

1. Verbeugung zu allen Siddhas, die einen dauerhaften, unveränderlichen und unvergänglichen Existenzzustand erreicht haben, will ich von diesem Samaya Pāhuḍa sprechen, welches durch alle wissenden Meister der Schrift geäussert worden ist. Oh, Bhavyas, hört diesem zu.
2. Wisset, dass das Jīva (Seele), welches (in seiner inneren Reinheit) auf Richtigem Verhalten, Glauben und Wissen ruht, das wahre Selbst ist. Aber das, welches durch karmische Materialien bedingt wird ist etwas anderes als das Wirkliche.
3. Das Selbst, welches seine Einheit (unverseucht durch fremde Bedingungen) verwirklicht hat, ist das schöne Ideal im ganzen Universum. Um Bindungen mit dieser Einzigkeit gedanklich zu verbinden ist deshalb sich selbst widersprechend.
4. Der Vorschlag, dass alle lebenden Wesen durch Begehren nach weltlichen Dingen, geniessen derselben und folglich Bindung gekennzeichnet sind, ist gehört, beobachtet und persönlich durch alle erfahren worden. Aber die Verwirklichung der Einzigkeit des Höheren Selbst, welches frei von all solchen empirischen (erfahrungsmässigen) Bedingungen ist, wird, durch unsere eigene persönliche Erfahrung, nicht leicht von Errungenschaft.

KOMMENTAR

Hier stellt der Autor freimütig am Anfang fest, dass es äusserst schwierig ist die Wesensart des übererfahrungsmässigen Selbst oder das Ich-in-sich-selbst wahrzunehmen. Er setzt es entgegen mit unserem Wissen über das erfahrungsmässige Ego. Die Wesensart des erfahrungsmässigen Selbst kann leicht aus der konkreten Welt der lebenden Wesen wahrgenommen werden. Das Benehmen eines lebenden Organismus ist eine Klare Angabe über seine Wesensart. Der Instinkt der Selbstbewahrung in einem Organismus ist die Hauptbewegkraft seines Benehmens. Jedes Tier hat seine Nahrung aus der Umgebung zu suchen um seinen Hunger zu beschwichtigen, Wasser zu suchen um seinen Durst zu stillen, und herumzustreifen auf der Suche eines Gatten, um sein Sexbegehren zu befriedigen. Seine Neigung Ziele aus der Umgebung zu suchen, sie zu erwerben und sie zu geniessen, ist eine gewöhnliche Charakteristik des Benehmens aller lebenden Wesen vom Niedrigsten zum Höchsten. Dieses Wissen erlangen wir aus unserer Beobachtung von anderen Tieren und durch das Studium von Büchern über Naturgeschichte, die das Benehmen von Tieren im Allgemeinen beschreiben. Die so durch Beobachtung und Studium gesammelte Information wird weiter bekräftigt durch unsere eigene persönliche Erfahrung, da unser eigenes Benehmen als ein organisches Wesen keine Ausnahme zum allgemeinen Gesetz des tierischen Verhaltens ist. Die demzufolge aus verschiedenen Quellen erlangte Information gibt uns ein ziemlich genaues Wissen über die Wesensart des erfahrungsmässigen Egos. Aber wenn wir über das übererfahrungsmässige Ego zu sprechen beginnen, fühlen wir uns äusserst hilflos. Keine der obigen Informationsquellen ist uns verfügbar. Die Wirklichkeit, welche wir zu begreifen versuchen hat nichts gemeinsam mit unserer erfahrungsmässigen Wirklichkeit. Das ist warum der Upaniṣadischen Denker freimütig feststellt, dass es nur durch negative Merkmale beschrieben werden kann. Wir können davon nur sprechen als *neti neti*, nicht dies, nicht jenes. Das ist genau warum Gautama Buddha Stille bewahrte, wann immer er durch seine Schüler gefragt wurde, irgendeine Information über das Selbst oder Ātmā zu geben. Wiederum ist das genau der Grund, warum der Gründer der Christenheit immer betont, dass der zum Königreich Gottes führende Pfad äusserst eng und steil ist. Es ist genau diese gleiche Wahrheit, die an uns durch unseren Autor in dieser *gāthā* mitgeteilt wird. Anstatt in einem billigen Agnostizismus Zuflucht zu nehmen, dass die Letztendliche Wirklichkeit nicht wissenbar ist, stellt er lediglich fest, dass es äusserst schwierig zu begreifen ist. Dann er verspricht, dass jemand, der den Mut und Überzeugung hat, längs des steilen und engen Pfades zu tapsen, kann jedoch die Spitze erreichen, die spirituelle Bergspitze, und demzufolge eine vollständige Sicht über die höchste Wirklichkeit, ein für die im Tal unten herumstreunenden gewöhnlichen Sterblichen nicht erhältliches Sonderrecht.

5. Diese von fremden Zuständen ausgesonderte Höhere Einheit, will ich versuchen so gut als ich kann zu offenbaren. Nehmt es an, wenn es die Bedingung der Wahrheit oder Pramāṇas zufriedenstellt. Aber wenn ich in meiner Beschreibung versage, könnt ihr es ablehnen.

6. Dieses wirkliche Wesen, das von der Wesensart des Wissers ist, ist weder identisch mit Apramatta noch Pramatta Wesen. Seine Wesensart wie der Wissener ist einzig und selbst-identisch. So erklären die Denker, die den reinen (absoluten) Gesichtspunkt übernehmen.

KOMMENTAR

Die Begriffe *apramatta* und *pramatta*, (wachsam über Pflichten und nicht-wachsam über Pflichten) werden verwendet als repräsentative Begriffe um die verschiedenartigen Formen von spiritueller Entwicklung zu bezeichnen, welche durch den technischen Begriff *guṇasthânas* vorausgesetzt werden, welche auf ethisch-spirituelle Entwicklung gegründet sind. Menschliche Wesen werden gemäss den Grundsätzen von solch einer Entwicklung klassifiziert und angeordnet zu verschiedenartigen Klassen von aufsteigender Abstufung beginnend mit *mithyâdr̥ṣṭi* bis *ayogakevali*, von dem einen, in welchem richtiger Glaube abwesend ist hinauf zu einem, der spirituelle Vollkommenheit und Befreiung von Karmischen *upâdhis* erlangt hat. *Apramatta*, welches die siebente Stufe in der Abstufung ist, steht für die acht oberen Stufen, wohingegen *pramatta*, welches die sechste Stufe in der Abstufung ist, die sechs tieferen Stufen repräsentiert. Somit betont der Autor die Tatsache, dass die durch die gedankliche Verbindung des Selbst mit *upâdischen* Bedingungen hervorgebrachten Kennzeichnungen, - die *guṇasthâna* sind auf solchen Eigenschaften begründet – verstanden werden muss, völlig fremd zu der Wesensart des Reinen Selbst zu sein.

Der Autor, der vorschlägt, die Wesensart des Wahren Selbst zu erforschen, beginnt somit mit der These, dass seine Wesensart unterschiedlich von Arten und Charakteristiken ist, die aus seiner Kombination mit dem *upâdischen* materiellen Zustand resultiert, dessen Wesensart gänzlich unterschiedlich von dem des Ego-in-sich-selbst ist. Die intellektuelle Atmosphäre um die Zeit von unserem Autor war trüchtig mit gewissen grundsätzlichen Wahrheiten, akzeptiert durch die verschiedenartigen dann vorherrschenden Denksystemen. Es gab der *Upaniṣadischen* Bewegung Untertanentreue zollende Denker, es gab die *Bauddhas* und die *Sâṅkhyas* neben den *Jainas*. Es gab also die materialistischen Frei-Denker um diese Zeit. All diese unterschiedlichen Systeme akzeptierten gewisse Grundsätze gemeinsam. Alle begannen mit der konkreten Welt der Erfahrung als dem Ausgangspunkt für ihre Nachforschungen. In dieser konkreten Welt erkannten sie die stolze Unterscheidung zwischen dem Organischen und dem Anorganischen, dem Lebenden und dem Nicht-Lebenden, *jīva* und *ajīva*. Sie bemerkten auch den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Benehmen der lebenden Sache und dem der Nicht-Lebenden Sache. Das Verhalten eines lebenden Organismus jedoch elementar in Entwicklung zeigt immer eine positive Tätigkeit an, fähig von ungezwungener Manifestation, wohingegen in der anorganischen Welt solch eine zielbewusste ungezwungene Tätigkeit gänzlich fehlt. Das physische Objekt, träge und unfähig von zielbewusster Bewegung sich nur bewegen wird, wenn durch ein bewegendes Objekt geschlagen – die Geschwindigkeit und Richtung der Bewegung bestimmt durch den ursprünglichen Aufschlag zu sein. Nebst dem zielstrebigem Verhalten des lebenden Organismus besaßen sie auch gewisse andere Charakteristiken, welche allezusammen in der anorganischen Welt abwesend sind. Die Charakteristiken sind Geburt und Wachstum, Verfall und Tod. Jedes lebende Wesen muss aus lebenden Elternteilen geboren werden, müssen Entwicklung bis zu einer gewissen Stufe haben und dann Verfallen und in Tod enden. Diese Charakteristiken wurden sorgfältig durch die Indischen Denker bemerkt, die einen Lebensgrundsatz als vorgegeben voraussetzten, welches angenommen wurde, gegenwärtig in allen von zielstrebigem Tätigkeit fähigen organischen Körper zu sein. Das Verhalten der organischen Körper als verglichen mit anderen nicht-lebenden physischen Körpern wurde so durch die Gegenwart dieses Lebens-Grundsatzes erklärt, welcher tätig durch den lebenden Körper wurde, welcher auch durch verschiedenartige anorganische Elemente gebildet ist. Demzufolge insoweit als der organische Körper betroffen ist, erkannten sie zwei unterschiedliche Einheiten. Die Zusammensetzung des organischen Körpers wird erklärt durch die Kombination von verschiedenartigen anorganischen Elementen, und sein zweckmässiges intelligentes Verhalten, zugeschrieben an den tätig gewordenen Lebens-Grundsatz, *Ātmâ* oder Seele genannt, zu sein. Der Materialist rettete sich aus der Zwickmühle der metaphysischen Nachforschung durch eine kurzgefasste Beseitigung des Problems. Für ihn gab es keine Wesenheit genannt *Ātmâ*, welche von anderen als gegeben betrachtet wird, um diese zielstrebige intelligente Wesensart des tierischen Verhaltens zu erklären. Der organische Körper wird durch die anorganischen Elemente gebildet und es gibt nichts mehr in ihm. Sein Verhalten ist wegen der besonderen Art der Kombination der anorganischen Elemente, und die Gegenwart des Bewusstseins im Mensch und einigen anderen höheren Tieren ist lediglich ein Nebenprodukt, sich aus der Kombination der den organischen Körper zusammensetzenden anorganischen Elemente ergebend. Die anderen Systeme lehnten diese Sicht als irrig zurecht ab, weil seiner Mangelhaftigkeit befriedigenderweise das zielstrebige und intelligente Verhalten der Tiere zu erklären. Infolgedessen waren die anderen Systeme einer Meinung im als

vorgegeben zu betrachten einer separaten Wesenheit neben dem Körper, welche durch anorganische Elemente gebildet ist, um das zielstrebige Verhalten des Organismus zu erklären. Diese Wesenheit, welche als so als vorausgesetzt zu betrachten ist, wird angenommen ein *cetana* zu sein, von einer Wesensart von Intelligenz wie verglichen mit anorganischen Körpern zu sein, welche gesagt werden *acetana* oder nicht-intelligent zu sein. Ihr ganzer philosophischer Versuch ist gerichtet auf eine klare Bestimmung der Wesensart dieses intelligenten Grundsatzes, welches angenommen wird, gegenwärtig in allen lebenden Wesen zu sein. Wiederum all diese Systeme, ausser den materialistischen, stimmen im Aufrechterhalten überein, dass dieser Lebens-Grundsatz oder *âtma* nicht mit dem Körper oder irgendeines Organs des Körpers identifiziert werden sollte, auch wenn es im tätig werdenden Grundsatz für die Tätigkeit des organischen Körpers als ein Ganzes oder der verschiedenartigen Organe, sensorisch und motorisch, verantwortlich ist. Somit die philosophische Nachforschung wie zu der Wesensart des Lebens-Grundsatzes von *âtma* oder Selbst, durch eine sorgfältige Beseitigung von allem das zum Körper als fremd zu seiner Wesensart gehört. Insoweit stimmen die Systeme in ihrem schlussendlichen Ziel als auch ihrer Nachforschungsmethode überein, obwohl die erreichte Schlussfolgerung in jedem Fall verschieden ist, somit in verschiedenen philosophischen Systemen resultierend: Demzufolge sehen wir unseren Autor die Wesensart des Reinen Selbst durch einen Beseitigungsablauf von allen jenen Charakteristiken feststellend, die durch seine Verbindung mit anorganischen materiellen Elementen resultieren, welche technisch *upâdhis* bezeichnet werden.

Der Autor geht als nächstes klarzulegen, dass selbst im Fall des Selbst frei von *upâdhischen* Bedingungen, gewisse solche gewöhnlich mit ihm verbundene verschiedene Eigenschaften wie *Darśana*, usw., wenn aus dem absoluten Punkt angesehen, nur verbal und nicht wirklich unterschieden werden können.

7. Aus dem *vyavahâra* Gesichtspunkt, werden Verhalten, Glauben und Wissen als verschiedene Charakteristiken über den Wissener, dem Selbst zugeschrieben.

KOMMENTAR

Jaina Metaphysik betont immer die Wesensart von Wirklichkeit, Identität-in-Verschiedenheit und Einheit in der Mitte der Vielfalt zu sein. Diese Charakteristik, welche angenommen wird gegenwärtig in Wirklichkeit im Allgemeinen zu sein ist gedanklich verbunden in einem markierten Grad mit dem Selbst. Das Selbst in gedanklicher Verbindung mit materiellen *upâdhischen* Bedingungen wird gesagt in der Welt des *saṃsâra* mit verschiedenartigen organischen Körpern in verschiedenartigen Orten und verschiedenartigen Zeiten geboren zu werden. Die verschiedenartigen Geburten verbunden mit einem besonderen Selbst werden praktisch unendlich in Anzahl sein, wenn die anfangslose *saṃsârische* Karriere in Betracht genommen wird. Alle diese verschiedenartigen Formen werden betrachtet *paryâyas* oder Veränderungen des Selbst-gleichen einheitlichen Ego zu sein. Das Selbst ist einzig und seine durch *upâdhischen* Bedingungen bestimmten Veränderungen sind unendlich in Anzahl. Es ist in diesem Sinn, dass das Sagen, dass das *âtma* einzig ist und die *ṛṣis* nennen es viel durch die Jaina Metaphysiker ausgelegt wird. Ein anderer Punkt, welcher allgemein durch die Jaina Metaphysiker bemerkt wird ist das Verhältnis zwischen der Substanz und seinen Eigenschaften. Die komplexe Wesensart der Substanz mit seinen Eigenschaften wird auch ausgelegt Identität-in-Verschiedenheit zu sein. Die Eigenschaften können nicht gesamthaft verschieden von der Substanz betrachtet werden. Es ist die gleiche identische Substanz, die seine Wesensart durch Eigenschaften ausdrückt. Kein Zweifel, von den Eigenschaften kann gesprochen sein als einer verschieden vom andern und ganz von der zugrunde liegenden Substanz. Solche Betrachtung der Eigenschaft im Abstrakten ist nur verbale Unterscheidung. Aber in Wirklichkeit können die Eigenschaften nicht unabhängig von der Substanz existieren, noch die Substanz unabhängig von seinen Eigenschaften, wie aufrechterhalten wird durch die Vaiśeṣika Denkschule. Es ist dieser letzte Punkt der in diesem *gâthâ* (Vers) betont wird. Das Selbst in seiner reinen Wesensart, welches gänzlich frei von *upâdhischen* Bedingungen ist, muss als eine unteilbare Einzelheit anstatt der verschiedenen mit ihm gewöhnlicherweise assoziierten Attributen betrachtet werden. Die Charakteristiken, *Darśana*, *Jñâna*, und *câritra* sind nur verbale Unterscheidungen, verwendet um die komplexe Wesensart des einheitlichen Selbst zu erklären. Dieser Punkt, dass die Eigenschaften nur verbal von der Substanz unterschieden werden können, wird durch Jayasena in der folgenden Weise dargestellt. Wir mögen von Feuer sprechen, dass es brennt, dass es kocht oder dass es leuchtet, wenn wir die verschiedenartigen Zwecke für die es beschäftigt wird betrachten. Zu brennen, zu kochen und zu leuchten, sind, gesprochen von den verschiedenartigen Eigenschaften des Feuers, nämlich über seine Beziehung zu anderen Dingen, bezogen auf unterschiedliche Zwecke. Anstatt verschiedener Beschreibungen seiner Eigenschaften, ist Feuer ein und dasselbe. Gleichermassen ist das Selbst unteilbare Identität und Einheit anstatt verschiedener Beschreibungen seiner Wesensart in Begriffen

von *Darśana*, *Jñāna* und *cāritra*. Der gleiche Punkt wird durch Amṛtacandra in der folgenden Weise dargestellt. Wenn ein fähiger Lehrer seine Schüler über die Wesensart einer äusserst komplexen unzählige Eigenschaften besitzende Wirklichkeit informieren will, wird er vorsichtig im Auswählen einer Eigenschaft nach der Andern voranschreiten, um die Schüler richtig zu unterrichten. Ihn mit der gesamten komplexen Wirklichkeit zur gleichen Zeit zu konfrontieren wird den Schüler nur verwirren und des Lehrers Ziel wird vereitelt werden. Dieser Ablauf eine Charakteristik nach der anderen auszuwählen um ein klares Verständnis im Geist des Schülers über eine äusserst komplexe Wesensart der Wirklichkeit herzustellen, welches das Ziel des Studiums ist, wird nicht in irgendeiner Art wirklich das Ziel des Studiums der identischen Einheit dieses Objekts verfälschen. In der gleichen Weise das Selbst, welches eine komplexe Wirklichkeit ist, kann für den Zweci der Unterrichtung in verschiedenen Begriffen beschrieben werden, aber anstatt der Verschiedenartigkeit dieser Beschreibungen verliert es nicht seine schlussendliche Identität und Einheit. Diese zwei *gāthās* (6 und 7) können genommen werden eine implizierte Ablehnung des Upaniṣadischen Pantheismus, Buddhistischem Kṣaṇikavāda oder Augenblicklichkeit des Selbst, und der Vaiśeṣika Theorie der Unterscheidung zwischen *dravya* und *guṇa* als unterschiedliche Kategorien zu sein.

1. Auch wenn die Jaina Sicht die identische Einheit des Selbst durch seine Karriere der transmigratorischen Existenz hindurch erkennt, vermindert sie dennoch nicht all die konkreten Persönlichkeiten und Organismen als die Abänderungen von einem und demselben ātmā wie es durch Upaniṣadischen Pantheismus und späterem Vedāntismus behauptet wird.
2. Die Kṣaṇikavāda der Bauddhas wird auch durch die Jaina Metaphysiker abgelehnt. Die Bauddhas, wie der westliche Philosoph Hume, lehnten eine dauerhafte sachliche Wirklichkeit ab genauso wie die dauerhafte Identität des Selbst. Dies zeigt sich durch den Namen von Kṣaṇikavāda oder Augenblicklichkeit, welches auch durch den Begriff Anātmavāda bezeichnet wird.
3. Wir haben vorher die Jaina Auffassung der Beziehung zwischen *dravya* und ihrer *guṇas* angezeigt und wie diese Darstellung verschieden von derjenigen der Vaiśeṣika ist. Infolgedessen gibt es auch eine implizierte Ablehnung der Vaiśeṣika Theorie.

Wenn die wirkliche Wesensart des Selbst nur durch Annahme der *pāramārthika* Sichtweise erlangt wird, was ist der Nutzen um den nachgeordneten *vyavahāra* Punkt zu übernehmen, der nur fähig ist eine teilweise und unvollständige Darstellung der schlussendlichen Wirklichkeit zu geben. Die Antwort wird in der nächsten *gāthā* gegeben.

8. Gerade wie ein Nicht-Arier (Ausländer) nicht gemacht werden kann irgendetwas zu verstehen ausser durch das Medium seiner nicht-Arischen Sprache, so kann das Wissen über das Absolute nicht den gewöhnlichen Menschen mitgeteilt werden, ausser durch den *vyavahāra* Gesichtspunkt.

KOMMENTAR

Hier drückt der Autor einen Wichtigen Erziehungsgrundsatz aus, welches durch jeden Lehrer im Unterrichten seiner Schüler übernommen werden muss. Der Lehrer muss die Verständnisfähigkeit des Schülers in Betracht ziehen und er muss eine zur Situation passende Unterrichtsmethode übernehmen und den Unterrichtsstoff so darstellen, um durch den Schüler leicht verstanden zu werden. Er schildert dies durch klarzustellen, wie absolut notwendig es ist, wenn zu einem Fremden zu sprechen, sich mit ihm nur durch seine eigene fremde Sprache zu unterhalten, um ihm zu verstehen machen, was er ihm mitzuteilen wünscht. Dies ist gegeben als eine Rechtfertigung um dein *vyavahāra* Gesichtspunkt zu übernehmen, welcher erkannt ist verschieden vom und minderwertiger als der *pāramārthika* Gesichtspunkt zu sein. Diese Unterscheidung zwischen dem *Pāramārthika Naya* und dem *Vyavahāra Naya*, die zwei intellektuellen Annäherungsmethoden in Richtung des Begreifens der Wirklichkeit, wird durch die Jaina Metaphysiker als ein sehr wichtiger angenommen. Unser Autor übernimmt diese zwei Methoden durch das ganze Werk hindurch, wie es die Gelegenheit verlangt...

9. Wer immer die absolute und reine Wesensart dieses Selbst durch das Wissen der Schriften verwirklicht, ihn, die Ṛṣis, das Licht der Welt, nennen einen all-wissenden Meister der Schriften.

KOMMENTAR

Dieses *gāthā* bezieht sich auf *nīścaya śrutakevalī* als gegenübergestellt mit *vyavahāra śrutakevalī* verwiesen darauf im nächsten *gāthā*. Dieser wirklich all-wissende Meister der Schrift ist, durch das vollständige Erwerben des schriftlichen Wissens, fähig, das Selbst als das welches sich selbst

erleuchtet zu verwirklichen und den andern und ist infolgedessen von der Wesensart des Wissens oder *Jñāna*, eine durch den *Kevala-jñāni* erlangte unabhängige Erfahrung, oder der *Sarvajña*, durch das Instrument von *śukla-dhyāna*, als das Ergebnis von *tapas* (verschiednen Askesenarten). Da in diesen zwei Fällen beinahe das gleiche Ergebnis erreicht wird, eines durch *tapas* und das andere durch das Wissen der Schrift, wird der *Śrutakevalī* als *niscaya Śrutakevalī* bezeichnet. Der Autor beschreibt den *Vyavahāra Śrutakevalī* im nächsten *gāthā*.

10. Die Jinas nennen ihn einen (*Vyavahāra*) *Śrutakevalī*, der volles Wissen der Schriften hat; da alles schriftliche Wissen schlussendlich zum Wissen des Selbst führt, deshalb wird der (Kenner des Selbst) *Śrutakevalī* genannt.

KOMMENTAR

Die Person, die vollständig die Schrift, die zwölf *aṅgas* enthaltend, meistert, wird erwähnt als *Vyavahāra-śrutakevalī*, da er sich durch das Studium der Schrift, der *dravya śruta* oder der verschiedenen Arbeiten verfasst aus den *aṅgas* oder den *āgamas* unterscheidet. Selbst mit dem vollkommenen Studium der Schriften hat er nicht die Stufe der Verwirklichung des *Ātmā* als das Reine Selbst erreicht, obwohl er die Stufe schlussendlich errechen kann. Infolgedessen wird er als *Vyavahāra-śrutakevalī* bezeichnet, als gegenübergestellt mit den anderen, der, durch die Erwerbung von *bhāva śruta* fähig ist das wirkliche Selbst zu erreichen, aus welchem Grund er als *Niścaya Śrutakevalī* bezeichnet wird. Der erstere hat Wissen über alles Wirkliche, für welches er *Kevalī* genannt wird, und, da sein Wissen über alles Wirkliche durch die Schriften ist, wird er *Śrutakevalī* genannt. Und da sein Wissen durch die Beschreibung des Wirklichen gegeben in der Schrift erreicht wird, wird er *Vyavahāraśrutakevalī* genannt. Der Letztere ist, durch sein durch die Schriften erlangtes Wissen, fähig, unmittelbar die wahre Wesensart des Selbst zu verwirklichen und die ganze Wirklichkeit wird die *Niścayaśrutakevalī* genannt. Diese zwei werden mit dem Allwissenden gegenübergestellt, *par excellence*, jemanden, der *kevala-jñāna* durch *tapas* erlangt.¹

11. Der praktische Standpunkt offenbart nicht das Wirkliche; der reine Gesichtspunkt wird gesagt (hinzuweisen auf) das Wirkliche; wahrlich, die Seele die Zuflucht im Wirklichen nimmt ist eine von richtigem Sehvermögen.
12. Der reine Standpunkt, welcher die reine Substanz offenbart, sollte übernommen werden durch (jene, deren Ziel ist), die Seher des höchsten Zustands der Seele (zu sein); aber der Praktische (ist) einer, bei denjenigen, die mit einem niedrigeren Status zufrieden sind.

KOMMENTAR

Demzufolge wird es betont, dass der übernommene Gesichtspunkt hängt vom Ziel des Erforschers ab. Die Kommentatoren erläutern diesen Punkt wieder mit einer Veranschaulichung. Eine Person, dessen Ziel ist, reines Gold ohne Unreinheiten zu erlangen, werden fortfahren es eine Anzahl von Malen zu schmelzen, bis alle Unreinheiten vollständig verschwinden; aber im Fall einer Person, die nicht Gold von solcher Reinheit um gewisse Schmuckstücke zu machen will, wird sich nicht kümmern um solch wiederholte Abläufe um es im Feuer zu reinigen. Er mag mit zwei oder drei Malen von Feuerreinigung zufrieden sein, da sein Ziel nicht ist, Gold der sechzehn-Berührungsreinheiten zu erlangen. Demzufolge bestimmt das Ziel der Person den Ablauf der Reinigung in der Angelegenheit von Gold. Die Analogie wird im Kontext auf die Reinigung des Selbst angewendet. Ob er den reinen Gesichtspunkt oder den praktischen Gesichtspunkt übernimmt, hängt vom übernommenen Zweck im Leben durch das Individuum ab.

Hier endet die *pīṭhikā* oder Einführung.

Dann fährt der Autor fort, um die neun *padārthas* oder Kategorien gemäss der Jaina Metaphysik zu erklären.

13. Richtiger Glaube wird gebildet durch ein klares Begreifen, aus dem wirklichen Gesichtspunkt der Wesensart der folgenden Kategorien: - *Jīva* (Seele), *Ajīva* (nicht-Seele), *Punya* (Tugend), *Pāpa* (Laster), *Āśrava* (Zufluss von Karmas), *Saṁvara* (Stoppung von Karmas), *Nirjarā* (Zerstückeln von Karmas), *Bandha* (Bindung), und *Mokṣa* (Befreiung.)

¹ Für den Unterschied vergleiche auch [Tattvārthādhigama Sūtra Kap. 10 Vers 7 Pt. 7 \(AΩ\)](#)

KOMMENTAR

Die neun *padârthas* oder Kategorien werden wichtig wegen ihrem Bezug, um die Lebens-Geschichte der Seele zu verstehen. Von diesen, die ersten beiden, *jîva* und *ajîva*, die Seele und die nicht-Seele, sind grundlegende Kategorien und verbunden miteinander seit anfangloser Zeit. Die anderen sieben Kategorien, obwohl sie in einer Gleichheit mit den ersten zwei aufgezählt werden, müssen gemäss der Lehre der *nava-padârthas* als resultierende Kategorien infolge der Wechselwirkung der ersten beiden erkannt werden. Anstatt der untergeordneten Wesensart dieser sieben Kategorien, sind sie gleich wichtig wie die ersten zwei insofern als ihre Kenntnis ziemlich wesentlich ist für den Ablauf der zur Selbst-Befreiung führenden Selbst-Entwicklung, welche die letzte dieser neun Kategorien ist und welches auch das durch spirituelle Entwicklung beabsichtigte Ziel. Jede einzelne dieser Kategorien hat seinen dualen Aspekt. Äusserlich impliziert es die materielle tätig werdende Bedingung, die die Karmische *upâdhî* bildet. Innerlich impliziert es auch die psychische Änderung im Selbst, bewirkt durch die im Wechsel stehende Karmische *upâdhî*. Demzufolge hat jede dieser sieben Kategorien eine zweifältige Wesensart, materiell und psychisch, welche durch die Begriffe *dravya* und beziehungsweise *bhâva* bezeichnet werden. Somit haben wir in jedem Fall, *dravya punya*, und *bhâva punya*, *dravya âśrava* und *bhâva âśrava*, usw. Diese verschiedenartigen Kategorien in der Lebens-Geschichte der Seele sind durch richtigen Glauben wahrgenommene Objekte. Diese verschiedenartigen Kategorien, welche Objekte von richtigem Glauben sind, werden durch unseren Autor mit richtigem Glauben selbst identifiziert, weil es wirklich keine grundlegende Unterscheidung zwischen Glaube und Glaubensobjekten gibt. Wie oben klargelegt worden ist, sind diese Kategorien, obwohl als wegen ihrer Wichtigkeit in der Lebens-Karriere der Seele wirkliche Wesenheiten betrachtet, sind, es darf nicht vergessen werden, nur die aus der Wechselwirkung der grundlegenden Wirklichkeiten, *jîva* und *ajîva*, resultierenden verschiedenartigen Aspekte. Erkenntnis dieser Tatsache würde natürlich implizieren, dass es das gleiche einheitliche Selbst ist, das durch diese Kategorien präsent ist, welche aber die Änderungen des gleichen Selbst ist, verursacht durch das Tätig werden des nicht-Selbst *upâdhis*. Somit ist es möglich die durch äusserliche Bedingungen bewirkten Veränderungen zu eliminieren, da sie nicht Teil der wirklichen Wesensart des Selbst bilden. Demzufolge, nach der Eliminierung all jener fremd zu der Wesensart des Selbst durch äussere Bedingungen bewirkten Abänderungen, ist es möglich über die Wesensart des reinen Selbst nachzudenken. Solch eine durch die unterscheidende Kenntnis über die wahre Wesensart des Selbst als verschieden von den tätig gewordenen äusseren Bedingungen herbeigebrachte Verwirklichung des Selbst, würde letztendlich die Kategorien, welche wirklich und wichtig betrachtet werden zu einem Status von Unwirklichkeit und Unwichtigkeit reduzieren. Solch eine Kenntnis über das wahre Selbst, gegenwärtig durch diese Kategorien hindurch und doch alle dies Abänderungen überschreitend, wird *âtmakhyâti* genannt, Kenntnis über das Selbst *par excellence*, ein Name von Amṛtacandra in seinem Kommentar über diesen *gâthâ* eingeführt. Dieser Begriff, *âtmakhyâti* oder Selbst-Kennntnis, wird durch ihn auch verwendet, um das Ganze seines Kommentars über *Samayasâra* zu bezeichnen.

14. Er, der das Âtmâ als nicht gebunden, nicht berührt, nicht anders als sich selbst wahrnimmt; beständig, ohne irgendeinen Unterschied und nicht verknüpft, kennt ihn, als *śuddha-naya* oder den reinen Gesichtspunkt.

KOMMENTAR

Die Person, die den reinen Gesichtspunkt hat wird selbst der rein Gesichtspunkt gemäss dieser *gâthâ*, da es nicht zusammen unrichtig ist die Person mit seinem intellektuellen Verhalten gleichzustellen. *Nicht gebunden, nicht berührt*: obwohl die Âtmâ mit Materie, Karmischer und nicht-Karmischer, gedanklich verbunden ist, ist sie weder gebunden durch diese Materie noch durch sie verseucht. In der Tat behält sie ihre unverdorbene Reinheit gerade wie ein Lotusblatt im Wasser unberührt davon bleibt.

Karmische Materie bedeutet die feinstofflichen Partikel von Materie, passend den feinstofflichen Karmischen Körper zu bilden, der fortfährt in gedanklicher Verbindung mit der Seele zu sein durch seine transmigratorische Existenz von Geburten und Toden hindurch, bis das Selbst Befreiung erlangt durch die Zerstörung von *Karma*, wenn der Karmische Körper verschwindet. Nicht-Karmische Materie bezieht sich auf die materiellen Moleküle, die den organischen Körper jedes einzelnen Wesens bildet, der Körper, welcher bei Geburt erscheint und sich nach dem Tod zersetzt.

Nichts anderes als es selbst: obwohl die Seele verschiedenen Veränderungen in seinem Herumstreuen in verschiedenen *gatis* als ein Mensch oder eine deva, usw. unterworfen ist, erhält die Seele durch alles hindurch ihre Identität gerade wie Ton Ton bleibt, während es in verschiedene Formen über des Töpfers Rad geformt wird.

Beständig: trotz ihrer mehreren psychischen Veränderungen bleibt die Seele in sich beständig, unbeirrt gerade wie das Meer, welches trotz der auf seiner Oberfläche durch Wellen bewirkte Störung beständig bleibt.

Ohne irgendeinen Unterschied: die unterschiedlichen Eigenschaften solche wie Gewicht, Farbe und Formbarkeit stören in keiner Weise die Wesensart von Gold. Gleichermassen macht der Besitz der psychischen Eigenschaften wie Wissen, Erkenntnis, usw. in keiner Weise einen Unterschied die Âtmâ. Sie bleibt ununterschieden trotz der Eigenschaften.

Nicht gebunden: diese Eigenschaft bezieht sich auf die Unmöglichkeit der zufälligen emotionalen Charakteristiken solche wie Begehren und Abneigung, sich mit der wahren Wesensart der Seele zu verbinden. Dies impliziert, dass das Selbst nicht mit den verschiedenartigen Gefühlen, welche zufällige Charakteristiken sind, identifiziert werden kann.

- 15.** Er, der das Selbst als nicht gebunden, nicht berührt, nicht anders als Selbst, beständig und ohne irgendeinen Unterschied wahrnimmt, versteht die ganze Jaina Lehre, welches der Kern der Schrift ist.

KOMMENTAR

Der Autor betont die Tatsache, dass vollständige Verwirklichung des vollen Selbst identisch ist mit der Wahrnehmung der ganzen Wirklichkeit, welches das diskutierte Thema in den Jaina Schriften ist. Wissen des Wissers ist auch das Wissen des Gewussten.

- 16.** Glaube, Wissen und Verhalten sollten immer durch die Heiligen aus dem vyavahâra Gesichtspunkt gehegt werden. Wisse, dass in Wirklichkeit diese drei das Selbst sind.

KOMMENTAR

Gerade wie Wissen, Glauben und Verhalten einer Person, Devadatta genannt, nicht getrennte und unabhängige Existenz abgesondert von dieser Person haben kann, so kann auch Wissen, Glaube und Verhalten in Bezug zum Reinen Selbst nicht irgendeine unabhängige Existenz abgesondert von ihm haben und infolgedessen mit seiner wahren Wesensart identifiziert werden. Die oben darauf hingewiesenen drei Juwelen, wenn gehegt als das Ideal darauf hingestrebt zu werden, bilden *vyavahâra-ratna-traya*. Aber wenn sie als identisch mit dem Selbst verwirklicht werden, bilden sie die *nîścaya-ratna-traya*. Demzufolge stehen die *nîścaya* und *vyavahâra* Gesichtspunkte in dem Fall in Bezug auf *sâdhya* und *sâdhana*, das erreichte Ideal und die Methode der Erreichung.

- 17. und 18.** Wie ein Mensch zu wissen, dass der König an ihn glaubt und mit dem Ziel von Gewinn ihm mit Findigkeit dient, auch so sollte der König, die Seele, gekannt sein, geglaubt in sie und darauf achtgegeben mit dem Ziel der Befreiung.
- 19.** Karmische Materie und nicht-Karmische Körper-Materie bilden das Ich und (und umgekehrt) Ich bin identisch mit Karmischer Materie und nicht-Karmischer Materie. So lange als dieser Glaube andauert im Selbst, wird es gesagt *aprati-buddha*, einer dem unterscheidendes Wissen fehlt, zu sein

KOMMENTAR

Dieses gâthâ betont die Tatsache, dass es völlig *ajñâna* ist oder Unwissenheit das Selbst mit den verschiedenartigen Arten von nicht-Selbst zu identifizieren. Karma hier bezieht sich auf die verschiedenartigen Arten von Karma bildende feinstoffliche Materie, solche wie *jñânavaṇṇîya*, usw., und impliziert deshalb die verschiedenartigen psychischen Zustände so wie Täuschung, Begierde, usw. Nicht Karma bezieht sich auf die physikalischen Moleküle, die den organischen Körper bilden. Jemand der erkennt, dass das Selbst durch Wesensart ganz unterschiedlich von der inneren unreinen psychischen Zuständen so wie Täuschung, Begierde ist, und der äusserliche Körper wird gesagt *prati-buddha* zu sein oder ohne unterscheidendes Wissen. Deshalb ist jemand der glaubt, dass das Âtmâ identisch ist mit den verschiedenartigen unreinen psychischen Zustände bewirkt durch die feinstoffliche karmische Materie oder mit dem groben organischen Körper, wird *aprati-buddha* genannt, jemand ohne unterscheidendes Wissen. Solch ein *aprati-buddha* wird *bahir-âtmâ* genannt oder jemand, der sich selbst mit äusseren Objekten identifiziert.

- 20. – 22.** „Ich bin andere Substanz, belebt, unbelebt oder gemischt; es ist mich; Ich bin es und es ist mein; es war mein in vergangener Zeit und Ich war es; auch wieder wird es mein sein und

Ich werde es sein.“ Solch irrige Bemerkungen über das Selbst (als es mit fremden Objekten so wie Körper, usw. zu identifizieren, nur der Getäuschte) *bahir-âtmâ* unterhält es. Aber einer, der die wirkliche Wesensart des Selbst kennt, nicht-Getäuschter (*antar-âtmâ*) unterhält nie (solch irrige Bemerkungen über das Selbst).

KOMMENTAR

Diese *gâthâs* beziehen sich auf den irrigen Glauben von sich selbst mit seinem eigenen Körper als auch den umgebenden Objekten zu identifizieren. Diese fremden Objekte solche wie Frau und Kinder, Vieh und Gold und Land bilden jemandes Heim und Eigentum. Frau und Kinder und Vieh werden als *sacitta-padravya*, lebende Objekte in der Umgebung, bezeichnet. Gold, Schmuck, Haus und Landeigentum bilden *a-citta-paradravya*, unbeseelte Objekte in der Umgebung. Frauen und Kinder Schmuck und kostbare Kleider tragend würden *mîśra-paradravya*, kombiniert beseelte und unbeseelte Objekte der Umgebung, sein. Es gibt eine Neigung im Haushälter sich mit seiner Frau und Kindern und anderem Eigentum zu identifizieren. Die Identifikation kann so innig wie seine Beziehung zu seinem eigenen Körper sein. Gerade wie er interessiert ist in seinem eigenen Körper frei von Verletzung oder Krankheit aufrechtzuerhalten, so ist er auch interessiert im aufrechtzuerhalten seines Eigentums und Besitzes frei von Schaden durch Förderung der Unversehrtheit und Fürsorge von seinen Verwandten und Eigentums. Solch eine Identifikation von jemandes Selbst mit den umgebenden Objekten wird als ein Hindernis zur Verwirklichung des wahren Selbst betrachtet. Solch ein trügerisches Gefühl von Einheit mit den umgebenden Objekten, erhobenes Gefühl, wenn sie zunehmen und wachsen, niedergeschlagenes Gefühl, wenn sie abnehmen und verfallen, sind alles Charakteristiken der Selbst-Täuschung, welche vom Hals geschaffen werden müssen von jemandem, der den Pfad der Selbst-Verwirklichung verfolgt.

Solch eine Selbst-Täuschung kann auch gegenwärtig in einem Asketen sein. Obwohl er verzichtet auf sein Haus und Eigentum, hält er immer noch an einigen Dingen so wie *piccha* und *kamaṇḍalu* fest, welches die Insignien eines Asketen bilden. Für ihn bilden diese die umgebenden Objekte und er sollte nicht das Gefühl unterhalten, dass sie sein persönliches Eigentum sind, damit er nicht durch die charakteristischen Gefühle von Freude in sie zu besitzen und Trauer in sie beschädigt oder verloren zu bekommen geärgert werden sollte. Wenn der Haushälter oder der Asket angeordnet ist, sich nicht zu identifizieren, selbst mit seinem eigenen Körper, ist es viel wichtiger, dass er gänzlich unbeeinflusst durch umgebende Objekte sein sollte – durch die Lieben und Nahen und durch Wohlstand und Eigentum.

23. Im Fall der Seele, die durch verschiedenartige Gefühle (so wie Begierde, usw.) charakterisiert wird, gibt es physische Objekte, manche (von denen sind) innig zu ihr gebunden (wie der Körper) und manche nicht so innig gebunden (so wie Wohlstand). „Diese materiellen Objekte sind mein“ so erklärt einer (der *bahir-âtmâ*), dessen Intellekt durch falsches Wissen getäuscht wird.

24. Die Wesensart der Seele wie durch den Allwissenden gesehen, ist dauernd gedanklich verbunden mit seinen Eigenschaften genannt *upayoga* (welches aus Wissen und Erkenntnis besteht, par Excellence). Wie kann solch ein spirituelles Wesen ein physisches Objekt werden? Dann wie kannst du sagen, „dieses physische Objekt ist mein?“

25. Wenn die Seele Materie wird und wenn die Materie die Seele wird, dann ist es möglich für dich, Oh! *Bahir-âtmâ*, zu sagen „dieses physische Objekt ist mein.“

KOMMENTAR

(23 bis 25) Diese *gâthâs* handeln auch mit der Täuschung von das Selbst mit den physischen Objekten zu identifizieren. Die physischen Objekte mögen innig mit der Seele verwandt sein wie sein eigener Körper oder indirekt verwandt zur Seele wie jemandes eigenes Vermögen und Besitz. In jedem Fall ist sein Selbst mit diesen materiellen Objekten zu identifizieren nur ein Zeichen des Fehlens von Wissen wie zu der wirklichen Wesensart der Dinge. Aber wenn du sagst, dass die Seele und die physischen Objekte nicht so sehr verschieden in Wesensart sind als alle möglichen Beziehungen zwischen den beiden auszuschliessen, denn du musst dich erinnern, dass deine Sicht in Konflikt mit dem göttlichen Wort des Śarvajña oder des Allwissenden sein würde. Gemäss dem *pravacana* ist die Seele grundsätzlich verschieden in Wesensart von *pudgala* (Materie) ist. Seine Wesensart ist durch vollkommenes Wissen und vollkommene Erkenntnis charakterisiert, wobei Materie nicht-lebend, *acetana*, ist, eine Charakteristik, welche entgegengesetzt zu der der Seele ist. Mit solch einer Inkompatibilität der Wesensart, wie können sie vernünftigerweise miteinander

identifiziert werden? Wenn deine Aussage, „Dies ist mein“ verfechtbar ist, muss es nur über diese Bedingung sein, welche unmöglich ist, nämlich, dass die Seele in Materie umgewandelt werden kann und Materie in Seele. Es ist klar, dass der Autor eine getäuschte Person, (bahir-âtmâ), anspricht, die unfähig ist, zwischen Seele und Materie zu unterscheiden, und ihm die grundlegenden Unterschiede zwischen den beiden klarzulegen. Es ist die klare Erkenntnis dieser Verschiedenheit, vivekajñâna, die die Grundlage von Richtigem Glauben bildet.

Als nächstes stellt der Autor die möglichen Mängel fest, welche gegen die Sicht klargelegt werden können, dass das Selbst und der Körper absolut verschieden voneinander sind.

- 26. Wenn die Seele nicht der Körper ist, dann werden die lobpreisenden Hymnen (der körperlichen Vortrefflichkeit, rūpastava, von) dem Tīrthaṅkara oder dem Ācārya alle falsch sein. Deshalb muss die Seele tatsächlich der Körper sein.**

KOMMENTAR

Der Tīrthaṅkara als unterschieden vom Siddha hat einen Körper. Siddha wird als *aśarīsī*, ohne einen Körper, *arūpī*, nicht wahrnehmbar, und so weiter beschrieben; wobei der Tīrthaṅkara oder Arhat Parameṣṭī immer noch einen Körper hat, selbst nach Allwissenheit oder Kevala-Jñâna zu erreichen. Es ist mit der Hilfe dieses Körpers, dass Er fähig ist das *dharma* (Wahrheit) zu den Menschen zu predigen, weil Seine Hauptfunktion *dharma-prabhāvanā* oder das Dharma zu verkünden ist. Seine Verehrer, beide, menschliche und göttliche lobpreisen Seinen Körper in ihrer Verehrung. Die Verehrung eines Arhats besteht in der Kundgebung der wunderbaren Charakteristik seines Körpers – solche wie seine Schönheit und Vortrefflichkeit, seine Freiheit von wesentlichen Unreinheiten und Mängel, und dass er der Anziehungspunkt von Attraktion und Anmut ist, dass er die Quelle von Friede und Harmonie ist, dass er die physische Verkörperung der ewigen Werte von Wahrheit, Güte und Schönheit ist. Der Begriff Ācārya impliziert den Meister eines Saṅgha, der in seiner Reihenfolge die göttliche Botschaft seinen Schülern übermittelt und durch sie der ganzen Welt. Es ist nicht notwendig die Tatsache zu betonen, dass in seinem Fall auch Bewunderung sehr oft Lobpreisung der Schönheit seines Körpers als die Verkörperung einer grossen Seele impliziert.

Der verwirrte und der zweifelnde Schüler fragt natürlich seinen Meister: „Wenn die Seele von höchster Wichtigkeit ist und wenn der Körper *acetana* seiend, ohne irgendeine spirituelle Anmut ist und infolgedessen als wertlos aufgegeben zu sein hat, wie können wir die verschiedenen Lieder von Hingabe von Arhanta und Ācārya rechtfertigen, Lieder welche doch das Lob ihrer physischen Schönheit und Anmut sind. Wenn die Lieder in Bewunderung gültig sind, würde es nicht richtig sein, zu folgern, dass nach allem die Seele und der Körper nicht so grundsätzlich verschieden sind?“ Der Autor klärt den oben ausgedrückten Zweifel durch die Lehre von *naya* oder Gesichtspunkten zu erklären.

- 27. Die vyavahāra Gesichtsweise erklärt tatsächlich, dass Körper und Seele eins sind, aber nach der nīścaya Gesichtsweise sind die Seele und Körper nie identisch.**

KOMMENTAR

Somit die hingebungsvollen Lieder in Lobpreisung der körperlichen Schönheit des Herrn werden aus dem *vyavahāra* Gesichtspunkt gerechtfertigt, weil die Schönheit des Körpers nur der Ausdruck der inneren Schönheit der Seele ist, mit welchem es in Verbindung gefunden wird. Obwohl als Eins aus dem *vyavahāra* Gesichtspunkt betrachtet, weil aus ihrer gedanklichen Verbindung Seele und Körper nicht ihre innewohnenden Charakteristiken verlieren. Sie sind wirklich unterschiedlich in Wesensart. Die Seele ihre innewohnende Charakteristik von *upayoga* (*darśana* und *jñâna*), welche Charakteristik nicht in Materie vorhanden ist. Diese Tatsache bringt ihren innewohnenden Unterschied klar hervor. Die Kommentatoren erklären diese Kombination von verschiedenen Dingen, um ein vereinigtes Ganzes zu bilden durch eine praktische Schilderung. Gold und Silber, beides edle Metalle seiend, mögen in Kombination für gewisse Zwecke wie als Schmuck zu machen, usw. verwendet werden. Obwohl sie zusammengehen um das ganze so hergestellte zu bilden, verlieren sie doch nicht ihre jeweilige Eigenschaften. Gold ist Gold und Silber ist Silber. Eines ist gelb und das andere ist weiss. Infolgedessen können die beiden nie wirklich eines in Wesensart werden. In der gleichen Weise, Seele und Körper, obwohl zusammen in einem verkörpertem Individuum gefunden, muss die Einheit wahr genommen zu werden aus dem praktischen Gesichtspunkt und nicht aus dem absoluten Gesichtspunkt.

28. Durch den Körper zu bewundern, welcher verschieden von der Seele ist und welcher aus Materie gebildet wird, glauben die Heiligen, „Der Allwissende Herr wird so durch mich bewundert und verehrt.“

KOMMENTAR

Seine Annahme ist berechtigt aus dem *vyavahāra* Gesichtspunkt, weil die Lobpreisung des Körpers nur die Lobpreisung der Persönlichkeit ist. Aber in Wirklichkeit können die körperlichen Charakteristiken, wie immer schön und bewundernswert, nicht die echten Charakteristiken des *Paramātmā* sein.

29. Diese (Körper-Bewunderung ist Bewunderung des *Paramātmā*) ist nicht richtig aus dem *nīścaya* Gesichtspunkt, denn die Eigenschaften des Körper sind nicht die Eigenschaften des Allwissenden Herrn. Jemand, der den Kevalin verehrt, den allwissenden Herrn, muss so durch Seine echten Charakteristiken zu bewundern tun.
30. Da die Beschreibung einer Stadt nicht die Beschreibung ihres Herrschers bildet, in der gleichen Weise ist die Bewunderung Seines Körpers nicht die Bewunderung des dem Allwissenden Herrn zugeschriebenen.

KOMMENTAR

Der gleiche Punkt, dass den Körper zu bewundern, auf keinen Fall zur Bewunderung des *Paramātmā* aufsteigen kann, wird durch das Beispiel eines Königs und seiner Hauptstadt betont. Als nächstes beschreibt der Autor die Wesensart der Bewunderung aus dem wirklichen Gesichtspunkt.

31. Er, der die Sinne unterwirft, realisiert, dass das Selbst von der Wesensart des wirklichen Wissens ist, durch die Heiligen, die die Wirklichkeit kennen, wahrhaftig ein Überwinder der Sinne genannt wird.

KOMMENTAR

Dies ist als eine Schilderung der wahren Verehrung des Jina (Überwinder der Sinne) durch Lobpreisung Seiner Eigenschaften gegeben. Kontrolle der Sinne impliziert drei Dinge. Kontrolle der Sinnesorgane oder *dravya-indriyas*; Kontrolle der Sinneswahrnehmung, welche *bhāva-indriya* ist und schliesslich die Kontrolle der wahrgenommenen umgebenden Objekte oder *indriya-viśaya*. Die Sinnesorgane und Sinneswahrnehmung, obwohl als Instrumente des Wissens der Seele dienend, stellen nur die Welt der umgebenden Objekte vor und leiten somit die Aufmerksamkeit von der Seele auf eine Welt anders als sich selbst um. Überwindung dieser Sinne impliziert deshalb die Erwerbung von Freiheit aus dem Einfluss der umgebenden Objekte. Wenn solch eine intellektuelle Gesinnung durch *yoga* oder *tapas* gesichert wird, wird die so befreite Aufmerksamkeit einwärts geleitet, um zum Nachsinnen über das Reine Selbst zu führen. Nachsinnen über das Reine Selbst führt zu Eins mit ihr zu werden. Jemand, der dieses Ziel der Selbstverwirklichung erreicht ist als Jina bekannt. Dies ist gemäss dem Jaina Glauben das *summum bonum* des Lebens erreicht zu werden.

32. Die Heiligen, die die Wesensart der absoluten Wirklichkeit kennen, nennen ihn Jita-moha oder Eroberer der Täuschung, der durch Täuschung zu unterwerfen, realisiert, dass das Selbst eigentlich von der Wesensart des Wissens ist.

KOMMENTAR

Dies wird als eine Schilderung der zweiten Sorte der Bewunderung gegeben durch die Lobpreisung der Eigenschaft. Eroberung der Täuschung ist die gelobte Eigenschaft dieses *gāthā*. Der Begriff moha impliziert die verschiedenartigen groben Gefühle so wie Zorn, Stolz, Falschheit, Habgier, usw. Diese Gefühle erschaffen natürlicherweise ungewünschte Erregung im Bewusstsein. Diese verschiedenartigen gefühlsbetonten Störungen und das Bewusstsein, welches so gestört wird, werden alle ungerechtfertigt mit dem wirklichen Selbst identifiziert. Diese Identifikation des höheren Selbst mit dem durch gemeine Gefühle charakterisierten erfahrungsmässigen Bewusstsein ist gewiss ein Übel, das loszuwerden sein soll. Jemand der fähig ist, dieses höhere Selbst zu verwirklichen als unterschiedlich vom empirischen Selbst und sich auf sein höheres Selbst zu konzentrieren durch die Eroberung der gemeinen Gefühle, welche was *moha* oder Täuschung genannt ist einsetzen, wird *Jita-moha*, der Eroberer von Täuschung genannt.

33. Der R̥ṣi, der nach moha oder Täuschung zu erobern, ausserdem vollständig *moha* (die Wurzelursache von gemeinen Gefühlen²) ausrottet, wird von den Sehern der Wirklichkeit der Zerstörer von Täuschung genannt.

KOMMENTAR

Dies ist das dritte Beispiel von Verehrung des Herrn durch Seine Eigenschaften zu loben. Eroberung von moha impliziert lediglich die Verdrängung der gemeinen Gefühle und zur Seite stossen des empirischen Bewusstseins aus dem Blick der Aufmerksamkeit, um die ungestörte Vertiefung über das höhere Selbst zu erlangen. Aber im Fall von kṣīṇamoha sind die Zerstörung von Täuschung, der unedlen Gefühle und der gedanklichen Verbindung des empirischen Selbst vollständig eliminiert, das höhere Selbst als den unbestrittenen und ungestörten Herrscher des spirituellen Bereichs zurücklassend.

34. Das unterscheidende Wissen des Selbst führt zum Ausscheiden all fremder Gesinnung, sie kennend, gänzlich fremd zur Wesensart des Selbst zu sein; deshalb soll in Wirklichkeit dieses unterscheidende Wissen des Selbst als *pratyākhyāna* oder Abstossung bekannt sein.

KOMMENTAR

Die fremden Charakteristiken des empirischen (*erfahrungsgemässen*) Selbst, da sie fremd zu der Wesensart des Selbst sind, werden durch einen, der die wahre Wesensart des Selbst kennt, verworfen. Dieses Wissen über die wahre Wesensart des Selbst in seiner Isolation von allen fremden Charakteristiken, formt die unabdingbare Bedingung der Selbst-Reinigung durch den Ablauf des Ausscheidens aller fremden im Selbst gegenwärtigen Elemente. Dieser als *pratyākhyāna* bekannte ist der grosse Verzicht oder Verwerfung von fremden Belastungen. Da das unterscheidende Wissen des Selbst die wirkliche und unentbehrliche Bedingung für *pratyākhyāna* ist, welche der Prozess der Selbst-Reinigung ist, wird solches Wissen des Selbst die *pratyākhyāna*, Verzicht selbst, genannt, gemäss dem Grundsatz der berechtigten Identifikation von Ursache und Wirkung.

35. Wie eine Person eine zu ihm gebrachte Sache als sein eigen ablehnt, wenn er realisiert durch gewisse Merkmale, dass es jemand anderem gehört, auch so, scheidet der Weise alle fremden Gesinnungen aus, da sie fremd zu ihm sind.

36. Ich bin Einzig insofern als ich von der Wesensart von *upayoga* bin; infolgedessen ist keine Täuschung was welche immer auf mich bezogen. Er, der denkt wie der Kenner des wahren Selbst, nenne „einer frei von Täuschung.“

KOMMENTAR

Nirmamatva: ohne irgendein persönliches Interesse, betont die erstere Charakteristik von *nir-moha* *tva*, Freiheit von Täuschung. Dieses *gāthā* wiederholt die Notwendigkeit um alle fremden Eigenschaften des empirischen Bewusstseins abzustreifen. „Diese sind nicht meine. Ich bin nur das Licht das das innere Selbst als auch den äusseren Kosmos beleuchtet, all-beleuchtendes reines Bewusstsein seiend. Ich habe gewiss keine persönliches Interesse in aus Selbst-Täuschung ergebenden Dingen“. Einer, der wie dies denkt, wird gesagt, frei von Täuschung zu sein.

37. Ich bin insofern Einzig als ich von der Wesensart von *upayoga* bin. Infolgedessen sind *dharma* usw. nicht auf mich bezogen. Infolgedessen, er, der wie dies denkt, der Kenner des wahren Selbst, nenne „einen unbezogen zu *dharma*, usw.“

KOMMENTAR

Vorhergehend hat der Autor die Tatsache betont, dass es irrig ist, das wahre Selbst mit dem durch verschiedenartige Gefühle charakterisierten empirischen Selbst zu identifizieren. Hier wendet er seine Aufmerksamkeit auf den äusseren Kosmos bestehend aus *dharma*, *adharma*, *pudgala*, *ākāśa*, *kāla* und andere *jīvas* – den Grundsatz von Bewegung, den Grundsatz von Ruhe, Materie, Leere, Zeit, und andere Seelen – der Reihe nach. Infolgedessen will er die Tatsache betonen, dass es ebenfalls irrig

² Die engl. Ausgabe hat hier „remotion“, jedoch emotion entspricht dem Kontext. AΩ

ist sich selbst mit diesen Objekten der äusseren Welt zu identifizieren. Die zusammensetzenden Objekte des Kosmos haben ihre eigene innewohnende unveräusserliche Wesensart und können keinesfalls aus der Wesensart des Selbst abgeleitet werden. Kein Zweifel, die *upayoga* Wesensart des Selbst kann in seinem Zwillingaspekt von Wissen und Wahrnehmung vollständig den Kosmos begreifen, so dass die verschiedenartigen Objekte der äusseren Welt, lebend und nicht-lebend, in den Ozean des Lichts, der aus dem Vollkommenen Wissen des Selbst hervorgeht, eingetaucht gelangen mögen. Aber diese Tatsache von begriffen zu sein, überlagert in keiner Weise mit der eigenen individuellen Wirklichkeit der Objekte selbst, welche auf Wissen bezogen sind. Wie schon in einem vorhergehenden *gāthā* erklärt worden ist, haben jedes der physikalische Körper und das Selbst eine unveränderliche Wesensart zu ihren eigen, eines in das andere nicht umwandelbar. Diese auf Materie und Seele bezogene Behauptung, wird auf das Ganze des von den verschiedenartigen objektiven Wirklichkeiten solche wie *dharma*, *adharma*, usw. bestehende Kosmos angewendet. Hier haben wir einen wichtigen Punkt zu bemerken, dass jemandes Selbst nicht nur verschieden von den verschiedenartigen nicht-lebenden Objekten der Umgebung ist, sondern auch von den verschiedenartigen Persönlichkeiten, welche in der äusseren Welt in der menschlichen Gesellschaft und den verschiedenartigen lebenden Organismen des biologischen Königreichs vorhanden sind. Um von einem Massenbewusstsein oder Welt-Bewusstsein zu sprechen, nur eine untergeordnete Existenz der Persönlichkeiten zu bieten, welche nur Schaltkreise der besonderen Abhängigkeiten des Ganzen sind, würde mit Jaina Metaphysik unvereinbar sein.

38. Absolut rein, die Wesensart von Wahrnehmung und Wissen zu haben, immer nicht-körperlich, bin ich tatsächlich Einzig. Infolgedessen ist nicht einmal ein Atom einer fremden Sache was auch immer (weder lebend noch nicht-lebend) bezogen auf mich als mein.

KOMMENTAR

Aham: das Selbst impliziert dies: Die Seele aus anfangloser Ewigkeit verbunden mit Unwissenheit und Täuschung, vergisst seine wahre Wesensart, bekommt identifiziert mit fremden Eigenschaften und Charakteristiken, bis sie aus dem Schlummer durch einen wohlgesinnten spirituellen Meister geweckt wird, der wiederholt eifert, ihn zu seiner wahren Wesensart aufzuwecken. Gerade wie eine Person, die ihren Schmuck verloren hat, eine Freude fühlt und Überraschung, wenn er gebracht wird und in seine Hände gelegt, so auch das *jīva* aufwacht als ein Ergebnis des Meisters Bemühung, um zu realisieren, dass sein Selbst das *Parameśvara* ist, dass seine Wesensart rein und unversehrt durch fremde Eigenschaften ist, das reine Licht von wahren Bewusstsein überall ausbreitet.

Ekaḥ: die ungeteilte Einheit impliziert, dass anstatt der verschiedenen psychischen Zustände, gefühlsbetonte, erkennende und beabsichtigte, erfahren durch das Selbst, ist eine untrennbare Einheit.

Śuddha: rein. Das Selbst, anstatt seiner *gati*, Veränderungen, solche als menschlich und göttlich und anstatt der neun Arten von psycho-physikalischen *nava-padārthas* genannten Veränderungen, verlieren nie ihre eigene reine Wesensart und ist infolgedessen *śuddha*.

Arûpī, nicht-körperlich. Da die reine Seele keine andere Wesensart ausser *upayoga*, das reine Wissen und die reine Wahrnehmung, hat, und da es die Sinnes-Wahrnehmung von Sicht, Geschmack, Berührung, usw. übertrifft, ist es immer nicht körperlich. Das Selbst diese Wesensart habend und alle umgebenden Dinge durch sein Wissenslicht erhellend, bleibt absolut unbeeinflusst durch fremde psychische Zustände und physikalischen Objekten, so dass nicht einmal ein i-Punkt der fremden Dinge es sein eigen nennen kann.

Somit endet die *jīva-padārtha* oder Kategorie über Seele. Der Autor nimmt als nächstes die *ajīva-padārtha* zur Diskussion.

Die Sanskrit Kommentatoren verwenden den Begriff *raṅga*. Hier endet die erste Szene, *pūrva-raṅgaḥ smaṅgataḥ*, dabei annehmend, dass die ganze Arbeit ein Kosmisches Drama ist, in welchem der Hauptheld das Selbst ist, der auf der Bühne in verschiedenen Charakteren und in Verbindung mit verschiedenen Akteuren ist – gewiss eine schöne Metapher im Schildern der Karriere der *Ātmā*.