht worden sein, wenn es nicht vorher in seiner wörtlichen Bedeutung verwendet worden wäre, Und da die Jainas das Wort in seiner ursprünglichen, d.h. wörtlichen oder etymologischen Bedeutung verwenden, müssen jene, die es in der abgeleiteten Bedeutung verwendeten, es von den Jainas übernommen haben. Demzufolge ist die Verwendung des Wortes Asrava durch die Buddhisten ein Beweis für ihr Späterkommen in Bezug auf die Jainas.“

Umasvami sagt, dass Asrava aus den Handlungen des Körpers und des Gedankens und auch aus Rede resultiert. Svami Kartikeya sagt, dass Asravas gewisse Bewegungen von Jīva sind, resultierend von Handlungen von Rede und jenen der Gedanken und des Körpers, entweder begleitet durch oder beeinflusst⁶⁰ von Moha Karma. Wie Wasser in einen Teich durch verschiedene Kanäle eintritt, so treten Karmas in eine Seele durch die Asravas. Wie Wasser in ein Boot durch Löcher eindringt, so treten Karmas in eine Seele durch Asravas.

Asravas sind breit geteilt in (a) Bhavasrava und (b) Karmasrava oder Dravyasrava. Die erstere besteht aus den Denk-Tätigkeiten, welche den Zufluss von karmischer Materie in die Seele verursachen, während die letztere ist karmische Materie selbst, welche in die Seele in dieser Weise eintritt. In anderen Worten, in Bhavasrava sind wir mit Gedanken Tätigkeiten angetroffen, während wir in Dravyasrava oder Karmasrava Verbindung mit Materie haben. Abhayadeva sagt, dass Dravyasrava der Eingang von Wasser durch Löcher in ein Boot ist, während das Boot auf dem Wasser ist, und Bhavasrava ist der Zufluss von Karma durch die fünf Sinne von Jīvas. In Vardhamana Purana haben wir „dass Bhava unrein machte durch Anbindung (Raga) usw., durch welches Karma an Anhaftung besitzenden Menschen klebt, wird Bhavasrava genannt. Der Zufluss von Materie, in der Gestalt von Karma, in eine Jīva umklammert durch unreine Bhavas, ist als Dravyasrava bekannt.“

Verschiedenartigkeiten von diesen Asravaklassen werden in den Versen 30 und beziehungsweise 31 erwähnt werden.

30. Dann, sollte es bekannt sein, dass von den ersteren (d.h. Bhavasrava), (die Unterteilungen) Mithyatva, Avirati, Pramada, Yoga, Zorn, usw. (sind), (welche wieder von) fünf, fünf, fünfzehn, drei und vier Klassen, der Reihe nach, (sind).

KOMMENTAR

In diesem Vers werden die Verschiedenartigkeiten von Bhavasrava beschrieben, von fünf Arten zu sein: Mithyatva (Täuschung), Avirati (Fehlen von Selbst-Kontrolle), Pramada (Unachtsamkeit), Yoga (Tätigkeiten) und Kasaya (Leidenschaften).

- I. Mithyatva oder Täuschung ist von fünf Arten: Ekanta, Viparita, Vinaya, Samsaya und Ajñāna.

⁶⁰ Das engl. Original hat beleft; meine Übersetzung mit ‚beeinflusst‘ ist nur im Kontext, da ich das Wort ‚beleft‘ nicht kenne. AQ

- a) Ekanta Mithatva ist dieser Zustand von Täuschung, wenn wir einen falschen Glauben haben, ohne zu wissen derselbe, falsch zu sein oder ohne sogar zu versuchen zu überprüfen. Eine Person, die in eine Familie geboren und aufgezogen wurde, wo die Glaubensgrundsätze des Jainismus unbekannt sind und wo folglich die Lehren dieser Familie wahr zu sein aufgenommen werden, kann gesagt sein Ekanta Mithatva in Hinsicht auf Jainismus zu haben.
- b) Viparita Mithyatva ist dieser Zustand von Täuschung in welchem wir denken, dass dies oder das beides wahr sein kann. Ein Glaube, dass eine Religion so gut wie eine andere ist, denn beide von diesen sind wahr, kann gesagt werden solch einer Täuschung gemäss Jainismus zu sein.
- c) Vinaya Mithyatva ist einen Glauben beizubehalten, selbst wenn wir ihn wissen, falsch zu sein. Dieser Zustand existiert in jenen, die, selbst wenn von der Falschheit ihrer Lehren überzeugt, an demselben festkleben.
- d) Samsaya Mithyatva besteht aus einem Zustand von Zweifel wie zu ob ein Kurs richtig ist oder falsch. Dieser Zustand erhebt sich, wenn eine Person beginnt Glauben in die Lehren zu verlieren, welche er hält und dabei ist, einen Glauben in andere zu haben.
- e) Ajñāna Mithyatva ist der Zustand, wenn eine Person überhaupt keinen Glauben hat. Ein Mensch der sich nicht mit Fähigkeiten zu bedenken beschäftigt, und unfähig ist irgendeinen definitiven Gedanken über Lehren zu bilden, könnte gesagt werden, diese Art von Täuschung zu haben, welche Wissen versperrt.

II. Avirati oder Fehlen von Selbst-Kontrolle ist auch von fünf Arten:

- a) Himsa (Verletzung)
- b) Anrita (Falschheit)
- c) Chaurya (Stehlen)
- d) Abrahma (Unenthaltbarkeit) und
- e) Parigrahakanksha (Begehren ein Ding zu besitzen, welches nicht gegeben wird). In einigen Werken werden diese fünf nur als Unterteilungen von Asrava erwähnt. Zum Beispiel im zehnten Anga der Jainas, genannt Prasna Vyakarana, haben wir eine Beschreibung von Asravas und Samvaras mit ihren Unterteilungen, und in diesem Werk haben wir nur die Erwähnung der obigen fünf Arten von Avirati als Unterteilungen von Asrava. Abhayadeva in seinem Kommentar über Prasna Vyakarana sagt, dass obwohl in diesem Werk Asrava nicht gesagt wird von fünf Arten zu sein, aus einem anderen Gesichtspunkt werden auch zweiundvierzig Verschiedenartigkeiten von Asrava erkannt. Abhayadeva zitiert diese Textstelle um seine Sicht zu unterstützen: „Es gibt zweiundvierzig Asravasa, nämlich diejenigen aufkommend von fünf Indriyas, vier Kasayas, fünf Avratas, fünfundzwanzig Kriyas und drei Yogas.“ In Dravya-saṃgraha haben wir eine Erwähnung von nur zweiunddreissig Verschiedenartigkeiten von Asrava. Die fünf Aviratis werden Avratas durch Umasvami genannt. Er jedoch, erwähnt viele Unterteilungen von Asrava. Svami Kartikeya scheint den Autor von Dravyasaṃgraha zu unterstützen durch zu sagen, „Wisse diese Asravas von verschiedenartigen Arten zu sein, nämlich Mithyatva usw.“

III. Pramada oder Unachtsamkeit wird gesagt zu bestehen aus

- a) Vikatha (tadelnswertes Gespräch)
 - b) Kasaya (Leidenschaften)
 - c) Indriya (Sinne)
 - d) Nidra (Schlaf) und
 - e) Raga (Anhaftung):
- a) Vikatha oder tadelnswertes Gespräch kann sein über den König (Rajakatha), den Zustand (Rasra-katha), Frauen (Strikatha) oder Essen (Bhojana katha). Somit ist es von vier Verschiedenartigkeiten.
 - b) Kasaya oder Leidenschaften sind Krodha (Zorn), Mana (Stolz), Maya (Täuschung) und Lobha (Geiz/Gier).

- c) Indriya oder die Sinne sind fünf, nämlich die Sinne von Berührung, Geschmack, Geruch, Sicht und Hören.
- d) Nidra (Schlaf)⁶¹ und
- e) Raga (Anhaftung) zu weltlichen Objekten sind die zwei letzten Verschiedenartigkeiten von Pramada.

In einigen Werken ist Pramada oder Unachtsamkeit nicht erwähnt worden als eine Unterklasse von Bhavasrava zu sein. Der Autor von Dravya-Saṃgraha selbst erwähnt in seinem anderen Gommata Sara genannten Werk nur Mithyatva; Avirati, Kasaya und Yoga, Unterteilungen von Asrava zu sein.

- IV. Yoga besteht von den Aktivitäten des Manas (Gedanke), Vachana (Rede) und Kaya (Körper). Obwohl der Autor von Dravya-Saṃgraha hier stoppt, treffen wir in anderen Werken weitere Unterteilungen an, z.B. die Tätigkeiten des Gedankens und der Rede sind jede in vier Klassen unterteilt, je nachdem dieselben wahr, unwahr oder gemischt sind, und die Tätigkeiten des Körpers sind auch gesagt, von sieben Arten zu sein.
 - V. Kasayas oder Leidenschaften sind vier in Zahl: Zorn, Stolz, Täuschung und Geiz/Gier. Jede dieser wiederum sind von vier Verschiedenartigkeiten, je nachdem dieselben von intensiver, grossen, moderaten oder Milden Abstufungen sind. Somit erhalten wir sechzehn Verschiedenartigkeiten von Kasaya. In einigen Werken erhalten wir eine Erwähnung von neuen Nicht-Kasayas, welche, zusammen mit den sechzehn, fünfundzwanzig Verschiedenartigkeiten von Kasayas ausmachen. Die Nicht-Kasayas sind Hasya (Gelächter), Rati (Vergnügen), Arati (Schmerz), Soka (Kummer), Bhaya (Furcht), Jugupsa (Hass), Striveda (Kenntnis des weiblichen Geschlechts), Purus-veda (Kenntnis des männlichen Geschlechts) und Napumsaka-veda (Kenntnis des Geschlechts eines Eunuchen).
31. Dieser Zufluss von Materie, der Jñānavarāṇīya usw. bewirkt, ist als Dravyasrava genannt zu werden wie durch die Jina genannt und viele Verschiedenartigkeiten besitzend.

KOMMENTAR

Wir haben beobachtet, dass die Bhavasravas Denk-Tätigkeiten sind, welche den Weg für den Zufluss von Materie in Jīva hinein vorbereiten. Dravyasrava ist der tatsächliche Zufluss von Materie in die Seele, durch welche die acht in Vers 14 erwähnten Arten von Karma erzeugt werden. Wie es leicht ist für Staubpartikel am Körper einer Person zu kleben, wenn dieselbe mit Öl beschmiert würde, so wird es leichter für Partikel von Materie in eine Seele einzutreten, wenn es durch gewisse Denk-Tätigkeiten (Bhavasravas) besucht wird. Zuerst sind diese deshalb die tadelnswerten Denk-Tätigkeiten (Bhavasravas). Diese werden durch den Zufluss von Materie (Dravyasrava) gefolgt. Wenn Materie in die Seele in dieser Weise eintritt, werden die acht Arten von Karma erzeugt.

Somit kann Dravyasrava gesagt werden, erste der acht Arten gemäss den acht Verschiedenheiten von Karma, nämlich Jñānavarāṇīya, Darśanavarāṇīya, Vedāṇīya, Mohanīya, Ayu, Nama, Gotra und Antaraya zu sein. Weitere Unterteilungen werden auch von diesen Arten von Karmas gemacht. Jñānavarāṇīya wird gesagt von neun, Vedāṇīya von zwei, Mohanīya von achtundzwanzig, Ayu von vier, Nama von dreiundneunzig, Gotra von zwei und antaraya von fünf Arten zu sein. Die ganze Anzahl der Verschiedenartigkeiten von Dravyasrava ist deshalb einhundertundachtundvierzig. Der Autor von Dravya-Saṃgraha hat diese verschiedenartigen in seiner Gommata Sara (Karma-kanda) benannten Arbeit in Einzelheiten behandelt. Der Vers hier sagt einfach, dass Dravyasrava von vielen Verschiedenartigkeiten ist. Folglich brauchen wir nicht in diese detaillierten Unterteilungen zu gehen.

- 32. Dieser bewusste Zustand durch welchen Karma (mit der Seele) gebunden wird, wird Bhava-bandha genannt, während die gegenseitige völlige Durchdringung der Pradesas von Karma und der Seele die andere (d.h. Dravyabandha) ist.

KOMMENTAR

⁶¹ Siehe hierzu die verschiedenen Arten von Schlaf (in einem der von mir übersetzten Werke, meine Aufgabe: noch link heraussuchen AQ)

Wir haben in den Versen 29-31 die Ursachen, wegen welchen Karmas in eine eintreten können gelernt, Nun, wenn es solch einen Zufluss von Karmas gibt, gibt es eine Bindung der Seele mit diesen Karmas. Diese Bindung wird Banha genannt.

Bindung der Seele mit Karmas wird durch die bewussten Zustände des Geistes gemacht, wenn eine Seele mit Anhaftung oder Abneigung erregt wird. Diese Bewusstseinszustände sind als Bhava-bandha bekannt. In Vardhamana-Purana (Canto XVI, Vers 43) haben wir:

„Diese aus Anhaftung oder Abneigung bestehende Bewusstseinsveränderungen, durch welche Karmas (zu der Seele) verknüpft werden ist bekannt als Bhava-bandha.“ Bhava-bandha ist deshalb die Allianz der Seele mit mentalen Tätigkeiten, welche erzeugt werden, wenn wir mit Zuneigung oder Abneigung an weltliche Objekte erregt werden.

Zuallererst gibt es deshalb einen Zufluss von Karmas durch Asravas. Dann sind es einige Bewusstseinstätigkeiten, welche sich selbst an die Seele anhaften, eine besondere Art von Bindung erzeugend. Dies ist was wir Bhava-bandha nennen. Nach diesem Bhava-bandha gibt es eine Vereinigung von Jiva mit eigentlichen Karmas. Diese Vereinigung besteht in der gegenseitigen Durchdringung der Seele und Karmas und die sich ergebende Bindung aus diesem ist bekannt als Dravya-bandha. In Vardhamana-Purana (Canto XVI, Vers 44) haben wir:

„Diese Vereinigung von Jīva und Karma, welche durch Bhava-bandha verursacht wird ist von vier Arten, wird durch die gelernten Dravya-bandha genannt.“

Bandha ist deshalb die Aufhäufung von in vielen Pradesas durch Jiva existierende Materie, wenn es durch Kasaya (d.h. Zuneigung und Abneigung) erregt wird. Wir haben schon die Ergebnisse dieser Bindung im Kommentar über Vers 7 beschrieben.

33. Bandha ist von vier Arten gemäss den (Unterteilungen, nämlich) Prakriti, Sthiti, Anubhaga und Pradesa. Prakriti und Pradesa werden von Yoga, aber Sthiti und Anubhaga werden aus Kasaya (erzeugt).

KOMMENTAR

Wenn es einen Zufluss von Materie in die Seele gibt, werden gewisse Energien (Karma), welche aus Bindung der Seele mit Materie bestehen, erzeugt. Es ist zuvor ausgesagt worden, dass Karma von acht Arten ist: Jñānavarāṇīya, Darśanavarāṇīya, Vedāṇīya, Mohāṇīya, Ayu, Nama, Gotra und Antarāya. Was ist die Wesensart von jeder dieser acht Arten von Karma? Die Wesensart der ersten beiden Arten von Karma ist Jñāna und beziehungsweise Darśana zu verschleiern, dieser der dritten Glück oder Elend zu erzeugen, die der vierten Täuschung herzustellen; die der sechsten Gestalt zu erzeugen, die der siebten Geburt in hohen und niederen Familien zu bewirken; und die der achten Hindernisse zu mehreren Charakteristiken der Seele zu stellen. Nun, all diese sind die verschiedenen Wesensarten (Prakritis) von Karma. Bandha oder Bindung kann auch betrachtet werden, von verschiedenartigen Wesensarten zu sein, entsprechend zu den unterschiedlichen Wesensarten der Karmas. Die erste Verschiedenartigkeit von Bandha oder Bindung ist deshalb in Bezug zu ihrer Prakriti oder Wesensart.

Nun, die Zeit während welcher die verschiedenartigen Arten von Koarma in einer Seele bleiben wird weine Sthiti oder Dauer genannt. Bandha oder Bindung hat auch eine in Ausdehnung gleiche Dauer mit der Dauer der Karmas. Die zweite Verschiedenartigkeit von Bandha ist deshalb in Bezug auf diese Dauer (Sthiti) erkannt.

Karmas können von intensiver, mittelmässiger oder milder Abstufung sein, was die Ergebnisse, welche sie erzeugen angeht. Bandha oder Bindung kann auch von diesen drei Abstufungen der Intensität sein. Wir erkennen deshalb die dritte Verschiedenartigkeit von Bandha in Bezug auf ihre Anubhaga (Intensität).

Die vierte Verschiedenheit von Bandha ist in Hinsicht auf ihre Pradesa (oder Masse). Die Karmas durchdringen Pradesas der Seele und haften sich an dieselbe. Betrachtend diese Existenz von Karma und Seele in einem Ort, sprechen wir von der vierten Verschiedenartigkeit von Bandha in Hinsicht auf ihre Masse (Pradesa).

Umasvami hat auch diese vier Verschiedenartigkeiten von Bandha erwähnt. In Vardhamana Purana haben wir: „Bandha, welches von einer üblen Wesensart ist und produktiv von allen Übeln ist von vier Arten, nämlich Prakriti, Sthiti, Anubhaga und Pradesa.“ Harichandra und Viranandi erwähnen auch dasselbe.

In einem Wort, wir betrachten Bindung in Hinsicht auf ihre Wesensart (Prakriti), Dauer (Sthiti), Intensität (Anubhaga) und Masse (Pradesa).

Die Wesensart (Prakriti) und Masse (Pradesa) der Bindung resultieren von den Tätigkeiten der Gedanken, Rede und des Körpers, während die Dauer der Bindung (Sthiti) und Intensität (Anubhaga) aus der Zuneigung und Abneigung der Seele gegen weltliche Objekte resultieren. In anderen Worten, Kasaya oder Zuneigung und Abneigung der Seele zu weltlichen Objekten ist die Antaranga (innere)

Ursache der Bindung und bestimmt die Dauer und Intensität von ihr, während die Tätigkeiten von Geist, Rede und Körper die Vahiranga (äussere) Ursache der Bindung sind und ihre Wesensart und Masse bestimmen. In Panchastikaya-samaya-sara haben wir auch einen ähnlichen Gedanken.

34. Diese Bewusstseinsänderungen welche die Ursache von Asrava (Zufluss) von Karma zu kontrollieren ist, ist sicherliche Bhavasamvara, und die andere (bekannt als Dravyasamvara ist bekannt von) Dravyasrava zu kontrollieren.

KOMMENTAR

Samvara ist das gegensätzliche Prinzip von Asrava. Das Wort wird so abgeleitet: das welches die Ursachen von Karma kontrolliert, solches wie zu töten usw. (d.h. das welches Asrava stoppt) ist bekannt Samvara zu sein. Jene durch welches das Wasser von Karma verhindert wird in den Teich des Selbst einzutreten, sind bekannt als Samvaras. Samvaras sind zurückhaltend von zu töten, usw. Um ausführlicher zu sein, Asrava der Zufluss von Karma seiend, durch einige Öffnungen (wie wir zuvor gesehen haben), ist Samvara die Stopfung dieser Öffnungen führend zur Stopfung von Asrava. Um unsere alte Schilderung zu verwenden; das Loch wird Zufluss (Asrava) von Wasser (Karma) in ein Boot (Jīva) erlauben; aber wenn diese Löcher gestoppt (Samvara) werden, wird es keinen Emporkommen von Wasser (Karma) im Boot (Jīva) geben.

Wie es zwei Arten von Asravas sind, so sind auch zwei Arten von Samvaras als entgegengesetzte Prinzipien zu jedem dieser Arten von Asrava erkannt. Diese sind Bhava-samvara und Dravya-samvara genannt, als entgegengesetzt zu Bhavasrava und beziehungsweise Dravyasrava. Abhayadeva Acharya hat gesagt, dass Bhavasamvara die Stopfung der Sinneseingänge ist, durch welche Karma in die Seele eintritt, und Dravyasamvara die Stopfung ist, z.B. von Löchern, durch welche Wasser ein Boot betritt. In vardhamana Puran haben wir: „Diese Bewusstseinsänderung, welche ohne Zuneigung und Abneigung ist, und durch welche der Zufluss von Karma gestoppt wird, wird Bhava-samvara genannt.“ Und „das, durch welches die Yogis alle Arten von Zufluss durch die grossen Gelübde und Meditation stoppen, wird Dravya-samvara genannt.“

Dies sind zwei grundsätzliche Verschiedenartigkeiten von Samvara, aber die erste Verschiedenartigkeit, nämlich Bhavasamvara, ist wieder in viele Klassen unterteilt, welche im folgenden Vers beschrieben werden.

35. Die Vratas (Gelübde), Samitis (Einstellung über Achtsamkeit), Guptis (Einschränkungen), Dharmas (Beachtungen), Anuprekshas (Meditationen), Parisaha-jayas (die Siege über Mühseligkeiten) und verschiedene Arten von Charitra (Verhalten) sind als Verschiedenartigkeiten von Bhava-samvara gewusst zu sein.

KOMMENTAR

Aus diesem Vers lernen wir, dass Bhavasamvara von sieben Verschiedenartigkeiten ist: Vrata, Samiti, Bupti, Dharma, Anupreksha, Parisaha-jaya und Charita. Jede von diesen wiederum ist geteilt in verschiedenartige Unterklassen.

- A. Vrata oder Gelübde ist von fünf Arten, nämlich Ahimsa (Enthaltung von Verletzung), Satya (Wahrhaftigkeit), Acharya oder Asteya (Enthaltung von Stehlen), Brahmacharya (Enthaltung von sexuellen Vergnügungen) und Aparigraha (Enthaltung von Annahme weltlicher Objekte). Umasvami hat diese fünf Verschiedenartigkeiten des Gelübes erwähnt und hat jeden von ihnen definiert. In Prasna Vyakarana wird Samvara gesagt nur von fünf Verschiedenartigkeiten zu bestehen. Diese fünf Verhaltensregeln (Pancha Silas) der Buddhisten entsprechen den fünf Vratas des Jainismus und eine Parallele kann auch in den Geboten gefunden werden, solche wie, „Du sollst nicht töten,“ „Du sollst nicht stehlen,“ „Du sollst nicht Ehebruch begehen,“ usw. welche durch Christenheit verkündet werden.
- B. Samiti oder Achtsamkeit ist von fünf Arten:
- a) Irya, d.h. Durch Menschen und Tiere getretene Pfade in solcher Weise zu verwenden, die keine Verletzung zu irgendeinem Geschöpf bewirken
 - b) Bhasa, d.h. liebenswürdige und zuträgliche Rede
 - c) Esana, d.h. Almosen erhaltend, die im Jaina Kanon gerügten Fehler vermeidend
 - d) Adna-niksepa, d.h. Dinge empfangen und nur nach Überprüfung behalten, welche für religiöse Zwecke notwendig sind und
 - e) Utsarga, d.h. auf Rufe der Natur in unbesuchten Orten zu warten.
- C. Gupte oder Einschränkung ist von drei Arten:
- a) Kaya-gupti oder Einschränkung der Bewegungen des Körpers

- b) Vag-gupti oder Einschränkung der Zunge, so dass sie nicht schlechte Sprache äussern könnte und
- c) Mano-gupti oder Einschränkung des Geistes von über verbotene Angelegenheiten zu denken.

D. Dharma oder Beachtung ist von zehn Arten: die Einhaltung von

- a) Uttam Kshama oder hervorragende Vergebung
- b) Uttama Mardava oder vortreffliche Demut
- c) Uttam Arjava oder vortreffliche Aufrichtigkeit
- d) Uttama Satya oder vortreffliche Wahrheit
- e) Uttama Saucha oder vortreffliche Klarheit
- f) Uttama Samyama oder vortreffliche Einschränkung
- g) Uttama Tapa oder vortreffliche Busse
- h) Uttama Tyaga oder vortrefflicher Verzicht
- i) Uttama Akinchanya oder vortreffliche Ununterschiedlichkeit⁶²
- j) Uttama Brahmacharya oder hervorragendes Zölibat

Die siebente Verschiedenartigkeit von Dharma, nämlich Uttama Tapa ist, wiederum von zwei Arten:

I. Vahya (äusserlich) und

II. Avyantar (innerlich).

Vahya Tapa (äusserliche Busse) besteht aus

- i. Anasana (zu fasten)
- ii. Avamodarya (Regulierung der Diät)
- iii. Vritti-parisankhyana (Regulierung der Mahlzeiten durch die vorgeschriebenen Regeln in den Jaina Schriften über Almosen zu betteln einzuhalten)
- iv. Rasa parityaga (Verzicht auf appetitliches Essen)
- v. Vivikta-sayyasana (zu sitzen und zu liegen an ruhigen und einsamen Orten) und
- vi. Kaya-Klesa (ausüben von körperlichen Einschränkungen).

Avyanrara Tapa (innere Busse) besteht aus

- i. Prayaschitta (Sühne/Abbüssung)
- ii. Vinaya (Ehrerbietung)
- iii. Vaiavriya (Dienst)
- iv. Svadhyaya (Studium der Schriften)
- v. Vyutsarga (weltliche Objekte und Gedanke über dieselben aufzugeben) und
- vi. Dhyana (Meditation).

E. Anupreksha oder Überlegung ist von zwölf Arten:

- a. Anityanupreksha oder Überlegung, dass jedes Ding in dieser Welt vergänglich ist
- b. Asarananupreksha oder Überlegung, dass es keine andere Zuflucht für uns in dieser Welt gibt, ausser unserer eigenen Wahrheit
- c. Samsaranupreksha oder Überlegung über die Zyklen der weltlichen Existenz
- d. Ekatvanupreksha oder Überlegung, dass eine Person allein und individuell für seine eigenen Handlungen verantwortlich ist, ob gut oder schlecht
- e. Anyatvanupreksha oder Überlegung, dass nicht-Ego getrennt ist vom Ego
- f. Asuchitvanupreksha oder Überlegung, dass der Körper und alles das zu ihm gehört, unrein ist
- g. Asravanuyreksha oder Überlegung über den Zufluss von Karma
- h. Samvaranupreksha oder Überlegung über die Stoppung des Zuflusses von Karma
- i. Nirjaranupreksha oder Überlegung über die Entfernung von fremden Energien, welche schon in die Seele eingetreten sind
- j. Lokanupreksha oder Überlegung über Seele und Materie und die wirklichen Substanzen dieses Universums
- k. Bodhidurlabhanupreksha oder Überlegung über die Schwierigkeit vollkommenen Glauben, vollkommenes Wissen und vollkommenes Verhalten zu erreichen und
- l. Dharmanupreksha oder beständige Überlegung über die wesentlichen Grundsätze des Universums.

F. Parisaha-Jaya oder die Mühseligkeiten zu erobern ist die sechste Art von Samvara. Die Mühseligkeiten, die einen Einsiedler bedrängen können sind von verschiedenartigen Arten.

⁶² Im engl. Original indifference wird meist mit Gleichmut oder Gleichgültigkeit übersetzt, wörtlich heisst es jedoch Ununterschiedlichkeit, Unverschiedenheit, was in Bezug auf die aktive Rechtschaffenheit zu verstehen ist, wie z.B. man sollte die eigenen Kinder nicht mehr bevorzugen, als fremde oder umgekehrt oder über Fremde nicht harscher urteilen als bei nahe stehenden Personen oder über sich selbst, usw.

Sig über all diese Mühseligkeiten zu gewinnen ist bekannt als Parisaha-jaya. Die Verschiedenartigkeiten von diesen sind:

- a. Ksudhaparisahajaya oder der Sieg über die Mühseligkeiten von Hunger
- b. Pipasa-parisaha-jaya oder der Sieg über die Mühseligkeiten von Durst
- c. Sita-parisahajaya oder Sieg über die Mühseligkeiten von Kälte
- d. Usnaparisahajaya oder der Sieg über die Mühseligkeiten von Hitze
- e. Dama-masaka-parisahajaya oder der Sieg über die Mühseligkeiten von Moskitos und Stechmücken
- f. Nagnya parisahajaya oder der Sieg über das Gefühl von Scham aufkommend aus Nacktheit
- g. Aratiparisahajaya oder der Sieg über das Gefühl von Unzufriedenheit mit Hunger, Durst, usw.
- h. Striparisahajaya oder der Sieg über die Störung der Ruhe bei der Ansicht von hübschen Frauen oder die Bewegungen von ihnen
- i. Charyaparisahajaya oder der Sieg über die Gefühle von Müdigkeit, aufkommend aus auf den Strassen zu reisen
- j. Nisadyaparisahajaya oder Sieg über das Begehren sich von einer fixen Haltung in Meditation zu bewegen
- k. Sayya-parisahajaya oder der Sieg über das Begehren eines Bettes, verboten in den Jaina Schriften
- l. Akrosa-parisahajaya ist die Gefühle von Zorn zu besiegen, wenn man durch andere beleidigt wird
- m. Badha-parisahajaya oder die Besiegung von schlecht-zu-fühlen gegen einen Feind der zu töten kommt
- n. Yachana-parisaha jaya oder das Begehren zu besiegen, irgendetwas von irgendjemandem zu fragen, selbst zur Zeit des grössten Bedarfs
- o. Alabha-parisahajaya ist der Sieg über das Gefühl von Unzufriedenheit, aufkommend von nicht weltliche Dinge zu erhalten
- p. Roga-parisahajaya oder der Sieg über Schmerz zu fühlen aufzukommen von Winden in den Füßen beim schreiten über Dornen, usw.
- q. Trina-sparsa-parisaha jaya⁶³ oder der Sieg über Schmerz zu fühlen aufzukommen von Winden in den Füßen beim schreiten über Dornen, usw.
- r. Mal-parisahajaya ist die Gefühle von Ekel zu besiegen, welche aufkommen beim Sehen von jemandes Körper unrein zu sein
- s. Satkarapuraskara parisahajaya oder der Sieg über das Begehren Achtung, Lob oder Lohn zu gewinnen
- t. Prajna-parisahajaya oder der Sieg über das Gefühl von Stolz bei jemandes Lernen
- u. Ajnana-parisahajaya oder der Sieg über das Gefühl von Verzweiflung, aufkommend aus dem Versagen Wissen zu gewinnen durch gewisse Hindernisse und
- v. Adarsana-parisahajaya oder Eroberung des Gefühls der Traurigkeit oder Hoffnungslosigkeit, wenn jemand versagt begehrte Früchte zu erlangen, selbst nach ausüben von Bussen, usw.

Dies sind die zweiundzwanzig Arten von Sieg über Mühseligkeiten.

G. Charitra oder Richtiges Verhalten ist von fünf Arten:

- a. Samayika-charitra (Gleichmütigkeit) bestehend von Selbst-Versunkenheit in welcher sich eine Person während ihres ganzen Lebens oder für eine gewisse fixierte Zeitspanne zurückhält von Verletzung, Falschheit, Lust, Stehlen, Annahme von Dingen, welche nicht gegeben sind
- b. Chhedopasthapan (Umsiedlung nach einem Brechen) bestehend aus Strafen für Fehler aufkommend von Unachtsamkeit oder Nachlässigkeit wegen welcher jemand seine Gleichmütigkeit verliert. (Dies kann deshalb gesagt werden auf einem Versuch zu bestehen, Gleichmütigkeit nach einem Fall von demselben wiederzugewinnen)
- c. Parihara-visuddhi (erlangte Reinheit durch Zurückhaltung von Verletzung an lebenden Wesen), welche nur gefunden wird in einem Heiligen, der 30 Jahre alt seiend, einem Tīrthaṅkar für drei bis neun Jahre dient, der ohne Unachtsamkeit ist und versunken in Selbst-Betrachtung und der andere Einhaltungen ausübt

⁶³ Trina hat ev. noch einen oder zwei Buchstaben mehr, was jedoch im mir vorliegenden Original nicht ersichtlich ist. Auch wiederholt sich die Erklärung wie in p), was jedoch nicht richtig sein kann, da die Worte verschieden sind. AQ

- d. Suksemasamparaya, bestehend aus Verhalten in welchem nur die Leidenschaft Geiz/Gier in einem sehr feinstofflichen Zustand vorhanden ist, während alle anderen Leidenschaften vernichtet worden sind. (Diese Art von Verhalten ist nur in jemandem, der die zehnte Stufe der Entwicklung erreicht hat)⁶⁴
- e. Yathakhyata (Vollkommen Richtiges Verhalten) charakterisiert durch Verdrängung oder Zerstörung aller Leidenschaften.

Wir haben somit gesehen, dass Samvara zuerst in zwei Klassen geteilt ist; Bhava-samvara und Dravya-samvara, die erste derer wiederum hat viele Unterteilungen. Die erste Verschiedenartigkeit von Bhavasamvara, nämlich Vrata wird nicht als solche gezählt durch Umaswami, Amrita chandra suri und Svamikartikya. Abhayadeva Acharya wiederum sagt in seinem Kommentar über Sthananga, dass Samvara von zweiundvierzig Arten ist.

In den Jain Epen finden wir Vrata auch nicht in den Unterteilungen von Samvara einbezogen, sondern nur Gupti, Samiti, Dharma, Anupreksha, Parisahajaya und Charitra sind als Verschiedenartigkeiten von Samvara erwähnt. Vrata mit all seinen fünf Verschiedenartigkeiten wird jedoch in allen oben erwähnten Werken erwähnt, obwohl nicht als eine Unterteilung von Samvara, doch als ein zu Avrata entgegengesetzter Faktor.

- 36. Dieses Bhava (Abänderungen der Seele) durch welche die Karmamaterie in richtiger Zeit verschwindet nachdem die Früchte [von solchem Karma] erlebt sind [wird Bhava-Nirjara genannt], auch [die Vernichtung von Karmischer Materie] durch Bussen [ist als Dravya-Nirjara bekannt]. Somit sollte Nirjara von zwei Arten Bekannt⁶⁵ sein.

KOMMENTAR

Wir haben gesehen wie die Materie von Karma die Seele durch Asrava betritt und wie dieser Zufluss durch Samvara gestoppt werden könnte. Aber jetzt kommt die Frage auf, dass wir einen weiteren Zufluss von Karmischer Materie durch Samvara stoppen könnten, aber wie können wir von derselben, welche schon von der Seele Besitzgenommen hat befreit werden? Die Antwort zu diesem ist in diesem Vers gegeben, wo es niedergeschrieben ist, dass wir uns selbst durch Nirjara von der Karmischen Materie befreien können, die schon in die Seele eingetreten ist.

Was ist Nirjara? Die Vernichtung von Karmas wird Nirjara genannt. Diese Zerstörung kann von zwei Arten sein:

- 1. Bhava-Nirjara und
- 2. Dravya-Nirjara.

Bhava Nirjara besteht von dieser Abänderung der Seele, welche der Trennung der Karmischen Materie von der Seele vorangeht und sie (**die Trennung**) begünstigt. Dravya-Nirjara ist die tatsächliche Trennung der Karmischen Materie von der Seele. In anderen Worten ist Bhava-Nirjara dieser Zustand der Seele, wenn die vom Karma aufkommenden materiellen Partikel verschwinden, während Dravya-Nirjara das Verschwinden selbst ist.

Bhava-Nirjara ist von zwei Arten:

- 1.a) Savipaka oder Akama und
- 1.b) Avipaka oder Sakama.

Das ist zu sagen, Karmas werden auf zwei Arten zerstört, nämlich:

- (1) Nachdem ihre Früchte völlig erfahren sind und
- (2) Durch Bussen vor solcher Erfahrung der Früchte.

Jede Person wird mit guten oder bösen Karmas beeinflusst, die Früchte derer durch sie in Existenz auf Erden, Himmel oder Hölle gemäss zu der Art von Karma durch die besessen erfahren werden. Es gibt eine festgelegte Zeitperiode von solchem Erfahren der Früchte von Karmas, und nach dem Ablauf dieser Periode, wenn die besagten Frucht von Karmas völlig erlebt sind, wird eine person von Karmas befreit, welche auf ihre eigene Übereinstimmung verschwinden. Dies ist, was als Savipaka Nirjara (oder Vernichtung von Karmas nach dem Erfahren der Früchte) bekannt ist. Diese Art von Nirjara kann allen Wesen geschehen, denn alle Arten von

⁶⁴ Die 10. Gunasthana Stufe, *sukhma-samparaya* (wörtlich, die Stufe, wo nur die feinstofflichsten Leidenschaften bleiben): drei meditative Stufen als "Leiter" (*Sreni*), in welchen der Aspirant schrittweise auch die feinstofflichsten Leidenschaften (einschließlich der sexuellen Wünsche genannt die Vedas) verdrängen kann (*upasama*) oder sie völlig zerstört (*ksaya*). AΩ

⁶⁵ Im engl. Original gross Geschrieben, m.E. um dies zu betonen, da die Vernichtung von Karma wichtig ist zu tätigen. AΩ

Karmas von allen Wesen verschwinden in dieser Art nach einer richtigen Zeitperiode. Wie dieses Verschwinden ohne die Tätigkeit einer Person vonstatten geht, wird auch Akama (oder un-beabsichtigtes) Nirjara genannt.

Die zweite Art der Zerstörung von Karmas findet statt, wenn die Weisen Bussen ausüben, durch deren Kraft die Karmas selbst bevor ihre Früchte erfahren werden verschwinden. Dies ist folglich bekannt als Avipaka Nirjara (oder Zerstörung von Karmas ohne die Erfahrung ihrer Früchte). Da solch eine Art der Vernichtung nur durch beabsichtigte Bemühung im Interesse einer Person hergestellt werden kann, ist es als Sakama (beabsichtigtes) Nirjara bekannt.

Die Seele ist wie ein Spiegel der trüb wird, wenn der Staub von Karma auf seiner Oberfläche angehäuft wird. Durch Nirjara wird dieser Staub von Karma entfernt und die Seele erlangt Klarheit. Die guten oder schlechten Karmas verschwinden entweder auf ihre eigene Übereinstimmung, ohne irgendeine Tätigkeit auf der Seite einer Seele, wenn ihre Früchte auf Erden, im Himmel oder in der Hölle erfahren sind, oder durch die Bemühung auf der Seite einer Person, bestehend aus Ausübung von Bussen. Wir haben schon erwähnt, dass es zwölf Arten von Bussen sind, je nachdem sie äusserlich oder innerlich sind. Eine Person muss zuerst alle Samvara ausüben, um allen weiteren Zufluss von Karmas zu stoppen, und dann die schon mit der Seele verquickten Karmas beginnen zu zerstören, durch Hilfsmittel von Bussen. Dies ist der Weg in welchem die Zerstörung von Karmas im Fall von Weisen stattfindet, während, gewöhnlich, mit Bezug auf alle Klassen von Wesen, die Karmas nur verschwinden, nachdem ihre Früchte völlig erfahren sind.

37. Diese Abänderungen der Seele, welches die Ursache der Zerstörung aller Karmas ist, wird sicherlich bekannt sein als Bhava-moksha und (tatsächlicher) Trennung der Karmas [ist] Dravya-moksha.

KOMMENTAR

Wenn eine Person begierig ist Befreiung zu haben, versucht er vollkommenen Glauben, vollkommenes Wissen und vollkommenes Verhalten zu haben (s. Vers 39). Perfekten Glauben, Wissen und Verhalten habend, wird er frei von den vier Arten der Ghatiya Karmas, Jñānavarāniya, Darśanavarāniya, Mohaniya und Antaraya (s. Kommentar über Vers 14). Diese Abänderungen der Seele, welche zu der Vernichtung der oben erwähnten Karmas führen wird Bhavamoksha genannt. Der Kommentator Brahmadeva sagt, dass durch die Worte „alle Karmas“ im Vers, nur die vier Ghatiya Dravya und Bhava Karmas gemeint sind. In Vardhamana Purana haben wir:

„Die äusserst reine Abänderung der Seele, welche die Ursache der Zerstörung aller Arten von Karma in einer Person begierig für Gutes ist, wird als Bhava-moksha durch die Jinas betrachtet.“ [Canto XVI. 72]

Nun gibt es eine andere Art von Moksha, Dravya-moksha genannt, welche in der Trennung der Seele von den Aghatiya Karmas, nämlich Ayu, Nama, Gotra und Vedaniya Karmas besteht, welche zuletzt von allen verschwinden. Dies geschieht, wenn ein Wesen in der letzten Stufe der Enwiglung ist, welche bekannt ist als Ayogi. (Siehe Kommentar über Vers 13), In Vardhamana Purana haben wir:

„Die Trennung der bewussten Seele von allen Arten von Karmas durch vortreffliche Meditation ist als Dravya-moksha bekannt.“ [Canto XVI. 73]

Durch Bhava-moksha ist deshalb jemand von den ersten vier befreit und durch Dravya-moksha von den letzten vier Arten von Karmas. Beide diese Arten von Moksha führen zusammen zu vollkommener Befreiung.

Umasvami hat in seiner Tattvartha Sutra X. 1.2 geschrieben, dass eine Person Kevala Jñāna (Allwissenheit) erlangt, wenn zuerst seine Mohaniya Karmas und dann seine Jñānavarāniya, Darshanavarāniya und Antaraya Karmas vernichtet werden. Nach Kevala Jñāna zu erreichen, die Ursache erzeugende Bindung absent seiend und Nirjara vorhanden seiend, wird eine Person frei von den verbleibenden karmas, nämlich Vedaniya, Ayu, Nama und Gotra Karmas, und so ohne alle Arten von Karmas seiend, Befreiung erlangt.

Wir haben gesehen, dass Karmas Besitz von einer Seele durch Asravas nehmen. Dieser Zufluss von Karmas kann durch Samvaras gestoppt werden. Durch diese Stoppung kann nicht frisches Karma in die Seele treten. Aber auch nach den Eingang von frischen Karmas zu stoppen, ist es notwendig, die Seele von karmas, welche schon vom ersten Besitz genommen haben zu löschen. Dies kann durch Nirjara getan werden. Dann nur verschwinden die Karmas, Vedaniya, Nama, gotra und Ayu, welche weltliche Existenz verursachen und ein Wesen erlangt Befreiung. In Panchastikaya-samayasara haben wir:

„Er, der Samvara habend und alle Karmas durch Nirjara zerstörend, wird frei von Vedaniya, Nama, Gotra und Ayu Karmas, verlässt die Welt. Deshalb wird ides Moksha (befreiung) genannt“. [Vers 153]

38. Die Jīvas bestehen aus Punya und Papa, sicherlich glückverheissende (bzw.) unglücksverheissende Bhavas habend. Punya ist Satavedaniya, glückverheissendes Leben, Name und Klasse, während Papa (genau) das Gegenteil (von diesen) ist.

KOMMENTAR

Die wirkliche Charakteristik von einer Jīva ist Bewusstsein, Reinheit und Wonne. Aber durch die ewige Kette von Karmas, wird Bindung erzeugt und Jīvas erleben gut (Punya) oder wehe (Papa), je nachdem sie von glücksverheissenden oder unglücksverheissenden Bhavas besessen sind. Die glücksverheissenden Bhavas werden gesagt zu bestehen aus Freiheit von Täuschung, Erwerb von vollkommenem Glauben und Wissen, Ausübung von Verehrung und Ehrerbietung, Beachtung der fünf Gelübde, nämlich Wahrheit, nicht-Verletzung, Keuschheit, nicht-Annahme von weltlichen Objekten und Verzicht auf Stehlen, Unterwerfung der vier Leidenschaften, Zorn, Stolz, Täuschung und Geiz/Gier, Sieg über die unkontrollierbaren Sinne und Ausübung von Bussen. Die unglücksverheissenden Bhavas sind Gegenteile von jedem von diesen. Je nachdem wie eine Jīva von diesen glücksverheissenden oder unglücksverheissenden Bhavas besessen ist, hat sie Verdienste oder Schulden, sich in wohl oder wehe ergebend.

Somit erlebt eine Jīva Glück oder Elend, je nachdem wie es durch die verschiedenen Arten der oben erwähnten Bhavas angetrieben wird.

In Tattvarthadhigama Sutra haben wir: „Punya besteht aus Satavedaniya, Subha Ayu, Subha Nama und Subha Gotra, und Papa besteht aus den Gegenteilen von jedem von diesen.“ Wir haben gesehen, dass es acht Arten von Karma sind: Jñānavarāniya, Darśanavarāniya, Mohaniya, Antaraya, Vedaniya, Ayu, Nama und Gotra und dass die ersten vier von diesen bekannt sind als Ghatiya Karmas, während die letzten vier Aghatiya Karmas benannt sind. Unter diesen können all die Ghatiya Karmas gesagt sein Papa zu sein, während die Aghatiya Karmas entweder Punya oder Papa sein können.

Satavedaniya ist dies Karma durch welches eine Seele Vergnügen in äusseren Objekten fühlt und durch die Unterstützung deren Dinge welche erfreulich sind, der Seele beschafft werden kann. Subha Ayu (Glückverheissendes Leben) besteht in eine Existenz wie ein Gott, menschliches Wesen oder ein Tier zu haben. Subha Gotra (Glückverheissende Familie) besteht in geboren zu sein in einem hohen Lebensstatus. Subha Nama (Glückverheissender Name) besteht in Ruhm, usw. und ist von verschiedenartigen Arten. All diese machen aus, was als Punya bekannt ist.

Papa, auf der anderen Seite, besteht aus Asatavedaniya oder diesem Karma, welches Schmerz erzeugt und Schmerz verursachende Objekte beschafft, Asubha Ayu (Unglückverheissendes Leben), nämlich eine Existenz in Hölle, Asubha Gotra (Unglückverheissende Familie) beinhaltet eine Geburt in niederem Status und Asubha Nama (Unglückverheissender Name) besteht aus Entwürdigung, usw. Mit diesem endet dieser Abschnitt von Dravya-saṃgraha, welcher die sieben Tattvas (Grundsätze) behandelt, nämlich Asrava, Bandha, Samvara, Nirjara, Moksha, Punya und Papa. Der nächste Abschnitt wird von dem Benehmen handeln, durch welches man Befreiung erlangen kann.

39. Wisse, dass aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt vollkommener Glaube, vollkommenes Wissen und Verhalten die Ursache von Befreiung sind, währen wirklich jemandes eigene Seele aus diesen drei besteht (ist es der Grund der Befreiung).

KOMMENTAR

Nun fährt der Autor fort die Wege und Mittel zu Befreiung niederzuschreiben. Um Befreiung zu erlangen, muss man Vollkommenen Glauben, Vollkommenes Wissen und Vollkommenes Verhalten haben. Diese drei werden ferner in den Versen 41-43 erklärt werden. Diese sind technisch bekannt als die drei Juwelen in Jaina Werken. Die drei Juwelen sind Hilfsmittel zu Befreiung aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt. Aber wirklich können diese drei Juwelen nicht anderswo als in der Seele existieren, so, um exakt zu sein, es ist die Seele, welche Befreiung erzeugen kann. Dies wird im nächsten Vers betont werden.

40. Die drei Juwelen (d.h. Vollkommener Glaube, Vollkommenes Wissen und Vollkommenes Verhalten) existieren in keiner anderen Substanz ausser der Seele. Deshalb ist die Seele die Ursache der Befreiung.

KOMMENTAR

Es ist niedergeschrieben worden, dass man, um Moksha oder Befreiung zu erreichen, Vollkommenen Glauben, Vollkommenes Wissen und Vollkommenes Verhalten haben muss. Diese drei sind deshalb die Hilfsmittel zu Befreiung. Aber diese sollten nicht betrachtet werden, abgesondert von der Seele zu sein, denn nirgends ausser in der Seele kann jedes oder alles von diesen existieren. Es ist die Seele, besessen von all diesen drei Juwelen, die wirklich passend für Befreiung ist. Genaugenommen erlangt deshalb die Seele selbst Befreiung, wenn sie von gewissen Charakteristiken (nämlich diese drei Juwelen) besessen ist. Aber aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt betrachten wir die drei Juwelen als abgesondert von der Seele als die Ursachen der Befreiung, obwohl aus dem wirklichen Gesichtspunkt, die von diesen drei Juwelen besessene Seele die Ursache von **Moksha** ist.

41. Samyaktva (vollkommener Glaube) ist der Glaube in Jîva, usw. Dies ist eine Eigenschaft der Seele und wenn dies aufkommt, Jñâna (Wissen), frei von Irrtümern zu sein, sicherlich vollkommen wird.

KOMMENTAR

Jîva, Aîva, Asrava, Bandha, Samvara, Nirjara und Moksha sind die sieben Tattvas (wesentliche Grundsätze) des Jainismus. Ein ungeheuchelter Glaube in diese Tattvas wird Samyaktva oder Vollkommener Glaube genannt. Der erste Schritt zu Befreiung ist gemäss Jainismus, einen Glauben in diese wesentlichen Grundsätze des Jainismus zu haben. Es ist nur nachdem eine Person diesen Glauben hat, dass er Vollkommenes Wissen erlangen kann. Er mag Wissen von Substanzen haben, bevor er Vollkommenen Glauben erlangt, aber dieses Wissen ist geneigt trügerisch zu sein, denn Irrtümer könnten in dasselbe kriechen. Zum Beispiel mag eine Person ein Wissen über die zuversagten sieben Grundsätze des Jainismus haben, aber dies Wissen mag nebelhaft oder unbestimmt sein, oder es mag voll von Zweifeln sein, oder es mag gänzlich falsch sein. Diese Mängel von Wissen kommen auf, weil die Person zu dieser Zeit Vollkommenen Glauben in die wesentlichen Grundsätze des Jainismus hat, denn Vollkommener Glaube in solche Grundsätze ist unvereinbar mit Zweifeln und Unentschlossenheit oder einem Glauben in gegensätzliche Grundsätze. Folglich ist das Wissen dieser Grundsätze, welches Vollkommenem Glauben nachfolgt, frei von Irrtümern oder Trugschluss. Dieses Wissen ist als Samyak Jñâna (oder Vollkommenes Wissen) bekannt.

42. Samyak Jñâna (Vollkommenes Wissen) ist die detaillierte Kenntnis der wirklichen Wesensart des Ego und nicht-Ego, ist befreit von Samsaya (Zweifel), Vimoha (Verdrehtheit) und Vibhrama (Unbestimmtheit), und ist von vielen Verschiedenartigkeiten.

KOMMENTAR

Richtiges Wissen muss gemäss Jain Nyaya Philosophie von den Samaropa (d.h. Trugschlüssen) frei sein. Dieses Samaropa wird gesagt von drei Arten zu sein: (1) Viparyaya oder Vimoha (Verdrehtheit), (2) Samsaya (Zweifel) und (3) Anadhyavasaya oder Vibhrama (Unbestimmtheit). Die Kenntnis eines Objekts als etwas, welches ziemlich das Gegenteil von seinem wirklichen selbst ist, ist als Viparyaya oder Vimoha bekannt. Zum Beispiel, wenn wir denken Perlmutter, Silber zu sein, haben wir ein durch Viparyaya oder Vimoha (Verdrehtheit) verdorbenes Wissen. Samsaya besteht aus Zweifel, wenn unser Gedanke zwischen diesem oder jenem schwankt, ohne fähig zu sein, die wahre Wesensart von irgendetwas geltend zu machen. Zum Beispiel, wenn wir ein gewisses Objekt aus einer Entfernung sehen und unfähig sind zu sagen ob es ein Mensch oder ein Pfahl ist, haben wir einen Vorfall von Samsaya oder Zweifel. Ein Wissen, das etwas ist ohne irgendeinen klaren Gedanken von was es ist, wird Anadhyavasaya oder Vibhrama genannt. Zum Beispiel kommt solch ein Wissen im Gedanken einer Person auf, wenn er etwas berührt, während er am bewegen ist. Er ist bewusst, dass er etwas berührt hat, aber ist unfähig zu sagen, was es ist. Dies die Verschiedenartigkeiten von Irrtümern seiend, gibt es keinen Zweifel, dass in Vollkommenem Wissen diese gänzlich nicht vorhanden sind. Im Zustand von Vollkommenem Wissen, haben wir eine klare Idee der wirklichen Wesensart von allem, Ego und nicht-Ego. Dieser Gedanke ist nicht von einer schattenhaften Art, aber besteht aus detailliertem Wissen. Wir haben schon den Unterschied zwischen ausführlichem und nicht ausführlichem Wissen im Kommentar über Vers 4 beschrieben.

43. Diese Wahrnehmung der Allgemeinheiten von Dingen ohne Besonderheiten in welchen es kein Sammeln von Einzelheiten gibt, wird Darśana in (Jaina) Schriften genannt.

Darshana ist Wissen ohne Einzelheiten. Zum Beispiel, wenn eine Person ein Kleid sieht, so lange als es nur der Existenz von etwas Kleid genanntem bewusst ist, wird er gesagt Darshana zu haben. Aber

wenn er beginnt Wissen über die Einzelheiten, nämlich die Grösse, Farbe, usw. von diesem Kleidungsstück zu haben, wird er gesagt, Jñâna zu haben. Wir haben dies schon im Kommentar über Vers 4 klar gemacht.

In Tattvarthadhigama Sutra von Umasvami haben wir „Samyak Darshana ist Glaube in die Grundsätze von Jainismus“. Dieser Darshana ist nicht der gleiche als der Darshana, welchen wir oben beschrieben haben. Dort bedeutet Samyak Darshana vollkommenen Glauben, und Einzelheiten sind dort vorhanden, während hier bedeutet es Wissen ohne Einzelheiten.

44. In Samsari Jîvas wird Jñâna durch Darshana vorangegangen. Aus diesem Grund (in ihm) (kommen) die beiden Upayogas (nämlich Jñâna und Darshana) nicht gleichzeitig (auf). Aber in Kevalis, (kommen) beide von diesen gleichzeitig (auf).

KOMMENTAR

Karms sind völlig abwesend; son können beide, Jñâna und Darshana, zu der gleichen Zeit aufkommen. Brahmadeva hat dies wie folgt geschildert. Im Fall von Samsari Jîvas ist das Wissen über die Objekte durch Jñâna und Darshana schrittweise, zuerst ohne und dann mit Einzelheiten wie die Offenbarung von Objekten durch das Licht der Sonne, wenn sie durch Wolken verdeckt sind, aber die Erscheinung von Jñâna und Darshana in Kevalis ist wie die plötzliche Beleuchtung von jedem Objekt, wenn die Sonne in einem wolkenlosen Himmel erscheint. Die Wolken repräsentieren die Karmas, welche Jñâna und Darshana verdunkeln.

45. Wisse Charitra zurückhaltend zu sein von was abträglich ist und Beschäftigung in was vorteilhaft ist. Aber gemäss Vyavahara Naya ist Charitra (Verhalten) durch den Jina erwähnt worden aus Vrata, Samiti und Gupti zu bestehen.

KOMMENTAR

Aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt können Vratas (Gelübde), Samitis (Einstellungen über Achtsamkeit) und Guptis (Beschränkungen) gesagt werden, Charitra (Verhalten) zusammenzusetzen. Wir haben in Vers 35 schon beschrieben, was Vratas, Samitis und Guptis sind. Jemand, der in weltliche Bestrebungen eingetaucht ist und angebunden an weltlichen Objekten, jemand, dessen Seele von Anhaftungen und Abneigungen besessen ist, jemand der nicht-Jain Schriften zuhört, jemand der einen böartigen Geist hat, üble Gesellschaft hält und dem fürchterlichen bösen Lebenspfad folgt, wird gesagt, tätig in der Verfolgung von was schädlich (Asubha) ist zu sein. Abstand nehmen von diesem und im Gegenteil von diesem beschäftigen durch die fünf Vratas, fünf Samitis und drei Guptis auszuüben, führen zu was vorteilhaft (Subha) ist. Charitra (Verhalten) besteht in der Verfolgung von was vorteilhaft ist und Vermeidung von was schädlich ist. Was wirklich Samyak Charitra (vollkommenes Verhalten) ist, wird aus dem nächsten Vers hervorgehen.

46. Dieses Überprüfen von äusseren und inneren Handlungen durch jemanden, der Wissen hat, um die Ursachen von Samsara zu zerstören, ist der durch den Jina erwähnte vortreffliche Samyak Charitra (Vollkommenes Verhalten).

KOMMENTAR

Im vorhergehenden Vers ist Charitra (Verhalten) aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt beschrieben worden. In diesem Vers werden wir zu Charitra aus dem wirklichen Gesichtspunkt eingeführt. Wenn eine Person alle äusseren Tätigkeiten des Körpers und Rede, zusammen mit allen inneren Tätigkeiten des Geistes überprüft, so dass alle Hinderungen zum Verständnis des wahren Charakters der Seele entfernt sind, wird er gesagt, Samyak Charitra (Vollkommenes Verhalten) zu haben. Durch diese Hilfsmittel wird die Person frei von allem Zufluss der vorteilhaften und schädlichen Karmas, welche Samsara oder weltliche Existenz bewirken. Vollkommenes Verhalten besteht deshalb in Überprüfung aller Arten von Tätigkeiten, welche entgegengesetzt zu den Charakteristiken der Seele sind, welche ohne alle Handlungen, ewig und bestehend von reinem Jñâna und Darshana ist.

47. Weil durch die Regel erhält ein Weiser beides, die (Vyavahara und Nischaya) Befreiungsursachen durch Meditation, deshalb übt (alle von) euch Meditation mit achtsamem Geist.

KOMMENTAR

Vollkommener Glaube, vollkommenes Wissen und vollkommenes Verhalten sind die Ursachen der Befreiung aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt, während wirklich die Seele selbst, besessen von diesen drei, die Ursache der Befreiung ist. Durch Meditation kann man vollkommenen Glauben, vollkommenes Wissen und vollkommenes Verhalten haben und man kann die Seele auch nur durch Meditation verstehen. Deshalb ist Dhyana oder Meditation von höchster Wichtigkeit für eine Person, die Befreiung erstrebt. Der Atour fragt deshalb in diesem Vers jeden, der erpicht ist Befreiung zu erlangen, Meditation auszuüben.

48. Wenn du wünschst deinen Geist gefestigt zu haben, um in verschiedenartigen Arten von Meditation erfolgreich zu sein, tu nicht getäuscht werden durch ander angehaftet an vorteilhaften Objekten und tu nicht abgeneigt werden an schädlichen Objekten.

KOMMENTAR

Um erfolgreich zu sein in der Ausübung von Meditation, muss man frei sein von allen störenden Gefühlen. Er sollte weder angezogen werden an angenehme Objekte noch abgestossen durch unangenehme Objekte. Er sollte ununterschiedlich zu allem werden, mag es vorteilhaft oder schädlich sein. Durch dieses Hilfsmittel würde er fähig sein, seine Seele auf sich selbst zu befestigen, da die Ruhe des Geistes ungestört bleiben würde durch das Verschwinden von Störungen, aufkommend von Zuneigung und Abneigung.

49. Wiederhole und meditiere über (die Mantras), bedeutend die Paramesthis und bestehend aus fünfunddreissig, sechzehn, sechs, fünf, vier, zwei und einem (Buchstaben) und anderen (mantras) gelehrt durch den Guru (Lehrmeister).

KOMMENTAR

In diesem Vers werden wir in die täglichen Gebete der Jains eingeführt. In allen Religionen ist eine aus dem täglichen Gebet bestehende Formel beschrieben worden; und in Jain Religion kann dieses Gebet gemäss der Gelegenheit oder Fähigkeit des Anbeters verlängert oder verkürzt werden. Das volle Gebet ist wie folgt:

„Ehrerbietung den Arhats, Ehrerbietung den Siddhas, Ehrerbietung den Acharyas, Ehrerbietung den Upadhyayas und Ehrerbietung allen Sadhus im Universum.“ Dieses Gebet besteht im Original aus fünfunddreissig Worten.

Wer durch die Worte Arhat, Siddhas, Acharyas, Upadhyayas und Sadhus gemeint ist, wird aus den Versen 50, 51, 52, 53 und 54 der Reihe nach hervorgehen. Diese fünf Klassen von Wesen, die zu verehren sind, sind als Pancha Paramesthis (die fünf höchsten Wesen) bekannt.

Anstatt des vollen Mantra, kann man „Arihanta Siddh Ayiria Uvajjhaya Sahu“ äusser, welches aus sechzehn Buchstaben besteht. Die folgenden Mantras, jeder bestehend aus sechs Buchstaben, können auch geäussert werden: „Arihanta Siddha“, „Arihanta si sa“ oder „Om namo siddhanam“. Ein noch kürzeres Mantra, bestehend aus fünf Buchstaben, nämlich „A si a u sa“, in welchem nur die ersten Buchstaben des Wortes Arhat, Siddha, Acharya, upadhyaya und Sadhu genommen sind, können auch verwendet werden. Wiederum können die folgenden Mantras, jeder aus vier Buchstaben bestehend verwendet werden: „[Arahanta]“ oder „A si sahu“. Es sind drei Mantras, jeder aus zwei Buchstaben bestehend, nämlich „Siddha“, [nicht übersetzt, ev. auch Siddha bedeutend] und „Om nhi“. Zuletzt, den ersten Buchstaben der fünf Wörter den Pancha Paramesthis bezeichnend kombinierend, erhalten wir einen Mantra von einem Buchstaben, nämlich „Om“. Einige sagen, dass „A“ auch ein Mantra von einem Buchstaben ist.

Diese, deshalb, sind Mantras, bestehend aus beziehungsweise fünfunddreissig, sechzehn, sechs, fünf, vier, zwei und einem Buchstaben. Diese Mantras sollten hörbar geäussert oder mental wiederholt werden. Nebst diesen Mantras kann jemand andere durch jemandes spirituellen Lehrmeister gelehrt Mantras äussern oder darüber meditieren. Der Kommentator, Brahmadeva, sagt, dass Beispiele solcher Mantras im „Pancha-namaskara“ betitelten Werk, bestehend aus zwölftausend Versen, gefunden werden können.⁶⁶

⁶⁶ Om steht sinnbildlich für die 3 Juwelen, vgl. auch Hemachandra's Yogashastra, Fussnote 123. Die Aufzählungen der blossen Namen sind natürlich kein Gebet, sonder dahinter verbergen sich die ganzen Geschichten resp. Lebensläufe der Heiligen, die den Jainas gegenwärtig und denen nachzueifern ist. Z.B. Ein Teil des Lebenslaufs von Mahāvīra kann im Kalpa Sūtra nachgelesen werden. AQ

50. Diese in einem glücksverheissenden Körper existierende reine Seele, besessen von (unendlichem) Glauben, Glück, Wissen und Kraft, welche die vier Ghatiya Karmas zerstört hat, ist darüber als ein Arhat zu meditieren.

KOMMENTAR

Die vier Arten von Karma, nämlich Jñānavarāṇīya, Darsanavarāṇīya, Mohaniya und Antaraya zerstören die natürlichen Charakteristiken einer Seele. Aus diesem Grund sind diese als Ghatiya Karmas (zerstörende Karmas) bekannt. Ein Arhat ist von diesen vier Arten von Karmas befreit und folgerichtig besitzt er die folgenden vier hervorragenden Eigenschaften, jede von denen erscheint bei dem Verschwinden von jedem der vier Ghatiya Karmas, nämlich: vollkommenes Wissen (aufsteigend aus der Zerstörung von Jñānavarāṇīya Karma), vollkommene Vision (aufsteigend aus der Zerstörung von Darsanavarāṇīya Karma), unendliches Glück (aufsteigend aus der Zerstörung von Mohaniya Karma) und unendliche Kraft (aufsteigend aus der Zerstörung von Antaraya Karma). Ein Arhat ist deshalb beraubt von Jñānavarāṇīya, Darsanavarāṇīya, Mohaniya und Antaraya Karmas und besessen von unendlicher Vision, Wissen, Glück und Kraft. Ein Arhat ist auch Suddha (rein) da er ohne achtzehn Arten von Fehlern ist, nämlich: Hunger, Durst, Angst, Abneigung, Zuneigung, Täuschung, Besorgnis, altes Alter, Krankheit, Tod, Müdigkeit, (Anst-)Schweiss, Stolz, Missfallen, Erstaunen, Geburt, Schlaf und Trauer. Aus dem wirklichen Gesichtspunkt ist ein Arhat ohne einen Körper, aber aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt sprechen wir von einem Arhat, der einen als Audarika bekannten Körper besitzt, welcher glänzend wie Tausend Sonnen ist.

Ein Arhat hat eintausendundacht Synonyme z.B. Vitaraga, Sarvajna, usw. Gemäss Jainismus, wenn ein Arhat empfangen wird, geboren wird, zuerst beschäftigt in Bussen wird, in einen Zustand von vollkommenen Wissens zu erlangen ist und in der letzten Stufe von Nirvana zu erlangen ist, die Götter, Indra, usw. werden gesagt, ihn zu verehren. Diese Verehrungen sind technisch bekannt als Pancha-mahakalyana.

51. Meditation über den Siddha – die Seele, welche von den durch acht Arten von Karmas erzeugten Körper beraubt ist, welcher der Seher und Wissener von Loka und Aloka ist, welcher eine Gestalt wie ein menschliches Wesen hat und welcher auf der Spitze des Universums steht.

KOMMENTAR

Wirklich gesprochen ist ein Siddha ohne einen Körper und infolgedessen unfähig durch die Sinne wahrgenommen zu werden. Aber aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt wird ein Siddha gesagt, einen schattenhaften Körper zu besitzen, der Gestalt eines menschlichen Wesens ähnelnd. Dies ist zu sagen, die Gestalt eines Siddha ähnelt einer menschlichen Gestalt, aber ist nicht klar definiert. Der Körper ist wie der Schatten eines menschlichen Wesens. Ein Siddha kann eine höhere Stufe erlangen, welches die schlussendliche ist. Ein Siddha's Körper ist deshalb ein wenig weniger als der schlussendliche Körper.

Ein Siddha hat deshalb nicht einen grobheitlichen Körper, welcher von acht Arten von Karmas resultiert. Er lebt auf der Höhe des Lokakasa über dem Universum in einem Ort genannt der Siddhasila, jenseits welchem Lokakasa beginnt. Ein Siddha hat jedoch Wissen von allem in Lokakasa und Alokakasa, welches in der Vergangenheit existiert, in der Gegenwart existiert und in der Zukunft existieren wird. Solcher ist ein Siddha gemäss Jainismus und er sollte unterschieden werden von den Personen gewöhnlich als Siddhas bekannt, die wundervolle Mächte erlangen. In der Yoga Philosophie sind solche Mächte bekannt als Bibhūti.

52. Dieser Weise, der sich und ander an die Ausübung von Virya (Kraft), Charitra (Verhalten) und Tapa (Bussen) angliedert, in welchen Glaube und Wissen bedeutend sind, ist als Acharya (Lehrmeister) bedacht zu werden.

KOMMENTAR

Ein Acharya ist jemand, der die fünf Acharas (Arten des Verhaltens) ausübt und seinen Anhängern stark empfiehlt, dasselbe zu tun. Die fünf Arten von Acharas sind Darsanachara, Jñānachara, Charitrachara, Tapachara und Viryachara. Darsanachara ist das sich zum Glauben wenden, dass die Seele, bestehend aus höchstem Bewusstsein, getrennt wird von allem andern und die einzige über die meditiert zu werdende Sache ist. Jñānachara ist das sich wenden zur Erreichung des Wissens, dass die natürlichen Charakteristiken der Seele keine Verbindung mit Täuschung usw. oder Zuneigung und Abneigung haben. Charitrachara besteht im die Seele ruhig zu machen, nachdem sie

von allen Arten von aus Zuneigung usw. aufkommenden Störungen zu befreien, so dass sie vollkommene Wonne erleben kann. Tapachara besteht in der Ausübung von verschiedenartigen Arten von Bussen, durch welche man verwerfliche Begehren besiegen kann und eine wahre Vorstellung über die Seele erlangt. Viryachara ist volle Möglichkeit zu jemandes innewohnender Stärke zu geben, sodass die ersten vier Acharas nicht behindert oder zerstört werden mögen.

Ein Acharya ist deshalb jemand, der immer in all diesen fünf Arten von Ausübungen beschäftigt ist und durch Verhaltensmassregel als auch durch Beispiel seine Anhänger macht, dasselbe auszuführen. Brahmadeva in seinem Kommentar zitiert den folgenden Vers, welcher die Charakteristiken eines Acharya gibt:

„Ich bücke mich immer zu Dharmacharya (den Lehrmeister der Religion), der die sechsunddreissig Eigenschaften besitzt, die Ausübung der fünf Arten von Acharas stark empfiehlt und immer liebenswürdig zu seinen Anhängern ist.“

53. Dieses Wesen, der grösste der grossen Weisen, der besessen von den drei Juwelen ist, immer im Verkünden der religiösen Wahrheiten ist, (bekannt als) Upadhyaya (Lehrer) ist. Grüsse an ihn.

KOMMENTAR

Upadhyaya oder Lehrer ist jemand, der immer im Lehren anderer der Glaubensgrundsätze von Jainismus beschäftigt ist. Es ist ein Mann, besessen von vollkommenem Glauben, vollkommenem Wissen und vollkommenem Verhalten. Aus seinen Predigten kennt eine Person ihre Pflichten und reguliert sich durch auszuüben, was wünschenswert ist und zu vermeiden was nicht wünschenswert ist. Der Platz des Upadhyaya ist hoch unter den Jain Weisen, da er direkt Ausübung von Religion durch fortwährendes Predigen der Religionsgrundsätze ermutigt.

54. Dieser Weise, der gutes Verhalten ausübt, welches immer rein ist und welches der Pfad für Befreiung mit vollkommenem Glauben und Wissen ist, ist ein Sadhu. Ehrerbietung zu ihm.

KOMMENTAR

Ein Sadhu ist jemand, der immer tätig ist im Erlangen vollkommenen Verhaltens mit vollkommenem Glauben und vollkommenem Wissen und Bussen ausübt. Die äusserliche Bemühung eines Sadhu wird gesehen, wenn er versucht vollkommenen Glauben, Wissen und Verhalten zu haben und vortreffliche Bussen ausübt. Die innere Bemühungen eines Sadhu wird gemacht, wenn er seinen Geist auf die Seele selbst festlegt, welche der einzige Behälter von vollkommenem Glauben, Wissen und Verhalten und vortrefflicher Bussen ist. Ein Sadhu ist deshalb jemand, der durch Tätigkeit charakterisiert ist, während sich im Pfad der Befreiung zu bewegen. Diese Tätigkeit ist nur geleitet für die Erlangung der Mittel zu Befreiung.

Hiermit endet die detaillierte Beschreibung der Charakteristiken der fünf Arten von Paramesthis, Respekt zu dem, der den Vers 49 eingeschärft hat.⁶⁷ Brahmadeva sagte in seinem Kommentar, dass obwohl Respekt zu fünf Paramesthis aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt vorgeschrieben wird, ist es wirklich die Seele, das Substratum der Paramesthis, worüber meditiert zu sein ist.

55. Wenn ein Saddhu Konzentration erlangend, durch über irgendetwas was auch immer zu meditieren ohne bewusste Anstrengung wird, ist dieser Zustand wirkliche Meditation genannt.

KOMMENTAR

Brahmadeva sagt in seinem Kommentar über diesen Vers, dass in der ersten Stufe der Meditation ist es notwendig über andere Objekte als das Ego zu denken, z.B. die fünf Paramesthis usw., um den Geist zur Ruhe zu bringen. Wenn der Geist durch konstante Ausübung wie vorhergesagt stetig wird, können wir zu der zweiten Stufe ankommen, wo wir über die Seele selbst meditieren. Dies ist wirkliche Meditation. In dieser Stufe ist man ohne die zehn Arten der äusseren Besitztümer und vierzehn Arten der zum Geist gehörenden inneren Behinderungen. Die äusseren Besitztümer sind Ländereien,

⁶⁷ Hier wird in sehr feiner Art zurückgeblendet, denn nach dem Lesen und Begreifen dieser Folgeverse 50-54 mit den Kommentaren begreift man erst richtig, dass die Mantras in Vers 49 nicht nur ein Gebetsgemurmel ist, das auch Gebetsmühlen übernehmen könnten. Ich verweise im gleichen Zusammenhang auch auf die Fussnote zu Vers 49, die ich noch vor dem Lesen der nachfolgenden Verse schrieb. AQ

Häuser, Gold, Silber, Reichtum, Reis, männliche und weibliche Diener, andere Metalle als Gold und Silber und Gebrauchsgegenstände. Eine in Meditation eingetauchte Person kümmert sich überhaupt nicht über die Erlangung von allen oder irgendeinem dieser weltlichen Besitztümer. Zur selben Zeit ist er/sie beraubt von Täuschung, Wissen der drei Arten des Sexes (männlich/weiblich/gleichgeschlechtlich oder hermaphroditisch)⁶⁸, Gelächter, Zuneigung, Abneigung, Trauer, Furcht, Hass, Zorn, Stolz, falsche Vorstellung und Geiz/Gier. Diese verursachen den Verlust des Gleichgewichts des Geistes. Eine Person ohne diese seiend, kann ihren Geist auf irgendetwas konzentrieren, und somit vortreffliche Meditation erlangen.

56. Handle nicht, spreche nicht, denke nicht, so dass die Seele angeheftet an und gefestigt in sich selbst sein kann. Nur dies ist vortreffliche Meditation.

KOMMENTAR

Um vortreffliche Dhyana (Meditation) zu erlangen, sollte man alle seine Fähigkeiten einwärts wenden und alle auswärts-Bewegungen derselben beschränken. Zuerst von allem ist es notwendig alle Handlungen zu stoppen und auf reden und über irgendetwas anderes denken verzichten. Dann sollte die Seele sich auf sich selbst wenden und über ihre eigene Wesensart beginnen zu meditieren. Dies ist Dhyana. Um diese Stufe zu erreichen, muss man zuerst alle Tätigkeiten des Körpers, des Geistes und der Rede überprüfen, welche Unruhe für die Seele erzeugen, denn es ist unmöglich zu der für Meditation notwendigen ruhigen Stufe anzukommen, wenn wir nicht zuerst die störenden Elemente überprüfen.

57. Da eine Seele, welche Bussen (ausübt), Gelübde (hält) und (Wissen über) Schriften (hat), fähig wird die Radachse des Wagens der Meditation zu halten, so um diese (Meditation) zu erlangen, sei immer in diesen drei (d.h. Bussen, Gelübde und Sastras) beschäftigt.

KOMMENTAR

Es wird gesagt, dass nur er, der Bussen ausübt, Gelübde hält und Wissen der Schriften erwirbt, durch seinen Geist auf die innerliche Seele zu konzentrieren, fähig wird Meditation auszuüben. Deshalb ist es für jemand, der wünscht Meditation auszuüben, absolut notwendig, sich zuerst der Ausübung von Bussen, Einhaltung der Gelübde und Wissen der Schriften zuzuwenden. Die zwölf Arten von Bussen (Tapa), sechs äusserliche (Vahya) und sechs innere (Abhyantara) und die fünf Arten von Vrata sind in Vers 35 beschrieben worden.

58. Lasst die grossartigen Weisen, voll des (Wissens) über Sastras und befreit von der Sammlung von Fehlern, dieses Dravya-saṃgrah korrigieren, welches durch den Weisen Nemichandra, der wenig (Wissen) von den Sastras hat.

KOMMENTAR

In diesem letzten Vers setzt sich der Autor Nemichandra Siddhanta-chakravarti in aller Bescheidenheit selbst herab und anerkennend, dass es Fehler in seinem Werk geben könnte, die grossartigen Weisen fragt, dieselben zu korrigieren. Das Versmass dieses Verses ist verschieden von den vorhergehenden, da es das Kolophon ist, den Namen der Arbeit und des Autors enthaltend.

Das Ende.

⁶⁸ S. dazu die Übersetzung des Buches von Dr. P. Jaini, Prayoga. AΩ